INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Peter Abel, 6974 Grünsfeld, Sp. 61-63
Rainer Albertz, 5912 Hilchenbach, Sp. 192-194
Arnold Angenendt, 4400 Münster, Sp. 381. 468-470
Edmund Arens, 6000 Frankfurt 70, Sp. 52-53. 110-112. 148-149
Ernst Bammel, GB-Cambridge, Sp. 369-370
Theofried Baumeister OFM, 6500 Mainz, Sp. 30-31, 209-210
Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Sp. 359-361
Jürgen Becker, 2313 Raisdorf, Sp. 370-372
Rainer Beer, 8390 Passau, Sp. 236-240
Wolfgang Beinert, 8401 Pentling, Sp. 53. 53-54. 133. 313. 483-484
Teresa Berger, USA-Durham, Sp. 404-407. 441-450
Hansjakob Becker, 6500 Mainz, Sp. 404-407
Ursula Beykirch, 5300 Bonn, Sp. 494-497
Hermenegild M. Biedermann, 8700 Würzburg, Sp. 117-118
Eugen Biser, 8000 München Sp. 177-184
Herbert Bodewig, 4000 Düsseldorf 31, Sp. 147. 160
Norbert Maria Borengässer, 5300 Bonn 1, Sp. 156-157
Gerda von Bredow, 4400 Münster, Sp. 304-306
Thomas Bremer, 4400 Münster, Sp. 122-123. 123-124
Ingo Broer, 5901 Wilnsdorf 2, Sp. 116-117
Werner Bröker, 4402 Greven-Gimbte, Sp. 71-72
Hans C.C. Cavallin, S-73300 Sala, Sp. 297-298
Diethelm Conrad, 3550 Marburg, Sp. 17-20
Franz Courth SAC, 5414 Vallendar, Sp. 222-223
Ingrid Craemer-Ruegenberg, 5000 Köln 41, Sp. 35
Gerhard Dautzenberg OFM, 6300 Gießen, Sp. 292-294. 461-463
Paul Deselaers, 4400 Münster, Sp. 146-147
Christoph Dohmen, 5300 Bonn, Sp. 103-106
Basilius Doppelfeld OSB, 8711 Münsterschwarzach, Sp. 64-65
Detlev Dormeyer, 4400 Münster, Sp. 24-25
Hubertus Drobner, 4790 Paderborn, Sp. 207-208
Günter Duffrer, 6500 Mainz, Sp. 223-224
Rolf Eilers, 4194 Bedburg-Hau, Sp. 129-130
Kaspar Elm, 1000 Berlin, Sp. 384. 474
Dieter Emeis, 4500 Osnabrück-Atter, Sp. 60-61
Helmut Engel, 6000 Frankfurt, Sp. 191-192
Stephan Ernst, 7400 Tübingen, Sp. 327-330
Helmut Feld, 7406 Mössingen 1, Sp. 308. 475-477
Michael Figura, 5300 Bonn 2, Sp. 133-135
Joseph A. Fischer, 8900 Augsburg, Sp. 26-28
Karl Suso Frank OFM, 7800 Freiburg, Sp. 28. 205-206. 208-209. 336
Hubert Frankemölle, 4790 Paderborn, Sp. 195-198. 463-466
Franz Furger, 4400 Münster, Sp. 242-243. 243-244. 244. 265-270. 332. 332-333
Jean Galot SJ, I-00187 Roma, Sp. 466. 484-485
Klaus Ganzer, 8700 Würzburg, Sp. 211-212
Erwin Gatz, I-00120 Cittù del Vaticano, Sp. 309
Wilhelm M. Gessel, 8900 Augsburg 1, Sp. 28-30. 118-119. 301-302. 376-377. 467-468
Georg Girschek, 5000 Köln 1, Sp. 420. 420-421
Hans Gleixner, 8390 Passau, Sp. 497-500
Arnold Goldberg, 6000 Frankfurt 11, Sp. 283-285
Elisabeth Gössmann, J-Tokyo, Sp. 89-102
Heinrich Groß, 8400 Regensburg, Sp. 281-282
Markus Hänsel-Hohenhausen M.A., 6073 Egelsbach-Bayerseich Sp. 159-160
Ludwig Hagemann, 5400 Koblenz-Arenberg, Sp. 303-304
Wolf-Dieter Hauschild, 4400 Münster, Sp. 115-116
Ulrich Hehl, 5300 Bonn 1, Sp. 45
Hartmut Heidenreich, 4400 Münster, Sp. 414-417
Peter Heine, 4400 Münster, Sp. 68. 333-334. 501-502
Konrad Hilpert, 4040 Neuss-Uedesheim, Sp. 240-242
Ludwig Hödl, 4630 Bochum, Sp. 35-37. 302-303. 382-384. 471-472
Hans-Jochen Jaschke, 4570 Quakenbrück 1, Sp. 374-375
Reiner Kaczynski, 8000 München, Sp. 487-488
Matthäus Kaiser, 8411 Sinzig, Sp. 491-492
Rainer Kampling, 4445 Neuenkirchen, Sp. 25-26
Roland Kany, 7400 Tübingen 1, Sp. 390-393
Medard Kehl, 6000 Frankfurt, Sp. 142-143
Adel-Theodor Khoury, 4400 Münster, Sp. 158-159. 159. 398
Paul Khoury, Beirut Libanon, Sp. 157-158
George Dunbar Kilpatrick, GB-Oxford Sp. 367-368
Jeong-soo Andreas Kim, Seoul S-Korea, Sp. 127-128
Karl-Heinz Kleber, 8390 Passau, Sp. 234-236
Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn, Sp. 314-316
Aloys Klein, 4790 Paderborn, Sp. 399-401
Bruno Kleinheyer, 8400 Regensburg, Sp. 227-229
Martin Klöckener, 4799 Borchen, Sp. 1-18
Peter Knauer, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt, Sp. 49-50
Otto B. Knoch, 8390 Passau, Sp. 183-185. 291-292. 368
Franz Kohlschein, 8600 Bamberg, Sp. 470-471
Adolf Kolping, 7800 Freiburg, Sp. 201-204
Walter Kornfeld, A-1020 Wien, Sp. 188-189. 277-279
Bernhard Kötting, 4400 Münster, Sp. 300-301
Andreas Kraus, 8000 München, Sp. 385-387
Rolf Kühn, 7700 Singen, Sp. 68-70
Joseph Listl SJ, 8900 Augsburg 1, Sp. 320-324
Norbert Lohfink SJ, 6000 Frankfurt 70, Sp. 279-281
Norbert Lohfink SJ, 6000 Frankfurt 70, Sp. 106-107
Bernhard Lohse, 2 Hamburg, Sp. 206-207
Karl Löning, 4400 Münster, Sp. 185-187
Oswald Loretz, 4400 Münster, Sp. 449-450
Klaus Lüdicke, 4400 Münster, Sp. 56-59
Theodor Maas-Ewerd, 8078 Eichstätt, Sp. 55. 56
Georg May, 6500 Mainz, Sp. 244-246
Erhard Meier, 3167 Burgdorf, Sp. 66-68. 334-335
Kurt Meier, DDR-7022 Leipzig, Sp. 480
Karl-Heinz Menke, 7800 Freiburg, Sp. 40-44
Karl Wilhelm Merks, NL-5037 MG Tilburg, 409-414
Michael B. Merz, 7801 Gottenheim, Sp. 488-491
Norbert Mette, 4400 Münster, Sp. 63-64
Ralf Miggelbrink, 4400 Münster, Sp. 216-220
Paul Mikat, 4000 Düsseldorf, Sp. 119-122
Hansgeorg Molitor, 4000 Düsseldorf, Sp. 38-40. 309
Rudolf Mosis, 6500 Mainz-Lerchenberg, Sp. 454-458
Karl Mühlek, 8390 Passau, Sp. 246-247. 417-418
Gerhard L. Müller, 8000 München, Sp. 135-137. 269-278. 482-483
Hans-Peter Müller, 4400 Münster, Sp. 20-22
Klaus Müller, 8400 Regensburg, Sp. 389. 502-503
Paul-Gerhard Müller, 7000 Stuttgart, Sp. 213-214
Franz Mußner, 8390 Passau, Sp. 22-23. 112-113. 294-297. 353-360
Heinz Mussinghoff, 4400 Münster, Sp. 324-327
Josef Nocke, 4100 Duisburg, Sp. 396-398
Otto Gerhard Oexle, 3000 Hannover, Sp. 306-308*
Eckart Otto, 4500 Osnabrück, Sp. 361-363
Rudolf Pesch, 8000 München, Sp. 198
Horst Dietrich Preuß, 8806 Neuendettelsau, Sp. 101-102. 107-108
Werner Promper, 4400 Münster, Sp. 418-420. 500-501
Thomas Pröpper, 4400 Münster, Sp. 138-140
Stanislaw Rabiej, PL-20-039 Lublin, Sp. 204-205
Heinz-Albert Raem, 5600 Wuppertal, Sp. 44-45. 214-215. 387-388
Stefan Rau, 4400 Münster, Sp. 147-148
Anton Rauscher SJ, 8900 Augsburg, Sp. 331-332
Wolfgang Reinhard, 8900 Augsburg, Sp. 384-385
Klemens Richter, 4400 Münster, Sp. 130-132. 224-227. 316-320. 486-487
Ilona Riedel-Spangenberger, 4400 Münster, Sp. 248
Adolf Martin Ritter, 6903 Neckargemünd, Sp. 31-33
Thomas Römer, CH-1213 Onex GE, Sp. 189-190
Alexander Sand, 4630 Bochum 1, Sp. 23-24
Philipp Schäfer, 8390 Passau, Sp. 71. 477-479
Klaus Schatz, 6000 Frankfurt 70, Sp. 309-311
Adrian Schenker, CH-1700 Fribourg, Sp. 366-367
Johannes Schlageter OFM, 4400 Münster, Sp. 33-35
Heinz Robert Schlette, 5300 Bonn 3, Sp. 135
Heinrich M. Schmidinger, A-6020 Innsbruck, Sp. 503-506
Werner H. Schmidt, 5309 Meckenheim, Sp. 102-103
Philipp Schmitz, 6000 Frankfurt 70, Sp. 330-331
Helga Schnabel-Schüle, 7400 Tübingen, Sp. 38
Lothar Schneider, 8400 Regensburg, Sp. 59-60
Michael Schneider SJ, 6000 Frankfurt, Sp. 335-336
Thaddäus A. Schnitker, 4400 Münster, Sp. 485-486
Georg Schöllgen, 5300 Bonn, Sp. 298-300
Christoph von Schönborn, CH-1700 Fribourg, Sp. 381-382
Hans-Joachim Schulz, 8700 Würzburg, Sp. 124-127
Harald Schweizer, 7400 Tübingen 5, Sp. 363-365
Horst Seebaß, 6500 Mainz, Sp. 190-191
P. Michael Sievernich SJ, 6000 Frankfurt, Sp. 313-314
Heribert Smolinsky, 4630 Bochum, Sp. 37-38
Thomas Söding, 4400 Münster, Sp. 113-115. 194-195. 285-291. 458-461
Clemens Sorgenfrey, 4400 Münster, Sp. 128-129. 311
Christoph Stoll, 8000 München, Sp. 479-480
Maria-Barbara von Stritzky, 4400 Münster, Sp. 375
Basil Studer, I-00153 Roma, Sp. 377-381
Erdmann Sturm, 4400 Münster, Sp. 144-145
Josef Sudbrack SJ, 8000 München, Sp. 212-213. 422-424. 472-475
Clemens Thoma SVD, CH-6006 Luzern, Sp. 187-188
Michael Theobald, 1000 Berlin 38, Sp. 466-467
Klaus Thomas, 1000 Berlin 37, Sp. 63. 72. 507-510
Martin Tiator, 8078 Eichstätt, Sp. 140-142
Kossi-Joseph Tossou, 4400 Münster, Sp. 65-66. 154-156. 247-248
Wolfgang Ullmann, DDR-1040 Berlin, Sp. 401-404
Helmut Utzschneider, 8000 München 40, Sp. 365-366
Hansjürgen Verweyen, 7802 Merzhausen, Sp. 215-216. 421-422
Herbert Vorgrimler, 4400 Münster, Sp. 50-51. 54-55. 127. 395-396. 398
Georg Wagner, 4790 Paderborn, Sp. 492-494
Harald Wagner, 3550 Marburg/Lahn, Sp. 183
Berthold Wald, 4400 Münster, Sp. 149-154
Hans Waldenfels SJ, 5300 Bonn, Sp. 46-47. 220-222
Nikolaus Walter, DDR 48 Naumburg/Saale, Sp. 198-201
Helga Weippert, 6900 Heidelberg, Sp. 450-454
Robert Wenning, 4401 Roxel b. Münster , Sp. 108-110
Gunther Wenz, 8900 Augsburg, Sp. 276-278. 480-482
Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2, Sp. 393-395
Siegfried Wiedenhofer, 6237 Liederbach 1, Sp. 47-49. 311-313. 388-389
Dieter Witschen, 4517 Hilter 2, Sp. 407-408
Dieter Zeller, 6227 Oestrich-Winkel, Sp. 372-374
Josef Georg Ziegler, 6500 Mainz, Sp. 229-234

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Klöckener, M.: Odo Casel - Christ und Theologe für unsere Zeit. Zu neuen Studien über die Mysterientheologie, Sp. 1-18
Gössmann, E.: Alter Wein in neuen Schläuchen, Sp. 89-102
Biser, E.: Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars, Sp. 177-184

Furger, F.: Staatslexika in neuer Bearbeitung, Sp. 265-270
Müller, G.L. / Wenz, G.: Theologie und Metaphysik, Sp. 269-278
Mußner, F.: Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth, Sp. 353-360
Berger, T.: Charles Wesley und sein Liedgut: eine Literaturübersicht, Sp. 441-450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Collection of Hymns for the use of the People called Methodists. Hg. v. F. Hildebrandt / O.A. Beckerlegge, Sp. 441-450
Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hg. v. Kurt Ruh, Sp. 212-213
Alberti Magni, Ordinis fratrum Praedicatorum, Super Ethica. Commentum et Quaestiones. Libri VI-X. Hg. v. Wilhelmus Kübel, Sp. 471-472
Alberti Magni, Ordinis Fratrum Praedicatorum, Super Matthaeum capitula I-XIV / XV-XXVIII ad fidem autographi. Hg. v. Bernhardus Schmidt, Sp. 302-303
Angenendt, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Sp. 119-122
Angerstorfer, Ingeborg: Melito und das Judentum, Sp. 206-207
Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Mit Beiträgen v. P. Hünermann, J. Maier, H. Merklein u. R. Schaeffler. Hg. v. Heinz Althaus, Sp. 142-143
Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hg. v. Karl-Heinz Weger unter Mitarbeit von Klemens Bossong, Sp. 215-216
Arx, Walter von: Der Anteil Papst Paul VI. an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sp. 487-488
Assenmacher, Günter: Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen. Nach dem katholischen Kirchenrecht und dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, Sp. 324-327
Auer, Johann: Jesus Christus - Gottes und Mariä "Sohn", Sp. 484-485
Bachl, Gottfried: Die Zukunft nach dem Tod, Sp. 396
Balthasar, Hans Urs von: Epilog, Sp. 177-184
Balthasar, Hans Urs von: Kleiner Diskurs über die Hölle, Sp. 396-398
Balthasar, Hans Urs von: Prüfet alles - das Gute behaltet, Sp. 54-55
Balthasar, Hans Urs von: Theologik. Bd 1: Wahrheit der Welt / Bd 2: Wahrheit Gottes / Bd 3: Der Geist der Wahrheit, Sp. 177-184
Baresch, Kurt: Katholische Kirche und Freimaurerei. Ein brüderlicher Dialog 1968-1983, Sp. 159-160
Bartholomaios von Edessa: Confutatio Agareni. Kommentierte griechische Textausgabe. Hg. v. Klaus-Peter Todt, Sp. 501-502
Bast, Rainer A.: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie, Sp. 503-506
Baudler, Georg: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu - ein Zugang zum Glauben, Sp. 110-112
Bauer, Anton / Gross, Werner: Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren. Gebetszeiten am Tag der Anbetung, Sp. 160
Baumer, Iso: Prinz Max von Sachsen (1870-1951) und Armenien. Im Widerspruch zu gängigen Meinungen und Einstellungen in Kirche und Staat, Sp. 311
Beck, Heinrich: Reinkarnation oder Auferstehung - Ein Widerspruch?, Sp. 398
Békés, Gerard J.: Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico, Sp. 314-316
Berger, Klaus: Exegese und Philosophie, Sp. 292-294
Bernard, Felix: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794-1879) als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Sp. 320-324
Bianchi, Ugo: La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 20-23 aprile 1982, Sp. 205-206
Biser, Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Sp. 46-47
Biser, Eugen: Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive, Sp. 46-47
Bjorndalen, Anders Jorgen: Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja, Sp. 20-22
Boff, Leonardo: Jesus Christus, der Befreier, Sp. 51-52
Boff, Clodovis / Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, Sp. 313-314
Boismard, M.-E. / Lamouille, A.: Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum, Sp. 285-287
Bormann, Josef: Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II, Sp. 414-417
Brecht, Martin / Ehmer, Hermann: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Sp. 38
Brück, Regina von und Michael von: Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus, Sp. 334-335
Brutschek, Jutta: Die Maria-Martha-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38-42, Sp. 24-25
Budde, Ludwig: St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien, Sp. 118-119
Bugnini, Annibale: Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe. Hg. v. Johannes Wagner / Francois Raas, Sp. 486-487
Bürki, Bruno: Cène du Seigneur - eucharistie de l'Église. Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XVIIIe siècle, d'après leurs textes liturgiques. Volume A: Textes, Sp. 485-486
Bürki, Bruno: Cène du Seigneur - eucharistie de l'Église. Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XVIIIe siècle, d'après leurs textes liturgiques. Volume B: Commentaire, Sp. 485-486
Capitula Episcoporum. Erster Teil. Hg. v. Peter Brommer, Sp. 468-470
Casel, Odo: Gegenwart des Christus-Mysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr. In Verb. mit dem Abt-Herwegen-Inst. der Abtei Maria Laach hg. u. eingel. von Arno Schilson, Sp. 1-18
Casel, Odo: Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Hg. v. Abt-Herwegen-Inst. der Abtei Maria Laach, Ausgewählt und eingel. von Arno Schilson, Sp. 1-18
Charles Wesley's Earliest Evangelical Sermons: Six Shorthand Manuscript Sermons now for the first time transcribed from the original. Hg. v. T.R. Albin / O.A. Beckerlegge, Sp. 441-450
Christian Spirituality. Vol. I: Origins to the Twelfth Century. Hg. v. Bernard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq, Sp. 423-424
Christian Spirituality. Vol. II: High Middle Ages and Reformation. Hg. v. Jill Raitt / Bernard McGinn / John Meyendorff, Sp. 423-424
Christlicher Glaube und Moral. Mit Beiträgen von Josef Fuchs, Hans Rotter, Lothar Roos. Hg. v. Karl Golser, Sp. 409-414
Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. Hg. v. Wolfgang Frühwald und Heinz Hürten, Sp. 45
Clauss, Manfred: Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.), Sp. 17-20
Coreth, Emerich : Vom Sinn der Freiheit, Sp. 71
Dallimore, A.A.: A Heart Set Free. The Life of Charles Wesley, Sp. 441-450
Damberg, Wilhelm: Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933 - 1945, Sp. 129-130
Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München. Hg. v. Venanz Schubert, Sp. 243-244
Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. Hg. v. Jürgen Hübner, Sp. 71-72
Descamps, Albert: Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie, Sp. 466-467
Diaz, Hector M.G.: A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760-1801), Sp. 127-128
Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hg. v. Raimundo Panikkar / Walter Strolz, Sp. 66-68
Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibung zweier Missionare. Hg. v. Joseph Schütz, Sp. 123-124
Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente. Interimsregister. Teil I: Aufzeichnungen 1924-1941. Bd 1: 1924-1930. Einführung VII. Erinnerungsblätter v. 1887 bis Okt. 1923 1. Tagebuch v. 27.6.24 - 31.12.1930 Bd 2: 1931 - 1936. Tageb. v. 1.1.1931 - 31.12.1936 Bd 3: 1937 - 1939. Tageb. v. 1.1.1937 - 31.12.1939 Bd 4: 1940-1941. Tageb. v. 1.1.1940 - 8.7.1941. Hg. v. Elke Fröhlich im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und in Verbindung mit dem Bundesarchiv, Sp. 387-388
Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. 2 Bde. Hg. v. Joseph Listl, Sp. 244-246
Dionne, Robert J.: The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective, Sp. 483-484
Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens, Sp. 372-374
Dulles, Avery SJ: Models of Revelation, Sp. 220-222
Dumeige, Gervais: Nizäa II, Sp. 381-382
Effenberger, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, Sp. 28-30
Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Sp. 289-291
Elders, Leo J.: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. II. Teil: Die philosophische Theologie, Sp. 269-276
Entwürfe der Theologie. Hg. v. Johannes B. Bauer, Sp. 388-389
Éthique, Religion et Foi. Travaux de l'U.E.R. de théologie et de sciences religieuses, Paris. Mit Beiträgen v. J. Doré / P. Colin / J. Audinet / M. Rodison / J. Lévêque / J.N. Aletti / G. Lafon / M. Corbin / X. Thévenot / D. Maugenest / J. Passicos, 409-414
Evangelisches Staatslexikon. 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Bd I: A-M, Bd II: N-Z. Hg. v. Roman Herzog / Hermann Kunst / Klaus Schlaich / Wilhelm Schneemelcher, Sp. 265-270
Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation. Hg. v. J. Lust, Sp. 454-458
Fasselt, Gerd: Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken. Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch, Sp. 63
Felmy, Karl Christian: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Sp. 124-127
Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Sp. 149-154
Fraigneau-Julien, B.: Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon Le Nouveau Théologien, Sp. 117-118
Frank, Isnard Wilhelm: Kirchengeschichte des Mittelalters, Sp. 381
Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Godehard Lindgens, Sp. 331-332
Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß †. Hg. v. Ernst Haag und Frank-Lothar Hossfeld, Sp. 101-102
Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène et Michael: Atlas de la réforme pastorale en France de 1550 à 1790, Sp. 39-40
Frohnhofen, Herbert: APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, Sp. 301-302
Gallaway, C.: The Presence of Christ with the Worshipping Community, Sp. 441-450
Gerber, Uwe: Die feministische Eroberung der Theologie, Sp. 93-96
Gerhardsson, Birger: The Gospel Tradition, Sp. 25-26
Gertler, Thomas SJ: Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sp. 482-483

Gerwing, Manfred: Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters, Sp. 474-475
Glazik, J. / Köster, F. / Wolfinger, F. u.a.: Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. 1. Teilband: Geschichte - Gestalten - Modelle, Sp. 65-66
Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev: Texte und Interpretation, Sp. 236-240
Goehring, James E.: The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism, Sp. 209-210
Goncalves, Francolino J.: L'Expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, Sp. 449-450
Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 3: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beiträgen von R. Berger / K.-H Bieritz / J.H. Emminghaus u.a. Sp. 404-407
Graevenitz, Gerhart von: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Sp. 390-393
Graf, Friedrich Wilhelm: Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Sp. 480-482
Grübel, Isabel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel, Sp. 474
Grün, Anselm OSB: Einreden. Der Umgang mit den Gedanken. Hg. von den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach, Sp. 72
Gundert, Wilhelm: Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert, Sp. 213-214
Gutting, Ernst: Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt, Sp. 90-93
Hackel, Renate: Katholische Publizistik in der DDR 1945-1984, Sp. 130-132
Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hg. v. Ulrich Ruh / David Seeber / Rudolf Walter, Sp. 60-61
Hau, Theodor F. / Schindler, Sepp: Pränatale und perinatale Psychosomatik. Richtungen, Probleme, Ergebnisse, Sp. 507-510
Heinemann, Wolfgang: Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift "De pace fidei" des Nikolaus von Kues., Sp. 304-306
Henricus de Gandavo, Quodlibet XII. Opera omnia XVI, quaestiones 1-30. Hg. v. J. Decorte, Sp. 382-384
Henry, Michel: La Barbarie, Sp. 68-70
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Bd 1: "Einleitung. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", Sp. 503-506
Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium. Hg. v. Marcovich, Miroslav, Sp. 207-208
Hofmeier, Johann: Religiöse Erziehung im Elementarbereich. Ein Leitfaden, Sp. 246-247
Holtz, Leonard OFM: Geschichte des christlichen Ordenslebens, Sp. 208-209
Hürten, Heinz: Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers, Sp. 309-311
Ike, Obiora F.: Value, Meaning and Social Structure of Human Work, Sp. 59-60
"In Christus". Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Hg. v. Josef Georg Ziegler, Sp. 497-500
Iriarte, Lizaro OFMCap.: Der Franziskusorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. Aus dem Spanischen übersetzt von Ferdinand Litschka und Hans Norbert Huber, Sp. 33-35
Jakobs, Peter H.F.: Die frühchristlichen Ambone Griechenlands, Sp. 467-468
Johannes Paul II.: Maria - Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika "Mutter des Erlösers". Hinführung v. Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar v. Hans-Urs von Balthasar, Sp. 222-223
Johanson, Bruce C.: To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians, Sp. 113-115
Kampling, Rainer: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen, Sp. 369-370
Karpinski, Peter: Annua dies dormitionis. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums, Sp. 376-377
Kasper, Walter: Theologie und Kirche, Sp. 53-54
Kehl, Medard: Eschatologie, Sp. 395-396
Keil, Norbert: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising. Fürstbischof Joseph Konrad von Schroffenberg (1790-1803) und die Säkularisation des Hochstifts Freising, Sp. 385-387
Keil, Günther: Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik, Sp. 49-50
Kertelge, Karl: Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung, Sp. 353-360
Kieffer, René: Die Bibel deuten - das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Sp. 291-292
Kirche in nichtchristlicher Welt. Vier Vorträge von der Erfurter Theologischen Woche 1984. Hg. v. Lothar Ullrich, Sp. 135
Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Hg. v. Wolf-Dieter Hauschild / Carsten Nicolaisen / Dorothea Wendebourg, Sp. 401-404
Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Hg. v. Hermann Brandt, Sp. 399-401
Klauck, Hans-Josef: Judas - ein Jünger des Herrn, Sp. 458-461
Kleinheyer, Bruno / Severus, Emmanuel von / Kaczynski, Reiner: Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen - Riten um Ehe und Familie - Feiern geistlicher Gemeinschaften - die Sterbe- und Begräbnisliturgie - die Benediktionen - der Exorzismus, Sp. 224-227
Klöckener, Martin: Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des "Ordo ad Synodum" des "Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke, Sp. 227-229
Knapp, Dietrich: Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, Sp. 279-281
Knoch, Otto: Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel. Mit 37 Holzschnitten von Anna Braungart, Sp. 201-204
Krahe, Maria Judith OSB: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels. Bd 1: Das Mysterium Christi. Mit einer Einführung von Ernesto Grassi und einem Beitrag von W. Nyssen zu der Farbtafel „Der hölzerne Reliquienkasten der Sancta Sanctorum in Rom", Sp. 1-18
Krahe, Maria Judith OSB: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels. Bd 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi. Mit einem Epilog von B. Neunheuser OSB und einem Beitrag von W. Nyssen zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula, Sp. 1-18
Kraus, Georg: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Sp. 135-137
Kraus, Josef: Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen. Analyse und theologische Begründung einer religionspädagogischen Forderung, Sp. 417-418
Kremmel, Paul: Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939. Mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse im Bereich des Bezirksamts Weißenburg in Bayern, Sp. 480
Krüger, Friedhelm: Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen, Sp. 475-477
Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testamentes im antiken Judentum, Sp. 463-466
Kudasiewicz, Józef: Jezus historii a Chrystus wiary (Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens), Sp. 204-205
Kunst, Hermann: Credo Ecclesiam. Vorträge und Aufsätze 1953 bis 1986. Hg. von Kurt Aland, Sp. 115-116
Lachner, Raimund: Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Sp. 40-44
Lagleder, Gerhard Tonque: Die Ordensregel der Johanniter / Malteser. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter- / Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften, Sp. 384
Lang, Bernhard: Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess Redefined, Sp. 192-194
Le siècle des Lumières et la Bible. Hg. v. Yvon Belaval / Dominique Bourel, Sp. 477-479
Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd, Sp. 316-320
Lehmann, Paul: Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Gerhard Sauter, Sp. 52-53
Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20-21 novembre 1984. Hg. v. Julien Ries / Henri Limet, Sp. 159
Levrat, Jacques: Une Expérience de Dialogue. Les Centres d'Étude Chrétiens en Monde Musulman, Sp. 68
Lexikon der Katholischen Dogmatik. Hg. v. Wolfgang Beinert, Sp. 216-220
Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hg. v. Karl Müller / Theo Sundermeier, Sp. 64-65
Limbeck, Meinrad: Matthäus-Evangelium, Sp. 23-24
Lindbeck, George A.: The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Sp. 47-49
Liwak, Rüdiger: Der Prophet und die Geschichte. Eine literarisch-historische Untersuchung zum Jeremiabuch, Sp. 450-454
Lohfink, Norbert: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Sp. 187-188
Lübking, Hans-Martin: Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11, Sp. 294-297
Lüling, Günter: Sprache und archaisches Denken. Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte, Sp. 333-334
Maraval, Pierre: Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dragon, Sp. 300-301
Marschall, Martin: In Wahrheit beten. Romano Guardini - Denker liturgischer Erneuerung. Mit einer Einführung v. Hanna-Barbara Gerl, Sp. 56
Martini, Carlo Maria: Unterwegs zur Stadt Gottes. Ein neues soziales Engagement der Christen. Aus dem Italienischen übertragen v. Reinhold Klein, Sp. 332
Massaux, Édouard: Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée. Réimpression anastatique présentée par F. Neirynck. Supplément: Bibliographie 1950-1985, par B. Dehandschutter, Sp. 116-117
May, Georg / Egler, Anna: Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Sp. 56-59
Mengel, Thomas: Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46, Sp. 214-215
Mieth, Dietmar: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile, Sp. 244
Mildenberg, Leo: The Coinage of the Bar Kokhba War. Ed.: Patricia Erhart Mottahedeh, Sp. 108-110
Moraldi, Luigi: Nach dem Tode. Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Aus dem Italienischen von Martin Haag, Sp. 398
Moritzen, N.-P / Lehmann-Habeck, M. / Glazik, J. u.a.: Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. 2. Teilband: Ereignisse und Themen der Gegenwart., Sp. 65-66
Münk, Hans J.: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758-1824) und Immanuel Kant. Hist.-vergl. Studie unter Berücksichti-

gung weiteren philos.-theol. Gedankenguts der Spätaufklärung, Sp. 234-236
Murphy, Bartholomew J.: Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. Jesuiten in Deutschland 1849-1872, Sp. 479-480
Murphy-O'Connor, Jérôme: Corinthe au temps de saint Paul d'aprés les textes et l'archéologie, Sp. 461-463
Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, Sp. 140-142
Nagel, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage, Sp. 332-333
Nastainczyk, Wolfgang: Der springende Funke. Kinderpredigten für das ganze Jahr, Sp. 147
Neef, Heinz-Dieter: Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, Sp. 365-366
Newman, Barbara: Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine, Sp. 96-102
Nicolas, Jean-Herve OP: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité. Preface du Cardinal Ratzinger, Sp. 313
Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas. Hg. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Sp. 303-304
Oberman, Heiko Augustinus: The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought, Sp. 308
Odermatt, Alois: Der Liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz. (Metz, Stadtbibliothek, Ms. 132, um 1240), Sp. 470-471
Oeming, Manfred: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Sp. 185-187
Orbe, Antonio SJ: Teologa de San Ireneo. Commentario al Libro V del "Adversus haereses" II, Sp. 374-375
Pannenberg, Wolfhart: Metaphysik und Gottesgedanke, Sp. 274-276
Pauli, Heinrich: Einsicht und moralische Phantasie. Was leistet die inhaltsbezogene Ethik?, Sp. 242-243
Peirone, Federico José / Rizzardi, Giuseppe: La spiritualità islamica, Sp. 158-159
Pesch, Rudolf: Der Prozeß Jesu geht weiter, Sp. 353-360
Pius XI.: Mit brennender Sorge. Mit einer Einführung von Ulrich Wagener. Hrsg. v. Erzb. Generalvikariat Paderborn, Sp. 44-45
Pius XI. und Mussolini, Hitler, Stalin. Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus. Hg. v. Alfons Fitzek, Sp. 44-45
Plümacher, Eckhard: Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum, Sp. 298-300
Pluta, Olaf: Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters, Sp. 35-37
Porete, Margareta: Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen. Hrsg. v. Louise Gnädinger, Sp. 472-474
Preuß, Horst Dietrich: Das Alte Testament in christlicher Predigt, Sp. 146-147
Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Erwiderung zur Rezension von Karl-Heinz Menke (ThRv 83, 1987, 488-491), Sp. 138-140
Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe. Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag. Hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer, Dieter A. Binder, Sp. 494-497
Reicke, Bo: The Roots of the Synoptic Gospels, Sp. 194-195
Reiß, Heinrich: Der Grund unserer Hoffnung - Jesus Christus. Das Evangelium in Bildern, Sp. 248
Remling, Ludwig: Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen, Sp. 306-308
Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: Anciens diocèses (jusqu'en 1790). Bd 2: Cahors - Lyon, Bd 3: Mâcon - Riez, Bd 4: la Rochelle - Ypres. Bâle. Hg. v. Dominique Julia / Marc Venard, Sp. 38-39
Resenhöfft, Wilhelm: Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34), Sp. 190-191
Rey-Mermet, Théodule: Alfons von Liguori. Der Heilige der Aufklärung (1696-1787). Aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Darlap, Sp. 229-234
Rivinius, Karl Josef SVD: Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung, Sp. 418-420
Rodriguez, Pedro: Teilkirchen und Personalprälaturen. Theologische Erörterungen anläßlich einer neuen kanonistischen Institution, Sp. 491-492
Roeser, Volker: Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich, Sp. 384-385
Rogal, S.J.: John and Charles Wesley, Sp. 441-450
Rohls, Jan: Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Sp. 276-278
Ruello, Francis: La Christologie de Thomas d'Aquin, Sp. 127
Ruhbach, Gerhard: Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Sp. 335-336
Rupp, Horst F.: Religion und ihre Didaktik bei Fr. A.W. Diesterweg. Ein Kapitel einer Geschichte der Religionsdidaktik im 19. Jahrhundert, Sp. 63-64
Salmona, Bruno: La spiritualità dell'Antica Grecia, Sp. 158-159
Sanon, Anselme Titianma: Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen. Mit einer Einführung von René Luneau OP, Sp. 154-156
Scharfenberg, Joachim: Einführung in die Pastoralpsychologie, Sp. 61-63
Schenk, Wolfgang: Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Sp. 198-201
Schenk, Wolfgang: Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Sp. 22-23
Schermann, Josef: Die Sprache im Gottesdienst, Sp. 488-491
Schillak, Wolfgang: Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit, Sp. 327-330
Schilson, Arno: Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis, Sp. 55
Schinzer, Reinhard: Im Spiel die Bibel verstehen. Anregungen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen, Sp. 144
Schmitt, Armin: Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Sp. 107-108
Schmitt, Paul: La Reforme Catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583), Sp. 309
Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd I: Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearbeitung, Sp. 195-198
Schneider, Michael: Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Sp. 336
Schneider, Theodor: Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Sp. 50-51
Schnelle, Udo: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, Sp. 370-372
Schnider, Franz / Stenger, Werner: Studien zum neutestamentlichen Briefformular, Sp. 112-113
Schreiber, Johannes: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b-41. Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859-1906), Sp. 198
Schroer, Silvia: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Sp. 103-106
Schuller, Wolfgang: Frauen in der römischen Geschichte, Sp. 375
Schulz, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Sp. 492-494
Schürmann, Heinz: Rosenkranz und Jesusgebet. Anleitung zum inneren Beten, Sp. 424
Segalla, Giuseppe: La christologia del Nuovo Testamento. Un saggio, Sp. 466
Senger, Basilius OSB: Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst, Sp. 147-148
Siebel, Wigand: Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre, Sp. 393-395
Sieger, Jörg: Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Fürstbischof von Straßburg in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein, Sp. 309
Soggin, Alberto J.: Le livre des Juges, Sp. 189-190
Sonntag, Franz Peter: Ruhelose Zeit. Das Jahrhundert der Reformation und der Reform, Sp. 37-38
Spätling, Luchesius G. OFM / Dinter, Petrus: Corpus Consuetudinum Monasticarum, moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomi XII, Pars prima: Consuetudines Fructuarienses - Sanblasianae, Sp. 211-212
Splett, Jörg: Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, Sp. 421-422
Staats-Lexikon. Recht - Wirtschaft - Gesellschaft in 5 Bänden. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Bd 1: Abendland - Deutsche Partei / Bd 2: Deutscher Caritasverband - Hochschulen / Bd 3: Hoffmann - Naturrecht. Hg. v. d. Görres-Gesellschaft, Sp. 265-270
Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie. Vorträge anläßlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985 mit Einführung und Nachwort, gehalten in der Rhein. Friedr.-Wilh.-Univ. Bonn v. W. Kuhlmann, H. Gese, P. Knauer SJ, Hans Zirker. Hg. v. A.H.J. Gunneweg / H. Schroef, Sp. 311-313
Stendahl, Krister: Meanings. The Bible as Document and as Guide, Sp. 297-298
Stenger, Werner: Biblische Methodenlehre, Sp. 287-289
Stolzmann, William SJ: The Pipe and Christ. A Christian - Sioux Dialogue, Sp. 156-157
Stötzel, Arnold: Kirche als neue Gesellschaft,. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus, Sp. 31-33
Strandenaes, Thor: Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1-12 and Col 1, Sp. 500-501
Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis . Hg. v. Kurt Aland, Sp. 367-368
Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus. Hg. v. Gerhard Adler, Sp. 122-123
Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die Katholischen Briefe. Bd 1: Das Material Bd 2,1 / 2: Die Auswertung (p23-999) / (1003-2805) Bd 3: Die Einzelhandschriften. Hg. v. Kurt Aland in Verbindung mit A. Benduhn-Mertz und G. Mink, Sp. 368
The Study of Spirituality . Hg. v. Cheslyn Jones / Geoffrey Wainwright / Edward Yarnold SJ, Sp. 422-423
The Armenian Genocide in Perspective. Hg. v. Richard G. Hovannisian, Sp. 128-129
Theologische Realenzyklopädie. Bd XVI: Idealismus - Jesus Christus IV. Hg. v. Gerhard Müller, Sp. 359-361
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 1-2 / Lfg. 3-5. Hg. v. G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren / Heinz-Josef Fabry, Sp. 188-189. 277-279
Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch, W. Beinert, N. Brox, E. Coreth u.a. Hg. v. Peter Hünermann und Richard Schaeffler, Sp. 148-149
Thoma, Clemens / Lauer, Simon: Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, Sp. 283-285
Thomassen, Beroald: Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, Sp. 35
Truzzi, Carlo: Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.), Sp. 30-31
Turgman, Victor: De l'Autorité de Moïse. Ex 15,22-27, Sp. 106-107

Tworuschka, Monika: Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam. Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil I, Sp. 420
Tworuschka, Udo: Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam. Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil II, Sp. 420-421
Tyson, J.R.: Charles Wesley on Sanctification. A Biographical and Theological Study, Sp. 441-450
Tyson, J.R.: Charles Wesley's Theology of the Cross: An Examination of the Theology and Method of Charles Wesley as seen in his Doctrine of the Atonement. Diss. Drew University, Madison/N.J. 1983.
Tyson, J.R.: Charles Wesley's Theology of Redemption: A Study in Structure and Method, in: Wesleyan Theological Journal 20 (1985), 7–28
"...und trinket alle daraus." Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Hg. v. Heinrich Spaemann, Sp. 223-224
Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen. Hg. v. Josef Schreiner. Mit Beiträgen v. W. Breuning, H.F. Fuhs, W. Groß u.a., Sp. 102-103
Valadier, Paul: L'Église en procès. Catholicisme et société moderne, Sp. 389
Vallin, Pierre SJ: Les chrétiens et leur Histoire, Sp. 28
Van Beeck, Frans Josef SJ: Catholic Identity after Vatican II. Three Types of Faith in the One Church, Sp. 133
Van Oort, J.: Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus. De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken), Sp. 377-381
Van Roo, William A. SJ: Telling about God. Vol. I: Promise and Fulfillment / Vol. II: Experience / Vol. III: Understanding, Sp. 183-185
Van der Beken, Alain: L'Évangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka, Sp. 247-248
Van Oorschot, Jürgen: Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches, Sp. 281-282
Vogler, Werner: Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften, Sp. 458-461
Vogt, Theophil: Bibelarbeit. Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung, Sp. 144-145
Volk, Hermann Kardinal: Ihr seid eine neue Schöpfung. Nachdenkliches über Kirche, Konzil und Ökumene, Sp. 133-135
Völkl, Richard: Nächstenliebe - Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas, Sp. 240-242
Watt, W. Montgomery / Marmura, Michael: Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Sp. 157-158
Wehr, Lothar: Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium, Sp. 26-28
Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. 2 Bde. Hg. v. Walter Baier / Stephan Horn / Vinzenz Pfnür / Christoph Schönborn / Ludwig Weimer / Siegfried Wiedenhofer, Sp. 183
Wenning, Robert: Die Nabatäer - Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes, Sp. 361-363
Wesley, John and Charles: Selected Prayers, Hymns, Journal Notes, Sermons, Letters and Treatises. Hg. v. F. Whaling, Sp. 441-450
Wevers, John William: Text History of the Greek Leviticus. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Sp. 366-367
Wolbert, Werner: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in norminativer Ethik und Metaethik, Sp. 407-408
Wörterbuch der ökologischen Ethik. Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung. Hg. v. Bernhard Stoeckle, Sp. 330-331
Zago, Marcello: La spiritualità buddhista, Sp. 158-159
Zenger, Erich: Das Buch Ruth, Sp. 191-192
Zizioulas, John D.: Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Sp. 53
Zuber, Beat: Das Tempussystem des biblischen Hebräisch. Eine Untersuchung am Text, Sp. 363-365
Zundel, Maurice: Un Réalisme Mystique. Actes du colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30-31 mai - 1er juin 1986. Préface de René Habachi, Sp. 502-503

IV. Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten, zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Seminaren der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster, Sp. 73-88, 161-176, 249-264, 337-352, 425-440, 515-528.

476 F-Bu/ theol

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 1 — **1988** — **84. Jahrgang**

Martin Klöckener, Odol Casel – Christ und Theologe für unsere Zeit. Zu neuen Studien über die Mysterientheologie . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 17
M. Clauss: Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.) (D. Conrad)
A. J. Bjørndalen: Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja (H.-P. Müller)
W. Schenk: Die Sprache des Matthäus (F. Mußner)
M. Limbeck: Matthäus-Evangelium (A. Sand)
J. Brutschek: Die Maria-Martha-Erzählung (D. Dormeyer)
B. Gerhardsson: The Gospel Tradition (R. Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 26
L. Wehr: Arznei der Unsterblichkeit (J. A. Fischer)
P. Vallin: Les chrétiens et leur Histoire (K. S. Frank)
A. Effenberger: Frühchristliche Kunst und Kultur (W. Gessel)
C. Truzzi: Zeno, Gaudenzio e Cromazio (Th. Baumeister)
A. Stötzel: Kirche als „neue Gesellschaft" (A. M. Ritter)
L. Iriarte: Der Franziskusorden (J. Schlageter)
B. Thomassen: Metaphysik als Lebensform (I. Craemer-Ruegenberg)
O. Pluta: Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly (L. Hödl)
F. P. Sonntag: Ruhelose Zeit (H. Smolinsky)
M. Brecht/H. Ehmer: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte (H. Schnabel-Schüle)
Répertoire des visites pastorales de la France. Bd 2–4 (H. Molitor)
M.-H. u. M. Froeschlé-Chopard: Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790 (H. Molitor)
R. Lachner: Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys (K.-H. Menke)
Pius XI. und Mussolini, Hitler, Stalin, Hg. von Alfons Fitzek (H.-A. Raem)
Papst Pius XI.: Mit brennender Sorge. Hg. vom Erzb. Generalvikariat Paderborn (H.-A. Raem)
Christliches Exil und christlicher Widerstand. Hg. v. W. Frühwald / H. Hürten (U. v. Hehl)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 46
E. Biser: Die glaubensgeschichtliche Wende (H. Waldenfels)
E. Biser: Glaubenswende (H. Waldenfels)
G. A. Lindbeck: The Nature of Doctrine (S. Wiedenhofer)
G. Keil: Glaubenslehre (P. Knauer)
Th. Schneider: Was wir glauben (H. Vorgrimler)
L. Boff: Jesus Christus der Befreier (H. Vorgrimler)
P. Lehmann: Christologie und Politik (E. Arens)
J. D. Zizioulas: Being as Communion (W. Beinert)
W. Kasper: Theologie und Kirche (W. Beinert)
H. U. v. Balthasar: Prüfet alles – das Gute behaltet (H. Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 55
A. Schilson: Perspektiven theologischer Erneuerung (Th. Maas-Ewerd)
M. Marschall: In Wahrheit beten (Th. Maas-Ewerd)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 56
G. May / A. Egler: Einführung in die kirchenrechtliche Methode (K. Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 59
O. F. Ike: Value, Meaning and Social Structure of Human Work (L. Schneider)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 60
Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hg. v. Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter (D. Emeis)
J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie (P. Abel)
G. Fasselt: Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken (K. Thomas)
H. F. Rupp: Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. Diesterweg (N. Mette)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 64
Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hg. v. Karl Müller und Theo Sundermeier (B. Doppelfeld)
Warum Mission? 1. u. 2. Teilband. Beiträge von J. Glazik, F. Köster, F. Wolfinger u. a. (K. J. Tossou)
Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hg. v. Reimundo Panikkar u. Walter Strolz (E. Meier)
J. Levrat: Une Expérience de Dialogue (P. Heine)

Philosophie / Grenzfragen . . . . . Sp. 68
M. Henry: La Barbarie (R. Kühn)
E. Coreth: Vom Sinn der Freiheit (Ph. Schäfer)
Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft: Ein bibliographischer Bericht. Hg. v. Jürgen Hübner (W. Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 72
A. Grün: Einreden (K. Thomas)

Bibliograhie . . . . . Sp. 73

Odo Casel – Christ und Theologe für unsere Zeit
Zu neuen Studien über die Mysterientheologie

Von Martin Klöckener

Postume Ehrungen bedeutender Persönlichkeiten anläßlich der Wiederkehr eines runden Geburts- oder Todestages tragen eine merkwürdige Spannung in sich: Werden einerseits – aus durchaus ehrlichen Motiven – deren Verdienste und Leistungen von neuem ins Bewußtsein gerufen, gewürdigt und ob ihrer bleibenden Aktualität gelobt, so ist andererseits nicht selten darin schon die Tendenz angelegt, Personen und Werk der Geehrten in der Folgezeit stärker noch als zuvor dem Vergessen anheimzugeben.

Am 27. 9. 1986 jährte sich zum 100. Mal der Geburtstag des Benediktiners Odo Casel, Maria Laach/Herstelle. Zu diesem Anlaß wurden mehrfach bei Feierlichkeiten, auf diesem Gedenken verpflichteten Tagungen und in einer Fülle von Literatur unterschiedlichster Art (vgl. hierzu, alle drei genannten Bereiche zusammenfassend A. A. Häußling, Bibliographie Odo Casel 1986, in: ALw 29, 1987, 189–198; s. auch B. Neunheuser, Lebendiger Gott . . . , in: MThZ 38, 1987, 275–288, bes. 275f) Person, Anliegen, Theologie und Spiritualität Casels in Erinnerung gebracht und ansprechend gewürdigt. Wir möchten an dieser Stelle unserer Hoffnung und Zuversicht Ausdruck geben, daß dem Gedächtnisjahr nicht das anderwärts so oft zu beobachtende Vergessen folgt. Die streitbare und oft bestrittene Gestalt Odo Casel, der in vieler Hinsicht nur im Kontext seiner Zeit verständliche und dennoch nicht zeitgebundene Charakter der von ihm entwickelten Mysterientheologie und die in den neu erschienenen Publikationen aufgewiesenen und zukünftig noch zu erfüllenden Aufgaben theologischer, speziell liturgiewissenschaftlicher Forschung sind hinreichender Grund für diese Erwartung.

UB Tübingen
05. MAI 1988

Das „Archiv für Liturgiewissenschaft" (ALw), Nachfolgeorgan des von Casel herausgegebenen „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (JLw)[1], hat im Jahr 1986 neun Beiträge zu O. Casel gebracht und bekommt damit, seiner Tradition verpflichtet, den Charakter einer Gedenkschrift für Casel. So werden im folgenden die im ALw 28, 1986 erschienenen Artikel und darüber hinaus vier weitere bedeutende Werke gewürdigt, die im Zusammenhang mit dem 100. Geburtstag des Laacher Mönchs stehen.[2]

Als wichtigster, weil die Persönlichkeit und das Werk Casels in ihrer Gesamtheit erfassend und weiterführend, der im ALw publizierten Beiträge erscheint uns Häußling, Casels Aktualität. Der Untertitel verdeutlicht die Perspektive, aus der heraus H. schreibt: wie Casel als Mönch der in der Vergangenheit und Gegenwart maßgeblich die liturgiewissenschaftliche Forschung fördernden Abtei Maria Laach (Diese Tradition droht zukünftig allerdings keine Fortsetzung zu finden.) und Herausgeber des von der Abtei getragenen liturgiewissenschaftlichen Fachorgans.

Ausgehend vom hohen Anspruch Casels, „daß Liturgiewissenschaft Theologie sei und als solche der Kirche und den Glaubenden in ihr eine Interpretation der christlichen Existenz im ganzen schulde" (358), einer Sichtweise, die Jahrzehnte später – etwa in der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum – ihre Bestätigung fand, jedoch faktisch weder in der Liturgiewissenschaft noch in anderen theologischen Fächern bisher längst nicht allgemein realisiert worden ist, beleuchtet H. die Nachwirkung Casels in der Gegenwart mosaikartig mit Hilfe kurzer, stark voneinander abweichender Zitate von Ch. Schütz („. . . Begriffe wie Mysterientheologie oder Namen wie Odo Casel . . . kaum mehr auftauchen"), J. Ratzinger (zur Mysterientheologie: „die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts"), G. Wainwright („Casel der Ahnherr des SC" [der Liturgiekonstitution], ohne darin genannt zu werden) und P. Duployé („Die Liturgie ist, was die Lehre vom Kultmysterium uns lehrt, oder sie ist nichts"), womit er die Konturen des Artikels absteckt. Nächstliegender Grund für das Vergessen der Mysterientheologie ist die anthropologische bzw. soteriologische Wende der neuzeitlichen Theologie, die Casel, vor dieser Epoche lebend, nicht mitvollziehen konnte, allerdings auch, vor allem den doxologischen Charakter der Theologie betonend, wohl nicht in allem mitvollzogen hätte (361f). Casel reduzierte die Theologie im wesentlichen auf die Sakramententheologie, wobei er mit „sacramentum" die Begriffsweite der frühen Kirche, nicht die seit dem Spätmittelalter eingeführte Siebenzahl verband (vgl. A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982, ²1987, TTS 18 [abgek.: Schilson, Sakramententheologie]; vgl. A. Ganoczy, ThRv 80, 1984, 316ff). Daß er dennoch in der Sakramententheologie der Gegenwart, in der Symbolerfahrung und Kommunikation zentrale Begriffe geworden sind, nicht mehr vorkommt, liegt weniger in einer Ablehnung Casels als vielmehr in der veränderten Fragestellung begründet: „Die Aussagen der heutigen Theologen stehen nicht gegeneinander, vielmehr scheint eine wechselseitige Ergänzung möglich, wenn nicht gar notwendig, weil das Gewicht der eigentlich theologischen Frage bei Odo Casel stärker hervortritt, bei den Neueren aber vernachlässigt ist, bisweilen in einem Maße, daß der Rückgriff auf Odo Casel nützlich und heilsam, gelegentlich sogar theologisch rettend vorkommt" (366).

Näherungen an Casel unternimmt H. über die von jenem vorgenommene „Reduktion" der Theologie auf die Mysterientheologie, da Reduktion einerseits eine angemessene Möglichkeit der Kirche, dieser Welt alternativ zu begegnen, darstelle, andererseits mit Mysterium das Ganze des Heilsgeschehens, der Theologie und die Mitte menschlichen Daseins erfaßt werde, sodann über das biblische und patristische Bild des in der Geschichte handelnden Gottes und schließlich über den „Ernst der Geschichte als Je-Gegenwart" (369). Konsequenz dessen ist das Menschenbild Casels: „je und je Zeitgenosse der Heilstaten Gottes zu sein" (370), was in der Anamnese, einem von Casel neu ins Bewußtsein gehobenen Theologumenon, vor allem in den sakramentalen Feiern seine Verwirklichung findet.

Als Gegenpol zu Casel setzt H. das Sakramentenverständnis K. Rahners, eines Theologen, der nach der anthropologischen Wende schreibt, mit der bei ihm neu gesehenen Einheit von Glaube und Sakrament (372ff), das „in der theologischen Literatur wenig zur Kenntnis genommen wurde" (375), gegenüber. H. erhebt daraus, daß dieses von Rahner „selbst weniger als ein fachtheologischer Beitrag denn vielmehr als spirituelle Deskription verstanden wurde" (378). Ohne von der Hochschätzung der Rahnerschen Position abzurücken, zeigt H. auch deren Schwächen auf, die – anders als bei Casel – die Ganzheit des Pascha-Mysteriums nicht hinreichend berücksichtigt und schließlich die Gefahr der Entleerung der Sakramente an sich heraufbeschwört (379f).

H. knüpft daran einige kritische Bemerkungen zu Casel an, da er manche Fragen nicht genügend gesehen und behandelt habe, zunächst im Bereich des Themas ‚Kirche': Von Casel nicht erfaßt worden ist, „wie seine Sicht des Mysteriums als des zentralen Heilsgeschehens sich mit jener konkreten Gegebenheit zusammenfindet, als die uns die geschichtliche Kirche gegenübertritt" (381), sodann die nicht weit genug reichende Berücksichtigung der problematischen Glaubenssituation heutiger Menschen. Positiv mag die Aktualität Casels jedoch vor allem in seiner Hinführung zu einem vertieften Verständnis von Glaube und Kirche gesehen werden: Der Glaube der Christen erscheint neu als Teilhabe am Glauben Christi und damit am Christusmysterium, und „Kirche erweist sich primär und auf lange hin nicht als eine Institution, sondern als der Ort, an dem sich Gott und Mensch im Glauben des Christus begegnen; sie ist das Mysterium dieses Glaubens, der das Mysterium des Bundes Gottes mit dem Menschen ist, zu dem dieser kraft der Auferstehung Christi befähigt wurde" (384). Weiterhin hat Casel eine in der heutigen Liturgiewissenschaft vielfach betonte, in der liturgischen Praxis jedoch zu wenig bewußte Sakramentensicht vorbereitet, „daß zum Sakrament wesentlich die Kulthandlung, und das ist explizit: das hohe Gebet der Kirche, gehört, Gebet aber . . . eine vorzügliche, unersetzliche, weil auch performative Gestalt des Glaubens ist, so daß ohne Gebet keine glaubende Kirche existiert" (384). Schließlich versteht Casel Mysterientheologie als theologisch fundierte Paränese. Das Heilsmysterium ist konkrete Obsorge auf den einzelnen hin, als volle Zuwendung Gottes, der nichts Größeres tun kann, an den je konkreten Menschen. Casels Wort zum Tod einer jungen Hersteller Schwester belegt dies: „Jeder Mensch, auch der geringste, ist so in Gottes Hand, als wäre er Gottes einzige Sorge" (zit. 385; das Wort dürfte auf Aug. conf. 3,11,19 zurückgehen. Wir danken A. A. Häußling für diesen nachträglichen Hinweis.). Darüber hinaus kann Casels Beispiel als Theologe, der in großer Freiheit neue Fragen aufgriff, der im verantworteten Rückgriff auf die Quellen redete und der den ihm Überantworteten damit helfend begegnete, Maßstab für weitere Generationen sein.

H.s Beitrag zeigt durch die theologiegeschichtliche Einordnung Casels, daß trotz mancher Schwächen die Mysterientheologie auch für die Zukunft der Theologie, speziell der Liturgiewissenschaft, eminente Bedeutung hat und daß ihr Reichtum trotz zahlreicher ihr gewidmeter Arbeiten noch längst nicht ausgeschöpft ist. H. hat Wege gewiesen, in welche Richtungen sich demnächst die theologische Forschung orientieren könnte.

Druckfehler finden sich S. 364, Z. 6: ihre; S. 371, Z. 11: Mysterium; S. 384, Z. 8: wie eine.

In einem je anderen Bereich theologischer Forschung zeigen L. Lies und H. B. Meyer die Aktualität bei Casel aufgeworfener Fragestellungen. Lies kann – und darin stimmt er mit Häußling überein – im Zusammenhang der Sakramententheologie auf Casel zurückgreifen, weil „jene Fragen, auf die Odo Casel mit seiner Idee des Kultmysteriums Antworten zu geben versucht, auch heute noch *die* Fragen

[1] Vgl. dazu ausführlich A. A. **Häußling**, Das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, in: JLw, Registerband, Münster 1982, 1–16.

[2] Archiv für Liturgiewissenschaft 28, 1986: Angelus A. **Häußling** OSB, In memoriam Odo Casel OSB (1886–1948). Zum hundertsten Geburtstag, 1; Lothar **Lies** SJ, Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo Casel, 2–21; André **Gozier** OSB, L'influence de Dom Odo Casel en France, 22–25; Angelus A. **Häußling**, Bibliographie Odo Casel OSB 1967–1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren, 26–42; Emmanuel v. **Severus** OSB, Odo Casels Theologie des monastischen Lebens, 173–183; Romano **Guardini**, Um das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft". Briefe an Odo Casel 1920–1921, hg. von A. A. **Häußling**, 184–192; Theodor **Maas-Ewerd**, Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum". Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahre 1943, 193–234; Angelus A. **Häußling**, Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, 357–387; Hans Bernhard **Meyer** SJ, Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht, 388–395.

André **Gozier** OSB, Odo Casel. Künder des Christus-Mysteriums, hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. – Regensburg: Friedr. Pustet, (1986), 108 S. (aus dem Französischen übers. v. E. Meilwegs OSB) kart. DM 16.80; Odo **Casel** OSB, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt, hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. und eingel. von A. **Schilson**. – Regensburg: Friedr. Pustet 1986, 183 S. kart. DM 48.–; Odo **Casel** OSB, Gegenwart des Christus-Mysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr. In Verb. mit dem Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach hg. und eingel. von A. **Schilson**. – Mainz: Grünewald 1986, 134 S. Pp. DM 19.80; Maria Judith **Krahe** OSB, „Der Herr ist der Geist". Studien zur Theologie Odo Casels. Bd. 1: Das Mysterium Christi. Mit einer Einführung von E. **Grassi** und einem Beitrag von W. **Nyssen** zu der Farbtafel „Der hölzerne Reliquienkasten der Sancta Sanctorum in Rom". – Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi. Mit einem Epilog von B. **Neunheuser** OSB und einem Beitrag von W. **Nyssen** zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula. – St. Ottilien: EOS 1986, X und 274 S., XV und 489 S. (Pietas Liturgica. Studia 2/3) geb. DM 68.– / DM 112.–.

der Sakramententheologie sind, ja in Zukunft auch bleiben werden" (2), und entwirft – unter dem im Horizont neuerer sakramententheologischer Sichtweisen selbst gesetzten Anspruch, „ein für heutige Mentalität und Sprache geeignetes trinitarisch bestimmtes Sakramenten-Modell zu finden, das die Caselschen Ansätze nicht nur als fruchtbar bewertet, sondern sie auch in die heutige Theologie einbaut" (6) – ein Modell sakramentaler Begegnung, das bei der Theologie vom Kultmysterium ansetzt (er beschränkt sich auf die – zweifellos zentralen – Abschnitte, S. 25–89 aus Casel, Das christliche Kultmysterium, 4., durchges. u. erw. Aufl., hg. von B. Neunheuser, Regensburg 1960), in seiner Explikation jedoch weit darüber hinausgeht.

Zunächst wird das Christusmysterium im Caselschen Verständnis, das durchaus trinitarisch ausgerichtet ist, dann ebenso das Kultmysterium in ein Modell der Begegnung zwischen den drei göttlichen Personen (der Vater als das „Leben", der Sohn als die „Vorentschiedenheit", der Geist als die „Sympathie für das Leben") und den Menschen gefaßt. L. bemüht sich sodann um die „sakramententheologische Verifikation" der zuvor gegebenen, theoretisch-abstrakten Beschreibungen sowie um die „Symbolwirklichkeit der Sakramente" (11) und appliziert auch darauf das Begegnungsmodell: Gott bringt sich als der dreifaltige in die Begegnung mit dem Menschen ein, „der Mensch bringt gegenüber Gott mit, was nur er aufgrund seiner Natur mitbringen kann: Leib, Materie, Handlung, Ritus" (12). Dabei wird der Ritus – Casel würde eher vom „Kult" und seinen äußeren Formen sprechen – zum Ort der das gegenseitige Interesse bekundenden und die beiden Partner Gott und Mensch umwandelnden Begegnung (die Umwandlung Gottes besteht darin, daß er „seine Beziehung zu den Menschen und so auch zu sich selbst, ... sein Engagement" verändert [16]). Zuletzt konstruiert L. aus den verschiedenen Einzelelementen des Kultmysteriums, die Casel zwar sämtlich – so Vf. – verspüre und benenne, deren innere Dynamik er jedoch nicht erkenne und die er nicht als eine einheitliche Sinngestalt zusammenfüge (bes. 6), das Sinnganze, wiederum im Begegnungsmodell, das anthropologisch und biblisch fundiert die Elemente Anamnese, Deprekation, Staunen und Verherrlichung beinhaltet und im Zentralgeschehen der „Eulogie" aufgipfelt: „Das Kultmysterium können wir als ein segenhaftes Begegnungsgeschehen zwischen dem dreifaltigen Gott und dem Menschen verstehen, bei dem der Mensch Gottes und Gott des Menschen gedenkt, beide sich um ihre freie Liebe bitten, darin einander nahe und gegenwärtig werden und sich – sich gegenseitig hingebend – verherrlichen" (21).

Insgesamt gelingt L. eine in sich geschlossene, interessante und lohnenswerte Weiterentwicklung Caselschen Gedankengutes. Allerdings haben wir gewisse Zweifel, ob die Berufung auf Casel wirklich in allen Punkten dieses Begegnungsmodells, besonders wenn es um die theologische Sinngestalt des Kultmysteriums geht, noch gerechtfertigt ist.

H. B. Meyer stellt in seinem Artikel Forschungsergebnisse des italienischen Jesuiten C. Giraudo vor (vgl. das Verzeichnis der Schriften in Anm. 3; hervorzuheben sind La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana, Rom 1982, AnBib 92; ders., La nozione di ripresentazione misterica come comprensione dinamica del divenire storico, in: Il Concilio venti anni dopo 2, hg. von E. Cattaneo, Rom 1985, Saggi 24, S. 137–145), die für uns insofern von Bedeutung sind, daß Giraudo „die bibeltheologischen Grundlagen für die Caselsche Mysterienlehre in ein neues Licht gestellt" hat und „dabei stillschweigend manche Einzelaussagen O. Casels" korrigiert, „sich aber ausdrücklich zu dessen Grundidee" bekennt (388f). Giraudo und mit ihm M. weist, von der bei Casel unzureichend herausgearbeiteten Verwurzelung des christlichen Gottesdienstes in der alttestamentlich-jüdischen Tradition ausgehend, die parallele Grundstruktur des alt- und neutestamentlichen Heilsgeschehens und daraus resultierend dessen Vergegenwärtigung in der kultischen Gedächtnishandlung des Alten und des Neuen Bundes nach. (Die Darstellung erfolgt u. a. in einem hilfreichen, von Giraudo entwickelten und von M. verbesserten Schema S. 390f, auf dessen Grenzen M. S. 394f allerdings hinweist.) Damit kann die Mysteriengegenwart, die Casel auf die Analogien in anderen Religionen, vor allem in den antiken Mysterienkulten stützte, gänzlich mit Berufung auf die Bibel begründet werden.

Neben dieser wertvollen Ergänzung zu Casel nimmt Giraudo an anderer Stelle eine Modifikation des Verständnisses der Mysteriengegenwart vor, „insofern als er nicht von einer Vergegenwärtigung der Heilstat (des Gründungsereignisses) in das Jetzt der liturgischen Feier spricht, sondern von einer die Feiernden dem Heilsereignis vergegenwärtigenden Dynamik" (394). Somit kann die Einmaligkeit und Nichtwiederholbarkeit des Gründungsereignisses durch die Kulthandlung besser akzentuiert werden. „Der theologisch entscheidende Grund für sein modifiziertes Verständnis der Mysteriengegenwart liegt aber in folgender Überlegung: Das Heilsereignis (Gründungsereignis) ist in der biblischen Offenbarungsreligion – schon des Alten Bundes und ganz besonders im Neuen Bund: die Person und das Heilswerk Christi – einerseits ‚historisch' bestimmt (durch raumzeitliche Koordinaten), transzendiert aber zugleich diese Bestimmtheit, insofern es für alle weiteren Generationen heilsbedeutsam ist und bleibt. Diese geschichtstranszendente Bedeutung zu aktualisieren, ist Sache des Glaubens, der die im gehorsamen Vollzug des von Gott gestifteten prophetischen Zeichens gegebene Möglichkeit ergreift, sich dem geschichtstranszendenten und daher von jedem Augenblick der Geschichte her erreichbaren Heilsereignis zu verbinden, um seiner teilhaft zu werden. Nicht das Christusereignis ‚bewegt sich' und wird gleichsam in die feiernde Gemeinde hinein vergegenwärtigt, sondern im Glauben vergegenwärtigt sich die Gemeinde vermittels der liturgischen Feier dem Christusereignis – und zwar dem Christusereignis, das Vergangenheit, Gegenwart und (eschatologische) Zukunft in sich schließt" (394).

M. hält die Konzeption für „fruchtbar und beachtenswert" und erhofft sich hinsichtlich einiger vorläufig noch aufrechtzuerhaltender Bedenken (vor allem qualitative Unterscheidung von Altem und Neuem Bund, Frage nach dem Subjekt der Vergegenwärtigung) Klärung durch weitere angekündigte Studien Giraudos zu dieser Thematik. Damit dürfte für die Zukunft eine fruchtbare Diskussion zu einem in den Anfängen der Mysterientheologie noch völlig kontroversen, inzwischen auf breiter Ebene rezipierten Aspekt, der Mysteriengegenwart, zu erwarten sein, in deren Problemstellung M.s Beitrag eine wertvolle Einführung gibt.

Ohne den Anspruch zu erheben, Neues zu sagen, beleuchtet E. von Severus in gewohnt fundierter Weise Casels Theologie des monastischen Lebens unter Berücksichtigung ihrer Entwicklung seit der ersten diesbezüglichen Publikation (Die Mönchsweihe, in: JLw 5, 1925, S. 1–47), ordnet den Ansatz in die Reihe späterer Entwürfe des Ordenslebens, darunter auch das II. Vaticanum, ein und weist auf die Nachwirkungen hin. Wie im übrigen Schrifttum Casels, so zeigt sich auch hier die Geschlossenheit seiner Theologie und die Konsequenz, mit der er diese auf alle Bereiche des Glaubens und der christlichen Existenz anzuwenden verstand, so etwa, wenn er den pneumatischen Charakter der Stände in der Kirche betonte (175ff), wenn er die im Mönchtum gelebte Askese, Verzicht und Bußwerke schon in der Taufe begründet sah (vgl. 179) oder den Mönch als Beter herausstellte, in dem geistliches Leben und Frömmigkeit, liturgisches und privates Gebet als ein Ganzes begriffen und zu einer gelebten Einheit werden sollten (vgl. 181). v. S. äußert abschließend die Hoffnung, daß im Rahmen der Fortentwicklung der Theologie des Rätestandes auch Casels Theologie des monastischen Lebens von bleibender Aktualität sei (183).

Die Person Casels, seine Arbeit am JLw in der Anfangsphase des Erscheinens (das JLw erschien in 15 Bänden von 1921–1941) und damit untrennbar verbunden seine theologischen Anschauungen, hier speziell seine Sicht der Praxis und der Wissenschaft der Liturgie, erhellen vier relativ kurze Briefe von Romano Guardini, bei den Bänden JLw 1, 1921 und 2, 1922 neben Casel und Anton Baumstark als Mitherausgeber figurierend, an Casel aus den Jahren 1920 und 1921, die A. A. Häußling, mit einer Einführung und Erläuterungen versehen, ediert hat.

Die Briefe beziehen sich 1. grundsätzlich auf die Mitarbeit Guardinis am JLw, 2. auf Terminschwierigkeiten bei der Ablieferung der zugesagten Beiträge (offenbar ein Thema von bleibender Gültigkeit!), einen Literaturbericht und die Frage des Verhältnisses von Magie und Liturgie, 3. die Planung des ersten Bandes des JLw und 4. auf gewichtige Unterschiede zu Casel in den Auffassungen über Liturgie, Frömmigkeit sowie Aufgaben und Programm des JLw; darüber hinaus stellt Guardini die Frage nach dem Sinn einer weiteren Zusammenarbeit. (Tatsächlich erschien er ab JLw 3, 1923 nicht mehr als Mitherausgeber.)

Die Briefe sind neben den anfangs schon genannten Themen auch für die Guardini-Forschung, dann für die Geschichte des JLw (der Editor H. vermerkt selbst, daß einige seiner Angaben in ders., Jahrbuch nach Bekanntwerden dieser Briefe zu modifizieren sind) und die der Liturgischen Bewegung, die vom JLw ebenso wie von den Persönlichkeiten R. Guardini und O. Casel mitgeprägt wurde, von besonderem Interesse.

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Liturgische Bewegung in Deutschland waren Anlaß zu einer schriftlichen Kontroverse zwischen Casel und K. Rahner, deren bisher unveröffentlichte Stellungnahmen Th. Maas-Ewerd nach seiner früheren Ankündigung (in ders., Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944, Regensburg 1981, Studien zur Pastoralliturgie 3, 341, Anm. 314) publiziert hat. Im „Wiener Memorandum" von 1943 (WM), einer Gegenschrift zum Memorandum des Freiburger Erzbischofs C. Gröber vom 18. 1. desselben Jahres, herausgegeben vom Seelsorgeamt Wien und in dessen Auftrag von K. Rahner verfaßt, wird auf Casel und die Mysterientheologie – zum Teil recht kritisch – Bezug genommen, was Casel zu einigen „Randbemerkungen" veranlaßte. Die Stellungnahme Casels (200–210), eine Antwort des Wiener Seelsorgeamtes

darauf, erneut von Rahner ausgearbeitet (210–230), beide von Maas-Ewerd mit instruktiven Erläuterungen versehen, sowie Einführung (193–199) und Schlußbemerkungen (230–234) des Herausgebers sind Inhalt dieses Artikels.

Casel äußert hier, wie zu diesem Anlaß nicht anders zu erwarten, keine über seine sonstigen Publikationen hinausgehenden Ansichten, jedoch, durch die Herausforderung des WM gezwungen, formuliert er einige Voraussetzungen und Aspekte seiner Mysterientheologie nochmals präzise, was diesen Beitrag über seinen rein dokumentarischen Wert hinaus an Bedeutung gewinnen läßt, so z. B. zur Theologie als Gnosis, zum Verhältnis von patristischer Theologie und Scholastik mit einer kritischen Würdigung der Scholastik und zur Betonung der mit Berufung auf die Zeit der Väter begründeten Einheit der Theologie (gegen eine eigenständige „Verkündigungstheologie"). Doch läßt Casels ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmte Stellungnahme auch seine Verletzlichkeit verspüren, besonders wenn er den Verfassern des WM eine – für uns nicht erkennbare – „Unsachlichkeit" vorwirft (202f, 210). Zudem wird deutlich, wie sehr Casel einerseits seinen patristischen Ansatz beherrscht, andererseits ihm dadurch unvoreingenommene Sichtweisen gelegentlich verstellt werden (vgl. etwa 202 seine Äußerungen zum Begriff „Gnosis"), er zu allzu scharfen Urteilen neigt und damit über das tatsächlich gegen ihn Gesagte weit hinausgeht.

Rahner hebt in seiner Antwort anfangs die hohe Wertschätzung Casels und Maria Laachs und die Verbundenheit im gemeinsamen Anliegen der Erneuerung von Kirche und Theologie hervor (sicher mehr als ein literarischer Topos!), was ihn gerade zu einer zwar kritischen, aber positiv gemeinten Widerlegung führe (bes. 211, auch 230). Wie schon im WM („. . . sei nur die Frage gestellt, ob nicht in ihr [i. e. die Theologie der Laacher Schule um O. Casel] durch eine zu exklusiv patristische Einstellung die rationale Methodik der Scholastik in einer gefahrdrohenden Weise zurückgedrängt wird zugunsten einer ‚Gnosis'" [200]) wendet sich Rahner abermals gegen eine Überbetonung der Patristik unter gleichzeitiger Vernachlässigung, wenn nicht sogar Abwertung der Scholastik und gegen die bei Casel durchgängig vorfindliche Negativsicht von Theologie, Kirche und Gesellschaft seit der Gotik (212). Rahner ist um ausgewogenere Stellungnahmen bemüht, als Casel sie vielfach abgibt; dies zeigt er besonders in der Antwort auf die sieben Punkte Casels, die der Korrektur letzterer und der Klarstellung einiger Aussagen des WM dienten, indem er mehrfach berichtigt, wo Casel hintergründiger dachte, als das WM es intendiert hatte, und wo er Aspekte mit hineingebracht hatte (z. B. Nr. 5 zur „Verkündigungstheologie"), die kaum mit den im WM aufgeworfenen Fragen in Verbindung standen.

Weniger zustimmen kann man hingegen Rahners scharfen Widerlegungen zu Casels „Glaube, Gnosis und Mysterium" (Münster 1941; um ein Vorwort und ausführl. Inhaltsverzeichnis erw. Sonderdruck aus JLw 15, 1941, 155–305), worin Rahner erneut die Problematik Patristik – Scholastik aufgreift, um die scholastische Methode gegen Casel zu verteidigen, den Offenbarungsbegriff zu erläutern und scharf gegen die von Casel gewürdigten Schriften von G. van der Leeuw (Phänomenologie der Religion, 1933, und De primitive Mensch en de Religie, 1937) zu polemisieren. So bedenkenswert und aufschlußreich manche Argumente Rahners sind, so neigt auch er hier zu einer sehr einseitigen Kennzeichnung der Position Casels, erhebt nicht hinreichend geprüfte Behauptungen (vgl. dazu 223, Anm. 132; man könnte den von Maas-Ewerd genannten Ergänzungen den gesamten Passus 67–79 hinzufügen) und entstellt und verfälscht Zitate aus Casels Werk (vgl. etwa Anm. 135, 147, 151f, 156; Maas-Ewerds Anm. 153 ist nicht zutreffend, denn Casel, Glaube 47, nennt G. van der Leeuw tatsächlich einen „Meister" hinsichtlich der „primitiven Geistigkeit"; s. dazu auch Maas-Ewerds Anm. 158). Zudem gewinnt man den Eindruck, daß er Casel nicht die gegenüber scholastischem Denken neue Sprechweise und Kategorisierung zuzugestehen bereit war, die – wie die jüngere Forschung hinreichend erwiesen hat – Casel jedoch zur Entwicklung seines neuen theologischen Ansatzes benötigte.

In den Schlußbemerkungen informiert Maas-Ewerd über die Hinzuziehung J. A. Jungmanns seitens der Verfasser des WM für eine Stellungnahme zu den speziell liturgischen Fragestellungen (230ff; s. schon Maas-Ewerd, Krise 609–616).

Die Kontroverse Rahner – Casel ist, wenngleich sie zum Teil Grundsatzfragen aufwirft, nur auf dem Hintergrund ihrer Zeit und der Situation der Liturgischen Bewegung in Deutschland richtig einzuordnen; dieser Kontext dürfte nicht zuletzt für die Schärfe mitverantwortlich sein, die die Äußerungen beider Autoren kennzeichnet, weiterhin für gewisse Überspitzungen, eine mangelnde Prüfung der Argumente der anderen Seite und eine oft zu selektive, einzelne Aussagen isolierende Bewertung der gegnerischen Position. Eine abermalige Entgegnung Casels auf Rahners Stellungnahme wäre interessant gewesen, doch ist von einer solchen nichts bekannt.

Die von Maas-Ewerd herausgegebenen und kommentierten Dokumente geben vertieften Einblick in eine Auseinandersetzung zweier hochrangiger Theologen dieses Jahrhunderts, die gleichzeitig verschiedene Richtungen der Theologie repräsentieren (s. auch oben Häußling, Casels Aktualität), erweitern die Kenntnisse um die Liturgische Bewegung und die um sie entbrannten Richtungskämpfe in der deutschen Kirche zur Kriegszeit und lassen zusätzlichen Aufschluß über Charakter und Denkweise von Rahner und Casel gewinnen.

Ein Druckfehler ist zu korrigieren: S. 200, Anm. 50, 4. Z.: 1960 (statt 1964).

Die Beiträge zur Ehrung Casels im ALw 28, 1986 werden durch einen bibliographischen und einen die Rezeption in der französischen Theologie kurz resümierenden Artikel abgerundet. Häußling setzt die Bibliographie von O. D. Santagada, in: ALw 10/1, 1967, 7–77 (teilweise zu ergänzen durch E. Dekkers, in: EL 62, 1948, 374–378) bis 1985 fort. Dabei berichtigt er Santagada an 27 Stellen, führt 28 (Nr. 600–627) Veröffentlichungen von (Nachträge zu Santagada und Publikationen seit 1966) sowie 94 (Nr. 700–787) über Odo Casel und zu den Themen seines theologischen Werkes mit dem Anspruch auf Vollständigkeit auf (zu den Auswahlkriterien vgl. die Einführung 26–28). Inzwischen ist diese Bibliographie vom selben Autor durch eine Zusammenstellung der im Jubiläumsjahr 1986 erschienenen Schriften und einzelner Nachträge (ALw 29, 1987, 189–198) mit 13 Titeln Primär- (Nr. 800–812) und 62 Titeln Sekundärliteratur (Nr. 850–911) ergänzt worden.

Gozier, Benediktiner der Abtei Sainte-Marie in Paris und ausgezeichneter Kenner des Caselschen Œuvres (s. dazu unten Gozier, Künder), bietet eine Auflistung der französischen Übersetzungen von Casels Schriften, wobei er die vielfachen Mißverständnisse hinsichtlich der Mysterientheologie im französischen Raum beklagt, der über Casel handelnden französischen Studien, jeweils mit äußerst knappen Anmerkungen, und beschreibt abschließend den tatsächlichen Einfluß Casels auf die Theologie, den er besonders in benediktinischen Kreisen festzustellen glaubt. Der Artikel bringt nichts wesentlich Neues. Ein wirklicher Forschungsbericht zur Mysterientheologie im französischen Sprachraum wäre ohne Zweifel lohnenswert und bleibt zukünftig noch zu schreiben.

Insgesamt kann man dem Herausgeber des ALw bestätigen, daß die auf Casel bezogenen, von ihrer Anlage und ihrem Ziel her völlig verschiedenen, dennoch aber ein Ganzes ergebenden Beiträge des ALw 1986 dem zu Beginn des Bandes skizzierten Ziel würdig entsprechen: „In verschiedener Weise Erbe und Anliegen des Begründers und prägenden Herausgebers des ‚Jahrbuch für Liturgiewissenschaft', des großen Theologen, aufzunehmen, als Dank, als Äußerung der über die Generationen hin einenden Freude und des gemeinsamen Auftrags in der Gemeinde des Herrn" (A. A. Häußling, In memoriam Odo Casel OSB [1886–1948]. Zum hundertsten Geburtstag, in: ALw 28, 1986, 1).

Anders als bei den vorgenannten Beiträgen, vornehmlich zu Einzelfragen der Mysterientheologie, handelt es sich bei der Publikation Gozier, Künder, einer von der Hersteller Benediktinerin Emmanuela Meilwes angefertigten Übersetzung eines zuerst 1968 auf Französisch erschienenen Titels, um den Versuch einer Gesamtdarstellung von Leben, Werk und theologischem Ansatz Casels, jedoch ohne eine wesentliche Weiterentwicklung Caselschen Gedankengutes. Das Buch mag als Synthese der in Frankreich zwischen dem 2. Weltkrieg und dem II. Vaticanum geführten Diskussion um die Mysterientheologie angesehen werden.

Kap. I (11–18) behandelt Leben und Persönlichkeit Casels, zum Teil recht summarisch, bringt jedoch auch interessante, in dieser Form nicht überall auffindbare Charakterbeschreibungen (vgl. zur Persönlichkeit Casels neuerdings noch C. Bamberg, Leben aus dem Pneuma. Zu Odo Casels Spiritualität, in: LJ 36, 1986, 67–74) und Einordnungen in die Theologie- und Kirchengeschichte. Kap. II (19–97) stellt in 14 Abschnitten Schwerpunkte von Casels Werk und Theologie vor. Vom Zentralbegriff „Mysterium" ausgehend werden dessen Bedeutung für die Theologie und für das Verständnis der Liturgiefeier unter Einbeziehung der – inzwischen lange zurückliegenden und teils in ihrer Vordergründigkeit entlarvten – Kontroversen um die Mysterientheologie erläutert. Sodann befaßt sich Gozier mit der Entfaltung des Kultmysteriums, besonders in der zeitlichen Ordnung des liturgischen Jahres, und mit dem Rückgriff Casels auf die heidnischen Mysterienkulte; er umreißt die Rezeption und Auseinandersetzung mit der Caselschen Mysterientheologie in der Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. (1947) und den Dokumenten des II. Vaticanum, allen voran der Liturgiekonstitution, um – mit aus der Perspektive des Autors, der selber Mönch ist, gut verständlichem Interesse – abschließend „Mysterien und Mystik", „Das Mysterium des Mönchtums" (dazu jetzt von Severus; s. o.) und „Das Mysterium der Kirche" zu behandeln. Der getrennt vom laufenden Text präsentierte Anmerkungsapparat (99–106) und eine Auswahlbibliographie (107f) beschließen den Band.

G. faßt die wichtigsten Aspekte der von Casel entwickelten Mysterientheologie richtig zusammen. Allerdings fiele wohl, würde das Buch noch einmal geschrieben, nach den die Forschung auf neue Wege führenden Arbeiten der letzten Jahre, vor allem Schilson, Sakramententheologie, manche Bewertung und Gewichtung heute anders aus. G. schreibt auf dem Hintergrund der französischen Diskussion um die Mysterientheologie, die anders als in Deutschland erst nach dem 2. Weltkrieg auf breiterer Ebene aufgenommen wurde, als im Heimatland Casels viele Stimmen längst wieder verklungen waren. Die Stellung G.s als französischer Benediktiner ist in der Art der Darstellung und den Themen der letzten Kapitel („Mysterium und Mystik", „Das Mysterium des Mönchtums", „Das Mysterium der Kirche") deutlich zu verspüren. Er neigt dabei nicht zur Glorifizierung, sondern bemüht

sich um eine ausgewogene Beurteilung Casels und weist wie auf die Stärken, so auch auf Schwächen hin, etwa Casels mangelnde Fähigkeit zur Systematisierung (15), die Ablehnung spekulativer Theologie (37), was unseres Erachtens nicht unbedingt als Mangel zu werten ist, dann jedoch die zweifellos unzureichende Berücksichtigung des AT (64) und in gewissem Sinn auch ein manchmal zu selektiver Umgang mit der patristischen Tradition (66f).

Außerdem fiel uns auf: So sehr es zu begrüßen ist, den behandelnden Autor selber sprechen zu lassen, so erscheint die Länge einiger Zitatpassagen übertrieben, z. B. S. 26f, 42–45, 60–63, 86–90. Die Auseinandersetzung mit Einwänden von verschiedenen Seiten reicht manchmal nicht tief genug, z. B. S. 38 mit C. Vagaggini. S. 48, letzter Absatz, ist als Resultat der vorausgegangenen Zeilen arg verkürzend.

Weitere Kritik unsererseits bezieht sich auf die redaktionelle Bearbeitung der insgesamt guten deutschen Übersetzung, die uns mehrfach eine verbesserte Bearbeitung der Originalausgabe zu sein scheint. Bei den Schriftzitaten (19f) wäre besser die – manchmal etwas eigenwillige – Übersetzung des ntl. Textes von Casel selbst geboten worden, anstatt auf den Text der Einheitsübersetzung zurückzugreifen und darin lediglich „Geheimnis" durch „Mysterium" zu ersetzen. Unglücklich erscheint das Wort „Wirkinstrument" (26). Auf S. 52 ist der 2. Satz im 4. Abschnitt unverständlich. Relativ häufig finden sich Zeichensetzungsfehler. Wichtigere Druckfehler, teils auch inhaltliche Fehler: S. 9, drittletzte Z.: Vorwegnahme; S. 11, fünftletzte Z.: des Herrn; S. 16: J. A. Möhler; S. 17: F. A. Staudenmair; F. X. Reithmayr; S. 20, 13. Z.: euch (statt auch); S. 21, Z. 3f: ungenaues Zitat; S. 47, neuntletzte Z.: Leben (statt Lehen); S. 60: Anmerkungsziffer 17 (statt 16); S. 102, Nr. 8, Anm. 1: QLP 38.

G.s Werk hat als Kurzdarstellung der Mysterientheologie seine Berechtigung; soweit wir sehen, existiert nichts Vergleichbares im deutschen Sprachbereich. Allerdings soll der Wunsch nicht verschwiegen werden, daß etwas Entsprechendes nach einer von Grund auf neuen Konzeption und unter Berücksichtigung der letzten Forschungsergebnisse, besonders von Schilson, Sakramententheologie und Krahe (s. unten), aus der deutschsprachigen Theologie heraus entstehen möge.

Eine völlig anders angelegte Gesamtdarstellung der Mysterientheologie ist Schilson, Mysterientheologie. Der Band besteht aus zwei großen Teilen: einer Einleitung Schilsons (9–27) und Auszügen aus den Schriften Casels (29–174).

In der Einleitung gibt Sch. einen ausgesprochen instruktiven Überblick über Zeit, Leben und Werk Casels sowie die Mysterientheologie und ihre Bedeutung. Zweifellos, das sei gleich vorweg gesagt, ist dies eine der besten uns bekannten Charakterisierungen dieser Art.

Ausgehend von der geistes-, kirchen- und theologiegeschichtlichen Situation zu Beginn dieses Jahrhunderts (vgl. dazu schon Schilson, Sakramententheologie), die seit dem Ende des 1. Weltkriegs, auch innerkirchlich, durch Aufbruchbewegungen geprägt ist (9–13), zeichnet Sch. die Lebensstationen Casels, die ihn maßgeblich prägenden Einflüsse und ein Persönlichkeitsprofil nach, die das Anliegen der Caselschen Theologie leichter verständlich werden lassen.

Als bedeutsame Faktoren bei der Entwicklung der Mysterientheologie hebt Sch. Casels frühe wissenschaftliche Arbeiten zur Erlangung des theologischen und philosophischen Doktorats hervor, in denen er sich mit der Sakramentenauffassung der Kirchenväter bzw. dem Sinn und der Gestalt der antiken Mysterienreligionen beschäftigte, wobei letztere für Sch. – von höchster Aktualität – im Grunde eine „anthropologische Hinführung zum Sakramenten- und Liturgieverständnis" (17) ist. „Mehr als diese beiden wichtigen Anstöße bzw. Quellen aber wird Casels ureigene liturgische Erfahrung, das geistliche Erleben selbst, zum tragenden und prägenden Ausgangspunkt seiner Mysterientheologie" (17f), denn in der Liturgiefeier ereignet sich die Vergegenwärtigung der Heilstat Christi, so daß alle kultisch-sakramental Handelnden im Mitvollzug der sakramental repräsentierten Heilstat Christi zum „alter Christus" werden.

Sch. hebt die für Casel zentrale Bedeutung der „persönlichen Erfahrung der radikalen Christozentrik christlicher Existenz" (18), die gleichermaßen theozentrisch orientiert ist und das Handeln im Raum der Kirche voraussetzt, hervor, sodann die von Casel vorgenommene Neuerschließung des Symbolcharakters der Sakramente als Vollzug des Heilsgeschehens in Christus, worauf aufbauend er die Textauswahl dieses Lesebuches begründet.

Im abschließenden Abschnitt 4 (21–26) kennzeichnet Sch. die zu Beginn der Kontroverse um die Mysterientheologie nicht den Kern treffenden Konfliktfelder (Recht und Umfang einer Berufung auf die Mysterienreligionen, Problematik der Mysteriengegenwart, Grundlegung der Mysterienlehre in der Tradition), wobei Karl Rahner erstmals zu einer grundsätzlichen und tiefergreifenden Kritik ansetzte (vgl. dazu jetzt auch Maas-Ewerd; s. o.), sodann die allmähliche Rezeption bis zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanum, erhebt Desiderate für weitere Forschungen und weist auf die Bedeutung Casels für den ökumenischen Dialog hin (21f).

Den bleibenden Anspruch des Caselschen Ansatzes sieht Sch. in vier Punkten: 1. In der „betont kontextuell-korrelative(n), im Blick auf die Herausforderung seiner Zeit betriebene(n) Theologie"; 2. in der weitreichenden Öffnung zur Welt (vor allem durch die Heranziehung der außerchristlichen Religionsgeschichte) und zum Menschen hin; 3. im Entwurf einer radikalen Theozentrik jeglicher Theologie und Anthropologie und 4. in der Konzentration der Glaubenswirklichkeit im praktisch-sakramentalen Handeln. Hier stellt er dem Werk Casels jeweils eine Einschätzung der Problemkreise in der heutigen Theologie gegenüber und vermag auf diese Weise erhebliche Defizite in der Gegenwart aufzuzeigen.

Die Auswahl der dargebotenen 11 Originaltexte Casels (29–174) gibt einen guten Einblick in die Mysterientheologie und erfaßt deren wesentliche Inhalte. Dabei handelt es sich um zeitlich weit auseinanderliegende Schriften (von 1923–1941), außerdem um Arbeiten völlig unterschiedlichen Charakters: Lexikonartikel (1.1), Rezensionen (2.3, 5.1), Erörterungen eher wissenschaftlicher Natur (2.2, 3, 5.2), Standortbestimmungen (1.2, 2.1), Streitschriften (4.2, 5.1) und spirituell geprägte Aufsätze (4.1, 5.3).

Sch. folgt dabei einer systematischen Entwicklung: Das Kap. I „Die Wende zum Mysterium" gibt in zwei Texten die Einstellung Casels zu seiner Zeit, zur geistesgeschichtlichen und kirchlichen Situation, die auf die Wende zum Mysterium zielt, wieder. Die in der 1. Hälfte dieses Jahrhunderts vorfindlichen günstigen Anknüpfungspunkte aufgreifend, entwirft Casel seinen Ansatz theologischer Erneuerung, den er als nichts anderes denn als eine Rückkehr zur Theologie und zum Glauben der Alten Kirche begreift und der ganz unter dem Zentralbegriff des Mysteriums steht (Kap. II). Die Bedeutung der Verbindungen zu den Mysterienreligionen der Antike und der philologischen Untersuchungen (mehrfach zum Wort „mysterium – sacramentum") werden in diesem Zusammenhang einsichtig und lassen Casels methodisches Vorgehen erkennen (sehr aufschlußreich dafür Text 2.3, eine äußerst kritische Rezension zu J. de Ghellinck u. a., Pour l'histoire du mot ‚Sacramentum'. I: Les Anténicéens, Louvain 1924). Kap. III „Das Christusmysterium als Mitte" enthält einen zentralen Text aus dem die Gesamtschau der Mysterientheologie am besten bietenden Buch Casels „Das christliche Kultmysterium" (s. o.), in dem auf die Frage nach dem Wesen des Christentums das Christus-Mysterium, die Heilstat des menschgewordenen Logos und des Gottmenschen, in seiner Kirche im Pneuma anwesenden Jesus Christus und deren Vergegenwärtigung im Kultmysterium als die Mitte christlichen Glaubens hervorgehoben werden. Im Kap. IV beschreibt Abschnitt 4.1 („Das Grundgeschehen der Eucharistiefeier als ‚Mysterienhandlung'") unter Beiziehung zahlreicher religionsgeschichtlicher und patristischer Belege, altkirchlicher Liturgietexte und aufgrund philologischer Untersuchungen die Messe als „heilige Handlung"; der Abschnitt 4.2 („Mysterienfrömmigkeit als christliche Grundhaltung") rechtfertigt in Auseinandersetzung mit einem der großen Gegner der Mysterientheologie J. B. Umberg SJ die Betrachtung des christlichen Kults als „Mysterienliturgie". Kap. V „Gottesdienst und Sakramente im Licht der Mysterientheologie" verdeutlicht, gegen eine vornehmlich spekulative Begründung der Sakramente, den real-symbolischen Charakter des christlichen Kults, sodann wiederum unter Ausschöpfung zahlreicher religionsgeschichtlicher, biblischer und patristischer Quellen, das Wesen („Unmittelbarkeit, Objektivität, Sichtbarkeit . . ., Einfachheit und Natürlichkeit") und in radikaler Vereinfachung, Vereinheitlichung – Häußling spricht von „Reduktion" – die christologische Begründung der Sakramente und ihre Relevanz für das Leben der Gläubigen.

Der Herausgeber läßt die ausgewählten Texte mit ermutigenden und den Lebensbezug, den Casels Mysterientheologie immer in sich trägt, veranschaulichenden Sätzen Casels enden: „Wo Leben, da ist *Freude*. Werden die Sakramente wirklich gelebt, nicht bloß geglaubt und pflichtmäßig verrichtet, so erwächst aus ihnen die heilige Freude Gottes, die mit der Liebe und dem Frieden die Frucht des Pneumas ist . . . Christus hat die Sakramente nicht eingesetzt, damit der Mensch ein neues Objekt dialektischer Spekulation habe, sondern damit er aus ihnen *lebe*" (173f).

Ein Geleitwort des Vorsitzenden des Abt-Herwegen-Instituts E. von Severus OSB (7f), ein Anhang (175–183) u. a. mit Literaturhinweisen, ein Bibelstellen- und Namenregister sowie eine knapp gefaßte Zeittafel zu Leben und Werk Casels runden den gelungenen Band ab.

Es bleibt uns festzustellen, daß hier auf eine wohltuende Art und Weise sowohl in der Einleitung als auch in den Originaltexten die Person Casels lebendig vor den Leser hintritt und sein bleibend gültiges Wort in unsere Zeit hineinspricht. Wir wünschten uns mehr solcher Präsentationen großer Theologen.

Eine ebenfalls von A. Schilson besorgte Textauswahl zum Kirchenjahr enthält der Band „Gegenwart des Christus-Mysteriums" mit 12 kürzeren Texten zu einzelnen Zeiten und Festen im Kirchenjahr. Vorangestellt sind wiederum ein Geleitwort von E. von Severus (7f) und eine Einleitung Sch.s (9–20), die in ihren Abschnitten I–IV (9–18) inhaltlich der des vorigen Titels entspricht, lediglich knapper und in leichter verständlicher Sprache abgefaßt ist, ohne dadurch an Gewicht und Präzision einzubüßen, während Abschnitt V (18–20) unmittelbar auf die folgenden Texte (vorwiegend aus dem Bd: Das christliche Festmysterium, Paderborn 1941, daneben aus: Das Mysterium des Kommenden, ebd. 1952, und: Mysterium des Kreuzes, ebd. 1954, entnommen) vorbereitet.

Einem grundlegenden Auszug über den Sinn des Kirchenjahres folgen Betrachtungen zu den Festen und Zeiten Advent, Heilige Nacht, Weihnachten,

Erscheinung des Herrn, Karfreitag, Ostern, Osterzeit, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Aufnahme Mariens in den Himmel und Peter und Paul (Vom Sinn der Heiligenverehrung). Anders als im vorigen Titel spricht Casel hier in erster Linie nicht als Wissenschaftler, sondern als Mystagoge, als Spiritual, der er im Benediktinerinnenkloster Herstelle war. So erschließt er, in allem ausgehend von seinem Grundgedanken des Christus-Mysteriums, das im sakramentalen Leben der Kirche und im Wechsel der Zeit im Kirchenjahr vergegenwärtigt und gefeiert wird, die einzelnen Feste und Zeiten als je neue und sich stets gegenseitig durchdringende Realisierung des einen Heilsgeschehens in Christus. Er gelangt dadurch zu einer in sich geschlossenen und ganzheitlichen Sicht des Kirchenjahres, wie andere Konzeptionen es kaum erreichen können. Die in der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum erneuerte Theologie des Kirchenjahres ist unverkennbar vom Gedankengut Casels geprägt, was besonders der für das liturgische Jahr grundlegende Art. 102 erkennen läßt.

Die relativ schlichte Ausdrucksweise dieser geistlichen Betrachtungen legt natürlich nicht die sprachlichen Spezifika Casels ab, macht den Mystagogen trotzdem aber für einen großen Leserkreis zugänglich. Anmerkungen, Literaturhinweise (Kurzfassung der des vorigen Titels) und eine Zeittafel (mit der des vorigen Titels identisch) zu Leben und Werk Casels beschließen den schönen Band. Man mag dem Herausgeber danken, daß er einen der großen geistlichen Lehrer dieses Jahrhunderts nicht nur durch Wort und Schrift anderer vermittelt, sondern auf so gelungene Weise selber zu Wort kommen läßt.

Zu den beiden von Schilson herausgegebenen Bänden vgl. auch A. A. Häußling, Eine bleibende Herausforderung. Odo Casel – neu zu lesen. Zu zwei neuen Auswahlbänden, in: ALw 29, 1987, 371–374, zum zweiten Titel auch unsere Anmerkungen in: Theologie und Glaube 78, 1988, Heft 1.

Aus den vorhergehend besprochenen Arbeiten ragt das zweibändige Werk von M. J. K r a h e äußerlich durch den Umfang, dann aber vor allem durch die Anlage und Zielsetzung heraus. Die Verfasserin, Benediktinerin der Abtei Herstelle, wo sie viele Jahre hindurch Odo Casel noch als Spiritual erlebte, greift einen bis dahin kaum behandelten Aspekt der Mysterientheologie auf, die P n e u m a t o l o g i e, und geht damit Casels Theologie, ähnlich wie es Schilson, Sakramententheologie einige Jahre zuvor mit anderem Ansatz leistete, aus neuer Perspektive an. In der Tat ein gewagtes Unternehmen, zumal wenn man bedenkt, daß Casel keine eigenständige Pneumatologie entwickelt hat. Sicher ist seine Rede vom Pneuma grundlegend für das Verständnis seiner Theologie, ja, seine Mysterientheologie ist ohne das in allem vorausgesetzte Wirken des Pneuma gar nicht denkbar. Aufgrund des Fehlens einer expliziten Geistlehre muß Krahe jedoch eine Systematisierung leisten, die Casel, der „intuitive Theologe und Mystagoge", selber nie, auch nicht in Ansätzen vorgenommen hat. Diese Aufgabe bringt ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich, die sich auch bei Krahe hier und da widerspiegeln; dennoch wird man die Arbeit insgesamt bedenkenlos als einen echten Fortschritt in der Beschäftigung mit der Mysterientheologie bezeichnen dürfen, zweifellos eines der wichtigsten Werke zu dieser Thematik überhaupt. Für das rechte Verständnis der Arbeit sind zunächst Motivation und Zielsetzung sowie persönliche und literarische Voraussetzungen aufzuzeigen. Über die Motivation gibt K. besonders am Ende der Arbeit Aufschluß. Einerseits bekundet sie ihr sachliches Interesse, unterstreicht andererseits aber ihren „subjektiven Ausgangspunkt", ihre persönliche Betroffenheit, die beide – als wissenschaftliche und existentielle Betrachtungsweise ineinander verwoben – sie an diese Thematik heranführten: „Was bedeutet die Mysterientheologie heute noch für das geistliche Leben? Wo liegen speziell im Hinblick auf den persönlichen Frömmigkeitsvollzug ihre unaufgebbaren Grundsätze und Impulse, ‚in der aneignenden Verwandlung' der Lehre und des Lebens die ‚eigene schöpferische Kraft' zu entfalten? Wo zeigen sich Lücken, die einer Umsetzung in die Praxis entgegenstehen oder sie behindern?" (II 351, vgl. auch S. 351f, Anm. 2). Letztlich geht es ihr um „die Suche nach dem göttlichen Geiste, welche diesen in seiner wirkenden Wirklichkeit bereits voraussetzt" (352). Damit gewinnt der spirituelle Impuls maßgebliche Bedeutung; Casel soll, durch ein theologisch durchdachtes Konzept abgesichert, für eine „pneumatische Fundierung der Feier des Gottesdienstes wie des christlichen Lebens überhaupt" (II 3) für heute erschlossen werden. K. hält gerade Casel in dieser Hinsicht für so wichtig, weil sich bei ihm ein Denken findet, das „auch in unserer Zeit . . . fruchtbar zu erneuern wäre, das seine Wurzeln tief im Mythos und Symbol verankert hat" (I 7) und das sich in der „kultmystischen Spiritualität" (I 221f) ausdrückt. K. stellt ihre solchermaßen ausgerichtete Arbeit in den Kontext der in den Kirchen aufgebrochenen Erneuerungsbewegungen, die sich als „Geist-Bewegungen" verstehen (vgl. II 3). Auch diese Situierung der Verfasserin ist zu einem richtigen Erfassen der Arbeit hilfreich.

Dazu – wir kommen zur Zielsetzung des Werkes – möchte K., die „gewisse ‚Geistvergessenheit'" (I 9) der westlichen Theologie durchbrechend, die „pneumatologische Grundlegung der Mysterienlehre" (ebd.) herausarbeiten und aufzeigen, „daß das *eigentliche* Anliegen der Mysterientheologie und ihr überzeitlicher Beitrag für Liturgie und Leben der Kirche nicht zuletzt auch hier ihre Wurzeln haben" (I 11). Zu diesem Zweck legt sie im Bd. I die Grundlagen der Mysterienlehre Casels als einer pneumatisch-symbolischen Theologie dar und stellt diesen – zweifellos auch selbständig bestehen könnenden – Teil in den Dienst des zweiten Bandes, in dem sie die Pneumalehre Casels, deren Auswirkungen in Gottesdienst und Leben sowie notwendige Ergänzungen unter Rückgriff auf die Pneumatologie H. Mühlens präsentiert.

Die persönliche Bekanntschaft K.s mit Casel und die daraus hervorgegangene innerliche Verbundenheit zwischen dem Spiritual und der damals noch jungen Ordensfrau gibt der Arbeit ein unverkennbares Gepräge. Aus dem persönlichen Erleben, dem gemeinsamen Gespräch und zahlreichen Vorträgen verschiedenster Art kennt K. Casel so gut, daß sie oftmals, ohne zu verfälschen, ergänzen und zurechtrücken kann, was Casel vielleicht in seinen Schriften nur unvollständig und undeutlich niedergelegt hat. So sehr solche Vertrautheit die Gefahr von Befangenheit in sich birgt – diesen Eindruck hat der Rezensent nach dem Studium der Bände hier allerdings nicht gewonnen –, so hat die Verfasserin allen anderen Autoren, die die Person Casels nicht oder nicht so intensiv kennengelernt haben, Erhebliches voraus, und darin liegt ein sonst nicht einholbarer Wert dieser Arbeit.

Schließlich stützt K. zu einem großen Teil ihre Aussagen auf unedierte Schriften Casels (Konferenzen und die umfangreiche Korrespondenz) aus dem Archiv der Abtei Herstelle. Damit kann sie in Fülle auf bisher in der Forschung nicht bekanntes und verwertetes Material zurückgreifen. Es finden sich darin keine grundsätzlich neuen Aspekte zur Mysterientheologie, doch ermöglicht das ausgewertete Schriftgut „hin und wieder differenziertere Formulierungen . . ., die für eine klare Darstellung der Grundaussagen Casels hilfreich sein können" (I 38). Dieses dürfte neben der persönlichen Bekanntschaft mit Casel ein weiterer Punkt sein, der die Originalität der Arbeit ausmacht.

Im Bd I legt K. in der Einleitung (9–39) den Schwerpunkt auf die in drei Phasen eingeteilte Diskussion um die Mysterientheologie und referiert den Forschungsstand. Hier zeigt sich bereits ein Problem von grundsätzlicher Natur, das sich in der Fortsetzung häufiger findet und die Hinordnung der beiden Bände aufeinander betrifft: Ist auch im Bd I die pneumatologische Fragestellung die Perspektive, aus der heraus alle Ausführungen gesehen werden? Oder soll die dort gebotene grundsätzliche Darlegung der Hauptaspekte der Mysterientheologie zunächst noch von dieser auf jeden Fall vertretbaren Engführung frei bleiben? Wie bei der Darstellung der drei Diskussionsphasen, wo wir gerade für die zweite und dritte diese Unentschiedenheit feststellen (24–37), so findet sich dieses Schwanken auch an anderen Stellen im Bd I. – Bei der Einteilung der Phasen (1.: 1918–1948; 2.: 1948–1964/68; 3.: 1964/68 bis zur Gegenwart) bleibt die Begründung für den Abschluß der zweiten Phase undeutlich. Sind die Werke von Gozier und Plooij (so 14 und 27) oder ist die Rezeption Casels auf dem II. Vaticanum (so 28) entscheidender Einschnitt? U. E. sollte man die zweite Phase eher bis 1982 reichen und mit Schilson, Sakramententheologie die dritte Phase anbrechen lassen, in die dann auch Arbeiten wie F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, Giraudo (s. dazu oben), Krahes hier besprochenes Werk oder andere weiterführende Zeitschriftenbeiträge wie etwa Häußling, Casels Aktualität sich einpassen würden.

Bei der Ausarbeitung der Grundlagen der Mysterientheologie setzt K. bei dem von Casel geprägten Begriff der „Wende zum Mysterium" an und stellt diese Wende als ein existentielles Geschehen heraus, „d. h. Rückkehr vom Anthropozentrismus zum Christusmysterium; sie betrifft den ganzen Menschen, unser ganzes christliches Leben, sie bedeutet eine *Grundhaltung* und einen *Grundvollzug*" (48). Vor diesem Hintergrund ist die Mysterienlehre „eine ‚Gesamtschau des ganzen Christentums' . . . aus einem sehr genau zu definierenden Blickwinkel [nämlich dem liturgischen], der diese ‚Gesamtschau' in nicht geringem Maße sowohl begrenzt als auch entgrenzt" (48f). Die daran anknüpfenden Erläuterungen zum Verständnis des Wortes „mysterium" bei Casel (52–69) heben vor allem die Christozentrik der gesamten Mysterienlehre und davon abgeleitet den ekklesiologischen, kultmystischen und pneumatologischen Aspekt in den Blick.

Bedeutsam für die Mysterienlehre ist Casels Rückgriff auf die Vätertheologie (70–126), findet er doch in ihr die Pfeiler seiner Anschauung: „Gott – Christus – Ekklesia – Sakrament – das sind die großen Tatsachen, um die das Sinnen und Beten der alten Christen kreist" (zitiert nach K. I, 70). Auch seiner Auseinandersetzung mit der Scholastik liegt die Entscheidung für das Theologieverständnis der Väter zugrunde, das „sich vordringlich als ‚confessio', als Akt des Glaubens und des ‚Verstehens aus dem Glauben' begreift" (82). Die Väter geben ihm die ganzheitlich-symbolischen Denk- und Argumentationsformen, die er wiederum, pneumatologisch fundiert, in den Dienst seiner christozentrischen Theologie stellt. Dabei bedeutet für ihn „christliches Symbol . . . die durch das Christuspneuma in heiligen Zeichen vermittelte Gegenwart des Heiles. Sein Sinn liegt in

der ‚Präsenz', seine Eigenart in der Transparenz für die Christus-Wirklichkeit, das ‚Göttliche'" (108). So führt Casels Theologieverständnis beinahe zwangsläufig auf die kultische Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens hin. Theologie ist sakramental und „findet ihr Ziel und ihre Erfüllung in Doxologie und Anbetung" (116).

Nach diesen beiden Kapiteln, die eher die Verstehensvoraussetzungen der Mysterientheologie klären, hermeneutischen Charakter haben, werden mehrere Einzelaspekte behandelt: „3. Opfermysterium und Pascha – Ausdruck des *einen* pneumatischen Christusmysteriums" (117–126); „4. Die Kirche als heilige Koinonia und sichtbares Zeichen des im Wort und Sakrament gegenwärtigen pneumatischen Christus – im Mysterium der Eucharistie begründete Ekklesiologie" (127–148); „5. Die Stellung Casels zum Alten Testament und zu den heidnischen Mysterien" (149–168); „6. Zum Geschichts- und Zeitverständnis bei Casel" (169–192); „7. Sinn und Bedeutung der Pentekoste" (193–212); „8. Ergebnis – Ausblick . . ." (213–222). Dabei expliziert K. in den jeweiligen Themenfeldern, soweit notwendig unter Berücksichtigung der pneumatologischen Implikationen, die im Vorfeld aufgewiesene ganzheitliche Sicht der Caselschen Theologie und des Glaubens, so z. B. gut beim Pascha (was dann jedoch in einer unorganisch wirkenden Besinnung über Liturgiereform und Pascha-Spiritualität endet; 125f). Wichtig erscheint auch der Abschnitt über den Zusammenhang von Eucharistie und Ekklesiologie (127ff), den K. zusammenfaßt: „Das sakramentale, näherhin eucharistische Wesen der Kirche weist sie als die *pneumatische Gemeinschaft* aus, die überall dort, wo sie als Opfernde und Betende mit Christus vor dem Vater steht, *ganz und ungeteilt* da ist" (147). Beim Vergleich der für Casel als Analogie wichtigen Mysterienkulte, die „die Idee vom sterbenden und auferstehenden Erlösergott" beinhalten, mit dem den ganzen Kosmos durchwaltenden Christusmysterium differenziert K. zutreffend: „Ihre [der Mysterienkulte] Ähnlichkeit . . . ist in ihrer kosmisch-symbolischen Struktur zu suchen, nicht auf der eigentlich heilsgeschichtlichen Ebene – letzteres gerade im *Unterschied* zum Alten Bund" (167). Hingegen liefert die Ausarbeitung der Stellung Casels zum AT trotz der kritischen Anmerkungen (z. B. 154, 156) möglicherweise doch ein zu positives Bild, wenn K. mit der bei Casel vorfindlichen Unterscheidung von „Kultmysterien" und „Gedächtnisfeiern" sowie der Betonung seines typologischen Denkens ihn der oft geäußerten Kritik entziehen will. Im Gesamt seiner Schriften wird man sicher an der nicht genügenden Berücksichtigung und der problematischen Einschätzung des AT festhalten müssen.

Deutlicher als die meisten anderen Kapitel bereitet schließlich der Abschnitt über „Sinn und Bedeutung der Pentekoste", für das das vorausgehende Kapitel „Zum Geschichts- und Zeitverständnis bei Casel" Wesentliches beiträgt, den pneumatologischen Entwurf von Bd II vor. Gegen eine historisierende Sicht des Kirchenjahres betont Casel stets dessen metaphysischen und pneumatischen Charakter (vgl. 197f) und erschließt von daher den Festinhalt. Speziell für Pfingsten heißt das zunächst, daß Pascha als umfassendes heilsgeschichtliches Ereignis (vgl. 117–126) und Pentekoste zwei Seiten des einen Geschehens sind, von denen letztere „das *eigentliche* Fest des dreifaltigen Gottes, der (heilsökonomisch geschauten) Trinität" (204) ist. Christologie und Pneumatologie werden dabei – und das ist ein Schlüssel für das Verstehen der Caselschen Geistlehre – wiederum untrennbar miteinander verschränkt, wobei „die Pneumatologie . . . von der Christologie her entwickelt" (212) wird. Erneut zeigt sich die ausgesprochene Christozentrik der Mysterienlehre.

Bd II gliedert sich in drei mit Hilfe des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses (das gilt auch für Bd I) gut überschaubaren Kapitel.

Dabei entfaltet K. – allzu bescheiden nennt sie ihr Unternehmen einen „Versuch . . ., einige Aspekte hervorzuheben", „einen ersten Einstieg" (1) – unter dem Titel „Christologische Pneumatologie und pneumatologische Christologie" im mit Abstand umfangreichsten Kap. I (3–296) die Geistlehre Casels unter Ausschöpfung aller nur denkbaren Ansatzpunkte in seinem Werk und ordnet sie nach dem trinitarischen, dem christologisch-soteriologischen, dem ekklesiologischen, dem eschatologischen und dem spirituellen Aspekt ein (vgl. dazu auch 3–9). Als große Schwierigkeit erweist sich dabei für die Autorin durchgängig die sich gerade in der Pneumalehre auswirkende mangelnde Fähigkeit Casels zu einer klaren Begrifflichkeit und Systematisierung, auf die die Theologie, auch bei einem von einem Zentralgedanken her entwickelten und alles darin zurückführenden Entwurf, wie es die Mysterientheologie ist, nicht verzichten kann. Bei der Darlegung des trinitarischen Aspektes etwa muß K. Casels weitgehendes Außerachtlassen einer Beschäftigung mit der dritten göttlichen Person feststellen. Die Rede vom Hl. Geist ist allzu sehr nur Rede vom Pneuma Christi; K. hat dies mit dem aus 2 Kor 3,17 („Kern und Ausgangspunkt der Caselschen Pneumatologie [104]) entnommenen Titel ihres Werkes „Der Herr ist der Geist" passend ausgedrückt. Diese „christologische Engführung" verhindert schließlich „eine *volle* Entfaltung der Geistlehre . . . a limine" (50). Unter dem christologisch-soteriologischen Aspekt wird das zuvor Gesagte bestätigt, wenn K. abschließend dazu schreibt: „Das Pneuma ist Gabe des Vaters und des Sohnes nicht nur insofern er der Logos ist, sondern insofern er der erhöhte Gottmensch ist. Dadurch ist der Geist die Frucht der Verherrlichung Jesu, eine Gabe des Pascha: Pneuma Christi. In der Sendung des Geistes durch den Sohn tritt daher sowohl der dreieine Gott in seiner dreifaltigen Einheit in Erscheinung als auch der erhöhte Gottmensch in seiner neuen pneumatischen Gegenwartsweise bei den Seinen. Als Vollender der Trinität vollendet der Heilige Geist das Erlösungswerk des Sohnes und bleibt gerade darum und darin zutiefst verborgen in der Einheit mit Vater und Sohn" (104f). Völlig zu Recht bezeichnet K. dies als „radikale Christozentrik" und die Christologie als „das ‚Konstruktionsprinzip' der gesamten Theologie" (105f). Dies schlägt sich ebenfalls in Casels Ekklesiologie nieder, der gegenüber K. manche Bedenken äußert (z. B. 117, 125, bes. 134–137); „Kirche des Geistes, pneumatische Kirche versteht sich . . . bei Casel wesentlich vom Pneuma *Christi* her. Daß der Heilige Geist in diesem Zusammenhang nicht geleugnet, seine spezielle, vom verklärten Herrn unterschiedene Funktion in der Kirche jedoch nicht näher beschrieben wird" (200), belegt die von K. schon früher in anderen Kontexten und auch im folgenden, etwa im Abschnitt zur Spiritualität (vgl. 294), aufgewiesene Schwäche Casels. Angesichts der Weite des Caselschen Eschatologie-Begriffs, demzufolge eschatologisches Geschehen „im je Gegenwärtigen [west], verborgen als vorweggenommene Zukunft und dennoch wirksame Gegenwart" (201), verwundert es nicht, daß die Anthropologie (hochinteressant und doch problematisch ist der Freiheitsbegriff; vgl. 209–215) – K. unterscheidet 1. den „natürlichen, animalisch-psychischen", 2. den „sündigen, fleischlichen" und 3. den „durchchristeten Menschen" (227) –, und die Gnadenlehre sowie deren Umsetzung in die christliche Lebensgestaltung, überhaupt die christliche Orthopraxis in diesem Abschnitt erscheinen, im Gegensatz zu Kap. II jedoch noch mehr auf der grundsätzlich-abstrakten Ebene. Wir möchten an dieser Stelle jedoch Bedenken äußern, ob die vorgelegten Konzeptionen wirklich für ein Leben aus dem Geist in heutiger Zeit als hilfreich erachtet werden können, wie K. es mit allen nötigen Einschränkungen denkt. Dahinter verbirgt sich das grundsätzliche Problem der Vermittelbarkeit von Theologie und Glaube. Uns scheint, daß angesichts der heute vorgegebenen Bedingungen nach weiteren Lösungsversuchen (sie werden immer *Versuch* bleiben) Ausschau gehalten werden muß (vgl. zu dieser Problematik M. Klöckener, Die Sakramentalität der Welt nach Odo Casel. Erschließungsversuche im schulischen Religionsunterricht, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS für H. Rennings, hg. von M. Klöckener / W. Glade, Kevelaer 1986, 403–415).

Kap. II (297–350), wie Kap. III (351–422) ungleich knapper als Kap. I, zieht die Konsequenzen aus der entwickelten Pneumatologie für die Praxis des Gottesdienstes und der christlichen Lebensgestaltung. K. arbeitet Casels Beitrag zur aufbrechenden liturgischen Erneuerung heraus (hier ließe sich sicher noch mehr sagen), der bei der pneumatisch ermöglichten inneren Teilnahme an der Liturgie, bei „der subjektiven Aneignung des göttlichen Heilswerkes und Wirkens" (302) ansetzt, nur von daher abgeleitet die Frage nach der Veränderung von Formen und Riten stellt, und für dessen Verständnis eine Klärung des Begriffspaares „subjektiv – objektiv" vonnöten ist. Im Hinblick auf Liturgie und christliches Leben beschreibt K. dies folgendermaßen: „Weil und insofern also hinter der sichtbaren, objektiven liturgischen Handlung und Feier eine geistig pneumatische Wirklichkeit steht, resp. in ihr gegenwärtig ist, findet das ‚subjektive Element', d. h. des Menschen innerer Mitvollzug, ‚seinen festen unwandelbaren Halt an der Handlung Christi', gleitet religiöses Tun nicht in ‚schrankenlosen Individualismus und Subjektivismus' ab. Die einigende Funktion des göttlichen Pneuma auch in diesem Zusammenhang zeigt sich am deutlichsten in der Eucharistia, die als die Einheit von objektiver Tat Christi und ‚mitfühlendem, mitdankendem, mitlobendem, mitopferndem Tun der Gemeinde' zu begreifen ist" (312). Was aufgrund des Mangels „an der notwendigen *ausdrücklich reflektierten* Vermittlung zwischen Theorie und Praxis" (315) bei Casel völlig ausfällt, ist die Frage nach persönlicher Entwicklung und psychischen Reifungsprozessen, die gerade im religiösen Bereich von entscheidender Bedeutung sind (313f). Vom Erfahrungsbegriff geht K. dann über zu Askese, Christusmystik und Agape und stellt Grundkriterien für den Pneumabesitz, wie sie bei Casel vorliegen, heraus: „Kreuzesnachfolge – Agape als Gottes- und Nächstenliebe – Gemeinschaft in der Ekklesia" (342).

Kap. III bringt als Ergebnis eine Zusammenfassung der Caselschen Geistlehre in zwölf Thesen, Stärken und Schwächen nennend, wobei natürlich manche Inhalte zwangsläufig stark verkürzt werden müssen. Für problematisch halten wir die anschließende Ergänzung der doch nirgends von Casel ausdrücklich entwickelten Pneumatologie durch das systematische und spekulative pneumatologische Konzept H. Mühlens, von K. gewählt, weil dieses einerseits den materialen Zusammenhang von Pneumatologie und Christologie betont („Geisterfahrung ist . . . material Christuserfahrung"), andererseits gerade entgegengesetzt zu Casel „bei der *Person* des Heiligen Geistes ansetzt und sie in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt" (358). Auch scheint uns fraglich, ob das Ziel dieses Abschnitts, „die erarbeiteten Grundstrukturen der Caselschen Pneumatologie im Gegenüber zu Mühlens Grundansatz klarer herauszustellen" (379), erreicht wird und darüber hinaus: ob dieser Versuch der Arbeit als ganzer förderlich ist. Vielleicht wäre die Beschränkung auf Casel sinnvoller gewesen und hätte eher noch die Möglichkeit geboten, die gelegentlich mehr oder weniger deutliche Herstellung von Bezügen zur Situation, zu Chancen und Grenzen eines heutigen Glaubenslebens klarer zu entwickeln, zumal wenn man die oben skizzierte Motivation für dieses Werk voraussetzt.

Das ändert nichts an der anfangs getroffenen Feststellung, daß K.s „Der Herr ist der Geist" ein wegweisendes Werk zur Mysterientheologie ist. Sie hat die bis dahin wenig beachtete, jedoch grundlegende Geistlehre mit ausgesprochener Akribie und einer ungemein umfassenden Systematisierung entwickelt und dargeboten, was in vielfacher Hinsicht ein neues Licht auf Casels Werk wirft und zu einem tieferen Verständnis der Mysterientheologie beiträgt. Sicher ist noch nicht alles abschließend gesagt – das kann bei einer ersten Darstellung dieser Art ohnehin nicht erwartet werden –, vielmehr werden manche Fragen zukünftig neu aufgegriffen werden müssen. Überdies nennt K. Themen zur Weiterarbeit an Casel, die sich aus ihrer Sicht ergeben haben, etwa seine Beziehungen zur orthodoxen Theologie (so I 77f, 85[60], 86[66]; II 404f), seine Einbindung in die geistige Aufbruchbewegung seiner Zeit (I 45, auch II 106[33]), zum Begriff „Agape" (II 344) oder aber eine

umfassende Biographie (II 262f?). In jedem Fall zeitigt diese Arbeit ein lohnenswertes Ergebnis und wird fruchtbringender Anstoß bleiben.

Bei einem solch großen Werk von fast 800 Seiten bleibt es nicht aus, daß sich manche Punkte zur Einzelkritik ergeben.

Ein besonderer Wert der Bände liegt in dem umfangreichen Rückgriff auf unedierte Schriften Casels: Briefe, unveröffentlichte Konferenzen etc. Man erfährt jedoch an keiner Stelle Genaueres über dieses Schriftgut, über dessen Beschaffenheit und Umfang, dessen Autoren (Aufzeichnungen Casels oder Mitschriften der Hersteller Schwestern?), der Wertigkeit im Vergleich zu den von Casel zur Publikation bestimmten Arbeiten etc. Hierüber bekommt man auch durch die Auflistung in den Abkürzungsverzeichnissen beider Bände (I 224; II 437) kaum einen besseren Eindruck. Einer wissenschaftlichen Publikation unangemessen halten wir die kommentarlose Quellenangabe „Aus unveröffentlichten Schriften" (so I 198[25], 199[27]; II 82[20], 101[28], 280[20], 339[4]). Wo Casels Korrespondenz hinzugezogen wird, kommt im Rezensenten unweigerlich das Bestreben auf, die sich hinter dem – nach unseren Notizen 41 (!) – Siglen verbergenden Namen zu entschlüsseln; bei einigen dürfte es, ohne daß wir systematisch gesucht haben, gelungen sein: R(aphael) M(olitor), E(ligius), D(ekkers), J(ohannes) Qu(asten), G(eorg) K(oepgen), B(urkhard) N(eunheuser), V(iktor) W(arnach), A(emiliana) L(öhr), I(ldefons) H(erwegen), S(imon) Str(icker). Warum verbleiben die Korrespondenzpartner unbekannt? Wir möchten den Wunsch äußern, daß dieses Material – etwa in einer eigenen Edition – offengelegt wird. Die interessante, im Anhang beider Bände gebotene auszugsweise Edition von Casel-Briefen (I 243–259; II 465–468) sollte nur ein Anfang sein.

Die in den Anmerkungen in Fülle benannte und oft lang zitierte Literatur erscheint häufiger nicht wirklich verarbeitet; es geschieht wenig echte Auseinandersetzung damit, auch fügt sich mancher Titel wenig organisch in den Duktus ein, steht in keiner Verbindung zu Casel oder wird überflüssigerweise zitiert (vgl. z. B. I 112: Goritschewa; II 60[24]: Blasig). Besonders fällt uns dies bei der Nennung Mühlens an frühen Stellen des Werkes auf (z. B. I 142[65], 207[57]; II 11[5], 294ff). Wenn in I 157[35], II 257[85] und 422[30] jeweils K. Gamber herangezogen wird, hätten in allen Fällen statt dessen wichtigere Literatur und in der jeweiligen Hinsicht zuverlässigere Informanten benannt werden sollen.

Im Literaturverzeichnis beider Bände, ohne Zweifel eine literarische Fundgrube, wurden das Verzeichnis der Caselschen Schriften und deren Abkürzungen aus Schilson, Sakramententheologie sinnvollerweise übernommen (der Hinweis fehlt II 439). Es stellt sich jedoch die Frage, warum jeder Band des doch von Beginn an auf zwei Bände angelegten Werkes ein eigenes Abkürzungs- und Literaturverzeichnis enthält, zumal I 223–230 und II 436–444 fast identisch sind und sich nicht wenige Titel von I 231–242 in II 444–464 wiederholen.

Besonders die Anmerkungen hätten in beiden Bänden unbedingt einer redaktionellen Überarbeitung bedurft, z. B. in der Gestaltung der Autorenvornamen, der Titelangaben und ihrer Abkürzungen (135[34] wird gar nur auf einen „modernen orthodoxen Theologen" verwiesen), der Zitation von Lexikonartikeln, der Bandzählung und Verwendung von Abkürzungen bei Zeitschriften, der Heranziehung überholter Editionen (z. B. II 38[46]: Augustinus nach PL 42 statt nach CCL 50A), der Zitation einer griechischen Quelle in lateinischer oder französischer Sprache (z. B. II 18[11], 261[5], 417). Als störend empfinden wir die häufige Nennung von Literaturtiteln im laufenden Text, die dann noch in der Anmerkung wiederholt werden. In ihrer Bedeutung oft unklar geblieben sind die überreich benutzten einfachen Anführungszeichen. Absätze sind gelegentlich nicht sinnentsprechend.

Lobenswert hervorgehoben werden soll der gut lesbare und saubere Druck (uns fielen nur zwei Druckfehler auf: I 93, Z. 19: diesem; II 318[4], Z. 1: LThK). Die Bände sind, wie bei der Reihe üblich, ausgesprochen schön (ist die Aufmachung vielleicht nicht doch etwas aufwendig?).

Ein Zugewinn der – trotz der vorangehenden, für das Gesamt des Werkes relativ untergeordnet erscheinenden Ausstellungen – wertvollen Studie ist der Epilog B. Neunheusers (II 423–435) mit einer kurzen Rezeptionsgeschichte unter Betonung der Bedeutung Casels für den ökumenischen Dialog (vgl. dazu schon ders., Casel, Odo [1886–1948], in: TRE 7, 1981, 643–647 [wichtig!]), der Beschreibung seiner Gesamtsituation und Grundintentionen (manche biographische Details), der Kontroverse um die Mysterientheologie und ihre Anerkennung in konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten (430, Z. 14 muß richtig heißen: Institutio Generalis im MR) und theologischen Entwürfen.

Während der Drucklegung dieses Beitrags erschien die beachtenswerte Rezension von A. Schilson, Geist-Theologie als Mystagogie. Zu den Casal-Studien von Maria-Judith Krahe, in: ALw 29, 1987, 375–384. Weitere wichtigere Rezensionen werden dort S. 384, Anm. 7 genannt.

Die besprochenen Werke haben jedes auf ihre Weise die Aktualität Casels für die heutige Theologie, die Kirche und die Verwirklichung einer christlichen Existenz herausgestellt. Einige Eindrücke zu Casel und seiner Theologie, die sich beim Rezensenten während der Arbeit und der abermaligen Lektüre von Casel-Schriften festsetzten, seien abschließend genannt.

Beachtenswert ist die breit gefächerte Belesenheit Casels, die er sicher seiner intensiven Rezensionstätigkeit im JLw verdankt. Sein Interesse beschränkt sich nicht etwa auf die katholisch-theologische Literatur oder verbleibt bei rein innertheologischen und innerkirchlichen Fragestellungen, sondern reicht weit darüber hinaus. Er bezieht in Fülle etwa religionsgeschichtliche und philologische Forschungen in seine Arbeit ein. Solche reichen Kenntnisse und Ausblicke geben seinen Schriften trotz der Geschlossenheit seiner Mysterientheologie und der Beschränkungen, bisweilen auch Blickverstellungen, die ihm seine „Lehre" auferlegte, eine wohltuende Weite und lassen den Geist der Freiheit des Theologen erahnen, von dem Häußling in anderem Zusammenhang ebenfalls spricht (Casels Aktualität, 386).

Ergebnis und Frucht seiner unermüdlichen Besprechungsarbeit dürften auch seine vielfältigen kontroversen Schriften sein, in denen er sich mit Publikationen verschiedenster Art, vor allem natürlich aus dem Bereich der aufkeimenden Liturgiewissenschaft, auseinandersetzt und wobei er sich nicht scheut, kritische bis ablehnende Urteile, zum Teil gegen hochangesehene Wissenschaftler, vorzutragen. Andere kontroverse Schriften wurden durch die Angriffe gegen ihn und seinen Ansatz der Mysterientheologie veranlaßt, in denen er Antworten gab und Richtigstellungen vornahm (vgl. z. B. Maas-Ewerd); diese beständige wissenschaftliche und literarische Auseinandersetzung gab ihm zugleich Gelegenheit, die Lehre der Mysterientheologie ständig von neuem zu durchdenken und ihre Relevanz für die Theologie, das Glaubensleben der Christen und die Erneuerung in der Kirche aufzuzeigen. Daß Casel in den letzten Jahren seines Lebens nur wenig publizierte, dürfte neben den kriegsbedingten Einflüssen möglicherweise auch darin begründet sein, daß er seinen theologischen Ansatz ausgeschöpft und selber nicht mehr zu Innovation und Fortschreibung genügend schöpferische Impulse hatte.

Erschwert wird der Zugang zu Casels Schriften für manchen heutigen Leser vordergründig durch die Sprachgestalt seiner Werke, die – gerade in den selbst gefertigten Übersetzungen biblischer Texte – oft befremdlich klingt (vgl. Klöckener, Sakramentalität, 411, 413). Schwer zu begreifen, wenn für einen unbefangenen Leser nicht gar unverständlich mögen seine in vielen Werken enthaltenen Angriffe gegen den Anthropozentrismus neuzeitlicher Theologie, gegen den in der Gesellschaft – heute sicher noch stärker als zu Casels Lebzeiten – vorherrschenden Subjektivismus und gegen den Geist der Aufklärung und den Rationalismus sein; doch lassen die Entschiedenheit, ja die Radikalität seiner Verurteilung neuzeitlichen Denkens, begründet in der allseits erfahrenen Abkehr vom göttlichen Mysterium, also vom Glauben an den in der Hl. Schrift geoffenbarten, dreieinigen Gott, ihn auch für unsere Zeit zum bleibenden Mahner werden, wohlgemerkt nicht zu einem Unheilspropheten, sondern zum Baumeister eines in der Mitte ansetzenden und deshalb alternativen Glaubens (vgl. bes. Krahe).

Casel hat sich in heftigen Auseinandersetzungen gegen rein spekulatives, abstrakt theologisches Denken gewandt, wie es gerade zu Beginn dieses Jahrhunderts etwa in der Neuscholastik vorherrschte. Er hat damit Recht behalten, daß dieser theologische Ansatz keine Zukunft hatte. Allerdings ist sein Desiderat einer pneumatisch vermittelten, im Glauben gelebten Theologie, die ihren Gipfel in der Feier der Liturgie, die nichts anderes als „gebetetes Dogma" ist, findet, nach wie vor aus verschiedensten theologischen, pastoralen und ganz einfach menschlichen Gründen weithin unerfüllt. Das Erbe Odo Casels ist in dieser Hinsicht bisher kaum angetreten worden, obwohl es ein theologisch verantworteter, das Zentrum christlichen Glaubens und Lebens treffender und gleichzeitig pastoral verheißungsvoller Weg für eine tieferreichende Erneuerung der christlichen Existenz sein könnte. Krahes Werk ist ein ausgezeichneter Entwurf in diese Richtung, daneben sind andere Konzepte denkbar und noch zu entwickeln.

Unbestreitbar liegt eine Stärke Casels darin, daß er als Theologe Spiritual und als Spiritual Theologe war. Sein Vorbild, diese beiden Schwerpunkte christlicher Existenz miteinander auf so gelungene Weise zu verbinden (vgl. Krahe; Bamberg), mag dem Theologen heute Ansporn zu einer echten geistlichen Existenz sein und in jedem, der sich je auf seine Weise – sei es, wie Casel, als Mitglied einer Ordensgemeinschaft, sei es als auf verschiedenste Art im Dienst der Kirche Stehende(r), sei es als Laie auf der Suche nach einer angemessenen christlichen Lebensform – um Glaubensvertiefung bemüht, das Interesse an wachsender Erkenntnis wachhalten.

Das Bemühen Casels zielte nicht zuletzt auf eine Vereinheitlichung, eine Rückführung auf einen zentralen Kern des Glaubens, eine Vereinfachung von Orthodoxie und Orthopraxis, die er im pneumatisch fundierten Kultmysterium zentriert sah. Häußling zieht Casel auf diesem Hintergrund als Beispiel für das Gelingen einer Reduktion von Glaubensinhalten heran. Dem Rezensenten fiel in diesem Kontext von neuem die große Bedeutung auf, die Casel in zahlreichen Schriften neben 2 Kor 3,17 dem Philipperhymnus (Phil 2,5–11) beimaß und den

er immer wieder in unterschiedlichen Zusammenhängen und doch mit durchtragender Konsistenz als Ausgangspunkt für seine Erläuterungen des Heilsgeschehens in Christus und gleichzeitig als zentrales, das christliche Bekenntnis zusammenfassendes Wort sah. Wir glauben mit Odo Casel darin einen Wegweiser für eine heutige geisterfüllte Verkündigung und für ein heutiges Bekenntnis zum seiner Kirche im Geist gegenwärtigen Christus entdecken zu können.

Odo Casel hat im 100. Geburtsjahr eine ihm angemessene Würdigung erfahren. Es bleibt zu hoffen, daß sein Anliegen ebenso fruchttragend weiterwirkt.

Clauss, Manfred: **Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.)** – München: C. H. Beck 1986. 238 S. mit 26 Abb., brosch. DM 32.–

I. Das Besondere an diesem Buch ist zunächst einmal sein *Autor*. Überblickt man die Gesamtdarstellungen der Geschichte Israels, an denen zur Zeit ja kein Mangel herrscht, kann man feststellen, daß die meisten ihrer Autoren *protestantische Bibelwissenschaftler* sind. Der Autor des vorliegenden Werkes aber ist *Profanhistoriker*, genauer Professor für *Alte Geschichte* an der *katholischen* Universität Eichstätt. Mit diesem durch den Klappentext vermittelten Wissen versehen wird der (protestantische, im Bereich Bibelwissenschaft arbeitende) Rezensent neugierig. Wie wird ein Profanhistoriker die Geschichte Israels darstellen, fragt er sich. Welche anderen methodischen und sachlichen Sichtweisen wird die Profangeschichte zu unserem Sujet beisteuern? Was wird neu oder anders sein? Gibt es Fakten und Ergebnisse, die die Wissenschaft von der Alten Geschichte beitragen kann, die die Bibelwissenschaftler aufgrund ihrer speziellen Beschäftigung mit den Sachverhalten nicht wahrnehmen oder gar ausblenden? Mit diesen Vorfragen im Kopf beginnt der Rezensent die Lektüre.

Er liest einleitend (I., 9–15) die Beschreibung von Raum, Zeugnissen (das sind die biblischen, archäologischen und epigraphischen Quellen) und Chronologie (die S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München ^{2}1980 folgt). Die Geschichte der Königszeit behandeln die Kapitel III.–VI. (69–146), zunächst III. Die vereinigten Königreiche Juda u. Israel (69–89) unter David (70–83) und Salomo (83–89), dann IV. Zerfall der Doppelmonarchie und Rivalitätskämpfe (90–96). Es folgen getrennt die historischen Entwicklungen in Israel (V., 97–120) und in Juda (VI., 121–146). Dieser zentralen Darstellung der Königszeit geht ein Kapitel über die Frühgeschichte der Hebräer (II., 16–18) voraus. Es behandelt historische Themen: Der Alte Orient im 2. Jahrtausend (16–22), Ursprünge der Hebräer (22–31), Landnahme (31–39), Helden, Herrscher, Richter (39–50) und enthält einen Abschnitt über das Leben in vorstaatlicher Zeit (50–60), der die sozialen Phänomene Familie, Sippe, Stamm (50–59), die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung (60–64) sowie die Religiosität (64–68) darstellt. Kapitel VII. beschreibt entsprechend die Struktur der hebräischen Monarchien (147–202), nämlich König – Hof – Beamtenapparat (147–157), Heerwesen (157–164), Wirtschaft – Handel – Finanzen (164–172), Gesellschaft – Sozialgefüge (172–182), Recht – Justiz (182–186), Wissenschaft – Geschichtsschreibung (186–190) und Religion – Kultur (190–202). Kapitel VIII. Ausblick (203–206) schließt die eigentliche Darstellung ab. Es folgen dann noch IX. eine ausführliche Zeittafel (207–211), X. (212) ein Abbildungsverzeichnis mit Nachweisen der 7 Karten (1, 2, 3, 7, 13, 14, 21), eines Planes (23) sowie der den Text illustrierenden kulturgeschichtlichen Denkmäler, XI. eine nach Kapiteln und Abschnitten geordnete Auswahlbibliographie (213–223) sowie XII. ein den Text nach verschiedenen Seiten hin erschließendes (Sach- und Namen-)Register (224–238).

II. Das Besondere an diesem *Buch* oder was es von anderen Darstellungen der Geschichte Israels unterscheidet – und das könnten vielleicht die oben erfragten Beiträge des Profanhistorikers sein – sehe ich in etwa in folgenden Punkten.

Erstens ist auf jeden Fall bemerkenswert, daß die beiden Monarchien, das (Nord-)Reich Israel und das (Süd-)Reich Juda, gesondert behandelt werden. Die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Entwicklungen werden getrennt aufgezeigt, wobei natürlich die jeweiligen nachbarschaftlichen und internationalen Beziehungen nicht vernachlässigt werden. So entsteht bei aller Verflochtenheit der Ereignisse in Nord und Süd ineinander doch ein recht geschlossenes Bild von der jeweiligen Region und gewährt neue Einsichten und Durchblicke in die Geschehnisse.

Zum anderen findet sich im Einleitungskapitel (15) eine wichtige Definition. Die Bezeichnung „Israel" wird vom Vf. nur für die Monarchie des Nordreiches verwendet. Judäer und Israeliten, wenn sie gemeinsam handeln, auch die entsprechenden Personengruppen der vorstaatlichen Zeit, nennt er „Hebräer". Der Gebrauch der so bestimmten Bezeichnungen soll einer größeren Klarheit dienen.

Es vermittelt sich des weiteren der Eindruck, daß die philistäische Bedrohung der (um in der Nomenklatur des Vf.s zu sprechen) hebräischen Siedlungen auf dem Bergland, auch im Norden (rund um die Jesreel-Ebene), detaillierter ausgearbeitet und beschrieben ist.

Weiter ist zu erwähnen, daß Vf. – zwar sehr zögernd (und eigentlich sehr inkonsequent) – das Modell der segmentären Gesellschaft zur Beschreibung des Lebens der Hebräer in der vorstaatlichen Zeit aufnimmt.

Erfreulich ist auch, daß dieser knappe Abriß der Geschichte des alten Israel nicht nur über Kriege, Siege und Niederlagen, über Blut und Tränen, informiert, sondern – im Verhältnis der Teile zueinander sogar relativ ausführlich – auch die gesellschaftlichen Institutionen und deren Entwicklungen, deren Verflechtungen und Interdependenzen darstellt, daß also Geschichte nicht nur als politische, sondern auch als Sozial- und Wirtschaftsgeschichte vorkommt.

Schließlich bekennt der Rezensent, daß er das Buch im ersten Durchgang mit sichtlichem Vergnügen gelesen hat. Dazu trugen die gute Lesbarkeit und zahlreiche gekonnte Formulierungen bei, wohl aber auch der Verzicht auf einen hemmenden Anmerkungsapparat, der allerdings implizit durch die stark untergliederte Bibliographie doch vorhanden ist. Im übrigen zeugt diese (Auswahl-)Bibliographie von der Kenntnis des Vf.s der relevanten deutschsprachigen wie internationalen Literatur (allerdings wäre es vielleicht doch sinnvoll gewesen, die Abkürzungen von S. Schwertner, TRE, zu benutzen, da sie sich international weitgehend durchgesetzt haben).

III. Nach der ersten Lektüre neugierig geworden, suchte der Rezensent nach weiteren Arbeiten des Vf.s. Er fand: Die Entstehung der Monarchien in Juda und Israel, Chiron 10, 1980, 1–33, und Gesellschaft und Staat in Juda und Israel, Eichstätter Hochschulreden, München 1985. Die erste der beiden Arbeiten kann als eine der Vorarbeiten für das Buch angesehen werden. Beide aber zeigen, wie sehr sich der Vf. als Profanhistoriker auf die Erforschung des alten Israel eingelassen hat.

IV. Beim wiederholten Lesen des Buches mit funktionsmäßig kritischerer Einstellung hat sich Rezensent nun aber doch eine lange Liste von Stichworten notiert, wo er mit der Darstellung des Vf.s nicht einverstanden ist. Dabei muß er berücksichtigen (und er hat dies auch getan), daß eine so knappe Darstellung, wie sie für das vorliegende Buch zu verfassen war, Verkürzungen und Vereinfachungen von Sachverhalten notwendigerweise mit sich bringt. Da andere Rezensenten (H. D. Preuß, Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 41, 1986, 336; H. M. Niemann, ThLZ 112, 1987, 500–502) schon auf Fehler, Versehen, Ungereimtheiten oder Anlässe zum Widerspruch hingewiesen haben, die z. T. auch mit meinen Gravamina übereinstimmen, will ich nur zu einigen wenigen Dingen meinen Widerspruch formulieren, der zudem auch von unterschiedlicher Gewichtung ist.

Der Ort Aphek wird vom Vf. S. 45–47, 72f sowohl mit der Philisterschlacht von 1 Sam 4 als auch mit der von 1 Sam 31 verknüpft, wobei im letzteren Zusammenhang der Ausdruck „die zweite Schlacht von Aphek" (47; so auch Chiron 10, 1930, 24) verwendet wird. Dies vermittelt den Eindruck, daß Aphek in der Jesreel-Ebene liegt. Und tatsächlich wird im Register (225) Aphek als „ein Ort der Jesreel-Ebene" aufgeführt.

Nun gibt es aufgrund der Wortbedeutung von hebr. Aphek als Bachbett oder Quellbach in Syrien/Palästina zahlreiche Orte dieses Namens, von denen einige lokalisiert werden können. Wichtig sind in unserem Kontext Apheq in der Scharon-Ebene (Jos 12,18), das ziemlich sicher mit Rās el-ᶜEn, dem antiken Antipatris (Act 23,11f) an den Quellen des Jarkon identifiziert werden kann (Koord. 143 168), sowie das relativ unbedeutende Aphek in Ascher (Jos 19,30; Ri 1,31) in der Akko-Ebene, wohl T. Kerdane (160 250) an den Quellen des Naᶜamān. Die Schlacht von 1 Sam 31 fand im Osten der Jesreel-Ebene statt, auch an und auf dem Berg Gilboa, ein Ort Aphek wird aber nicht erwähnt und ihn gibt es in der Jesreel-Ebene auch nicht. Das Aphek der Akko-Ebene, welches auch die Karten S. 38 und 44 zeigen (darauf Hinweis im Register, 225, Aphek Ort in der Jesreel-Ebene), ist durch die galiläische Schefela von der Jesreel-Ebene getrennt und liegt in einem ganz anderen geographischen Raum. Richtig ist, daß Aphek in der Scharon-Ebene der Versammlungsort des Philister-Heeres sowohl vor der Schlacht von Eben-Ezer (1 Sam 4,1) als auch vor der Schlacht gegen Saul 1 (1 Sam 29,1) war, so auch Vf. Chiron 10, 1980, 16 und 24. Im letzteren Fall wird die Armee auf der internationalen Straße (via maris) durch das Wadi Ara an Megiddo vorbei in die Jesreel-Ebene gezogen sein.

Das Aphek der Akko-Ebene ist völlig abseits dieses Weges. Dieser Fehler in der Erkennung der Ortslage von Aphek durch den Vf. ist mir eigentlich ziemlich unerklärlich, da er Chiron 10, 1980, 16, Anm. 63 auf M. Noth, Geschichte Israels,

[7]1969, 153 verweist, der dort eindeutig (und auch 163 zu 1 Sam 29,1) Aphek mit (T.el-Muhmar bei) Rās el ᶜEn in der Scharon-Ebene identifiziert.

Hier können sich ein paar andere Überlegungen anschließen. Vf. bringt (47f) die in Palästina, vor allem auch in Bet-Schean, gefundenen Tonsärge wie bisher üblich mit der Anwesenheit der Philister in Verbindung.

Nun ist seit langem nachgewiesen (E. Oren, The Northern Cemetery of Beth Shan, Leiden 1973, 129–150; vor allem jetzt auch: T. Dothan, The Philistines and their Material Culture, Jerusalem 1982, 252–288; letzteres vom Vf. S. 214 aufgeführt!), daß diese Sarkophage schon im 13. Jh. v. Chr., in Deir el-Balah sogar schon seit dem Ende des 14. Jh.s belegt sind, also schon am Ausgang der Spätbronze-Zeit und *vor* dem Auftreten der Philister. Die Sitte, Tote in solchen anthropoiden Sarkophagen zu begraben, ist unter Leuten des Mittelstandes im Ägypten des Neuen Reiches entstanden (T. Dothan, 279) und dürfte durch ägyptische Offiziere und Beamte (sowie Kaufleute?) nach Palästina gebracht worden sein. Die Sarkophage sind in Palästina an den einzelnen Orten selbst hergestellt und gebrannt worden (T. Dothan, 254). In Bet-Schean wurden bisher etwa 50 Sarkophage gefunden. Nur fünf von ihnen gehören zu dem späten, grotesken Typ. Und einzig diese fünf von Bet-Schean zeigen einen Kopfputz, der mit dem der Seevölker-Darstellungen von Medinet Habu weitgehend übereinstimmt und deshalb Anzeichen dafür sein könnte, daß sich Philister hier niedergelassen hatten. Diese fünf Sarkophage werden aufgrund der Fundumstände in die zweite Hälfte des 11. Jh.s v. Chr. datiert, also kurz vor der Zeit Sauls (T. Dothan, 268–276).

Da für den Vf. die Gegner des Barak in der Schlacht von Ri 4/5 die Philister unter Anführung des Sisera sind (so auch schon Chiron 10, 1980, 14–16, hier ausführlicher begründet) und nicht die Kanaanäer, wie in den Texten ausdrücklich gesagt wird, dann wären die Philistersarkophage von Bet-Schean ein weiteres Argument für das Herabdrücken des Zeitpunkts dieser Schlacht ins ausgehende 11. Jh. v. Chr.

Hatte der Rezensent erhofft, daß Vf. neuere Erkenntnisse über die Verstrikkung der Philister in die Geschichte mitzuteilen weiß (s. o.), sieht er sich enttäuscht, ja getäuscht. Vf. nimmt das von T. Dothan gesammelte Material nicht auf, wie soeben gezeigt. Nach Chiron 10, 1980, 14 ist ein Gewährsmann in diesen Fragen G. A. Lehmann (Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a. M., 1976, 78–111). Lehmann und Vf. stützen sich beide auf verschiedene Arbeiten von A. Alt, ohne für die Philister in Palästina darüber hinaus etwas Neues beizubringen. Nur was bei A. Alt eine Vermutung oder eine Möglichkeit war, ist beim Vf. zu einem Faktum geworden (z. B. daß die Feinde in der Debora-Schlacht Philister waren, 43). Der methodische Grundsatz, daß eine Vermutung, auch wenn sie öfter wiederholt wird, nicht zu einem Faktum wird, hat noch immer Gültigkeit.

Eine ähnliche Unsicherheit des Vf.s in der Lokalisierung von Orten wie oben bei Aphek zeigt sich auch noch im Falle von Aroer. Auch hier gibt es mehrere Orte dieses Namens.

Im Register (225) sind aufgeführt: Aroer, Ort in Gad (am Arnon) und Aroer im Negeb, wobei bei letztem sich der Hinweis auf S. 42 auf Aroer, einen Ort in der Nähe (östlich?) von Rabbat Ammon bezieht (genaue Lage unbekannt).

In der Beuteliste Davids 1 Sam 30,28 und – nach Konjektur – als Stadt im Negevgau Jos 15,22 wird Aroer erwähnt. Dieses Aroer wird mit Hirbet ᶜArᶜara (Koord. 148 062) identifiziert. Ausgrabung der letzten Zeit an diesem Ort (vgl. IEJ 31, 1981, 131–132; 32, 1982, 161–163) haben aber ergeben, daß diese Ortslage erst seit dem 7. Jh. v. Chr. besiedelt war, also doch wohl nicht das davidische Aroer gewesen sein kann. Das alte Aroer der Zeit Davids mit Besiedlung des 11. Jh.s in Form von kreisförmigen angeordneten Häusern (so Vf. 52) ist aber das Ergebnis von Ausgrabungen am Tel Esdar (Koord. 1475 0645, M. Kochavi, ᶜAtiqot 5, 1969, 14–48 [hebr.]; vgl. auch Z. Herzog, BASOR 250, 1983, 46), das etwa 2,5 km nördlich von Hirbet ᶜArᶜara liegt. Nun kann man vermuten, daß der alte Name Aroer von Tel Esdar, dessen Besiedlung im 10. Jh. schon wieder aufhörte, in der späteren Eisenzeit (7. Jh.) nach Süden auf die neue Siedlung gewandert ist und von daher an dem nahegelegenen Brunnen bis heute gehaftet hat. Man kann also *vermuten,* daß Tel Esdar das davidische Aroer war. Nochmals, eine Vermutung ist noch kein Faktum.

Ein anderer kleiner Fehler ist noch zu berichtigen. Vf. erwähnt S. 143 ein Ostrakon aus Arad, dessen Übersetzung nicht wie angegeben in TUAT I, sondern in Faksimile, Umschrift, hebräischer und englischer Übersetzung bei Y. Aharoni, Arad Inscriptions, Jerusalem 1981, Nr. 24:20, S. 46 zu finden ist.

Über so vieles müßte noch gesprochen werden:

– daß die Pfeilerhäuser in Megiddo Stallungen waren (107f, 161f) vertritt kaum noch jemand. Welchen strategischen Wert hat die „Panzerwaffe" *in* einer Festung? Wie sollen die 450 Pferde versorgt werden? (Die „Schwemme" war aus ungebrannten Ziegeln gemauert und *ohne* wasserdichten Verputz!);

– daß es Schulen nicht nur für Beamte, usw. gab, sondern auch in den Dörfern, oder dort doch wenigstens Schreib- und Lese-Unterricht – das zeigen nicht nur das Alphabet von Izbet Ṣarṭa (Tel Aviv 4, 1977, 1–4, 14–27), sondern auch andere Alphabete und Inschriften auf Gefäßen sowie Graffiti;

– daß der Jahresanfang (15) – sofern man das indirekt erschließen kann (vgl. H. Tadmor, in: J. A. Soggin, A History of Israel. London 1984, 373f, vom Vf. aufgelistet S. 213) – umgekehrt wie dargestellt, in Juda im Frühjahr und in Israel im Herbst (und zwar sechs oder sieben Monate später – nicht acht) begann;

– daß die in Juda angeblich schon weit fortgeschrittene Urbanisierung, ehe es zur Einrichtung der Monarchie kam (67), etwas ganz anderes war als das Stadtstaatensystem der Spätbronze-Zeit. Wurden nicht alle Siedlungen der vorstaatlichen Zeit auch „Stadt" genannt?

Und auch die Städte, die durch die Zentralinstanz Königtum (durch die zentrale königliche Bauverwaltung) entstehen, wohl verschiedene Typen zu unterscheiden sind, sind wieder etwas anderes.

Auch die Begriffe Nomaden, Halbnomaden, Weidewechsel, Transhumanz usw., die ja für Vorgang und Verständnis der Landnahme so wichtig sind und wobei mit vielen alten Vorstellungen aufzuräumen ist, müßten ausführlich erörtert werden.

H. Donner stellt dazu (Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen 1984; vom Vf. aufgelistet S. 213) S. 43–52 einige umsichtige Erwägungen an. Die konsequente Aufnahme des Modells der segmentären Gesellschaft zur Beschreibung des Lebens der Hebräer in der vorstaatlichen Zeit hätte vor allem in diesem Bereich zu anderen Formulierungen führen müssen. Vielleicht muß man für die Landnahmeproblematik erst die Publikation der Ergebnisse der surveys von Ephraim, Manasse und von Galiläa abwarten, die I. Finkelstein, A. Zertal, Z. Gal und R. Fraenkel erarbeiten, ehe man in diesen Fragen weiterkommt.

Schließlich muß ich noch auf die Vorstellung des Vf.s vom Gesetz eingehen.

Er sagt S. 141: „Nun gewann das Gesetz immer mehr an Einfluß, bis es in exilischer und nachexilischer Zeit zu dem Grundprinzip der Religion, aber auch zu einem Grundproblem wurde: Die rein äußerliche Observanz religiöser Vorschriften versprach automatisch den Schutz Gottes." Diese wellhausenianische Vorstellung vom Gesetz, die nicht wenig Unheil angerichtet hat, läßt sich weder exegetisch noch theologisch, weder für die exilisch-nachexilische Zeit, vielleicht noch nicht einmal für spätere Jahrhunderte so halten, auf keinen Fall nach dem Selbstverständnis derer, denen das Gesetz, die Tora, ein Weg zum Leben ist (vgl. z. B. G. Braulik OSB, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora: ZThK 79, 1982, 127–160).

War der Rezensent zunächst von diesem Buch wegen seiner guten Lesbarkeit recht angetan (die sofort angemeldeten Widersprüche schien man auch vernachlässigen zu können) und schien ihm dies ein geeignetes Buch zu sein, Anfänger, Studenten und andere Interessierte lebendig in die Geschichte des alten Israel einzuführen, wurde er nach und nach immer kritischer. Die angeführte Literatur wurde – wo nachgeprüft – nicht, ganz unzureichend oder sogar mißverstanden verarbeitet. Außerdem dürften in der wissenschaftlichen Diskussion geäußerte Vermutungen oder Möglichkeiten nicht plötzlich den Rang von Tatsachen erhalten. Diese Beobachtungen sowie der Umstand, daß manches vom Dargestellten bereits überholt ist, hindern mich, dieses Buch für den vorstehend genannten Leserkreis empfehlen zu können.

Marburg Diethelm Conrad

Bjørndalen, Anders Jørgen: **Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XI + 398 S. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 165. Geb. DM 168.–

Die gedankenreiche und theoriebewußte Arbeit, welche zugleich auch einzelexegetisch ergiebig ist, versteht Allegorie im weiteren Sinne A. Jülichers: „Das Substantiv ‚Allegorie' bezeichnet hier Texte, die eine Reihe oder ... eine Kette von aufeinander bezogenen Metaphern bieten" (1). Ebenso hatte Jülicher die Allegorie aus der Metapher, nicht, wie etwa G. Sellin (Allegorie und „Gleichnis", ZThK 75, 1978, 280–335, bes. 288) aus der Chiffre, dem Symbol entwickelt (vgl. aber auch B. 102); darüber hinaus sah auch Jülicher eine zusammenhängende Reihung von metaphorischen Begriffen für die Allegorie als konstitutiv an. Daß B. also nicht umgekehrt im Sinne des römischen Rhetorikers Quintilian die Metapher ein verkürztes Gleichnis (*metaphora brevior est similitudo;* Institutio oratoria VIII 6,8) oder mit H. Weinrich das Gleichnis „allenfalls eine erweiterte Metapher" nennt (Semantik der kühnen Metapher, DVfLG 37, 1963, 325–344, bes. 337), hat zur Folge, daß er eine relativ große Zahl von Textelementen und Texten, nämlich Am 2,9; 5,2; Jes 1,2.5f; 8,14f; 9,13.17–20, vor allem das konventionell sog. Weinbergs-„Gleichnis" Jes 5,1–7, als Allegorien zu klassifizieren vermag.

In einem Definitionskapitel zum Begriff „Metapher" (7–45) setzt sich Vf. nicht nur, wie üblich, von Aristoteles, sondern auch von der zeitgenössischen Autorität Weinrichs ab: so versucht er, den Begriff der Metapher ohne die Vorstellung einer mehrfachen „Übertragung" (ἐπιφορά), auch nicht aus der Abgrenzung gegenüber Metonymie und Synekdoche zu gewinnen; Weinrichs Definition der Metapher als „widersprüchliche Prädikation" (a.a.O. 337 u. ö.) wird vor allem deshalb abgewiesen, weil sie nicht zulasse, „zwischen Metaphern und semantischen oder auch grammatischen Fehlern zu unterscheiden" (23). Statt dessen orientiert sich Vf., wenn auch nicht ohne Reserven, an der Worttheorie A. J. B. N. Reichlings (27ff, Lit. 385/6), den er, nicht zu bequemerem

Verständnis, mehrfach niederländisch zitiert. Aus dessen weitgehend von der Kommunikationsfunktion von Sprache ausgehenden Analyse übernimmt er die Unterscheidung von konjunktiver und disjunktiver Anwendung von Bedeutungen; letztere finde in metaphorischer Sprache statt. „Wenn *alle* Bedeutungselemente, von denen der Sprachverwender *augenblicklich* und anläßlich dieser Wortverwendung Wissen hat, auf dasjenige, worüber er spricht, bezogen sind, sind sie ... konjunktiv (conjunct) verwendet" (36). Anders in der Metapher: „Sind nur einige der Bedeutungselemente, von denen der Sprachverwender augenblicklich Wissen hat, auf dasjenige, worüber er spricht, beziehbar ..., geschieht folgendes: Bedeutungselemente, die beziehbar sind, werden bezogen, d. h. geben je entsprechende Merkmale, die demjenigen selbst, worüber man spricht, eigen sind, wieder" (37). Nicht ganz so schwerfällig ausgedrückt, besagt dies: „der Sprachverwender kennt in der Bedeutung gleichzeitig noch andere Bedeutungselemente, die nicht auf dasjenige, worüber er spricht, bezogen werden können" (38).

Zur Interpretation der Metapher (46–61) folgt daraus, daß man „die semantische Intention des Sprechers (der Informationsquelle, des Senders) in der Metapher" nicht „als Norm der Bedeutung anzusehen" brauche (46f): das „interpretierende Nachdenken könnte Bedeutungselemente aufdecken, die auf dasjenige, worüber ... gesprochen wird, beziehbar sind – ohne daß man wissen könnte, sie wären auch vom Urheber oder Tradenten intendiert oder von den Hörern beim ersten Anhören bedacht" (50). Um nicht Grundpostulate der historischen Exegese auszuhöhlen, der sich der Vf. im zweiten, umfangreicheren Teil seiner Arbeit mit der aus früheren Veröffentlichungen bekannten Sorgfalt widmet, schränkt er das drohende phantasievolle Ausufern einer im Grunde unerschöpflichen Metapherninterpretation (54, Schlußsatz 352) allerdings auf dasjenige ein, worin „der Bezugspunkt der Wortbedeutung ... Merkmale des vom Urheber und frühen Tradenten des Textes intendierten Denotatums aufnimmt" (51).

Vf. geht konsequenter Weise der Frage nicht aus dem Wege, ob die Rede von Gott „generell bildhaft oder gar metaphorisch ist" (5). In einem linguistisch-systematisch und einzelexegetisch angelegten Kapitel (62–96) glaubt er, sie verneinen zu können: „die im Alten Testament tatsächlich vorkommende Metaphorik über Jahwe ist nicht notwendig speziell in seinem Gottsein begründet, sondern in seiner Zuwendung zu Israel hin und zur Welt ..." (96).

Der theoretische Teil des Buches, der in der Aufarbeitung der linguistisch-literaturwissenschaftlichen Diskussion ausufert, mithin für den Leser einerseits informativ, andererseits wegen der teilweise beziehungslosen Titelangaben auch oft verwirrend ist, schließt mit einer Art Gattungsbeschreibung der „Metaphorische(n) Allegorie" (97–132), die, nun anders als Jülicher (Auseinandersetzung im Exkurs, 103–106), in sachgemäßer Weise die geläufigen Gattungsgrenzen verfließen läßt, etwa mit Formulierungen wie: „Die Allegorie kann also einen durch ausdrückliche Vergleichspartikel funktionierenden Vergleich, oder mehrere, mit umfassen. Wo das Bild des Vergleichs ein komplexer Vorgang oder Zustand ist, sollte man von einem parabelhaften Textteil der Allegorie sprechen können" (131).

Der zweite einzelexegetische Teil zu den o. g. Belegstellen (135–343) kann hier nicht referiert werden.

Die dringend notwendige Auseinandersetzung mit O. Kaisers neuen Thesen zur Entstehung des Buches Jesaja (Das Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1–12, ATD 17, ^{5}1981; Einleitung in das AT, ^{5}1984, 228–235 [letzteres fehlt im Lit.-Verz.]) wird trotz der Einlässigkeit der Exegese auch in den umfangreichen Anmerkungen nicht aufgenommen, was besonders angesichts der Feststellung verwundert, „daß das, was hier Allegorie ... genannt wird, weithin als spätes Phänomen in Israel angesehen wird" (2).

Zur inhaltlichen Auseinandersetzung muß ein einziger, wie wir hoffen: signifikanter Hinweis genügen. Obwohl Vf. mit einem weiten Bedeutungspotential von Metaphern rechnet, was ihm Anlaß gibt, das Phänomen von dem der Polysemie abzugrenzen (42f), will er zu Jes 5,1–7 „die Herkunft des Weingarten-Motivs *der Art nach, wie es hier verwendet wird*", keineswegs „in der Topik der Liebeslyrik ... suchen" (288); ausführlich hat er zuvor schon nachzuweisen versucht, „daß die Motive Jes 5,1–7 nicht dem Fruchtbarkeitskult entnommen zu sein scheinen ..." (257–279, bes. 279). Die Allegorie, in der nicht-metaphorische Rede mit unterläuft, beschränke ihren semantischen Gewinn auf die kommunikative Funktion, „den Hörer in das Geschehen hineinzuziehen" (341): indem sie „ihre Hörer von der Berechtigung einer vernichtenden Strafe über den Weingarten überzeugen will, dient" die Allegorie „realiter der Überführung der Hörer von ihrer eigenen Schuld" (342). – War aber dazu der metaphorische Aufwand von Jes 5,1–7, wo neben einer agrarischen Nomenklatur mit *dôd* und *jādîd* V. 1, wahrscheinlich auch mit dem onomatopoetischen *ša^{c}a^{a}šû^{c}âw* trotz B. (280–290) eine erotische Topik aufgeboten ist, wirklich nötig? B.s Funktionsbestimmung mag auf 2 Sam 12,1–4; 14,5–7; 1 Kön 20,39f zutreffen, wo der semantische Abstand zwischen Vergleichsspender und Vergleichsempfänger durchweg geringer ist. In Jes 5,1–7 dagegen besteht keine natürliche Analogie zwischen Bild und Sache: die mehrschichtige metaphorische Topik soll also außer der kommunikativen Funktion auch einen semantischen Gewinn erbringen; sie eröffnet die Möglichkeit eines Selbstverständnisses Israels nach Analogie einer göttlichen Paredros aus einem ins Konnotative verflüchtigten Mythos, dazu einen Rest von „integration of society and nature", da ein Stück Natur wie der „Weinberg" mittels Metaphorik für das Gottesvolk zu sprechen beginnt.

Wenn ein Theorem, wonach „Worte, welche Bedeutungselemente ... eines Nennworts *a* bezeichnen, *nicht damit Sachen* auf der Ebene des Denotats von *a* bezeichnen" (53), zwischen Signifikat und Referenz ohnehin einen garstigen Graben aufreißt, mag der Vergleichsempfänger angesichts eigenen Bedeutungsdefizits durch den Vergleichsspender neue, überraschende Bedeutungen übertragen bekommen; die Metapher als verkürztes Gleichnis im Sinne Weinrichs zeigt dabei die Unverträglichkeit von *res* und *intellectus* an, weil metaphorische Wahrheit eben dadurch zustande kommt, daß der *intellectus* der *res* eine Bedeutung *mitteilt,* die sie in ihrer bloßen Vorfindlichkeit nicht hat, ja die in einem gewissen Widerspruch zu ihr steht. Man mag die metaphorische Überladung der *res,* etwa wenn Israel zum „Weinberg", ja zur Partnerin eines zu drei Vierteln vergessenen göttlichen „Geliebten" wird, mit einem semantischen Fehler verwechseln. Die kommunikative Funktion einer solchen Überladung besteht jedenfalls darin, daß der sinnlose Widerspruch, der sich zwischen Jahwes Treue und Israels Untreue auftut, in einen kreativen verwandelt wird. Angesichts des Bedeutungsgewinns, den die *res* durch einen metaphorischen *intellectus* erfährt, ist auch hier die Metapher die „dichterischste Figur des uneigentlichen Sprechens" (W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk, ^{16}1973, 112). Darin wird die metaphorische *veritas* – nominalistisch, gegen Thomas von Aquin – zur *adaequatio rei ad intellectum;* nur so sind auch im Sinne B.s „die Möglichkeiten zur Entfaltung, die einem Bildstoff innewohnen, ausgenutzt ... unter ständigem Bezug auf die intendierte Sache" (348) – wenn es denn um eine semantische, nicht einseitig um eine kommunikative Intention menschlicher Sprache geht.

Sollte freilich der Widerspruch metaphorischer Wahrheit zu einer vorfindlichen Realität, die das menschliche Wahrheitsbedürfnis ohnehin nicht befriedigt, das Wesen religiöser (wie dichterischer) Wahrheit überhaupt ausmachen, könnte man gerade von Gott, wenn man erkenntnistheoretisch verantwortlich bleiben will, nicht anders als metaphorisch sprechen; die Metapher ist hier, gerade auch um Gottes Gottseins willen, nicht durch andere Redeweisen ersetzbar.

Münster Hans-Peter Müller

Schenk, Wolfgang: **Die Sprache des Matthäus.** Die Textkonstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 493 S., Ln. DM 98.–

Ziel dieses Werkes ist die Erstellung eines Index Matthaei mit voller Erfassung der Lexik des Mt-Evangeliums, der ihre semantisch äquivalente Wiedergabe sowohl in der Übersetzung als auch in der Auslegung ermöglicht. Dieses Ziel ist aber nur zu erreichen durch entschiedene Anwendung der Ergebnisse der modernen Linguistik, Semantik und Kommunikationstheorie. Schenk kennt sie sehr genau.

Er legt zunächst eine kurze Einführung zur Redaktions-Semantik vor. Bisher waren in der Lexikographie vorherrschend pauschale Lexikoneintragungen, Gewöhnung an tradierte Übersetzungen und ihre zielsprachigen Konzepte, verzeichnende Bindungen an die jeweiligen Frömmigkeitstraditionen (auch „konfessioneller" Art). Dabei wurde zu wenig veranschlagt, „daß ein Wort nur Bedeutungsmöglichkeiten hat, Komponenten, die von Autor zu Autor und von Gruppe zu Gruppe wie innerhalb von Gruppen schnell wechseln können, neue Seme anziehen, alte abstoßen, Sem-Konstellationen innerhalb von Konzepten verändert werden" (2), oder etwa auch die wechselvolle Geschichte einer Institution, sei es im Judentum oder in der Urkirche, einen Bedeutungswandel eines Lexems mit sich bringen kann, was sich exemplarisch gerade im Mt-Evangelium aufzeigen läßt, wenn man etwa an seinen „Antijudaismus" denkt, auf den Sch. zur rechten Zeit aufmerksam macht. M. a. W.: Die Frage nach der autorspezifischen Bedeutung aller Lexeme in einem Literaturwerk, hier im Mt-Evangelium, muß der Gegenstand der Untersuchung sein. Dabei gilt: „Die Textverarbeitung eines Autors wird durch Rezeptionsanalyse der jeweiligen Intertextualität bestimmt" (2). Zu untersuchen sind die Grundoperation eines Autors mit einer vorgegebenen Zeichenmenge und zwar in syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht und seine Wiederholung(en) der Grundoperation; die Übereinstimmungen müssen festgestellt und markiert werden; im Vergleich mit dem verarbeiteten Textmaterial (hier Mk und Q) müssen die Differenzen entsprechend den syntaktischen Transformationen (Insertion, Delition, Permutation, Substitution) festgestellt, beschrieben, erklärt und bewertet werden; und schließlich ist die Konsequenz für den Häufigkeitsvergleich zu ziehen: „Unter dem Aspekt einer textlinguistischen Analyse ist der Vergleich der Häufigkeiten darum nicht punktuell zu limitieren, sondern hat neben den Permutationen auch die duplizierenden und multiplizierenden Insertionen stärker, als es bisher meist geschieht, in Anschlag zu bringen" (3).

Mit S. 4 beginnt die konkrete Durchführung dieses Programms: die 1691 Lexeme des Mt-Evangeliums bei einem Wortbestand von ca. 18 300 Wörtern werden semantisch beschrieben und zwar in ihren mikro- und makrosyntaktischen Relationen, wobei Sch. ständig in einem kritischen Gespräch mit der von ihm reichlichst herangezogenen Literatur bleibt, speziell mit Wörterbüchern (W. Bauer!), Kommentaren und Untersuchungen zu Mt und Q.

Eine enorme Arbeitskraft war hier am Werk! Das Buch erfüllt, was sein Programm verlangt, und zwar bei besonders wichtigen Lexemen in einem Ausmaß, daß z. B. beim Lexem Ἰησοῦς die ganze Christologie des Mt oder beim Lexem υἱός die ganze Theo-logie des Mt in nuce vorgelegt wird. Denn s. v. Ἰησοῦς werden auch die Lexeme Χριστός, παιδίον, παῖς, ἀγαπητός, εὐδοκ-, γένεσις, βίβλος, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου („Die mt Selbstaussagen vom Ich-Sohn als Menschen sind ein Hyponym zu den Gottessohn-Aussagen als ihrem Supernym"), κύριος in die Untersuchung miteinbezogen.

Man möchte fast sagen: Durch dieses Werk von Sch. sind alle bisher erschienenen Kommentare zum Mt-Evangelium überholt. Jedenfalls wird in Zukunft keine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm von Sch.s Arbeit absehen können. Natürlich müßte nun das ganze Neue Testament ähnlich lexemsemantisch untersucht und die Wörterbücher zu ihm neu geschrieben werden, ebenso „der Kittel" (das „Theologische Wörterbuch zum NT").

Das Buch ist zu dicht getippt. Die Lexem-Stichwörter müßten deutlicher voneinander abgesetzt sein. Ein Lexemregister am Schluß wäre wichtig, ebenso ein biblisches Stellenregister, da ja durchgehend die Differenzen zu Mk, Q und Lk zur Sprache kommen. Tippfehler waren vermutlich nicht völlig zu vermeiden. Etwas fatal ist es, daß gerade eine so wichtige Stelle wie Mt 27,25 als 27,5 zitiert wird (s. 129), mit der wichtigen Bemerkung: „Der Eindruck [bei Mt], daß sich Jesus an die Totalität seines Volkes gewandt habe, ist im wesentlichen ein Ergebnis der red[aktionellen] mt Verwendung von Volk und Israel, während schon die vermutliche Kürze einer Wirksamkeit Jesu wie seine lokale Begrenzung ein solches Bild als nachträgliche expansive Konstruktion erscheinen läßt – auch abgesehen davon, daß man selbst bei einer apologetisch großzügigeren Annahme immer noch übersieht, daß 90 Prozent der Juden zu dieser Zeit schon außerhalb Palästinas lebten", worin sich eben der „Antijudaismus" des Mt eklatant zeigt und ebenso, daß – in methodischer Hinsicht – bei semantischen Entscheidungen die zeit- und umweltreferentiellen Gegebenheiten mit zu berücksichtigen sind. Auffiel mir die häufige Verwendung von „wohl" und „dürfte", was doch erkennen läßt, daß semantische Entscheidungen nicht immer mit voller Sicherheit zu fällen sind, besonders im Hinblick auf die makrosyntaktischen Relationen. Seltsam klingt die Wortbildung „Dämönchen" (so etwa 285f).

Sch. hat ein wegweisendes Buch geschrieben, zu dem man nur gratulieren kann. Möge es ihm gelingen, nun einen ebenso wegweisenden Kommentar zum Mt-Evangelium zu schreiben.

Passau Franz Mußner

Limbeck, Meinrad: **Matthäus-Evangelium.** – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1986). 312 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament I), kart. DM 24.–

In der Reihe „Stuttgarter Kleine Kommentare" erschien von M. Limbeck 1984 der Kommentar zum Markus-Evangelium; 1986 folgte vom selben Vf. der zum Matthäus-Evangelium. In Aufbau, Anordnung und Art der Kommentierung sind beide nahezu identisch; nicht zuletzt deshalb kann Vf. „zum Grundsätzlichen" des Mt-Kommentars (15) auf „7. Zur nachfolgenden Auslegung" im Mk-Kommentar (14f) verweisen: „großer Wert" wird auf die Vorgeschichte der theol. Bilder, Begriffe und Bewegungen gelegt, die für die Zeit des Evangelisten von Bedeutung waren. „Auch der heutige Leser soll noch etwas von dem nachempfinden können, was die Leser und Hörer ursprünglich ... mithörten und empfanden" (Mk-Ev. 15)

In der (kurzen) *Einleitung* (9–17) werden die Fragen nach dem Verfasser („Judenchrist der zweiten Generation"), nach Abfassungsort und -zeit (zwischen 80 und 100 in Antiochien in Syrien), den Adressaten (Gemeinde aus Judenchristen im Umfeld des palästinischen Judentums), der literarischen Eigenart (Zwei-Quellen-Benutzung im Sinne der literarischen Abhängigkeit) und der theol. Eigenart (in Auseinandersetzung um das Erbe Israels soll die Jesusbotschaft aufs neue zur Sprache gebracht werden) ohne Diskussion nur aufgrund des sensus communis beantwortet (als „Gewährsleute" werden eigentlich nur E. Schweizer und R. Schnackenburg zitiert). 9 *Exkurse* (durch dunklen Hintergrund optisch hervorgehoben) behandeln zeitgeschichtliche und theol. Fragen, die Matthäus aufwirft. Ein kurzer *Anhang* interpretiert Begriffe aus der jüdischen Literatur (soweit sie nicht schon im Mk-Kommentar erklärt wurden), nennt einige Literatur und stellt ein paar Fragen zur Bibelarbeit (doch sind solche Fragen und Antworten über den ganzen Kommentar verteilt (z. B. 94–96).

Bei der Kommentierung hebt L. zwei Gedanken besonders hervor (die den Lesern, „an die sich diese Kommentarreihe wendet, in der Regel nicht geläufig sein" dürften: S. 15): Das Evangelium von Jesus Christus muß einsichtig gemacht werden, aber auch nachvollziehbar; sind doch die Adressaten des Kommentars nicht Fachleute, sondern interessierte Laien. Dabei geht L. von der Überzeugung aus, daß Matthäus seine Leser nicht nur zum Glauben bewegen, sondern „belehren" und in die Lage versetzen wollte, das Evangelium vom Reich zu „verstehen". Ist diese Beobachtung zweifellos richtig, so erscheint die anschließende Aussage dagegen bedenklich: Matthäus appelliere „weniger an den Glauben als viel mehr an das Denken". Die Konsequenz aus dieser m.E. falschen Diagnose ist dann, daß Vf. nicht nur die genaue Beobachtung des Textes, nicht nur den genauen synoptischen Vergleich, sondern die häufige Kenntnisnahme eines längeren Abschnitts aus Israels „Glaubensentwicklung" fordert. So wundert es nicht, daß nicht nur die Zitate aus atl.-jüd. Texten die aus dem Mt-Evangelium quantitativ übertreffen, sondern auch die atl.-jüd. Gedankenwelt gleichsam als „der" Schlüssel zum Verständnis des Mt-Evangeliums angesehen wird.

Schließlich ist Vf. auch bemüht, die Aussagen des Mt-Evangeliums zu aktualisieren (vgl. u. a. die eingefügten Zwischentitel) und in die heutige Diskussion miteinzubeziehen. So nimmt z. B. die Auslegung der Bergpredigt einen verhältnismäßigen breiten Raum ein (68–130); auch das Problem Juden – Christen wird immer wieder aufgegriffen, verständlicherweise besonders im Kontext von Kap. 23 (255–280). Dagegen wird die Ostertradition (Mt 28,1–20) auf nur zwei S. abgehandelt und auch für die Passions- und Todesüberlieferung (Mt 21,1–27,66) genügen dem Vf. 12 S. (davon entfallen allein 6 auf den Exkurs „Judas Iskariot"). An dieser Einengung der Interpretation ändert auch nichts der Hinweis auf den Mk-Kommentar (287), weil auch dort Mk 14,1–15,47 nur verhältnismäßig kurz behandelt wird (SKK/NT 2, 189–211). Diese Weise des Kommentierens wird zwar der Grundintention des Vf.s gerecht (es gehe bei Mt letztlich nicht um irgendwelche [tiefen oder höheren] Einsichten, „ja nicht einmal nur um das Bekenntnis zu Jesus", sondern um das rechte Tun: S. 14), nicht aber der Vielfalt der theol. Gedanken des Mt-Evangeliums.

Vf. bietet in seinem Kommentar zweifellos zahlreiche richtige und weiterführende Beobachtungen; dennoch ist die Kommentierung nicht nur zu beurteilen unter dem Aspekt, was gesagt wird, sondern auch hinsichtlich dessen, was unausgesprochen bleibt.

Bochum Alexander Sand

Brutschek, Jutta: **Die Maria-Martha-Erzählung.** Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42. – Frankfurt/M., Bonn: Peter Hanstein (1986). XIV, 291 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 64), geb. DM 78.–

Die Beschränkung auf die kleine Szene Lk 10,38–42 lädt dazu ein, unterschiedliche Methoden auszudifferenzieren und gründlich zu erproben. So widmet sich Kap. 1 der „Textsicherung". Die Breite der Textvarianten und -zeugen wird aufgelistet und bewertet. Für das „größte textkritische Problem innerhalb der Einheit Lk 10,38–42", die VV 41f, bestätigt Vf.in den Vorschlag von Nestle/Aland 26. Sie hat solide Fleißarbeit geleistet.

Spannender wird Kap. 2: „Die individuelle Form des Textes." Beabsichtigt ist eine linguistische Beschreibung der Oberflächenstruktur des Textes. Eine sorgfältige syntaktische Untersuchung von Satzformen, Prädikaten, Subjektwechsel und -aufnahme, Konjunktionen, Wiederholungen, Oppositionen führt zu einer textsyntaktischen Graphik, die Beachtung verdient (39). Die Auswertung lautet:

„1. Lk 10,38–42 ist ein einheitlich geprägtes kohärentes Textsegment. Seine Verse und Versteile sind durch zahlreiche Verweisungen, Parallelisierungen und Oppositionen miteinander in Beziehung gesetzt.

2. Die relativ geringste Kohärenz besteht zwischen V 40g und V 41; der Tendenz der VV 40b-g steht die gegensätzliche Tendenz der VV 41.42 entgegen. Dadurch erhalten letztere eine herausragende Stellung.

3. VV 40b-g sind mit V 40a durch das gleiche Subjekt eng verbunden, so daß zwischen V 40a und 39c ein Einschnitt gesehen werden muß. V 39 und V 40 stehen sich als Opposition zweier Verhaltensweisen gegenüber.

4. Der einleitende V 38 bildet durch zwei komplementäre Handlungen (VV 38b.c), denen eine Infinitivkonstruktion vorausgesetzt ist (V 38a), in sich eine Einheit." (39f).

Es ergeben sich als fünf Einheiten V 38, V 39, V 40, V 41, V 42, die von der Textsyntax her die kanonisch gewordene Verszählung des Humanismus für dieses Textstück nachträglich legitimieren. Die anschließende textsemantische Beschreibung der Oppositionen in Handlungen und Wortfeldern faßt die 5 Einheiten zu 3 Abschnitten zusammen: „1. Die Ausgangssituation: Kommen und Aufnahme Jesu (V 38); 2. Zwei Verhaltensweisen gegenüber dem Kyrios (VV 39.40); 3. Entscheidung des Kyrios: Bestätigung der Verhaltensweise Maria (VV 41.42)." (48).

Bestechend ist an dieser textlinguistischen Analyse, daß sie streng empirisch am Oberflächentext arbeitet. Die Ergebnisse überzeugen und lassen sich mühelos in die Grammatikanalyse der historisch-kritischen Methode einarbeiten. Hierin liegt sicher ein Verdienst der Arbeit, daß sie die erprobten grammatischen Beschreibungsmethoden der historisch-kritischen Methode an die Beschreibungsmethoden gegenwärtiger Grammatiktheorien heranführt. Doch bricht m.E. Vf.in an dieser Stelle zu früh ab. Wenn das Zusammenspiel von Syntax und Semantik eine Dreigliederung des Textes ergibt, muß doch gefragt werden, welche unbewußten und bewußten Regeln der Texterzeugung den Autor veranlaßt haben, eine solche Gliederung vorzunehmen. Eine Theorie der Tiefenstruktur des Erzählens wird notwendig, um die

Aufeinanderfolge von Ausgangssituation, Konfliktschürung und -beilegung als unumgängliches Grundmuster des Erzählens zu erfassen.

Dann läßt sich auch das Mißverständnis vermeiden, daß sich später bei der „Gattungsbestimmung" (Kap. 6) eingeschlichen hat. Die Erzählung ist weder eine „Legende" (Dibelius), noch ein „biographisches Apophthegma" (Bultmann), noch eine „pronouncement story" (Tannehill), sondern eine „verhaltensnormierende Jesuserzählung" (152–159). Diese Neuprägung ist aufgrund der Erzähldefinition von Stammerjohann erfolgt. Übersehen ist, daß Stammerjohann die Tiefenstruktur der Erzählung beschreibt, die sich in Einzelgattungen des Erzählens jeweils historisch konkretisieren muß. Den Fehler, eine abstrakte Formaldefinition an die Stelle einer konkreten syntaktisch-semantischen Gattungsform zu setzen, weist Vf.in überzeugend Tannehill nach, verfällt aber anschließend demselben Fehler. Auffallend ist auch, daß bei der Auswertung der linguistischen Textbeschreibung für die Gattungsbestimmung so wichtige Befunde wie „Ausgangssituation" für V 38 nicht aufgegriffen werden. Die Bausteine, die Szene nach der Sequenzentheorie zu gliedern und historisch verifizierbaren Gattungen zuzuordnen, sind vorhanden, werden aber noch nicht ineinandergefügt. Dabei darf die Verlegenheitslösung Bultmanns, das Apophthegma der Worttradition zuzuweisen, nicht überinterpretiert werden. Dann ergibt sich, daß diese Szene aus 2 Sequenzen besteht (V 38; VV 39–42), die die Form des biographischen Apophthegmas ausgezeichnet repräsentieren.

Einverstanden bin ich mit Kap. 4, das mit der Wortstatistik die lukanische Gestaltung des Textes untersucht. Das Ergebnis wird zu Anfang des Kap. 6 zusammengefaßt. Lukas hat die Vorlage stark überarbeitet. Vorgaben aus der Tradition bleiben aber die Eigennamen Marta und Maria, das Gespräch mit Jesus und die Opposition der von den Schwestern repräsentierten Verhaltensweisen. Dagegen leuchtet mir nicht ein, daß die Vorlage im Sinne der Überbietung und nicht des Kontrastes gesprochen habe und Lukas wiederum bei der Kontrastierung die positive Wertigkeit des „Dienens" verdunkelt habe. Im Kontext des Lukasevangeliums ist „Dienen" so zentral positiv besetzt, daß an dieser Stelle eine Fehlform des Dienens, aber nicht eine Verdunkelung aufgewiesen werden soll. So vermag die Abwertung des Dienens nicht die anschließenden Überlegungen zum Sitz im Leben zu tragen: Es geht um die richtige Ausübung der Gastfreundschaft Wanderpropheten gegenüber. Als Nebenaspekt vermag ich diese paränetische Ausdeutung zu akzeptieren, der Hauptaspekt scheint mir aber doch zu sein, daß Frauen gegenüber dem Rollenklischee des Dienstes ausdrücklich für das Hören und Verkünden des Wortes qualifiziert werden – sowohl von der Tradition wie auch von Lukas.

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche Studie, in der mutig neue, textlinguistische Methoden mit Erfolg erprobt werden.

Münster Detlev Dormeyer

Gerhardsson, Birger: **The Gospel Tradition.** – Lund: CWK Gleerup (1986). 57 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series 15), kart. skr 75.–

Der Vf. hat sich seit seiner Diss. „Memory and Manuscript" im Jahre 1961 immer wieder mit den Problemen mündlicher Überlieferung beschäftigt. Sein jetziger Diskussionsbeitrag wurde zuerst auf dem Symposium „de interrelatione evangeliorum" im April 1984 in Jerusalem vorgelegt.

Über weite Strecken setzt sich G. kritisch mit W. H. Kelbers Publikation – The Oral and the Written Gospel, Philadelphia 1983 – auseinander. Sein Hauptanliegen ist jedoch die Unterscheidung innerer und äußerer Tradition.

„Innere T." existiert innerhalb einer Gruppe von Individuen, die durch einen kommunikativen Akt lebendig gehalten wird und auch Änderungen unterworfen ist. G. ist zuzustimmen, wenn er bemerkt, daß eine Analyse dieser T. äußerst kompliziert ist, da dabei zahlreiche Aspekte mit zu berücksichtigen sind, will man zu einer inhaltlichen Bestimmung gelangen (vgl. 12). Einfacher zu beschreiben ist die „äußere T.", die sich in Wort-T., Verhaltens-T., institutioneller T. und materialer T. unterscheiden läßt (12f). Weiterhin wird zwischen programmatischer und De-Facto-T. unterschieden, wobei mit letzterer die trotz neuer T. weiterhin beibehaltene T. bezeichnet wird (15f).

T. wird von G. offensichtlich als ein Begriff verstanden, mit dem sich das gesamte sozio-kulturelle Leben einer Gruppe bestimmen läßt. Ob damit nicht ein fast zwingend diffuses Verständnis der T. vorprogrammiert wird, sei zumindest angefragt.

G. überträgt sein theoretisches Modell zunächst auf die „jüdische Mutter-T. des Christentums" (1–19), dann auf das frühe Christentum, dessen innere T. er von Jesus Christus her bestimmt sieht (20). Der G. wichtigste Aspekt ist die Wort-T. Für die Weitergabe der T. hinsichtlich der Worte Jesu verweist G. auf seine bekannte Memorisierungsthese (39f). In diesem Zusammenhang bringt G. eine Spekulation ein: Sollte Jesus ein Wunderkind gewesen sein, sei es denkbar, daß seine Familie schon damals „a sort of tradition" verbreitete (39). An dieser Zwischenbemerkung zeigt sich, wie bei diesem Sprachgebrauch der Begriff T. der Beliebigkeit ausgesetzt ist.

Grundsätzlich ist doch die Frage zu stellen, ob jede Erzählung über jemanden T. genannt werden kann, da erst ein bestimmtes Verständnis einer Person – im vorliegenden Fall ein christologisches – aus der anekdotenhaften Erzählung eine tradierenswerte Mitteilung macht, auf die die Tradenten meinen nicht verzichten zu können. Für G. sind der Zwölferkreis um Jesus und darin wiederum die Dreiergruppe als „inner circle" (24) die ‚natürlichen' Tradenten, die aufgrund der nachösterlichen Situation auch die Überlieferung der Machttaten Jesu (unter missionarischen Vorzeichen) wahrten (41f). Aber den eigentlichen Prozeß von mündlicher Überlieferung zur Verschriftung des Materials kann G. letztendlich nicht erhellen, wohl aber die Probleme, die mit dessen Erklärung verbunden sind, benennen (vgl. 45f). Vielleicht hat G. mit seiner Vermutung recht, daß die exegetische Wissenschaft noch nicht über die Kriterien verfügt, um diese Frage abschließend zu klären.

Paderborn Rainer Kampling

Wehr, Lothar: **Arznei der Unsterblichkeit.** Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium. – Münster: Aschendorff 1987. XVI, 400 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. Bd 18), Lw. DM 98.–

Dieser Münchener theol. Diss. geht es im Rahmen der Johannesexegese bei einem Vergleich mit der Eucharistieanschauung des Ignatius von Antiochien und einiger Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Umfeldes darum, „die theologiegeschichtliche Situation in der joh Gemeinde aufzuhellen, die zu den eucharistischen Formulierungen im Evangelium geführt hat" (1). Noch fehlt in der neuesten Literatur aber vor dem Vergleich eine sorgfältige Einzelexegese der bei Joh und Ign in Betracht kommenden Stellen.

Der Vf. zeichnet zunächst den mehr oder weniger divergierenden Forschungsstand nach. Zeitgemäß greift er auch die Frage nach der Echtheit der Ignatianen auf und entscheidet sich in Übereinstimmung mit dem Rez. (dessen Besprechung in ThRv 77, 1981, 119–122 er anscheinend nicht kannte) für die Authentizität der sog. Gemischten Sammlung, die u. a. gegen R. Weijenborg, J. Rius-Camps und R. Joly „heute als in hohem Maße gesichert gelten" kann (24). Auch die Datierung der Briefe in nachtrajanische Zeit ist nicht glaubhaft zu begründen. Die Frage nach einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit der Ignatiusbriefe vom Johannesevangelium wird scharfsinnig angegangen und mit Recht auch von W. bestritten.

Im ersten großen Hauptteil wird weitausholend die Eucharistieauffassung von Ignatius erörtert (37–181), ansetzend bei den auf die Eucharistieanschauung sich auswirkenden Grundzügen seiner Theologie (Christologie, Martyriumssehnsucht, Einheitsprinzip); in den von Ignatius angeschriebenen Gemeinden gab es heftige theologische Auseinandersetzungen.

Es folgt nun eine minutiöse Einzelauslegung der eucharistischen Textabschnitte E 5,2f, E 13, E 20,2 (sehr eingehend über die zentrale Heilsbedeutung der Eucharistie und ihrer Rahmenbedingungen), Rm 7,3, Phd 4, Sm 7,1, Sm 8,1f. Bei weiteren häufig eucharistisch verstandenen Textstellen trifft diese Zuweisung nur unter Umständen oder gar nicht zu: E 1,1, Mg 7,1f, Tr 2,3, Tr 8,1, Rm 4,1.

Zusammengefaßt ergeben die Hauptgedanken von Ignatius zur Eucharistie, daß sie auf Grund seiner Christologie und seiner Einheitsvorstellung wie kein anderer christlicher Glaubensvollzug Heil vermittelt. „Von der zentralen Bedeutung der Eucharistie her erklärt sich auch zu einem wesentlichen Teil die innere Not des Ign als Märtyrer" (180). Nur im Nachvollzug des Leidens Christi kann auch er das Heil erlangen, anders als jetzt schon der in rechter Weise Glaubende, da er vom Gemeindeleben und der Eucharistiefeier getrennt ist. Im übrigen paßt er „seine Formulierung der Eucharistieanschauung der jeweiligen Situation an, ohne aber dabei seinen Prinzipien untreu zu werden" (181).

Die Trefflichkeit der Beobachtungen des Autors ließe sich an einer Vielzahl von Beispielen aufzeigen, die im Rahmen einer Rez. nicht alle gebucht werden können. Hier nur einiges:

Richtig sieht W. den monarchischen Episkopat in den Briefen als vorgegebene Institution (54). Bei den vom antiochenischen Bischof bekämpften Irrlehren unterscheidet er zutreffend zwei Gruppen, eine judaisierende und eine doketisch-gnostische. Doch gilt auch: „Trotz seiner ausdrücklichen ... Polemik gegen doketische Gegner zeigt auch er sich von einigen gnostischen Gedanken beeinflußt" (371). Desgleichen ist bei dem für ihn typischen Einheitsprinzip „die Aufnahme hellenistisch-kosmischer Einheitsspekulation ... zu erwägen" (49). ἀγάπη ἄφθαρτος in Rm 7,3 ist nunmehr auf den ganzen vorhergehenden Satz, nicht nur auf αἷμα zu beziehen (137–141). Die Ausführungen in diesem Brief zum Thema Eucharistie und Martyrium (142f) tragen ebenfalls zu tieferem Verständnis des Textes bei. θυσιαστήριον bezieht sich bei Ignatius nie auf den konkreten

eucharistischen „Opferaltar" (so meine Übersetzung in Phd 4), sondern wird „ausschließlich metaphorisch" (149) verwendet (s. a. 150). Die „Gabe Gottes" in Sm 7,1 meint „Jesus Christus ... und die Eucharistie" (162). In der Zuweisung des 13. Kap. des Polykarpbriefes an einen anderen Brief des Bischofs von Smyrna stimmt der Vf. dem Rez. zu (28).

Was aber soll es heißen, wenn die Wendung ἄρτος τοῦ θεοῦ bei den AVV völlig fehle, sich bei Ignatius aber zweimal finde (73)? Ignatius gehört doch zu den AVV. Zu E 20,2 hat mich W. mißverstanden (95, Anm. 306); ich teile seine Auffassung, wozu mich auch das Komma in der griechischen Textausgabe nach διανοίᾳ veranlaßte.

Im zweiten großen Hauptteil werden die Eucharistieaussagen des Johannesevangeliums behandelt (182–277).

In seiner vorliegenden Gestalt weist es „einige Überarbeitungen" auf (183). Nach J. Becker erscheinen drei Schichten erkennbar: altes Traditionsmaterial, die Arbeit des Evangelisten, Überarbeitungen durch die Schule des Evangelisten. Für die Erhebung der Eucharistieanschauung ist Joh 6 der einzig relevante Text. Der Autor bietet ihn in eigener Übersetzung. Er prüft ihn zunächst kurz textkritisch, dann literarkritisch. Überzeugend ist insbesondere die Annahme eines späteren redaktionellen Einschubs von 6,51d bis 6,58. Nach der Trennung der redaktionellen von der originalen Schicht in Joh 6 wendet sich der Vf. eingehend zunächst der Konzeption des Evangeliums (Ev), dann den Strukturelementen der redaktionellen Bestandteile (Red) und der formalen Verzahnung beider Stoffe zu sowie der Gattungsbestimmung von Ev (vgl. zusammenfassend 234f) und Red. Die Erfassung des überkommenen Traditionsmaterials dient der weiteren Erklärung von Joh 6. Es folgt noch eine zusammenfassende Auslegung, wobei der besonders interessierende Abschnitt V. 51d–58, „eine Auslegung eucharistischer Tradition" (277), auch Rückschlüsse auf mögliche Gegner gestattet („Sakramentalisten" und doketische Gegner des eucharistischen Sakraments).

In einem dritten großen Kapitel (278–366) geht es Vf. um die Aufhellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, „vor dem Ign und die Red ihre Eucharistieanschauung formulieren" (278).

Gnostische Texte und Gedanken (Thomasakten, bes. das Philippusevangelium von Nag Hammadi) spielen in Abwehr, durch einen gewissen Einfluß der einen oder anderen Vorstellung oder einfach als aufschlußreiche Parallelen eine Rolle.

Das (jedoch etwas jüngere) Philippusevangelium entwirft eine umfassende gnostische Sakramententheologie. Die eucharistischen Verse in Joh 6 sind „bewußt in Abwehr gnostischer Ansichten formuliert" (297). Andererseits zeigen z. B. auch die Ignatiusbriefe „in einigen Punkten, und zwar vornehmlich in der Soteriologie, eine gewisse Nähe zum gnostischen EvPhil" (314). Auch die ebenfalls jüngeren Thomasakten lassen erkennen, „daß Johannes und Ign in ihren Eucharistieanschauungen im Einflußbereich gnostischen Denkens und in Auseinandersetzung mit ihm stehen" (315), wobei dort jedoch das Herrenmahl „allein vom gnostisch-dualistischen Weltbild her verstanden" wird (327).

W. zieht auch die Didache bei, die in geographischer und zeitlicher Nähe zu Joh und den Ignatianen steht. Ihm zufolge äußert sich diese Schrift in den Kap. 9f und 14 zur Eucharistie.

Gegen K. Wengst bezieht er Kap. 14 richtig auf die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde, nicht nur auf ein leicht verchristlichtes jüdisches Mahl mit einem gewissen sakramentalen Charakter, der jedoch nicht erklärt wird (377). Für Kap. 9f verweist W. auf die bestehenden Divergenzen in der Forschung. Gegen J. Betz möchte er diese Kapitel nicht auf eine Agape (mit nachfolgender Eucharistie) beziehen, gegen Wengst erst recht nicht auf ein nichteucharistisches Sonntagsmahl der Gemeinde. Er denkt auch hier an eine Eucharistiefeier, die jedoch „deutlich jüdisches Gepräge" (351) trägt. Für Kap. 14 ist die Deutung unseres Autors wohl sicher zutreffend, für Kap. 9f ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Verglichen mit Joh und den Ignatianen zeigen sich bedeutsame gedankliche Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede, „die den Abstand der joh und ign Konzeption von der didachischen zeigen und dadurch die Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und Ign um so deutlicher hervortreten lassen" (353), während die Didache „konservativer und traditionsgebundener ist" (355). „In mancher Hinsicht kann ... die Eucharistieanschauung der Did als eine Vorstufe derjenigen des Johannes und des Ign angesehen werden" (356). Vgl. noch 376f zur neuesten Auseinandersetzung des Vf. mit Wengst.

Der Zeuskult von Panamara veranlaßt den Vf. wegen zweier Formulierungen bei Ignatius (E 20,2, vgl. Sm 12) zur Frage nach einer Kenntnis dieses karischen Kultes seitens des antiochenischen Bischofs.

Besonders bei seinem Aufenthalt in Smyrna kann Ignatius mit diesem Kult Bekanntschaft gemacht haben. Allein die „möglichen Berührungen sind vage und keineswegs überzeugend" (365), sie können jedoch „das Milieu erhellen, in dem Ign seine Briefe geschrieben hat" (365). „Gemeinsame Tendenzen in der ign und joh Eucharistieauffassung spiegeln wahrscheinlich Auseinandersetzungen mit einem solchen Milieu wider" (366). Doch bleibt es eben fraglich, ob gerade diesem Panamara-Kult konkrete exemplarische Bedeutung für die Ignatianen zugesprochen werden darf.

Den Abschluß der Untersuchungen bildet eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Sie setzt ergänzende Akzente. „In der Eucharistie laufen die wichtigen theologischen Gedankenstränge des Ign zusammen. Wer an der Eucharistie teilnimmt, erfüllt die von Ign verlangten Bedingungen eines wahren Christseins" (373). Die johanneische Redaktion korrigiert in ihrem Zweifrontenkampf die eucharistische Tradition christologisch.

Schließlich folgt noch ein reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis.

Meine Ausgabe der Apostolischen Väter (jetzt ^{9}1986) würde besser ins Quellenverzeichnis gehören. Auch in der Literatur werden nicht immer die neuesten Auflagen zitiert.

Ein Stellenregister und ein Register griechischer Wörter beschließen das Buch, das in gut leserlicher Sprache geschrieben ist, aber auch vermeidbare Wiederholungen aufweist.

Der Fortschritt, den es für die Forschung erbringt, ist bedeutend, aber nicht ganz so groß wie sein mit viel Fleiß und Scharfsinn zusammengetragener Umfang. Der Obertitel des Buches „Arznei der Unsterblichkeit" stammt aus Ignatius, bei Johannes kommt diese Formulierung nicht vor.

Augsburg Joseph A. Fischer

Vallin, Pierre: **Les chrétiens et leur Histoire.** Paris: Desclée (1985), 308 S. (Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Theologie, sous la direction de Joseph Doré, vol. 2)

Innerhalb eines elfbändigen „Handbuchs der Theologie" veröffentlichte P. Vallin, SJ, Prof. an der Theol. Fak. du Centre-Sévres in Paris, als zweiten Bd das vorzustellende Werk. Dabei handelt es sich nicht um eine Kirchengeschichte im üblichen Sinn, auch nicht um „Grundzüge" oder eine Einführung. Der Vf. – bekannt durch eine beachtliche Arbeit „Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien (Desclée 1983), auf die er häufig Bezug nimmt – gibt sein Ziel genau an: ... de donner une présentation de ce que nous appelons volontiers la mémoire de l'Eglise. Non pas l'histoire telle que nous pouvons la reconstituer aujourd'hui, mais la mémoire qui a été celle de nos prédécesseurs, dans ses évolutions successives" (13). Danach geht es um die Erinnerung (das Gedächtnis) der Kirche, in der sie in allen Wandlungen und Umbrüchen ihre Identität mit den Anfängen wahrt. Das könnte eine Darstellung der kirchlichen Historiographie erwarten lassen. Darüber findet man in der Tat Ausführungen; z. B. aus dem kirchlichen Altertum (115–118: Eusebius; 121–122: Les continuateurs d'Eusèbe; 123–127: Les collections documentaires; 136–139; Les biographies, usw.). Die Texte sind Dokumentationen einer verdichteten und reflektierten „mémoire", die auch in anderen Abschnitten nicht fehlen darf (z. B. 251–255: L'histoire universelle selon Bossuet; 258–260: L'historiographie ultramontaine). Die „Erinnerung der Kirche" wird durchaus in chronologischer Ordnung aufgezeigt.

Die Kirchengeschichte wird in fünf Abschnitten eingeteilt: 1. Anfänge. – 2. Vom 2. Jh. bis zur islamischen Eroberung. – 3. Von Karl dem Großen bis zum Ende des Mittelalters. – 4. Die Reform und die Aufklärung. – 5. Von der Revolution bis zur Gegenwart.

Der Schwerpunkt liegt im Bereich des kirchlichen Altertums, dem mehr als die Hälfte des Buches gewidmet ist. Beachtlich ist hier der Einstieg: Mit der bekannten Schilderung der Christen bei Plinius (Ep. X 96) wird eine Christengemeinde des frühen 2. Jh.s vom Standpunkt des heidnischen Beobachters aus vorgestellt. Danach wird Justins Beschreibung des christlichen Gottesdienstes (Apol. I 65–67) aufgenommen und erklärt. Erst dann greift der Autor auf das ntl Schrifttum zurück, um hier die Anfänge einer „mémoire chrétienne" darzustellen. Die leitmotivische „mémoire" führt immer wieder zu dieser Stoffanordnung. Um Gewicht und Wirkung der „mémoire" aufzuzeigen, sind kirchengeschichtliche Vorgänge und Gestalten behutsam und wohlüberlegt ausgewählt, wobei auch Randerscheinungen demonstrativen Charakter erhalten (z. B. 210: Die brisante Kleiderfrage in monastischen Reformbewegungen).

Das Buch setzt gründliche kirchengeschichtliche Kenntnisse voraus. Sind diese gegeben, dann wirkt es anregend und weiterführend. Der zündende Funke der „mémoire" führt so zu einer dynamischen Kirchengeschichte. Nicht von ungefähr entdeckt der Vf. am Schluß seiner Ausführungen die neue Aktualität des alten Wortes Tertullians: Fiunt, non nascuntur Christiani (Apol. 18,4).

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Effenberger, Arne: **Frühchristliche Kunst und Kultur.** Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. – München: C. H. Beck (1986). 383 S., 8 Farbtafeln, 189 Schwarzweißtafeln, zahlreiche Skizzen und 2 Faltkarten. Ln. DM 48.–

Dieses Werk sollte baldmöglichst zur Pflichtlektüre nicht nur für Theologiestudierende werden, weil hier der volle Blick in die monumentalen, also großenteils anschaulichen Reste des alten Christentums in einer Weise eröffnet wurde, die aufgrund der Denkmälerkenntnis

und der sachlich-distanzierten Darstellungskunst Vf.s nach dem derzeitigen Stand der Einzelforschung schwerlich überboten werden dürfte. Die umsichtig ausgewählten Plan- und Grundrißskizzen, die Umzeichnungen und das vorzügliche Tafelwerk bringen die vorgestellten Objekte so, daß der Leser über die je nach Argumentationsgang ausführlich oder knapp beschriebenen Kunstwerke hinaus zur Nachprüfung der vorgetragenen Thesen und Hypothesen in der Lage ist. Die Objektbeschreibungen sind in der Art von beweiskräftigen Anmerkungen in die Darstellung eingebunden. Solche Arbeitsweise vermag die üblichen Anmerkungen zu ersetzen, zumal das im Anhang nach Sachgebieten aufgegliederte Literaturverzeichnis den Zugang zur Einzeldiskussion und zur partiellen Forschung neuen Datums erschließt. Recht hilfreich und ergänzend zu den instruktiven Bildunterschriften wirkt die Liste aller Abbildungen (351–367), die nicht nur den derzeitigen Standort jeden Kunstwerkes angibt, sondern auch die wichtigste Literatur dazu separat verzeichnet. Freilich sollte der Besucher vor allem außereuropäischer Museen nicht allzu enttäuscht sein, wenn er das angegebene Kunstwerk nicht an Ort und Stelle zu entdecken vermag. Die dort häufig nicht gepflegte Beschriftung, die sich häufenden Leihgaben für Ausstellungen anderwärts, das plötzliche Versenken eines auch bedeutenden Objektes im Magazin eines Museums und weitere Ursachen wären in diesem Fall zu bedenken und nicht Vf. anzulasten.

E. behandelt die Entstehung und Entwicklung der spätantik-frühchristlichen Kunst. Unter Hinweis auf die Problematik von Schildern wie spätantik-frühchristlich und frühbyzantinisch verzichtet Vf. auf enge definitorische Ausgrenzungen.

In ihren Anfängen zu Beginn des 3. Jh.s ist die altchristliche Kunst noch Teil der römischen Kunst der Spätantike. Sie unterscheidet sich von ihr in den Bildthemen, nicht in ihren Kunstformen und Techniken. Mit der Förderung des Christentums durch Konstantin I. zeigt sich allmählich ein Übergewicht gegenüber dem paganen Kunstschaffen.

War altchristliche Kunst bisher allein Ausdruck einer Volksfrömmigkeit, die dogmatische Gegebenheiten nicht in den Vordergrund stellte, so verschaffte sich jetzt die von kaiserlicher oder bischöflicher Auftragstätigkeit gelenkte, kirchliche Repräsentationskunst mehr und mehr Geltung. Ab 380, nicht wie E. meint 391 (Druckfehler ?), ist das Christentum Staatsreligion. Dieser Umstand hatte zur Folge, daß die offiziell geförderte Kunst vorwiegend vom Christentum geprägt wurde. Dennoch blieben viele pagane Bildthemen weiterhin in Gebrauch oder sie wurden nach und nach im Verlauf einer permanenten Rezeption der klassischen Antike wiederaufgenommen. Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, wie sehr Bischöfe und Kaiser als Auftraggeber dem antiken Erbe verbunden blieben und wie eng teilweise die Verbindung von Antike und Christentum weiterwirkte. E. bestätigt den Ansatz von F. J. Dölger, nach dem die gesamte christliche Kultur der ausgehenden Antike in ihrem paganen Ambiente wurzelt, mit dem sie verbunden blieb – teils aufnehmend und weiterreichend, teils ablehnend und ausscheidend, „immer jedoch in vitaler Auseinandersetzung mit einem unerschöpflichen und unübersehbar erscheinenden Erbe“ (14).

Für E. waren die römischen Fossoren – möglicherweise dem Klerus zugehörig – die ersten „Künstler“, die Bilder christlichen Inhalts schufen. Die bildlichen Motive und figürlichen Szenen der Bibel und Apokryphen in den Coemeterien wären dann autonome Schöpfungen der wohl besser als Kunsthandwerker einzustufenden Fossorenmaler.

Zur Zusammenstellung der Programme dürften sie von den privaten Auftraggebern der Cubicula angeregt worden sein. Ihre Werke spiegeln die Vorstellungen der Volkstümlichkeit wider. Diese Hypothese läßt sich stützen durch die begründete Annahme, nach der die altchristliche Bestattung bis zum 6. Jh. nicht in erster Linie von bischöflicher Seite, sondern von der jeweiligen Familie der Leidtragenden getragen wurde. (Vgl. dazu: W. Gessel: Bestattung und Todesverständnis in der Alten Kirche. Ein Überblick. In: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Hg. v. Hj. Becker u. a., St. Ottilien 1987, 535–568). Folglich ist es nicht zu empfehlen, die Bildwerke der Coemeterien im Rückgriff auf altchristliche Schriftsteller zu interpretieren, sondern in erster Linie die sepulkralsymbolische Erklärungsmethode anzuwenden. Zudem waren die altchristlichen Theologen keine Kunstschriftsteller, vermutlich auch deshalb, weil die Katakombenbilder zunächst weitgehend der Betrachtung entzogen waren.

Anders verhält es sich beim Kirchenbau.

Man wird den allegorischen Ausführungen des Eusebius von Caesarea in seiner Kirchweihrede (HE X 4) eine Schlüsselbedeutung zuerkennen dürfen. Die eusebianische Allegorese ist freilich vom ausgebildeten Typus einer altchristlichen Basilika abgeleitet, nicht umgekehrt. Dasselbe Verhältnis gilt für Taufkatechese und Baptisterien. Weder für die Basiliken noch für die Taufhäuser gab es eine Theologie kirchlicher Baukomplexe, die als theoretisches Konzept die Wahl der Bauformen bestimmt hätte. Ein altchristlicher Vitruv ist nicht geschrieben worden. Das mag auch damit zusammenhängen, daß ein faßbares Interesse an Vitruv erst seit karolingischer Zeit nachweisbar ist (vgl. H.-W. Kruft: Geschichte der Architekturtheorie. Von der Antike bis zur Gegenwart. München 1985, 31). Die Frage nach dem Woher der altchristlichen Basilika findet die Antwort: „Die Basilika ist keine christliche Erfindung“ (104). Es lassen sich alle wesentlichen Merkmale christlicher Basiliken bereits an römischen Profanbasiliken erkennen, ohne jedoch eine einzige als Vorbild oder typische Stammform erweisen zu können.

Das Phänomen der sog. Doppelbasiliken, wie sie in Deutschland, Italien, Nordafrika, Österreich und auch der Türkei (z. B. Korykos) auftreten, wird nicht gewürdigt. Weder liegen die Probleme der „groupe épiscopal“ (W. Müller-Wiener: Riflessioni sulle caratteristiche dei Palazzi Episcopali. In: Felix Ravenna. Quarta serie Fascicolo 1/2, 1983, 103–145), die Rolle dieser Kirchenzentren für die Entwicklung der spätantiken Stadt (W. Müller-Wiener: Von der Polis zum Kastron. Wandlungen der Stadt im Ägäischen Raum von der Antike zum Mittelalter. In: Gymnasium 93, 1986, 435–475), noch die in jüngster Zeit in großer Zahl nachgewiesenen Installationen und Implantationen kirchlicher Bauwerke in vormals profane und pagan-kultische Bauwerke im Blickfeld des Autors.

Gegen E.s These: „Daß es trotz der vom orthodoxen Dogma abweichenden Auffassung vom Wesen Christi keine arianische Ikonographie gab, zeigen die gegen 520 entstandenen Mosaikdekorationen an den Hochwänden der Hofkirche Theoderichs“ (244/5) wird man die Argumente von R. Sörries zu stellen haben, der 1983 den gelungenen Nachweis führte, daß der Mosaikenbestand von San Apollinare Nuovo (Palastkirche Theoderichs) in Ravenna, soweit er nicht der Rekatholisierung durch Erzbischof Agnellus zum Opfer gefallen ist, als Ausdruck gotisch-arianischen Verständnisses der christlichen Religion interpretiert werden darf (s. ThRv 82, 1986, 204–206).

Zum Thema Innendekoration der Basiliken vermittelt Vf. für die Ausgestaltung der Apsis ein Grundschema, das auch dort vermutet werden darf, wo die Apsis lediglich in ihrem rohen Baukern erhalten blieb. Die vertikale Achse gebührte Christus in seinen verschiedenen Wiederholungen als Gemmenkreuz, Lamm, Sieger, Emmanuel oder in den Erscheinungsformen des Lehrers und Pantokrators. Die Horizontale war den Gefolgschaften Christi oder der Theotokos und himmlischen Königin reserviert, den Aposteln, Engeln und Heiligen. In dieser Zone war auch allenfalls Platz für die Stifter.

Ohne Beckmesserei betreiben zu wollen, sei auf einige Irrtümer aufmerksam gemacht.

S. 232 wird der Theotokos-Titel dem Konzil von Ephesus 431 zugeschrieben. Die neueste Forschung reklamiert dafür die Union von 433. S. 310 wird Nikolaus von Myra unter die Kirchenväter eingereiht, ein Titel, den der hl. Nikolaus trotz der großen Verbreitung seines Kultes nie erhalten hat. Im Zusammenhang der Präsentation der großen Pilgerzentren wie Tebessa oder Qual 'at Seman (der mons admirabilis Symeon des Jüngeren wird übergangen) heißt es S. 330: „. . ., die sich hier zur Anbetung der Symeonssäule versammelten.“ Hier ist E. wohl einer ungeschützten Übersetzung des kunsthistorischen Fachausdruckes „adorieren, Adoration“ zum Opfer gefallen. Dies ist verständlich, weil Vf. in seinem gesamten Werk sehr bemüht ist, entweder nicht allgemein verständliche Termini zu umschreiben oder zu erklären, bzw. zu übersetzen.

Schließlich sei für eine Neuauflage auf inzwischen erschienene bedeutende Werke hingewiesen:

J. G. Deckers – H. R. Seeliger – G. Mietke: Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro. Repertorium der Malereien. Münster 1987. K. Groß: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Stuttgart 1985 (vgl. ThRv 83, 1987, 297–299). H. Klengel: Syrien zwischen Alexander und Mohammed. Denkmale aus Antike und frühem Christentum. Darmstadt 1987.

Das übersichtliche und insgesamt schlüssige Werk E.s böte gerade auch in der Art der Darstellung gute Gelegenheit ein immer wieder vorgetragenes Desiderat zu erfüllen. Wie E. in seiner Abhandlung knapp und inhaltsreich die Ergebnisse der allgemeinen Kirchengeschichte und Patrologie zur Erstellung des zeitlichen Rahmens und des geistigen Umfeldes für seine Arbeit in Anspruch nahm, so sollten umgekehrt die Darstellungen zur Alten Kirchengeschichte die gesicherten Ergebnisse der christlichen Archäologie und der frühchristlichen Kunstgeschichte in Dienst nehmen, um ein gefüllteres Bild der ersten sechs Jahrhunderte des Christentums zu erreichen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Truzzi, Carlo: **Zeno, Gaudenzio e Cromazio.** Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.). – (Brescia): Paideia Editrice 1985. 349 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose, pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, 22), br. L. 40 000.–

Zeno von Verona, Gaudentius von Brescia und Chromatius von Aquileia haben in den fünfzig Jahren von etwa 360–410 in Städten der damaligen regio X: Venetia et Histria als Bischöfe und Prediger gewirkt. Der Vf. hat gut daran getan, sie und ihre Predigttätigkeit zusammen zu studieren, weil so die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede gut erkennbar werden. Zugleich weiß er (vgl. das Vor-

wort), daß die so abgegrenzte Literatur nicht isoliert behandelt werden kann. Zu beachten sind auch die übrige kirchliche Literatur der Region und Prediger jenseits ihrer Grenzen wie Ambrosius von Mailand, Maximus von Turin und Petrus Chrysologus von Ravenna. Hieronymus und Rufinus müssen natürlich vor allem zu Aquileia herangezogen werden.

Der Vf. beginnt mit einer knappen Einführung, in der er auf die politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle und kirchliche Situation Oberitaliens eingeht, gefolgt von einer chronologischen Liste der wichtigen Ereignisse, die das nordöstliche Italien betreffen. Das weitere ist zweigeteilt: In einem ersten Teil über die drei Autoren und ihre Schriften legt der Vf. das Fundament für die inhaltliche Untersuchung ihrer Predigten im zweiten Hauptteil.

Die drei Studien zu den Autoren und ihren Schriften im 1. Teil sind in etwa gleich aufgebaut. Die z. T. erst kürzlich entdeckten Schriften des Chromatius sind oft ohne seinen Namen oder unter fremden Namen handschriftlich überliefert worden. Bei Zeno und Gaudentius ist das nicht der Fall. Doch fehlen insgesamt antike Nachrichten, die belegen könnten, daß die drei Bischöfe Urheber des ihnen heute zugeschriebenen Schrifttums sind. Der Vf. sammelt deshalb stets zunächst die antiken Zeugnisse zu den drei Personen und erhebt sodann, was sich aus den ihnen zugeordneten Schriften jeweils über den Autor entnehmen läßt. Es läßt sich zeigen, daß beide Aussagereihen in den drei Fällen zueinander passen, so daß die gängigen Zuordnungen bestätigt werden. Der Vf. geht sodann auf das jeweilige Schrifttum und die meist bescheidene Wirkungsgeschichte ein. Dabei kommt er zu teilweise neuen Ergebnissen, die zusammen mit denen über die Biographie der Personen auf den S. 91–94 zusammengefaßt werden. Demnach war Zeno etwa in den Jahren 360–380 Bischof von Verona. Erhellendes wird auch zu seinen Schriften gesagt. Die Eigenart der drei Kirchenmänner wird gut sichtbar. Wichtig für das folgende ist sodann die Einteilung der Predigten in drei Gruppen: Erklärung der Hl. Schrift; Reden zu einem bestimmten Thema z. B. der christlichen Moral; Predigten liturgischer Art, die ein Fest oder die Sakramentenspendung zum Inhalt haben (98–100).

Der 2. Hauptteil beginnt mit einer genauen Bestimmung der zugrundegelegten Literatur, also vor allem der Predigten. Sodann stellt der Vf. zusammen, was sich aus ihnen zum Thema: „Die Gemeinde und die Figur des Bischofs" entnehmen läßt (z. B. zum Amts- und Selbstverständnis der Prediger). Die weitere Behandlung der Inhalte der Predigt geht zunächst ein auf Gottes-, Trinitätslehre, Soteriologie, Christologie (z. T. in der Abgrenzung vom Arianismus) und Ekklesiologie („der christliche Glaube"). Dabei wird die Sicht der Heiden, Juden und Häretiker in einem eigenen Abschnitt dargestellt. Das folgende Kap. handelt über die christliche Lebensgestaltung: die Themen und Hauptlinien, im einzelnen caritas und das Thema der Jungfräulichkeit. Von besonderer Bedeutung ist sodann das, was der Vf. über die Liturgie in Verona, Brescia und Aquileia ermitteln kann. Hier vermerkt der Vf. abschließend, daß es zwar eine beachtliche Zahl gemeinsamer Elemente für Oberitalien und den Westen allgemein gibt, daß aber jede der drei Kirchen eine gewisse liturgische Autonomie beibehielt (254). Weiter wird gut auf die wachsende Bedeutung der Heiligenverehrung für den untersuchten Zeitraum hingewiesen. Die letzten zwei Kap. behandeln schließlich den Umgang mit der Hl. Schrift (Bedeutung, Methode der Schrifterklärung etc.) und die Frage, welche christlichen Schriftsteller nachweislich die drei Prediger gelesen haben. Es folgen eine Zusammenfassung, wertvolle Tabellen zu den drei Autoren mit folgenden Angaben zu den einzelnen Predigten: Schriftbezug, liturgischer Anlaß, Art der Rede, Authentizität, Integrität und ein Index der biblischen und patristischen Zitationen. Das Literaturverzeichnis ist der Arbeit vorangestellt (15–29).

An den drei behandelten Autoren wird gut eine Leitlinie der Kirchengeschichte Oberitaliens aufgezeigt. Zeno ist der erste im Westen, von dem eine Sammlung von Predigten auf uns gekommen ist. Er gehört in die vor-ambrosianische Zeit, die noch wenig offen für östliche Einflüsse war und in der man sich besonders mit dem arianischen Problem auseinandersetzen mußte. Gaudentius und Chromatius dagegen lebten in einer Zeit, die geprägt war durch ein beträchtliches numerisches Wachstum der Kirche des Westens und theologische Fortschritte. Ende des 4. Jh.s läßt sich das Gewicht der Persönlichkeit und der Aktivität des Ambrosius auch in Brescia und Aquileia feststellen (vgl. 321).

Hier kann natürlich nicht auf alle Einzelaspekte der kenntnisreichen Arbeit hingewiesen werden. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es sich um ein wichtiges Buch zu Biographie und Schrifttum der behandelten Kirchenmänner, zur antiken Predigt und zur Liturgie- und Kirchengeschichte Oberitaliens handelt.

Mainz Theofried Baumeister

Stötzel, Arnold: **Kirche als ‚neue Gesellschaft'.** Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus. – Münster: Aschendorff 1984. VI, 240 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 51), kart. DM 68.–

Die Arbeit, im SS 1980 von der kath.-theol. Fak. der Univ. München als Habil.-Schrift angenommen und anscheinend in derselben Form veröffentlicht, in der sie vorgelegt wurde[1], reizt sehr zum Vergleich mit einer anderen, nur wenig älteren Chrysostomosmonographie, die darin zwar noch zitiert, aber kaum mehr verarbeitet worden ist. Der Vergleich legt sich um so näher, als es sich gleichfalls um eine kirchengeschichtliche Habil.-Schrift handelt, auch sie von einem deutschsprachigen Autor einer deutschsprachigen theol. Fak. zur Annahme vogelegt. Gemeint ist die Untersuchung von R. Brändle über „Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos".[2] Nicht nur, was die „Stimmungslage", das Beteiligtsein am Gegenstand der Untersuchung anlangt, läßt sich kaum ein stärkerer Kontrast denken als zwischen diesen beiden Büchern![3]

Doch sprechen wir hier nur vom ersteren. Es ist der Beschäftigung „mit der Kirche zur Zeit des Chrysostomus" gewidmet, „speziell mit ihrem Selbstverständnis als einer in der Gesellschaft gegenwärtigen Kraft, die humanisierend zu wirken vermag" (V).

Als Ergebnis der Untersuchung wird vorweg formiliert (ebd.), Chrysostomus habe „die Kirche ‚als neue Gesellschaft'" verstanden, er habe „aber in einer Zeit" gelebt, „als auf dem Wege der Inversion sich diese außerhalb der Gesellschaft in der Sonderform des Mönchtums neu konstituierte. Kirche ‚als neue Gesellschaft' mitten in der Gesellschaft leben – das war für ihn identisch mit der humanisierenden Wirkung des Christentums. Dieses Verständnis könnte unter den heutigen, säkularen Bedingungen neu begriffen werden als Hinweis auf den Realisierungsort und die Lebensgestalt des Christlichen." – Ich kann nicht behaupten, daß mir diese Sätze nach der Lektüre des Buches weniger rätselhaft vorgekommen wären als vorher; eher im Gegenteil. Doch bevor ich das verdeutliche, sei das Buch selbst kurz vorgestellt und gezeigt, wie der Vf. sein Ergebnis gewonnen hat.

Dieses Buch hat ersichtlich nicht nur ein Sachanliegen (das für mich, wie gesagt, nicht ganz leicht zu verstehen ist), sondern es möchte auch in methodischer Hinsicht über die bisherige Forschung hinausführen, indem es an „einigen Schwerpunktthemen der Predigten des Chrysostomus nachzuweisen" sucht, „wie eng seine Vorstellungen über die humanisierende Wirkung des Christentums mit der antiken humanen Tradition verbunden sind". Man könne sogar sagen: „Der Großteil seiner Predigten" bestehe „in der Fortsetzung und Übernahme der antiken Tradition, besonders der Popularphilosophie und Wanderprediger-Philosophen mit ihren Standardthemen und Lösungen". Was wunder auch, da „das Publikum unter seiner Kanzel kein wesentlich anderes war als die Zuhörer eines Dio Chrysostomus" (218).

In dieser konsequenten traditionsgeschichtlichen Orientierung liegt für mein Verständnis der Hauptgewinn der Arbeit![4] Es war längst an der Zeit, daß einmal ausführlich nach den philosophischen Traditionen gefragt wurde, in denen Chrysostomus mit seiner „Moralpredigt" steht. Daß diese vielfach auf vorchristliche Ideale zurückgegriffen hat, wird nach der Arbeit von S. schlechterdings nicht mehr bestritten werden können.

Aber viel weiter reichen und tragen die Ergebnisse auch nicht. Das verwehrt ein Verfahren, welches ich nur als bedenklich, ja verfehlt ansehen kann. Es ist das Bestreben, möglichst viele Einzelbelege und Einzelanalysen aufzubieten und sie in einem mehr oder weniger erschlossenen System unterzubringen, statt nach der Möglichkeit Ausschau zu halten, die Gedanken der verglichenen Autoren so vorzuführen, wie sie selbst sie entwickelt haben, und sie in einem Bezugsrahmen zu belassen, wie sie aus deren Schriften selbst zu erheben sind und dabei nicht zuletzt auch auf Fragen der Chronologie und der rhetorischen Form zu achten. Keiner der bemühten Autoren erhält so die Gelegenheit auszureden, gerade auch Chrysostomus nicht!

Das Verständnis wird zusätzlich erschwert dadurch, daß es der Vf. für richtig gehalten hat, sein Material so zu ordnen, daß zunächst

[1] Darauf deuten mancherlei Schusseligkeiten hin, die unmöglich erst Druck- oder Satzfehler sein können. Ich erwähne lediglich: die Zitierung des Clemens Alexandrinus (in einer patristischen Habil.-Schrift!) nach Migne (68, A. 169); fehlerhafte Angaben selbst bei häufig benutzter Literatur (225); (offenkundig) falsche Zitate (219, A. 52); fehlerhafte Wiedergaben von Verfasservornamen und -namen, selbst bei so bekannten Autoren wie: W. (nicht E.) Eltester (15, A. 7; 223), Karlmann (nicht Karl) Beyschlag (6), W. (nicht E.) Enßlin (45, A. 50), H. Doerries (nicht Dörrie: 23–26). Inwieweit die zahllosen Fehler in der Wiedergabe griechischer Texte auf den Setzer zurückgehen, bleibt offen. Zu allem paßt, daß die Beigabe eines Personen- und Sachregisters offensichtlich nicht für der Mühe wert erachtet wurde.

[2] Tübingen 1979 (= BGDE 22).

[3] Der resignative Ton, der mit dem ersten Satz des Vorwortes von A. Stötzel angeschlagen wird, durchzieht eigentlich das ganze Buch. Brändles Monographie hingegen ist die eines Begeisterten, dem sogar manchmal die Stimme vor Begeisterung überschlägt.

[4] Und ein Hauptvorzug gegenüber dem Buch von Brändle, in dem auf die (in diesem Falle auslegungsgeschichtliche) Tradition nur im „Rückblick" (346ff) reflektiert wird.

einmal Kontinuitäten sichtbar gemacht werden zwischen den sozial- und individualethischen Anschauungen des Chrysostomus einerseits, den philosophischen (genauer kynisch-stoischen und epikureischen) Traditionen andererseits, wobei der Vf. gelegentlich hinzufügt: „wie sie Chrysostomus teilweise übernimmt".[5] Danach wird, unter der Überschrift „Paradoxa des Christentums" (in lockerer Anlehnung an In ep ad Rom, hom 7, 5: PG 60, 454), die Sprache darauf gebracht, wo immer „seine als christlich gedachte Lösung über das hinausging, was die philosophische Tradition intendierte".[6] Die Folge dieses Vorgehens ist außer der inkriminierten Atomisierung, daß sich Chrysostomus (bzw. der ihn interpretierende Vf.) ununterbrochen in Selbstwidersprüche verwickelt! Vgl. S. 63, Anm. 146, mit S. 112; S. 68, Anm. 169 mit S. 212; S. 88 mit Seiten 92, S. 93 und 119; S. 90f mit S. 132; 170 mit 176; S. 172ff mit 183. Die Verwirrung geht so weit, daß man in ein und derselben Anmerkung zu lesen bekommt: „Von der gemein-antiken Weltverachtung, die Chrysostomus teilt, ist die Verteidigung des weltlichen Lebens gegenüber gnostisierenden Tendenzen innerhalb des breiten christlichen und häretischen Spektrums zu unterscheiden. Diesen gegenüber führt er (sc. Chrysostomus) an (Kom. in Gal 1, 4): ‚Wie soll dieses Leben böse sein, in dem wir Gott erkannten . . .' (PG 61, 615)."

Die schlimmsten Verzeichnungen müssen sich Askese und Mönchtum gefallen lassen.

Von der Askese heißt es undifferenziert, daß sie „aus der antiken Tradition übernommen"[7] worden sei und Chrysostomus so weit gehe, ihr „abzusprechen, daß sie eine christliche Form des Lebens ist"[8]; die „christlichen Asketen repräsentieren den antiken Weg zur Befreiung des Menschen in reiner und radikaler Form"[9]; Chrysostomus „wollte keine Klöster"[10].

Dagegen kann man nur schärfstens protestieren. Chrysostomus hat zeitlebens, selbst noch als Bischof von Konstantinopel, inmitten all des höfischen Getriebs und Prunks, an einer streng asketischen Lebensweise festgehalten – sehr zum Leidwesen vieler in seiner Umgebung! – und darüber hinaus in Predigten und Briefen mit seiner Meinung über die positive Rolle und bleibende Bedeutung des Mönchtums nicht hinter dem Berge gehalten. Sie läßt sich in Kürze am besten so umschreiben, daß für ihn die Mönche inmitten einer ständig von der Gefahr der Verweltlichung bedrohten, ständig mehr oder minder faule Kompromisse schließenden und mit den vermeintlichen oder wirklichen „Realitäten" paktierenden Christenheit schon durch ihre bloße Existenz ein Moment der heilsamen Irritation und ein Zeichen sind. Seine an die Adresse der Mönche gerichteten kritischen Äußerungen zielen darauf ab, daß das Mönchtum nicht ein totes Kapitel im Haushalt der Kirche bleibe, daß es vielmehr nach Kräften für deren geistliche Erneuerung nutzbar gemacht werde, was es allerdings erforderlich macht, energisch auch den Gefahren und Entartungserscheinungen im Mönchtum selbst entgegenzutreten und sich für die rechte Rangordnung innerhalb der Hierarchie der mönchischen Wert- und Zielvorstellungen, d. h. für ihre konsequente Ausrichtung an der „Auferbauung" der Kirche als des „Leibes Christi" einzusetzen, dafür, daß der Dienst an der Gemeinschaft unter die Motive der Askese selbst aufgenommen werde und dort – zusammen mit der ungeteilten Hingabe an Gott oder vielmehr als deren vorzüglichste Ausdruck – an erster Stelle rangiere.

Fazit: Ein verstolperter Schritt in die richtige Richtung!

Heidelberg Adolf Martin Ritter

Iriarte, Lazaro: **Der Franziskusorden.** Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte, im Auftrag der deutschsprachigen Kapuzinerprovinziale, aus dem Spanischen übers. v. Ferd. Litschka u. H. N. Huber. Altötting: Verlag der Bayerischen Kapuziner 1984. 446 S., geb.

Iriarte (I.) bietet in seinem Handbuch, wie es nun in deutscher Sprache vorliegt, einen umfassenden Überblick über die gesamte Geschichte der verschiedenen katholischen Ordensgemeinschaften, die sich von Franziskus von Assisi herleiten. Das ist ein neues und von vornherein schwieriges Unternehmen. Das entsprechende frühere Handbuch von H. Holzapfel (1909) war ja auf den „Franziskanerorden" beschränkt und ging deshalb nur begrenzt und oft auch ungerecht auf die anderen Zweige der franziskanischen Ordensfamilie ein. Doch es konnte von einem einzigen, sozusagen mittleren Standpunkt die Geschichte überblicken und darstellen mit dem Interesse, die seit Leo XIII. neu geeinte eigene Ordensgemeinschaft als den eigentlichen Träger der franziskanischen Geschichte auszuweisen. Einen solchen einseitigen Standpunkt hat das jetzige Handbuch von I. aufgegeben; denn es will den verschiedenen Richtungen und Zweigen der franziskanischen Familie gerecht werden und soll, wie die Auftraggeber der deutschen Ausgabe, die deutschsprachigen Kapuzinerprovinziale, im Vorwort zum Ausdruck bringen, vor allem dem innerfranziskanischen Kennenlernen und Zusammenarbeiten dienen. Damit ist ein solches Handbuch vor eine sehr schwere Aufgabe gestellt, bei der sich I. von einer Methode leiten ließ, die nach seiner Überzeugung „mit dem franziskanischen ‚Ökumenismus' in Einklang steht (13)". D. h. er versucht in den verschiedenen geschichtlichen Differenzierungen und Abzweigungen das hervorzuheben, was für die gesamte franziskanische Ordensgeschichte von bleibender und allgemeiner Bedeutung ist.

Nur für den ersten Teil der franziskanischen Ordensgeschichte und nur für den Orden der Minderbrüder („Erster Orden") bringt I. deshalb eine zusammenhängende Darstellung mit gesonderten Abhandlungen über die geistigen Grundlagen und Aktivitäten der Minderbrüdergemeinschaft. Nach der Teilung des Ordens seit 1517 muß er die verschiedenen Zweige nebeneinanderstellen, um allen gerecht zu werden und aus demselben Grund eigene Darstellungen der Geschichte des franziskanischen Frauenordens („Zweiter Orden", Klarissen) und des franziskanischen Bußordens („Dritter Orden") in seinen verschiedenen Ausformungen (regulierte Gemeinschaften, Gemeinschaften von Weltleuten usw.) hinzufügen. Das dient zwar einer umfassenden und vollständigen Darstellung aller Richtungen, aber der Gesamtzusammenhang der franziskanischen Ordensgeschichte wird dadurch nicht immer eindeutig erkennbar. Das ist aber bei einem Handbuch, das vorwiegend für den internen Gebrauch von verschiedenen, nur durch das gemeinsame franziskanische Erbe verbundenen Gemeinschaften bestimmt ist, wohl unvermeidlich und setzt der geschichtlichen Darstellung Grenzen, die Respekt verdienen, zumal I. durch die irenische Art und Weise seiner Darstellung seinem Programm, der innerfranziskanischen Verständigung zu dienen, gerecht wird. Manchmal freilich wird der Drang zur umfassenden Gerechtigkeit und Vollständigkeit so übermächtig, daß nur noch Namen und Daten aufgezählt werden, deren geschichtliche Bedeutung kaum noch erkennbar ist (z. B. bei der Aufzählung der nennenswerten Theologen des Ordens, bzw. der Ordenszweige).

Bei allem Respekt gegenüber I.s selbstgesetzten Grenzen wäre aber wohl eine größere „ökumenische" Offenheit auch für ein solches Handbuch sinnvoll. Denn der heutige Leser – auch innerhalb einer franziskanischen Gemeinschaft – ist nicht ohne weiteres und fraglos daheim in der franziskanischen und in der eigenen kirchlichen Tradition. M. E. wird heute die franziskanische Ordensgeschichte nur dann voll verständlich und ganz aktuell, wenn sie nicht nur im Rahmen ihrer eigenen „bewährten" Tradition verstanden und gewertet wird, sondern offen ist für die Fragen, die seit Reformation und Aufklärung an eine solche Ordensgemeinschaft gestellt werden. Doch die Reformation erscheint bei I. nur als eine zu bekämpfende Irrlehre und die Aufklärung als eine „Zeit der Prüfung", auf die anscheinend nur „Restauration" die den franziskanischen Gemeinschaften verbliebene Antwort ist. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß auch innerhalb der eigenen Geschichte die kirchen- und gesellschaftskritischen Bewegungen nicht zu ihrem Recht kommen. So z. B. bei der Darstellung der „Spiritualen" (61–65), wo etwa die Bulle „Exivi de paradiso" keineswegs „den Bestrebungen der Spiritualen ganz und gar zuwiderlief" (64), sondern sowohl bei Ubertin von Casale wie bei Angelus Clarenus Anerkennung fand. So auch bei der Beschreibung der franziskanischen „Rebellion" unter Johannes XXII. (66f), wo ein bedeutender Denker wie Wilhelm von Ockham nicht einfach auf seine angeblich „aufrührerischen Ideen" (67) gegen das Papsttum reduziert werden kann. In solchen und ähnlichen Passagen wird m. E. eine traditionalistische Grundtendenz des Werkes erkennbar. Vielleicht ergibt es sich aus dieser Tendenz, daß I. insgesamt die neueren sozialhistorischen Fragestellungen und Forschungen kaum aufgreift; denn dann müßte das geschichtliche Mißverhältnis zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Franziskus-

[5] S. 70; eine andere typische Formulierung lautet: „Soweit sich Chrysostomus zum Problem des Gegensatzes zwischen Freien und Sklaven der antiken Tradition anschließt, kann er allenfalls partielle Milderung der Verhältnisse fordern" (90), oder: „Chrysostomus ist, soweit er sich moralisierend in den Bahnen der Diatriben-Form bewegt, nicht originell zu nennen" (172) – eine logische Glanzleistung!

[6] S. 98.

[7] S. 18.

[8] S. 23.

[9] S. 173.

[10] S. 220.

[11] Vgl. hierzu wie überhaupt zu einer ausführlichen, wiewohl unausdrücklichen Auseinandersetzung mit der Position von S. meinen Aufsatz „Zwischen ‚Gottesherrschaft' und ‚Einfachem Leben': Dio Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft", der im nächsten Jahrgang des JAC erscheinen soll; dort auch weitere Literatur.

ordens deutlicher artikuliert und dürfte nicht bloß aus der Spannung zwischen hohen „Idealen" und ihrer stets begrenzten Realisierung erklärt werden.

Freiburg Johannes Schlageter OFM

Thomassen, Beroald: **Metaphysik als Lebensform.** Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen. – Münster: Aschendorff (1985). 182 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. N. F. Bd 27), kart. DM 48.–

Wie Titel und Untertitel der Arbeit anzeigen, will der Vf. darstellen, daß Albert für seine Zeit eine Grundlegung der Metaphysik geleistet hat und daß diese Grundlegung drauf hinausläuft, daß der Theorie-Vollzug von Metaphysik als „Lebensform" gedeutet wird. Die Darstellung ist im wesentlichen als Inhaltsangabe der zu Rate gezogenen Schriften Alberts – es handelt sich um den Metaphysikkommentar selbst, um Teile der Schrift „De causis et processu universitatis" und um Auszüge aus der Paraphrase zur Nikomachischen Ethik – abgefaßt. Die Lehren des kommentierten Autors (Aristoteles) bleiben unberücksichtigt, weil die Eigenleistung Alberts im Umgang mit dem ihm überlieferten gedanklichen Material im Vordergrund der Betrachtung stehen soll.

Zunächst befaßt Th. sich mit dem Aufbau der Metaphysikparaphrase; er stellt fest, daß Albert die Bücher I bis V seines Kommentars (und auch der Vorlage?) als Prolegomena zur eigentlichen Metaphysik betrachtet. In Buch VI, so. Th., tritt der Leitgedanke der Grundlegung auf, nämlich, daß Metaphysik eine höchste, den Menschen auszeichnende Tätigkeit auf das Göttliche hin sei. In den Büchern VII bis XI wird dieser Gedanke nach verschiedenen Hinsichten hin ausdifferenziert. Entsprechend den Äußerungen Alberts in „De causis et processu universitatis" deutet Th. diese Schrift sodann als den Abschluß der Metaphysik.

Nach Albert dem Großen, so ergibt sich, ist der individuelle konkrete Mensch Vollzugsgrund derjenigen Weisen von Wissen, in welchen sich jeweils sein Denkvermögen vollendet. Im letzten ist jenes Vermögen auf das Göttliche bezogen, auf die göttliche Substanz, den göttlichen Intellekt; es bereitet sich auf die Aufnahme des göttlichen Wissens vor. Mit Bezug auf die verschiedenen Stufen des menschlichen Wissens wird hier der Mensch ausdrücklich als Vermittler zwischen Welt und Gott gedeutet, und diese Mittlerschaft drückt sich auch in der besonderen leib-geistseelischen Konstitution des Menschen aus.

Als Quellen für diese Auffassung ermittelt Th. zum einen die dem Corpus hermeticum zugehörige Schrift „Asclepius", zum anderen die Abhandlung „De natura hominis" des Nemesius von Emesa, die im Mittelalter als Werk des Gregor von Nyssa galt. Von hier aus zieht Th. Verbindungen zu den ‚magischen' und ‚astrologischen' Elementen in der Gedankenwelt des Albertus. Dieser Teil der Arbeit (IV 1, S. 83–103) ist m. E. der interessanteste und ergiebigste.

In weiteren Ausführungen werden sodann Aussagen Alberts aus Buch I des Metaphysikkommentars mit Gedankengängen aus der Paraphrase zur Nikomachischen Ethik kompiliert. Danach gibt es für Albert eine Stufenordnung des „bürgerlichen" und des „kontemplativen Glücks"; letzteres kann erst dann – als Tätigkeit – vollzogen werden, wenn die übrigen praktischen wie theoretischen Tüchtigkeiten und Vollendungsformen bereits erlangt worden sind. Die Höchstform des „kontemplativen Glücks" besteht (während des gegenwärtigen Lebens) in einer punktuellen Teilhabe des menschlichen Denkens an der Tätigkeit des göttlichen Intellekts. Dieser ist, wie im letzten Teil der Arbeit ausgewiesen wird, „intellectus universaliter agens", absolutes kreatives Wissen. Die uneingeschränkte Realisierung jener glückhaften Teilhabe kann erst im zukünftigen, d. h. jenseitigen Leben stattfinden.

Th. hat seine Darstellung sehr gut aufgebaut. Die Thesen werden klar formuliert und begründet. Die zum Teil paraphrasierenden Inhaltsangaben wirken allerdings oft reichlich langatmig; die Sprache ist steif, unlebendig, und es macht mehr Vergnügen, die lateinischen Albertus-Texte zu lesen als das, was hier über sie berichtet wird.

Der Verzicht auf jedwede Auseinandersetzung mit der aristotelischen Theorie und mit den inhaltlichen Ergebnissen der Bearbeitung dieser Theorie bei Averroes und Avicenna ist arbeitstechnisch sicher sinnvoll gewesen, erweist sich aber letzten Endes als Nachteil. Zentrale Gedanken der „Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen" stammen nämlich aus der Tradition des islamischen Aristotelismus, und Albert war sich dessen, wie seine zahlreichen Zitate zeigen, wohl bewußt.

Köln Ingrid Craemer-Ruegenberg

Pluta, Olaf: **Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly.** Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters. Amsterdam: B. R. Grüner 1987. IX + 160 S.: Untersuchung, XXXIX + 150 S.: Edition: „Tractatus de anima" (Bochumer Studien zur Philosophie, 6)

Zu den wichtigen kritischen Editionen der Anima-Kommentare aus dem 14. Jh. – z. B. des Thaddaeus von Parma (v. Vanni Rovighi), des Jakob von Piacenza (v. Z. Kuksewicz), des Matthaeus von Gubbio (v. A. Ghisalberti), des Nikolaus Oresme (v. P. Marshall) – zählt ohne Zweifel die vorliegende des Cardinalis Cameracensis, Petrus de Aillyaco. Peter von Ailly (1350–1420), Kardinal und Bischof, Kanzler der Pariser Universität und Rektor des Kollegs von Navarra, Magister der Theologie und der Artes, gehört nach dem Ausweis seines Schriftenverzeichnisses zu den gelehrtesten Männern des Jh.s; sein wissenschaftliches Interesse, dem des Nikolaus von Kues vergleichbar, erstreckte sich gleichermaßen auf Philosophie und Naturwissenschaft, Theologie und Kirchengeschichte. Der „Tractatus de anima" des Magisters, der bereits 1490 in Straßburg im Druck erschien und später wiederholt nachgedruckt wurde, verdient aus einem zweifachen Grund das philosophiegeschichtliche Interesse. Die Kommentare zu den 3 Büchern „De anima" des Aristoteles, die in einer ungebrochenen Tradition zwischen dem 13. und 16. Jh. geschrieben wurden, enthalten die Grundfragen der philosophischen Anthropologie. Peter von Ailly wollte nach seinen eigenen Angaben im Prolog (ed. 1) den Auslegungsstand zusammenfassen. Sein Traktat ist darum ein Spiegel der Auslegung der aristotelischen Bücher um 1380 an der Universität Paris.

Nach einer kurzen Einleitung über die Wirkungsgeschichte des Peter von Ailly (auf Martin Luther, Christoph Columbus, Johannes Kepler, Nikolaus von Kues u. a., 1–10) referiert P. sachkundig über den Stand der philosophiegeschichtlichen Erforschung des Traktates (11–32). Er hat dabei nicht nur die bekannten Philosophiehistoriker K. Werner, L. Salembier und E. Hartmann zu Wort kommen lassen, sondern auch den bislang kaum beachteten wissenschaftlichen Nachlaß des Kölner Geistlichen und Privatgelehrten Dr. Bernhard Meller (1880–1971) neu entdeckt, der sich in der Erzbischöfl. Diözesan- und Dombibliothek in Köln befindet. In der eigenen Darlegung des Traktates bemüht sich Vf. getreu der Absicht des Magisters die philosophische Psychologie des Peter von Ailly darzustellen (33–143): Definition und Unterscheidungslehre zum Begriff der Seele, die Theorie von den Potenzen der Seele, den sinnenhaften und intellektiven Species, den Akten und dem Habitus in der Seele. Ein Literaturverzeichnis beschließt den 1. Teil der Bochumer Diss. (144–160).

Der 2. Teil umfaßt die Edition des Traktates. In der Einleitung hierzu (S. I–XXXIX) werden 1. Titel, Echtheit und Abfassungszeit des Traktates behandelt, 2. die handschriftliche Überlieferung und die Druckausgaben vorgestellt und 3. die Grundsätze der Edition aufgewiesen. Der Traktat, dessen Echtheit interne und externe Zeugnisse sichern, ist zwischen 1377 und 1381 entstanden, Peter von Ailly hat ihn als Magister artium im Kolleg von Navarra geschrieben, und zwar nach seiner Sentenzenlesung, bevor er 1381 zum Magister der Theologie promoviert wurde. In den Studienkollegs der Universität Paris, unter denen neben der Sorbonne dem Kolleg von Navarra im 14. Jh. Bedeutung zukommt, mußten die repetitores die Vorlesungen nacharbeiten. Der „Tractatus de anima" ist eine Kollegarbeit des Magisters. Die 3 ältesten und besten Textzeugen des Traktates, die heute in der Nationalbibliothek von Paris sind (Cod. lat. 15173, Arsenal Cod. lat. 521 und 522), stammen nachweislich aus dem genannten Kolleg. Sie sind Kopien des Magisterapographs, das nicht mehr erhalten ist. Sämtliche 3 Kopien wurden zwischen 1385 und 1411, also noch zu Lebzeiten des Peter von Ailly geschrieben. Neben diesen Basishandschriften der Edition ist der Traktat in weiteren 19 Handschriften überliefert, deren Abhängigkeiten aber nicht weiter geklärt werden. Auf Grund einer einzigen Textvariante (S. XXXI) lassen sich keine Textfamilien unterscheiden.

Da Peter von Ailly den Stand der Auslegung der Anima-Bücher des Aristoteles sehr sorgsam repetiert, durchaus aber selbständig und kritisch darstellt, kommt den Quellenangaben in der Edition besondere doxographische Bedeutung zu. Zu den meistzitierten Quellen des Traktates gehören die Anima-Quästionen des Johannes Buridanus, der als Magister artium (um 1328) wiederholt diese Bücher erklärt hat, ferner die Sentenzenkommentare des Wilhelm von Ockham und des (Augustinertheologen) Gregor von Rimini, deren Lehrtätigkeit aber bereits in die 1. Hälfte des 14. Jh.s fällt. Mit Vorliebe schrieb Peter von Ailly die „Summa naturalium" des (Ps.) Albert aus. Über die Beziehungen zu den zeitgenössischen Magistern (z. B. Nicolaus Oresme, Marsilius von Inghen, Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta u. a.), die ebenfalls die Anima-Bücher erklärten, kann die Edition keine Angaben machen. Viele „quidam", die anonym zu Wort kommen, müssen noch identifiziert werden. Für diese Arbeit steht nun eine gediegene Textgrundlage zur Verfügung.

Auch in der einleitenden Untersuchung bleibt der zeitgeschichtliche Horizont der Anima-Lehre des Peter von Ailly weithin latent. Vf. hat sich aber große Mühe gegeben, die Leitgedanken der philosophischen Psychologie des Magisters aufzuzeigen. Der namhafte Vertreter der „via moderna" im späten 14. Jh., der zu den „nominales seu terministae" zählt und als solcher Rang und Namen unter den „doctores renovatores" hat, legte das Textbuch des Aristoteles in streng philosophischer Absicht aus. Ihn interessierte ausschließlich, was Aristoteles und sein Kommentator über die Definition der Seele als vitales, sensitives und intellektives Lebensprinzip lehrten. Die Seele ist im weitesten Sinn der Definition des Philosophen Lebensprinzip, Lebens-

kraft, Lebensgeist. Schwerpunkt der Auslegung auch im 3. Buch sind nicht mehr die Fragen der Erkenntnislehre, sondern der Psychologie. Ohne Zweifel sind die Ausführungen über die „species sensibilis" und „intelligibilis", über den „intellectus agens" und „possibilis" auch für die Erkenntnislehre des Peter von Ailly wichtig, primär geht es ihm aber um psychologische Gegebenheiten und Vorgänge. Die Psychologie des Magisters hat einen unverkennbaren naturphilosophischen Charakter; das naturwissenschaftliche Interesse schlägt vielfach durch (vgl. die Ausführungen über den doppelten Blutkreislauf c. 5 p. 5 ed. 32f).

Theologische Fragen berührt er nur en passant: z. B. die „veritas catholica" bzw. die „fidei veritas" von der Einzigkeit der substanzialen Form der menschlichen Geistseele (c. 6 p. 1, ed. 34f, c. 1 p. 2 ed. 10). Deutlich setzt er die Glaubenswahrheit von der philosophischen Erkenntnis ab. Ausführlicher diskutiert er die „veritates catholicae" zum Begriff des kontingenten, nicht-notwendigen Handelns (c. 7 p. 4, ed. 42–44). Glaubenswahrheit, psychologische Erkenntnistheorie, terministische Logik sind drei Grundelemente im Denken des Peter von Ailly. Sie gehören zusammen. Die nominalistische Logik stört nicht die Überzeugung von der Objektivität unseres Erkennens und Erfahrens. Die konkrete Erkenntnis des Einzelseienden beeinträchtigt nicht die Glaubensüberzeugung. Der Nominalismus ist nur eine Perspektive der „via moderna"; diese ist sehr komplex.

Bei der Erarbeitung des Textes und der beiden Apparate und bei der Erstellung des Wortindex' hat sich P. der Computertechnik bedient. Das Programm der Indizierung der Stichworte bedarf noch der kritischen Überprüfung; Adjektiv- und Genitivbestimmungen (species sensibilis, veritas catholica, fidei veritas) müssen zusammen mit dem Nomen programmiert werden. Aber jeder Beitrag zur Computer-Textarbeit ist ein Fortschritt.

Bochum Ludwig Hödl

Sonntag, Franz Peter: **Ruhelose Zeit.** Das Jahrhundert der Reformation und der Reform. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 391 S., 24 Schwarzweißtafeln, Ln. DM 44.–/öS 320.–

S. unternimmt in diesem Buch den Versuch, unter der weit ausholenden Perspektive „Ruhelose Zeit" das Jahrhundert der Reformation und der Reform vorzustellen.

Folgerichtig ist der erste große Abschnitt (Zeitenwende, 12–149) der unruhigen Periode des Überganges vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit gewidmet und schildert das Wachsen neuer Ideen und eines renaissancehaften Lebensgefühls, den Wandel der Frömmigkeit, die theologischen Bewegungen des Ockhamismus und Konziliarismus, die Krisen des Reiches unter dem Druck der sich etablierenden Territorialfürsten sowie die wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen.

Die weiteren Abschnitte folgen dem Schema der traditionellen Reformationsgeschichte, wobei die positive Bewertung Luthers, welche von der katholischen Forschung der letzten Jahrzehnte erarbeitet wurde, ebenso wie die seit den grundlegenden Arbeiten von Zeeden erkannten Faktoren der Konfessionsbildung zur Geltung kommen. Wesentliche Daten zu Zwingli, zur Reichsgeschichte und zum Tridentinum runden das Bild ab. Was die Ursache der Reformation betrifft, vertritt der Vf. die „Pulverfaßtheorie", wonach Luther nur noch der auslösende Funke war, um den durch den Niedergang des kirchlichen Lebens angesammelten Zündstoff zur Explosion zu bringen (vgl. 172). S. folgert: „Die Reformation war nötig. Die Kirche des späten Mittelalters war von schweren Schäden betroffen, obwohl auch gleichzeitig lebendiges religiöses Leben sich zeigte" (359). Das Trienter Konzil sammelte unter dem Druck der Reformation dogmatisch und disziplinär die Kräfte, verengte aber auch, wie der Vf. im Anschluß an F. Heer meint, die Katholizität.

S. hat vor allem im ersten Abschnitt dankenswerterweise Themen angesprochen, die in der Reformationsgeschichtsschreibung oft zu kurz kommen. An zentralen Stellen zitiert er sowohl aus den Quellen als auch aus der Sekundärliteratur (leider ohne genaue Angabe des Fundortes) und gibt Hinweise auf den Gang der Forschung. Der narrative Stil überwiegt. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die Verbindung zwischen dem ersten Abschnitt und den folgenden Ausführungen wenig deutlich wird; man hätte sich den Zusammenhang zwischen den strukturellen Bedingungen, der „Übergangszeit" und der konkreten Reformationsgeschichte enger gewünscht. Da das Manuskript 1982 schon abgeschlossen wurde, konnten die Ergebnisse des Lutherjahres nicht mehr eingearbeitet werden, so daß dessen Fragestellungen und Anregungen fehlen.

An Ungenauigkeiten fielen auf: S. 62: irrtümlich Martin V.; S. 153: statt 1503 muß es 1505 heißen; S. 289: statt 1522 muß es 1521 heißen; S. 320: statt De mendanda muß es De emendanda heißen.

Insgesamt liegt mit diesem Werk, das aus Vorlesungen am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt entstanden ist, ein flüssig geschriebenes, mit zahlreichen Fotos (leider nicht in Farbe, was man bei der Darstellung des Isenheimer Altares besonders bedauert) ausgestattetes Buch vor, das den Vorzug hat, nicht den zahlreichen Spezialstudien zur Reformationsgeschichte eine weitere hinzuzufügen, sondern eine Gesamtdarstellung der Reformation und ihres Zeitalters zu geben.

Bochum Heribert Smolinsky

Brecht, Martin/**Ehmer,** Hermann: **Südwestdeutsche Reformationsgeschichte.** Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534. Stuttgart: Calwer Verlag (1984). 469 S., Lw. DM 48.–

Zum 450jährigen Jahrestag der ersten offiziellen evangelischen Predigt im Herzogtum Württemberg erschien im Jahre 1984 die „Südwestdeutsche Reformationsgeschichte", die die 50 Jahre zuvor erschienene, inzwischen vergriffene „Württembergische Reformationsgeschichte" von Julius Rauscher ersetzen will. Das Schwergewicht des Buches liegt auf dem Gebiet des ehemaligen Herzogtums Württemberg. Dies ist nicht ein Tribut an das Jubiläum, sondern findet seine sachliche Rechtfertigung darin, daß die politischen Umstände der württembergischen Reformation ihr eine über den Südwesten hinaus reichende Bedeutung verliehen und sie zudem die früheste im deutschen Südwesten war und deswegen Vorbildcharakter für die später erfolgten Reformationen anderer südwestdeutscher Territorien erhielt. Diese Breitenwirkung wurde noch dadurch verstärkt, daß bei der Vorbereitung der Reformationsmaßnahmen benachbarter Territorien stets württembergische Theologen in den Beratergremien saßen und somit den Maßnahmen württembergisches Gepräge verliehen. Neben dem Herzogtum Württemberg finden aber auch alle anderen südwestdeutschen Territorien wie auch Reichsstädte Berücksichtigung.

Die Länge wie auch die Schwerpunktsetzungen der einzelnen Beiträge zu den unterschiedlichen Territorien und Städten hängt dabei ab von der Forschungslage zum konkreten Fall. Denn über einige Territorien ist bis heute noch relativ wenig bekannt. Diese Forschungslücken kann und will das Buch nicht schließen, abgesehen von den neueren Beiträgen zur Forschung, die sich aus der Arbeit der beiden Autoren vornehmlich zu Württemberg und einigen Reichsstädten ergeben. Zeitlich behandelt das Buch die Phase vom ersten Auftreten reformatorischer Bestrebungen bis hin zur Kodifizierung des protestantischen Bekenntnisses in Konkordienformel und Konkordienbuch. Die „Werbekampagne" für Unterschriften unter dieses Dokument wurde vorrangig vom Herzogtum Württemberg getragen, das damit die Formierung des protestantischen Südwestens zu einem in der Lehre übereinstimmenden konfessionellen Block erreichen wollte.

Das Buch verzichtet auf einen Anmerkungsapparat, nennt im Anhang an die einzelnen Kap. aber in aller Kürze wichtige Literatur und – leider nur gedruckte – wichtige Quellen.

Das Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit, wobei die Autorenschaft für die einzelnen Kapitel trotz diesbezüglicher Angaben im Vorwort leider nicht genau erkennbar ist.

Vor allem was die Antwort auf die Frage nach den Gründen für den Erfolg der Reformation angeht (47f.), wird man als Historiker zu anderen Ergebnissen gelangen. Dies mindert den Wert dieses Buches für den Historiker nicht, denn es erlaubt, sich mit geringem Zeitaufwand über den Ablauf der unterschiedlichen Reformationsvorgänge im deutschen Südwesten zu informieren und damit eine erste Grundlage für eine vergleichende Betrachtung der Reformation im deutschen Südwesten zu gewinnen.

Tübingen Helga Schnabel-Schüle

Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: Anciens diocèses (jusqu'en 1790). Bd 2: Cahors – Lyon, Bd 3: Mâcon – Riez, Bd 4: la Rochelle – Ypres. Bâle. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1979. 476 S., Lw. FF 200.–; 1983. 566 S., Lw. FF 286.–; 1985. 678 S., Lw., FF 420.–

Das ab dem 3. Bd vom GRECO 2 (Leitung Bernard Plongeron) betreute Unternehmen konnte für die Visitationen des vorrevolutionären Frankreich in recht kurzer Zeit abgeschlossen werden. Als Hg. zeichnen wie bei Bd 1 (vgl. ThRv 75, 1979, 120/21) Dominique Julia und Marc Venard verantwortlich. Sie hatten nicht nur die Recherchen von an die hundert Mitarbeitern zu koordinieren und deren Ergebnisse in Form zu bringen. Beide haben selber die Visitationsquellen für eine große Zahl von Diözesen eruiert und beschrieben sowie seit Jahrzehnten die Wissenschaft durch eigene Studien und Berichte zum Thema bereichert. Der Fortgang der Forschung zur katholischen Kirchenreform in Frankreich und zu den allgemeinen Aspekten des Visitationswesens läßt sich an der jedem Bd vorangestellen allgemeinen Bibliographie ablesen. Wie sehr das glücklich vollendete Werk schon während des Entstehens die französische Forschung aktiviert

hat, machen die detaillierten bibliographischen Hinweise zu den einzelnen Diözesen deutlich.

Das Dispositionsschema ist unverändert durchgehalten worden:

Die Diözesen, die auf dem Gebiet des heutigen Frankreich liegen oder in der Vergangenheit teilweise oder ganz lagen, sind alphabetisch (Ausnahmen: Die korsischen Bistümer suche man unter „Corse", Basel ist dem letzten Band angehängt), die einzelnen Visitationen chronologisch nach Episkopaten geordnet. Aufgenommen sind neben den Protokollen auch andere im Zusammenhang mit Visitationen entstandene Archivalien, alle mit genauem Lagerort. Der Inhalt der Protokolle ist durch ein beigelegtes Raster, das 77 Sachgruppen mit 232 Unterpunkten enthält, erschlossen.

Der Benutzer kann sich also auf einfache Weise informieren, welche Visitationen, die vor 1790 im heutigen Frankreich stattfanden, archivalische Spuren hinterlassen haben und worauf die Veranlasser oder die Visitatoren ihr Augenmerk zu richten gedachten. Selbst wenn ein Sachverhalt nur ein einziges Mal während einer langen Visitationsreise erwähnt wird, erscheint er als entsprechende Schlüsselzahl. Den Ziffern sieht man auch nicht an, ob sich dahinter massenhafte Zeugnisse verbergen. Dem Einwand, daß die Schlüsselziffern manchmal mehr versprechen, als sie zu halten vermögen, hält Marx Venard berechtigterweise entgegen, daß der Forscher in jedem Fall stundenlange Such- und Lesearbeit spart.

Die Zeugnisse aus dem Mittelalter und der ersten Hälfte des 16. Jh.s sind spärlich, ab 1550 zahlreich, aus dem späten 17. und im 18. Jh. sehr reichlich. So dicht die Belege auch immer seien, über die Zustände, Verhaltens- und Denkweisen informiert das Repertorium selber nicht – diese zu erforschen ist Aufgabe der Benutzer –, nur über die Intensität und die Zielrichtung der Kontrollabsichten der Bischöfe und ihrer Beauftragten.

Gleichwohl ist in relativ kurzer Zeit ein großartiges Hilfsmittel entstanden. Es erschließt zuverlässig kirchliches Quellenmaterial, dessen Bedetung für sehr viele Spezialdisziplinen der Geschichtswissenschaft heute nicht mehr bestritten wird. Auf den Wert als bibliographisches Nachschlagewerk für die Geschichte der französischen Bistümer sei besonders hingewiesen.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène et Michel: **Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790.** Les évêques en visite dans les diocèses. – Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (1986). 253 S., kart. FF 220.–

Die beiden Autoren unternehmen mit dieser Arbeit den hochinteressanten Versuch, das mit der 1. Serie des „Répertoire des visites pastorales de la France" erfaßte Archivmaterial für ganz Frankreich (mit Ausnahme der früher zum Bistum Basel gehörenden Pfarreien) und über fast die gesamte vorrevolutionäre Moderne unter ausgewählten Gesichtspunkten auszuwerten und die Ergebnisse kartographisch zu veranschaulichen.

Da das Repertorium über die tatsächlichen Zustände keine Auskunft zu geben vermag, sondern lediglich den „Blick widerspiegelt, den der Bischof auf seine Herde wirft" (24), entsteht in nicht weniger als 380 Schwarzweißkarten, 760 Diagrammen und etlichen Statistiken ein detailliertes Bild dessen, was die Bischöfe Frankreichs (und der angrenzenden Bistümer) im Laufe der neuzeitlichen Jahrhunderte unter ihrer Hirtenpflicht verstanden und wie sie diese in praktische Reformen umzusetzen gedachten. Nicht Zustände und Reformerfolge werden dargestellt, sondern Absichten und Normen, was die Autoren – im Gegensatz zu manchen anderen, die mangels Quellenalternativen sich allein auf normative Quellen, wie z. B. Synodalbeschlüsse oder Reformerlasse, stützen – nachdrücklich betonen. Neuzeitliche katholische Kirchenreform wird also nur als Reformbereitschaft und sehr genau differenzierte Reformstrategie, sei sie nun tridentinisch oder nicht, dokumentiert.

Die große Zahl der Karten und Diagramme kommt dadurch zustande, daß die Autoren sich bemühten, sowohl regional zu differenzieren als auch chronologische Entwicklungen aufzuzeigen. Zu diesem Zweck haben sie Frankreich in sechs Regionen eingeteilt und diesen die Bistümer zugeordnet (drei Nord- und drei Südregionen) sowie den Untersuchungszeitraum in vier gleiche, 60 Jahre lange Abschnitte unterteilt. Die Argumente, die die Bearbeiter in diesem Zusammenhang reflektiert haben, werden mehr erwähnt als diskutiert und gegeneinander abgewogen. Das Ergebnis überzeugt nur insofern, als es praktikabel und klar ist, sicher auch maschinengerecht. Es ist aber die Frage, ob die Überlegung, man wäre zu Bezirken von sehr ungleicher Flächengröße gekommen, hätte man Kirchenprovinzen oder andere Rechtsbezirke zugrunde gelegt, im Zusammenhang einer historischen Arbeit die letztlich entscheidende sein kann. Die Konkordanz, Region 1–6 / alte Provinzen (S. 80/1), kann nicht verdecken, daß dieses Einteilungsprinzip im Grunde unhistorisch ist. Dabei geht es nicht um die Einteilung an sich sondern um Argumente, welche die erarbeiteten Befunde erklären und in einen größeren historischen Zusammenhang stellen. So könnte man beispielsweise fragen: Hat es eine Rolle gespielt, ob ein Bischof ein „Pays d'État" oder ein „Pays d'imposition", eine „Province étrangère" oder ein „Pays franc" zu visitieren und zu reformieren hatte?

In der Einleitung von Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (1–75) wird mehrfach zwischen alten gallikanischen und modernen römisch-tridentinischen Reformtendenzen differenziert. Hängt die gallikanische Tradition nicht mit dem überaus komplexen vorrevolutionären Verwaltungs-, Rechts- und Sozialsystem zusammen? Ist diesem Zusammenhang mit einem egalisierenden, gleichsam nachrevolutionären Raster beizukommen? Es scheint so, daß die administrativen modernen Verfahren der Kontrolle und Mängelbeseitigung in den französischen Bistümern Hand in Hand gehen mit dem Zurückdrängen der einheimischen Traditionen und dem Vordringen römisch-zentralistischer Denkweisen im Gefolge des Tridentinums. Hat möglicherweise die tridentinische Kirchenreform nachrevolutionäre Strukturen vorbereitet? Der methodische Pragmatismus der Vf. erschwert es ein wenig, das reiche Material für Probleme dieser Art zu erschließen.

Die Einleitung erklärt nicht nur die Verfahren der Untersuchung, sie faßt auch anschaulich und genau die Ergebnisse zusammen. Neben dem kontinuierlichen Vordringen der tridentinischen Visitation seit dem späten 16. Jh., die sich im 17. Jh. stellenweise zur umfassenden Verhaltenskontrolle von Klerus und Volk entwickelte und im 18. Jh. schließlich zur administrativen Datenerhebung auf gedruckten Formularen erstarrte, wird deutlich, daß der Südosten Frankreichs Ausgangspunkt dieser Tendenzen war. Die These, daß Oberitalien, genauer das Bistum Mailand unter Karl Borromäus, ein wichtiger Vermittler tridentinischer Reformmethoden war, wird bestätigt.

Wir haben den Bearbeitern für ein anregendes Buch zu danken, das den hohen Erkenntniswert von Visitationsquellen, und dies nicht nur in Frankreich, erneut vor Augen führt. Trotz oder wegen der methodischen Perfektion beantwortet es auch auf dem Teilgebiet der Reformintentionen und deren Wandel in Raum und Zeit noch nicht alle Fragen.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Lachner, Raimund: **Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys.** Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1986). IX, 586 S. (Europäische Hochschulschriften, 280), kart. DM 108.–

Die in München entstandene Diss. will eine oft beklagte Lücke schließen. Denn sie beabsichtigt eine Gesamtdarstellung der Ekklesiologie Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Einzelne Themen wie die philosophisch-theologische Grundlegung der Dreyschen Ekklesiologie durch die Reich-Gottes-Idee, die Kirche als gesellschaftliches Gebilde und das Verhältnis der Kirche zum Staat wurden zumindest teilweise schon in der glänzenden Habil.-Schrift des Regensburger Moraltheologen Josef Rief behandelt. Aber L. darf für sich beanspruchen, erstmals alle Themen der Ekklesiologie in allen gedruckten und ungedruckten Arbeiten Dreys systematisch dargestellt zu haben. Der Autor möchte das zeit-, kirchen- und geistesgeschichtliche Umfeld berücksichtigen, wählt aber nicht die Methode einer genetischen, sondern die einer systematischen Darstellung (59).

Eine kurze Biographie (8–52), ein Überblick über die vorherige Drey-Forschung (52–55) und eine Begründung des Themas (56–61) leiten das Werk ein. Dann folgt L. dem Aufbau des dritten Bandes der Dreyschen „Apologetik", verbindet aber deren Schlußkapitel über die „Kirchliche Symbolik oder die wahre Kirche Christi unter den Kirchen" mit seiner Darstellung der „notae ecclesiae". So entstehen folgende sieben Kapitel: 1) Philosophisch-theologische Grundlegung. Die theologische Relevanz der Kirche im Hinblick auf Geschichte, Offenbarung und Überlieferung; 2) Die Kirche als Stiftung Christi. Die historisch-positive Korrelation zur philosophisch-spekulativen Idee der Kirche; 3) Die notae ecclesiae und ihre fundamentaltheologische Sicht; 4) Das dreidimensionale Amt der Kirche; 5) Die kirchliche Hierarchie zwischen Episkopalismus und Ultramontanismus; 6) Das Verhältnis von Kirche und Staat; 7) Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche. Die Fortdauer der theologischen Identität der Kirche zur Erfüllung ihrer universalen soteriologischen Zwecke.

Da der Nachlaß Dreys kaum private Akten und Briefe aufweist, kann sich der Versuch einer Biographie nur auf den 1853 von C. J. Hefele verfaßten Nekrolog und einige von M. Miller, R. Reinhardt und A. P. Kustermann zusätzlich entdeckte Quellen stützen. L. bietet eine Zusammenfassung aller biographischen Vorarbeiten und Hinweise und legt einen besonderen Akzent auf die Darstellung der „kirchenpolitischen und auch persönlichen Veränderung" Dreys von den aufgeklärt-liberalen Grundsätzen der „Frankfurter Kirchenpragmatik" in Richtung „eher streng kirchlicher Auffassungen" (37).

Eindeutiger Schwerpunkt der Drey-Forschung war bis in jüngste Zeit der Themenkomplex Geschichte–Offenbarung–Überlieferung–Wissenschaft. Dabei fehlte es nicht an Stimmen, die auf die zentrale Bedeutung des Themas „Kirche" hingewiesen haben. Denn Drey selbst schreibt schon in seinem Frühwerk, der „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie": Die Reich-Gottes-Idee ist „die oberste ... Idee des Christentums, die alle anderen in sich trägt und aus sich hervorgehen läßt; und Christus, der ihre Anerkennung allgemein bewirkt, ist darum auch das sichtbare Haupt des Reiches, so wie dessen sichtbare Darstellung und sinnliche Wahrnehmung die Kirche ist". Die genannten sieben Kapitel folgen dem Dreischritt dieser Aussage: Kirche als Realisation der Reich-Gottes-Idee; die christologische Kausalität der Kirche; Darstellung des kirchlichen Organismus.

Selbst in Kap. I verzichtet L. auf das schwierige Unternehmen, „detailliert nachzuweisen, von welchen Philosophen des Deutschen Idealismus J. S. Drey sich in der Konzeption seines Wissenschaftsverständnisses entscheidend leiten ließ" (64). Er will sich auf zwei Punkte beschränken: auf die Klärung der Begriffe „Geschichte", „Offenbarung", „Überlieferung"; und die Aussagen des Tübingers über den systematischen Ort der Ekklesiologie im Corpus der Theologie.

Wenn L. sich auch durchgängig hütet, von irgendwelchen Abhängigkeiten zu sprechen, darf man wohl annehmen, daß Drey sich an Schleiermacher orientiert, wenn er den Ursprung der Religion im Menschen mit dessen eigenem Ursprung zusammenfallen läßt und Religion als eine Art Ahnen und Fühlen der Bindung alles Endlichen an einen absoluten Urgrund erklärt. Drey unterscheidet eine erste Offenbarung im Schöpfungsakt von einer zweiten Offenbarung in der Geschichte. Erstere besteht in der Vermittlung einer intellektuellen Form des besagten „Gefühls der Abhängigkeit", in der Weckung der menschlichen Vernunft durch die Reich-Gottes-Idee, die – zunächst unreflex „ver-nommen" – durch die geschichtlich ergehende zweite Offenbarung dem Bewußtsein sukzessive vermittelt wird. In seinem Spätwerk, der dreibändigen „Apologetik", schildert Drey die gesamte Religionsgeschichte bis hin zum „Wendepunkt und Gipfel" Jesus Christus als stufenweise Offenbarung der Reich-Gottes-Idee, die in der Kirche sichtbare Gestalt gewinnt. Indem Drey die Kirche als Real-Objektivation der Geschichte Gottes mit den Menschen beschreibt, redet er – wie L. überzeugend nachweist – keiner Identifikation von Reich Gottes und Kirche das Wort. „Sein theologisches Wissen um die Eschatologie und das geschichtlich-prozeßhafte Voranschreiten der Realwerdung des ursprünglich rein idealen Gottesreichgedanken bewahrt den Tübinger Gelehrten vor einer statischen ... Identifikation" (148).

L. stellt die Intentionen Dreys exakt dar, indem er die Kirche als lebendige Überlieferung der geschichtlich ergangenen Offenbarung erklärt. Aber er wird der Überschrift seines 1. Kap. („philosophisch-theologische Grundlegung") nicht gerecht. Mit Franz Schupp, der seiner Habil.-Schrift (1970) den Titel „Die Evidenz der Geschichte" gab, bezeichnet L. eine Versöhnung von Vernunft und Offenbarung als Ziel der Dreyschen Theologie (82), weicht aber einer Klärung des immer schon umstrittenen Standortes zwischen Traditionalismus und Rationalismus aus. Einerseits belegt er Dreys Würdigung der historisch-kritischen Exegese und Geschichtsforschung (71f., 79). Andererseits bescheinigt er dem Tübinger eine „Minderbewertung des Historisch-Partikulären gegenüber dem Geschichtsganzen, von dem her das je einzelne hermeneutisch gelesen und im Sinne des Ganzen interpretiert wird" (80). Einerseits spricht er von einem antideistischen Theozentrismus. Andererseits nennt er „die Schellingsche Vorstellung von der Identität der Idee und ihrer Real-Objektivation in der Geschichte" (115) das philosophische Fundament für Dreys Brücke über den garstigen Graben zwischen Vernunft und Geschichte (Offenbarung). Wenn die Kirche diese Brücke ist, dann bleibt in L.s Diss. offen, wie das Schellingsche Fundament sie tragen soll. L. hätte sich philosophisch mit dem von Drey auf verschiedenen Ebenen verwandten Wort „Idee" befassen müssen, um der sich selbst gestellten Aufgabe zu genügen.

In dem eher analytisch darstellenden Teil des ersten Kap. bietet der Autor einen ausgezeichneten Überblick über die Quellen der Dreyschen Ekklesiologie.

Er erklärt, warum die hsl. erhaltenen Dogmatikvorlesungen Dreys keinen Traktat über die Kirche enthalten, warum Drey die Ekklesiologie nicht zur Soteriologie und erst recht nicht zu den Prolegomena der Dogmatik rechnen will. Er weist mit überzeugenden Argumenten ein hsl. auf ungebundenen Blättern erhaltenes Exzerpt (aus Ph. N. Chrismanns „Regula fidei") mit dem Titel „Sectio de Ecclesia Christi" dem verschollenen Manuskript der Dogmatikvorlesungen aus den Jahren 1812–15 zu. Und er verdeutlicht Dreys Vorschlag, die „Theorie des christlichen Cultus und der christlichen Kirchenverfassung" als eigene Disziplin aus der Dogmatik auszugrenzen, gleichzeitig aber die Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung und der Identität der Kirche als konstitutiven Teil der Apologetik zu behandeln: Denn als „Organ der lebendigen Selbstüberlieferung der göttlichen Offenbarung im Fortgang der Geschichte liegt die Kirche als ‚die wahre Basis alles theologischen Wissens' der Dogmatik logisch voraus" (168). Drey hat seiner „Apologetik der Kirche" einen ganzen Band seines Hauptwerkes gewidmet, nie aber eine „Theorie der christlichen Kirche" verfaßt, sondern diese nur in ihrem Verhältnis zu anderen theologischen Disziplinen definiert. L. zeigt, daß Drey seine enzyklopädischen Überlegungen aus dem Jahre 1819 im dritten Band der „Apologetik" (1847) revidiert, weil er wesentliche Fragen um die kirchliche Hierarchie und um das Verhältnis von Staat und Kirche nicht als eigene Disziplin, sondern in seiner „Apologetik der Kirche" behandelt und schließlich den Rest des Kult und Verfassung betreffenden Stoffes der Kirchengeschichte und dem Kirchenrecht zuweist.

Seine Ausführungen über die christologische Kausalität der Kirche (Kap. II) leitet L. ein mit der Bemerkung:

„Obgleich ... Dreys Überlegungen zur Frage nach der Stiftung der Kirche durch Christus methodisch einen anderen Weg gehen als seine philosophisch-theologischen Erörterungen über die ekklesiologische Dimension von Geschichte, Offenbarung und Überlieferung, so haben sie doch mit den letzteren ein gemeinsames Ziel in dem Aufweis der Theologizität, der Geoffenbartheit der christlichen Kirche" (183). Drey nennt als „präparatorische Handlungen des historischen Jesus im Sinne der Stiftung einer Kirche": die Auswahl, „Ausbildung" und Aussendung der Zwölf. Er schildert die Kirche als die neue Synagoge, die die konstitutiven Elemente (gemeinsamer Glaube, gemeinsamer Kult, gemeinsame Verfassung) der alten nicht verdrängt, sondern in sich aufnimmt. Der Tübinger stützt sich auf den romantischen Organismus-Gedanken, wenn er Mt 16,18 und 18,17 als die klassischen Kirchenstiftungsworte kennzeichnet. Denn mit diesen Worten macht Christus die entsprechend unterwiesenen und vorbereiteten Apostel zu den konstitutiven Organen seiner Kirche. Hierzu bemerkt L., daß „die heutige, von der historisch-kritischen Exegese reichlich profitierende Ekklesiologie den Ausführungen J. S. Dreys nur insoweit folgen wird, als die Zeugnisse der Apostel die nachösterliche Kirche ... letztlich in dem Sinne auf den Willen Jesu zurückführen, daß sie ‚im Schoße des Judentums sich bergende und dann aus ihm hervortretende Gemeinde ... ohne das Auftreten und Werk Jesu von Nazareth nicht zu begreifen' ist" (205).

In den „notae ecclesiae" (Kap. III) sieht Drey „nicht so sehr Beweismittel nach außen als vielmehr innere Wesensgesetze, an die die Kirche im Interesse der Bewahrung ihrer Identität gebunden ist" (J. Rief). Die apologetisch-abgrenzende Perspektive wird aber nicht ausgespart, sondern in dem erwähnten letzten Abschnitt der „Apologetik" über die wahre Kirche unter den vielen Kirchen ausgeführt.

Von der Apostolizität handelt Drey nicht im Kontext der Einheit, Heiligkeit und Katholizität, weil er diese Dimension der Kirche mit dem Kapitel über die Hierarchie verbinden will. Ansonsten macht er deutlich, daß die vier Wesensattribute der Kirche untrennbar sind. Konstitutiv für die Identität der Kirche im Ablauf der Geschichte ist die Dialektik von „außen" (Sichtbarkeit) und „innen" (Unsichtbarkeit), von „fix" und „beweglich", von Einheit und Vielheit. Der Lehrbegriff bedarf der Spannung zwischen abgeschlossenen und unabgeschlossenen Elementen. Der Kult muß den ständigen Ausgleich zwischen dem sakramental bezeichneten Geheimnis und der rituellen Darstellung suchen. Die Verfassung fußt auf der „reinen und notwendigen Idee eines Mittelpunktes für die Einheit der Kirche" (254) ebenso wie auf der „willigen Beschränkung" (255) des Primats zugunsten des „Episkopal-Mannigfaltigen".

Mit Recht unterstreicht L. die ökumenischen Gedanken des Tübingers: „So wie J. S. Drey trotz seiner entschiedenen Opposition gegen den zeitgenössischen Indifferentismus und Relativismus an dem Einheitsbegriff festhält, der das Prinzip des Pluralismus nicht aus-, sondern einschließt, so versucht er – wenn auch nur ansatzweise – die verschiedenen christlichen Kirchen dialektisch-spekulativ in seine Vorstellung von der Einheit der Kirche einzubringen" (264). Drey sieht den Protestantismus in der Tradition der „inneren" (mystischen) Komponente der Kirche. Die Einheit zerbrach, weil „der Protestantismus des 16. Jh.s die äußere Kirchlichkeit in toto" (268) negierte. Deshalb fordert der Tübinger die Wiederherstellung einer dialektischen Einheit zwischen dem Prinzip des Katholizismus und dem Prinzip der Mystik (des „innerkatholischen Protestantismus"). In seinen frühen Arbeiten legt Drey großen Wert auf die Feststellung, daß die Protestanten „heilsfähig" sind, weil die „konfessionelle Trennung ... in Christus zur Einheit aufgehoben" (284) ist. Die Ausführungen Dreys über den universalen Heilswillen Christi schildert L. als Vorausnahme der Rahner-These über den „anonymen Christen". Besser wäre an dieser Stelle ein Vergleich mit Möhler und Kuhn gewesen. Auch die vage Herleitung der Dreyschen Dialektik von „philosophischen Denkstrukturen des Deutschen Idealismus" (277f, 289, 292, 310–313) hätte etwas präziser ausfallen dürfen. L.s Bemerkungen über die Attribute der Heiligkeit (Beschreibung der Dialektik von ontologischer und ethischer Heiligkeit) und Katholizität (Beschreibung der Dialektik von lokal-temporaler und innerer Katholizität) wirken wie ein Anhang an den großen Abschnitt über die Einheit. Wie Drey selbst behandelt auch L. die Apostolizität in einem späteren Kapitel und beschließt seine Darstellung der „notae ecclesiae" mit einer Zusammenfassung der Dreyschen Aussagen über die am Geheimnis der Inkarnation und an der paulinischen Corpus-Christi-Ekklesiologie orientierte Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit.

Das Kap. IV über die Dreiämterlehre beginnt L. mit einer gelungenen theologiegeschichtlichen Einführung.

Der Tübinger räumt dem Lehramt eine logische Priorität vor dem Priester- und Hirtenamt ein. Denn für ihn beginnt alle Ekklesiologie „bei der sich im Wort kundtuenden göttlichen Offenbarung" (362). „Der Nachweis, daß die Kirche Christi über die drei Ämter der Lehre, der Sakramentenspendung und der Leitung verfügt", erfolgt – wie Dreys gesamte theologische Argumentation – auf zweifache Weise: „philosophisch-spekulativ und biblisch-positiv". Was er zunächst vor der Vernunft als Notwendigkeit erwiesen hat, „bestätigt er dann biblisch-positiv, indem er anhand der Worte und Taten Jesu Christi bzw. der Worte und Taten der Apostel die tatsächliche Präsenz der Ämter am geschichtlichen Anfang von „Christentum und Kirche belegt" (363f).

In all seinen Beiträgen zum Thema „Hierarchie" (K a p. V) bezeichnet Drey den Episkopat als „die geschichtliche Nachfolgeinstitution des Apostolats" (397).

„Wie sich im Episkopat das im Apostelamt grundgelegte Prinzip der kirchlichen Vielheit geschichtlich fortsetzen mußte, so mußte im päpstlichen Primat das sich im Petrusamt dokumentierende Prinzip der kirchlichen Einheit geschichtlich fortdauern" (397). Die positiven Belege Dreys für die zuvor als „notwendig" ausgewiesene Primatidee werden von L. mit Zitaten der „heutigen Forschung" (Baus) relativiert (400–413). Ein antideistisches Interesse verleite Drey zur Fiktion eines lückenlosen Beweises für die Vorrangstellung des Papstes. Detailliert belegt L. aus vielen kleineren Beiträgen des Tübingers (Rezensionen, Tagebuchnotizen), daß dieser weder den Ultramontanisten noch den Episkopalisten zugezählt werden kann. Fraglos lehne er die traditionalistische These einer „selbständigen" Unfehlbarkeit des Papstes ebenso ab wie später das erste Vaticanum. Drey unterscheide strikt zwischen dem Primat des Papstes und der Infallibilität der Gesamtheit des kirchlichen Organismus, die der römische Bischof zusammen mit allen anderen Bischöfen repräsentiert. „Unfehlbarkeit eignet allein jenen Entscheidungen, die unter Zustimmung beider Elemente der lehrenden und leitenden Kirche, also des Episkopats und des Primats, zustande gekommen sind. So wie der Episkopat oder ein einzelner Bischof ohne Zustimmung des Papstes keine infalliblen Entscheide fällen kann, so steht und fällt auch die Infallibilität vom Papst initiierter Lehraussagen mit der Zustimmung der Bischöfe" (445). Entsprechend beschreibt Drey in seiner „Apologetik" das Verhältnis „Papst – Konzil": Der Papst steht nicht über oder neben dem Konzil, sondern so i n diesem, daß das Konzil nicht auf ihn und er nicht auf das Konzil verzichten kann.

Weniger eine dialektische Einheit als ein „Nebeneinander" (499) sieht Drey in einem richtig geordneten Verhältnis von Staat und Kirche (K a p. VI).

Zwar stellen die Menschen „in ihrer sinnlich-sittlichen Identität eine unteilbare Einheit dar, die sich gegen die diastatische Aufspaltung in eine ‚staatliche' und in eine ‚kirchliche' Natur zur Wehr setzt" (470); aber die universale Sendung der Kirche verträgt keine Abhängigkeit und schon gar keine Identifikation mit einem bestimmten Volk oder Staat. Drey erläutert die Verschiedenheit beider Größen an den Beispielen der Zwecke und Mittel. Er begründet seine Ablehnung der aufgeklärt-absolutistischen Staatsrechtstheorie mit einem langen Exkurs in die Geschichte der Kirche. L. spricht von einer gewachsenen Distanz des Tübingers gegenüber den josephinistischen Versuchen seiner Zeit, die Kirche zu instrumentalisieren.

Weil die Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche (K a p. VII) das Fundament einer unverfälschten Bewahrung und Überlieferung der Offenbarung sind, geht Drey gegen Ende seiner „Apologetik" noch einmal eigens auf diese Attribute ein.

„Die Rede von der Unvergänglichkeit der Kirche besagt nicht mehr, aber auch nicht weniger, als daß ... die von Christus gestiftete Kirche ‚in ihrer Ausbreitung über die Erde' fortschreitet ‚bis an das Ende der Zeiten'" (524). „Demgegenüber meint die ekklesiale Unfehlbarkeit die Fortdauer ihrer inneren Funktionen, durch deren fortwährende Aktivierung sich die Kirche ihre Identität und damit zugleich ihre Existenzberechtigung bewahrt" (525). Das „von Christus selbst Fixierte" der Kirche bezeichnet Drey als unveränderlich, will aber das „fixe Element" des Lehrbegriffes, des Kultes und der Verfassung nicht als fertige Anstalt, sondern als der Entwicklung offenstehenden „Keim" verstanden wissen. Die Unfehlbarkeit bezieht sich auf die Bewahrung und Überlieferung der christlichen Dogmen und auf die Erhaltung der von Christus eingesetzten Heilsmittel. Daß die Rolle des Lehramtes bezüglich der „dogmata explicita" und der „dogmata implicita" eine jeweils verschiedene ist, will auch der Rez. nicht bestreiten. Aber für jedes Dogma ist das Lehramt konstitutiv. L. beschließt das Schlußkapitel mit Dreys Aussagen über die unsichtbare Leitung der Kirche durch Christus im Heiligen Geist – leider auch in diesem Fall ohne vergleichende Hinweise auf Möhler.

Obwohl L. mit seiner Diss. die besagte Lücke der Drey-Forschung fast ganz geschlossen und eine immense Arbeit mit vorbildlicher Genauigkeit im Detail bewältigt hat, muß es einer Rezension erlaubt sein, auch die wunden Punkte zu nennen:

1) L. hat alle Quellen (S. 528 macht er aufmerksam auf eine von der gesamten bisherigen Literatur nicht genannte „Skizze der Apologetik" aus dem Jahre 1839) und auch kleinste und weit zurückliegende Beiträge der Sekundärliteratur berücksichtigt. Um so schwerer wiegt, daß er die für Dreys Spätwerk sehr aufschlußreiche Diss. F.-J. Niemanns (Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, Innsbruck 1983) und die Habil.-Schrift J. Reikerstorfers (Kritik der Offenbarung. Die „Idee" als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian Drey, Wien 1977) nicht einmal nennt.

2) Bescheidene Zurückhaltung im Urteil ist gewiß eine Tugend; aber L. vermeidet jede Wertung der vorherigen Forschung, obwohl der Leser mit Recht einen Kommentar z. B. zu der von Geiselmann geleisteten Arbeit erwartet. Ebenso fragwürdig erscheint die strikte Vermeidung aller Hinweise auf die „ekklesiologischen Entwürfe kontemporärer Theologen" (59). Die Mängel der philosophischen Grundlegung (s. o.) entsprechen der geringen Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen (nicht des kirchengeschichtlichen!) Kontextes. Daß eine Monographie keinen Vergleich leisten kann, ist einzusehen. L. wäre aber – gestützt auf die entsprechende Parallelliteratur – gewiß befugt, beispielsweise Dreys Einfluß auf seine Schüler wenigstens stellenweise anzudeuten. Deplaziert wirkt dagegen, wenn er die Aktualität bestimmter Drey-Thesen dadurch unter Beweis stellt, daß er seinen Lehrer, Hans Küng oder Karl Rahner zitiert (199, 202, 206, 218–220, 226–228, 232–234, 274, 289, 539–541).

3) Der analytisch dargebotene Stoff wird zwar immer wieder zusammengefaßt, hätte aber einer Straffung durch die Synthese einzelner, alle sieben Kap. durchziehender Elemente bedurft. Wiederholungen lassen sich nicht immer vermeiden. Aber in dieser Arbeit häufen sie sich. Um so wichtiger wäre ein Sach- und Namenregister zur Aufschlüsselung der fast 600 S. starken Diss. gewesen.

Diese Kritik soll die Schwierigkeiten nicht verkennen, mit denen jeder Doktorand zu kämpfen hat, der ein großes Thema bearbeitet und doch einmal fertig werden will. L.s Arbeit bietet weit mehr als eine normale Diss. Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Ekklesiologie und zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s. Sie wird wahrscheinlich für immer ein Meilenstein der Drey-Forschung sein.

F r e i b u r g i. B r. K a r l - H e i n z M e n k e

Pius XI. und Mussolini, Hitler, Stalin. Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus. – Hg. von Alfons F i t z e k. – Eichstätt: Franz-Sales-Verlag (1987) 232 S., kart. DM 19.80

Papst Pius XI.: Mit brennender Sorge. Mit einer Einführung von Ulrich Wagener, hg. vom Erzb. G e n e r a l v i k a r i a t P a d e r b o r n. Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1987, 76 S., kart. 6,80 DM.

Vor 50 Jahren veröffentlichte Pius XI. die Enzyklika „Mit brennender Sorge" zur Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich. Diesen Gedenktag nahmen Alfons Fitzek und Ulrich Wagener zum Anlaß, den Text des päpstlichen Rundschreibens neu herauszugeben.

F i t z e k weitet den Blick, indem er auch die Enzykliken gegen den Faschismus „Non abbiamo bisogno" vom 29. Juni 1931, sowie gegen den Kommunismus „Divini Redemptoris" vom 19. März 1937 in seine Publikation aufnimmt. Einleitende Kap. über die Lage der katholischen Kirche in Italien, Deutschland und der Sowjetunion sollen dem Leser den historischen Kontext der römischen Erklärungen verdeutlichen.

Ein Blick in die Q u e l l e n - und L i t e r a t u r a n g a b e n zeigt, daß der Autor neuere wissenschaftliche Untersuchungen nur sporadisch zur Kenntnis genommen hat. Infolgedessen gelangt F. bei der Bewertung des Kirchenkampfes zu undifferenzierten P a u s c h a l u r t e i l e n: „In der Auseinandersetzung mit dem NS-Regime bildete der Katholizismus den Kern nicht nur des geistig-religiösen, sondern auch des politischen Widerstandes. ... In Wahrung ihres Hirtenamtes bewiesen die deutschen Bischöfe in der Verteidigung des Glaubens gegenüber dem perfekt durchorganisierten NS-Staat Mut, Umsicht und Festigkeit" (86).

Während der Autor – bis auf Versailles zurückgreifend – Machtergreifung, Reichskonkordat und beginnenden Kirchenkampf breit darstellt, widmet er der Entstehungsgeschichte der E n z y k l i k a gerade eine knappe Seite. Fälschlicherweise führt F. die Enzyklika auf eine Initiative deutscher Bischöfe vom Januar 1937 zurück (96). Daß der Autor in diesem Abschnitt die verdienstvolle, inzwischen aber überholte Arbeit von Simon Hirt (Mit brennender Sorge, Freiburg 1946) zur Grundlage seiner Darstellung gemacht hat, hat Auswirkungen: er kommt über Hirts Informationsstand nicht hinaus und ist stets dort unpräzise, wo seine Vorlage ungenau war, z. B. bei der Aufzählung der nach dem Enzyklikendruck beschlagnahmten Druckereien (100: Hildesheim: richtig: Landpost, Trier: richtig: Druckerei Emmerich Herzig). Die Vielzahl von Ungenauigkeiten in den Zitaten kann hier nur summarisch angedeutet werden (93, 98, 100, 104).

Von anderer Beschaffenheit ist die vom Paderborner Ordinariat hg. Broschüre. Neben dem Text der Enzyklika bietet die Publikation in einem separaten Quellenanhang zum Teil im Faksimiledruck die wichtigsten Dokumente, die über Entstehung und Auswirkung des päpstlichen Rundschreibens Aufschluß geben. In einer 25seitigen Einleitung skizziert W a g e n e r mit markanten Strichen die großen Linien des Kirchenkampfes von 1933 bis 1937. In diesem Kontext erscheint die Enzyklika als notwendige Konsequenz päpstlicher Verteidigungspoli-

tik. Zielsetzung und Inhalt der Enzyklika werden ebenso beleuchtet wie deren Veröffentlichung am Palmsonntag 1937.

Dabei ist eine einzige Ungenauigkeit anzumerken: Pius XI. unterzeichnete das Rundschreiben nicht am 14. März (7), sondern bereits am 10. März, indem er es auf den Passionssonntag vordatierte: damit gewann man vier zusätzliche Tage für dessen Verbreitung.

Zusammenfassend würdigt W. die bleibende Bedeutung der Enzyklika: sie sei „einem Lichtstrahl vergleichbar, der in eine dunkle Gefängniszelle fällt. Dieser Lichtstrahl vermochte das Tor des Gefängnisses nicht zu öffnen – aber er machte das Dunkel ein wenig erträglicher. In diesem Sinn war die Enzyklika, im wörtlichen Sinn verstanden, ‚not-wendig'" (32).

Wuppertal Heinz-Albert Raem

Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposion an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. Hg. v. Frühwald, Wolfgang/Hürten, Heinz. – Regensburg: Friedrich Pustet (1987). 427 S. (Eichstätter Beiträge Bd 22 Abt. Geschichte), kart. DM 76.–

In der seit etlichen Jahren recht intensiv betriebenen „Exilforschung" ist das christliche Element bislang auffallend wenig beachtet worden, und auch der christliche Widerstand gegen den Nationalsozialismus inner- wie außerhalb der Reichsgrenzen sowie gegen den europäischen Faschismus hat noch keineswegs die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Dies hat den in Eichstätt lehrenden Historiker Heinz Hürten, den wohl besten Kenner der katholischen deutschsprachigen Emigration, und den Münchner Germanisten Wolfgang Frühwald veranlaßt, beiden Phänomenen ein Symposion zu widmen, das, wie schon die unterschiedliche Fachrichtung der beiden Initiatoren zeigt, interdisziplinär angelegt war, von Historikern, Literaturwissenschaftlern und Theologen bestritten wurde und 1985 an der Katholischen Universität Eichstätt stattfand.

Der nunmehr vorgelegte umfangreiche Tagungsband enthält neben einer Einleitung der beiden Hg. insgesamt 17 Beiträge, einen ausführlichen Diskussionsbericht sowie ein entschieden zu knapp geratenes Verzeichnis der insgesamt 23 Teilnehmer aus fünf Ländern. Leider fehlt ein Register; auch wird nicht vermerkt, wer die fremdsprachigen Vorträge übersetzt hat.

Die einzelnen Referate lassen sich vier Problemkreisen zuordnen: 1. dem eher grundsätzlich angelegten Thema „Der Christ unter der Herrschaft von Nationalsozialismus und Faschismus", 2. der länderübergreifenden Sicht „Europäischer Widerstand gegen Nationalsozialismus und Faschismus", 3. der sog. inneren Emigration und 4. der Frage, ob man von einem „christlichen Exil" – wozu alle organisatorischen Voraussetzungen fehlten – oder lediglich von „Christen im Exil" sprechen könne.

Ohne den reichen Ertrag des Symposions hier im einzelnen ausbreiten zu können, muß hervorgehoben werden, daß sich die internationale, interdisziplinäre und interkonfessionelle Perspektive der Veranstaltung als fruchtbar erwiesen hat, wenngleich einschränkend hinzuzufügen ist, daß die unterschiedliche methodische Vorgehensweise etwa des stärker auf Interpretation von Texten zielenden Germanisten und des eher nach deren Wirkung fragenden Historikers die beiderseitigen Erwartungen auch wieder dämpft. Gleichwohl bereichert der fächerübergreifende Dialog unsere Kenntnisse, die Heranziehung literarisch-publizistischer Zeugnisse erschließt dem Historiker eine eher unübliche Quellengattung, und was die gleichzeitige Betrachtung von äußerer und – bislang sehr stiefmütterlich behandelter – innerer Emigration anbetrifft, erlaubt sie uns, die je besonderen Voraussetzungen, Bedingungen und Wirkungsmöglichkeiten beider Verhaltensweisen sachgerechter gegeneinander abzuwägen. Ferner bietet auch der Blick über den Raum des nationalsozialistischen Deutschlands hinaus auf italienische Resistenza und französische Résistance willkommene Vergleichsmöglichkeiten für eine zureichende Würdigung des innerdeutschen (christlichen) Widerstands.

Bei allen Unterschieden, Unvergleichbarkeiten, auch unüberbrückbaren Gegensätzen im einzelnen glauben die Veranstalter eine erstaunliche, ethisch gegründete Einheit von christlichem Exil und christlich fundiertem Widerstand gegen die NS-Diktatur feststellen zu können, eine Einheit, die freilich „nach 1945 allzu rasch wieder zerbrochen" sei. Daß schließlich im Rahmen eines Symposions nicht alle Aspekte des weitgespannten Themas zur Sprache kommen konnten und überhaupt stärker Einzelpersönlichkeiten als kirchliche Organisationen oder Gruppen behandelt wurden, bedarf keiner näheren Rechtfertigung. Denn es war ja ein entscheidendes Anliegen dieser Veranstaltung, die Aufmerksamkeit auf ein Feld der Exil- und Widerstandsforschung zu lenken, auf dem noch sehr viel zu tun bleibt.

Bonn Ulrich von Hehl

Biser, Eugen: **Die glaubensgeschichtliche Wende.** Eine theologische Positionsbestimmung. – Graz/Wien/Köln: Styria (1986). kart. 348 S., Kart. öS 298.–/ DM 39,80.

Biser, Eugen: **Glaubenswende.** Eine Hoffnungsperspektive: Freiburg/Basel/ Wien: Herder (1987). 160 S. (Herderbücherei 1392), kart. 9.90.

Unter den letzten Veröffentlichungen B.s kommt der über die glaubensgeschichtliche Wende ein besonderer Rang zu. Vielleicht ist die dichte Folge B.scher Neuerscheinungen ein Grund dafür, daß der Rang dieses Werkes der breiten Öffentlichkeit bislang eher verborgen blieb. Hinzu kommt, daß der Verlag dieses Buch nicht in einer seinem Rang entsprechenden Weise präsentiert hat. Eine Folge davon ist wohl, daß B. selbst in einem für einen größeren Leserkreis bestimmten Taschenbuch die Zeitdiagnose erneut vorgestellt hat, die dann noch entschiedener auf den Glaubensvollzug, die Zukunftsgestalt von Kirche als Glaubensgemeinschaft und die Theologie als wissenschaftliche Glaubensreflexion konzentriert worden ist. Im folgenden gehen wir vorwiegend auf die erstgenannte Veröffentlichung ein.

Die „glaubensgeschichtliche Wende" wird in sieben Schritten entfaltet, wobei die ersten vier vorrangig der Analyse bzw. Diagnose gewidmet sind, während die letzten drei die aufscheinenden Perspektiven und Prognosen, in gewissem Sinne die Therapie thematisieren.

Teil I: Vorzeichen (13–44) eröffnet unter starker Berücksichtigung außertheologischer Quellen den Blick für die dreifach als Sinn-, Fakten- und Leidensdruck beschriebene Bedrängnis, in der der moderne Mensch sich befindet und die im kirchlichen Verhalten hinsichtlich des Glaubenskonzepts, der Glaubensvermittlung und Glaubensstruktur keine adäquate Antwort findet. – Teil II: Diagnose (45–87) ist dem Umgang mit dem Glauben als einem Lernprozeß gewidmet. Gegen die These von der Erlernbarkeit des Glaubens rekurriert B. auf den „inspirativen Impuls", aus dem der Glaube tatsächlich lebt (50). Ein solcher Ansatz lädt zur „Spurensuche" (55) ein, die freilich angesichts der Totalität heutigen Medieneinflusses und der damit verbundenen Krise der Fortschrittsidee sich als immer schwieriger erweist, weil im Prozeß der Wirklichkeitsvermittlung die Wirklichkeit selbst immer mehr verschwindet (vgl. das Nebeneinander vom „allmählichen Verschwinden der Wirklichkeit" (H. v. Hentig), „Gott ist tot" (F. Nietzsche) und „Unbehagen in der Kultur" (Freud) (71). Was neuzeitlich als anthropologische Wende gefeiert wurde, gerät selbst in die Krise. – Teil III: Symptome (88–123) fragt nach der tatsächlich geschehenden religiösen Spurensuche, in der sich die Umschichtung im heutigen Glaubensbewußtsein zeigt. Das heutige Bewußtsein fragt weniger nach „Beweisen" als nach „Gerüchten" (26), „Spuren", die auf einen gangbaren Weg verweisen. B. spricht von einer epochalen Gottsuche, die sich in Sprachtheorien, aber dann vor allem im Ringen um Gebet und Meditation äußert, vom „universalen Nachhall", vom Ringen um Identität und Innerlichkeit, von neuer Sinnsuche. – Teil IV: Hemmnisse (124–170) artikuliert Blockaden auf dem Weg zum Glauben: Leben mit dem Rücken zur Zukunft (mit Blick auf Benjamin und Rosenzweig), die Angst in ihren vielfältigen Verästelungen, der Verlust an Erfahrung und Realitätssinn, die (an Veröffentlichungen von H. Kuhn und J. Ratzinger erläuterte) innerkirchliche Klimaverschlechterung, das winterliche Klima (nach K. Rahner). Vieles von dem, was B. phänomenologisch vorführt, stellt er bewußt als Frage vor, die nicht zuletzt von denen zu beantworten wäre, die angefragt werden.

Mit Teil V: Perspektiven (171–208) beginnt B. konzentriert mit seinem eigenen Neuansatz, der sich in den ersten vier Teilen bereits ankündigte. Dabei macht er im weiteren Verlauf das Neue nicht selten an konkreten Boten des Neuen in der Theologie- und Zeitgeschichte fest: den Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben an Blondel u. a.; vom Satz- zum Vertrauensglauben an Buber; vom Gehorsams- zum Verstehensglauben (unter Berücksichtigung eigener früherer Arbeiten; hier glaube ich freilich, daß es ein Gehorsams- wie auch ein Autoritätsverständnis gibt, das, aus den Wurzeln des Hörens und des Erfahrungsverbundes den auf seine Autonomie pochenden, aber sich häufig isolierenden Menschen auch in seinem Verstehen wesentlich stärker machen könnte, als es ein vordergründiges und oftmals mißbrauchtes Gehorsams- und Autoritätsgefüge erlaubt); schließlich das, was B. im Anschluß an R. Schneider die „Krypta" des Glaubens nennt, die Hilfe, die aus „negativer Mystik" (200), aus der Unerläßlichkeit des Gebets (205) und seinem Fragecharakter – anknüpfend an den Todesschrei Jesu (er erscheint immer wieder in B.s Buch!) – erwächst. – In Teil VI: Prozesse (209–266) ergeben sich aus diesem perspektivischen Ansatz Einsichten in die Prozesse der Selbstkorrektur der Theologie. B. nennt vier Tendenzen, die sich abzeichnen: 1. von der Überlieferung zur Entscheidung, 2. vom Spektrum zum Brennpunkt, 3. von der Definition zur Kommunikation, 4. vom Bekenntnis zur gesellschaftlichen Bewährung (215). Anders geordnet spricht B. von der Einholung der Sozialdimension (nach J. B. Metz u. a.), des Ästhetischen (nach H. Urs v. Balthasar u. a.), der therapeutischen Dimension und schließlich des Zentralereignisses in der Rückkehr zu Jesus. – Daraus folgen in Teil VII: Prognosen (267–301) Ausblicke auf das möglicherweise Kommende. B. fragt nach dem Wendepunkt des Säkularisierungsprozesses, dem Übergang ins mystische Stadium und den Konturen des Kommenden, das gekennzeichnet ist von Stichworten wie Freiheit, Friede, Zukunftshoffnung. Er weist auf den bevorstehenden Disput mit den Glaubensformen negroider und asiatischer Herkunft hin, der in der so heftig umstrittenen Befreiungstheologie lediglich eine erste Stimme hat (298; vgl. auch 302, 324 A. 145 u. ö.). Entsprechend muß das Christentum von morgen dialogisch, medienkompetent (diese Konsequenz erscheint jetzt vielleicht etwas unerwartet, ist es aber nicht, wenn man beachtet, daß die Frage der

Medienkompetenz bei B. immer wieder aufscheint) und mystisch sein; es muß sich als Religion der Angstüberwindung und Hoffnung, der Freiheit und des Friedens bewähren (302f).

Mit den Themen und Postulaten, die B.s „Programmschrift" (303) durchziehen, will er bewußt „den von der resignativen Gesamtstimmung eingegebenen Diagnosen" widersprechen. Was an Ideenreichtum, Literaturkenntnis, Zeitbeobachtung und theologischer Qualität in das Werk eingeflossen ist, kann im hier vorgelegten Durchblick auch nicht annähernd vermittelt werden. Die Lektüre des Buches bleibt stets spannungsreich, wenn auch der Weg gelegentlich auf Umwegen verläuft. In einer Zeit, in der vielerorts sich Müdigkeit breitmacht und diese auch vor den Anstößen des Konzils nicht haltmacht, besteht B. auf der Verpflichtung, daß der Glaube sich im Heute zu bewähren und seine Chancen heute wahrzunehmen hat.

Wie gerade der Schlußteil beweist, ahnt B. die kommenden Herausforderungen durch die Provokationen einer kulturell pluralen Welt. Hier sind inzwischen bereits deutlichere Worte möglich. Manches Urteil wirkt in diesem Bereich bei B. nicht ganz stimmig (etwa 310, A. 47, oder 327, A. 89). Auf jeden Fall öffnet das Buch in hervorragender Weise den Blick für kommende Möglichkeiten und Aufgaben, aber zugleich auch für die gerade in dieser Perspektive erkennbaren Chancen des Christentums.

Bonn Hans Waldenfels

Lindbeck, George A.: **The Nature of Doctrine.** Religion and Theology in a Postliberal Age. – Philadelphia: The Westminster Press (1984). 142 S., geb. $ 16.95. –

Das Buch des bekannten amerikanischen Lutheraners – ursprünglich Vorlesungen an der Gonzaga Universität 1974 – resultiert aus der besonders in ökumenischen Gesprächen immer wieder aktivierten Unzufriedenheit über die Art und Weise, wie die Theologen über das kirchliche Dogma und die kirchliche Lehre sprechen. Der Autor greift deshalb die traditionellerweise unter dem Stichwort der Dogmengeschichte verhandelte formale Grundfrage nach dem Verhältnis von Identität und Wandel bzw. von Einheit und Pluralität des Glaubens in einem neuen theoretischen Rahmen wieder auf – jenseits von traditionalistischer Orthodoxie und modernistischem Liberalismus – und versteht seinen Versuch sowohl als Beitrag zu einer Theorie der Religion und der religiösen Lehre allgemein wie auch als Beitrag zu einer Theorie der Einigung der Christen im besonderen (7–13).

Das 1. Kap. (Theory, Ecumenism, and Culture: The Proposal in Context; 15–29) erläutert den Ausgangspunkt und den Kontext dieses neuen Vorschlages: Weil weder das traditionalistisch-orthodoxe Verständis von Religion und religiöser Lehre, das deren kognitive Aspekte in den Mittelgrund rückt, noch das liberale Verständnis, das Religion vor allem als Erfahrung–Ausdruck–Zusammenhang begreift, noch auch Kombinationsversuche (wie die von Lonergan und Rahner) die Verbindung von Identität und Wandel sowie von Einheit und Pluralität theoretische einsichtig machen können (die heutige ökumenische Situation mit ihrem Nebeneinander von Ökumenizität und Konfessionalität, mit ihrem Bekenntnis zur Übereinstimmung im Wesentlichen und ihrem Festhalten an der konfessionellen Trennung belegt dieses Urteil auf ihre Weise), ist ein alternativer Neuansatz notwendig. Er schließt an den kulturtheoretischen und sprachtheoretischen Trend in den anthropologischen, soziologischen und philosophischen Disziplinen an und sucht daher Religion im Rahmen eines „‚cultural-linguistic' approach" bzw. die Kirchenlehre im Rahmen einer „‚regulative' or ‚rule' theory" zu begreifen. Daß der liberale Weg und in Reaktion darauf neoorthodoxe Strömungen heute eine solche Attraktivität und Überzeugungskraft besitzen, hängt mit den psychosozialen Bedingungen der Neuzeit (Wende zum Subjekt, Privatisierung der Religion) und den Bedürfnissen des interreligiösen Dialogs zusammen (die verschiedenen Religionen als verschiedene Sybolisierungen ein und derselben Grunderfahrung des Absoluten).

Das 2. Kap. (Religion and Experience: A Pretheological Inquiry; 30–45) stellt dem dominanten liberalen Expressivismus (der z. B. auch noch Lonergans Versuch beherrscht; vgl. 31f, 41f) und dem traditionell-orthodoxen Kognitivismus ein kulturtheoretisch-linguistisches Modell entgegen, das die Grundanliegen der beiden anderen Modelle in sich vereinigen können soll, ohne deren Nachteile mit zu übernehmen. Die Religionen wären demnach zu verstehen als umfassende, die höchste Bedeutsamkeit einschließende, in Mythen eingebettete und hochritualisierte Interpretationsschemata, die die menschliche Erfahrung und das menschliche Selbst- und Weltverständnis strukturieren. Religion (als sprachlich-kulturelles Symbolsystem) und Erfahrung stehen daher in einem dialektischen, reziproken Verhältnis. Die geschichtlich-sozialen Formen der Religion sind also nicht sekundäre Ausdrücke einer inneren Erfahrung, sondern quasitranszendentale Erfahrungsbedingungen. Religion ist daher eine Klassenbezeichnung für ein buntes Gefüge von verschiedenen Systemen, die Wirklichkeit zu betrachten (32–41).

Das 3. Kap. (Many Religions and the One True Faith; 46–72) erörtert die Frage, ob von einer solchen Religionstheorie aus die interreligiösen Grundprobleme sinnvoll angegangen werden können. Zuerst verändert sich das Verständnis von Absolutheit bzw. Unüberschreitbarkeit (unsurpassability) (47–52). Denn wenn man Religionen vergleichen kann hinsichtlich ihrer satzhaften Wahrheit (so vornehmlich die kognitivistische orthodoxe Theorie) oder hinsichtlich ihrer symbolischen Wirksamkeit (so vornehmlich die expressevistische liberale Theorie) oder hinsichtlich ihrer kategorialen Adäquatheit (so vornehmlich die kulturell-linguistische Theorie des Autors), dann ergeben sich mit den drei damit verbundenen Bedeutungen von „Wahrheit" auch drei verschiedene Bedeutungen von „Absolutheit", nämlich 1. satzhafte Irrtumslosigkeit verbunden mit höchster Offenbarungsform (solche Wahrheiten sind ewig wahr oder ewig falsch; die Frage zielt darauf ab, wo sich am meisten solcher Wahrheit findet), 2. höchste Ausdrucksfähigkeit (symbolische Wirksamkeit) in bezug auf die Urerfahrung (Schwierigkeit hier: keine Abgrenzung möglich, denn es kann mehrere höchste Ausdrucksmöglichkeiten nebeneinander geben), 3. Fähigkeit, sinnvolle religiöse Aussagen zu machen (Unterschied: Religionen, die sinnlose Aussagen machen; aber die Wahrheitsfrage ist hier noch nicht mitentschieden – Religionen sind ja zunächt als Gefüge von Sprachspielen, die mit einer Lebensform verbunden sind, kulturelle Systeme, wie etwa Landkarten, die einerseits falsch gebraucht werden können, andererseits trotz inhaltlicher Mängel ihren Zweck erfüllen können). Damit wird nun eine verschiedenartige religiöse Begründung des interreligiösen Dialogs möglich, kann auch eine gottgewollte Mission nichtchristlicher Religionen akzeptiert werden, ohne den eigenen Wahrheitsanspruch (Christus solus) aufzugeben, zumal wenn die Christologie prospektiv-eschatologisch verstanden wird (55–63). Eine kulturell-sprachliche Religionstheorie kann sogar den unzweifelhaften propositionalen Wahrheitsanspruch der Religion aufnehmen, wenn man davon ausgeht, daß religiöse Aussagen zugleich propositional und performativ sind und daß dieser Wahrheitsanspruch nur auf der Ebene der objektsprachlichen religiösen Äußerungen (Bitte, Dank, Gebet, Verkündigung usw.) erhoben wird, während die metasprachlichen Äußerungen der Theologie und der kirchlichen Lehre nur über die religiösen Behauptungen reden (63–69).

Das 4. Kap. (Theories of Doctrine, 73–90) verfolgt diese Frage weiter: Kann eine Regeltheorie kirchlicher Lehre den Anspruch des kirchlichen Dogmas auf Normativität, dauernde Geltung und Unfehlbarkeit einbeziehen? Dem Autor zufolge kann sie es, wenn man einen realitätsnahen Begriff von Kirchenlehre zugrunde legt („Church doctrines are communally authoritative teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity of welfare of the group in question"; 74, vgl. 74–79) und Lehre (im Unterschied zum klassischen Propositionalismus und zum liberalen Expressivismus, aber nicht unter Ausschluß eines gemäßigten Propositionalismus) im Rahmen einer Regeltheorie versteht, d. h. wenn man kirchliche Lehren als Regeln versteht, die Aussagen (zweiter und nicht erster Ordnung) einschließen (80). Als sprachlich-kulturelle Kategorienrahmen, die Erfahrungen und Aussagen ermöglichen, haben Religionen wie Sprachen ein Lexikon und eine Grammatik. Während das biblische Zeugnis hauptsächlich das Lexikon der christlichen Religion reflektiert, reflektiert die kirchliche Lehre eher die Grammatik. Bestimmte Lehren, die z. B. den Schriftkanon eingrenzen oder das Verhältnis von Schrift und Tradition regeln, helfen das Lexikon bestimmen, andere liefern die syntaktischen bzw. semantischen Regeln für den richtigen Gebrauch des lexikalischen Materials bei der Konstruktion der Wirklichkeit, der Gemeinschaft und des Selbst bzw. für die Gewährleistung des Sachbezugs. "The doctrine that Jesus is the Messiah, for example, functions lexically as the warrant for adding the New Testament literature to the canon, syntactically as a hermeneutical rule that Jesus Christ be interpreted as the fulfillment of the Old Testament promises (and the Old Testament as pointing toward hin), and semantically as a rule regarding the reffering use of such titels as 'Messiah'" (81). Während die religiösen Wahrheiten erster Ordnung sich stark verändern, weil sie aus der Anwendung des religiösen Interpretationsrahmens (der religiösen Grammatik) auf die sich im Lauf der Zeit wandelnde Welt des Menschen resultieren, bleibt der religiöse Interpretationsrahmen selbst relativ stabil. Wenn man die kirchliche Lehre auf diese Weise eher als grammatikalische Regel denn als Aussage oder als Ausdruckssymbol versteht, ist auch der Zusammenhang von Identität und Wandel, Einheit und Pluralität besser begreifbar (79–84), zumal wenn man berücksichtigt, daß es sehr verschiedene Typen von Lehre mit unterschiedlichen Funktionen gibt (84–88). Selbst mit der katholischen Vorstellung einer Irreformabilität bestimmter Lehren ist diese Regeltheorie der Lehre vereinbar (87).

Das 5. Kap. (Testing the Theory: Christology, Mariology, and Infallibility, 91–111) testet dann diese Regeltheorie der kirchlichen Lehre an der Christologie (Nizäa und Chalkedon, 92–96), Mariologie (Unbefleckte Empfängnis, 96–98) und an der Unfehlbarkeitslehre (98–104): Die Regeltheorie kann diese Lehren verständlich machen, ohne über ihre Richtigkeit zu entscheiden. Denn Sie sind Aussagen zweiter Ordnung, d. h. Richtungsangaben für die christliche Rede (regulae fidei). Als Lehrregeln oder Paradigmen sind Nizäa und Chalkedon nicht einfach inhaltlich zu repetieren, sondern eher in der Entwicklung neuer Formulierungen zu befolgen. Die orthodoxe, die katholische und die protestantische Unfehlbarkeitstheorien sind z. B. nur (auf Grund unterschiedlicher Vorbedingungen) verschiedene Formulierungen der gleichen Regel.

Das 6. Kap. (Toward a Postliberal Theology, 112–138) erläutert schließlich noch die Implikationen einer solchen sprachlich-kulturellen Religionstheorie für die Methode der Theologie: Wie können Gläubigkeit, Anwendbarkeit und Verständlichkeit des Glaubens in einer postliberalen Theologie verstanden werden? Normative Gläubigkeit erscheint in der postliberalen Dogmatik als Intratextualität. Die intratextuelle Theologie hat die Wirklichkeit im Rahmen des biblischen Interpretationsrahmens neu zu schreiben. Die Hauptfunktion kanonischer Erzählungen besteht ja darin, das Handeln Gottes mit den Menschen zu erzählen, um in diesem Licht die gegenwärtige Wirklichkeit verstehen und in ihr leben zu können (113–124). Als Anwendungswissenschaft versteht die postliberale Theologie die Anwendbarkeit als Futurologie, d. h. als Formung des gegenwär-

tigen Handelns, damit es für die antizipierte und erhoffte Zukunft paßt (und gerade nicht als liberale Anpassung an die Gegenwart) (124–128). Als Fundamentaltheologie versteht die postliberale Theologie die Verständlichkeit als Geschicklichkeit, d. h. als Verständlichkeit durch praktische Teilhabe und Einübung. Nicht durch geistige Anpassung, sondern durch Katechese und durch Familiarität mit der Praxis des Glaubens kann Verständlichkeit allein erreicht werden (128–134).

Ein Index schließt den Bd ab (139–142).

Das Buch gehört sicher zu den wichtigsten zeitgenössischen theologischen Beiträgen zur Frage des kirchlichen Dogmas, der Dogmenentwicklung, der ökumenischen Theologie und der theologischen Methodenlehre überhaupt, in gleicher Weise ausgewiesen durch dogmatische theologische Kompetenz wie auch durch wissenschaftstheoretische Differenzierung, anregend, ja größtenteils auch überzeugend sowohl in der Kritik des orthodoxen Kognitivismus und des realen Expressivismus wie auch im eigenen Entwurf einer kultur- und sprachtheoretisch orientierten Religionstheorie bzw. einer Regeltheorie kirchlicher Lehre (mein eigener Vorschlag zum Verständnis des Erbsündendogmas zielte übrigens in die gleiche Richtung; vgl. ThQ 162, 1982, 30–44). Von hier aus entsteht in der Tat eine neue Hoffnung für eine ökumenische Verständigung unter den Christen und für ein fruchtbares interreligiöses Gespräch. An einem Punkt bedarf dieser Entwurf allerdings einer kritischen Weiterführung und Ergänzung: Wie die diese Doppelheit von religiösem Lexikon und religiöser Grammatik, von religiösen Aussagen erster und zweiter Ordnung, von religiöser Rede und religiösem Erfahrungs- und Sprachrahmen, von religiöser Objekt- und Metasprache in der Offenbarung Gottes selbst begründet ist, darüber kann diese Theorie keine Auskunft mehr geben – sei es aus theoretisch gewollter Selbstbeschränkung oder als Folgeerscheinung des weiteren Theoriekontextes, des anglosächsischen Empirismus, der in solchen Fragen nur idealistische Irrwege erblicken zu können scheint (vgl. 34f). Eine solche Verankerung im Offenbarungsbegriff ist jedoch notwendig, soll eine Religionstheorie bzw. eine Dogmentheorie nicht theologisch unterbestimmt bleiben. Den überzeugendsten Versuch in dieser Hinsicht hat m. E. Richard Schaeffler mit seiner Verbindung von historischer und transzendentaler Reflexion vorgelegt (vor allem: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg 1982). Eine solche transzendentale Hermeneutik religiöser Rede ließe sich ohne große Schwierigkeiten mit dem „‚cultural-linguistic' approach" L.s vermitteln und ihm nicht nur größere theologische, sondern auch größere philosophische Bestimmtheit und Begründetheit verleihen. Wie eine solche Verbindung aussehen könnte, dafür mag der Artikel „Offenbarung" im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe ein Hinweis sein.

Frankfurt Siegfried Wiedenhofer

Keil, Günter: **Glaubenslehre.** Grundzüge christlicher Dogmatik. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). 212 S., kart. DM 38.–

Die „vorliegende kurzgefaßte Glaubenslehre" erklärt es als ihr Ziel, „ihre theologischen Gedanken – auch in philosophischer Hinsicht – denkerisch stichhaltig darzustellen. Inhaltlich stellt sie die reformatorische Rechtfertigungslehre als die entscheidende Mitte des Glaubens heraus" (7).

Weil Zugang zu Gott nur durch den Geist möglich sei, bildet die Lehre vom Geist den Ausgangspunkt; dann wird der Glaube und die Rechtfertigungslehre und abschließend noch einmal ausdrücklich Gott (Trinitätslehre, Christologie, Eschatologie) zum Thema.

Unter dem christlichen Geist sei diejenige geistige Grundeinstellung zu verstehen, die in der Feindesliebe auch die Gegenargumente ernst nimmt. „In Anfechtung und Kritik nimmt der christliche Geist sein eigenes Kreuz auf sich, wie Jesus das Kreuz auf sich nahm, um dennoch auf einer höheren Ebene zu neuer Gewißheit aufzuerstehen, wie Jesus auf höherer Ebene zu neuem Leben auferstand" (15). So sei es das Wesen christlichen Glaubens, „sich selbst ans Kreuz heften und damit sich selbst in Frage stellen zu können"; und wer dieses Wesen ehrlich in Frage stelle, habe dabei seinerseits schon das Wesen des christlichen Glaubens in sich selbst (30). Unter einer religiösen Wahrheit versteht der Autor „die Beziehung einer Aussage auf die eine geistige Grundeinheit, die durch die Gesamtheit aller sachlich gültigen Gegebenheiten überhaupt hindurch in stimmiger Weise gewonnen wird" (41).

Erst jetzt führt der Autor den Begriff des Wortes Gottes ein. In einem ersten Sinn sei „Wort Gottes" der Ursinn von Sprache, der in der transzendentalen Forderung an alle Sprache überhaupt bestehe, wahre Sprache zu sein (53). „Damit haben wir alle Begriffe von einem Wort Gottes zurückgewiesen, die behaupten, Menschen könnten in irgendeiner Weise das Wort Gottes rein nachsprechen" (ebd.). Denn jede für Menschen verstehbare Sprache sei immer eine sündige Sprache und damit niemals die Ursprache des Wortes Gottes selbst (55). Die menschliche Sprache ist für den Autor bereits deshalb sündig, weil Irrtum und Lüge in ihr möglich seien.

Es bedarf „schwieriger sprachphilosophischer Erörterungen", um Sagbarkeit und Unsagbarkeit des Göttlichen miteinander vereinbaren zu können: „Für die niedere Sprachebene ist das Transzendente zwar transzendent, das Absolute zwar absolut, denn dort steht es der Sprachimmanenz niederer Ebene kontradiktorisch entgegen, aber auf der höheren Sprachebene ist das Transzendente der niederen Ebene immanent, das Absolute der niederen Ebene relativ, denn es ist zum Sprachgegenstand geworden" (83). Es geht „dann immer so fort von einer Reflexionsstufe zur höheren", und hinter jeder aussprechbaren Transzendenz lauere erneut ein unzugängliches Absolutes (84).

Schöpfung bedeute das Verankertsein alles Relativen in Gott: „Das Sterbliche und der sterbliche Mensch selbst sind für die Ebene dieser Erde nichts weiter als sterblich, für die höchste Ebene Gottes aber, für den ‚Himmel' sind sie ewige Gedankeninhalte des ewigen Gottes" (85). Darin sieht der Autor den Grund für die Freude des Glaubens. Aber der Glaube und mit ihm das Moment der dankbaren Freude könne sich „nicht allein und nicht zuerst aus Spekulation begründen", sondern bedürfe „des Kreuzes und der Auferstehung Christi, eines konkreten Handelns aus einer konkreten Gesinnung heraus" (89).

Die rechtfertigende Funktion des Glaubens beziehe sich auf die konstitutive Begrenztheit und Unvollkommenheit des Menschen, die der Autor mit dem peccatum originale identifiziert und „ontologische Sünde" nennen möchte (110). Weil das Vollkommene, Gute, Ideale immer als unerfüllbare Forderung über ihm stehe, werde der Mensch notwendig schuldig (112). In Jesus Christus sei die Sünde proleptisch überwunden. Von ihm her sind Gnade und Feindesliebe als gleichbedeutend anzusehen (135). Die Feindesliebe Gottes würde aufgehoben, wenn sie von Bedingungen abhinge, die die Menschen zuvor erfüllen müßten.

Unter der Kirche ist die Überlieferungsgemeinschaft dieses Evangeliums von Jesus Christus zu verstehen (163); dabei seien jedoch alle Wahrheitsfragen „personale und nicht objektiv-kirchliche Fragen".

Aus dem bisher Gesagten lasse sich eine Lehre von den Eigenschaften Gottes zusammenstellen, die allerdings immer nur indirekt und hypothetisch ausgesagt werden können: ontologisch sei Gott die Einheit aller Naturgegebenheiten und Kulturleistungen, auch der subjektiven Erkenntnisformen und der objektiven Gegebenheiten, die beide in der Feindesliebe Jesu zur Einheit Gottes gebracht worden sind. Von der Wahrheitserkenntnis her gesehen, sei Gott die alle Thesen, Antithesen und vorletzte Synthesen einschließende oberste, letzte Synthesis und der oberste Metahorizont über allen geschöpflichen Horizonten; sprachphilosophisch gesehen sei Gott die Transzendenz, die von der Selbsterkenntnis der Sprache her gefordert wird und an der sie doch immer wieder zerbricht. Und diese Transzendenz Gottes werde allein in dem auf Jesus Christus blickenden Heiligen Geist sagbar (164).

Im abschließenden Teil wird die Dialektik des Gottesgedankens dargestellt. Philosophische Dialektik nehme jeder Gotteslehre ihre einstimmige Objektivität und mache den Weg frei für den ganz anderen Gott der dialektischen Theologie. „Der uns entzogene übertheistische Gott (Gott Vater) und der von uns allein erkennbare und damit glaubbare geistimmanente theistische Gott (Gott Geist) kann nur durch einen sich selbst transzendierenden menschlichen Gott (Gott Sohn) zu einem von uns glaubbaren, die Gottesantinomie lösenden trinitarischen Gott vermittelt werden" (178); in diesem Sinn schließt sich der Autor einer modalistischen und nur ökonomischen Trinitätslehre an (189). Der Autor vertritt sodann eine „reflexive Eschatologie": „Unser Leben ruht nicht nur als Tatbestand ewig im Horizont aller Horizonte, in Gott, sondern das, worauf die unendliche Reflexion in uns hinweist, der Gott, der durch unser individuelles Ich hindurchdenkt, ist selbst ein Ewiges in uns"; Angst und Angstneurosen seien das Gericht, „das alles Sündige, Schuldige und Getrennte leiden muß, ehe es in den Gesamtzusammenhang der Liebe Christi eingefügt werden kann" (199).

Diese christliche Dogmatik versucht, weitgehend mit Hilfe der Kategorien fichtescher Spekulation (vgl. 86f), eine Art transzendentaler Glaubensbegründung. Sympathisch daran ist die Bemühung, die christliche Botschaft von der Feindesliebe Gottes her auszulegen. Aber ist es möglich, vom Glauben und dem christlichen Geist im voraus zum Wort Gottes zu reden? Ist nicht Wort Gottes das Geschehen der Weitergabe des Glaubens in schlichtem mitmenschlichem Wort, in welchem durchaus genau das weitergesagt wird, was Gott uns zu sagen hat? Und ist andererseits ein Gottesbegriff, der eine unendliche Reflexion erfordern würde, wirklich nachvollziehbar? Der Versuch, zuerst von Gott zu sprechen und dann unsere Geschöpflichkeit in dieses Sprechen einzuordnen, geht vielleicht in der falschen Reihenfolge voran. Wenn man dagegen von Welt her Gott als den, „ohne den nichts ist", bestimmt, kann man die Unbegreiflichkeit Gottes wahren, ohne scheinbar widersprüchliche Aussagen jeweils durch den Rückgriff auf immer höhere Sprachebenen sanieren zu müssen, die doch nur wieder das gleiche Problem stellen.

Frankfurt Peter Knauer SJ

Schneider, Theodor: **Was wir glauben.** Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1985). 543 S., geb. DM 39.80. –

Der Mainzer Dogmatiker, der es wie kaum ein zweiter unter den deutschsprachigen Dogmatikern versteht, anthropologische Zugänge zu den Glaubenswahrheiten anzubahnen, legt hier eine „knappe

Zusammenschau" der Glaubensaussagen des Apostolikums (12) vor. Dabei sind ihm die möglichen zeitgenössischen Einwände und Widerstände, insbesondere von seiten des Atheismus und der Religionskritik, ständig so präsent gewesen, daß das Ergebnis dann doch nicht allzu knapp ausfiel. Die Zugänge setzen philosophisch und theologisch interessierte, aber nicht unbedingt vorgebildete Leser voraus. Der Ökumeniker Sch. zeichnet sich durch das Bemühen um umfassende biblische Fundierung aus. Sympathisch berührt die Offenheit, mit der er Aporien darlegt, z. B. die Ratlosigkeit angesichts des Bösen eingesteht. Viele positive Einzelheiten des Buches können hier gar nicht angeführt werden: eine gute Interpretation des Sühneleidens, ein vorsichtiger trinitätstheologischer und christologischer Modalismus (365), eine glückliche Darstellung der Leib-Seele-Problematik. Manche Themen hätten noch berücksichtigt oder breiter erörtert werden können; so vermißt man die Frage, ob Gott leidet oder ob er in Gleichzeitigkeit zum Fortgang der Menschheitsgeschichte in völliger Seligkeit zu denken ist; auch wäre insgesamt mehr Offenheit gegenüber dem Judentum wünschenswert gewesen. Vf. ist unter den deutschsprachigen Dogmatikern selbst Autorität genug, so daß manchmal seine absichernden Rückbezüge (auf W. Kasper, K. Lehmann, H. Küng) etwas überflüssig erscheinen. Auch ist das Bemühen um eine aktuelle Bibliographie (517–537) nur teilweise erfolgreich gewesen. Aber solche und ähnliche Desiderate wird es bei einem Werk dieses Anspruchs immer geben.

Insgesamt stellt das Buch die beste Auslegung des Apostolikums dar, die wir zur Zeit auf katholischer Seite haben, und angesichts der dogmatischen Literatur im deutschsprachigen Raum läßt sich hinzufügen: die beste, die wir in der nächsten, absehbaren Zukunft haben werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Boff, Leonardo: **Jesus Christus, der Befreier,** Übersetzung aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein und Karel Hermans. – Freiburg i. Br./Basel/Wien: Verlag Herder (1986). 448 S., Paperback DM 49.50

Es handelt sich bei diesem umfangreichen Band um eine Zusammenstellung bereits früher veröffentlicher Texte.

Der erste Teil enthält einen Christologietraktat, 1971 publiziert.

Ganz entsprechend dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Christologie" von 1984 geht Boff vom historischen Jesus aus, um nach der Erörterung der Auferweckung zum christologischen Prozeß überzugehen. In Anhängen befaßt B. sich mit der Geschichte der „Geschichte Jesu" und mit dem hermeneutischen Problem.

Durch die Beanstandungen aufmerksam gemacht, achtet der Leser natürlich auch auf die Rechtgläubigkeit dieses Buches. Sie ist über jeden Zweifel erhaben. Die Aussagen der Dogmengeschichte über „Jesus, den Menschen, der Gott ist" (Kap. IX), kommen voll zur Geltung; die Begegnung mit dem Auferstandenen heute geschieht „vorrangig" in der Kirche (Kap. X). Methode der Darlegung und Stil sind dem Jesus-Buch von E. Schillebeeckx nah verwandt, während die wissenschaftlichen Belege extrem knapp gehalten sind.

Nicht sehr ansprechend sind sprachlich modische Konzessionen („Fahr auf Jesus ab": 159; er ist „einfach ätzend": 165 u. ö.).

Im zweiten Teil, 1977 veröffentlicht, geht es um die soteriologischen Aspekte der Christologie: Leiden Christi, Leiden der Welt.

Wie im ersten Teil geht B. narrativ von den biblischen Zeugnissen aus. Er stellt in Auswahl Erlösungskonzeptionen von der griechischen Patristik über Anselm bis zur Gegenwart vor. Seine eigene Auffassung möchte Erlösung als geschehene aufgrund einer ontologischen, universalen Solidarität ansehen. Kurz wird auch der leidende Gott thematisiert.

Im dritten, 1972 veröffentlichten Teil spricht B. von der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung.

Die Interpretationen der Auferweckung Jesu, die B. hier mit eigenen Stellungnahmen vorstellt, reichen von Bultmann und Marxsen bis H. R. Schlette. Er beschäftigt sich auch, im Hinblick auf unsere eigene erhoffte Auferstehung, mit der These von der Auferstehung im Tod, für die er sich u. a. nachdrücklich auf M. Schmaus beruft.

Wie ließe sich nun diese Christologie insgesamt charakterisieren? Sie ist nicht ganz typisch für die Theologie der Befreiung, da B. – von ihm selber mit der drohenden Verfolgungssituation erklärt – die Situationsanalyse auffällig dünn ausfallen läßt und darum bei der Frage, wovon und wohin Jesus Christus befreit, recht wenig konkret wird. Für mitteleuropäische Verhältnisse mit ihrem exegetischen Forschungsstand nach Käsemann und mit ihren unterschiedlichen, im erwähnten Dokument der Bibelkommission kurz diskutierten Ansätzen steht das Werk – leider muß das gesagt werden – auf dem Stand von vorgestern. Für Unterrichtszwecke ist der Band zu umfangreich, sprachlich zu weitschweifig (die rund 200 S. des ersten Teils sind optimal in den Thesen über Jesu Leben, Praxis, Sterben, Auferwekkung und Nachfolge zusammengefaßt: 31–40). Sinnvoll wäre es als Meditationsbuch, das konsequent zum Doppelgebot hinführt, zu menschlicher Sensibilität und zur Anbetung des Sohnes Gottes, in einer glaubhaften franziskanischen Spiritualität. Die Übersetzung ist durchweg vorzüglich.

Münster Herbert Vorgrimler

Lehmann, Paul: **Christologie und Politik.** Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Gerhard Sauter. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1987). 172 S., kart. DM 19.80

Zwölf Jahre nach der amerikanischen Ausgabe liegt nun nach der bereits 1966 erschienenen „Ethik der Antwort" ein weiterer Teil von L.s geplanter Tetralogie einer theologischen Ethik auf deutsch vor. Er versteht sich als theologische Hermeneutik des Politischen und fragt nach der Gegenwart Jesu Christi im politischen Handeln. War im ersten Band „Koinonia" der zentrale Begriff, so kristallisieren sich L.s Reflexionen nun in dem der Transfiguration, von den Übersetzern leider mit dem wenig geeigneten Wort „Verklärung" wiedergegeben. Der Titel des Originals lautet dementsprechend: "The Transfiguration of Politics."

Das Buch hat vier Teile. Der 1. ist „Revolution, Vermenschlichung und Geschichte" (15–32) überschrieben. Darin entwickelt der Vf. in Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit Hannah Arendt ein Verständnis von Revolution, das die Christusgeschichte, die „Geschichte der Gegenwärtigkeit Jesu von Nazareth und seiner Macht über die Zweideutigkeit von Macht in menschlichen Verhältnissen" (32) als messianisch-revolutionäres Modell einer neuen Menschlichkeit im Kampf um eine neue, menschliche Zukunft versteht.

Teil II: „Eine Politik der Konfrontation" (33–79), bedenkt die Dunkelheit des Evangeliums, das offenbar ungeeignet scheine, mit der Wirklichkeit von Macht fertig zu werden und konfrontiert Marx' Untersuchung von Macht und revolutionärer Gewalt mit Jesu Auffassung von der Gewalt revolutionärer Verheißung. Letzteres geschieht entlang einer Analyse paradigmatischer biblischer Texte. Röm 13,1–8 kommt als Beispiel einer Politik der Konfrontation zur Sprache, die L. zufolge durch Unterwerfung den Abbau des Establishments bloßlegt. Demgegenüber werde in Joh 18,33–19,16 durch eine Konfrontation unter dem Kennwort „Schweigen" Macht und Wahrheit entlarvt. Nach L. verbinden sich Schweigen und Unterwerfung „zur ultima ratio, wo Christen hineingezogen werden in die Dynamik, das Ziel und die Strategie revolutionärer Ereignisse" (77).

Teil III skizziert „Eine Politik der Verklärung" (80–109). Jesu Verklärung (Mt 17,1–8) wird als politisches Paradigma ausgelegt, worin der verklärte Jesus das Establishment aufbreche und Gottes Politik die menschliche Politik transfiguriere im Sinne einer messianischen Politik.

Teil IV untersucht „Die Verklärung der Politik" (110–172). Die biblische und die menschliche Bedeutung von Politik wird herausgearbeitet, indem L. erstens den Zusammenhang zwischen biblischer Politik und einer Hermeneutik der Inkarnation erhellt, zweitens die Entsprechung zwischen biblischer und menschlicher Bedeutung von Politik aufzeigt, drittens in Aufnahme von Tillichs Begriffen Gleichnis und Kairos Revolution als Zeichen der Verklärung versteht und viertens die Geschichte anspricht, durch die Revolutionen gerettet werden. Von der rettenden Geschichte Jesu Christi her bedenkt L. dann fünf Punkte einer Revision politischer Prioritäten. Gegen die Ideologie der „Ordnungsmänner" zeigt er auf, daß Freiheit die Voraussetzung und Bedingung für Ordnung und daß Gerechtigkeit die Grundlage und das Kriterium von Recht sind und nicht umgekehrt. Er behandelt die apokalyptische Bedeutsamkeit der Gewalt, die aus der Perspektive einer biblischen Politik der Transfiguration nicht vorrangig in ethischen, rechtlichen oder soziologischen Kategorien zu begreifen und zu beurteilen sei, sondern als apokalyptisches Phänomen. In einer biblischen Politik der Transfiguration habe Rechtfertigung von Gewalt keinen Ort. „Allerdings räumt sie ein, daß Gewalt unvermeidlich ist im Verlauf des revolutionären Ringens um Vermenschlichung" (147), die immer dann aufbreche, wenn in der Dynamik der Gestaltung der Welt zur Freiheit und zur Gerechtigkeit die Macht der Systemgewalt eine Gegengewalt provoziert hat.

Schließlich wendet sich L. der Transfiguration der Revolution zu, denn Revolutionen sind ihm zufolge Träger einer Gerechtigkeit, die nicht ihre eigene ist; darum müßten sie ihrerseits transfiguriert werden hin auf einen Weg zur geduldigen Beständigkeit in revolutionärer Redlichkeit, zur Erfüllung jener Wahrheit, welche die Menschlichkeit freimacht, auf dem Weg zur Eschatologie – über Unmittelbarkeit und geschichtliche Erfüllung hinaus –, schließlich, jenseits von Bilderstürmerei und Götzendienst, auf den Weg der demütigen Bitte. Die Revolutionäre sind nach L. „die demütigen Bittsteller der Geschichte" (168).

Zuletzt versteht der Vf. die Transfiguration der Revolution als Vorspiel zur allgemeinen Auferstehung des ganzen Menschengeschlechts.

L.s Abhandlung über eine theologische Hermeneutik des Politischen ist ein unzeitgemäßes Buch. Es kommt einerseits mehr als ein Jahrzehnt zu spät. Die zahlreichen, in der deutschen Ausgabe bereits zusammengestrichenen aktuellen politischen Bezüge wirken anachro-

nistisch. So erscheint die deutsche Übersetzung als eine christologisch zugespitzte Reflexion revolutionärer Politik in restaurativer Zeit. Freilich, inmitten neokonservativen Stillstands erinnert L. mit ebenso fundierten wie gewagten exegetischen und geschichtstheoretischen Reflexionen an eine biblische Politik, die Unterwerfung, Schweigen und Transfiguration als Strategien christologisch begründeten politischen Handelns kennt. Was der von und an Bonhoeffer geschulte Vf. über Perspektive und Praxis biblischer Politik ausführt, hat bei aller Eingebundenheit in den US-amerikanischen Kontext Relevanz auch für europäische politische Theologie, die L.s biblisch bestimmter Argumentation gegen die „Ordnungsmänner" nur beipflichten kann.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Zizioulas, John D.: **Being as Communion.** Studies in Personhood and the Church. – Crestwood, New York: St. Vladimirs Seminary Press 1985. 269 S. (Contemporary Greek Theologians 4), kart. $ 12.95

Y. Congar hat den in Glasgow lehrenden orthodoxen Denker „einen der originellsten und tiefsten zeitgenössischen Theologen" genannt. Man darf sich nach der Lektüre dieses Buches seinem Urteil getrost anschließen. Entstanden aus einer Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und Stellungnahmen in verschiedenen Sprachen und bei den unterschiedlichsten Anlässen, bietet es einen hochinteressanten und befruchtenden Neuansatz in der christlichen Ekklesiologie.

Ausgehend vom christlichen Person-Verständnis, das trinitarisch-patrozentrisch fundiert ist, zeigt Z., daß der Mensch als Glied der Kirche personalen Anteil am personalen Sein Gottes bekommt und dadurch seinerseits in Gemeinschaft (communio) zu Welt und Menschen tritt, die durch die Liebe als der Weise des göttlichen Person-Seins geprägt ist. Communio wird damit zur ontologischen Kategorie für die freie Personalität überhaupt und zugleich zu einer Basis für das christliche Kirchenverständnis. Denn personale Liebe ist die Grundlage der Katholizität, die ihrerseits eine ekklesiologische Grundkategorie ist. Zum konkreten Ausdruck gelangen diese Bezüge in der Feier der Eucharistie, in der echte Geschwisterlichkeit in absolut inklusivem Sinn ermöglicht wird: Jeder Kommunikant ist die ganze Kirche, der ganze Christus (61).

Auf dieser Grundlage entwickelt der Autor oft sehr eigenständige Gedanken zu den Themenkreisen Wahrheit, Hl. Geist, Katholizität, apostolische Sukzession, Amt und Lokalkirche. Dabei steht er in jedem Moment seiner Denkvollzüge auf dem Boden der gemeinchristlichen patristischen Tradition, von der aus er tief theologische wie auch mystisch geformte Erkenntnisse gewinnt. Er versteht sich aber nicht einfach als unkritischer Repetent der Väterweisheiten, sondern rezipiert sie kritisch gegenüber der orthodoxen Innendiskussion wie auch gegenüber der westlichen Theologie. Dadurch will er beide miteinander in ein Gespräch bringen).

Ein Beispiel ist seine Erörterung der eucharistischen Grundlage der Ekklesiologie. Er nimmt hier Gedanken auf, wie sie etwa Afanassieff ins Gespräch gebracht hatte, hinterfragt sie aber sofort auf ihre Tragfähigkeit: Er wirft ihnen Verkennung der Bezüge vor, deutlich in der Identifizierung von Pfarrei und Ortskirche und in der nicht genügenden Klärung der Relation Orts-/Universalkirche in der herkömmlichen „eucharistischen Ekklesiologie". Mit heutiger katholisch-westlicher Theologie berühren sich die Ausführungen über die kommunionale Gestalt der Kirche – aber Z. gelingt es, die auf halber Strecke stehengebliebenen Ansätze des Vaticanum II auf diesem Gebiet konsequent weiterzuführen. Damit wirft er neues Licht auf das Kontroversproblem Papsttum. Man kann seiner Forderung nur zustimmen: "We need an ontology of communion" (141).

Das Buch ist ein wichtiger und außerordentlich inspirierender Beitrag der Orthodoxie zum ökumenischen Dialog. Eine deutsche Übersetzung wäre lebhaft zu begrüßen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Kasper, Walter: **Theologie und Kirche.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 322 S., Ganzln. DM 48.–

Von den 15 Beiträgen des Buches sind bis auf einen alle in den Jahren 1980–1986 bereits erschienen. Ihnen wird ein ausführliches Vorwort „Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie" vorangeschickt (7–22), in dem der Tübinger Dogmatiker über seinen theologischen Entwicklungsgang referiert, auf dem die folgenden Aufsäze markante Punkte sind. Sein Grundproblem: Wie kann Theologie heute ihren universalen Auftrag (im Dienst der Einheit stehend) in die faktische Pluralität der Zeit hinein erfüllen. Das Identitäts-Relevanz-Problem wird denn auch immer wieder thematisiert. Der Lösungsvorschlag: auf den Spuren der katholischen Tübinger Schule des 19. Jh.s, d. h. ekklesial, zeitbezogen und zugleich wissenschaftlich korrekt. Unumgänglich scheint ihm dafür die Neueinbringung der Metaphysik in die Theologie zu sein: sie „ist die Luft, in der sie allein atmen kann" (16).

Unter den Überschriften „Theologie und Dogmatik heute", „Theologie und Anthropologie" und „Kirche als Sakrament des Heils" werden dann je fünf Essays zusammengefaßt. Sie sind zum Teil grundsätzliche Stellungnahmen zu gravierenden systematischen Fragen wie die Titel „Erneuerung des dogmatischen Prinzips", „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip", „Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis" andeuten. Andere wurden aus aktuellem Anlaß geschrieben – anläßlich der durch H. Küng ausgelösten Unfehlbarkeitsdebatte oder der Präsentation des Katholischen Erwachsenenkatechismus. Eine dritte Gruppe hält die Position des Autors zu zeitnahen Fragestellungen fest – so der Titel „Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt" oder die „Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte". Schließlich sind noch die Beiträge zu nennen, die aus dem Rezeptionsprozeß des Vaticanum II entstanden sind („Kirche als communio", ein Aufsatz zur „Hermeneutik der Konzilsaussagen" – um wieder nur Beispiele zu nennen).

K. wird auch in diesem Buch seinem Ruf als meisterlicher Kenner vor allem der neueren Dogmengeschichte und als scharfer Analysator der Probleme gerecht. Stets versucht er auch den Praxisbezug zu verdeutlichen und der Pastoral Hilfen anzubieten – wenn sie in wenig blaß gegenüber den spekulativen Partien bleiben, so liegt das nicht zuletzt auch an so mancher Aporie, in der die Kirche gegenwärtig – aus welchen Gründen auch im einzelnen immer – steht und aus der der Systematiker allein ihr nicht heraushelfen kann. K. hält diesbezüglich bei aller Vornehmheit der Diktion nicht mit der Meinung hinter dem Berg: die Dogmatik habe, so sagt er, „eine kritisch-befreiende Funktion ... gegenüber der unfrei machenden Verabsolutierung endlicher Größen", die sich auch innerhalb der Kirche etablieren können (65). So gehöre es denn „zur Tapferkeit des Theologen, den Fragen, so wie sie gestellt werden und nicht so, wie man sie gern haben möchte, standzuhalten" (150). Allerdings hält er nicht viel vom Barrikadenstürmen und noch weniger vom Verschanzen hinter solchen. Die Identitäts-Relevanz-Problematik sucht er zu entspannen durch den Hinweis auf das Prinzip der Analogie: er erhofft sich davon die Vermittlung von Progressismus und Konservatismus.

Beispielhaft für diese Haltung ist der schon erwähnte Aufsatz zur Vaticanum-II-Hermeneutik („Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen": 290–299). Daß dabei nicht nur die Spekulation, sondern auch die Spiritualität zu ihrem Recht kommen muß, wird durch den Aufsatz „‚Einer aus der Trinität ..'. Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitarischer Perspektive" (217–234) bewußtgemacht.

Insgesamt geht es dem Vf. um eine schöpferische Erneuerung aus dem Geist der kirchlichen Tradition. Sie ist freilich nicht vom Theologen allein zu leisten – dies zu erwarten, hieße idealistisch denken –, aber sein Beitrag darf nicht übersehen werden. Der K.s gehört zu den höchst bedenkenswerten in der Kirche und für diese.

Regensburg Wolfgang Beinert

Balthasar, Hans Urs von: **Prüfet alles – das Gute behaltet.** – Ostfildern: Schwabenverlag (1986). 75 S., kart. DM 14.80

In die Schar der Theologen, die begonnen haben, in Interviews zu ihrem Werk und ihrem Leben zu sprechen, hat sich nun auch H. U. von Balthasar eingereiht. Bereitwillig stand er dem italienischen Theologen Angelo Scola Rede und Antwort. Das Büchlein hinterläßt im Leser einen zwiespältigen Eindruck. An Biographischem ist nicht viel Neues zu erfahren, es sei denn die Betonung seiner Freundschaft zu Joseph Ratzinger, die seit 1972 – der gemeinsamen Gründung der „Internationalen katholischen Zeitschrift" als Gegenschrift gegen „Concilium" – öffentlich evident wurde, oder seine tiefe Verehrung zu dem gegenwärtigen Papst (52, 63f). Gleichwohl gehören die S. über seine Studienzeit, die Theologen, Dichter und Schriftsteller, die ihn bewegten, zum Anrührendsten in diesem Büchlein. Der überragende Theologe B. tritt dort hervor, wo von Gebet und Kontemplation oder auch, in sehr einfühlsam-differenzierter Weise, über Kirche und Judentum die Rede ist. Im ganzen dominiert das Thema der Kirche, zumal hier „ein gewisses objektives Bild von der Kirchenstunde, in der wir stehen", geboten werden soll (5).

Manches davon wird zutreffend sein: was über Christ und Kultur, Christ und Politik, über den antirömischen Affekt oder über die Laien in der Kirche gesagt

wird. B. will nach wie vor mit der kirchlichen „Rechten" nichts zu tun haben, wenn er auch das „Opus Dei", mit dem er in „Wort und Wahrheit" 1963 scharf abgerechnet hatte, nicht mehr erwähnt. Er nennt in den Passagen zur Eschatologie (68ff) vor allem seine Widersacher, gegen die er sich mit Recht in einem eigenen kleinen Buch „Was dürfen wir hoffen" gewehrt hat. Manche Polemik in diesem Interview ist allerdings peinlich und verletzt in krasser Weise sowohl Liebe als auch Gerechtigkeit, so z. B. der Satz: „Lateinamerikanische Bischöfe und Kardinäle durchziehen Deutschland und sprechen an sozialistischen Sendern über ihre Befreiungstheologie, ohne es nötig zu finden, die Ordinarii Loci davon in Kenntnis zu setzen oder sie auch nur zu begrüßen" (16), oder wenn von „dröhnenden Verlautbarungen" der Bischofskonferenz der USA die Rede ist, „Papiere, die von der Masse der übrigen (Bischofe) (von denen, wie man hört, nur zwei Prozent einen theologischen Doktor haben) oft in gänzlicher Unkenntnis der Tragweite dessen, was sie mit unterschreiben, gebilligt wird" (49). Mit solchen Ausfällen in Klatsch und üble Nachrede verstellt sich der Autor selber den Weg zu Lesern, die er unbedingt finden muß. Das Buch von Leonardo Boff, Paixao de Christo, paixao de mundo (Petropolis 1977) wird auf 18 Zeilen einer buchstäblich vernichtenden, Boff auf Bultmann reduzierenden Kritik unterzogen (34). Da der Text inzwischen in deutscher Übersetzung vorliegt (L. Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg i. Br. 1986, 211–361), ist es jedermann leicht, selber nachzukontrollieren, mit welchem Mangel an Verstehensbereitschaft hier verurteilt wird.

Gerade weil Wort und Werk B.s für die Kirche und ihre Theologie unentbehrlich sind und weiterhin sein werden, sei darum auf ein Büchlein hingewiesen, in dem er soeben, ohne jede unsachliche Polemik, die Grundzüge seines theologischen Denkens darlegt und einen Schlüssel zu seiner 15bändigen Trilogie zur Verfügung stellt: „Epilog" (Einsiedeln – Trier 1987). Es dient der Sache, nämlich der Kontemplation und der Nachfolge Jesu Christi, mehr als dieses Interview.

Münster Herbert Vorgrimler

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

Diese gründliche und begrüßenswerte Arbeit des Prof. für Abendländische Religionsgeschichte an der Johannnes-Gutenberg-Universität Mainz ist in vier Teile gegliedert.

Sie befaßt sich im 1. Teil in „einleitenden Hinweisen" mit einer für alles Folgende bedeutsamen Verhältnisbestimmung: „Romano Guardini und die Theologie" (13–31). Dabei kommt es dem Vf. darauf an, nicht nur die Eigenart des Denkens und Interpretierens bei Guardini sowie die theologischen Perspektiven seiner Bemühungen herauszustellen, sondern auch die noch völlig unbefriedigende Forschungssituation zu beleuchten hinsichtlich der innovatorischen und reformerischen Impulse, die von Guardini ausgegangen sind.

Im 2. Teil geht es um „Liturgie und liturgisches Wirken" (33–79). Ihm kommt ein besonderes Gewicht zu, da Guardini ohne Zweifel als breitenwirksamer Wegbereiter und kritischer Wegbegleiter der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet gelten kann. Die beiden Abschnitte dieses liturgischen Teils gehen auf frühere Studien Sch.s zurück, der erste auf eine im LJ 36, 1986, 3–27 erschienene Arbeit, der zweite, der Guardinis Stellung zur Mysterientheologie Odo Casels thematisiert und darin das eigene Profil Guardinis herausstellt, auf einen Abschnitt aus der Habil.-Schrift des Vf.s (Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982), der hier in stark überarbeiteter Fassung nochmals vorgelegt wird.

Im Zentrum der theologischen Arbeit Guardinis stehen seine Impulse zur Christologie, wie Sch. im 3. Teil seines Buches, „Christologie als Zentrum" (81–155), überzeugend belegt, um dann im 4. Teil die „Konsequenzen für die Anthropologie und Ekklesiologie" (157–256) aufzuzeigen. „Nicht eine abstrakte Beschreibung oder eine noch so tiefschürfende, letztlich jedoch theoretisch bleibende Besinnung auf das ‚Wesen des Christentums' ist Guardinis Hauptanliegen, seine Absicht geht vielmehr dahin, dem Christen den Weg zur Mitte seines eigenen Seins zu weisen und dabei den genuinen Charakter spezifisch christlicher Existenz genau zu bestimmen" (158).

In diese zentralen Bemühungen sind bei Guardini die liturgischen eingebettet. Sie betreffen die Vermittlung grundlegender Einsichten, Erfahrungen und Momente der Liturgischen Bewegung an Christen jeder Alters- und Bildungsstufe. Sowohl Guardinis autobiographische Notizen (Berichte über mein Leben, hg. v. Franz Henrich, Düsseldorf 1984) als auch die Biographie von Hanna-Barbara Gerl (Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985) belegen diese Initiativen im einzelnen.

Sch.s Studien würdigen ein bedeutsames Erbe und suchen Guardinis Ansätze in ihrer Bedeutung für die Gegenwart mit Umsicht zu werten. Die entschiedene Konzentration Guardinis auf das im Bereich des liturgischen Vollzugs als richtig Erkannte stellt der Vf. gut heraus. Er weist nach, daß Guardinis Bedeutung für Theologie und Kirche nicht zuletzt in der Neubesinnung auf die fundamental praktische Ausrichtung aller Theologie zu erkennen ist.

Eichstätt/Bay. Theodor Maas-Ewerd

Marschall, Martin: **In Wahrheit beten.** Romano Guardini – Denker liturgischer Erneuerung. Mit einer Einführung von Hanna-Barbara Gerl. – St.Ottilien: EOS-Verlag 1986. VIII, 125 S. (Pietas Liturgica, 4), DM 38.–

Nach einer KNA-Meldung (355/VI/87) vom 27. Juni 1987 und einem Korrespondentenbericht derselben Agentur (RMS 1503/177) vom 30. Juni 1987 ist die vorliegende Arbeit mit dem Gutenberg-Stipendium der Stadt Mainz ausgezeichnet worden. Bei diesem Stipendium handelt es sich um einen „Förderpreis für Arbeiten, die als besondere wissenschaftliche oder künstlerische Leistung in engerem oder weiteren Bezug zu Mainz stehen". Bekanntlich war Romano Guardini (1885–1968), der in Mainz aufgewachsen ist, Priester der Diözese Mainz.

Angesichts dieser Auszeichnung, die M. erhalten hat, steigert sich das Interesse, mit der man an seine Arbeit herangeht, zu der die Vf.in der unten genannten Guardini-Biographie, Hanna-Barbara Gerl, wohlwollend die „Einführung" geliefert hat, obwohl die Studie selbst von Hansjakob Becker, dem Mainzer Liturgiewissenschaftler, angeregt und betreut worden ist. Allerdings ist nicht zu erkennen, im Rahmen welcher Prüfungsordnung diese Untersuchung vorgelegt worden ist. Den Namen eines Korreferenten jedenfalls sucht man in der Vorbemerkung des Vf.s (1f) vergeblich.

Die nicht sehr umfangreiche Arbeit holt weit aus. Bevor im Sinne des Untertitels „Guardinis Mitwirkung in der liturgischen Bewegung" (39–50) und sein „theoretischer Beitrag zur liturgischen Erneuerung" (51–109) behandelt werden, skizziert der Vf. „Leben und Werk" (7–22) Guardinis und befaßt sich mit dessen „philosophischen Grunddispositionen" (23–37). Angemerkt sei hier: Die „Einführung" Hanna-Barbara Gerls (3–6) steht unter dem Aspekt „Wiederbegegnung mit Romano Guardini (1885–1968)". Sie hat nur sehr entfernt mit dem Thema der vorliegenden Studie zu tun.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt nach des Vf.s eigener Sicht und Auskunft (vgl. 1) im vierten Teil, in dem es um den „theoretischen Beitrag" geht und der auch der umfangreichste ist. Demgegenüber ist der dritte, der den „Ort" der Mitarbeit Guardinis in der Liturgischen Bewegung darzustellen sucht, historischer Natur. Die Kenntnis der „philosophischen Grundüberzeugungen" wertet der Vf. als „notwendige Voraussetzung", um Guardinis Wirken für die liturgische Erneuerung zu verstehen. Während der dritte Teil kaum neue Einsichten bringt, sucht M. im vierten Teil Grundzüge im Liturgieverständnis Guardinis systematisch herauszuarbeiten; dabei hebt er mit Recht auf die Liturgie als ein Objektives, auf ihren Gemeinschaftscharakter, auf den liturgischen Ausdruck und die Bildhaftigkeit der Liturgie ab. Schließlich wendet er sich noch den Hauptaufgaben liturgischer Bildung zu (102–109).

Der Versuch einer solchen Durchdringung, die – wie gesagt – das Grundanliegen vorliegender Studie ausmacht, ist lobenswert, wenngleich man in diesem Kap. wie in der ganzen Arbeit – sowohl in der Darstellung als auch in der Wertung – verständlicherweise die Spuren einer „Erstlingsbemühung" erkennt, von denen auch die Anmerkungen mit manchen formalen Mängeln (vgl. z. B. 49, 94) und mit der Auswahl der Belege Zeugnis geben. Man mag sich darüber streiten, ob das, was in diesem Buch zu lesen ist, so weit ausgereift ist, daß es eine Drucklegung verdient. Für uns zählt das Faktum. Immerhin weist M. mit seiner Publikation auf ein wichtiges Thema hin, das – wie er wohl selber weiß – mit seinem Versuch keineswegs erschöpft ist. Angesagt ist denn auch sowohl bei Hanna-Barbara Gerl (Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985, 114, Anm. 105) als auch in der FS für Jakob Baumgartner, Liturgiewissenschaftler an der Universität Freiburg in der Schweiz, (Der Sonntag, hg. v. A. M. Altermatt/Th. A. Schnitker, Würzburg–Freiburg/Schweiz 1986, 313) eine Diss. von Johannes Hendricks über „Romano Guardini als Liturgiker" bzw. „Romano Guardini und die Liturgische Bewegung", von der wir hoffen, daß sie in absehbarer Zeit auf unserem Schreibtisch landet.

Eichstätt/Bay. Theodor Maas-Ewerd

May, Georg/**Egler,** Anna: **Einführung in die kirchenrechtliche Methode.** – Regensburg: Friedrich Pustet (1986). 272 S., broschiert, DM 88.–

Bewußtseinsveränderung, ein modernes, zumeist ideologisch befrachtetes Ziel, war sicher nicht die Intention der Vff., des Mainzer Ordinarius für katholisches Kirchenrecht und der akademischen Oberrätin. Unter einem bestimmten Gesichtspunkt jedoch, dem nämlich der Bewußtseinsschärfung, verdient die „Einführung in die kirchenrechtliche Methode" schon ein hohes Lob vorab. Wenn man sie studiert hat, geht man mit den Fragen der eigenen Disziplin nicht mehr so um wie zuvor.

Das Werk macht in aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, wie sehr die Methodenfrage im Kirchenrecht vernachlässigt worden ist. Vor allem gab es keine Studienliteratur, anhand derer die Theologen den Umgang mit dem ihnen strukturell fremdartig erscheinenden Kirchenrecht lernen konnten. Hier setzen die Vff. nun an.

Der Inhalt ist in sieben Abschnitte geteilt. Im ersten werden Wesen und Eigenart der Kirchenrechtswissenschaft abgehandelt, indem ihr Wissenschaftscharakter, ihre Besonderheit als zugleich theologische und rechtswissenschaftliche Disziplin herausgearbeitet und ihre Aufgabe dargestellt werden. Auf 66 S. gibt der zweite Abschnitt eine Darstellung der Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft, die die einzelnen Perioden der Entwicklung jeweils in ihrer Methodologie und ihrem Neuansatz zu beschreiben sucht. Im dritten Abschnitt werden die logischen Grundlagen der Kirchenrechtswissenschaft behandelt, wobei über die Bedeutung der Logik und die wichtigsten Figuren logischer Denkprozesse gehandelt wird. Im vierten Abschnitt, der mit „Die Sammlung des Rechtsstoffes" überschrieben ist und sich mit den verschiedenen Genera von Rechtstexten befaßt (wobei auch das Gewohnheitsrecht unter den Texten erörtert wird, 176–177), werden die Konstitutiva von Rechtsnormen ebenso erörtert wie Fragen einer Normenhierarchie. Der fünfte Abschnitt ist der Auslegung von Gesetzen gewidmet; er behandelt nach allgemeinen Problemen die Arten, die Mittel und die „Kunst" der Auslegung und schließt mit hermeneutischen Fragen ab. Die Feststellung von Gesetzeslücken und ihre Schließung ist Gegenstand des sechsten Abschnittes, wobei vor allem die Analogie ausführlich erörtert wird. Der siebte Abschnitt schließlich hat die Rechtsanwendung zum Gegenstand; dabei wird vor allem die Subsumtion als grundlegender Vorgang der Rechtsanwendung detailliert besprochen.

Den einzelnen Abschnitten sind jeweils Literaturverzeichnisse angefügt, die über den rein kanonistischen Bereich weit hinausweisen. Ein (schmächtiges) Sachregister schließt den Band ab.

Das Buch ist mit großer Gründlichkeit geschrieben, die Seitenzahl läßt die Stoffülle nur erahnen, wenn man den recht kleinen und engen Druck mitbedenkt. Die Vff. sind scharfe Denker, die die Logik nicht nur zum Thema machen, sondern ihre Gesetze auch beachten. Das führt freilich dazu, daß um der Vollständigkeit und Korrektheit willen manche Texte die Aufmerksamkeit des Lesers sehr strapazieren.

Das Werk ist in einer klaren, gepflegten und, wie es dem Kanonisten zur Ehre gereicht, eindeutigen Sprache geschrieben. Es basiert, vor allem im ersten Abschnitt – in späteren verliert sich die dogmatische Strenge etwas zugunsten einer realitätsnäheren Einschätzung und Beschreibung der Probleme –, auf einer traditionellen, scholastisch geprägten Philosophie, die idealistische Konzepte von der möglichen Qualität von Kirchenrecht vertritt (z. B. 15 Absatz 1, 27 III, 28 IV 1).

Das Kirchenrecht wird als locus theologicus bezeichnet, aus dem Theologen den Glauben der Kirche entnehmen können (18, 3). Die Normen des Kirchenrechtes seien Lehraussagen der Kirche (22 Abs. 1). Das Kirchenrecht besitze eine heilsmittlerische Funktion, sei instrumental wirksames Zeichen der Gnade (19, 4). Von den dogmatischen Fundamentalkanones im Sakramentenrecht heißt es, daß der Dogmatiker zum Aufweis und zur Begründung von Glaubenslehren (auch) auf Rechtstexte verweisen könne (24). Da ist mir der Gedanke nachvollziehbarer, daß der Kanonist noch nicht beantwortete Fragen bezüglich des göttlichen Rechtes an die Dogmatik bzw. an das Lehramt der Kirche weiterreiche (ebd.). Fast schon als Illusionismus erscheint mir ein Satz wie folgender: „Dennoch ist der Glaube der Kirche auch aus den Gesetzen der Kirche zu erheben, weil Anordnungen, die im Namen Christi ergehen, unter dem Gebot der Übereinstimmung mit der Lehre Christi stehen" (24). Welche Anordnungen ergehen denn tatsächlich im Namen Christi und wer sorgt dafür, daß die gebotene Übereinstimmung besteht? Die Kirchenrechtsgeschichte müßte hier doch eher skeptisch machen.

Es liegt in der Natur einer Rezension, daß sie detaillierter auf die Schwachpunkte abhebt als auf die Stärken. In diesem Sinne seien die nachfolgenden Bemerkungen verstanden, die zugleich Anregungen für eine allfällige Überarbeitung geben sollen.

1) Der zweite Abschnitt soll nach Auskunft der Vff. nicht eine Geschichte der Quellen des Kirchenrechts sein, sondern eine der Kanonistik. Da dennoch zahlreiche wichtige Quellen genannt werden, wäre es unter methodologischer Fragestellung hilfreich, wenn der Interessierte sich nicht aus den Literaturangaben einen Titel selbst heraussuchen müßte, der ihm zu Informationen über die Editionen der Quellen verhelfen könnte. Was in Anm. 19 der S. 65 zu den Bullarien in vorbildlicher Weise möglich war, könnte auch für die anderen Quellen geschehen, und sei es nur durch den ausdrücklichen Hinweis z. B. auf Kuttners Repertorium.

2) Die im Laufe der Geschichte angewendeten Methoden sind nicht alle gleich klar beschrieben. Während die Pirhingsche Methode auf S. 66–67 in etwa erklärt ist, fehlt es für die Institutionen-Methode Lancelottis an jeder Erläuterung (67–68).

3) Unter den Angaben zur literarischen Bearbeitung des CIC/1983 (100) fehlt der Codigo de Derecho Canonico, der von Pedro Lombardia und Juan Ignacio Arrieta bei der Universität Navarra herausgegeben wird.

4) Für die Zitation des Liber Extra wird die moderne Methode verwendet (z. B. 54: X, 5, 7, 10), aber bei Gratian wird gleiches nicht getan (z. B. 48: C 11 q. 3 p. 1). In Anwendung der bei meinem Lehrer P. J. Keßler erlernten Methodenlehre frage ich, warum es nicht an ersterer Stelle X 5, 7, 10 heißen kann, insofern Kommata nur dann benötigt werden, wenn es sonst zusammenziehbare Zeichen (zwei Buchstaben, zwei Zahlen) auseinanderzuhalten gilt. Dieser Grundsatz wäre in einer Methodenlehre nicht nur anzuwenden, sondern auch ausdrücklich darzulegen.

5) Auf S. 135, 6a ist die Erläuterung des Umkehrschlusses mißglückt. Es heißt dort als Beispielsformel: „Jedes S ist P. Kein Nicht-S ist P." Das ist aber falsch. Es bedeutete nämlich ausformuliert: Jedes Tier ist ein Lebewesen. Kein Nichttier ist ein Lebewesen. Also ist der Mensch kein Lebewesen. Richtig müßte die Formel entweder heißen: „Jedes S ist P. Kein S ist Nicht-P." Oder: „Nur S ist P. Kein Nicht-S ist P."

6) Ähnlich sieht es mit den auf S. 23 erörterten einander widersprechenden Bestimmungen in ein und demselben Gesetz aus. Es heißt dort: „Beide Vorschriften können nicht gelten, weil etwas nicht zugleich geboten und nicht geboten sein kann." Auch das ist falsch. Eine Norm, die etwas nicht gebietet, widerspricht einer solchen, die es gebietet, keineswegs. Hier wäre die Unterscheidung zwischen kontradiktorischem und konträrem Gegensatz zu beachten gewesen.

7) Auf S. 161 heißt es: „Normen, die zu Glaubenssätzen oder Sittlichkeitsgeboten in Widerspruch treten oder die dem Gemeinwohl schaden, sind unwirksam; der Rechtsanwender darf sie nicht bloß, sondern muß sie unbeachtet lassen." Quis iudicabit? Im Bereich der Moral kann eine solche Aufforderung zur Nichtbeachtung hingehen. Im Bereich des Rechtes wäre aber darauf hinzuweisen, daß die Nichtbeachtung die Bereitschaft voraussetzt, die gesetzlichen Sanktionen zu erdulden.

8) Geläufig ist die Frage, wie im Codex Iuris Canonici der Konjunktiv zu übersetzen ist. Es heißt auf S. 172: „In der Sprache des Gesetzes ist der Konjunktiv regelmäßig ein Jussiv, das hießt eine Muß-Vorschrift; eine Abweichung davon ist zu beweisen." Und: „Während für die Muß-Vorschriften die Vermutung spricht, ist das Vorliegen der Soll-Vorschrift zu beweisen" (173). Eine Begründung für diese Auffassung wird nicht gegeben, allenfalls durch Beispiele nahegelegt. Andererseits weisen die Vff. selbst auf den Leitsatz 3 der Prinzipien für die Reform des CIC hin, in dem es heißt, die kanonischen Normen sollen keine Pflichten auferlegen, wo Erläuterungen, Ermahnungen, Ratschläge und andere Mittel, welche die Gemeinschaft unter den Gläubigen fördern, ausreichend erscheinen, um das Ziel der Kirche leichter zu erreichen. Die Vff. deuten das dahin, daß der Codex neben Rechtssätzen auch Weisungen nichtrechtlicher Art enthalte (179). Das ist richtig, aber doch zu vereinzelt, um die Anwendung des Leitsatzes darauf zu beschränken. In der Vorrede zum CIC/1983 heißt es, die Leitsätze seien bei der Codex-Reform beachtet worden. Ich entnehme daraus, daß die obengenannte Vermutung so nicht besteht, sondern daß vielmehr an jeder Einzelstelle der Verpflichtungsgrad des Konjunktivs zu prüfen und mit Argumenten zu erhärten ist.

9) Sehr zu begrüßen ist, daß die Vff. den Umfang des Rückgriffs auf den Willen des Gesetzgebers bei der Gesetzesauslegung beschränken auf den Willen, soweit er sich in dem Gesetz kundtut. „Nicht was der Gesetzgeber hätte bestimmen wollen, ist Gegenstand der Interpretation, sondern was er bestimmt hat. Gegen den klaren und eindeutigen Gesetzeswortlaut kann keine noch so gut bewiesene Auffassung des Gesetzgebers durchdringen; denn nicht sie, sondern das Gesetz ist im Gesetzblatt veröffentlicht" (209).

Nachdrücklich ist auch die Begriffsbestimmung der ratio legis zu unterstützen, die „im Gegensatz zur herrschenden Meinung unter den Kanonisten . . . das dem Gesetz immanente Ziel, den objektiven Sinn des Gesetzes, wie es dasteht, nicht die subjektive Absicht des Gesetzgebers" meint (218).

10) Gerade angesichts dieser Klarheit habe ich Bedenken, ein ähnlich ungewisses Kriterium wie das des subjektiven Willens des Gesetzgebers zur Auslegung anzuerkennen, nämlich teleologische Überlegungen, die dahin drängen können, „gegen den Wortlaut zu entscheiden. Es gibt eine Berichtigung des Gesetzes, die zwar über den Wortsinn hinausgeht, aber dem Zweck des Gesetzes treu bleibt. Zweifellos unterliegt es gewissen Bedenken, mit dem Normzweck gegen den eindeutigen Normtext zu argumentieren. Aber gerade die Zwecke des Rechtes selbst sprechen dafür, eine solche Auslegung zuzulassen" (220). Ich denke, daß die Zweckverfehlung eines Gesetzes Anlaß gibt zur Gesetzeskritik, nicht aber zur Auslegung gegen den Gesetzeswortlaut, zu der Aufforderung, das Gesetz gegen den Wortlaut anzuwenden. Doch vielleicht ist letzteres als Notmaßnahme vertretbar angesichts eines Gesetzgebers, der selbst bei überzeugenden Argumenten nicht gerne bereit ist, sein Gesetz zu ändern.

11) Auf den S. 195–202, auf denen es um die Wortauslegung und die logische Interpretation geht, ist meistens vergessen worden, daß das Wort „Wort" zwei Plurale hat. Nur selten ist der richtige gebraucht (z. B. 198, 3a Z. 5 und 14).

12) Gerade angesichts des hoch angesetzten lehramtlichen Charakters der kirchlichen Gesetze, von dem oben die Rede war, erstaunt der Nachdruck und die Sicherheit, mit der die Vff. das Recht, ja die Pflicht des Richters betonen, Gesetzeslücken durch Richterrecht zu füllen. „Man hat in manchen Zeiten versucht, den Richter an der Lückenfüllung zu hindern, aber seine Befugnis dazu hat sich überall durchgesetzt" (232). „Das Recht verpflichtet den Richter, einen Streit zu entscheiden, und es gibt ihm die Rechtsmacht, ihn zu beenden, auch wenn das Gesetz über den strittigen Fall nichts aussagt" (236). Mir scheint, hier werden die Vollmachten des Richters und des an beiden Stellen parallelisierten Verwaltungsorgans nicht unterschieden, was aber seit Mörsdorfs Arbeit über Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht kein Problem mehr sein dürfte. Das Kirchenrecht verpflichtet den Richter zwar, einen Streit zu entscheiden, ermächtigt ihn aber keineswegs, eine Rechtsfolge auszusprechen, für die es an der gesetzlichen (oder natürlich-rechtlichen) Grundlage fehlt. Vielmehr hat der Richter nach can. 1608 § 4 CIC die Klage abzuweisen und zu urteilen „non constare de iure actoris". Ich möchte May/Egler aber zustimmen, wenn sie schreiben: „Allerdings ist es denkbar, daß sich auch im Bereich des kanonischen Rechtes die Erkenntnis durchsetzt, die im staatlichen Recht immer mehr an

Boden gewonnen hat, daß nämlich (auch) das „Richterrecht" eine Rechtsquelle darstellt" (236). Das wäre nach meinem Dafürhalten aber nicht im Wege der Erkenntnis, sondern nur im Wege der Ermächtigung möglich, wozu es erste Anhaltspunkte in Nr. 7 der Rota-Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 26. 1. 1984 gibt.

13) Und eine letzte Frage: Ist die Entwicklung des Ehenichtigkeitsgrundes der Eheführungsunfähigkeit (Erfüllungsunvermögen) in der Rechtsprechung vor dem CIC/1983 nicht ein Fall der Rechtsanalogie statt, wie nach der Einordnung auf S. 238 zu schließen, der Gesetzesanalogie? Es wurde doch „ein neuer Rechtssatz aus allgemeinen Rechtsgrundsätzen entwickelt" (240). Daß derselbe, nämlich die VI. Regula Iuris in Sexto auch dem Impotenz-Canon zugrunde liegt, bedeutet noch nicht, daß die Eheführungsunfähigkeit aus der Analogie zur Impotenz abgeleitet werden könne.

Die Kritik des Geleisteten abschließend sei als bemerkenswert betont, daß das Buch einen beachtlichen Qualitätsstandard hält in Hinblick auf die Korrektheit der Angaben und des Satzes.

Zwei Sachfehler finden sich auf S. 101: Der Verlagsort des „Münsterischen Kommentars" ist Essen, nicht Münster; der Vf. des Kommentars zu den Rechten der Christgläubigen bin nicht ich, sondern Dr. Heinrich Reinhardt.

Auf den 272 S. habe ich bloß acht Druckfehler bemerkt, wobei mir einer wegen seiner versteckten Struktur erwähnenswert erscheint: „Die lemmatischen Folgerungen sind fehlerhaft" soll sicher heißen: „Dilemmatische Folgerungen sind fehlerhaft" (132).

Zwei Wünsche möchte ich formulieren, die ich in einem solchen Buch gerne realisiert sähe:

Ein banaler Wunsch richtet sich auf ein besseres Sachregister. Selbst zusammen mit dem Index findet man manches nicht wieder, was man gerne noch einmal lesen möchte, z. B. die Erklärung des Ius Publicum Ecclesiasticum – es gibt sie auf S. 68, aber weder der Index noch das Register führen dahin. Oder: Logische Schlußfiguren möchte man erneut studieren, z. B. das argumentum a maiore oder a fortiori. Zur S. 232 führt aber nur gründliches Blättern.

Der zweite Wunsch ist grundlegenderer Art. Das Arbeiten mit dem Recht kennt zwei Formen der Rechtsermittlung: das Gutachten und das Urteil. Sie unterscheiden sich methodisch und vom Einsatzbereich wesentlich. Auf diese beiden Formen wird entweder gar nicht (Gutachten) oder nur einschlußweise (Urteil im Abschnitt 7 Kapitel 2) eingegangen. Statt dessen wird die Vokabel „Urteil" fortwährend im Sinne der logischen Figur verwendet (besonders 121–126) ohne Hinweis darauf, daß sie nicht mit dem Urteil des Richters identisch ist, an das man in einem Rechtslehrbuch zuerst denkt. Die Technik des Gutachtens vor allem scheint mir in einer Einführung in die Methode unerläßlich, weil nur sie einen stets neu zu beobachtenden Fehler vermeiden hilft, daß nämlich dem Rechtsanwender bei einem Sachverhalt eine ihm passende Norm einfällt und er daran den Fall mißt, ohne gewissenhaft geprüft zu haben, welche anderen Rechtsgrundlagen noch zu bedenken sind.

Man liest am Ende von Rezensionen gelegentlich Trostworte für die kritisierten Autoren. Die Vff. dieses Buches bedürfen ihrer nicht, denn sie haben etwas zum Thema erhoben, was zum Schaden des gesamten Kirchenrechts, nicht etwa nur seiner Anwendung, im Bewußtsein der Kanonisten allenfalls schemenhaft vorhanden ist. Möge das Interesse an diesem Thema durch ihr Buch die notwendige, nicht wieder verlöschende Aufmerksamkeit finden.

Münster Klaus Lüdicke

Ike, Obiora F.: **Value, Meaning and Social Structure of Human Work.** – Frankfurt/Main, Bern, New York: Lang 1986. 563 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd 282)

Es handelt sich hier um eine theologische Diss. in englischer Sprache, die 1985 an der Universität Bonn vorgelegt wurde. Ihr Vf. ist Nigerianer und seit 1982 Priester des Bistums Enugu (563), Westafrika. Sein Thema untersucht er in doppelter Hinsicht: "With reference to 'Laborem Exercens' and its relevance for a post-colonial African society" wie der Untertitel ausweist.

Aus diesem Ansatz werden drei Hauptteile entwickelt:

Zunächst geht es in Teil 1 (1–201) um die menschliche Arbeit im Kontext einer afrikanischen Gesellschaft, näherhin innerhalb der traditionellen Stammeskultur der Igbo. In Teil 2 (202–464) findet sich eine Darstellung von Wert, Sinn und sozialer Struktur der menschlichen Arbeit, wie sie in Laborem exercens aus der Sicht der katholischen Soziallehre beleuchtet werden. Der dritte Hauptteil (465–545) untersucht die Bedeutung von Laborem exercens bzw. die einer katholischen Arbeitsethik für das postkoloniale Nigeria. Ein gegliedertes Literaturverzeichnis schließt sich an (546–561).

Im ersten Hauptteil (1–201) unternimmt Vf. den Versuch, in vier Kapiteln ein kulturmorphologisches Gesamtbild des Igbo-Stammes zu entwerfen. Dabei werden Zusammenhänge zwischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte einerseits und ethischen und religiösen Grundüberzeugungen andererseits herausgearbeitet. Letztere werden vor allem im 3. Kap. als eine „Igbo-Spiritualität der Arbeit" differenziert und anschaulich dargestellt. Grundthese: Die vorkolonialen Wertüberzeugungen der Igbo-Kultur weisen überraschende Ähnlichkeiten mit christlichen Grundeinstellungen auf.

Der zweite Hauptteil (202–464) untersucht die Gesamtfragestellung im Hinblick auf „Laborem exercens und die Christliche Gesellschaftslehre". Durch das Wort „und" könnte zunächst der Eindruck erweckt werden, die jüngste Sozialenzyklika des Papstes gehöre nicht zur Christlichen Gesellschaftslehre.

In vier Kap. entwickelt Vf. seine Analyse: 1. Grundlegende Aspekte und Funktionen von Arbeit. 2. Die soziale Struktur menschlicher Arbeit. 3. Die Rechte des Arbeiters im Kontext universaler Menschenrechte. 4. Spiritualität menschlicher Arbeit.

Vor allem letztere Gedanken zur Spiritualität der Arbeit hätten sich als erkenntnisleitende Perspektive für den *gesamten* zweiten Hauptteil geeignet. Dadurch ließe sich zugleich sowohl eine gewisse Straffung als auch größere Themenzentriertheit erreichen.

Im dritten Hauptteil (465–545) werden nun die Gedanken auf ihre Relevanz für das postkoloniale Nigeria hin diskutiert. Hintergrund ist die bereits skizzierte Wertkrise der „nigerianischen Situation" (u. a. Biafra-Konflikt) als Kennzeichen einer Übergangsgesellschaft. Zusammenfassend formuliert Vf.: "The central vision therefore which we must always consider in our discussions about human work is the role of the person and his dignity" (473). Oder: "First man, then the rest, Laborem Exercens can help Nigeria in this quest" (479).

Die vorliegende Arbeit zeigt die Relevanz der kirchlichen Soziallehre für eine menschenwürdigere Gesellschaftsordnung in einer postkolonialen afrikanischen Gesellschaft auf. Die Enkulturation in praxisnahen Lösungsvorschlägen bereits von einer Diss. zu erwarten, hieße allerdings diese zu überfordern.

Regensburg Lothar Schneider

Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hg. von Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 520 S., Lw. DM 58.–

Vom Titel her erinnert das vorliegende Handbuch an das vor über vier Jahrzehnten erschiene Buch Conrad Gröbers „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen". Von zwei Namen der Hg. her erwartet man, daß die monatlich von der Herder-Korrespondenz gegebenen Orientierungen gleichsam auf dem gegenwärtigen Stand zusammengefaßt verfügbar werden. Beide Verbindungslinien lassen sich zwar in dem Buch entdecken, jedoch nicht ohne Mutationen. Gröbers Handbuch entstand in einer Zeit intensiver weltanschaulicher Auseinandersetzungen, während es heute religiöse Fragen eher schwer haben, in einem Klima des Indifferentismus überhaupt Aufmerksamkeit zu finden oder sogar Aufregung auszulösen. Und die Hg. prägen zwar vor allem durch die Nomenklatur das Werk, lassen dann aber in den Beiträgen einen breiten Plural von Autoren zu Wort kommen. Dabei werden nicht zuletzt die vielfältigen Beziehungen wirksam, die der dritte Hg. als Schriftleiter der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" hat.

Zur Kennzeichnung der inhaltlichen Schwerpunkte sei aus dem Vorwort zitiert:

„Die Nomenklatur des Handwörterbuchs kreist im wesentlichen um drei Hauptachsen: um die Darstellung wesentlicher Grundsachverhalte des christlichen Glaubens, um spezifisch gegenwartsbezogene religiöse Problemstellungen, Entwicklungen, Bewegungen innerhalb und außerhalb des Christentums und um die ethischen Fragen, durch die angesichts des gesellschaftlichen Wandels und angesichts der Folgeprobleme des technischen Fortschritts sich nicht nur Christen herausgefordert fühlen, denen gegenüber christlicher Glaube sich aber zu bewähren hat" (5).

Der Blick auf die Zusammenstellung der Themen und Autoren S. 518–520 läßt deutlich erkennen, daß es den Hg. nicht zuerst um binnenkirchliche oder -theologische Fragestellungen geht, sondern um die Themen, in denen der Dialog der Kirche mit unserer Zeit und ihren Zeichen geführt wird bzw. zu intensivieren ist. Dazu gehören fast schon klassische Fragen dieses Dialoges ebenso wie aktuelle Stichworte, bei denen noch nicht abzusehen ist, wie sie wieder zurücktreten oder eine weitere Entwicklung nehmen werden. Jedenfalls lohnt es sich, nicht nur auf Fragen, die der Benutzer schon hat, Auskunft zu suchen. Der Leser sollte sich auch eine Übersicht über die Themen verschaffen und sich so auch auf von ihm noch nicht wahrgenommene Fragen aufmerksam machen lassen.

Wie bei allen Werken, die einen großen Plural von Themen und Autoren versammeln, ist eine Würdigung der vielen Einzelbeiträge in einer Rezension nicht möglich. Wohl kann herausgestellt werden, welche Merkmale die meisten Beiträge unter der Intention der Hg. haben:

a) Der Benutzer des Buches findet sehr konzentrierte Informationen, die zugleich differenzierend die Problemstellungen herausarbei-

ten. Oft wird den Fragen wirklich nachgegangen, ohne daß sie durch vorschnelle Antworten zugeschüttet werden. So wird der Leser in vielen Beiträgen in einen Prozeß der Auseinandersetzung eingeführt und bekommt Hilfe zur eigenen Meinungsbildung.

b) In der Sprache verzichten die Autoren fast durchgängig auf Begriffe und Symbole, die nur einem engeren Kreis von Fachleuten vertraut sind. Dadurch öffnet das Buch die Themen für einen breiteren Kreis von daran Interessierten. Dies entspricht seiner Intention eines Dialoges mit denen, die nicht schon ohnehin mit den angesprochenen Fragen befaßt sind. Das wissenschaftliche Niveau der Beiträge leidet unter dieser Offenheit nicht.

c) Die Struktur der Beiträge ist durch Zwischenüberschriften sehr schnell zu erkennen. Zusätzlich helfen kursiv gesetzte Begriffe, Wortverbindungen oder Satzteile bei der Wahrnehmung des Textes. Die Querverweise sind klug begrenzt, um nicht dauernd vom Gang der eigentlichen Darstellung abzulenken.

d) Am Ende der Artikel ist die Literatur angegeben, in der der Leser, der die noch gründlichere Auseinandersetzung sucht, sich weiter orientieren kann. So bietet das Handbuch zugleich eine aktuelle Bibliographie zu den aufgenommenen Stichworten.

Von diesen Merkmalen her ist das Handwörterbuch nicht nur für die geeignet, die für ihre beruflichen Aufgaben (als Lehrer oder Mitarbeiter im pastoralen Dienst, als Erwachsenenbildner oder Journalist) Hilfe suchen, sondern auch für die, die sich für sich selbst und den Gesprächszusammenhang, in dem sie leben, anregen und orientieren lassen wollen.

Münster Dieter Emeis

Scharfenberg, Joachim: **Einführung in die Pastoralpsychologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 244 S. (UTB 1382), kart. DM 27.80

„Eine Einführung in die Pastoralpsychologie muß sich mit der merkwürdigen Tatsache auseinandersetzen, daß es bereits eine weltweite pastoralpsychologische Bewegung gibt, ohne daß es bisher jemand unternommen hätte, klar zu sagen, was Pastoralpsychologie eigentlich ist, womit sie sich befaßt, welches ihre Methoden sind, welche Ziele sie verfolgt, wie man sie auf angemessene Weise betreiben soll und wie man sie lernen kann" (13). Sch.s Einleitungssatz umreißt treffend den Sachverhalt: in der pastoralen Praxis gewinnt die Pastoralpsychologie (Pps) beständig an Bedeutung, ihr Standpunkt innerhalb der Wissenschaften ist dagegen umstritten und die pps. Propädeutik läßt im deutschen Sprachraum noch viele Wünsche offen. Sch.s Arbeit trifft daher auf eine bestehende Lücke.

In diesem Sinne gliedert sich das Buch in vier Kapitel:

Kap. 1: Pastoralpsychologie – Annäherung an ein Zusammenhangswort
Kap. 2: Tätigkeitsfelder des Pastoralpsychologen
Kap. 3: Pastoralpsychologische Situationen
Kap. 4: Wie lernt man Pastoralpsychologie?

Erwartet der Leser nach dieser Gliederung nun, einen Überblick über die Pps. im Sinne eines einführenden Lehrbuches für den Studenten oder eines Kompendiums für den pastoralen Praktiker zu bekommen, so wird er bereits bei der Lektüre des Vorwortes (7/8) – das als eine Art „Guideline" zu lesen ist – in eine andere Richtung gelenkt: da betont der Autor, daß vieles weggeblieben sei, was in eine Pps. gehört, daß er für ein wissenschaftliches Buch stark vereinfacht und viel weggelassen habe, mit einem Wort: es sei ein „sehr subjektives Buch geworden, das aber gerade in seiner Subjektivität ermöglichen soll, sich eine eigene Meinung zu bilden" (8). In wissenschaftlicher Hinsicht ist Sch. in seiner Arbeit von der ersten Seite an unkonventionell (oder anders: dem qualitativen Paradigma verpflichtet und gerade darin pastoralpsychologisch): häufig in der Ich-Rede schreibend, Behauptungen aufstellend (z. B. 28, 33, 53 u. ö.), die Parteilichkeit zum didaktischen Prinzip erhebend, um den Leser bewußt zum eigenen Denken und Fühlen anzustoßen und ihn sich immer wieder des eigenen Standpunktes vergewissern zu lassen (8, 17 u. ö.).

Sch.s Position und Vorgehen wird im Verlauf des ersten Kap., das einem ersten Verständnis der Pps. dienen soll, verdeutlicht: an den Rollen seiner eigenen Person demonstriert der Autor, wie ungesichert und offen der Stand der Pps. ist. Sch. gibt dem einfühlenden Verstehen vor dem analytischen und objektivierenden Erklären den Vorrang, da dadurch die inneren Konflikte des Menschen und der Menschheit verdeutlicht werden und ihren Ausdruck in Symbolen und Mythen finden können. Die Psychoanalyse Freuds wird als das Paradigma, das diesem identifikatorischen Verstehen gerecht wird, eingeführt. Freuds Verstehenszirkel von „Analytiker – Patient – vertiefter Selbstwahrnehmung – zeitgenössischer Fokussierung – Mythos" (vgl. 32) füllt Sch. inhaltlich neu auf, indem er die religiösen Fragen aufgeschlossenen psychoanalytischen Ansätze Heinz Kohuts, Erik Eriksons und Oskar Pfisters ergänzend einführt. Damit ist für Sch. zugleich aber auch die Möglichkeit des Dialogs von Theologie/Seelsorge und Psychoanalyse gegeben. Sch. sieht die Pps. in der Einheit von pastoraler Praxis und psychologischer Theoriebildung als eine genuin pastorale Psychologie und nicht nur als eine Anwendungswissenschaft psychologischer Theorie auf die Pastoral (48). Symbolisches Verstehen und die Verschmelzung von Psychoanalyse und Seelsorge in einer „eigenständigen Pastoralpsychologie" (49) kennzeichnen Sch.s Ansatz, der später noch durch strukturalistisches Denken bereichert wird (54–60, 68–73, 88–94 u. ö.).

Diesen Entwurf führt Sch. weiter aus, indem er in Kap. 2 Tätigkeitsfelder des Pastoralpsychologen vorstellt. Dabei behandelt er nicht typische Berufsfelder des Pps., sondern typische Situationen seines Handelns: den Umgang mit Konflikten und deren Lösung durch symbolische Kommunikation, das seelsorgerliche Gespräch, Lebenslauf und Spiel. Sch. demonstriert seine Ausführungen immer wieder mit Fallgeschichten. Im Kap. 3 über „Pastoralpsychologische Situationen" werden nun eher die typischen Berufsfelder des Pastoralpsychologen deutlich. Gebet und Meditation werden als Voraussetzungen des pps. Kompetenzerwerbs erörtert. Beratungsarbeit – der Vf. trifft hier die Unterscheidung gegenüber dem Psychotherapeuten, daß der Pps. sich als „religiöse Figur" erkennen zu geben habe (114) –, Ehe- und Familienseelsorge, Gruppenarbeit und der gesellschaftliche Hintergrund pps. Arbeitens werden mit Hilfe der Psychoanalyse und der Symbole christlicher Überlieferung interpretiert. Das letzte Kap. ist schließlich dem Lernen in der Pps. gewidmet. Pps. wird in ihrem Gegenstand nur durch Selbsterfahrung einsichtig, die mit Hilfe von Meta-Kommunikation erschlossen wird. Pps. Lernen geschieht vorrangig in einem biblischen, anthropologischen und religionspsychologischen Hintergrund. Sch. strebt dabei an, psychische Konflikte und Dynamik introspektiv zu erschließen und im Fokussieren auf den Ausdruck des Konfliktes durch ein religiöses Symbol einen Dialog zu ermöglichen, der befreiende pastorale Praxis bis hinein in die gesellschaftliche Situation ermöglicht. Tragendes religiöses Symbol ist für Sch. die Einheit in Christus, die den Menschen zur inneren Struktur und von da aus zur erneuten Lebensvielfalt führt. Abschließend entwickelt Sch. noch einmal ein Verstehensschema einer Pps. (220) und entwickelt Kunstregeln pps. Kompetenz anhand einer Reihe von Fallbeispielen.

Diese Inhaltsangabe kann nur einige Ansatzpunkte der Sch.en Position und das Gerüst wiedergeben, das der Autor mit einer Fülle von Gedanken und Assoziationen, sowie theoretischer Ansätze, die durch ausführliche Sach- und Personenregister gut zugänglich gemacht werden, auffüllt.

Daß Sch. eine umfassende Grundlegung (s)einer Pps. vorgelegt hat, verdient höchste Anerkennung. Sch. handhabt die Integration von Theologie und Psychologie im Blick auf die Seelsorge meisterhaft und betreibt nicht nur eine Synthetisierung, bzw. Applikation beider Wissenschaften. Auf diese Weise hat der Vf. wiederum gezeigt, daß der Dialog von Theologie und Psychoanalyse offen und konstruktiv geführt werden kann.

Daß Pps. grundsätzlich qualitativ und integrativ zu verfahren habe, dieser Grundannahme kann der Rezensent anerkennend zustimmen. Bemerkenswert scheinen mir die Ausführungen zur seelsorgerlichen Schweigepflicht zu sein, die dort ihre Grenzen hat, wo das Leiden seine Ursache in ungerechten Strukturen hat (148ff). Die Fülle der Gedanken hat mir viele Anregungen gegeben – so z. B. einmal das Kirchenjahr als ein curriculum vitae zu verstehen und auf diesem Weg einfühlend die verschiedenen Lebensstufen nachzuvollziehen (79–82). Die Kreativität des Autors und die Anschaulichkeit der Fallbeispiele regen ganz im Sinn Sch.s dazu an, mit der eigenen Praxis(theorie) ebenso umzugehen.

Die „Schmuddeligkeit" des qualitativen Paradigmas hat aber auch Grenzen: Sch.s Ausführungen sind – wie er ja selbst zugesteht – vereinfacht und bleiben Fragment. Manche Darstellung hätte ausführlicher sein können, zumal man in einer Einführung nicht erwarten kann, daß der Leser z. B. ausführliches Wissen über Eriksons Konzept psychosozialer Entwicklung besitzt, um Sch.s kurze Erikson-Interpretation zu verstehen (38–40) oder über das psychoanalytische Instrumentar verfügt, wenn er ursprünglich in einer theologischen Sprachwelt geschult ist. Die theologische Reflexion scheint m. E. manchmal zu kurz zu kommen (vgl. z. B. das Schema, 225). Sch.s Epistemologie, fordert manchen Tribut: wäre es z. B. nicht redlicher gewesen, das einführende pädagogische, soziologische und sozialpsychologische Rüstzeug im Verstehen von Gruppen heranzuziehen, statt sogleich eine – allerdings gekonnte – symbolische Interpretation nach Joh. 14 vorzunehmen? Ein Psychoanalytiker mag Oskar Pfister für den „ersten wirklichen Pastoralpsychologen" (40) halten, mancher Kollege in der pps. Zunft wird dagegen J. M. Sailer mit seinen „Anleitungen zum Privatunterricht" als den Begründer der Pps. ansehen.

Das Beispiel zeigt, daß der Diskussionsstand innerhalb der pps. Grundlagenarbeit offen ist. So sind im Ausgang von Sch.s Einführung aus der Sicht des Rezensenten einige Wünsche für künftige pps. Einführungen zu formulieren:

– Eine Einbeziehung der katholischen Theologie (wie übrigens auch der aktuellen Thomasinterpretation, vgl. 22) würde nicht dazu führen, einen Graben zwischen katholischer und evangelischer Pps. (23) zu ziehen und würde dem

ökumenischen Anliegen, aus dem die pps. Bewegung lebt, auch in der Theoriebildung mehr gerecht werden.

– Daß es innerhalb der pps. Bewegung andere „Schulen" gibt, wird zwar von Sch. erwähnt (159, 183), aber nicht weiter vertieft. Wäre es im Rahmen einer Einführung nicht angebracht, auch andere psychologische Verstehenszugänge einzubringen, wie dies Sch. anspricht (49, 208)? Der Ausgang von der humanistischen Psychologie und der Beziehung als theologisch-pastoraler Grundsituation führt z. B. zu einem ganz anderen Entwurf einer Pps.[1]

– Theorien der Persönlichkeit, Beratungskonzepte und -strategien, psychologische Grundkompetenzen pastoralen Handelns ... kurz, das Grundwissen des Pps. sollten nicht nur angerissen, sondern in einer systematischen Weise zugänglich gemacht werden.

Sch.s Arbeit stellt eine reife Synthese *seiner* Gedanken und *seiner* pps. Erfahrungen dar. Damit hat der Autor seine herausragende Stellung innerhalb der deutschen pps. Bewegung wieder unter Beweis gestellt. Will man sich daher mit der gegenwärtigen deutschen Pps. beschäftigen, dann ist diese Arbeit als eine umfassende Annäherung eines evangelischen und psychoanalytisch orientierten Autors zur Lektüre zu empfehlen.

Ottawa/Canada Peter Abel

Fasselt, Gerd: **Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken.** Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 91 S., kart. DM 16.80

Wenn eine medizinische Fakultät die Arbeit eines Seelsorgers über seine Tätigkeit als Diss. anerkennt, so läßt dies aufhorchen. Die Anerkennung (im doppelten Wortsinn) kann nicht nur dem einleitenden „geschichtlichen Überblick" gelten; er geht dem Auftrag Jesu nach: „Heilet die Kranken." In ärztlicher Sicht dagegen erscheint eine Arbeitsteilung offenkundig: Der Arzt hat zu heilen; der Krankenseelsorger mag die Sterbenden begleiten! (11)

In der ersten Hälfte des vorigen Jh.s konnte der maßgebende Psychiater Heinroth noch eine klare Grenze ziehen: Der Geistliche sei für die Seele, der Arzt für den Leib des Patienten zuständig. Heute, nachdem sich eine mehr ganzheitliche Sicht des Menschen durchgesetzt hat, erscheint doch die systematisierende Sicht des Psychiaters Kraepelin und die biographische des Psychoanalytikers Freud zu einseitig, als daß sie „eine allgemein verbindliche Grundlage zu Erforschung des Seelenlebens für die Medizin bieten" könnten (27).

In der Literatur sind nur wenige – zumeist auf Fragebogen fußende – empirische Untersuchungen über die Erwartungen der Patienten an den Krankenseelsorger bekannt, von denen der Vf. zwei (von Busche und von Simon) referiert (28–36).

Den Hauptteil des Buches nehmen die Protokolle von 111 „Krankenseelsorge-Einsätzen" ein, die innerhalb von zwei Monaten zu den Aufgaben des Vf.s zählten (37–68). Diese Protokolle werden dann statistisch, thematisch und vor allem religionspsychologisch (das Wort wird nicht gebraucht) und seelsorgerisch ausgewertet (69–91).

48 der 111 Patienten schwebten in akuter Lebensgefahr, als sie um den Besuch des Klinikpfarrers baten. Dessen Dienst freilich wäre als bloßer „Sterbebegleiter" nur allzu verkürzt gesehen.

Bei der üblichen Bitte um Trost und Beistand (auch in Schmerzen und Beschwerden), vor allem aber um das gemeinsame Beten und um das Sakrament sowie die Handauflegung wird nicht nur deutlich, wie (101 von den 111 Patienten) in der Tradition ihrer katholischen Kirche verwurzelt sind; vielmehr läßt das ganze Buch erkennen, wo die tiefsten, die geistlichen Anliegen und Nöte der Kranken liegen.

Nicht die Technik einer Gesprächstherapie kann ihnen dann ausreichende Kraft geben, sondern die auf Christus gerichtete Hoffnung des Lebens und eine „Kultur des Sterbens" (68).

Seelsorger und Ärzte können aus diesem vorbildlichen Werk lernen, was die Kranken zutiefst ersehnen und wie ein echter Seelsorge-Beistand aussehen sollte.

Berlin Klaus Thomas

Rupp, Horst F.: **Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. Diesterweg.** Ein Kapitel einer Geschichte der Religionsdidaktik im 19. Jahrhundert. – Weinheim: Deutscher Studienverlag – Weinheim/Basel: Beltz Verlag 1987. 416 S., kart. DM 68.–

Die vorliegende Arbeit, eine von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommene Diss., schließt eine doppelte Forschungslücke: Zum einen gibt sie eine umfassende Darstellung des Stellenwertes von Religion und Religionsunterricht in Diesterwegs pädagogischer und didaktischer Konzeption. Zum anderen arbeitet sie differenziert den Beitrag dieses bedeutenden Schulpädagogen des 19. Jh.s zur religionsdidaktischen Diskussion seiner Zeit – und darüber hinaus – heraus.

Im Anschluß an einen detaillierten Abriß der Forschungsgeschichte zur Pädagogik Diesterwegs versucht der Vf., in biographisch bedingte Zeitabschnitte untergliedert aus dem fast unüberschaubaren Schrifttum schwerpunktmäßig eine Entwicklung dessen religionsdidaktischer Konzeption zu rekonstruieren. Diesterwegs Konzeption ist nicht zuletzt deswegen aufschlußreich, weil ihr nicht ein theologisches oder religionspädagogisches Interesse im engeren Sinne zugrunde liegt; vielmehr war er – über den Umweg eines naturwissenschaftlichen und technischen Studiums zur Pädagogik gelangt – als Lehrer und Lehrerbildner in der damaligen Zeit unweigerlich mit der Problematik des Einflusses der Kirche auf die Schule konfrontiert und kam von daher an einer entsprechenden Auseinandersetzung mit den damit in Zusammenhang stehenden Fragen kaum vorbei.

Wie sehr Diesterwegs religionsdidaktische Konzeption von den an den verschiedenen Stätten seines Wirkens vorherrschenden Konstellationen im Verhältnis von Staat und Kirche zur Schule beeinflußt worden ist, wird in dieser Studie aufschlußreich herausgearbeitet. Auch werden die verschiedenen kirchlichen Gruppierungen und theologischen Vertreter angegeben, mit denen Diesterweg sich im Verlauf seiner Entwicklung auseinandergesetzt hat.

Vor allem folgende Themen werden in den differenzierten Einzelanalysen untersucht: Die Pädagogik Diesterwegs mitsamt ihren anthropologischen und soziokulturellen Voraussetzungen; der Religionsbegriff Diesterwegs; Diesterwegs Sichtweise der institutionellen Faktoren der Erziehung, insbesondere von Schule und Kirche; die Religionsdidaktik Diesterwegs im Kontext seines sonstigen pädagogischen und schulpolitischen Denkens.

Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß sich zwei religionsdidaktische Paradigmen bei Diesterweg unterscheiden lassen: In der frühen Phase plädierte er eher für einen „impliziten Religionsunterricht". Das heißt, daß die Beschäftigung mit der religiösen Thematik nicht einem eigenen Unterrichtsfach vorbehalten bleiben, sondern daß Religion einen integralen Bestandteil der gesamten Erziehung bilden sollte. Als letztes Prinzip im Leben, das das Verhalten der Menschen prägt, wirkt Religion in der ganzen Erziehung mit. Sie kann darum auch nicht einfach der Kirche als dafür zuständiger Institution überantwortet werden. Später setzte sich Diesterweg sehr wohl für einen eigenständigen Religionsunterricht ein; er reservierte also der Religion ausgegrenzte Unterrichtsstunden, in denen spezifische Inhalte zur Sprache kommen sollten.

Diesterwegs Sympathie galt jedoch – so die These R.s – zeit seines Lebens dem Konzept eines „impliziten Religionsunterrichts", das seinem aufklärerisch geprägten Religionsbegriff, aber auch seinem ganzheitlichen pädagogischen Denken entsprach. Vor allem wehrte er sich gegen die Möglichkeit eines Eingriffs anderer Institutionen, vorab der Kirche, auf den erzieherischen und schulischen Bereich. Konsequent suchte er Sorge dafür zu tragen, daß auch ein eigenständiger Religionsunterricht didaktisch innerhalb der Institution Schule und ihres organisatorischen und pädagogischen Rahmens konzipiert und verantwortet wird.

Einige der in diesem Zusammenhang von Diesterweg entwickelten didaktischen Prinzipien sind von bleibender Aktualität: Insbesondere seine Forderung, daß die Lehrgangssequenz des Religionsunterrichts der Entwicklung der Schüler zu folgen habe; bemerkenswert ist auch, wie er das Erzählen als die diesem Fach angemessene Vermittlungsform – ohne sie absolut zu setzen – begründet hat.

Im abschließenden 8. Kap. nimmt der Vf. eine Würdigung der Religionsdidaktik von Diesterweg in ihrer Bedeutung für die Gegenwart vor. Dabei zeigt er auf, wie sehr diese Didaktik den Postulaten einer Religionsdidaktik evangelisch-theologischer Provenienz Rechnung trägt, daß sie zugleich aber im Blick darauf schwerwiegende Versäumnisse aufweist. Insbesondere ist die weitgehende Reduktion von Religion auf Moral und damit verbunden das vollständige Unverständnis für den Rechtfertigungsglauben des Evangeliums anzuführen. Gleichwohl bleibt Diesterweg für die Religionsdidaktik und -pädagogik ein wichtiger Gesprächspartner; kann doch von ihm gelernt werden, wie sehr didaktische Konzeptionen – auch der religiöser Erziehung – von den soziokulturellen Bedingungsfeldern geprägt sind. Diese verstärkt als bisher mit zu berücksichtigen, stellt sich darum als Herausforderung und Aufgabe.

Paderborn Norbert Mette

Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hg. von Karl Müller und Theo Sundermeier. – (Berlin): Reimer (1987). XI, 546, IV S., kart. DM 48.–

Es ist erfreulich, daß endlich ein solches Lexikon gewagt wurde. Allzu lange schien es, als würde die Missionswissenschaft sich nur in historischen Arbeiten, immer spezielleren Monographien und grundsätzlichen Überlegungen über die Zukunft ihres Faches ergehen. Der Mangel an umfassenden Darstellungen wurde immer deutlicher spürbar, und das Bedürfnis an wieder den Grund legenden Werken wuchs.

[1] Vgl. z. B. Pompey, H.: Theologisch-psychologische Grundbedingungen der seelsorglichen Beratung, in: Lade, E. (Hg.): Christliches ABC – Heute und Morgen. Handbuch für Lebensfragen und christliche Erwachsenenbildung, Bad Homburg 1986, S. 179–209.

So darf der Rezensent als erstes den Dank zum Ausdruck bringen, daß dieses Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe nun vorliegt. Daß zudem dieses Werk ökumenisch verfaßt wurde, erhöht sowohl die Freude über das Buch als auch seinen Nutzen. Daß ein solches Unterfangen nicht selbstverständlich oder leicht war, weiß jeder, der sich mit der Geschichte der Mission theoretisch und praktisch beschäftigt. Es ist zugleich gelungen, die konfessionellen Unterschiede zu überbrücken, ohne sie zu verwischen. Einige Stichworte (so „Missionar", „Missionsschule", „Mönchtum") werden sowohl von einem evangelischen als auch einem katholischen Mitarbeiter behandelt. Bei anderen (z. B. „Evangelisation, Evangelisierung", „Evangelische Bruderschaften, Kommunitäten, Orden") werden schon in der Überschrift die Unterschiede klar. Bemerkenswert ist auch, daß es nicht an Mitarbeitern aus den sog. Missionsländern fehlt.

Insgesamt umfaßt das Lexikon über 100 Stichworte, die in Artikeln von unterschiedlicher Länge behandelt werden. Zu den umfangreicheren gehören „Afrikanische Theologie", „Befreiung", „Entwicklung", „Indische Theologie", „Japanische Theologie", „Lateinamerikanische Theologie", „Religion, Religionen", „Theologie der Befreiung" und „Theologie der Mission" (der umfangreichste Artikel mit 25 Seiten, davon anderthalb Seiten Literaturangaben). Diese Aufzählung sagt schon etwas aus über die Schwerpunkte des Lexikons.

Es war sicherlich auch ein Anliegen der Hg., zu einigen aktuellen Themen umfassender Stellung zu nehmen und gründlicher zu informieren, als es üblicherweise in einem Lexikon der Fall ist. Das zeigen die Artikel über die Theologien bestimmter Länder bzw. Kontinente (meist mit umfangreichen Literaturangaben) ebenso wie diejenigen über derzeit diskutierte Themen (so „Befreiung" und „Theologie der Befreiung") oder solche, die vom derzeitigen Stand der innerdisziplinären Auseinandersetzung her eine breitere Darstellung wünschenswert machen („Entwicklung", „Religion, Religionen", „Theologie der Mission").

Insgesamt kann dem Lexikon eine große Weite bescheinigt werden. Angedeutet sei dies nur durch die Nennung einiger Stichworte wie „Mönchtum", „Spiritualität", „Entwicklung" (sehr ausführlich, wie bereits gesagt), „Frau", „Staat" und „Symbol".

Leider ist es nicht möglich, einzelne Artikel einer eingehenden Würdigung zu unterziehen. Sie alle beurteilen zu wollen, würde mehr Sachverstand erfordern, als er beim Gesamt der Mitarbeiter, vor allem aber den beiden angesehenen Hg. – Prof. Dr. Dr. Karl Müller SVD, Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts, St. Augustin, und Prof. Dr. Theo Sundermeier, Universität Heidelberg – gegeben ist.

Neben den Hg. und dem internationalen Stab von Mitarbeitern verdient der Verlag Reimer, Berlin, anerkennende Erwähnung. Nicht einer der konfessionell deutlich bestimmten oder kirchlich gebundenen Verlage hat dieses Lexikon herausgebracht und damit sicherlich auch ein verlegerisches und wirtschaftliches Risiko auf sich genommen, sondern ein eher im ethnographischen und anthropologischen Bereich beheimateter Verlag, ein Spezialist für Afrikanistik. In diesem Verlag ist übrigens 1985 auch die „Missionstheologie" von Karl Müller erschienen.

Gegenüber dieser Aufzählung dankens- und lobenswerter Eigenschaften wiegen die wenigen kritischen Anmerkungen leicht. Bei dem einem oder anderen Stichwort hätte der Rezensent sich mehr oder Ausführlicheres gewünscht, so bei „Gebet", „Spritualität", „Missionar II (kath.)". Andererseits ist klar, daß der Umfang eines Lexikons und die Zahl der Stichworte zu Bescheidungen und damit zu Beschneidungen zwingen. Bei manchen Artikeln sind die Literaturangaben noch zu wenig ökumenisch bzw. zu stark vom konfessionellen Hintergrund des jeweiligen Vf.s geprägt.

Eine letzte leichte Kritik gilt der Aufmachung. Ein Lexikon sollte – ungeachtet der höheren Kosten – einen stabileren Einband haben. Nur dann kann es auch äußerlich das sein und auf Dauer bleiben, was diesem „Lexikon der missionstheologischen Grundbegriffe" zu wünschen ist: ein wirkliches „Hand-Buch".

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. 1. Teilband: Geschichte – Gestalten – Modelle. 2. Teilband: Ereignisse und Themen der Gegenwart. Beiträge von J. Glazik, F. Köster, F. Wolfinger u. a. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1984. 310/319 S. (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog, Bd III), kart. je DM 18.80

Mit den vorliegenden Bänden III/1 und III/2 wird die Schriftenreihe des katholischen Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung fortgesetzt. Es kann nicht die Aufgabe dieser kurzen Besprechung sein, ausführlich über die in diesen Bänden gesammelten einzelnen Beiträge – insgesamt 20 – zu berichten. Es ist aber eine erfreuliche Tatsache, daß nun diese Beiträge, die auf Vorlesungen im o. g. Institut zurückgehen, einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden.

„Mission" ist heute ein etwas ins Abseits geratener Begriff. Diese Entwicklung beruht aber auf einem Mißverständnis, das dazu geführt hat, Mission als Grundphänomen und Grundstruktur der Kirche mit mehr oder minder glücklichen Vorkommnissen in der konkreten Missionsgeschichte zu verwechseln. Den Autoren dieser Bände geht es aber um die „theologischen Motive" der neueren Missionsgeschichte, wobei auch die Zusammenhänge (und die Unterschiede) mit der sonstigen Geistes- und Kulturgeschichte angesprochen werden.

Damit ist die Aufgabenteilung der beiden Teilbände angedeutet.

Der 1. Teilband befaßt sich, wie im Titel angezeigt, mit dem geschichtlichen Hintergrund der neuzeitlichen Mission, mit den markanten Gestalten dieser Zeit und den verschiedenen modellhaften Ansätzen. Aber nicht nur die Erfolge, sondern auch die deutlichen Zeichen vom Niedergang der Missionen in der Zeit der Aufklärung werden zur Sprache gebracht und im geschichtlichen Zusammenhang beleuchtet.

Im 2. Teilband, der einen deutlichen systematischen Akzent setzt, beschäftigen sich die Autoren mit Grundthemen, die sich in der heutigen theologischen Diskussion einer erneuten Beliebtheit erfreuen: etwa die Fragen des Zusammenhangs von Mission und Ökumene, des Dialogs der Religionen, des Verhältnisses von Glauben und Kultur, der Befreiung und des ganzheitlichen Heils des Menschen. Zuvor wird an wichtige religiöse Ereignisse dieses Jh.s erinnert, die für die neuerliche Behandlung der erwähnten Themen einen entscheidenden Impuls gegeben haben: Vaticanum II, das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" Papst Pauls VI.

Als wohltuend werden vom Leser die Schlußüberlegungen empfunden, wobei auf die biblische Begründung der Mission und auf die Missionstheologie Bezug genommen wird. Damit wird deutlich dokumentiert, daß die in diesen Bänden angesprochenen Themen und Aufgaben von der Schrift her bestimmt werden.

Münster Kossi J. Tossou

Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hg. von Raimundo Panikkar und Walter Strolz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 191 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Schriftenreihe zur Größen Ökumene, Bd 12), Ppb. DM 39.50

Sieben Wissenschaftler nehmen Stellung zum Thema aus der Sicht der drei Religionen Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Es sind E. Zenger aus Münster (Alttestamentliche Exegese), Sh. Ueda aus Kyoto (Religionsphilosophie), H. Ott aus Basel (Systematische Theologie), R. Balasubramian aus Madras (Advanced Study in Philosophy), L. Schmithausen aus Hamburg (Indologie), B. Mukerji aus Benares (Philosophie), und R. Panikkar aus Santa Barbara/California (Religionsphilosophie u. Rel.-Theologie).

In seinem Aufsatz „Dem vergänglichen Werk unserer Hände gibst du Bestand. Ein theologisches Gespräch mit dem 90. Psalm" erläutert E. Zenger die fundamentale Dialektik zwischen der kosmischen und universalen Vergänglichkeit und Nichtigkeit einerseits und dem ewigen und lebendigen Gott Jahwe, der durch seine Treue-Zusage an die Menschen den Gedanken an eine totale Vernichtung nicht zuläßt.

Es ist „das Mitleid des Schöpfergottes mit dem schuldverstrickten Menschen, das Jahwe bewegt, die einmal mit diesem Menschen begonnene Beziehung um seiner eigenen Großherzigkeit willen immer wieder zu erneuern und der Fluchtdimension mit Segensinitiativen entgegenzuwirken. Es ist der unausrottbare menschliche Drang zur Destruktion, der in Jahwe die Gnade herausfordert, um einem Übermaß dieser Destruktion zu wehren. . . . Der Bogen in den Wolken (ist) die Zusage, der Schöpfergott lasse sich die einmal errichtete Lebensordnung der Schöpfung von niemandem zerstören – weder von Menschen noch von seiner eigenen (strafenden) Konsequenz" (11). Im Spannungsfeld dieser Dialektik entwickelt sich eine erstaunlich aktive Hinwendung zur Geschichte und zur Erde. Denn eine Ausrichtung auf ein Jenseits konnte nicht entstehen, weil Jahwe sein Wirken an die Menschen band, um sich als lebendiger Gott zu erweisen, und andererseits der einzelne Mensch und das Volk Israel sich als Manifestation der göttlichen Lebenskraft versteht und erweisen muß.

In großer Präzision wird die Exegese von Ps 90 vorgestellt, der dem Leser in seiner wesenhaften Gestalt und in seinem Inhalt aufscheint. U. a. wird minutiös erläutert, inwiefern eine Lebenskunst angesichts der Todverfallenheit entworfen wird, unter Einbeziehung existentiell bedrängender und zweifelnder, auch an Gott zweifelnder Fragen, die schließlich auch über Sinn oder Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens in der Welt entscheiden. Der Psalm entwirft ein gedanklich höchst aktives Drama menschlichen Zweifelns, Fragens und Erkennens. Es entwickelt sich eine Weisheit aus dem Todeswissen, das die rechte Lebenseinstellung zu den Realitäten lehrt. Den betreffenden Vers übersetzt E. Zenger folgendermaßen: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns so, daß wir ein Herz der Weisheit (davon) einbringen." Leben ist verdankt, menschlicher Verfügbarkeit entzogen, aber gleichwohl originär menschlich auszuschöpfen. Und Weisheit ist im alten Israel vor allem das rechte Tun zur rechten Zeit.

Die Menschenfreundlichkeit Gottes muß die Menschen bewegen, durch ihr Tun das Leben zu stärken, gegen die Todesmächtigkeit, die in das Leben hineinragt.

U e d a stellt in seinem Aufsatz „Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus" zu Beginn die Frage, was unter ‚Welt' zu verstehen sei. Seine Erläuterungen der zen-buddhistischen Auffassung hierüber dringen sogleich in die Mitte des Denkens und Erfahrens, und dürften für einen Nicht-Kenner des Zen zunächst unverständlich sein. Es geht unvermittelt um die Frage der transzendenten Identität von Sein und Nichts, und basiert damit auf jenem berühmten Vers des Herz-Sutras, das für den Mahayana-Buddhismus von grundlegender Bedeutung ist: Form ist Leere und Leere ist Form.

Um den Begriff des Feldes des absoluten Nichts aus dem Zen zu erläutern, bedient sich Vf. eines zentralen Gedankens aus „Sein und Zeit" von M. Heidegger, nämlich des Gedankens des In-der-Welt-Seins, und entfaltet daraus das Sein in der Doppelwelt oder die Doppelwelt des Daseins. Das „und-zugleich" des Daseins, wie es Heidegger erläutert, wird auch im Zen in vergleichbarer Weise gedacht: „Die Welt, die als solche be-grenzt ist, ist eben in der Begrenztheit von dem Un-begrenzten begrenzt und eben an der Grenze von der un-endlichen Offenheit umgriffen" (38). Hieraus entwirft Vf. anhand des Kenosis-Gedankens und mit Hilfe erstaunlich vieler Bezüge zu christlichem Gedankengut (Angelus Silesius) den Exitus-Reditus-Gedanken, wie er z. B. von Thomas von Aquin hinsichtlich des trinitarischen Geschichts-Ablaufs entworfen wurde, und wie er, hinsichtlich des Erfahrens Gottes und der Welt z. B. von Juan de la Cruz dargestellt wurde: Erst wenn der Mensch die nicht-negative Negation der wahren Realität (in Gott) erfahren hat, vermag er, nun mit einer Sichtweise zugleich vom innersten her und vom äußersten her, „Welt" recht einzuordnen und in der Praxis des Lebensvollzuges ein rechtes Verhältnis zu „Welt" zu bekommen. Vf. stellt den Zen-Weg in seiner Alltagspraxis dar, auf dem der Mensch das Selbst und Nichts erfahren kann, und er erläutert das Ineinander und Eins-Sein von Welt/Mensch/Nichts/Selbst, wie es, oft nicht äußerlich wahrnehmbar, von vielen Japanern gelebt wird, z. B. mit Hilfe der Praxis des Haiku-Dichtens.

Interessant ist die vom Vf. am Schluß gestellte Frage, die einen Dialog begründet zwischen Christentum und Buddhismus. Nachdem er darlegt, daß durch das Nichts das Zwischen, das durch die Einseitigkeit vom Ich her verzerrt ist, zur Offenheit wird, in der sich erst das Ich/Du in der Gegenseitigkeit ereignet, schreibt er: „Eine Frage soll uns dann offenbleiben: Wenn dem so ist, warum spricht dann der Zen-Buddhismus doch vom Nichts? Warum nicht von Gott?" (57). Wahrscheinlich wird und sollte diese Offenheit letztlich wirklich Offenheit bleiben, will man nicht in verzerrender und einengender, damit der Freiheit des Geistes Gottes Fesseln anlegender Weise die Frage alternativ entscheiden.

H. O t t stellt in „Christliche Schöpfungsverantwortung in einer vergänglichen Welt" die Frage, ob es denn erlaubt sei, christlicherseits zu unterstellen, daß die nichtchristlichen Religionen kein Geschichtsbewußtsein hätten und somit auch nicht zu einem rechten Verhältnis zur Welt gelangen könnten.

Von einer solchen Vereinfachung, die exklusivistische Züge trägt, will er nicht ausgehen. Ferner sieht er auch die oft vertretene Auffassung als falsch an, das Motiv des Dominium terrae aus Gen. 1,28 habe wesentlich dazu beigetragen, eine ökologische Krise der Welt heraufzubeschwören oder könne sogar in der Richtung gedeutet werden. Beide Gedankenbilder sind eine unzulässige Vereinfachung. Vf. entwirft den Gedanken der Re-Evaluation des Dominium-terrae-Motivs und bezieht dabei das Fleischwerdungs-Ereignis Gottes in seine Darlegungen mit ein. Weltverantwortung wird zur Schöpfungsverantwortung. Das Fleischwerden des Logos ist nicht geschichtlich punktuell zu verstehen, sondern ist in den wechselnden geschichtlichen Kontexten zu finden. „Der inkarnatorische Grundzug des christlichen Glaubens und Denkens geht . . . so weit, daß die zuverlässige, treue Wahrheit über mein Leben sich mir je nur in den konsequenten Zusammenhängen dieses Lebens, in den Kontexten meiner Zeitepoche . . . zu finden gibt. Wegen dieses inkarnatorischen Grundzugs, ist das Christentum wesentlich hermeneutisch. Es verlangt die Wahrheitssuche durch Übersetzung aus einem Kontext in einen anderen." Aus diesem Grund ist Weltverantwortung nicht anders denkbar als je sich zum Vollzug drängende Fleischwerdung Gottes, d. h. der Vollendung der Welt in ihrer Gesamtheit. In klarer Form stellt er die Diskrepanz dar zwischen der Schöpfungsverantwortung einerseits und der weitgehend tatsächlichen Schändung der Schöpfung andererseits. Die Darstellung ist in ihrer Klarheit überzeugend, so man einen offenen Geist für die biblischen Wahrheiten hat. „Christliche Hoffnung ist Hoffnung auf neue Schöpfung, also auf eine Zukunft in der Verwandlung, so wie Gott sie gefällt, der aus dem Nichts erschafft und nicht so, wie sie in der Verlängerung der menschlichen Wünsche, Pläne und Utopien aussehen würde. Während letztere der Vergänglichkeit zum Opfer fallen, hält erstere der Vergänglichkeit stand, überwindet sie, ohne dabei doch den Bezug zum Irdisch-Konkreten zu verlieren."

Der Aufsatz von H. Ott bietet eine bemerkenswert breite und tiefe Auseinandersetzung, auch mit den Zen-Philosophen Nishitani und Abe, und ist ein Beispiel für den Dialog zwischen den Religionen.

Die vier weiteren Aufsätze lauten: Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus (Balasubramian); Buddhismus und Natur (Schmithausen); Advaitische Erfahrung und kosmische Verantwortung (Mukerji); Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium (Panikkar). Auch diese Ausführungen stellen umfangreich und tiefgreifend die Problematik und die jeweiligen Stellungnahmen aus den verschiedenen Religionen und Philosophien dar. Nicht nur geht es um die Frage der Weltverantwortung allein, sondern ebenso um den Stand der Reflexionen innerhalb der einzelnen Religionen in ihrer geschichtlichen Größe wie auch in ihrer Dialogfähigkeit mit den je anderen Religionen. Das Buch ist ein wissenschaftliches Lesebuch mit wichtigen Gedanken-Beiträgen für unsere Zeit und Welt. Es wäre zu wünschen, daß es viele Leser fände, sowohl Fachleute als auch interessierte Laien, und daß sich daraus eine globale Umkehr des menschlichen Sinnes vollzöge.

Burgdorf Erhard Meier

Levrat, Jacques: **Une Expérience de Dialogue.** Les Centres d'Étude Chrétiens en Monde Musulman. – Altenberge: CIS Verlag 1987. 392 S. (Christlich-Islamisches Schrifttum, Studien, 9), kart. DM 69.80

Es hat in der vergangenen Dekade und darüber hinaus zahlreiche Bemühungen um den christlich-islamischen Dialog gegeben. Zum Teil hat der Beobachter deren Intentionen gutgeheißen, die Resultate aber, man denke nur an die libyschen Erfahrungen, mit einem gewissen Sarkasmus zur Kenntnis genommen. Es hat ungeheuer viele Begegnungen gegeben. Die Ergebnisse blieben häufig im Ungewissen. Die Frage nach dem „Was" und dem „Wo" wird in dem anzuzeigenden Werk, einer Diss. der Universität von Lyon, in einigen Punkten beantwortet.

Der Bd stellt die Arbeit von Zentren der christlich-islamischen Begegnung in Algerien, Tunesien, Ägypten, Libanon, Pakistan und in Kurzfassungen auf den Philippinen, in Istanbul, in Teheran und in Rom dar. Dabei werden die Geschichte der Institutionen, ihre Einbindung in den lokalen christlichen und muslimischen Kontext, die jeweiligen Probleme und die verschiedenen Aktivitäten der Zentren referiert.

Bemerkenswert ist dabei auch die historische Darstellung der c h r i s t l i c h e n D i a l o g b e m ü h u n g e n biographischer Art von Johannes Damascenus bis Louis Massignon. Man wird kaum eine unter dem Dialogaspekt vollständigere Aufführung der wichtigsten Persönlichkeiten des christlich-islamischen Gesprächs finden. Allerdings muß kritisch angemerkt werden, daß alle möglichen oder tatsächlichen Konflikte wohl registriert, aber insgesamt unbehandelt gelassen werden. Die erheblichen Probleme um die islamische Sonderform der Ahmadiyya werden nur mit einem Satz erwähnt. Die Konflikte der Christen in Algerien oder im Irak werden allenfalls nur angetippt. Die Konflikte um die Kopten in Ägypten sind angesichts dieser Darstellung marginal. Hier könnte für den mit den Fragen der Region weniger Vertrauten ein recht freundliches Bild entstehen, das sich mit der Realität reiben muß. Aber in diesem Punkt haben vielleicht politische Rücksichtnahmen eine Rolle spielen müssen und Rez. wäre der letzte, der dafür nicht Verständnis aufbringen würde.

Der Vf. stellt in der Folge einige beherzigenswerte Überlegungen zu den Funktionen des christlich-islamischen Dialogs an, die dem Rez. die Möglichkeiten dieser Gespräche erneut klar vor Augen geführt haben. Für beide Seiten kann daraus eine Bestätigung der jeweils eigenen religiösen Identität resultieren, die einhergeht mit einer Klärung der persönlichen Glaubensinhalte. Vor allem aber hofft der Autor, daß durch den Dialog brüderliche Beziehungen entstehen mögen.

Das vorliegende Buch ist zunächst ein wichtiges Referenzwerk für jeden, der sich mit den institutionellen Formen des christlich-islamischen Dialogs befassen will. Durch einen Index ist hier der Gebrauch erleichtert. Daneben stellt es aber auch ein überzeugendes Argumentationsbündel für den christlich-islamischen Dialog dar und vor allem dafür bin ich dankbar.

Münster Peter Heine

Henry, Michel: **La Barbarie.** – Paris: B. Grasset 1987. 247 S.

Der Autor – geb. 1922, Professor für Philosophie an der Univ. Montpellier sowie preisgekrönter Romanschriftsteller – geht von einem „radikal-phänomenologischen" Lebensverständnis aus, welches „absolute Subjektivität" als immer schon gleichzeitig gegebene „kulturelle Praxis" einschließt. Dieses Buch, welches in Frankreich eine heftige Diskussion ausgelöst hat, zeigt auf, wie sich das Leben gegen sich selbst kehren m u ß, sobald die Wirklichkeit des Subjektiven aus dem Erkenntnisanspruch nach „Ob-jektivität" ausgeschieden wird. Das heißt H.s Kulturanalyse umfaßt sowohl eine Wissenschaftskritik wie eine philosophische Neuorientierung, insoweit der Anspruch methodologischer Subjekteinklammerung seit Galilei und eidetischer oder fundamentalhermeneutischer Weltintentionalität mit Beginn dieses Jahrhunderts als analoge Lebensverkennung diagnostiziert wird.

Im Unterschied zu hiesigen Infragestellungen unserer „Lebenswelt" forscht H. nicht in erster Linie nach neuen Wertbegründungen oder

nach neo-transzendentalen Sprach- und Kommunikationsbedingungen angesichts einer zunehmenden „existence médiatique" innerhalb unserer Wahrnehmungswelt. Diesen Aspekt rückten Fernsehen, Radio und Presse von sich aus notwendigerweise in den Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzung. Denn als Selbstrechtfertigung müssen sie einen „Aktualitäts"-Begriff verwenden, der den Schein des Überall und Unmittelbaren als Dabei-sein (life) erzeugt. Was sie jedoch zurückhalten, ist keineswegs „das Leben", sondern das „Nichts" (le néant). Die mediale Visualisierung als Vorstellungssurrogat lebendigen Gefühlsaustausches ist darauf angelegt, von der nächsten Verbildlichung als der „aktuellsten" dem Vergessen anheim gegeben zu werden (vgl. 187ff).

Solches „Geschehnis" (événement) lenkt von dem eigentlichen Lebens-„Ereignis" (a-vènement; parousie) ab; verbirgt und verstümmelt es in ebenso sich selbst enttäuschender Weise, wie es der rational-technische Zugriff „wissenschaftlicher Kultur" auf die „Lebenswelt" (Husserl) *per se* tut. Was dennoch grundsätzlich nicht ohne selbstzerstörerische Folgen des Lebens als Leben methodisch negiert werden kann bzw. intentional-transzendierend sich ver-weltlichen läßt, das ist das Leben im strikten Sinne des „Wesens der Erscheinung".

In den 60er Jahren als eines der originellsten phänomenologischen Werke begrüßt, wurde die Hauptthese von „L'essence de la manifestation" (2 Bde., P.U.F., Paris 1963) als Besinnung auf eine immer nur vorausgesetzte, aber nicht streng erhellte Immanenzphilosophie kaum mitvollzogen. Vornehmlich in der Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger geschrieben, legte der Autor damals die Grundsteine für das Lebensverständnis der Subjektivität als „auto-affection". Sein jüngstes Werk „Die Barbarei" bleibt bei aller essayistischen Zuspitzung ein philosophisches Buch, denn dessen zentrales Anliegen ist es, die Lebens-Affizierung in uns als die ursprünglichste „kulturelle Praxis" überhaupt zu erhärten. Auf die weiteren Vermittlungsstufen einer ebenso kenntnisreichen wie innovierenden Marx- und Freud-Interpretation (Gallimard, Paris 1976; P.U.F., Paris 1985) kann hier nur hingewiesen sein, wozu sich als allerneuestes Werk eine Ästhetik gesellt: Voir l'invisibile. Sur Kandinsky, Ed. Bourin, Paris 1988.

Kultur wird dann zur Barbarei, wenn die Subjektivität sich nicht mehr als Grundaffektion seitens des Lebens, das sie ist, erfährt, erprobt und erträgt. Dieses „s'éprouver de soi-même" als Erkenntnis sui generis ist nicht bloß – im Eindruck, Affekt oder Gefühl – der phänomenologisch immer noch maßgeblich reflexiven Bewußtseinsgewißheit vorgelagert, sondern es bildet die Möglichkeit der Seinszugänglichkeit überhaupt.

Von der selbst-affektiven Grunderfahrung her, die das Ich als ein lebendiges Selbst-sein (ipséité) in sich trägt, das heißt sich unmittelbar als ein „könnendes Ich-Vermögen" (Je-Peux) zu wissen, ist auch gleichfalls „Welt" mitkonstituiert. Welt und Ich entsprechen sich durch die „Kraft" (force), die im Subjekt „Affektion" ist und als Welt in Erscheinung tritt durch die unendlichen „Färbungen" (tonalités) von Schmerzhaftem und Freudigem, welche jedem Ding und jedem Ereignis untrennbar anhaften. Wird versucht, diesen „Austausch" zu unterbinden, um wissenschaftliche Objektivität ohne Tönung, Rhythmus, Musikalität usw. zu gewinnen, so besitzt auch schließlich das Subjekt keinen „Ort" mehr, um „vor" sich jenen „Raum" und jene „Zeit" zu erstellen, worin es sich selbst als ungeteiltes affektives Leben zur Darstellung (re-présentation) bringen möchte.

Die Grunderfahrung des Lebens schließt das „Er-tragen" seiner Unerträglichkeit ein, denn sie möchte dem entfliehen, was sich als reine Subjektivität, als Ipseität ohne Ausflucht, mit dem Lebendig-sein selbst anbietet. Und genau diese Flucht ist die „galileische Methode" mit ihren Anwendungen: Zerstörung, Einklammerung, Verzicht auf alle subjektiven Momente, um dadurch sich selbst zu entgehen. Die „auto-négation" des Lebens verdankt sich also niemals einer von außen ihm auferlegten Entwicklung, sondern sie bedeutet den Ausdruck seines innersten „Pathos", wenn keine anderen Formen mehr zur Verfügung stehen (vgl. 172 u. 185 z. B.).

Dies lenkt auf die Ausgangsthese zurück, die Immanenz der affektiven Subjektivität sei in sich selbst bereits die grundlegende „kulturelle Praxis". Denn insofern die Individuen nicht selbst Urheber des Lebens sind, können sie es nur im Akt einer jeden demiurgabholden „Passivität" entgegennehmen. Dies ist auch der Grund, warum sich das Leben jeder Konstruktion und Definition entzieht, und zwar in die „abyssale Nacht" der Absolutheit des Lebensursprungs hinein, der nur zum „Sein" im Sinne reiner Erscheinung zu werden vermag. Aber diese passive Affektion durch das Leben bedeutet zugleich auch die bis ins Äußerste gehende „Anstrengung" (effort), diesem Leben als meinem bestimmten Ich zu entsprechen. Und diese Praxis ist „kulturell" geprägt, weil ihre Grundaffektion als Freude und Schmerz bereits jene Lebenspathetik und Lebenssteigerung beinhaltet, welche Kultur als solche ausmacht.

H. spricht metaphorisch wiederholt gleichfalls von der „umschlingenden Umarmung" (étreinte), worin das Leben sich selbst einholt in der Unausweichlichkeit seiner absolut subjektiven Vergegenwärtigung. Und er macht deutlich, daß diese „Praxis" zugleich eine Vergeschichtlichung auf der Ebene des Affektiven selbst ist: «Tandis que la première de ces vérités, la vérité de l'être-là en tant qu'être-là, se trouve soustraite à la singularité du regard qui se pose sur elle, à son pathos, lequel s'abîme dans la Nuit – tandis que la vérité objective et scientifique par conséquent est indépendante de la subjectivité individuelle de l'individu et se définit par cette indépendance, la vérité plus originelle dont nous parlons et qui s'identifie à sa subjectivité absolue, cette vérité-là varie avec la vie, elle a une histoire, qui est l'historial de l'absolu, son étreinte avec soi selon les modalités fondamentales du Souffrir, une individualité, pour autant que l'essence de son pathos est celle de l'ipséité et qu'ainsi elle ne s'historialise jamais que dans un individu et comme son être propre, une singularité, pour autant que toute détermination pathétique est invinciblement celle-ci, et pas une autre» (123).

Subjektive Praxis der Lebensaffektion bedeutet mithin das Austragen des „Pathischen" als Vereinigung von Schmerz und Freude in der vom „bonheur" gestimmten Übereinkunft meiner Existenz mit der sich darin vergeschichtlichenden Lebensankünftigkeit. Kultur ihrerseits ist – in den großen künstlerischen und denkerischen „Leistungen" wie in den alltäglichsten Lebensweisen – diese a priori affektiv bestimmte Lebenspraxis, ob sie sich nun selbst sinn(en)verfeinernd wiedererkennt im „Ästhetischen", „Ethischen" und „Religiösen" oder suizidär verhält im Fortschritt, der immer nur um seiner selbst willen geschieht (vgl. 97ff).

Ethik, die aus solcher Lebensübereinstimmung – wie im übrigen die Religion – näher zu begründen bleibt, vermag sich jedenfalls kaum in den bereits aposteriorischen Bahnen einer (meta-)kritischen Normendiskussion für H. vollziehen. Eine solche ethische Rationalität setzt eine verspätete Zustimmung zu dem voraus, was schon verworfen oder angenommen ist – das „gelungene Leben" der Subjektwerdung:

«Un pur objectivisme retire à la moralité tout site assignable, car seule la vie peut être morale ou immorale. (...) Parce qu'il gomme en même temps cette subjectivité réduite à son ombre, il se garde de toute approche axiologique et, bien plus, l'écarte infailliblement» (161).

H. selbst hat bisher nicht aufgezeigt, welche ethischen Konsequenzen sich explizit aus seiner Identifikation von subjektiver Ipseität und an sich wertreichem Leben ergeben, so daß die Frage entsteht, ob sein Entwurf nicht letztlich in der Unbestimmtheit des apophatisch-ästhetisch „Einen" verharrt. Auf der anderen Seite hat jedoch E. Lévinas, als entschiedener Vertreter einer Phänomenologie der „altérité", in dieser auf die Lebens-„Innerlichkeit" hin konzentrierten Phänomenologie den bisher am weitesten vordringenden Versuch wiedererkannt, den „Anderen" (autrui) außerhalb unangemessener „Weltlichkeit" denken zu können.

Ob die „Erschütterung" (bouleversement) durch die mir zutiefst unzugängliche absolute Subjektivität des Anderen ausreicht, die gleiche Ursprunghaftigkeit der anderen Subjektivitäten mitzubegründen und gegen die Gewalthaftigkeit der „transzendenten" Äquivalenzansprüche zu garantieren, wird – trotz berechtigter Hegelkritik – sicher eine der bohrendsten Fragen an H. bleiben. Zumindest weist sein neuer Begriff der „Corpspropriation" als „Copropriation originelle" von Erde und Leiblichkeit auf eine auch affektiv-fundamental unkündbare Intersubjektivität hin (vgl. 82ff).

Hinter der spezifisch abendländischen Problematik des Selben und des Anderen, hinter der trans-biologischen Zirkularität des affektiven Lebens samt seiner Öffnung zum Absoluten hin als Lebens(ab)grund, stellt sich ohne Zweifel auch schließlich die Frage nach dem Wesen der Sprache als ein unumgänglicher Hinweis auf die Singularität jeden Lebens dank des „Benannt-seins", wie dies besonders Derrida und z. T. auch Ricœur herausstellt. Kommt nicht erst mit dem konkreten „Namen" die Subjektivität, zu der H. mit letzter phänomenologischer De-Intentionalisierung hinführt, zu sich als diese eine konkret-pathische Existenz hier und jetzt? Gewinnen nicht erst im „Be-nennen" Lebensmacht, Lebensstrom, Lebensenergie und Lebenswillen ihre eigentliche Voll-Endung, auf die jede Affektion verwiesen bleibt, sofern sie von sich aus immer auch unabkömmlicher Aus-Druck sein muß?

Die Reflexion über die Leiblichkeit als Selbst-Affektion, welche bei H. am nuanciertesten in der Nachfolge Maine de Birans vorangetrieben ist – vom „corps organique" bis zum „Archi-Corps" über den „corps subjectif absolu" (vgl. schon früher: Philosophie et Phénoménologie du corps, P.U.F., Paris 1965; 2., unveränderte Aufl. 1988 im Erscheinen) – wird das Wort als unverzichtbares Lebenssiegel der Unverwechselbarkeit und Unveräußerlichkeit zu integrieren haben. Die „Kultur"-Hoffnung, welche im letzten Buchkapitel „Underground" von „La Barbarie" nicht aufgegeben wird, benötigt dieses Wort (la parole), um überhaupt aufrechterhalten werden zu können:

«L'échange auquel (la culture) prétend ne se produit plus dans la lumière de la Cité, par le biais de ses monuments, de sa peinture, de sa musique, de son enseignement – de ses médias. Il est entré lui aussi en clandestinité: ce sont de brefs propos, des indications hâtives, quelques références que les individus esseulés se communiquent l'un à l'autre lorsque, au hasard des rencontres, ils se reconnaissent marqués du même signe» (247; Hrvh. v. Rez.).

Singen-Konstanz Rolf Kühn

Coreth, Emerich: **Vom Sinn der Freiheit.** – Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag (1985). 125 S., kart. DM 26.–

Der bekannte Philosoph an der Theol. Fak. von Innsbruck hat in diesem Bd drei Beiträge die bereits anderswo (Veröffentlichungsnachweis S. 125) erschienen sind, teils überarbeitet, hier zusammen herausgegeben.

Der 1. Beitrag „Freiheit in der Geschichte des Denkens" erschließt, wie Freiheit im griechischen Denken, im christlichen Denken und im Denken der Neuzeit verstanden wurde. Die Frage nach der Freiheit wird jeweils in ihrem Umfeld und in den Zusammenhängen angegangen.

In ähnlicher Weise fragt der 2. Abschnitt „Notwendigkeit gegen Freiheit" (72–96) nach der Freiheit im Denken der Notwendigkeit. Auch in diesem Abschnitt wird ein großflächiger Durchblick durch die Geschichte der Philosophie gegeben. Bei dem knappen Umfang dieser Skizzen bleibt es bei einem groben Überblick. In der verständlichen Sprache ist er auch dem Leser hilfreich, dem die Zusammenhänge nicht vertraut sind.

Da diese Anfragen an die Geschichte des Denkens der Freiheit von gegenwärtigen Fragestellungen her angegangen werden, ergeben sich Leitlinien für unser Denken der Freiheit.

Der letzte Abschnitt „Die Sinnfrage als Zugang zu Gott?" zeigt, wie in der Gegenwart nach Sinn gefragt wird und wie der Mensch in all seinem Denken und Handeln von einer Sinnvorgabe ausgeht. Das Bedenken dieser Erfahrung wird zur Frage nach einem letzten Sinngrund erweitert.

In der Darlegung zu Thomas wird gezeigt, daß die Freiheit des Menschen auf das Gute ausgerichtet ist. Freiheit vollzieht sich „aufgrund der Vernunfteinsicht in das, was wir tun sollen" (50). Hier könnte weiter gefragt werden, wie Thomas diese Vernunfteinsicht geschichtlich vermittelt sieht. Daraus könnten sich Hinweise ergeben, wie Freiheit nur in geschichtlicher Vermittlung gegeben ist. Bei der Darstellung von Luthers Freiheitslehre wird nicht deutlich, wie hinter der theologischen Kontroverse eine philosophische Grundauffassung aufleuchtet. In dem Abschnitt über die Sinnfrage ist sehr viel Erfahrung aus dem Glauben eingegangen. Ein Leser, dem solche Erfahrungen nicht zugewachsen sind, wird Begründungen vermissen.

Passau Philipp Schäfer

Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft: Ein bibliographischer Bericht. Hg. von Jürgen Hübner. – München: Chr. Kaiser Verlag (1987). (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd 41), geb. DM 69.–

Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist wieder in Gang gekommen. Die Motive zur Aufnahme umfangreicher Gespräche sind vielfältig, u. a. sind es aber sicher die drängenden Probleme, die durch technische und medizinische Anwendung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse entstanden sind. „In dieser Situation bekanntzumachen und auch bibliographisch bereitzustellen, was sich an gemeinsamen Perspektiven beider Gebiete auch für die Zukunft abzeichnet, ist die Absicht des Bandes" (Vorw.), so kennzeichnet der Hg. und Autor J. Hübner die Hauptabsicht der zu besprechenden Publikation.

Hier liegt ein Buch vor, das als Frucht einer viele Jahre langen Befassung des Hg. mit den Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Theologie entstanden ist. Es erfüllt ein lang gehegtes Desiderat; der Rez. wünscht es in die Hand eines jeden, der speziell an den genannten Fragen interessiert ist, und auch in die Hand eines jeden, der mehr in allgemeiner Absicht sich orientieren möchte.

Worum handelt es sich? Es handelt sich nicht um eine reine Bibliographie und nicht um einen reinen Rechenschaftsbericht über den Verlauf des Dialogs in den letzten Jahrzehnten bis zum Gesprächsstand heute (= Redaktionsschluß); es ist eine geglückte Kombination von beiden:

Umfangreiche, die jeweiligen Kap. einleitende und charakterisierende Textbeiträge der Einzelautoren – der Hg. gehört dazu – stellen einen Wert für sich dar. Sie könnten, ohne den bibliographischen Teil, in leicht umgearbeiteter Form eine eigene Veröffentlichung abgeben, die in heute sonst nicht bekannter Weise v. a. den allgemein interessierten Leser einen ausgezeichneten Überblick über das Problemfeld Naturwissenschaft – Theologie verschaffen würde. Die Autoren dieser Textteile gehören zu den seit Jahren bekannten ‚Experten'; sie wissen, wovon sie sprechen.

Die bibliographischen Teile folgen den jeweiligen Textabschnitten. Sie sind eine Fundgrube. Ob jemand eigene Erarbeitungen zu bestimmten Theman plant oder nur ‚schnuppern' möchte, er wird sich an diese bibliographischen Abschnitte wenden können. Erleichtert wird dem Suchenden seine Wahl durch ‚Annotationen', die vielen bibliographischen Einzelangaben vorangestellt sind; diese Annotationen charakterisieren – möglichst nicht wertend – das jeweils angezeigte Buch. Ein vom Hg. konzipiertes System schafft Verweise. Die bibliographierten Bücher stellen sicher nur eine Auswahl dar, aber eine umfangreiche und repräsentative; soweit der Rez. Überblick hat, kann er sagen, daß längerfristig unnütze ‚Tagesliteratur' nicht aufgenommen wurde, und das ist gut so. Allerdings fehlen fast gänzlich Zeitschriftenbeiträge, so daß der, der auf dem Feld der Grenzfragen arbeiten möchte, die entsprechenden Recherchearbeiten doch noch leisten muß.

Die Gliederung zeigt, welche Problemfelder – jeweils bezogen auf die Theologie – dargestellt und bibliographisch dokumentiert werden.

Das Kap. A widmet sich den Gesamtdarstellungen (mit: Geschichte des Verhältnisses; Überblicke; Programmatische Äußerungen). Die Kap. B (Physik); C (Informatik/Kybernetik); D (Biologie); E (Medizin, u. a. mit Medizinische Ethik und detaillierten Einzelproblemen); F (Psychoanalyse); G (Anthropologie); H (Futurologie); I (Ökologie); K (Theorie der Naturwissenschaft); L (Weltanschauliche Gesamtentwürfe); M (Praktisch-theologische Vermittlung) umfassen in ihrer Gesamtheit das Spektrum des heute Verhandelten.

Dieses von H. herausgegebene hervorragende Werk gibt Anlaß zu einer kritischen Erwägung – wenigstens aus der Sicht des Rez. (Diese Erwägung ist jedoch etwas zwiespältig.) Es ist sicher ein Mangel des Buches, daß es nur einen Personenindex, nicht aber einen Sachindex (Thesaurus?) bietet. Das Verweissystem des Herausgebers bietet zwar Ersatz, ist für den ‚Profi' aber nicht fein genug und zu umständlich. (Ein Beispiel dafür, daß auch in Buchform ein detaillierter Thesaurus möglich und für Recherchierende sehr hilfreich ist, ist die Literaturdokumentation Religionspädagogik, Theologischer Dienst, hg. von der Katholischen Religionspädagogischen Dokumentationsstelle, Schrammerstraße 3/V, 8000 München 2.)

Für die Veröffentlichung von Datenbeständen, die seit langer Zeit (etwa in Form von Karteikarten) gesammelt wurden, ist die einmalige Buch-Publikation ggfs. angemessen; um aber weiter wachsende Datenbestände, in diesem Falle die Daten einer Literaturdokumentation, zu veröffentlichen, wird eine drucktechnisch wesentlich einfachere Form, die eine preiswerte Veröffentlichung in Art von Faszikeln ermöglicht, günstiger sein. Der Rez. gesteht allerdings zu, daß eine solche Veröffentlichung nicht die Sache einer einzigen interessierten Person sein kann, sondern eines dauernd tätigen Arbeitsstabes bedarf, der natürlich fortlaufend (hohe) Kosten verursacht. Etwas einfacher wäre es, wenn alle an speziellen Rechercheergebnissen Interessierten über einen Rechner verfügten, mit dem das abgespeicherte Datenmaterial gelesen und weiterverarbeitet werden könnte. Der Hg. der Literaturdokumentation, der über ein entsprechendes Programm verfügen müßte, hätte deutlich weniger an Arbeitsschritten zu tun; Hilfskräfte vermöchten vieles zu erledigen. Allerdings – wiederum –, wenn Kommentare und Annotationen erstellt und mitveröffentlicht werden sollen, ist auch das von einer Person (nebst Hilfskräften) nicht zu leisten.

So bleibt als Quintessenz: Dem Hg. und Autor H. und seinen Co-Autoren sei Dank gesagt für diese Publikation; sie bietet einen Textteil, um dessentwillen sich die Lektüre bereits lohnt. Die wesentlichen Monographien zu dem Gesamtkomplex Naturwissenschaft – Theologie und zu den Einzelfragen sind bibliographisch dokumentiert; diese Dokumentation ermöglicht Vertiefung in Studium und Forschung. Leider fehlt ein Sachindex; ein Verweissystem im Zusammenhang mit der Gliederung schafft einen gewissen Ersatz. Der ‚Bibliographische Bericht' erfüllt ein Desiderat und schafft gleichzeitig neue: Die Zeitschriftenliteratur müßte ebenso aufgearbeitet werden. Die nach Redaktionsschluß neu erschienenen und erscheinenden Publikationen müßten in angemessenen Zeitabständen (ein Jahr?) die einmalige Buchausgabe fortlaufend ergänzen. Als Arbeitsinstrument für diese Folgearbeiten bietet die EDV sich an. Eine Arbeitsgruppe sollte fest mit dieser Literaturdokumentation betraut werden. Wie auch immer: dem Hg. und Autor J. Hübner gilt der Wunsch, das Begonnene fortzuführen und damit vielen Interessierten einen Dienst zu tun.

Greven-Gimbte Werner Bröker

Grün, Anselm OSB: **Einreden,** der Umgang mit den Gedanken. Hg. von Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1983, 78 S. (Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd 19), 78 S.

Schon die alten Kirchenväter wußten um weise Ratschläge bei vielen Fragen früherer und heutiger Seelsorge. Nicht alle von ihnen erscheinen für die Gegenwart gültig und geeignet.

Wer aber, – wie der Vf. es tut, die „formelhaften Vorsätze" des autogenen Trainings mit Psalmworten und mit den Weisungen Jesu vergleicht, die den Tag begleiten und den Charakter prägen wollen, der wird die Weisheit und Seelenkunde dieser Vorschläge bewundern, sich an der Suche nach Bibel-Leitworten beteiligen und deren umgestaltende Wirkung dankbar beobachten.

Berlin Klaus Thomas

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

A tribute to Gleason **Archer**. Ed. by Walter C. Kaiser. . . . – Chic: Moody Pr. 1986. 324 p.; $ 15,95.

Sine invidia communico. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. A. J. de Groot. Uitgegeven door P. L. Nève . . . 2e verm. Dr. – Nijmegen: Kathol. Universiteit 1987. XVI, 317 blz. = Publicaties van het Gerard Noodt Instituut VIII; hfl 42,50,–; blz. XV–XVI: Publicaties A. J. de Groot.

Toward a universal theology of religion. Ed.: Leonard Swidler. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1987. VIII, 256 p. = Faith meets faith; $ 9,95.

MacKinnon, Donald M[acKenzie]: Themes in theology. The three-fold cord. Essays in philosophy, politics and theology. – Edinburgh: Clark 1987. VIII, 243 p.; £ 18,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Kallai, Zecharia: Historical geography of the Bible. The tribal territories of Israel (Naḥălôt Šibtê Yisrā'ēl, engl.) (Fully revised, expanded and updated version of the ed. 1967). – Jer: Magnes Pr.; Lei: Brill 1986. XII, 543 p., cartes, tabl.; hfl 125,–.

Stenger, Werner: Biblische Methodenlehre. – Düs: Patmos 1987. 277 S. = Leitfaden Theologie XVIII; kart. DM 28,–.

Sánchez Mielgo, Gerardo: Métodos actuales en la exegesis: descripción y balance, – Escritos del Vedat 17, 1987, 7–60; p. 61–74: Barcia Goyanes, Juan: La anatomía en la Biblia.

Oden, Robert A.: The Bible without theology. The theological tradition and alternatives to it. – San Francisco: Harper & Row 1987. IX, 198 p. = New voices in biblical studies.

Ohler, Annemarie: Frauengestalten der Bibel. – Wü: Echter Verl. 1987. 228 S., Abb.; kart. DM 24,80.

2. Altes Testament

Thompson, Thomas L.: The origin tradition of ancient Israel. Vol. I: The literary formation of **Genesis** and **Exodus 1–23**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 221 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LV.

Lux, Rüdiger: Der Tod des Mose als „besprochene und erzählte Welt". Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von **Deuteronomium 32,48–52 und 34**. – ZThK 84, 1987, 395–425; S. 426–439: Fritz, Volkmar: Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift.

La création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) présenté par Fabien Blanquart et publié sous la direction de Louis Derousseaux. – P: Ed. du Cerf 1987. 533 p. = Lectio divina CXXVII; F 250; [cont.:] p. 13–38: Ladrière, Jean: Avant-propos. Approches philosophiques de la création; p. 41–78: Seux, Marie-Joseph: La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne; p. 79–96: Cunchillos, Jésus-Luis: Peut-on parler de mythes de création à Ugarit?; p. 97–120: Menu, Bernadette: Les cosmogonies de l'Ancienne Egypte; p. 123–138: Briend, Jaques: **Genèse 2–3** et la création du couple humain; p. 139–182: Beauchamp, Paul: Création et fondation de la loi en **Gn 1,1–2,4**; p. 183–240: Vermeylen, Jacques: Le motif de la création dans le **Deutéro-Isaïe**; p. 241–260: Wisser, Laurent: La création dans le livre de **Jérémie**; p. 261–299: Lévêque, Jean: L'argument de la création dans le livre de **Job**; p. 301–321: Westermann, Claus: La création dans les **Psaumes**; p. 323–344: Gilbert, Maurice: La relecture de Genèse 1 à 3 dans le livre de la Sagesse; p. 345–408: Cazeaux, Jacques: Le voyage inutile, ou la création chez Philon; p. 409–425: Tardieu, Michel: La naissance du ciel et de la terre selon la «paraphrase de Sem»; p. 429–449: Bienaimé, Germain: Un retour du Paradis dans le désert de l'Exode selon une tradition juive; p. 451–461: Cazeaux, Jacques: Écriture biblique et dialectique; p. 463–476: Gibert, Pierre: 2 Mc 7,28 dans le «mythos» biblique de la création; p. 477–481: Gibert, Pierre: Problèmes historiques et littéraires du récit de commencement; p. 483–515: Calloud, Jean: Pour une analyse sémiotique de **Genèse 1 à 3.**

Day, Peggy L.: Abishai the śāṭān in **2 Samuel 19:17–24**. – CBQ 49, 1987, 543–547; p. 548–559: Viviano, Pauline A.: **2 Kings 17**: A rhetorical and form-critical analysis; p. 560–571: Darr, Katheryn Pfisterer: Like warrior, like woman: Destruction and deliverance in **Isaiah 42:10-17**; p. 572–580: Kselman, John S.: **Psalm 3**: A structural and literary study.

Nobile, Marco, OFM: **Ez 38–39** ed **Ez 40–48**: i due aspetti complementari del culmine di uno schema cultuale di fondazione. – Antonianum 62, 1987, 141–171; p. 172–183: Adinolfi, Marco, OFM: Il medico in **Sir 38,1–15**.

Renaud, Bernard: **Michée – Sophonie – Nahum**. – P: Gabalda 1987. 328 p = Sources bibliques; F 375,–.

Széles, Mária Eszenyei: Wrath and mercy. A commentary on the books of **Habakkuk** and **Zephaniah**. Translated by George A. F. Knight. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ.; Ed: Handsel 1987. X, 118 p. = International theological commentary; $ 7,95.

Schöttler, Heinz-Günther: Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach **Sacharja 1–6**. – Trier: Paulinus-Verl. 1987. IX, 497 S. = Trierer theologische Studien XLIII; kart. DM 110,– [Diss., Trier]

Borbone, Pier Giogio: Riflessioni sulla critica del testo dell'Antico Testamento ebraico in riferimento al libro di **Osea**. – Henoch 8, 1986, 281–309; p. 311–319: Garbini, Giovanni: La luce di **Zaccaria 14,6**; p. 321–338: Jucci, E.: Il pesher, un ponte tra il passato e il futuro.

Michel, Walter L.: Job. In the light of Northwest Semitic. Vol. 1: Prologue and first cycle of speeches. **Job 1:1–14:22**. – R: Biblical Institute Pr. 1987. XVII, 436 p. = Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata = Biblica et orientalia XLII; Lire 55 000.

Allen, Leslie C.: **1, 2 Chronicles**. – Waco, Tex.: Word Books. Publ. 1987. 445 p. = The communicator's commentary series. Old Testament X; $ 24,95.

Craigie, Peter C.: The Old Testament. Its background, growth, and content. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1986. 351 p.; $ 18,95.

Whybray, R. N.: The making of the **Pentateuch**. A methodological study. – (Sheffield:) JSOT Pr. (1987). 263 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LIII; £ 22,50.

Cazelles, Henri: Autour de l'**Exode**. Etudes. – P: Gabalda 1987. 438 p. = Sources bibliques; F 542,–.

Dietrich, Walter: **David, Saul** und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 168 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXII; kart. DM 49,80.

Liwak, Rüdiger: Der **Prophet** und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum **Jeremia**buch. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. IX, 402 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXI.

Sawyer, John F. A.: Prophecy and the prophets of the Old Testament. – Oxf:Oxford Univ. Press 1987. 163 p. = Oxford Bible series; £ 19,50.

Schmitt, John J.: **Isaiah** and his interpreters. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). VI, 137 p.; $ 8,95.

Diamond, A. R.: The confessions of **Jeremiah** in context. Scenes of prophetic drama. – (Sheffield:) JSOT Pr. (1987). 308 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XLV; £ 8,95.

Kroll, Woodrow Michael: **Psalms**. The poetry of Palestine. – Lanham, Md. [e. a.:] University Pr. of America 1987. IX, 453 p.; $ 24,75.

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

Koch, Klaus: Deuterokanische Zusätze zum **Daniel**buch. Entstehung und Textgeschichte. Bd. I: Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse. Bd. II: Exegetische Erläuterungen. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1987. 216 S., Abb.; 214 S. = Alter Orient und Altes Testament XXXVIII.

Enermalm-Ogawa, Agneta: Un langage de prière Juif en Grec. Le témoignage des deux premiers livres des **Maccabées**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1987. 157 p. = Coniectanea biblica. New Testaments series XVII; scr 124,– [Diss., Uppsala]

Cohen, Shaye J. D.: From the Maccabees to the Mishnah. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 251 p. = Library of Early Christianity VII; $ 20,95.

Unterwegs zur **Kirche**. Alttestamentliche Konzeptionen. [Von] Wilhelm Breuning . . . Hrsg. von Josef Schreiner. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 200 S. = Quaestiones disputatae CX; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 11–32: Breuning, Wilhelm: Wie „definiert" sich Kirche heute?; S. 33–86: Lohfink, Norbert: Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen; S. 87–122: Groß, Walter: Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates; S. 123–142: Hossfeld, Frank-Lothar: Gottes Volk als „Versammlung"; S. 143–167: Fuhs, Hans F.: Heiliges Volk Gottes; S. 168–200: Seidl, Theodor: Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel.

3. Neues Testament

Mazzucco, Clementina: L'arresto di Gesù nel Vangelo di Marco «**Mc 14,43–52**». – RivB 35, 1987, 257–282; p. 283–298: Cipriani, Settimo: «Sapienza» e «Legge» in Colossesi ed Efesini.

Beavis, Mary Ann: The trial before the Sanhedrin «**Mark 14:53–65**». Reader response and Greco-Roman readers. – CBQ 49, 1987, 581–596; p. 597–604: Gillman, Florence Morgan: Another look at **Romans 8:3**: "In the likeness of sinful flesh"; p. 605–624: Lincoln, Andrew T.: The Church and Israel in **Ephesians 2**

L'Eplattenier, Charles: Les **Actes** des apôtres. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 278 p. = La Bible, porte-Parole; sfr 35,–.

Kuhn, Hans-Jürgen: Christologie und Wunder. Untersuchungen zu **Joh 1,35–51**. – Rgb: Pustet 1988. XV, 679 S. = Biblische Untersuchungen XVIII; kart. DM 48,– [Diss., Trier]

Lührmann, Dieter: Die **Pharisäer** und die Schriftgelehrten im **Markus**evangelium. – ZNW 78, 1987, 169–185; S. 186–199: Herrenbrück, Fritz: Zum Vorwurf der Kollaboration des **Zöllner**s mit Rom; S. 200–229: Stegemann, Wolfgang: War der Apostel **Paulus** ein römischer Bürger?; S. 230–243: Binder, Hermann: Erwägungen zu **Phil 2,6–7b**; S. 244–266: Bachmann, Michael: Hohepriesterliches Leiden. Beobachtungen zu **Hebr 5,1–10**; S. 267–287: Taeger, Jens-W.: Der konservative Rebell. Zum Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter; S. 288–292: Lattke, Michael: **Joh 20,30f.** als Buchschluß; S. 293–301: Green, Joel B.: The Gospel of **Peter**: Source for a Pre-canonical passion narrative?

Kruijf, Th. C. de: De brief van Paulus aan de **Romeinen**. Vertaald en toegelicht door Th. C. de Kruijf. – Boxtel: Katholieke Bijbelstichting 1986. 300 blz. = Het Nieuwe Testament; hfl 75,–.

Orge, M., CMF: El propósito temático de **1 Corintios 7**. – Claretianum 27, 1987, 5–126.

Brooks, Stephenson H.: **Matthew**'s community in the evidence of his special sayings material. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 212 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XVI; £ 9,95.

Houlden, James L.: Backward into light. The passion and resurrection of Jesus according to Matthew and Mark. – Lo: SCM Pr. 1987. X, 84 p.; £ 3,95.

Radl, Walter: Kult und Evangelium bei Paulus. – BZ N.F. 31, 1987, 58–75; S. 76–100: Söding, Thomas: Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von **Mk 14,32–42**; S. 101–110: Stevens, Bruce A.: The divine warrior in the Gospel of Mark; S. 110–116: Soards, Marion L.: Luke's account of the mockery of Jesus.

Tannehill, Robert C.: The narrative unity of **Luke-Acts**. Vol. I: The Gospel according to Luke. – Phil: Fortress Pr. 1986. XV, 334 p. = Foundations and facets.

Dawsey, James M.: The Lukan voice. Confusion and irony in the Gospel of Luke. – Macon: Mercer University Pr.; Lv, P: Peeters 1986. VI, 198 p.

Kahl, Brigitte: Armenevangelium und Heidenevangelium. „Sola scriptura" und die ökumenische Traditionsproblematik im Lichte von Väterkonflikt und Väterkonsens bei Lukas. – B: Evang. Verlagsanstalt 1987. 206 S.; M 13,–.

Schnelle, Udo: Antidoketische Christologie im **Johannes**evangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 283 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments LXLIV; kart. DM 75,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Osten-Sacken, Peter von der: Evangelium und Tora. Aufsätze zu **Paulus**. – Mchn: Kaiser 1987. 329 S. = Theologische Bücherei LXXVII; kart. DM 59,–.

Zeller, Dieter: Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus. – ThpQ 62, 1987, 481–499.

Schlosser, Jacques: Le Dieu de **Jésus**. Étude exégétique. – P: Ed. du Cerf 1987. 281 p. = Lectio divina CXXIX; F 146,–.

Thompson, William M.: The Jesus debate. A survey and synthesis. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1985. VIII, 437 p.; $ 12,95.

Helminiak, Daniel A.: The same Jesus: a contemporary **Christology**. – Chic, Ill.: Loyola University Pr. (1986). XIII, 337 p.; $ 15,95.

Neugebauer, Fritz: Jesu **Versuchung**. Wegentscheidung am Anfang. – Tü: Mohr (1986). VI, 120 S.; kart. DM 38,–.

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

Beck, Norman A.: Mature Christianity. The recognition and repudiation of the anti-Jewish polemic of the New Testament. – Selinsgrove: Susquehanna University Pr.; Lo, Toronto: Associated University Pr. (1985). 327 p.; £ 13,95.

Pinckaers, S.: La **justice** évangélique. – P: Téqui (1986). 276 p.; F 69,–.

Kjärgaard, Mogens Stiller: Metaphor and parable. A systematic analysis of the specific structure and cognitive function of the synoptic similes and parables qua metaphors. – Lei: Brill 1986. 262 p. = Acta theologica Danica XX; hfl 94,– [Diss., Aarhus]

Das Gesetz im Neuen Testament. Johannes Beutler [u. a.]. Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 240 S. = Quaestiones disputatae CVIII; kart. DM 49,80; [enth.:] S. 11–27: Müller, Karlheinz: Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum; S. 28–45: Mußner, Franz: Das Toraleben im jüdischen Verständnis; S. 46–70: Dautzenberg, Gerhard: Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition; S. 81–87: Fiedler, Peter: Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung; S. 88–127: Lambrecht, Jan: Gesetzesverständnis bei Paulus; S. 128–145: Broer, Ingo: Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus; S. 146–168: Weiser, Alfons: Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten"; S. 169–174: Radl, Walter: Das Gesetz in **Apg 15**; S. 175–221: Frankemölle, Hubert: Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes; S. 222–236: Beutler, Johannes: Das Hauptgebot im Johannesevangelium.

Johnson, Luke T.: The writings of the New Testament. An interpretation. – Lo: SCM Pr. 1986. XXI, 593 p.; £ 17,50.

Duplacy, Jean: Études de critique textuelle du Nouveau Testament. Presentées par Joel Delobel. – Lv: Leuven University Pr., Peeters 1987. XXVII, 431 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVII; FB 1800.

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die Katholischen Briefe. Bd. 1: Das Material. 2,1: Die Auswertung ‹p23–999›. 2,2: Die Auswertung ‹1003–2805›. In Verb. mit Annette Benduhn-Mertz und Gerd Mink hrsg. von Kurt Aland. – B, NY: de Gruyter 1987. XVIII, 430 S.; XXIII, 1332 S. = Arbeiten zur neutestamentl. Textforschung IX; X, 1.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Zwick, Elisabeth: Geschichte in Gott? Ein Versuch zur Begründung der Eigenwertigkeit von Geschichte. Eine Untersuchung über das Spannungsfeld von Trinität und Geschichte. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. VI, 223 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XXVII; kart. DM 25,– [Diss., München]

History of the church in **Southern Africa**. Compiled and ed. by J. W. Hofmeyr ... Vol. 1: A select bibliography of published material to 1980. – Pretoria: Univ. of South Africa 1986. XXI, 809 p.; $ 27,65.

Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis 326). Facs., Umschr., Übers. und Kommentar hrsg. von Gerold Walser. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden 1987. 230, 8 S., Ill., Kt. = Historia Einzelschriften LIII; kart. DM 65,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lortz, Joseph: Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages. Hrsg. von Peter Manns. – Stu: Steiner 1987. IX, 895 S. = Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz CXXVI; kart. DM 98,–.

Bogaert, Pierre-Maurice: L'ancienne numérotation africaine des psaumes et la signature davidique du Psautier ‹Ps 151›. – RBén 97, 1987, 153–162; p. 163–186: Duval, Yves-Marie: Le 'Liber Hieronymi ad Gaudentium': **Rufin** d'**Aquilée**, **Gaudence** de **Brescia** et **Eusèbe** de **Crémone**; p. 187–194: Fransen, Paul-Irénée: D'Eugippius à Bède le Vénérable. A propos de leurs florilèges augustiniens; p. 195–224: Freeman, Ann: **Theodulf** of **Orléans** and the Psalm citations of the 'Libri Carolini'; p. 225–240: Helvetius, Ann-Marie: Saint **Landelin** et les origines de l'abbaye de Crespin; p. 241–252: Resnick, Irven M.: *Scientia liberalis*, dialectics, and **Otloh** of St. **Emmeram**; p. 253–288: Müssigbrod, Axel: Quellen zum Totengedächtnis der Abtei **Moissac**; p. 289–313: Dereine, Charles: Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de **Cambrai** entre Scarpe et Haine ‹1075–1125›.

3. Alte Kirchengeschichte

Viennoise du Nord. Par Françoise Descombes. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1985. XVI, 842 p., ill., fig. = Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne XV.

Ferguson, Everett: Backgrounds of early Christianity. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. XVII, 515 p., fig.; $ 24,95.

Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung. In Zusammenarbeit mit Johannes Irmscher, Franz Paschke und Kurt Treu hrsg. von Jürgen Dummer. – B: Akademie-Verl. 1987. 638 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXXIII; [enth. u. a.:] S. 23–28: Abramowski, Luise: Zur geplanten Ausgabe von Brit. Mus. add. 12156; S. 29–42: Amand de Mendieta, E.: Un problème d'ecdotique. Comment manier la tradition manuscrite surabondante d'un ouvrage patristique; S. 49–51: Birdsall, J. N.: Homilies ascribed to Andreas Cretensis in MS. Halensis A 119; S. 53–56: Braun, R.: Une crux philologorum: **Tertullien**, De monogamia 11,11; S. 57–66: Brock, S. P.: **Basil**'s *Homily on Deut. xv 9*: Some remarks on the Syriac manuscript tradition; S. 87–96: Doignon, J.: Les capitula de l'In Matthaeum d'**Hilaire** de **Poitiers**. Edition critique et commentaire; S. 97–117: Doutreleau, L.: Quel crédit accorder au Salmanticensis 202 pour établir le texte latin d'**Irénée**?; S. 119–125: Dummer, J.: Zur Epiphanius-Ausgabe der ‚Griechischen Christlichen Schriftsteller'; S. 149–160: Esbroeck, M. van: Jalons pour l'histoire de la transmission manuscrite de l'homélie de **Proclus** sur la Vierge ‹BHG 1129›; S. 161–164: Garzya, A.: Per la storia della tradizione delle Epistole di **Procopio** di **Gaza**; S. 179–185: Grant, R. M.: The transmission of **Eusebius**, H. E. VIII 17,3–5; S. 187–202: Gribomont, J.: L'édition romaine ‹1673› des Tractatus de S. **Nil** et l'Ottobonianus gr. 25; S. 203–207: Grill, S. M.: Der doppelte Stammbaum Christi nach **Jakob** von **Sarug**, Brief 23,6; S. 209–221: Guillaumont, Claire: Fragments grecs inédits d'**Evagre** le **Pontique**; S. 223–229: Halkin, F.: Les recensions de la Passion de saint **Émilien**; S. 231–237: Hall, S. G.: New readings in the text of **Melito**: S. 239–247: Halporn, J. W.: The modern edition of **Cassiodorus**' Psalm commentary; S. 249–269: Harl, Marguerite: Les trois livres de *Saiomon* et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le *Cantique des Cantiques* ‹d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques›; S. 271–282: Jonge, M. de: Textual criticism and the analysis of the composition of the Testament of **Zebulun**; S. 283–286: Kannengiesser, C.: A propos du témoin syriaque (Cod. Vatic. syr. 104) du traité *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* d'**Athanase** d'**Alexandrie**; S. 287–294: Karlin-Hayter, Patricia: La forme primitive des *Ἄκτα διὰ Καλαπόδιον*; S. 295–297: Lagorio, Valerie M.: The text of **Isidore**'s *Etymologies* in Codex Vat. Reg. lat. 1587; S. 311–324: Leclercq, D.-J.: Lettres de S. **Bernard** trouvées depuis les Mauristes; S. 327–329: Littlewood, A. R.: Some notes on the manuscripts of the *Παράδεισος* of **Ioannes Geometres**; S. 351–378: Malingrey, Anne-Marie: Fragments du commentaire de **Jean Chrysostome** sur les psaumes 103 à 106; S. 379–396: Marcovich, M.: The text of **Hippolytus**' Elenchos ‹Book X›; S. 397–403: McReynolds, P. R.: Two new members of family one of the New Testament text: 884 and 2542; S. 405–409: Mees, M.: Textkritische Probleme um den Paidagogos des **Clemens** von **Alexandrien**; S. 411–416: Méhat, A.: Notes sur quelques manuscrits latins des *Homélies sur les Nombres* d'**Origène**; S. 417–425: Monat, P.: Notes sur le texte de **Lactance**: Institutions Divines 4,21,1 et Epitomé 42 (47),3; S. 429–440: Moutsoulas, E.: La tradition manuscrite de l'œuvre d'**Epiphane** de **Salamine** *De mensuris et ponderibus*; S. 441–451: Mühlenberg, E.: Zur Überlieferung des Psalmenkommentars von **Origenes**; S. 457–468: Noret, J.: Fragments palimpsestes d'un commentaire inconnu du psaume 146; S. 469–487: Olivar, A.: Die Textüberlieferung der Predigten des **Petrus Chrysologus**; S. 501–508: Piscopo, Mercedes: La tradizione manoscritta della *Paraphrasis Christiana* del manuale di **Epitetto**; S. 521–529: Riggi, C.: Lettura dell' *Ad Diognetum* secondo il codice F; S. 531–532: Rizou-Couroupos, Stamatina: Un nouveau fragment de la κέλευσις d'**Héraclius** au pape Jean IV; S. 539–547: Smulders, P.: Two passages of **Hilary**'s *Apologetica Responsa* rediscovered; S. 549–552: Solignac, A.: Le texte biblique d'**Augustin** et les manuscrits de ses œuvres exégétiques; S. 557–562: Spunar, P.: Verse für die Legaten des Basler Konzils aus dem Jahre 1433; S. 563–566: Taylor, J. H.: A note on Augustine's *De Genesi ad litteram* 1, 20, 40; S. 567–572: Thierry, J. J.: Doxologies in **Amphilochius**; S. 581–590: Tuilier, A.: Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites. Notes de critique textuelle; S. 591–594: Verheijen, L. M. J.: La tradition manuscrite de l'*Obiurgatio* d'**Augustin** ‹ep. CCXI› et de la *Regularis Informatio*; S. 595–597: Weiss, G.: Die Edition der Werke des Patriarchen **Anastasius I.** von **Antiochien**; S. 599–604: Wenger, A.: Restauration de *l'Homélie* de **Chrysostome** sur Eléazar et les sept frères Macchabées ‹PG 63, 523–530›; S. 605–609: Westerink, L. G.: Le Parisinus Gr. 1182 et le Vaticanus Gr. 671 de Psellos; S. 623–638: Winkelmann, F.: Die älteste erhaltene griechische hagiographische **Vita Konstantins** und **Helenas** ‹BHG Nr. 365z, 366, 366a›.

ΑΛΕΞΑΝΔΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude **Mondésert**. – P: Éd. du Cerf 1987. XVIII, 436 p.; F 275,–; [cont.:] p. 15–43: Harl, Marguerite: Le nom de l'arche de Noé dans la Septante. Le problème des choix lexicaux des traducteurs; p. 45–75: Starobinski-Safran, Esther: La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon; p. 77–115: Petit, Madeleine: Exploitation non-biblique des thèmes de Tamar et de *Genèse 38*. **Philon** d'**Alexandrie**, textes et traditions juive jusqu'aux Talmudim; p. 117–150: Rondeau, Marie-Josephe: Πραγματολογεῖν. Pour éclairer Philon. *Fug. 54 et Somn. I, 228–231*; p. 151–172: Ritter, Adolf Martin: De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne; p. 173–189: Osborn, Eric: Clément, Plotin et l'Un; p. 191–194: Merkelbach, Reinhold: Un petit αἴνιγμα dans le prologue du *Protreptique*; p. 195–201: Guillaumont, Antoine: Le gnostique chez **Clément** d'**Alexandrie** et chez **Évagre** le **Pontique**; p. 203–220: Crouzel, Henri: **Origene** et la troisième hypostase plotinienne: l'âme du monde; p. 221–237: Grillmeier, Aloys: La «Peste d'Origène» soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute-Égypte ‹444–451›; p. 239–246: Leanza, Sandro: Pour une réédition des *Scolies à l'Ecclésiaste* de **Denys** d'**Alexandrie**; p. 247–260: Chadwick, Henry: Les deux *Traités contre Apollinaire* attribués à **Athanase**; p. 261–276: Kannengiesser, Charles: L'énigme de la lettre *Au philosophe Maxime* d'**Athanase** d'**Alexandrie**; p. 277–295: Pietri, Charles: D'Alexandrie à Rome: Jean Talaïa, émule d'Athanase au Ve siècle; p. 297–311: Doutreleau, Louis: Le Prologue de Jérôme au *De Spiritu Sancto* de **Didyme**; p. 313–323: Kramer, Bärbel u. Johannes: Les éléments linguistiques hébreux chez **Didyme** l'**Aveugle**; p. 325–337: Tardieu, Michel: Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones*; p. 339–349: Rouge, Jean: Les débuts de l'episcopat de Cyrille d'Alexandrie et le *Code Théodosien*; p. 351–363:

Durand, G. M. de: Une lettre méconnue de **Cyrille** d'**Alexandrie**; p. 365–379: Bartelink, G. J. M.: Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie; p. 381–402: Simonetti, Manlio: Quelques considérations sur l'influence et la destinée de l'alexandrinisme en Occident; p. 403–417: Le Boulluec, Alain: L'École d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique.

Frohnhofen, Herbert: APATHEIA TOU THEOU . Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 251 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 318; sfr 54,–.

Lienhard, Joseph T.: The "Arian" controversy: Some categories reconsidered. – TS 48, 1987, 415–437.

Schindler, Alfred: **Augustin**s Ekklesiologie in den Spannungsfeldern seiner Zeit und heutiger Ökumene. – FZPhTh 34, 1987, 295–309; S. 311–338: Berrouard, Marie-François: L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Evangile. Le sens de l'unité des Ecritures; S. 339–359: Doignon, Jean: Saint Augustin et sa culture philosophique face au problème du bonheur; S. 361–378: Schmidt, Ernst A.: Augustins Geschichtsverständnis.

(Leontius Byzantinus:) Leontii presbyteri Constantinopolitani Homiliae. Qvarvm editionem cvravervnt Cornelis Datema et Pauline Allen. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Pr. 1987. 470 p. = Corpvs christianorvm, ser. graeca XVII.

(Johannes Damascenus:) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. V: Opera homiletica et hagiographica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O.S.B. – B, NY: de Gruyter 1988. XX, 607 S. = Patristische Texte und Studien XXIX.

4. Mittelalter und Neuzeit

Saint-Sever, millénaire de l'abbaye. Colloque International 25, 26 et 27 mai 1985. (Textes réunis et éd. par Jean Cabanot). – Condé-sur-Noireau 1986: Corlet. 345 p., fig.

Das Domstift St. Paulus zu **Münster**. Bearbeitet von Wilhelm Kohl. – B, NY: de Gruyter 1987. XIV, 753 S. = Germania Sacra. N.F. XVII, 1 = Das Bistum Münster IV, 1; Lw. DM 268,–.

Czysz, Walter: **Klarenthal** bei Wiesbaden. Ein Frauenkloster im Mittelalter 1298–1559. – Wiesb: Seyfried 1987. 364 S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 48,–.

Sieglerschmidt, Jörn: Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XI. 368 S., Ill. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XV; kart. DM 94,– [Diss., Konstanz]

5. Mittelalter

Fuhrmann, Horst: Einladung ins Mittelalter. – Mchn: Beck 1987. 327 S.

Regesta pontificium Romanorum. Germania pontificia. Vol. VII: Provincia **Coloniensis**. Ps. 1: Archidiocesis Coloniensis. Congessit Theodorus Schieffer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XL, 336 S.; kart. DM 132,–.

Müller, Heribert: Die Kirche von **Lyon** im Karolingerreich. Studien zur Bischofsliste des **8.** und **9.** Jahrhunderts. – HJ 107, 1987, 225–253; S. 254–295: Metz, Wolfgang: Nekrologische Quellen zum „Wirkungsbereich" des deutschen Königtums ‹**919–1250**›.

Kirche und Gemeinde im Mittelalter. Vorträge auf der Tagung der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen am 8. bis 10. Mai 1986 in Hameln. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 59, 1987; S. 1–62: Naß, Klaus: Fulda und Brunshausen. Zur Problematik der Missionsklöster in **Sachsen**; S. 63–93: Schmidt, Heinrich: Kirchenbau und „zweite Christianisierung" im friesisch-sächsischen Küstengebiet während des hohen Mittelalters; S. 95–115: Weiberg, Elke: Pfarrkirchen im Elbe-Weserdreieck; S. 117–137: Baumann, Walter: Kirchenherrschaft in Klosterhand im südlichen Niedersachsen. Die Kirchen des Klosters Walkenried.

Geary, Patrick: Germanic tradition and royal ideology in the ninth century: The 'Visio Karoli Magni'. – FMSt 21, 1987, 274–294; S. 318–345: Struve, Tilman: **Heinrich IV.** Die Behauptung einer Persönlichkeit im Zeichen der Krise.

Hartmann, Wilfried: Unbekannte Kanones aus dem Westfrankenreich des **10.** Jahrhunderts. – DA 43, 1987, 28–45; S. 46–61: Pokorny, Rudolf: Eine bischöfliche promissio aus **Belley** und die Datierung des Vereinigungs-Vertrages von Hoch- und Niederburgund (933?); S. 62–80: Hiestand, Rudolf: Iudex sacri Lateranensis palatii; S. 81–109: Vircillo Franklin, Carmela: Eine unbekannte Fassung der **Annales Casinenses**; S. 160–176: Kristeller, Paul Oskar: Der italienische Humanismus und seine Bedeutung.

Consuetudines **Fructuarienses-Sanblasianae**. Ed. Luchesius G. Spätling et Petrus Dinter. Ps. II. – Siegburg: Schmitt 1987. 370 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XII; DM 210,–.

Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums/Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.–30. August 1985. Hrsg. von Werner Beierwaltes. – Heidelberg: Winter 1987. 356 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1987, 1: Abhandlung; Lw. DM 170,–; [cont.:] p. 13–25: O'Meara, John J.: Eriugena's immediate influence; S. 26–46: Jeauneau, Édouard: Le renouveau érigénien du XII^{e} siècle; S. 47–76: D'Onofrio, Giulio: Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen; S. 77–88: Leonardi, Claudio: Der Kommentar von Johannes Scotus zu Martianus Capella im 12. Jahrhundert; S. 89–141: Meier, Christel: Über die Eriugena-Rezeption bei **Hildegard** von **Bingen**; S. 142–161: Christe, Yves: Influences et retentissement de l'oeuvre de Jean Scot sur l'art mediéval: Bilan et perspectives; S. 162–173: Gersh, Stephen: **Honorius Augustodunensis** and Eriugena. Remarks on the method and content of the clavis physicae; S. 174–191: Lucentini, Paolo: L'eresia di **Amalrico**; S. 192–213: McEvoy, James: John Scottus Eriugena and **Robert Grosseteste**: An ambiguous influence; S. 214–236: O'Meara, Dominic J.: Eriugena and **Aquinas** on the beatific vision; S. 237–253: Allard, Guy-H.: L'attitude de Jean Scot et de Dante à l'égard du thème des deux infinis: Dieu et la matière première; S. 254–278: Haas, Alois M.: Eriugena und die Mystik; S. 279–310: Piemonte, Gustavo A.: Les Expositiones in Hierarchiam coelestem de Jean Scot et un opuscule hébreu pseudépigraphique du XIII^{e} siècle; S. 311–343: Beierwaltes, Werner: Eriugena und Cusanus.

Petrus Abaelardus: Opera theologica. III: Theologia 'Svmmi boni'. Theologia 'Scholarivm'. Cvra et stvdio E. M. Buytaert O.F.M. et C. J. Mews. – Turnhout: Brepols 1987. 613 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaevalis XIII.

Stroll, Mary: The Jewish pope. Ideology and politics in the **Papal Schism** of **1130**. – Lei [e. a.:] Brill 1987. XVIII, 205 p. = Brill's studies in intellectual history VIII; hfl 108,–.

Rodericus Ximenius de Rada: Opera omnia. Pars I: Historia de rebvs Hispanie sive Historia gothica. Cvra et stvdio Juan Fernández Valverde. – Turnhout: Brepols 1987. XLVII, 371 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaevalis LXXII.

Rivinius, Karl J.: Häretische Bewegungen des Hochmittelalters unter bes. Berücks. des Katharismus und des Waldensertums. – ThGl 77, 1987, 361–380.

Thomas von **Aquin**. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Clemens Kopp. – B, NY: de Gruyter 1988. XI, 507 S. = Miscellanea mediaevalia XIX; [enth.:] S. 1–12: Engelhardt, Paulus: Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen; S. 13–22: McInerny, Ralph: Action theory in St. Thomas Aquinas; S. 23–42: Hödl, Ludwig: Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae; S. 43–52: Zimmermann, Albert: Gedanken des Thomas von Aquin über *defectus naturalis* und *timor*; S. 53–70: Boh, Ivan: Metalanguage and the concept of *ens secundae intentionis*; S. 71–81: Saranyana, José Ignasi: Sobre el in Boethii De Trinitate de Thomas de Aquino; S. 82–102: Aertsen, Jan A.: Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven; S. 103–116: Seidl, Horst: Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin; S. 117–139: Hoye, William J.: Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin; S. 140–155: Faes De Mottoni, Barbara: Thomas von Aquin und die Sprache der Engel; S. 156–160: El Khodeiry, Zeynab: St. Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes; S. 161–174: Nader, Albert N.: Eléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de St. Thomas d'Aquin; S. 175–191: Bernath, Klaus: Thomas von Aquin und die Erde; S. 192–210: Hünemörder, Christian: Thomas von Aquin und die Tiere; S. 211–232: Werner, Hans-Joachim: Vom Umgang mit den Geschöpfen – Welches ist die ethische Einschätzung des Tieres bei Thomas von Aquin?; S. 233–246: Jordan, Mark D.: Medicine and natural philosophy in Aquinas; S. 247–260: Paschetto, Eugenia: La natura del moto in base al De motu cordis di S. Tommaso; S. 261–277: Luscombe, David E.: Thomas Aquinas and conceptions of hierarchy in the thirteenth century; S. 278–285: Quillet, Jeannine: L'art de la politique selon Saint Thomas; S. 286–303: Gottzmann, Carola L.: Aspekte der Staatsauffassung des Thomas von Aquin und die nachhochhöfische Artusepik; S. 304–324: Fries, Albert: Thomas von Aquino und des **Albertus Magnus** Quaestiones ‹disputatae› im Cod. Vat. Lat. 781; S. 325–341: Bataillon, Louis J.: Les sermons attribués à Saint Thomas: questions d'authenticité; S. 342–358: Luna, Concetta: Die Ausgabe der Werke von Thomas von Aquin: Philologische Begriffe und Modelle der Übertragung; S. 359–364: Busa, Roberto: Das Problem der thomistischen Hermeneutik nach der Veröffentlichung des Index Thomisticus; S. 365–376: Borzyszkowski, Marion: Die Werke des Hl. Thomas von Aquin in den Bibliotheken in Pommerellen und Ermland; S. 377–396: Donati, Silvia: **Ägidius von Roms** Kritik an Thomas von Aquins Lehre der hylemorphen Zusammensetzung der Himmelskörper; S. 397–402: Karolec, Jerzy B.: Le commentaire de **Gilles d'Orléans** à l'Ethique à Nicomaque et le commentaire à l'Ethique à Nicomaque de Thomas d'Aquin (Le problème du libre choix); S. 403–412: Kuksewicz, Zdzisław: Die ägidianische Interpretation der Theorie der Seele bei **Lambertus de Monte**; S. 413–438: Wielockx, Robert: Autour du procès de Thomas d'Aquin; S. 439–458: Berg, Dieter: Servitus Judaeorum. Zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13. Jahrhundert; S. 459–483: Hagemann, Ludwig B.: Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei; S. 484–498: Stöhr, Johannes: Die Theozentrik der theologischen Wissenschaftslehre des Hl. Thomas von Aquin und ihre Diskussion bei neuzeitlichen Kommentatoren.

Iohannis Cantacvzenus: Refvtationes dvae Prochori Cydoni et Dispvtatio cvm Pavlo patriarcha latino epistvlis septem tradita. Nvnc primvm editae cvrantibvs Edmond Voordeckers et Franz Tinnefeld. – Turnhout: Brepols, Lv: Univ. Pr. 1987. CXIX, 278 p. = Corpvs christianorvm. Ser. graeca XVI.

Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Bd. X: **1391–1400** ‹Friedrich von Saarwerden›. Bearb. von Norbert Andernach. – Düs: Droste Verl. 1987. XXIX, 804 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI.

6. Gesamte Neuzeit

Historia de la teologia **española**. Obra elaborada en el Seminario "Suárez" . . . T. II: Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad. – Madr: Fundación Universitaria Española 1987. 986 p. = Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Monografías XXXVIII; pes 2000.

Rieger, Reinhold: Begriff und Bewertung des Mönchtums bei Johann Adam **Möhler** ‹1796–1838›. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 6, 1987, 9–30; S. 31–41: Proß, Wolfgang: **Mönch** und **nonne** in der europäischen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Der Wandel ihres Bildes bei Denis Diderot, Matthew Lewis, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Alessandro Manzoni; S. 43–55: Weiß, Otto: Die „transalpinen" **Redemptoristen** und der „Zeitgeist"; S. 57–85: Renner, Frumentius: Die benediktinische Restauration in Bayern seit 1830; S. 87–98: Hug, Wolfgang: Die Klosterfrage im Großherzogtum **Baden**; S. 115–132: Schering, Ernst: Ordenserneuerung und Gestaltwerdung der Diakonie im Protestantismus des 19. Jahrunderts; S. 133–154: Lang, Peter Thaddäus: Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert; S. 183–194: Kopf, Paul: Pater Anselm **Schott** ‹1843–1896› – Leben und Wirken; S. 195–220: Ott, Georg: Zur Baugeschichte der St. Eberhardskirche in Stuttgart. Mit 6 Abbildungen; S. 221–238: Urban, Wolfgang: Ex Bibliotheca Monasterii Wiblingensis. Zu den mittelalterlichen Handschriften des Tübinger Wilhelmsstifts.

Hehl, Ulrich von: **Hexenprozesse** und Geschichtswissenschaft. – HJ 107, 1987, 349–375.

Klausnitzer, Wolfgang: Das **Papstamt** im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag 1987. 586 S. = Innsbrucker theologische Studien XX.

Graafland, C.: Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme. – 's-Gravenhage: Uitg. Boekencentrum B. V. 1987. 609 blz.; hfl 89,50.

Mead, Sidney E.: Das Christentum in **Nordamerika**. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Mit einer Einleitung und einem Anhang von Klaus Penzel. Aus dem Amerikanischen übers. von Johannes Henning. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 275 S.; kart. DM 48,–.

7. Reformation und katholische Reform

MacGrath, Alister E.: The intellectual origins of the European Reformation. – Oxf: Blackwell 1987. VI, 223 p.; £ 25,–.

Goertz, Hans-Jürgen: Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529. – Mchn: Beck 1987. 300 S.

Les réformes en **Lorraine 1520–1620**. Etudes de Hélène Derreal ... Réunies par Louis Châtellier. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1986. 125 p. = Histoire sociale et religieuse II.

Götz, Hannelore: **Würzburg** im 16. Jahrhundert. Bürgerl. Vermögen und städt. Führungsschichten zwischen Bauernkrieg und fürstbischöflichem Absolutismus. – Wü: Schöningh 1986. XIV, 373 S., 1 Ill. (farb.), graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg II; kart. DM 88,– [Diss., Tübingen]

Brecht, Martin: Martin **Luther**. Bd. III: Die Erhaltung der Kirche **1532–1546**. – Stu: Calwer Verlag 1987. 471 S., zahlr. Abb.

Lupton, Lewis Frederick: **Tyndale** the martyr. – Lo: Olive tree press 1987. 160 p., ill. = A history of the Geneva bible XIX; £ 12,13.

Schadel, Erwin: Das Trinitätsproblem im reformatorischen und sozinianischen Umfeld. – FZPhTh 34, 1987, 399–413; p. 415–436: Fischer, Danielle: L'Eucharistie chez Calvin, en rapport avec la doctrine du Ministère.

Schwarz Lausten, Martin: Studier i den **danske** reformationskirke I: Christian d. 3. og kirken (1537–1559). II: Biskop Peder **Pallad** us og kirken (1537–1560]. – København: Akademisk Forlag 1987. 246 p.; 452 p.

Labrousse, Élisabeth: Plaidoyer pour le **Nicodémisme**. – RHE 82, 1987, 259–270.

Anderson, Marvin W.: Theodore **Beza**: Savant or scholastic? – ThZ 43, 1987, 320–332.

Honée, Eugène: Der Libell des Hieronymus **Vehus** zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik. – Mstr: Aschendorff 1988. XXVIII, 362 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXV; kart DM 98,–.

Noflatscher, Heinz: Glaube, Reich und Dynastie, **Maximilian** der **Deutschmeister** ‹1558–1618›. – Marb: Elwert 1987. VIII, 408 S., 38 Ill. (z. T. farb.) = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XI; kart. DM 52,– [Diss., Innsbruck]

Bergin, Joseph: Cardinal de **La Rochefoucauld**. Leadership and reform in the French church. – Lo: Yale Univ. Pr. 1987. VIII, 302 p.; £ 22,50.

Carlton, Charles: Archbishop William **Laud**. – Henley-on-Thames: Routledge 1987. X, 272 p.; £ 25,–.

Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentare hrsg. von Elida Maria Szarota. Bd. IV: Indices. Bearb. von Peter Mortzfeld. – Mchn: Fink 1987. IX, 507 S.; Lw. DM 198,–.

8. Neuere Zeit

Radical religion in the **English Revolution**. Ed. by J. F. McGregor ... – Oxf: Oxford Univ. Pr. (1986). IX, 219 p.; £ 8,95; [cont.:] p. 1–22: Reay, B.: Radicalism and religion in the English revolution: an introduction; p. 23–64: McGregor, J. F.: The Baptists: Fount of all heresy; p. 65–90: Manning, Brian: The Levellers and religion; p. 91–120: Aylmer, G. E.: The religion of Gerrard Winstanley; p. 121–140: McGregor, J. F.: Seekers and Ranters; p. 141–164: Reay, B.: Quakerism and society; p. 165–190: Capp, Bernard: The Fifth Monarchists and popular millenarianism; p. 191–212: Hill, Christopher: Irreligion in the 'Puritan' Revolution.

Trevor-Roper, Hugh: Catholics, Anglicans and Puritans. Seventeenth-century essays. – Lo: Secker & Warburg 1987. XIII, 317 p.; £ 17,50.

Sinodo de Santiago de Leon de Caracas de 1687. Diego de Banos y Sotomayor. – Madr: Centro de Estudios Historicos del Consejo Superior de Investigaciones Cientificas; Salamanca: Instituto de Historia de la Teologia Española de la Universidad Pontificia 1986. LXVI, 486 p. = Tierra nueva e cielo nueva XIX = Sinodos Americanos V.

Buchegger, Josef: David **Humes** Argumentation gegen das Christentum. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. III, 191 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 225; kart. sfr 45,– [Diss., Graz]

Robinson, John Martin: Cardinal **Consalvi 1757–1824**. – Lo: Bodley Head 1987. XII, 212 p., ill.; £ 16,–.

Keil, Norbert: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising. Fürstbischof Joseph Konrad von **Schroffenberg** ‹1790–1803› und die Säkularisation des Hochstifts Freising. – Mchn: Seitz 1987. 408 S. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte VIII. [Diss., München]

Wintle, Michael: Pillars of piety. Religion in the **Netherlands** in the nineteenth century **1803–1901**. – Hull: Hull Univ. Pr. 1987. XIV, 91 p. = Hull University. Occasional papers in modern-Dutch studies II; £ 6,50.

Siemann, Wolfram: Chancen und Schranken von Wissenschaftsfreiheit im deutschen Konstitutionalismus 1815–1918. – HJ 107, 1987, 315–348; S. 389–404: Rivinius, Karl J.: Der **Giordano-Bruno**-Skandal von 1888/1889. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste.

Hegel, Eduard: Das **Erzbistum Köln** zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts **1815–1962**. – Köln: Bachem 1987. 672 S., Ill. = Geschichte des Erzbistums Köln V; DM 98,–.

Hinchliff, Peter: Benjamin **Jowett** and the Christian religion. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. 243 p.; £ 25,–.

Rehm, Clemens: Die katholische Kirche in der Erzdiözese **Freiburg** während der Revolution 1848/49. – Mchn: Alber 1987. X, 292 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXXIV; kart. DM 58,–.

Hooff, Anton Emmanuel van: Der Panchristismus: innerer Bezugspunkt von **Blondels** L'Action. – ZKTh 109, 1987, 416–430.

Sedano, Mariano José: La Congregación **Claretiana** ante la división de los católicos ‹1883–1888›. – Clar 27, 1987, 201–278.

Böhm, Irmingard: Dogma und Geschichte. Systematische Überlegungen zum Problem der Dogmenentwicklung in der Auseinandersetzung zwischen Alfred **Loisy** und dem Lehramt der katholischen Kirche. – Bad Honnef: Bock & Herchen 1987. XIII, 322 S.; kart. DM 40,– [Diss., München]

Lannon, Frances: Privilege, persecution, and prophecy. The Catholic Church in **Spain 1875–1975**. – Oxf: Clarendon Press 1987. XIII, 276 p.; £ 27,50.

Rivinius, Karl J.: Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von **Süd-Shantung**. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XLIV, 599 S., 12 Abb., Kt. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XIV, Lw. DM 162,– [Habil.-Schrift, Bonn]

9. Neueste Zeit

Imstepf, Armin: Die **schweizer**ischen **Katholiken**tage **1903–1954**. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur. – Frb/S: Universitätsverlag 1987. 472 S. = Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz I; sfr 68,–.

Meier, Kurt: Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik **1918–1945**. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. Hrsg. und eingel. von Kurt Nowak. – B: Evang. Verlagsanstalt 1987. 160 S.; kart. M 12,80.

Hehl, Ulrich von: Wilhelm **Marx 1863–1946**. Eine politische Biographie. – Mz: Grünewald-Verl. 1987. XLV, 503 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLVII.

Yasukata, Toshimasa: Ernst **Troeltsch**. Systematic theologian of radical historicality. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XXX, 219 p. = American Academy of Religion. Academy series LV; paper $ 12,95.

Schüssler, Werner: Theologie muß Angriff sein. Das Religions- und Theologieverständnis Paul **Tillichs**. – FZPhTh 34, 1987, 513–529.

Meding, Wichmann von: Natur, Kultur und Sakrament. Zur Tillichs Begründung einer neuen protestantischen Theorie der Sakramente. – ThZ 43, 1987, 353–370.

Beintker, Michael: Die Dialektik in der „dialektischen Theologie" Karl **Barths**. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik". – Mchn: Kaiser 1987. 307 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, Halle-Wittenberg]

Gallagher, Tom: Edinburgh divided. John **Cormack** and no popery in the 1930's. – Edinburgh: Polygon Books 1987. XI, 208 p.; £ 9,95.

Iber, Harald: Christlicher Glaube oder rassischer Mythus. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred **Rosenbergs**: „Der Mythos des 20. Jahrhunderts". – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 374 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 286; sfr 71,–.

Volk, Ludwig: Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Dieter Albrecht. – Mz: Grünewald-Verl. 1987. XVII, 372 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLVI.

Lehmann, Wolfgang: Hans **Asmussen**. Ein Leben für die Kirche. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 387 S.; Lw. DM 68,–.

Irani, George Emile: The papacy and the Middle East. The role of the **Holy See** in the **Arab-Israeli** conflict, **1962–84**. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1986. XI, 218 p.; $ 22,95.

Athappilly, Sebastian: Glaube und Welt. Eine Studie über das Wohl-Heil-Verhältnis bei Karl **Rahner**. – Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1987. XII, 318 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXX; DM 29,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Altermatt, Urs – Widmer, Josef: Vom Missionsjahr zum Fastenopfer. Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962. – NZM 43, 1987, 169–187, 270–290.

José, Saraiva Martins: Missione e cultura. – Rom: Urbaniana University Pr. 1986. 207 p. = Studia Urbaniana XXVIII; Lire 15 000.

Kavunkal, Jacob (Hg.): Mission of an emerging World Church. – Melbourne: Dove Communications 1986. 111 p.

Saraiva Martins, José: Ruolo missionario e formazione apostolica dei laici. – Euntes docete 40, 1987, 643–663.

Shenk, Wilbert R.: Mission in transition: 1972–1987. – Missiology 15, 1987, 419–430; p. 433–450: Barrett, David B.: Forecasting the future in world mission; p. 451–464: Stowe, David M.: Theological reflections on the future of mission; p. 465–471: Richardson, Janet: The 21th century: Challenge to mission; p. 473–486: Moffett, Samuel Hugh: Early Asian Christian approaches to non-Christian cultures; p. 487–506: Hogg, William Richey: The teaching of missiology; p. 507–522: Scherer, James A.: Missiology as a discipline and what it includes.

García Martín, Julio, CMF: Sede impedida, sede vacante y designación del Superior interino en las Iglesias particulares misioneras aún no erigidas en diócesis. – ComRel 68, 1987, 151–180.

Dinh Duc Dao, Giovanni: La sposa sul monte. Il contributo dell'**Asia** per una chiesa contemplativa e missionaria. – Bologna: E.M.I. della Coop. Servizio Missionario 1986. 143 p. = La missione VII; Lire 9000.

Sahi, Jyoti: Stepping stones. Reflections on the theology of **Indian Christian** culture. – Bangalore: Asian Trading Corporation 1986. XVI, 226 p.

Covell, Ralph R.: **Confucius**, the **Buddha**, and **Christ**. A history of the Gospel in Chinese. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1986. XV, 285 p. = American Society of Missiology series XI; $ 14,95.

Cook, Guillermo: The expectation of the poor. Latin American base ecclesial communities in protestant perspective. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). XIX, 316 p. = American society of missiology series IX.

Adriance, Madeleine: Opting for the poor. **Brazilian** catholicism in transition. – Kansas City, Mo.: Sheed & Ward 1986. VII, 200 p.; $ 13,95.

Pobee, John S. – Hallencreutz, Carl F. ‹Ed.›: Variations in Christian theology in **Africa**. – Nairobi: Uzima Press 1986. 113 p.

Gruchy, John W. de: Theology and ministry in context and crisis. A South African perspective. – GrR, Mich: Eerdmans 1987. 183 p.

Tineke Carman, C.: Conversion and the missionary vocation: American board missionaries in **South Africa**. – Mission studies 4, 2, 1987, 27–38; p. 39–51: Pillay, Gerald J.: Pentecostalism within a South African community: The question of social change.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Gilgul. Essays on transformation, revolution and permanence in the history of religions. Dedicated to R. J. Zwi **Werblowsky**. Ed. by Shaul Shaked . . . – Lei [e. a.:] Brill 1987. VIII, 326 p., 2 fig. = Studies in the history of religions L; hfl 108,–; p. 1–9: Bibliography of R. J. Zwi Werblowsky; p. 11–34: Almagor, Uri: The structuration of meaning in a "primitive religion"; p. 35–44: Barker, Eileen: A short history, but many changes: A new religious movement; p. 45–49: Bianchi, Ugo: Dualism in religious ethnology; p. 50–68: Colpe, Carsten: Das deutsche Wort „Judenchristen" und ihm entsprechende historische Sachverhalte; p. 71–90: Flusser, David: Paul's Jewish-Christian opponents in the Didache; p. 91–106: Heesterman, Jan C.: Self-sacrifice in **Vedic** ritual; p. 107–124: Kaplan, Steven: Te'ezāza Sanbat: A Beta Israel work reconsidered; p. 125–137: Kitagawa, Joseph M.: Religious visions of the end of the world; p. 138–168: Megged, Nahum: A social and religious revolution among the **Mayan** tribes as suggested by mythology; p. 169–191: O'Flaherty, Wendy D.: The good and evil shepherd; p. 192–202: Pye, Michael: This-worldly benefits in **Shin Buddhism**; p. 203–216: Rudolph, Kurt: The history of religions ‹Religionswissenschaft› and the religious situation in Eastern Europe: Some comments; p. 217–222: Schimmel, Annemarie: Some remarks about Muslim names in Indo-Pakistan; p. 223–237: Seidel, Anna: Post-mortem immortality – or: the **Taoist** resurrection of the body; p. 238–256: Shaked, Shaul: First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian syncretism and Iranian mythological transformations; p. 257–269: Sharpe, Eric J.: The **secularization** of the history of religions; p. 270–287: Shulman, David: The anthropology of the **Avatar** in Kampan's Irāmāvatāram; p. 288–297: Smart, Ninian: The importance of diasporas; p. 298–308: Stone, Michael E.: The parabolic use of natural order in Judaism of the Second Temple age; p. 309–323: Stroumsa, Gedaliahu G.: Myth into metaphor: The case of **Prometheus**.

Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 260 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1527; kart. DM 21,80.

Wright, G. R. H.: As on the First Day. Essays in religious constants. – Lei: Brill 1987. VIII, 174 p., ill.; hfl 64,–.

Dittmar, Johanna: Blumen und Blumensträuße als Opfergabe im alten Ägypten. – Mchn, B: Deutscher Kunstverlag 1986. 178, [22] S.; Ill. = Münchener ägyptologische Studien XLIII. Münchener Universitätsschriften: Philosophische Fakultät; kart. DM 60,– [Diss., Tübingen]

Gries, Zeev: **Hasidism**: the present state of research and some desirable priorities. – Numen 34, 1987, 97–108. 179–213

Bocchini, Sergio: Credenze e riti del khuan nel Nord-**Thailandia**. – Studia Patavina 34, 1987, 107–128.

Roux, Jean-Paul: Sacerdoce et empires universels chez les **Turco-Mongols**. – RHR 204, 1987, 151–174.

Loth, Heinrich: Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika. – (Ffm:) Fischer (1987). 270 S. = Fischer-Bücherei 4372.

MacGaffey, Wyatt: Religion and society in Central Africa. The BaKongo of Lower **Zaïre**. – Chic, Lo: The University of Chicago Pr. 1986. XI, 295 p., fig.

Fishwick, Duncan: The Imperia Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. – Lei: Brill 1987. XIII, 194 p., 38 pl.; VII, p. 195–371, pl. 39–73 = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVIII; hfl 220,–.

VI. Religionsphilosophie

Hoye, William J.: Zur Problematik des Begriffs „Gotteserfahrung" bei **Thomas von Aquin**. – ThGl 77, 1987, 407–442.

Tilliette, Xavier: L'absolu et la philosophie. Essais sur **Schelling**. – P: Pr. Universitaires de France 1987. 258 p. = Epiméthée; F 165,–.

Guibal, Francis: Un divin pluriel? Monothéisme et polythéisme chez **Nietzsche**. – RSPhTh 70, 1986, 393–409.

Verweyen, Hansjürgen: **Kant**s Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens. – ThPh 62, 1987, 580–587.

Langthaler, Rudolf: Kritischer Rationalismus. Eine Untersuchung zu Aufklärung und Religionskritik in der Gegenwart. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 542 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 218; sfr 79,–.

Buckley, Michael John: At the origins of modern **atheism**. – NH, Lo: Yale University Pr. 1987. VIII, 445 p.; $ 38,–.

Geyer, Carl-Friedrich: Religionsphilosophie und Metaphorik. – FZPhTh 34, 1987, 455–489.

Religion und Vernunft: Philosophische Analysen = Religion et raison: Analyses philosophiques. Red.: Helmut Holzhey et Jean-Pierre Leyvraz. – Bern, Stu: Haupt 1986. 254 S. = Studia philosophica XL; [enth. u. a.:] S. 21–41: Brunner, Fernand: De l'opposition prétendue entre la philosophie et la théologie; S. 42–50: Banon, David: Révélation et philosophie; S. 51–67: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Säkularisierung und Theodizee. Anmerkungen zu geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit in den fünfziger und sechziger Jahren; S. 68–85: Secretan, Philibert: Remarques sur la théodicée; S. 86–111: Kleger, Heinz – Alois Müller: Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen; S. 112–126: Stucki, Pierre-André: La place de la Loi dans la configuration herméneutique; S. 127–151: Portmann, Franz: Religion und Vernunft. Eine Rekonstruktion von **Wittgenstein**s Religionsphilosophie; S. 152–175: Imhoof, Stefan: **Héraclite** – Philosophe et théologien?; S. 187–201: Braun, Hans-Jürg: Notizen zur „Theogonie" Ludwig **Feuerbach**s.

Rohls, Jan: Theologie und Metaphysik. Der onthologische Gottesbeweis und seine Kritiker. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1987). 654 S.; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, München]

Breton, Stanislas: Réflexions sur la Causa sui. – RSPhTh 70, 1986, 349–364.

VII. Fundamentaltheologie

Anyanwu, Simon O.: **Vatican II** concept of authority. Its contribution to political ethics and its revelance to a developing country. – St. Ottilien: EOS Verl. (1987). XXII, 507 p. = Dissertationen. Theologische Reihe XIX; kart. DM 45,– [Diss., Würzburg]

Jenkins, David: The scope and limits of John **Macquarrie**'s existential theology. – Sto: Almqvist & Wiksell 1987. 154 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XXVII; scr 118,– [Diss., Uppsala]

Lois, Julio: **Teología** de la **liberación**. Opción por los pobres. – Madr: JEPALA 1986. 506 p. = Serie Textor I; pes 1415,–.

Buggert, Donald W., OCarm: Liberation theology: Praxis and contemplation. – Carmelus 34, 1987, 3–58.

Disciplines of **faith**. Studies in religion, politics and patriarchy. Ed. by Jim Obelkevich . . . – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul 1987. XVI, 581 p., fig. = History workshop series; £ 10,95.

Adams, Robert Merrihew: The virtue of faith and other essays in philosophical theology. – NY, Oxf.: Oxford Univ. Press 1987. 270 p.; $ 29,95.

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.

Wirsching, Johannes: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze u. Vorträge. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 219 p. = Kontexte IV; sfr 48,–.

Marlé, René: Peut-on savoir ce qu'il faut **croire**? La question de la régle de foi. – P: Nouvelle Cité 1987. 99 p.; F 59,–.

Akhtar, Shabbir: Reason and the radical crisis of faith. – NY [e. a.:] Lang 1987. 281 p. = American university studies VII, 30; sfr 60,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Christentum** begreifen. Chancen u. Bedingungen neuzeitlicher Christentumsgeschichte. – St. Ingbert: Röhrig 1987. 671 S. = Saarbrücker Hochschulschriften II; kart. DM 48,–.

Weigel, Van B.: Ostrich christianity. Self-deception in popular christianity. – Lanham (e. a.:] University Pr. of America 1986. XII, 241 p.; $ 13,50.

Snook, Lee E.: The **anonymous Christ**. Jesus as savior in modern theology. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1986. 191 p.; $ 10,95.

Hall, Douglas John: God and human suffering. An exercise in the theology of the **cross**. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1986. 223 p.; $ 16,95.

Kent, John: The unacceptable face: the modern **church** in the eyes of the historian. – Lo: SCM Press 1987. 216 p.; £ 12,50.

Aubert, Marie-Josèphe: Des **femmes** diacres. Un nouveau chemin pour l'église. Préface de Régine Prenoud. – P: Beauchesne 1987. 216 p. = Le point théologique XLII; F 120,–.

Hayter, Mary: The new eve in Christ. The use and abuse of the Bible in the debate about women in the church. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. X, 190 p.; $ 9,85.

Henn, William: The **hierarchy of truths** according to Yves **Congar**. Preface by Yves Congar. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. XII, 272 p. = Analecta Gregoriana CCXLVI = Sectio B. LXXXIII; Lire 45 000.

Ibañez Arana, Andres: **Inspiración**, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II. – Vitoria: Ed. Eset 1987. 258 p. = Biblica Victoriensia V; pes 1200.

VIII. Dogmatik

Sauter, Gerhard: In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 200 S.; kart. DM 29,80.

Immink, Frederik Gerrit: **Divine simplicity**. De eenvoud Gods. Met een samenvatting in het Nederlands. – Kampen: Kok 1987. 197 blz.; hfl 39,50 [Diss., Utrecht]

Sayes, José Antonio: Sobre el constitutivo ontológico de la Persona de Cristo. – ScriptVict 34, 1987, 225–281.

Cipollone, Paolo: Studio sulla **spiritualità trinitaria** nei capitoli I–VII della "Lumen gentium". Presentazione del Card. Pietro Palazzini. – R: Ed. "Pro Sanctitate" 1986. XII, 865 p.; Lire 50 000.

Willis, W. Waite: Theism, atheism and the doctrine of the **Trinity**. The trinitarian theologies of Karl **Barth** and Jürgen **Moltmann** in response to protest atheism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. IX, 239 p. = American Academy of Religion. Academy series LIII; $ 12,95.

Labbé, Yves: Essai sur le **monothéisme trinitaire**. – P: Ed. du Cerf 1987. 206 p. = Cogitatio fidei CXLV; F 125,–.

O'Donnell, John, SI: The trinity as divine community. – Greg 69, 1988, 5–34.

Wittschier, Sturm: Kreuz, Trinität, Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie. – Wü: Echter Verl. 1987. 347 S. = Bonner dogmatische Studien I; kart. DM 48,–.

MacKenzie, Charles Sherrad: The Trinity and culture. – NY [e. a.:] Lang 1987. IX, 150 p. = American university studies VII, 34; sfr 39,–.

Carroll, Denis: Towards a story of the earth. Essays in the theology of **creation**. – Dublin: Dominican Publ. 1987. X, 226 p.; $ 6,95.

Swinburne, Richard: The evolution of the **soul**. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. VI, 323 p.; £ 9,95.

Martínez Sierra, Alejandro: Significado e importancia del Concilio Vaticano II para la **Mariología**. – EphMar 36, 1986, 205–219; p. 221–258: Llamas Martínez, Enrique: La Mariología en el Magisterio posconciliar. Mariología y Magisterio.

Carmody, Denise Lardner – John Tully Carmody: Bonded in Christ's love. An introduction to **ecclesiology**. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1986. V, 232 p.

Halleux, André de: Ministère et sacerdoce. – RThL 18, 1987, 289–316. 425–453.

Daley, Brian F., SJ: The ministry of disciples: Historical reflections on the role of religious priest. – ThSt 48, 1987, 605–629.

Behr-Sigel, Elisabeth: Le **ministère** de la **femme** dans l'Église. Préface du Métropolite Antoine de Souroge. – P: Éd. du Cerf 1987. II, 239 p. = Théologies; F 99,–.

Chantraine, Georges: Les **laïcs**, chrétiens dans le monde. – P: Fayard 1987. 316 p.; F 85,–.

Perrin, Joseph-Marie: Le **laïc**, un baptisé. Un secret à crier sur les toits. – P: Nouvelle Cité 1987. 157 p.; F 69,–.

Chauvet, Louis-Marie: Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1987. 582 p. = Cogitatio fidei CXLIV; F 175,–..

Borobio, Dionisio: Eclesialidad y ministerialidad en el sacramento de la **penitencia**. – Salm 34, 1987, 299–325.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Sandidge, Jerry L.: Roman **Catholic/Pentecostal** dialogue **1977–1982**: a study in developing ecumenism. Vol. I. II. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. C, 466 p.; V, 467 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLIV; sfr 129,– [Diss., Leuven]

Krijnsen, C.: Orthodoxe reacties op het BEM-rapport. – HCO 39, 1987, 156–172.

Hoeckman, Remi, OP: The Roman Catholic Church, the World Council of Churches, and the new religious movements. – Angelicum 64, 1987, 562–582.

Weinrich, Michael: Grenzgänger. Martin **Bubers** Anstöße zum Weitergehen. – Mch: Kaiser 1987. 240 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XVII; kart. DM 48,–.

Gorski, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der **Mariologie** Martin **Luthers** als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-kath. Gespräch. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 311; sfr 65,– [Diss., Hamburg]

Barth, Markus: Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen. – (Neuk-Vluyn): Neukirchner Verl. (1987). VII, 275 S.

Jäggi, Christian J.: Zum interreligiösen Dialog zwischen **Christentum**, **Islam** und **Baha'itum**. – Ffm: Haag & Herchen 1987. 225 S.; kart. DM 28,– [Diss., Zürich]

D'Sa, Francis X.: Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum u. Hinduismus. – Düs: Patmos Verl. 1987. 155 S. = Theologie interkulturell II; kart. DM 26,–.

Mitra, Kana: Catholicism – Hinduism. Vedàntic investigation of Raimundo **Panikkar's** attempt at bridge building. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XXVI, 157 p.; $ 24,25.

Roberts, James Deotis: **Black theology** in dialogue. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 132 p.; $ 12,95.

Pesch, Otto Hermann: **Rechtfertigung** und **Kirche**. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie. – OekRu 37, 1988, 22–46; S. 46–66: Herms, Eilert: Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel.

Lohse, Bernhard: Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln. – Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar..., Stu 1986, 165–176; S. 235–248: Nicolaisen, Carsten: „Kirchengemeinschaft" nach der Barmer Theologischen Erklärung; S. 267–274: Lohff, Wenzel: Lutherisch-Reformierte Kirchengemeinschaft: Die Leuenberger Konkordie; S. 275–296: Wenz, Gunther: Die Einheit der Vielen. Erwägungen zum Amtstext des Limadokuments aus der Perspektive lutherischer Theologie.

Birmelé, André: La peccabilité de l'Eglise. Comme enjeu œcuménique. – RHPhRel 67, 1987, 399–419.

Thomas, M[adathiparampil] M.: Risking Christ for Christ's sake towards an ecumenical theology of pluralism. – Geneva: WCC Publications 1987. 122 p.

Kreiner, Armin: Überlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik und ihrer ökumenischen Relevanz. – Catholica 41, 1987, 108–124.

Madey, John: Ecumenism, ecumenical movement and **Eastern churches**. – Kerala: Pontifical Oriental Institute of Religious Studies 1987. 312 p. = OIRSI publications CV.

Konzil des **Friedens**. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I. Hrsg. von Hans-Richard Reuter. – Heidelberg: (F.E.St.) 1987. 166 S. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 24.

Fries, Heinrich – Otto Hermann Pesch: Streiten für die eine Kirche. – Mch: Kösel 1987. 189 S. = Evangelium konkret; DM 26,80.

Robles Muñoz, Christóbal: La Unión católica, su significación y su fracaso. – Burgense 28, 1987, 109–168.

X. Moraltheologie

Wengst, Klaus: **Demut** – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition. – Mchn: Kaiser 1987. 116 S.

Lex et libertas. Freedom and law according to St. **Thomas Aquinas**. Proceedings of the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' philosophy, Rolduc, Nov. 8 and 9, 1986. Ed by Leo J. Elders and K. Hedwig. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1987. 286 p. = Studi tomistici XXX; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–24: Pinckaers, S., OP: Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas; p. 25–40: Busa, Roberto, SJ: On law and freedom – hermeneutical methods for interpreting St. Thomas from the Index Thomisticus; p. 43–55: Finnis, J. M.: Natural inclinations and natural rights: Deriving "Ought" form "Is" according to Aquinas; p. 56–66: Zimmermann, Albert: Die Erkennbarkeit des natürlichen Gesetzes gemäß Thomas von Aquin; p. 67–81: Walgrave, J., OP: Reason and will in natural law; p. 82–98: Günthör, Anselm, OSB: „Natur" im Naturgesetz nach Thomas von Aquin; p. 99–112: Aertsen, J. A.: Natural law in the light of the doctrine of the transcendentals; p. 113–124: Seidl, Horst: Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas von Aquin angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie; p. 125–134: Elders, Leo J.: St. Thomas Aquinas' doctrine fo conscience; p. 137–146: McInerny, Ralph: The basis and purpose of positive law; p. 147–159: Anzenbacher, Arno: Der Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen bei Thomas von Aquin; p. 160–170: Dougherty, Jude P.: Aquinas on punishment; p. 171–181: Theron, Stephen: St. Thomas Aquinas and epieicheia; p. 183–199: Ploeg, J. P. M. van der, OP: Le traité de la Loi ancienne; p. 200–218: Hedwig, Klaus: Praecepta negativa. Die Axiomatik der praktischen Vernunft und das Verbot; p. 219–240: Stöhr, Johannes: Bewahrt das Sittengesetz des AT seine Geltung im Neuen Bund?; p. 243–247: Kühn, Ulrich: Nova lex. Die Eigenart der christlichen Ethik nach Thomas von Aquin; p. 248–253: Aubert, Jean-Marie: L'analogie entre la Lex nova et la loi naturelle; p. 254–264: Rodríguez, Pedro: Spontanéité et caractère légal de la Loi nouvelle; p. 265–280: Delhaye, Philippe: La Loi nouvelle comme dynamisme de l'Esprit-Saint.

Schockenhoff, Eberhard: Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des **Thomas** von **Aquin**. – Mz: Grünewald-Verl. 1987. 613 S. = Tübinger Theologische Studien XXVIII; kart. DM 72,–. [Diss., Tübingen]

Ruiz de la Peña, Juan Luis: La idea de libertad cristiana en la Instrucción «Libertatis conscientia». – Salm 34, 1987, 125–146; p. 147–168: Flecha, José-Roman: Sobre la ética de la violencia.

Anzenbacher, Arno: Was ist Ethik? Eine fundamental-ethische Skizze. – Düs: Patmos Verlag 1987. 103 S.; kart. DM 18,–.

Maguire, Daniel C.: The moral revolution. A christian humanist vision. – San Francisco: Harper & Row 1986. IV, 299 p.; $ 14,95.

Genovesi, Vincent J.: In pursuit of love. Catholic morality and human sexuality. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 416 p. = Theology and life series XVIII; $ 16,95.

Eiff, August W. von – Johannes Gründel: Von **Aids** herausgefordert. Medizinisch-ethische Orientierungen. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 103 S.; DM 10,80.

Mbali, Zolile: The churches and **racism**. A black South African perspective. – Lo: SCM Press 1987. XII, 228 p.; £ 9,50.

Weigel, George: Tranquillitas ordinis. The present failure and future promise of **American Catholic** thought on **war** and **peace**. – Oxf, NY: Oxford Univ. Press 1987. X, 489 p.; £ 25,–.

O'Brien, William V.: Counterterror deterrence / Defense and just-war doctrine. – ThSt 48, 1987, 647–676.

Spiegel, Egon: **Gewaltverzicht**. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. – Kassel: Weber, Zucht 1987. 279 S.; kart. DM 24,80 [Diss., Freiburg/B. Teilw. überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Spiritual **masters**. Christianity and other religions ... – R: Gregorian Univ. Press 1987. 364 p. = Studia missionalia XXXVI; [cont.:] p. 1–23; Cox, Dermot: Learning and the way to God. ‹The spiritual master in the wisdom literature of Israel›; p. 25–63: Sabourin, Léopold: Il enseignait avec autorité; p. 65–81: Bernard, Charles André: Le guide spirituel chrétien; p. 83–107: Esquerda-Bifet, Juan: Juan de Avila, maestro de espiritualidad cristiana; p. 109–126; Špidlik, Tomáš: Superiore-padre: l'ideale di San Teodoro Studita; p. 127–146: Jackson, Paul: Sheikh Shrafuddin Maneri as spiritual master; p. 147–174: Dhavamony, Mariasusai: The guru in Hinduism; p. 175–193: Yocum, Glenn: Wisdom made visible. ‹The Divine Teacher in Tamil Saiva Temple and monastic ritual›; p. 195–213: Wayman, Alex: The guru in Buddhism; p. 215–237: Fuss, Michael: Der Buddha als geistlicher Meister in den Jātakas; p. 239–251: Pezzali, Amalia: Vasubandhu, l'autore dell'Abhidharmakośa; p. 253–271: Savioli Sartori, Jolanda: Kamalasíla, maestro del Tibet; p. 273–303: Ifemegbunam Ifesieh, Emmanuel: Life-crisis and the role of ritual elders in African traditional religion. ‹An Igbo case-study›; p. 305–364: Maurier, Henri: La spiritualité de l'Afrique noire. Essai d'anthropologie de la spiritualité.

Christian Spirituality. Origins to the twelfth century. Edited by Bernard McGinn and John Meyendorff in collabor. with Jean Leclercq. – Lo: Routledge & Kegan Paul (1986). XV, 502 p. = World Spirituality: An encyclopedic history of the religious quest XV; £ 39,50.

Clark, Elizabeth Ann: Ascetic piety and women's faith. Essays on Late Ancient christianity. – Lewiston, Queenston: Mellen 1986. XV, 427 p. = Studies in women and religion X; $ 69,95.

Bernard, Charles André, SI: La doctrine mystique de **Denys** l'**Aréopagite**. – Greg 68, 1987, 523–566.

Heinzelmann, Martin – Joseph-Claude Poulin: Les vies anciennes de sainte **Geneviève** de Paris. Etudes critiques. Préface de Michel Fleury. – P. Genève: Champion & Slatkine 1986, VI, 199 p. = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. IV^e^section: sciences historiques et philologiques CCCXXIX.

Merdrignac, Bernard: Recherches sur l'hagiographie **armoricaine** du **VII^eme^** au **XV^eme^** siècle. Tome II: Les hagiographes et leurs publics en Bretagne au Moyen Age. – [Saint Malo]: Centre Régional Archéologique d'Alet 1986. 232 p. = Dossiers du Ce.R.A.A. I 1986; F 105,–.

Henken, Elissa R.: Traditions of the **Welsh** saints. – Cambr, Wolfeboro, N.H.: Brewer 1987. VII, 368 p.; £ 29,50.

Vita e spiritualità della Beata **Angela da Foligno**. Atti del Convegno di Studi per il VII centenario della Conversione della beata Angela da Foligno 1285–1985, Foligno, 11–14 dic. 1985. A cura di Clément Schmitt. – Padova: Ed. Messaggero 1987. 403 p., ill.

MacVicar, Thaddeus: The Franciscan spirituals and the **Capuchin** Reform. Ed. by Charles McCarron. – St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure Univ. 1986. VIII, 173 p. = Franciscan Institute publications. History series V.

I frati minori tra '400 e '500. Atti del XII Convegno Internazionale, Assisi, 18-19-20 ottobre 1984. Società Internazionale di Studi Francescani. – Assisi: Univ. di Perugia, Centro di Studi Francescani 1986. 325 p.; Lire 40 000; [cont.:] p. 25–50: O'Malley, John: Form, content, and influence of works about preaching before Trent: the Franciscan contribution; p. 51–80: Villapadierna, Isidoro de: I cappuccini tra eremitismo e predicazione; p. 81–124: Lunghi, Elvio: L'arte nella «Provincia Sancti Francisci» al tempo dell'osservanza; p. 125–168: Zarri, Gabriella: La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520; p. 169–188: Owens, Jessie Ann: Music and the Friars Minor in fifteenth- and sixteenth-century Italy; p. 189–227: Rusconi, Roberto: «Confessio generalis». Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa; p. 229–256: Martin, Hervé: Les prédicateurs franciscains dans les provinces septentrionales de la France au XV^e^ siècle; p. 257–291: Vasoli, Cesare: Dall'«Apochalypsis nova» al «De harmonia mundi». Linee per una ricerca.

Esser, Dietrich – Giocchino D'Andrea: Johannes **Duns Scotus**. Untersuchungen zu seiner Verehrung. – Mönchengladbach: Johannes-Duns-Skotus-Akademie 1986. 280 S., Ill. = Rhenania Franciscana antiqua IV.

Dijk, Rudolphus Theodorus Maria van: De constituties der **Windesheimse** vrouwenkloosters vóór 1559. Bijdrage tot de institutionele geschiedenis van het kapittel van Windesheim. Bd. I. II. – Grave 1986: Alfa Antiquarian Booksellers. XV, 537 p.; IX, p. 540–944 = Middeleeuwse studies III.

Puebla Gonzalo, Ambrosio: **Palafox** y la espiritualidad de su tiempo. – Burgos: Ed. Aldecoa 1987. XVI, 487 p. = Publicaciones de la Facultad de Teologia del Norte de España sede de Burgos LIII; pes 2500.

Miravalle, Mark I.: The message of **Medjugorje**. The Marian message to the modern world. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XV, 151 p.; $ 25,–; [Diss., Rom. Pont. Univ. of St. Thomas Aquinas]

Cady, Susan / Marian Ronan – Hal Taussing: Sophia. The future of feminist spirituality. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1986. 103 p.

Spiteris, Jannis: «Potestas recondi» e sacerdozio in rapporto alla vita religiosa. Una retrospettiva storica. – Laurentianum 28, 1987, 357–377.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

La teoria critica della religione. Il fenomeno religioso nell'analisis della **Scuola di Francoforte**. A cura di Roberto Cipriani. Di Alberto Bondolfi ... – R: Borla 1986. 205 p.; Lire 20 000; [cont.:] p. 9–33: Cipriani, Roberto: Il fenomeno religioso secondo la Scuola di Francoforte; p. 34–61: Vinco, Roberto: Teoria critica e religione; p. 62–79: Mariante, Benjamin R.: La Scuola di Francoforte e la sociologia della religione; p. 80–113: Bondolfi, Alberto: Il «fattore religione» in Max Horkheimer. Un tentativo di ricostruzione cronologica; p. 114–170: Mörth, Ingo: Fondamenti e linee di sviluppo di una teoria critica della religione; p. 171–182: Bibliografia.

Felling, Albert – Jan Peters – Osmund Schreuder: **Religion** im Vergleich: **Bundesrepublik** Deutschland und **Niederlande**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 197 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 316; sfr 45,–.

Kaufmann, Franz-Xaver – Walter Kerber – Paul M. Zulehner: Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München. – (Mchn:) Kindt (1986). 348 S., Tab. = Fragen einer neuen Weltkultur III; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 13–120: Kaufmann, Franz-Xaver: Bewußtseins-Struktur: Empirische Vermessung religiöser und ethischer Einstellungen; S. 121–214: Kerber, Walter: Bewußtseins-Orientierung: Zur Begründung ethischer Normen in einer säkularisierten Gesellschaft; S. 215–256: Zulehner, Paul M.: Bewußtseins-Politik: Zum Schicksal der Religion im Kontext der Wirtschaft; S. 257–286: Kaufmann, Franz-Xaver – Paul M. Zulehner: Bewußtseins-Anpassung: Religiöse Indifferenz und Opportunismus.

Chafuen, Alejandro Antonio: Christians for freedom. Late-scholastic economics. With a foreword by Michael Novak. – San Francisco: Ignatius Pr. 1986. 207 p.; $ 12,95.

Religion und **sozialer Wandel**. Hrsg.: Hugo Bogensberger [u. a.:] – Linz [u. a.:] Veritas-Verl. 1986. 179 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 13–29: Gannon, Thomas M.: Die Dynamik von säkulärer und sakraler Welt in modernen Gesellschaften: Die Wechselwirkung von religiösem und sozialem Wandel; S. 30–40: O'Dea, Thomas F.: Fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion; S. 41–54: Bogensberger, Hugo: Entwicklung religiöser Motivation und kirchlicher Bindung; S. 55–74: Zapotoczky, Klaus: Vermittlung von **Lebenssinn** durch Religion; S. 75–84: Pawlowsky, Peter: Historische und systematische Überlegungen zur Entkoppelung von Religiosität und Kirchlichkeit in **Österreich**; S. 85–118: Tomka, Miklos: Religion und sozialer Wandel in **Ungarn**; S. 119–139: Janssen, Herrmann: Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in **Afrika**; S. 140–177: Pree, Helmuth: Das Recht im Selbstvollzug der Kirche: Der Codex Iuris Canonici (CIC) 1983.

Harris, James H.: Black **ministers** and laity in the urban church. An analysis of political and social expectations. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XI, 133 p.; $ 23,50.

Horváth, Arpád: **Sozialismus** und **Religion**. Die Religion u. ihre Funktionen im Spiegel sozialistischer Ideologien. Bd. I: **1835–1900**. – Bern [u. a.:] Lang 1987. 505 S.; sfr 78,–.

Farina, Marcella: Chiesa di **poveri** e chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un'tema conciliare. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1986). 270 p. = Il prisma III.

Neal, Marie Augusta: The just demands of the poor. Essays in socio-theology. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1987. V, 142 p.; $ 8,95.

Timm, Hermann: Evangelische Weltweisheit. Zur Kritik der ökotheologischen Apokalyptik. – ZThK 84, 1987, 345–370.

Barnes, Kenneth C.: Protestant social thought and the Nazi State, 1933–1937. – Journal of Church and State 29, 1987, 47–62.

Hanson, Eric O.: The Catholic Church in world politics. – Princeton, N.J.: Princeton University Pr. 1987. X, 485 p., ill.; $ 24, 95.

Piettre, André: les chrétiens et le **libéralisme**. – P: Ed. France-Empire 1986. 311 p.; F 95,–.

XIII. Kirchenrecht

Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio **Ciprotti**. A cura di Winfried Schulz ... – R: Libr. Ed. Vaticana; Libr. Ed. Lateranense 1986. 353 p. = Utrumque ius XIV; Lire 30 000; p. 17–32: Bibliografia; p. 33–43: Casaroli, Agostino: Il Papato e le sfide del mondo moderno; p. 45–62: Gaudemet, Jean: Ambiguité du privilège; p. 62–78: Fedele, Pio: Dante e la vendetta privata; p. 79–115: Biffi, Franco: Un esempio di contributo alla «dimensione ascendente» del Magistero sociale cristiano: Il pensiero di Monsignor Luigi Del-Pietro, Sacerdote e sindacalista della diocesi di Lugano; p. 117–132: Margiotta Broglio, Francesco: Ancora in tema di protezione internazionale della libertà religiosa: L'azione dell'ONU in un recente documento; p. 133–139: Mirabelli, Cesare: Accordo quadro e quadro concordatario: Brevi riflessioni preliminari; p. 141–160: Finocchiaro, Francesco: Appunti sugli enti della Chiesa cattolica nel nuovo diritto ecclesiastico italiano; p. 161–169: Gismondi, Pietro: L'ecumenismo; p. 171–184: Schulz, Winfried: Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 185–207: Metz, René: Les deux codifications du droit de l'Eglise au XXe siècle, 1917 et 1983; p. 209–219: Zurowski, Marian Al.: Diritti individuali e comunitari connessi alla realtà sociale e culturale; p. 221–233: Sobanski, Remigiusz: «Iura propter officia»? Remarques liées aux en-têtes des I^er^ et II^e^ titres du livre II du nouveau CIC; p. 235–247: Schmitz, Heribert: La partecipazione dei fedeli all'Eucaristia; p. 249–259: Feliciani, Giorgio: I beni culturali nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 261–276: Petroncelli, Mario: La disciplina dei luoghi sacri e la nuova classificazione degli edifici di culto; p. 277–295: Talamanca: Anna: I Rappresentanti Pontifici nella nouva normativa canonistica; p. 297–307: Spinelli, Lorenzo: Ministero diaconale e ordinamento canonico. Per un contributo sulle funzioni della Chiesa; p. 309–334: Aymans, Winfried: La Chiesa nel Codice di Diritto Canonico. Aspetti ecclesiologici nel nuovo Codice della Chiesa latina; p. 335–351: Bucci, Onorato: Da Aristotile di Stagira a Paolo di Tarso e l'Endiadi Ἕλλήνες καὶ βάρβαροι: alle origini del nuovo diritto cristiano.

Lahidalga Aguirre, José M. de: La coacción y la ordenación sagrada en el nuevo «Codex»: el trasfondo histórico-doctrinal del canon **1026**. – ScriptVict 34, 1987, 403–446.

Meacham, Carl E.: Changing of the guard: New relations between Church and State in **Chile**. – Journal of Church and State 29, 1987, 411–494.

Jacobs, Ann: La participation des laïcs à la mission de l'Église dans le Code de droit canonique. – RThL 18, 1987, 317–331.

Heinemann, Heribert: Die sakramentale Würde der **Ehe**. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung. – AkKR 155, 1986, 377–399; S. 400–427: Primetshofer, Bruno: Die kanonistische Bewertung der Zivilehe; S. 428–442: Geringer, Karl-Theodor: Das Recht auf Verteidigung im kanonischen Ehenichtigkeitsverfahren.

Urrutia, Francisco: **Administrative power** in the Church according to the Code of Canon Law. – Studia canonica 20, 1986, 253–273; p. 275–318: Johnson, John G.: The **Synod** of **Bishops**: an exploration of its nature and function; p. 319–353: Jennings, Lawrence: A renewed understanding of the **Diocesan Synod**; p. 355–365: Moncion, Jean: L'institut religieux et les biens temporels; p. 367–407: Sarrazin, François: La nomination des évêques dans l'Église latine; p. 409–438: Daly, Brendan: Canonical requirements of parents in cases of **infant baptism**; p. 439–456: Finn, Thomas J.: An old entity – A new name: Societies of apostolic life.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Drehsen, Volker: Theologia popularis. Notizen zur Geschichte und Bedeutung einer praktisch-theologischen Gattung. – Pastoraltheologie 77, 1988, 2–20.

Fowler, James W.: Faith development and pastoral care. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. 132 p. = Theology and pastoral care; $ 7,95.

Burggraeve, Roger: Meaningful living and acting: An ethical and educational-pastoral model in Christian perspective. – Louvain studies 13, 1987, 3–26.

Rein, Harald: Grenzen der Seelsorge. Die Spannung zwischen territorialer Pfarrgemeinde und funktionaler Seelsorge am Beispiel der **Autobahnkirchen** der Bundesrepublik Deutschland. – Bern, Ffm, NY, P: Lang (1987). 366 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 324; sfr 84,– [Diss., Luzern]

Liss, Bernhard: Wege der **Familienpastoral**. Anregungen u. Hilfen. – Wü: Echter Verl. 1987. 125 S.; kart. DM 18,–.

Angerhausen, Julius: Die Vergessenen unserer Nächstenliebe. Beiträge zur **Seelsorge** im **Justizvollzug**. – [Mchn u. a.:] Verl. Neue Stadt 1987. 150 S. = Theologie und Glaube; kart. DM 18,–.

Otto, Gert: Zur Kritik am rhetorischen **Predigt**verständnis. – Rhetorik V = Rhetorik und Theologie, 1986, 1–12; S. 13–26: Magaß, Walter: Der Prediger und die Rhetorik; S. 27–38: Kiesow, Ernst Rüdiger: Plädoyer für den Prediger und die Predigerin; S. 39–60: Hegewald, Wolfgang: Zur Bedeutung des Poetischen für Prediger und Predigt; S. 61–77: Mainberger, Gonsalv K.: Predigt am Bildschirm. Die Rhetorik des „Worts zum Sonntag"; S. 79–85: Dörger, Hans Joachim: Gottesdienst und Öffentlichkeit; S. 87–96: Wiegmann, Hermann: Allgemeinbegriff und Rhetorik. Zur theologischen, politischen und literarischen Argumentation im frühen 16. Jahrhundert; S. 97–113: Krummacher, Hans-Henrik: Überlegungen zur literarischen Eigenart und Bedeutung der protestantischen Erbauungsliteratur im frühen 17. Jahrhundert.

Otto, Gert: Sprache im Angesicht des Todes. – Pastoraltheologie 76, 1987, 410–425; S. 425–440: Grözinger, Albrecht: Predigt als Unterhaltung. Bemerkungen zu einer verachteten homiletischen Kategorie; S. 440–460: Hermelink, Jan: Predigt und Predigtlehre bei Karl Barth.

Buerlein, Homer K.: How to preach more powerful sermons. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 137 p.; $ 10,95.

Spölgen, Johannes: Jesus Christus glauben lernen. Zur Diskussion um eine Didaktik des Glaubens. – Eichstätt: Kathol. Univ. Eichstätt; Mchn: Minerva Publ. Saur 1987. 21 S. = Eichstätter Hochschulreden LVI; DM 9,80.

Lillig, Heinz: Identität durch Interaktion. Wege zur **Identitäsfindung** in der Religionspädagogik. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 157 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXIV; kart. DM 52,–.

Kurz, Wolfram K.: **Ethische Erziehung** als religionspädagogische Aufgabe. Strukturen einer sinnorientierten Konzeption religiöser Erziehung unter bes. Berücks. der **Sinn-Kategorie** u. der Logotherapie V. E. **Frankls**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 311 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik III; kart. DM 82,– [Habil.-Schrift, Tübingen. Teilw.]

Theologische und religionspädagogische Beiträge. Theorie und Praxis. Günther **Klages** zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Karl Heinemeyer. Dieter Baltzer ... – Hildesheim [u. a.:] Olms 1987. 345 S. = Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften XXVI; kart. DM 39,80 [enth.:] S. 21–39: Oelkers, Jürgen: Grenzen der Erziehung – Erinnerung an ein Gespräch; S. 40–55: Ringshausen, Gerhard: Theologie und Pädagogik – Streit oder Dialog; S. 56–67: Heinemeyer, Karl: Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde; S. 68–82: Presler, Gerd: Zersplitterung und Einheit; S. 89–103: Künkel, Klaus: **Didaktik** der Theologie – Unkonventionelles Nachdenken über die Lehrbarkeit von Religion; S. 104–114: Wibbing, Siegfried: **Dialog** als religionspädagogische Kategorie; S. 115–130: Wintgens, Hans-Herbert: Über das Verhältnis von Theologie und Literatur; S. 143–152: Beckmann, Hans-Karl: Analyse des Lehrangebots in der Religionspädagogik an den bayerischen Universitäten. Ein Beitrag zur Klärung des Selbstverständnisses der Religionspädagogik; S. 153–164: Lähnemann, Johannes: Das Evangelium für die Welt. Plädoyer für die Begegnung mit den Weltreligionen in einer oekumenischen Religionspädagogik;

S. 165–175: Doemming, Renate v.: Beobachtungen zur Rezeption Janusz **Korczak**s in der modernen Religionspädagogik; S. 176–182: Heutger, Nicolaus: Erziehung im alten **Israel**; S. 183–193: Lüttge, Dieter: Zur Psychologie kritischer Lebensereignisse – ein Beitrag zur Religionspädagogik; S. 194–208: Mokrosch Reinhold: Ethisches Lernen im Religionsunterricht angesichts der Gewissensentwicklung in Kindheit und Adoleszenz; S. 209–220: Bodenstein, Walter: Glaube, Zweifel und Anfechtungen in der religiösen Erziehung; S. 221–229: Langer, Wolfgang: Martin Luthers Katechismen: Modelle für eine elementare Katechese; S. 230–245: Roth, Günter: Lutherische und reformierte Tradition in der **Friedensdiskussion**; S. 246–254: Bizer, Christoph: Abt Giovanni und Meister Matthias entwickeln ein Bildungskonzept. Eine didaktische Meditation; S. 255–281: Göllner, Reinhard: Heilsgeschichte und Gottesfinsternis – Zur Deutung von Gen. 22,1–19 (Abraham – Isaak); S. 282–292: Johannsen, Friedrich: Die sieben fetten und die sieben mageren Jahre – Theologische und didaktische Erwägungen zur Rezeption der **Josephgeschichte**; S. 293–304: Baltzer, Dieter: **‚Wort Jahwes'** in Bildworten und Gleichnissen als Thema der Prophetendidaktik; S. 305–326: Pöhlmann, Wolfgang: Hesiod, Salomo und Jesus – Zum weisheitlichen Horizont der Parabeln Jesu; S. 327–339: Kwiran, Manfred: Neue Technologien und audiovisuelle Medien im Religionsunterricht; S. 340–343: Bibliographie Günther Klages.

XV. Liturgiewissenschaft

Der Liber ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz. (Metz, Stadtbibliothek, Ms. 132, um 1240). Alois Odermatt. – Frb/S: Universitätsverl. 1987. XXXII, 425 S., Ill. = Spicilegium Friburgense XXXI; sfr 79,–.

La première communion. 4 siècles d'histoire. Sous la direction de Jean Delumeau. – P: Desclée de Brouwer 1987. 313 p., fig.; F 220,–.

Lies, Lothar, SJ: Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo **Casel**. – ALW 27, 1986, 2–21; S. 22–25: Gozier, André, OSB: L'influence de Dom Odo Casel en France; S. 26–42: Häußling, Angelus A., OSB: Bibliographie Odo Casel OSB 1967–1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren; S. 173–183: Severus, Emmanuel v.: Odo Casels Theologie des monastischen Lebens; S. 184–192: Guardini, Romano: Um das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft". Briefe an Odo Casel 1920–1921. Herausgegeben von Angelus A. Häußling OSB; S. 193–234: Maas-Ewerd, Theodor: Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum". Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahre 1943; S. 357–387: Häußling, Angelus A.: Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers; S. 388–395: Meyer, Hans Bernhard: Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht.

Vinel, Jean-Albert, OCSO: L'argument liturgique opposé par Saint **Augustin** aux Pélagiens. – Questions liturgiques 68, 1987, 209–241; p. 242–255: Lukken, Gerard: Plaidoyer pour une approche intégrale de la liturgie comme lieu théologique: un défi à toute la théologie; p. 256–276: Jong, Klaas-Willem de: Questions à propos de la double **épiclèse**.

Hermans, Jo: L'étude de la liturgie comme discipline théologique. – RThL 18, 1987, 337–360.

Crouan, Denis: Réflexions sur la liturgie. La question de la **langue cultuelle**. – P: Téqui 1987. 119 p.; F 55,–.

Rothkranz, Johannes: **Mahl-** oder **Opfercharakter** der heiligen **Messe**? Ein Klärungsversuch auf der Grundlage der Theologie des hl. Thomas von Aquin und J. A. Berrenbergs. – Ffm: Fischer 1987. 304 S.; kart. DM 34,–.

Weinert, Franz-Rudolf: Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen **Himmelfahrtsoffiziums**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. VIII, 361 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXV; kart. DM 38,– [Diss., Mainz]

Weber, Hans R.: Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie. – Bern [u. a.:] Lang 1987. 429 S. = Europäische Hochschulschriften XXVIII; 76; kart. sfr 79,– [Diss., Zürich]

Toniolo, Ermanno M., OSM: Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla **Madre** di Dio». – EL 101, 1987, 267–288; p. 289–318: Cuva, Amando, SDB: Maria SS. nella storia della salvezza: dall'Innario della «Liturgia Horarum»; p. 319–355: Sodi, Manlio: Nuovi testi eucologici per celebrare al memoria di Maria nel Messale Romano per la Chiesa italiana. Analisi teologico-liturgico-spirituale; p. 354–406: Triacca, Achille M., SDB: La maternità feconda di Maria Vergine e della Chiesa: una riconferma dalle omelie di Eusebio «Gallicano« (Contributo alla teologia liturgica); p. 407–417: Pistoia, Alessandro, CM: Celebrazione dell'Anno Mariano: proposte e indicazioni di interesse liturgico.

Kunzler, Michael: **Laien** am Altar. – LJ 37, 1987, 208–228; S. 229–239: Probst, Manfred: Ökumene im Gottesdienst.

Bonfand, Alain: Hypothèse pour un œil simple. – MaisD 169, 1987, 11–23; p. 25–37: Schönborn, Christophe: Le temple comme lieu maternel de l'Église; p. 39–48: Lévrier, Louis: Parole, beauté, liturgie; p. 49–60: Andronikof, Constantin: L'art pour la liturgie; p. 61–72: Lavigne, Jean-François: A propos du statut de la liturgie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas; p. 73–89: Carraud, Christophe: La parole fautive; p. 91–103: Carraud, Vincent: «La liturgie, vérité de l'esthétique.» Splendeur, grâce, gloire; p. 105–122: Hameline, Jean-Yves: De rebus liturgicis célébrer à trois dimensions; p. 127–129: Savornin, Gaston: Vœux et perspectives d'avenir.

Podipara, Placid J.: The Latin Rite Christians of **Malabar**. – Kottayam: Denha Services 1986. 125 p. = Denha Services publication IX.

Anschriften der Mitarbeiter

Peter Abel, 82 Belmont Ave, Ottawa, Ontario KyS OV3, Canada; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Univ. Mainz, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstraße 29, 4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Diethelm Conrad, Friedrichstraße 5, 3550 Marburg; Prof. Dr. Ingrid Craemer-Ruegenberg, Thomas-Inst. d. Univ. zu Köln, Universitätsstraße 22, 5000 Köln 41; Dr. Basilius Doppelfeld OSB, 8711 Münsterschwarzach Abtei; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, FB 21 der Univ. Münster, Scharnhorststraße 103–109, 4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Caritasweg 2, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstraße 17, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstraße 2, 8900 Augsburg 1; Dr. Ulrich von Hehl, Kommission für Zeitgeschichte e.V., Forschungsstelle Bonn, Königstraße 28, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstraße 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Univ. Bochum, Kath.-Theol. Fakultät, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Straße 100, 4790 Paderborn; Dr. Martin Klöckener, Grüner Weg 21, 4799 Borchen; Prof. Dr. Peter Knauer SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstraße 14, 7700 Singen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstraße 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 26, 8078 Eichstätt; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Univ. Düsseldorf, Hist. Seminar, Universitätsstraße 1, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Rockbusch 36, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Dr. Heinz-Albert Ream, Platzhoffstraße 1, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Herrenweg 66, 6903 Neckargemünd; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Kath. Fakultät, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Dr. Johannes Schlageter OFM, Günterstalstr. 59, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Heribert Smolinsky, Ruhr-Univ. Bochum, Buscheystraße, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Helga Schnabel-Schüle, Univ. Tübingen, Wilhelmstraße 36, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Lothar Schneider, Universitätsstraße 10, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Klaus Thomas, Glockenstraße 17, 1000 Berlin 37; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstraße 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn, Am Hof, 5300 Bonn; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen der Prospekt
»Die vier theologischen Zeitschriften« (Verlag Aschendorff) und ein Verzeichnis des EOS-Verlages bei.

Bernhard Kötting
Gesammelte Aufsätze

In zwei Bänden werden 66 wichtige Aufsätze von Bernhard Kötting aus den letzten vier Jahrzehnten neu herausgegeben und wieder zugänglich gemacht. Der gemeinsame Titel drückt aus, daß die Vielfalt der Einzelthemen nur das Grundthema von Köttings wissenschaftlichen Arbeiten variiert: die Geschichte der Kirche, welche als pilgerndes Gottesvolk durch die Zeiten der Vollendung entgegengeht.

Ecclesia peregrinans
Das Gottesvolk unterwegs

Schon in den ersten Aufsätzen wird das breite Spektrum der Untersuchungen deutlich, das sich in etwa mit den folgenden Stichwörtern beschreiben läßt: Von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche – Religionsfreiheit und Toleranz – Einheit der Kirche – Kirche und Juden – das Bild der Frau – die Beurteilung der zweiten Ehe – staatliche und geistliche Macht – die Stellung der frühen Kirche zum Militärdienst.

Ein besonderer Schwerpunkt liegt in Arbeiten zum Priesteramt, zu Volksfrömmigkeit, Heiligenverehrung und Wallfahrt. Zum Beispiel: Bischofswahl in alter Zeit – Amt und Verfassung in der Kirche – Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter – Zölibat in der Alten Kirche – „Hiereus" im christlichen Sprachgebrauch – Volksfrömmigkeit als Quelle religiöser Kunst – frühchristlicher Reliquienkult – Entwicklung der Heiligenverehrung – Geschichte der Heiligsprechung – von der Bildlosigkeit zum Kultbild – morgenländische Heilige im Dom zu Münster.

Bernhard Kötting: Das Gottesvolk unterwegs. Zwei Bände mit 66 Beiträgen. Insgesamt 900 Seiten, kart. Einband, zus. 120,— DM. ISBN 3-402-03959-1.

Erschienen in der Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 54,1 und 54,2.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF

Der Schutz des menschlichen Lebens

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 22

Der Schutz des menschlichen Lebens von seinem Beginn bis zu seinem Ende ist – diese Einsicht verbreitet sich zusehends – eine der drängendsten Aufgaben unserer Zeit. Kirchen und Christen mühen sich um diesen Schutz. Fachkongresse, wie z. B. der 56. Deutsche Juristentag 1986 in Berlin, und die Rechtsprechung bis hin zu der des Bundesverfassungsgerichts widmen sich diesem Thema. Auch die politische Debatte kann sich ihm nicht entziehen. Der Band 22 der „Essener Gespräche" behandelt das Thema in seiner ganzen Komplexität.

Prof. Dr. med. Markus von Lutterotti, Freiburg:
Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und seinem Ende im Bereich von Naturwissenschaft und Medizin.

Prof. Dr. phil. Josef Seifert, Schaan/Liechtenstein:
Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens: Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral.

Prof. Dr. iur. Dr. h. c. Adolf Laufs, Tübingen:
Der Arzt – Herr über Leben und Tod? Antworten aus der Sicht eines Juristen.

Diskussionsbeiträge. Leitung: Prof. Dr. iur. Alexander Hollerbach, Freiburg.

Der Schutz des menschlichen Lebens.
1988, 208 Seiten, Paperback 34,– DM,
ISBN 3–402–04352–1.
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF

Unterscheidung

Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus



Josef Sudbrack
Mystik
Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung
Reihe: Unterscheidung
In Gemeinschaft mit dem Quell Verlag, Stuttgart
160 S. Kt. DM 18,80

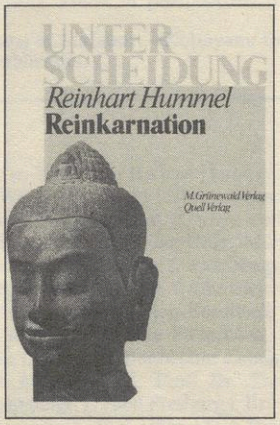
Gegenüber dem kaum noch überschaubaren Angebot der transzendentalen und kosmischen Erfahrungsmöglichkeiten im Bereich der neuen Religiosität stellt Sudbrack die Zeugnisse bedeutender christlicher Mystiker vor und entwickelt daraus Kriterien zur „Unterscheidung der Geister". So bietet der Band Christen, die sich aus ihrem Glauben heraus ganzheitlichen Erfahrungen öffnen möchten, ein breites Spektrum an Beispielen und Orientierungshilfen, in Pastoral und Verkündigung Tätigen wichtige Unterscheidungskriterien.

Josef Sudbrack
Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen
Topos Taschenbuch 168
2. Aufl. 248 S. Kt. DM 14,80

Josef Sudbrack gibt nicht nur einen Überblick über die wichtigsten Strömungen der neuen Religiosität, er fragt nicht nur nach ihren Quellen, sondern liefert auch Orientierungshilfen, um dem Gespräch über diese Fragen nicht aus dem Weg zugehen.

Reinhart Hummel
Reinkarnation
Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum
Reihe: Unterscheidung
In Gemeinschaft mit dem Quell Verlag, Stuttgart
128 S. Kt. DM 18,80

Der Autor analysiert das neu erwachte Interesse an Wiedergeburt und Karma und stellt einige wichtige Entwürfe des Reinkarnationsglaubens im Hinduismus und Buddhismus, im Spiritismus und in der Anthroposophie dar.
Zugleich arbeitet er die Unterschiede zum christlichen Glauben heraus und stellt solide religionswissenschaftliche Informationen für die Arbeit in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung zur Verfügung.



Medard Kehl
New Age oder Neuer Bund?
Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus
Topos Taschenbuch 176
132 S. Kt. DM 9,80

Eine klare und verständliche Übersicht über die zentralen Grundgedanken und Praktiken von New Age, Esoterik und Okkultismus verbunden mit einer systematischen theologischen Auseinandersetzung mit den wichtigsten Aussagen dieser Bewegungen.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Bibelwissenschaft

Matthias Köckert

Vätergott und Väterverheißungen

Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 142). 1988. 387 Seiten, Leinen DM 98,–

Die Arbeit prüft kritisch die für das Verständnis der Erzväterüberlieferungen und der Frühgeschichte Israels zentrale These eines eigenständigen nomadischen Religionstyps (»Gott der Väter«) als Vorstufe des Jahweglaubens und bezieht dabei die wesentlichen Rekonstruktionsversuche der Väterreligion von A. Alt bis C. Westermann und R. Albertz ein. Eine ausführliche Untersuchung der Gottesbezeichnungen und des altorientalischen Vergleichsmaterials wie des Nomadentums, aber auch der verheißenden Gottesreden und der theologisch bedeutsamen Relationen von Verheißung, Bund, Erwählung, Gesetz führt zu alternativen Positionen.

Klaus Koch

Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte

Zum 60. Geburtstag von Klaus Koch herausgegeben von Eckart Otto. 1988. 254 Seiten, kart. DM 68,–

Die Religion Israels hat im Laufe eines Jahrtausends tiefgreifende Wandlungen erfahren, die zu den entsprechenden Entwicklungen in bestimmten Nachbarreligionen teilweise in überraschender Beziehung stehen. Klaus Kochs Studien zeigen, wie wichtig und ergiebig es ist, diese Beziehungen differenzierter als sonst weithin in der alttestamentlichen Wissenschaft üblich zu untersuchen und damit das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule wieder aufzugreifen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Kirchengeschichte

Gerd Tellenbach

Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. F1). 1988. Ca. 230 Seiten, kart. ca. DM 58,–; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 52,20

Einer der Altmeister der mittelalterlichen Geschichtsforschung gibt einen umfassenden und souveränen Überblick über die Kirche in Europa während der beiden Jahrhunderte, die zum Hochmittelalter hinführen und die geprägt sind von der Missionierung Nord- und Osteuropas, den ersten großen Klosterreformen, dramatischen Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst, dem Schisma zwischen West- und Ostkirche und der Steigerung der päpstlichen Macht.

John S. Mbiti

Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum

Übersetzt von Bernhard Ferrazzini. Herausgegeben von Gudrun Löwner. (Theologie der Ökumene, Band 22). 1987. 212 Seiten, kart. DM 38,–

Die Christenheit in Afrika ist in einem dynamischen Wachstumsprozeß in diesem Jahrhundert von etwa 10 Millionen auf etwa 260 Millionen angewachsen. Dabei hat die Bibel in den Sprachen Afrikas einen großen Einfluß auf diese Entwicklung.

John. S. Mbiti untersucht, wie die Bibel in Predigt und Unterweisung, in Gebet und Gespräch wie auch in der Entwicklung afrikanischer Theologie gelesen und verstanden wird. Offenbar erwächst afrikanisches Christentum aus biblischem Glauben und dem kulturellen Kontext Afrikas. In diesem Buch werden das Wesen afrikanischen Christentums und einige seiner brennenden Probleme erörtert, z.B. die unabhängigen Kirchen, das Aufeinandertreffen von christlichem Glauben und afrikanischer Kultur und Religion, politische Fragen der Gegenwart, Mission und ökumenische Bestrebungen und die afrikanische Spiritualität.

Systematische Theologie

Gerhard Sauter

In der Freiheit des Geistes

Theologische Studien. 1988. 200 Seiten, kart. DM 29,80

Die in diesem Band vereinigten Studien sind aus Gesprächen erwachsen, die im Horizont von Kirche und Ökumene nach der Wahrheit des Redens von Gott fragen. Im Brennpunkt steht die These, daß sich die Theologie nur dann auf das Wirken des Geistes Gottes ausrichtet, wenn sie sich der Wahrheitsfrage stellt. Gerhard Sauter legt damit einen entscheidenden neuen Beitrag zur Begründung einer Theorie der Theologie vor.

Inhalt: I. Leben im Geist: Menschsein und theologische Existenz / Gewissensverantwortung und das Wirken des Heiligen Geistes / Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von Geist und Vernunft. – II. Kirche – Ort des Geistes: Was ist Wahrheit in der Theologie? Wahrheitsfindung und Konsens der Kirche / Theologie aus Glaubenserfahrungen / Zur Theologie des Heiligen Geistes im Blick auf die Pfingstpredigt / Zur theologischen Begründung der Autonomie der Kirche. – III. Theologie unter der Verheißung des Geistes: Theologisches und philosophisches Reden von Gott / Hermeneutisches und analytisches Denken in der Theologie / Eschatologische Rationalität.

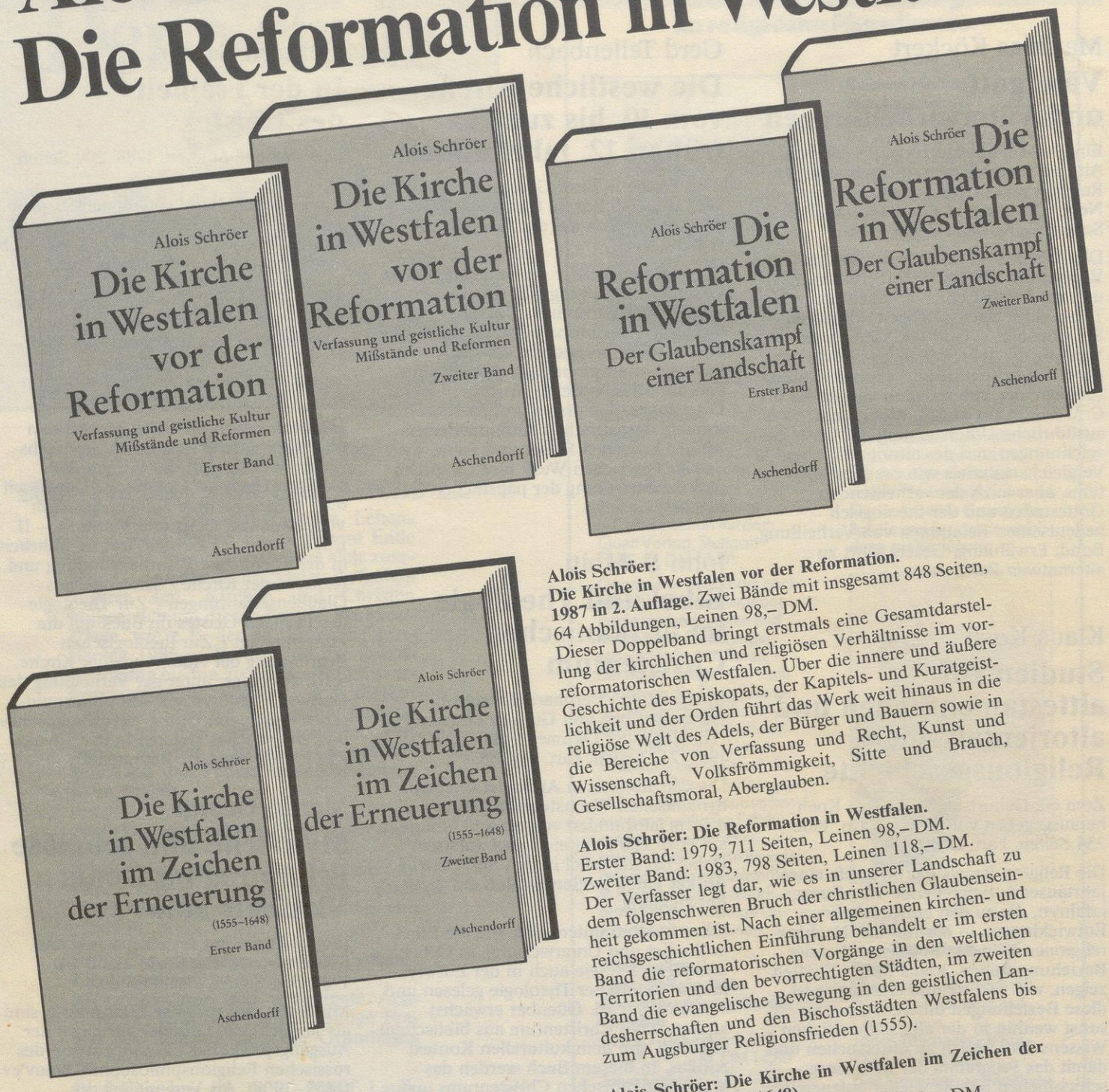
Martin George

Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs

(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 54). 1988. 384 Seiten, kart. DM 94,–

Mystische und religiöse Erfahrungen sind als menschliche Grunderfahrungen der Ausgangspunkt der Erkenntnislehre des russischen Religionsphilosophen Solov'ev (1853–1900). Als Vereinigung des Menschen mit Gott sind sie auch das Ziel seines gesamten Denkens. Für die gegenwärtige erkenntnistheoretische Diskussion und das theologische Gespräch über die Erfahrbarkeit Gottes gibt dieses Buch bisher im westlichen Denken nicht aufgenommene Impulse aus der russischen Religionsphilosophie weiter. Auch informiert es grundlegend über Leben und Werk Solov'evs.

Alois Schröer: Die Reformation in Westfalen



Alois Schröer:
Die Kirche in Westfalen vor der Reformation.
1987 in 2. Auflage. Zwei Bände mit insgesamt 848 Seiten, 64 Abbildungen, Leinen 98,– DM.
Dieser Doppelband bringt erstmals eine Gesamtdarstellung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse im vorreformatorischen Westfalen. Über die innere und äußere Geschichte des Episkopats, der Kapitels- und Kuratgeistlichkeit und der Orden führt das Werk weit hinaus in die religiöse Welt des Adels, der Bürger und Bauern sowie in die Bereiche von Verfassung und Recht, Kunst und Wissenschaft, Volksfrömmigkeit, Sitte und Brauch, Gesellschaftsmoral, Aberglauben.

Alois Schröer: Die Reformation in Westfalen.
Erster Band: 1979, 711 Seiten, Leinen 98,– DM.
Zweiter Band: 1983, 798 Seiten, Leinen 118,– DM.
Der Verfasser legt dar, wie es in unserer Landschaft zu dem folgenschweren Bruch der christlichen Glaubensein-heit gekommen ist. Nach einer allgemeinen kirchen- und reichsgeschichtlichen Einführung behandelt er im ersten Band die reformatorischen Vorgänge in den weltlichen Territorien und den bevorrechtigten Städten, im zweiten Band die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555).

Alois Schröer: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648).
Erster Band: 1986, 624 Seiten, Leinen 98,– DM.
Zweiter Band: 1988, 685 Seiten, Leinen 98,– DM.
Dieser Doppelband, der die Geschichte der Reformation in Westfalen fortsetzt und abschließt, behandelt unter Hinzuziehung vatikanischer Quellen das Bemühen der Kirche in Westfalen um die tridentinische Erneuerung und Festigung der infolge der Reformation in ihrem Glaubensbewußtsein verunsicherten Gemeinden. Hervorragende Männer des Glaubens wie die Paderborner Fürstbischöfe Dietrich und Ferdinand v. Fürstenberg, die Osnabrücker Kardinäle Eitel Friedrich v. Hohenzollern und Franz Wilhelm v. Wartenberg und die Münsterer Fürstbischöfe Johann v. Hoya, Ferdinand v. Bayern und Christoph Bernhard v. Galen prägten diese große Zeit des kirchlichen Wiederaufbaues.

ASCHENDORFF

Prospekt auf Wunsch. Verlag Aschendorff Münster
Bezug der Bücher durch jede Buchhandlung

A76 F=Bu V Theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1988** **84. Jahrgang**

Elisabeth Gössmann, Alter Wein in neuen Schläuchen . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 101

Freude an der Weisung des Herrn. Hg. v. Ernst Haag u. Frank-Lothar Hossfeld (H. D. Preuß)

Unterwegs zur Kirche. Hg. v. Josef Schreiner (W. H. Schmidt)

S. Schroer: In Israel gab es Bilder (Chr. Dohmen)

V. Turgman: De l'Autorité de Moïse (N. Lohfink)

A. Schmitt: Das Buch der Weisheit (H. D. Preuß)

L. Mildenberg: The Coinage of the Bar Kokhba War (R. Wenning)

G. Baudler: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (E. Arens)

F. Schnider/W. Stenger: Studien zum neutestamentlichen Briefformular (F. Mußner)

B. Johanson: To All the Brethren (Th. Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 115

H. Kunst: Credo Ecclesiam (W.-D. Hauschild)

E. Massaux: Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (I. Broer)

B. Fraigneau-Julien: Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien (H. M. Biedermann)

L. Budde: St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien (W. Gessel)

A. Angenendt: Kaiserherrschaft und Königstaufe (P. Mikat)

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Hg. v. Gerhard Adler (Th. Bremer)

Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Hg. v. Joseph Schütz (Th. Bremer)

K. Chr. Felmy: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie (H.-J. Schulz)

F. Ruello: La Christologie de Thomas d'Aquin (H. Vorgrimler)

H. Diaz: A Korean Theology (J. A. Kim)

The Armenian Genocide in Perspective. Hg. v. Richard G. Hovannisian (C. Sorgenfrey)

W. Damberg: Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945 (R. Eilers)

R. Hackel: Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984 (K. Richter)

Fundamentaltheologie/Dogmatik . . . Sp. 133

F. J. Van Beeck: Catholic Identity after Vatican II (W. Beinert)

Hermann Kardinal Volk: Ihr seid eine neue Schöpfung (M. Figura)

Kirche in nichtchristlicher Welt. Hg. v. Lothar Ullrich (H. R. Schlette)

G. Kraus: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? (G. L. Müller)

Th. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Erwiderung zur Rez. v. K.-H. Menke (Th. Pröpper)

J. Naduvilekut: Christus der Heilsweg (M. Tiator)

Apokalyptik und Eschatologie. Hg. v. Heinz Althaus (M. Kehl)

Pastoraltheologie/Religionspädagogik/ Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 144

R. Schinzer: Im Spiel die Bibel verstehen (E. Sturm)

Th. Vogt: Bibelarbeit (E. Sturm)

H. D. Preuß: Das Alte Testament in christlicher Predigt (P. Deselaers)

W. Nastainczyk: Der springende Funke (H. Bodewig)

P. B. Senger: Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst (St. Rau)

Philosophie . . . . . Sp. 148

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Hg. v. Peter Hünermann u. Richard Schaeffler (E. Arens)

K. Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter (B. Wald)

K. Flasch: Einführung in die Philosophie des Mittelalters (B. Wald)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 154

A. T. Sanon: Das Evangelium verwurzeln (K. J. Tossou)

W. Stolzman: The Pipe and Christ (N. M. Borengässer)

W. M. Watt/M. Marmura: Der Islam. II (A. Th. Khoury)

M. Zago: La Spiritualità buddhista (A. Th. Khoury)

B. Salmona: La Spiritualità dell'Antica Grecia (A. Th. Khoury)

F. J. Peirone/G. Rizzardi: La Spiritualità islamica (A. Th. Khoury)

Les rites d'initiation. Ed p. J. Ries et H. Limet (A. Th. Khoury)

K. Baresch: Katholische Kirche und Freimaurerei (M. Hänsel-Hohenhausen)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

A. Bauer/W. Gross: Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren (H. Bodewig)

Theologische Bibliographie 161

Alter Wein in neuen Schläuchen

Von Elisabeth Gössmann

Der ursprünglichen Botschaft des Neuen Testamentes wieder nahezukommen und sie von veralteten Sozialformen zu unterscheiden, ist das Bestreben heutiger Theologie. Dies ist der Konvergenzpunkt aller sogenannten Genitiv-Theologien (Theologie der Befreiung, des Friedens) und Adjektiv-Theologien (sozialkritische, ökologische, feministische, Black Theology etc.). Solange dieser Konvergenzpunkt angezielt ist, brauchen Spaltungen nicht befürchtet zu werden und bleibt die Einheit der Theologie gewahrt.

Die verschiedenen Neuaufbrüche: a) einer christlichen Patriarchatskritik, wie sie von Ernst Gutting[1] vorgelegt wird, b) einer Synopse der Tendenzen heutiger feministischer Theologie, die Uwe Gerber[2] versucht, und c) einer Entdeckung des weiblichen Beitrags zur Theologiegeschichte, von Barbara Newman[3] an Hildegard von Bingen vollzogen, gehören unter diesem Aspekt zusammen. Denn ohne theologiegeschichtliche Frauenforschung steht feministische Theologie auf schwankendem Boden, und ohne Patriarchatskritik ist sie nicht denkbar.

I

Das Buch des Frauenbeauftragten der Deutschen Bischofskonferenz und vor allem langjährigen Frauenseelsorgers, Weihbischof Ernst Gutting, der von Berufs wegen nicht nur von außen mit der leidvollen Erfahrung von Frauen in der Kirche bekannt wurde, sondern sie auch jahrzehntelang mitempfindend geteilt hat, so daß er im besten Sinne „Partei" für die andere Hälfte der Menschheit nimmt, könnte, wenn es ernsthaft rezipiert wird, nicht nur eine Wende der Pastoral, sondern kirchlicher Wirklichkeit überhaupt bedeuten. Daß dieses Buch auch „jenseits der Grenzen" gelesen wird, zeigt die wohlwollend-humorvolle Besprechung in der „Emma" (Liebe Schwester Gutting, Dez. 87). G. stellt seine Ausführungen in einen breiten sozialgeschichtlichen und soziologischen Rahmen, jedoch soll hier nur auf das eingegangen werden, was zur theologischen Tradition des Frauenbildes und der gegenwärtigen kirchlichen Situation von Frauen gesagt wird.

Anerkennend ist hervorzuheben, daß G. durch das ganze Buch mit reichen Zitaten aus christlichen Autorinnen arbeitet, die oft genug

[1] **Gutting,** Ernst: **Offensive gegen den Patriarchalismus.** Für eine menschlichere Welt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 174 S. (Reihe frauenforum) kart. DM 19,80.

[2] **Gerber,** Uwe: **Die feministische Eroberung der Theologie.** – München: (Beck) 1987. 200 S. kart. DM 17,80.

[3] **Newman,** Barbara: **Sister of Wisdom.** St. Hildegard's Theology of the Feminine. – Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press 1987.

UB Tübingen
22. JUN. 1988
V 210

defensiver Art sind (wie Hildegard von Bingen, Julian of Norwich, Catharina von Siena, Teresa von Avila, Therese von Lisieux, Helene Lange, Gertrud v. le Fort mit ihrer heute neu entdeckten Seite, Simone Weil, Edith Stein, Ida Friederike Görres – neben Condorcet hätte allerdings noch Olympe de Gouges gehört). G. übergeht also nicht die kritische Gegentradition von Frauen vor dem heutigen Feminismus, die sich immer schon gegen alle Restriktionen, Sanktionen und Herabsetzungen des weiblichen Menschseins zur Wehr gesetzt hat. Einzig bei der Erwähnung der negativen Einstellung der Ostkirchen zum Frauenpriestertum (trotz dortiger Diakonissentradition) als Hindernis für die Ökumene (33f) hätte man den Hinweis erwartet, daß ostkirchliche Frauen z. T. schon anders denken und daß Ökumene (ihre Chancen und Hindernisse) nicht allein nach dem Standpunkt der Kirchenmänner beurteilt werden darf.

G. scheut nicht vor den schweren Problemen der Auseinander-Entwicklung von Normen in der Kirche und in der gegenwärtigen Gesellschaft und des „lautlosen Auszugs" der Frauen aus den Kirchen zurück, wofür er unumwunden dem „allgemeinen Patriarchalismus" die Schuld gibt, den er entlarven will. Fakten werden schonungslos benannt, etwa, was es für die nächste Generation bedeute, „wenn 82 % ... der jungen Mütter auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder verzichten". (42) G. mutet uns keine oberflächlichen Methoden zu, Frauen in den Kirchen zu halten, sondern besteht auf grundsätzlicher Veränderung: eben der Überwindung des Patriarchalismus. Hier seine Definition: „Patriarchalismus ist die seit Jahrtausenden verbreitete Anschauung einer grundsätzlichen Überlegenheit und damit begründeten Vorherrschaft von Männern über Frauen." (47)

Es fällt G. nicht schwer, mit Texten der letzten Päpste zu zeigen, daß Patriarchalismus ein Unrecht ist, weil er gegen die Menschenrechte verstößt, weshalb es ihm gegenüber keine Neutralität geben könne. „Ich stelle die These auf: der Patriarchalismus ist aus dem Bösen." (48) G. ist auch realistisch und demütig genug, um „wir" zu sagen, wenn er von den noch immer gut funktionierenden Regeln des Patriarchalismus sagt: „Wir atmen sie gleichsam seit unserer Kindheit als Weltanschauung ein, ohne uns dessen bewußt zu sein." (50) Die von G. aus „Pacem in terris" zitierte Auffassung, daß der „Aufstieg der Frau" in christlichen Ländern schneller erfolge als in anderen, die er selbst relativiert, läßt sich allerdings mit den Beobachtungen der Rezensentin in Japan teilweise widerlegen, wo die Besinnung auf die (später patriarchialisierte) matriarchale Urreligion und das Fehlen eines bestimmten christlichen Traditions-„Ballasts" schnellere Durchbrüche ermöglichen.

Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist für G. immer noch „das Schwert", mit dem „der gordische Knoten aller Welträtsel gelöst werden kann". (53) Was falsch ist, war eine jahrhundertelange Deutungstradition, die der Frau die Hauptschuld gab, der aber, wie G. weiß, die Frauen immer schon mit Skepsis und Gegendeutungen begegneten. Für G. ist Patriarchalismus „Folge des Sündenfalls und damit ... Ausdruck der Sündhaftigkeit" (52), denn das Grundübel des Hochmuts als Anfang der Sünde führt zu Rivalität, Streben nach Vorherrschaft, Anwendung von Gewalt – Fehlhaltungen, die weitgehend gerade das Geschlechterverhältnis stören. Die in Gen 3,16 erwähnten Mühsale der Schwangerschaft, Schmerzen der Geburt, die Herrschaft des Mannes über die Frau, jahrhundertelang bis an die Schwelle der Gegenwart als verdiente Strafen der Frau gedeutet, verlieren so ihren Legitimationscharakter für Patriarchalismus samt Einschränkung des Daseinssinnes der Frau auf die Reproduktion der Menschheit und doppelter Moral für die beiden Geschlechter. Die Parallelität der Behandlung der Natur in den modernen Naturwissenschaften (Fr. Bacon: Die Natur auf die Folter spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt) und der Folterung von Frauen in den Hexenprozessen, beiderseits Machtmißbrauch, wird als der Teufelskreis dargestellt, der sich im Geschlechterverhältnis vielfältig spiegelt.

Präsenz des Sündenfalls mit seinen mannigfachen Folgen bis in den heutigen Alltag nennt G. die oft getarnten, subtilen Wurzeln der Konflikte zwischen den Geschlechtern. Dagegen die gottgewollte Funktion der Frau in der Partnerschaft im engeren und im weiteren Sinne: „Sie wird zur Hilfe an Gottes Statt bei der Vermittlung und Entfaltung unseres leiblichen, sittlichen und göttlichen Lebens." (75)

In dem Kapitel über die Verachtung der Frau geht G. den psychischen Wurzeln der männlichen „Angst vor der Frau" nach, worunter gelitten zu haben, die Zeugnisse weiblicher Heiliger deutlich belegen. Die Frauen diskriminierenden Stellen der Kirchenväter werden solchen der vorchristlichen Antike und außerchristlichen Religionen und Kulturen an die Seite gestellt, woraus offenbar wird, daß Patriarchalismus ein weltweites und Zeiten übergreifendes Übel ist. Dabei macht der Autor einen Fehler: Die neokonfuzianische Schrift Onna Daigaku ist japanisch und nicht chinesisch. (80)

Wichtig ist aber des Autors Kritik an der im Westen oft falschen Umschreibung der Yin-Yang-Polarität als passiv-aktiv (83) sowie an der Herabwürdigung desjenigen Teils von Dualitäten, die als Symbol für das Weibliche gestanden haben: Geist–Materie; Seele–Leib. Die verhängnisvolle Identifizierung von Mann = Mensch, die G. an Schopenhauer aufweist, gilt jedoch schon für scholastische Texte, wo manches Mal „homo" steht, wenn es „vir" heißen müßte. G. erwähnt aber anerkennend, daß feministische Wissenschaftlerinnen auf diesem Gebiet wichtige Erkenntnisse zutage gefördert haben (87), er fußt also auf diesen Arbeiten, auch wenn er sie nicht im einzelnen nennt, was zuweilen kritisch angemerkt wird. Wenn seine Bemerkungen über sexistische Muster in der Sprache von denen ernst genommen werden, die sonst keine feministische Literatur, wohl aber das Buch eines Bischofs lesen, ist jedoch viel erreicht.

Wie aktuell alte Rollenzuweisungen heute noch sind, zeigt G. am Beispiel von Unternehmerfrauen, die „von oben her" auf die Erhaltung der Arbeits- und Konkurrenzfähigkeit ihres Ehemannes an der „Berufsfront" festgelegt werden sollen. Hier könnte noch tiefer auf die Probleme der Berufswelt eingegangen werden, die dadurch geschaffen werden, daß für die Regenerierung der Arbeitskraft des berufstätigen Mannes auch heute noch meist eine Frau zur Verfügung steht, während berufstätige Frauen, selbst wenn sie unverheiratet sind, meist für sich (und andere) „nebenbei" den Haushalt versehen, gleichzeitig aber mehr leisten müssen als Männer, wenn sie beruflich weiterkommen wollen. Dies bedeutet nicht zuletzt auch eine Komplizierung des Verhältnisses von Frauen und Frauen: solchen, die durch ihre Arbeit im Haus die Bevorzugung des Mannes unterstützen, und solchen, die, ob sie es wollen oder nicht, als Benachteiligte mit ihm in berufliche Konkurrenz treten. Gerade dies ist ein Problem der Pastoral.

Es gelingt G., Gen 1 und Gen 2.3 lebensnah mit heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten wie auch Neuansätzen in Beziehung zu bringen (das hebr. Wort für die Hilfe, die die Frau als Gegenüber zum Mann bedeutet, ist S. 106 richtig, S. 100 falsch gedruckt) und so die patriarchalische Bibeldeutung total zu überwinden. Dabei wäre auch der Hinweis angebracht gewesen, daß bis kurz vor unserer Gegenwart von der theologischen Schultradition die Gott-Ebenbildlichkeit der Frau herabgesetzt bis ganz geleugnet wurde, wogegen sich aber zu allen Zeiten die Frauen selbst zur Wehr setzten.

Bei den so positiven Sätzen des Vaticanum II, der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, der Deutschen Bischofskonferenz (1981) und der letzten Päpste zur Integration der Frau in die gesellschaftliche und kirchliche Öffentlichkeit, die G. reichlich zitiert (110–131), konnotiert ein kritisches Lesepublikum jedoch sofort die fehlende Stellungnahme der offiziellen Kirche zur Notwendigkeit einer Geburtenregelung besonders in der Dritten Welt. Wie die „weibliche Option zur Rettung der Menschheit" konkret aussehen könnte, wird nicht ganz klar, obwohl G. es nicht versäumt, gerade hier den Mann in die Pflicht und Verantwortung zu nehmen (142, 146). Wesentlich mehr für andere theologische Arbeiten, aber auch für die von G., gilt, daß die Kritik an den Normen der Kirche durch den Feminismus (sei er innerkirchlich, post-Christian oder antikirchlich) nicht genügend diskutiert, obwohl gekannt wird.

Dagegen hat G. Arbeiten heutiger Theologinnen zur Kritik an der theologischen Tradition, zur Forderung nach einer neuen Mariologie, zu den weiblichen Zügen des Gottesbildes in Bibel und Mystik reichlich herangezogen. Auch seine Kritik an der konträr aufgefaßten Eva-Maria-Parallele und die Betonung, daß beide Frauengestalten auch positiv aufeinander verwiesen bleiben, gehört zur notwendigen Korrektur an der Beziehungsrichtung zwischen den Menschen im Sinne von Gegenseitigkeit und nicht Hierarchisierung. In diesen Bereich gehört das Modell „Kirche als Mutter" ebenso wie die Rede vom „integrierten Menschsein" Jesu. (143)

Das Buch spricht abschließend noch kurz die Probleme von Genmanipulation, extrauteriner Schwangerschaft, Leihmüttern als das bedrohend auf uns Zukommende an und betont die Unvereinbarkeit des äußersten Machbaren mit dem zutiefst Humanen, der Liebe.

Eine Frage als Anregung zur Weiterarbeit sei am Schluß gestellt: Die junge Generation, der G. des öfteren das Zeugnis ausstellt, daß sie Ansätze zur Verwirklichung eines neuen Menschenbildes zeigt, ist gerade auch diejenige, die nach den im Buch zitierten Statistiken – einschließlich der Frauen – aus der Kirche auswandert oder sich nicht mehr wesentlich vom Christentum her versteht. Ihr Handeln ist aber vielfach eher praktisch gelebtes Christentum als das der älteren Gene-

ration. Wird also das Christliche in unserer eigenen Kultur „anonym", brauchen wir den Begriff, den Karl Rahner für außerchristliche Kulturen prägte, jetzt auch für uns selbst? Von einem Mann wie Ernst Gutting erwarten wir Frauen gemeinsam mit uns die Fortsetzung der Bemühungen, die notwendig sind, um die Lücken zu schließen, die dieses Buch noch offen läßt.

II

Als eine Zusammenfassung der Themen und Richtungen, die bisher in der – wie er voraussetzt – aus Amerika rezipierten feministischen Theologie im westeuropäischen Raum zu Worte gekommen sind, faßt Uwe Gerber seine Studie auf. Seine persönliche Sympathie liegt dabei, wie er im Vorwort offen sagt, auf seiten der Frieden stiftenden und umweltfreundlichen Implikationen dieser Theologie, während gegenüber Mythologisierungs- und Psychologisierungstendenzen Bedenken angemeldet werden.

In knappen Umrissen wird zunächst der Weg von dem in den Befreiungstheologien wiederentdeckten Jesus, der Frauen und Männer gleichstellt, zu dem patriarchalisierten Christus nachgezeichnet, der sich nach jahrhundertelanger amtskirchlicher Auffassung nur durch Männer vertreten läßt.

Die Korrektur dieses androzentrischen Gottesbildes durch das Zurückgehen zum Symbol von Großer Göttin (Muttergottheit und jungem Vegetationsgott, der stirbt und auferstehen, Sieg Jahwes über die Große Göttin etc.), innerhalb der feministischen Theologie längst heftig diskutiert und kritisiert (Elisabeth Moltmann, neuestens auch Marie-Theres Wacker), umfaßt weit über das Lesen der Bibel aus dem Erfahrungshintergrund von Frauen hinausgehende Themen, die, ursprünglich vom außerchristlichen Feminismus angeregt, in die feministische Theologie rezipiert wurden. Besonders die Frauengeneration, die in der Schulzeit noch die nazistische Remythologisierung erlebt hat, ist sehr zurückhaltend gegenüber solchen Themen, was vielleicht von G. mehr hätte berücksichtigt werden sollen. Die alte Weisheitsthematik dagegen, als tröstende und heimholende Kraft, die weibliche Seite der Gottheit in den biblischen Zeugnissen, in anderen altorientalischen Religionen der Göttin zugeschrieben, ist ein ungeheuer faszinierender Zugang zur feministischen Theologie, aber keineswegs ein erst heute entdecktes Verständnis des Göttlichen. Ent-Patriarchalisierung des Jesusbildes als Inkarnation der Muttersorge Gottes, diese Weisheitstradition als Gegenentwurf zu dem Bild vom Sohn, der in blindem Gehorsam dem Vater unterworfen ist, zeigt, wie G. sorgsam die Gedankengänge feministischer Theologie nachzeichnet, die Rückwirkung des Jesusverständnisses auf das Gottesbild. Zwar ist in dem Kapitel „Gott der ganz Andere" (34f) der Dualismus Gott – Welt/Mensch entstellend verkürzt dargeboten, auch entsteht der falsche Eindruck, als sei Virginia Mollenkott (bzw. ihre Generation von Feministinnen) die erste Wiederentdeckerin solcher Gegebenheiten (nota bene: bei Hildegard von Bingen findet sich eine ausgiebige Meditation über Is 42,14), aber es bleibt allemal die von G. nicht unterdrückte Frage: Warum konnten solche hellsichtigen Bibelrezeptionen in Vergangenheit und Gegenwart bisher nur in abgeschlossenen Frauenräumen oder „Brüdergemeinden" zu befreiendem Selbstbewußtsein führen, ohne für das Ganze von Kirche und Gesellschaft seine Wirkung zu zeigen? Liegt es daran, daß das Vater-Mutter-Modell ungeeignet ist für die Entwicklung eines Gottesbildes für Erwachsene, in dem Vater- und Mutterbindungen verarbeitet sein müssen, wie einige christliche Feministinnen betonen, und ist das von Dorothee Sölle entwickelte Modell Jesu als des wahren, in die Freiheit führenden Lehrers brauchbarer?

Bei seiner Nachzeichnung feministisch-theologischer Versuche der Überwindung von Dualismen durch einen „Pantheismus" (einschließlich des nachchristlichen der Mary Daly) hält sich G. von jeder Wertung zurück und faßt rein formal zusammen:

„Jedenfalls wird feministischer Theologie das Verdienst zukommen, die Problematik unserer herkömmlichen christlichen Gottes-Bilder zutiefst empfunden und formuliert zu haben." (51)

Hier könnte das Lesepublikum den Hinweis vermissen, daß Pantheismus ja nicht die einzige Alternative zu einem androzentrischen Monotheismus ist und insbesondere die Theologie der sechziger Jahre, auf der die ältere Generation feministischer Theologinnen fußt, dies auch genügend deutlich gemacht hat.

Die gegenüber einem Pan-Polytheismus im Fahrwasser feministischer Theologie geltend gemachten Bedenken G.s (53–55) lassen sich, z. T. wenigstens, dadurch entkräften, daß die Vielheit der Gottesbilder ja nicht polytheistische Tendenzen verraten muß, sondern mit dem in der Tradition immer bewußt gewesenen und auch definierten Analogieverständnis zusammenhängt, das die größere Unähnlichkeit als Ähnlichkeit menschlichen Wortes und Bildes zu dem damit umschriebenen göttlichen Bereich herausstellt (vgl. bes. das IV. Laterankonzil 1215). Aus konfessionsgeschichtlichen Gründen ist dieses Analogiebewußtsein allerdings im protestantischen Bereich weniger präsent geblieben, was auch an der Problematik heutiger „God-language" zu spüren ist. Diese Entfremdung vom Analogiebewußtsein zeigt sich auch deutlich in dem von G. mehrfach zitierten Votum der nordelbischen Bischöfe zur feministischen Theologie.

Die Remythologisierungs- und Psychologisierungstendenzen der feministischen Theologie lassen sich nach G. auf die Unfähigkeit des Mannes, die Schöpfung zu bewahren, und den Protest gegen die Festlegung der Frau auf ihre Rolle als sexuelle Dienerin und Gebärerin zurückführen. Die Kritik an den Schöpfungsberichten wird als Leistung der Gegenwart dargestellt, wie es z. T. dem Bewußtsein feministischer Theologinnen entsprechen mag. Die jahrhundertelange Gegentradition der Frauen, die die Schöpfungserzählungen anders lasen und auslegten und ihre Kritik gegenüber angeblich schöpfungsgegebenen Herrschaftsverhältnissen nicht verschwiegen haben, ist völlig ausgespart und nur die frauenfeindliche Exegese der Tradition offizieller Schultheologie nachgezeichnet. Zum andern vermißt man hier einen Hinweis darauf, daß – wie den meisten feministischen Theologinnen wohl bewußt und von ihnen auch nicht verschwiegen ist – zunächst einmal die historisch-kritische Methode für Frauen sehr befreiend gewirkt hat, galt doch das „mulier taceat" bis dato als für alle Zeiten gesagt. Dieser Segen der historisch-kritischen Methode wird auch in den späteren Passagen über feministische Exegese (81–96) nicht deutlich. Diese Methode war von Frauen ausweitbar bis zur heute vorliegenden feministisch-theologischen Hermeneutik (Elisabeth Schüssler Fiorenza). Bei G. erscheint es vielmehr so, als seien die von ihm zwar kritisch dargestellten gegenwärtigen Remythologisierungsbestrebungen die direkte Antwort auf die „klassisch"-androzentrische Exegese: die gebärende göttliche Urmutter, die Schöpfung als weibliches Werk erscheinen läßt, Christus als der „Heros", Kreuzestod als Vermählung mit der Mutter Erde etc. Aber dazu vermißt man u. a. die Kritik, daß Christentum Geschichte ist und nicht in enthistorisierender Mythologisierung aufgeht. Der dreifache Sündenfall, die Verzeichnung der Eva zur Verführerin, der Fall ins Patriarchat und der Verlust des ganzheitlichen Selbst, ist nicht zuerst durch Remythologisierung, wohl aber durch eine adäquate Deutung der Mythen als solcher zu überwinden, wozu die bei G. unterschlagene Gegentradition der Frauen, die Eva als Gottes Meisterwerk versteht, bereits wichtige Vorarbeit geleistet hat. Zudem muß natürlich der Versuch, das Problem von Re- statt Entmythologisierung auf zwei Seiten (73–75) abzuhandeln, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein.

Ein notwendiger und verdienstvoller Ansatz der feministischen Theologie dagegen, der mehr Beachtung verdienen würde, ist die Kritik an den klassischen Interpretationsmodellen von Satisfaktion und Sühnopfertod in der Soteriologie (D. Sölle u. a.). Hier stößt die feministische Theologie auf den Kernpunkt jeglicher Theologie und berührt sich am intensivsten mit den Befreiungstheologien. Dem Kapitel wäre größere Ausführlichkeit zu wünschen gewesen. (71f, 79)

Zur Interpretation des Glaubens in der feministischen Theologie weist G. auf die darin enthaltenen Kritik am Gehorsamsbegriff samt Bindung an die Autorität des strengen Vatergottes hin, allerdings ohne in diesem Punkt die Vorarbeit zu erwähnen, die die Autoritätskritik der Frankfurter Schule geleistet hat. Der Autor macht einsichtig, daß die Tendenz der feministischen Theologie auf ein Frausein, das sich vor Gott gerechtfertigt weiß, stark nach katholischer, wenn nicht „pelagianischer" Mitwirkung beim Rechtfertigungshandeln Gottes aussieht und eine Korrektur der reformatorischen Rechtfertigungslehre impliziert. Daß mit der Bejahung weiblicher Aktivität auch ein Wandel der Ästhetik (was Frauen „gegen den Strich" schön finden, wie sie sich selbst schön finden) zusammenhängt, ist genau im theologisch richtigen Zusammenhang referiert. Feministische als Theologie der zwischenmenschlichen sowie der göttlich-menschlichen Beziehungen führt zu den politischen Implikationen dieser Theologie, wofür bei G. ein erhellender Text von Dorothee Sölle steht:

„Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf steht, daß Gott zu seiner Identität komme. Dieser Schmerz ist unauslöschlich, und diese Hoffnung kann nicht vergessen werden." (105)

Derartiges schließt aus, daß Glaube als private religiöse Meinung und sonst nichts verstanden werden kann. In G.s kritischen Anfragen ist impliziert, daß eine solche neue Spiritualität als „weibliche" jedoch nicht so verstanden werden darf, daß sie erneut die Geschlechter voneinander abspaltet und so gegen die gesamtmenschliche Ganzheit verstößt. Daß in der feministischen Theologie die Unmittelbarkeit der

Frau zum göttlichen Bereich erfahren und theologisch dargestellt wird, auch daß ihre Religiosität nicht mehr als durch den Mann vermittelt gilt, ist ein wichtiges, aber ebenfalls nicht unantizipiertes Ergebnis, dessen Ausläufer bis zur mißverständlichen „religiösen Selbstversorgung" der Frau jedoch vom Autor kritisch angemerkt werden. (112)

Bei der Darstellung der aus feministischer Spiritualität geborenen Ethik bildet die eben nicht als Gesetz, sondern als Modell für eine alternative Lebenseinstellung verstandene Bergpredigt Jesu den Ausgangspunkt.

Hier geht es um den Abbau eines starren Ordnungsdenkens ebenso wie der Dualismen (Körper-Frau gegen Geist-Mann etc.) und die Umwandlung patriarchaler in herrschaftsfreie Werte. Die Kritik an den herkömmlich christlichen Tugenden als Empfehlung von Zorn und Selbstachtung an die Unterdrückten sowie von Demut und Selbstverleugnung an die (noch) Herrschenden bringt durch solchen Austausch beide Gruppen zur Befreiung und verbannt niemals den, der im Marxismus „Klassenfeind" ist, aus dem Reich der christlichen Liebe. Für diese Art von Ethik steht bei G. die Neuformulierung der Seligpreisungen durch Elga Sorge, wobei jedoch die achte unterschlagen ist. Hier nur als Beispiel die zweite: „Glücklich sind, die frei und unabhängig sind, denn sie können lieben, ohne zu unterdrücken."

Für die friedenstiftenden Implikationen dieser Spiritualität (gegen Ausbeutungsindustrie in „Entwicklungsländern" und Rüstungsindustrie im eigenen Land) beruft sich der Autor auf Rosemary Radford Ruether mit ihrer Konzeption einer neuen Gesellschaft der grundsätzlichen Gegenseitigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit: „Leidende Solidarität mit andern", die Sorge dafür, „daß die Erde wieder schön wird", und zwar nicht nur in dienender Funktion für die Menschen. (129)

Anläßlich dieser „nachtechnologischen Ethik der geheilten Erde" findet auch die berühmte Rede des Indianerhäuptlings von Seattle ihren Platz. (Wir sind ein Teil der Erde, und die ist ein Teil von uns.)

Dieses Kapitel ist liebevoll und ohne inadäquate Verkürzungen geschrieben, wenngleich nicht die wirtschaftswissenschaftlichen Hintergründe aufgerollt sein können, die eine Überwindung von ausbeuterischem Kapitalismus ermöglichen.

Feministische Theologie ist in diesem Zusammenhang auch als nach-säkularistische Spiritualität beschrieben, die Religionslosigkeit nicht als letztgültig stehenläßt. Hier hat die Rede von der Mutter Erde und der kosmischen Verbundenheit aller Wesen wirklich Sinn. Besonders lesenswert sind die Seiten 136–138 mit den vielen praktischen Konsequenzen und Fragen der Praktizierbarkeit dieser Ethik und Spiritualität im gesellschaftlichen Leben.

In den Kapiteln zur „Kirche der Schwesterlichkeit" und zur Eschatologie geht es zunächst um verschiedene Stellungnahmen von Frauen zu den Großkirchen (bleiben, aber kritisch, emigrieren und Neues stiften, feministische Christlichkeit neben der Kirche).

Dabei wird auch der Standpunkt nicht unterschlagen, daß Frauen bei aller Verurteilung des Ausschlusses des weiblichen Geschlechts von den Ämtern (und damit von Macht) mit guten Gründen die bestehenden Ämter, wie sie heute sind, doch nicht bekleiden wollen. (146) Neue Stichworte wie „kosmischer Bund der Schwesterlichkeit" (Mary Daly) oder charismatische Gemeinschaft, die von feministischer Seite selbst bereits als „Flucht auf eine feministische Insel" charakterisiert wurden, sehen sich in der Verwirklichung doch auf Formen wie Basisgemeinden verwiesen, in denen Geschlechtertrennung sinnlos wäre. Eine so verstandene Kirchlichkeit als auf der Suche nach der „wahren Kirche", die alle Reste patriarchalischer Strukturen überwindet und in diesem Sinne schwesterlich ist, wird von vielen Frauen und Männern, die in der feministischen Theologie engagiert sind, überzeugend beschrieben, wie die Zitate in G.s Buch zeigen. Probleme lesbischer wie homosexueller Gläubiger werden dabei wie von der feministischen Theologie, so auch von ihrem Chronisten, nicht umgangen.

Unter einer unzulänglichen Verknappung leidet dagegen das Thema „Mariologie in feministischer Sicht" mit nur zwei Seiten (155–157) Darstellung, nicht mehr als eine Aufzählung von Stichworten.

(Auf S. 156 ein Fehler: Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel wurde nicht 1954, sondern 1950 von Rom als Dogma verkündet, wohl eine Verwechslung mit 1854: Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias.)

Innerhalb der eschatologischen Fragestellung, deren Diskussion noch zu wenig einheitlichen Tendenzen geführt hat, kommen überwiegend die Stimmen zu Wort, die für die Sterblichkeit des Lebens und das Aufgeben der Unsterblichkeitshoffnungen sprechen, die als patriarchalisch angesehen werden. Auch hier hätte eine Einarbeitung der historischen Forschung zeigen können, in welchem Sinne das Letztere zutrifft. Gab es doch eine recht starke Strömung in der Großkirche wie in den Sekten, die das eschatologische Mannwerden der Frau gefordert, wie der überwiegende Teil der buddhistischen Schulen also mit einem „Himmel ohne Frauen" gerechnet hat. Derartiges auch in religionsvergleichender Sicht aufzuarbeiten, wäre sinnvoll, um zu erkennen, was an der bisherigen Eschatologie das Patriarchalische ist. Zudem hat man bei G.s Darstellung der amerikanischen feministischen Eschatologie den Verdacht, als hätte diese die eschatologische Diskussion im Europa der letzten Jahrzehnte an sich vorbeigehen lassen. (Vgl. am Ende einer ganzen Entwicklung etwa Rahners Begriff der „absoluten Zukunft".) Das uneingeschränkte „Es gibt kein Nachher" stellt sich bei allem Trost der Rückkehr zur Mutter Erde letztlich als ebenso einseitige Dogmatisierung dar wie der persisch-griechisch-christliche Unsterblichkeitstraum des persönlich fortlebenden Menschen. G. spart zu diesem Thema nicht mit seinen kritischen Anfragen, es sollte aber noch gesagt sein, daß die eschatologische Umwandlung, von der die biblischen Texte sprechen, auch eine ganz andere Kritik an persönlichen Unsterblichkeitshoffnungen erlaubt als das Aufgehen des „ewigen" Lebens in den Beziehungen des Gebens und Nehmens in diesem „sterblichen" Leben.

Bei der abschließenden Zusammenstellung verschiedener Strömungen in der feministischen Theologie waren Überschneidungen wohl kaum zu vermeiden. So steht z. B. die Theologin, der wir die feministische Hermeneutik verdanken, nicht unter „Hermeneutisch-feministische Theologie".

Ein Wort des Dankes für die Vermittlung an den Vf. ist zum Schluß angebracht, auch bei allen Vorbehalten der Rezensentin. Hätte das Buch 300 Seiten erhalten und der Verlag dem Autor die Zeit zugestanden, sie zu schreiben, hätten unangemessene Verknappungen vermieden werden können. Ein Literaturverzeichnis mit ausgeschriebenen Vornamen wäre ebenso wünschenswert gewesen wie etwas mehr Ausgewogenheit in der Zitation von Theologinnen. Oder muß man dem Autor zugute halten, daß er die der eigenen Konfession besser kennt, obwohl doch die feministische Theologie selbst sich radikal ökumenisch versteht?

III

In ihrem Vorwort, das sich damit befaßt, in welchem Sinn der Begriff „Frauenmystik" hilfreich sein kann für das Verständnis Hildegards und in welchem Sinn nicht, erläutert Barbara Newman ihren eigenen Zugang zu Hildegard im Rahmen der christlichen Weisheitstradition. Die bio-bibliographische Skizze im 1. Kapitel beginnt mit Hildegards (scheinbarer?) Bescheidenheitstopik *(ego paupercula feminea forma),* hinter der sich ein starkes Auftrags- und Sendungsbewußtsein verbirgt. Nach N. wäre es „in a more egalitarian Church" nicht möglich gewesen, daß die Erwählung einer „poor, frail, untutored woman" ein solches Staunen hervorgerufen hätte (vgl. 1 Kor 1,27). (3) Die Autorin lehrt ihre Leserschaft, den prophetischen Stil Hildegards vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte zu verstehen, obwohl die Heilige nach dem Vorbild der biblischen Propheten es vorzog, ihr jeweiliges Einschreiten oder Ratgeben in einer symbolischen Sprache zu verschleiern. Hildegard selbst läßt jedoch durchblikken, daß ihre eigene Apostrophierung als Prophetin von den Zeitgenossen nicht nur angenommen, sondern auch abgelehnt wurde, wenn sie davon spricht, daß zum Ärgernis der Männer unter gegebenen Zeitumständen die Frauen prophetisch reden müßten.

Die Rezensentin teilt jedoch nicht die Auffassung von N., daß Hildegard „fully shared her culture's notions of female inferiority" (35), sondern ist überzeugt, daß Hildegard das zeitgenössisch-frühscholastische Frauenbild auch in Frage gestellt, unterwandert und im positiven Sinne ergänzt hat, was sie jedoch nicht hindert, die „cultural notion" ihrer Zeit von einer schwachen Weiblichkeit für ihre Zwecke geschickt zu nutzen, wie man es in der Frauentradition noch bis ins 17. Jh. beobachten kann. Ähnliches gilt für die weibliche Bescheidenheitstopik.

Es ist nun die nicht unbegründete These der Autorin, daß Hildegards „Strategie", mit der sie der weiblichen Autorität auf die Beine hilft, im Aufweis der weiblichen Züge der Gottheit liegt. So nennt sie das grundlegende Kapitel ihrer Arbeit „The feminine Divine" (42–88).

In einer sorgfältigen Analyse müht sie sich um Unterscheidungsmerkmale, wann Hildegard sich einer männlichen und wann sie sich einer weiblichen Sprache (God language) bedient: „This complex of ideas and images by no means precludes a more linear understanding of salvation history, cast in the form of a narrative beginning with the creation and the fall, culminating in the death and resurrection of Christ, and concluding in the Last Judgment. When she was following this narrative pattern, (. . .) Hildegard normally used masculine designations for God – Father and Son, King and Redeemer and Judge. The feminine designations, on the other hand, evoke God's interactions with the cosmos insofar as they are timeless or perpetually repeated. Thus, feminine symbols convey the principle of divine self-manifestation; the absolute predestination of Christ; the mutual indwelling of God in the world and the world in God; and the saving collaboration between Christ and the faithful, manifested sacramentally in the Church and morally in the Virtues." (45)

Es folgt eine Beschreibung der in Hildegards Visionen auftretenden Symbolgestalten *Scientia* oder *Sapientia Dei* und *Caritas*, in denen sich die paradoxe Einheit von Zartheit und Kraft offenbart und die sich eindeutig als weibliche Züge der Gottheit identifizieren lassen. N. spricht von einer „reinterpretation" der „primitive notion" einer Heiligen Hochzeit bei Hildegard, wodurch die Einheit des verborgenen Gottes mit seiner Selbstoffenbarung deutlich werde. (49) Erfreulicherweise wird Hildegards theologische Symbolik jedoch nicht in purer Textimmanenz dargestellt, sondern immer vor dem Hintergrund zeitgenössischer theologischer Poesie (Bernardus Silvestris, Alanus von Lille, Wilhelm von Conches, Abaelard, Elisabeth von Schönau, Herrad von Landsberg, Bernhard von Clairvaux etc.).

Die altchristliche Sophia-Christologie, wie sie bei Hildegard wieder auflebt, führt zu ihrer Annahme der absoluten Prädestination zur Menschwerdung, auch in Absehung vom Sündenfall, wie sie in ähnlicher Weise auch von Rupert von Deutz vertreten wurde. „Sapientia (. . .) embodies God's decision to create a universe in order that he might enter it as a man." (58) „The three archetypal mothers in Hildegard's visions – Caritas, Mary, Ecclesia – all bring God into the world in the flesh." (64) Die *Scientia Dei* ist bei Hildegard aber auch die immerwährende *creatrix*, die den Kosmos in seiner Interaktion (Makro-, Mikro-) erhält, indem sie in ihm existiert, was N. zu einem Vergleich mit der derzeitigen Lehre von der *anima mundi* veranlaßt.

Leider läßt sich die Autorin hier Hildegards mehrfache Auslegung des Gleichnisses von der Frau mit der verlorenen Drachme, Luk 15,8–10 *(Divinitas habuit drachmas decem)*, entgehen, ebenso wie die durch alle Gleichnisse in Luk 15 angeregte Parabel Hildegards von Mutter Sion und Tochter Sion. Sie geht auch nicht auf die besondere Nuancierung bei der Verwendung weiblicher Gottessymbolik durch Frauen ein.

Am Schluß des Kapitels macht die Autorin darauf aufmerksam, daß die biblische Sophia, von der Hildegards Symbolgestalten beeinflußt sind, aus der atl Weisheitsliteratur stammt, die gleichzeitig voll ist von Misogynie. Welche Auswirkungen hat dies nun nach ihrer Meinung auf Hildegards Beschreibung der Frau im gefallenen Zustand der Menschheit?

In dem Kapitel „Woman and the Serpent" stellt die Autorin zunächst Hildegards Schöpfungstheologie in bezug auf das Weibliche dar.

Während in der zeitgenössischen Theologie höchst umstritten war, ob auch die Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, beantwortet Hildegard diese Frage mit ihrer Schau des Weiblichen nach dem Plane Gottes. Nicht unwichtig ist dabei, daß im 12. Jh. bei der *imago-Dei*-Lehre die Inkarnation des Sohnes Gottes zunehmend eine Rolle spielt. Dies wirkt sich zunächst ungünstig für die Frau aus, sofern die Frühscholastik auf die Ähnlichkeit des Mannes zu Christus gesteigerten Wert legt. Hildegard jedoch betont, wie N. nachweisen kann, daß die Frau es ist, die (von Eva bis Maria, durch Eva als Vorentwurf Marias) den Sohn Gottes mit der *„tunica"* des menschlichen Fleisches bekleidet, was die Symbolik der Frau für die menschliche Natur Christi (im Gegensatz zur Symbolik des männlichen Geschlechts für die göttliche Natur Christi) ungeheuer aufwertet. „Woman represents Christ's human nature and bears the stamp of his image." (93) Mutterschaft als Theophanie ist der Weg, auf dem Hildegard nach N. die Gottebenbildlichkeit der Frau sichert und die Gegenseitigkeit und Ebenbürtigkeit der Geschlechter herausstellt. Dabei werden auch Hildegards Aussagen über die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau berücksichtigt, des Mannes physische Stärke, die ihn zur Arbeit des Ackerbaus befähigt, und die größere Geschicklichkeit der weiblichen Hände, die den Frauen die Arbeit der Textilienherstellung erleichtert.

An diesem Punkt hätte N. jedoch noch einen Schritt weitergehen können. Denn bei Hildegard sind diese jeweiligen Privilegien der Geschlechter auf die verschiedene Art der Erschaffung zurückgeführt: Adam aus dem Lehm der Erde, Eva, das Paradiesesgeschöpf, aus menschlicher Leiblichkeit, eine Lehre, mit der Hildegard sich einer über Christine de Pizan bis ins 17. Jh. reichenden Frauentradition eingliedert, die den Affront gegen die Überbewertung und Höherschätzung des Adam und seiner physisch-geistigen Qualitäten in der (männlichen) Schultheologie zunehmend artikuliert. Unangebracht ist auch bei N. der (von Marie Thérèse d'Alverny übernommene) Ausdruck, daß Hildegard „misquoted the Biblical text" (99), als sie die paulinische Aussage in 1 Kor 11, die Frau sei um des Mannes willen erschaffen, um die Worte „und er um ihretwillen" ergänzte. (In ihrer Ph. D.-Diss. „O feminae forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard", Yale Univ. 1981, wegen zahlreicher Einzelheiten durch das Buch keineswegs ersetzt, hatte N. geschrieben: „misquotes, or even contradicts".) Hildegard korrigiert hier bewußt das Menschenbild im Sinne der Gegenseitigkeit, auch wenn der Text von einem Autor wie Paulus stammt, was wieder ein Licht auf ihr Prophetentum wirft. Richtig gesehen ist aber von N. bei Hildegard die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter, die in ihrer gegenseitig voneinander abhängigen Kreativität liegt. Die Vision *Scivias* II,1, in der Eva als eine mit Sternen erfüllte helle Wolke erscheint, wird in ihrer symbolischen Vielbezüglichkeit (Eva-Ecclesia, Eva-Maria) hervorragend dargestellt, und Hildegards Sicht einer heilen menschlichen Geschlechterbeziehung nach dem Schöpfungsplan Gottes wird voll entfaltet.

In N.s Wiedergabe von Augustins Lehre über die Paradiesesehe ist einiges inkorrekt, denn sie hat leider die Arbeiten von Kari E. Børresen nicht verwertet. Während auch P. Dronke manche Zweifel an der Echtheit einiger Auffassungen in dem Hildegard zugeschriebenen „Fragment" äußert, legt N. gerade dieses zugrunde für ihre Darstellung von Hildegards Konzeption der Paradiesesehe:

„In Paradise, Adam and Eve were indeed free from lust, but their union would not have been without pleasure. Rather, husband and wife would have lain side by side, ,and they would gently perspire as if sleeping. Then the woman would become pregnant from the man's perspiration (. . .) and, while they lay thus sweetly asleep, she would give birth to a child painlessly from her side . . . in the same way that God brought Eve forth from Adam, and that the Church was born from the side of Christ.' (. . .) Eve's childbearing would have been as pure and undefiled as that of Mary, who was also said to give birth ‚from the side' and not from the womb." (111)

Damit würde Hildegard einer mariologischen Auffassung überführt, die, was N. weiß und berücksichtigt (vgl. 177), bereits in karolingischer Zeit durch Ratramnus als Häresie bekämpft wurde, weil Christus so das wahre Geborenwerden und Maria das wahre Gebären abgesprochen würde. Daß das 12. Jh. sonst diese Auffassung nicht promulgierte, zeigt u. a. Abaelard, der im zweitletzten seiner Briefe an Heloise schreibt, Christus habe durch seine Geburt aus Maria das als „verächtlich" geltende weibliche Organ in allen Frauen von seiner Schmach befreien wollen. Die im „Fragment" geäußerten Auffassungen sollten, sofern sie nicht mit solchen in anderen Werken Hildegards übereinstimmen, nicht bei der Darstellung ihrer Lehre zur Grundlage gemacht werden.

Hellsichtig ist aber wiederum N.s Darstellung des Verhältnisses Eva–Satan nach Hildegard:

„Eve is more sinned against than sinning, not so much tempted as victimized outright, and, if any misogyny comes into play, it is Satan's." (112) „The tendency to magnify Satan's guilt, without denying that of Adam and Eve, forms an integral part of the maximalist exegesis of the fall." (114) „Hildegard's Eve neither persuades nor seduces Adam, although the episode of her beguilement furnished most exegetes with an arsenal of misogynist barbs." (116) „The ambiguous frailty of woman makes her more susceptible to both, temptation and redemption." (115) N., die auch die Nähe von Hildegard zum patristischen Gedanken von der *„felix culpa"* sieht, rechnet mit einem Einfluß rabbinischer Theologie auf Hildegard. Interessant ist auch der Blick auf die verschiedenen Strafen, die Gott nach Hildegards Deutung den beiden Geschlechtern zukommen ließ: „Hildegard's treatment of Eve forms a curious contrast with Augustine's view of Adam. According to the Latin Doctor, God punished the man with a pleasure that results in the perpetuation of guilt. [Gemeint ist hier das Übel der die Erbsünde übertragenden Konkupiszenz, E.G.] According to the German prophet, he punished the woman with a pain that results in fertility and mercy." (119) Damit hängt es zusammen, daß nach Hildegard eine menstruierende Frau die Kirche betreten darf, im Gegensatz zu einem Ritter, der Blut vergossen hat und deshalb „unrein" ist.

Das Kapitel „Daughters of Eve" beschäftigt sich zunächst mit dem Zwiespalt zwischen Hildegards naturkundlichen Schriften, wo sie unbefangen über Geschlechtliches spricht, und den mystischen Werken, die im gefallenen Zustand die sexuelle Betätigung des Menschen unter dem Aspekt der augustinischen Konkupiszenzlehre sehen, also negativ beschreiben; ein Zwiespalt, der zum Teil auch in den naturkundlichen Werken greifbar ist. Es folgt eine Analyse der traditionellen Säfte- und Temperamentenlehre (männliche Elemente, Feuer und Luft, sind die oberen, weibliche Elemente, Wasser und Erde, sind die unteren), wovon Hildegard sich abhebt, indem sie dem Mann das Element Erde und der Frau das Element Luft zuschreibt. Eine Konsequenz, die Sister Prudence Allen (The Concept of Woman, Montreal 1985) daraus gezogen hat, daß nämlich Hildegard damit die Elementenlehre enthierarchisiert, indem sie die beiden mittleren als weiblich und die beiden extremen als männlich erklärt, findet sich bei N. jedoch nicht, wohl aber eine feine Analyse von Hildegards erotischer Sensitivität in ihren auch ästhetisch schönen Texten über weibliche Sexualität.

Interessant ist ferner die Beobachtung, daß Hildegard mit ihrer Lehre vom „infizierten" männlichen Samen nach dem Sündenfall die traditionelle Auffassung vom „vergifteten" weiblichen Menstruationsblut auf den Mann überträgt. Dennoch ragt noch etwas von der gottgewollten Urstandsehe in den gefallenen Zustand hinein, wenn Hildegard wie Hugo von St. Viktor die gegenseitige Liebe von Mann und Frau *(caritas)* als ursächlich für die Empfängnis ansieht. (136f) Bemerkenswert ist N.s Vergleich der Gynäkologie bei Hildegard und in der *„Trotula maior"*, sofern beide Male die weibliche Erfahrung, bei

Trotula jedoch mehr von der Lehre Galens als bei Hildegard, greifbar wird. (145ff) Die Ausführungen über Hildegards Heilkunde und Edelsteinmedizin, oft als Remedium weiblicher Krankheiten von ihr empfohlen, sind gegenüber der Doktorarbeit neu in N.s Buch. Am Schluß dieses Kapitels warnt sie mit Recht vor einseitigen Weisen der Hildegard-Rezeption in unserer Zeit.

An Hildegards Mariologie wird zunächst das – mit der Weisheitstradition zusammenhängende – Konservative herausgearbeitet. Das bedeutet einen Verzicht auf all das, was in ihrer Zeit beliebt war: keine Marienvisionen wie etwa der Verkündigungsszene, die theologisch bei Hildegard so wichtig ist. Keine Marienwunder, kaum Beziehung zu den Apokryphen, keine Verehrung der stillenden Madonna oder der Mater dolorosa. Statt dessen die hymnische Verehrung von Maria als „centerpiece of God's eternal plan" (161), als *„recreatrix"* (164), *„salvatrix"* (188). Die seit der frühen Väterzeit bezeugte kontrastive Eva-Maria-Parallele (Ungehorsam–Gehorsam, mulier–virgo) kommt bei Hildegard auch häufig vor, aber hier gelingt es N., daran eine Besonderheit herauszuarbeiten:

> In *Scivias* II,1 wird Adam eine Lilie gleich der auf den Bildern der Verkündigung an Maria angeboten, die nach der Deutung der Vision das Gehorsamsgebot bedeutet. Aber er kostet nur ihren Duft, ohne sie zu pflücken. Dadurch wandelt Hildegard Adams Sünde in eine solche der Unterlassung um, sie ist keine des positiven Begehens. So wird Adams (und hier nicht Evas) Sünde zum ikonographischen Gegenpart von Marias in der Empfängnis Christi fruchtbarem Gehorsam. (168)

N. zeichnet sorgsam nach, wie bei Hildegard die gegenseitige Spiegelung der Eva vor dem Sündenfall und der Maria der Verkündigung zu einer Konzeption der Einheit von Eva, Maria und Ecclesia in der Frauengestalt Apk 12 führt. Dabei ist auch die Mutter-Tochter-Reihe von Eva zu Maria einbezogen, so daß die kontrastive in die kontinuierliche Eva-Maria-Parallele aufgelöst wird. In ihrer Diss. hatte N. aber Hildegards Eva noch deutlicher „despite Paradise Lost" als die „Mother of the Mother of God" dargestellt. Geblieben ist jedoch das Interesse an Hildegards Parallele zwischen der Empfängnis Jesu bei der Verkündigung und der Konsekration in der Messe – beides geistgewirkt (Epiklese), was den Priester in einen weiblichen Bezugsrahmen stellt. (195) Daß Hildegard die zeitgenössisch-frühscholastische Lehre von der Reinigung und Heiligung Marias bei der Verkündigung widerspiegelt, ist eine theologisch wichtige Beobachtung von N. (175)

In dem Kapitel ekklesiologischen Inhalts „The Bride of Christ" wird Hildegard unterstellt, ihre Sicht der Ecclesia als „symbolic exaltation" des Weiblichen wirke als Verstärkung von „Hildegard's conservative views on the subordination of women". (197; vgl. 214) Viele Hildegard-Stellen lassen sich jedoch ganz anders verstehen als N. es tut, wenn sie z. B. aus dem betreffenden Hildegard-Text nichts anderes herausliest als daß „woman is explicitly barred from the priesthood", während es sich bei Hildegard um eine ihrer typischen Kompensationsstellen handelt, wo sie dem geltenden Kirchenrecht den antifeministischen Sinn zu nehmen sucht. Tatsächlich sagt Hildegard, a) daß die *virgo* das sakramentale Priestertum nicht braucht, weil ihr alles gehört, was „des Bräutigams" ist, sie partizipiert also am urbildlichen Priestertum Christi, was sie über den Priester stellt, und b) faßt Hildegard die Zelebration der Messe durch einen Priester deutlich als „Dienst" für die Gemeinde auf. Auch ist die wunderbare Verklammerung von *matres* und *virgines* als „Haus der Weisheit" (LVM I,96, Pitra 44) nicht als „ambivalent" zu lesen (202), es handelt sich vielmehr um eine solidarische Parallelisierung der weiblichen Stände und damit um aktive Schwesterlichkeit, anders als die vielen Herabsetzungen der mulieres gegenüber den *virgines* im männlichen Schrifttum und gelegentlich (Brief an Tengswich) zu einem bestimmten Zweck auch bei Hildegard. Als „Haus der Weisheit" aber vereinigt sie beide weiblichen Stände in der Gottesfurcht, welche die Jungfrau unmittelbar, die Ehefrau jedoch mittelbar durch die Zwischenstufe der timiditas gegenüber dem Ehemann ausübt. Dieses kirchliche Gebot ihrer Zeit konnte sie nicht übergehen, so wie sie sich auch der Befreiung der virgines von ehelicher Hierarchie bewußt ist. An dieser Stelle denkt Hildegard aber nicht psychologisch an einen möglichen Konflikt zwischen Gottesfurcht und Menschenfurcht, sondern der Mann wird gleichsam transparent für die auf Gott gerichtete Ehrfurcht auch der verheirateten Frau.

Bei der Interpretation von Hildegards Gestalt der Synagoge (204–211) als entgegengesetzt zu, aber auch Prototyp von Ecclesia, zwei Gestalten, die am Ende der Tage nach Hildegard wieder zu einer einzigen werden sollen, vermißt man den Hinweis auf den zeitgenössischen Antisemitismus und Hildegards Stellung in diesen Zeitströmungen. Die Beschreibung von Hildegards *Ecclesia,* assoziiert mit der archetypischen Schönheit der Frau in Eva und Maria, deren jungfräuliche Mutterschaft sich auf die Taufe bezieht wie ihre weibliche Heilkraft und Zärtlichkeit auf prophetische Lehre und Sündenvergebung, ihr Kummer und Schmerz auf unwürdige Priester, führt N. zu der im Vergleich zu ihrer Doktorarbeit überzogenen Konsequenz:

> Hildegard „was honoring the feminine divine and not the motherhood of women, which remains untouched by the charm of virginity and therefore unhallowed. So what we see throughout the abess's treatment of Mother Church is a consistent feminizing of ecclesiastical and clerical acts, sharpened by the willing exclusion of nonvirginal maternity and femininity from the sacred sphere." (229)

Dies widerspricht manchem, was N. zuvor in ihrem Buch dargestellt hat.

N.s Ausführungen zu Hildegards Bezeichnung ihrer eigenen Zeit als *„tempus muliebris debilitatis"* lassen den Hinweis vermissen, daß es sich hier entsprechend ihrem zyklischen Zeitbegriff um die „Wiederkehr der Evasschuld" handelt, die nun aber – bemerkenswert genug – von meist männlichen Simonisten begangen wird, wie ja auch Hildegard die Urschuld in gleicher Weise auf beide Geschlechter verteilt. Seltsam ist, daß N. trotz ihrer sonstigen Behutsamkeit, Hildegard nichts zuzuschreiben, was im Rahmen ihrer Zeit noch nicht möglich ist, bei der Interpretation von Hildegards Vision von der Ecclesia, aus deren Schoß der Antichrist in Form eines Eselskopfes geboren wird – wahrhaftig die schärfste Form von derzeitig denkbarer Kirchenkritik –, sich von moderner Tiefenpsychologie inspirieren läßt und die in Amerika öfter vertretene (auch von Matthew Fox, den sie ablehnt) Mißdeutung liefert:

> „The miniaturist now painted the Church in the guise of a grotesque hermaphrodite, depicting the Antichrist's ears in the shape of an erect phallus to suggest his attempted rape of Christ's virgin." (245)

Am Schluß dieses Kapitels vermutet N., daß die von ihr interpretierte Hildegard „is bound to trouble contemporary readers". (247) Sie meint ferner, daß es von der Zeit der Montanisten bis zu den Guglielmiten des 13. Jh.s eine mögliche Alternative für Frauen gegeben hätte, die Hildegard aber bewußt ausschlug. Das stimmt, soweit Hildegard durch ein lebenslanges Balancespiel den Bruch mit der Großkirche, die sie reformieren, aber nicht verlassen wollte, vermieden hat. Die weitere Konsequenz N.s an dieser Stelle kann aber wiederum von der Rezensentin nicht geteilt werden:

> „Her self-validation as a female prophet for an effeminate age only makes her an exception to prove the rule: women may continue to prophesy as long as the times remain womanish, but when they return to normal such exceptions will presumably be needless. It is significant that the sequence of apocalyptic ages prophesied in the Scivias and the Activity of God gives no hint of a coming era in which gender roles would be reversed or altered." (247)

Hier wäre zu berücksichtigen gewesen, daß apokalyptisches Schreiben seit je keine neuen Sozialformen entwickelt hat.

Es braucht gar nicht immer von neuem wiederholt zu werden, was selbstverständlich ist, daß nämlich Hildegard nicht in den Kategorien von „modern feminism" denken konnte, daß dessen Werte andere sind als die Hildegards (man denke nur an die Abtreibungsproblematik), aber dennoch ist es möglich, eine Art überzeitlich gültige Feminismus-Definition zu finden, die sich auch auf Hildegard anwenden läßt, nämlich: mit den Frauen und für die Frauen ihrer Zeit zu leben, die Glaubenswelt in bezug auf das weibliche Menschsein neu zu durchdenken und wenn nötig, anders auszulegen – dies alles hat Hildegard getan, auch wenn sie, wie N. richtig sieht, Demut, Armut des Geistes, Gehorsam und Geduld als Werte auffaßt, ja sogar als geschlechtsübergreifende Werte (und damit auch die männliche Rolle relativiert). Daß dennoch bei Hildegard Gehorsam nicht über Gewissen ging, zeigt ihre Biographie. Warum sollen sich nicht moderne Feministinnen und auch Feministen an Hildegard erfreuen und ihr eine Art Renaissance größten Ausmaßes verschaffen, wenn sie nur den Willen zum historischen Verstehen mitbringen? Diesen zu erwecken, liegt aber bei uns, die wir als „specialists" Hildegard zu vermitteln haben, wozu es auch gehört, eine ahistorische Art der Hildegard-Rezeption, wenn wir auf sie stoßen, mutig zu korrigieren. Es gibt durchaus auch unter heutigen Feministinnen solche, die für Hildegards Askese Verständnis aufbringen, selbst wenn sie es an der nötigen Kritik der augustinischen Konkupiszenzlehre nicht fehlen lassen.

Natürlich war auch Hildegards Schreibweise verschieden von „modern hermeneutics", aber daß sie nicht nur für Männer, sondern (zumindest) auch für die Kommunitäten weiblicher Benediktiner- und Zisterzienserklöster schrieb, war ihr bewußt, und nicht weniger plante sie ein, daß männliche Lehrer in ihren Schriften alles finden müßten, was sie erwarteten, ohne darauf zu verzichten, daß Frauen darin noch

ganz andere Dinge entdecken können sollten. Hildegard hat auch nicht bei all ihrer Archetypik des idealen Weiblichen die konkrete Frau vernachlässigt, wie N. am Schluß ihres Buches zunehmend befürchtet. Diese konkrete Frau ist für Hildegard ebenso eine Gegensatzeinheit von Stärke und Zartheit (sie ist *mollioris roboris*) wie das weiblich Göttliche. Wenn Hildegard im lateinischen Text schreibt, daß auch Frauen das Recht haben, ungetreue Männer beim kirchlichen Gericht zu verklagen (und nicht nur umgekehrt), so war das vielleicht an die Adresse der Seelsorger und Beichtväter gerichtet. Sie wird es aber nicht unterlassen haben, dies in der Muttersprache auch den Frauen anzuraten, die mit ihren Lebensproblemen zum Kloster kamen. Sagt doch N. selbst, „that humankind in its totality – women and men in history, in community, in relation with God – had a feminine face" für Hildegard. (249) Es blieb nicht nur bei theoretischer Überwindung der Misogynie ihrer Kultur in Hildegards Leben und Werk.

Dennoch hat N. auf die crux jeglicher Hildegard-Forschung, zugleich ein schweres anthropologisches Problem bei Hildegard, den Finger gelegt, wenn sie gleich zu Beginn ihres Buches schreibt:

„Hildegard oscillated between a joyful affirmation of the world and the body, and a melancholy horror of the flesh – and its master, the devil. This anthropological tension is deeply rooted and ubiquitous in her works. Often, as we shall see, it takes the form of a dichotomy between a bold and affirmative use of sexual symbolism and a largely negative view of sexual practice." (21)

Auch ihr abschließendes, in der Diss. noch nicht enthaltenes Kapitel „Sister of Wisdom" ist hilfreich, wenngleich nicht ausführlich genug: Der heilende, „life-affirming" Aspekt, auf den die zeitgenössische Hildegard-Rezeption sich so gern beruft, ist nur die eine Seite von Hildegards Weltanschauung. Die andere, in bezug auf den Leib ambivalente Tendenz darf nicht verschwiegen werden. Überzogen ist jedoch wiederum N.s Satz:

„When she turned to actual women, it was only the virginal and not the maternal element that retained its sacred character." (252)

Richtig gesehen ist die sehr wichtige Weigerung Hildegards, sich als „becoming male" zu verstehen (254), was in ihrer Zeit noch die männliche Erklärung für die Vorzüglichkeit der Jungfrauen war *(virgo-vir-virtus)*.

Abschließend verfolgt N. das Weiterleben der Weisheitstradition nach Hildegard bis in unsere Zeit, wobei sie über eine Aufzählung von Namen jedoch nicht hinauskommt. Allzu kurz wird das „Ewig-Weibliche" von Goethe bis Teilhard de Chardin und Claudel apostrophiert. Nach Gertrud von le Fort und Edith Stein wird Maura Böckeler als die Erweckerin Hildegards (Das große Zeichen, Scivias-Übersetzung) herausgestellt. Gegenwärtige feministische Strömungen werden in romantisch-konservative und liberal-progressive eingeteilt. Bei dem Blick auf die Wirkungsgeschichte Hildegards fällt jedoch kein Wort über die protestantische Hildegard-Rezeption im 17. und 18. Jh. Die letzte Seite von N.s Buch ist aber wegweisend und verdient es, beherzigt zu werden:

„Hildegard, with her frequent use of cross-sexual imagery and inversion, instinctively avoided the peril of associating the feminine exclusively with women. At the same time, she recognized that both, masculine and feminine traits, as her culture taught her to define them, were equally though differently symbolic of Christ. In this respect she saw more than modern neoconservative theologians (. . .) They deny that women are fully created in God's image, while many Goddess religionists pay an inverse complement to men. (. . .) In our current struggles with spirituality and gender, Hildegard can be a guide. For what mystics of the via negativa achieve by the systematic denial of images, she accomplished by her sheer profusion. Her visionary forms fade into one another (. . .) but within them all, and behind all, shines neither woman nor man but the living light." (270)

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hg. v. Ernst Haag u. Frank-Lothar Hossfeld. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1986). XII, 533 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 13), kart. DM 39.–

Diese Festschrift für „Rabbi Groß" (vgl. das Vorwort) hat den Vorzug, daß alle ihre Beiträge sich um Psalmenprobleme mühen. Alphabetisch nach den Namen der 27 Vf. geordnet, werden den Gesamtpsalter übergreifende Themen verhandelt, dann ganze Psalmen (z. T. unter bestimmten thematischen Fragestellungen) ausgelegt, schließlich Einzelverse untersucht. Drei Beiträge führen über den Bereich des hebräischen AT hinaus (NT; Sap), und einer (D. Fischer) befaßt sich – ausgehend von einer Psalmenpredigt von J. H. Newman – mit Fragen christlicher Psalmpredigt.

Den Psalter oder die Psalmen insgesamt haben im Blick H.-J. Fabry (11 QPs^a und der Psalter im Kanon), J. Gamberoni (Der einzelne in der Gemeinschaft innerhalb der Pss), H. Reinelt (Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Pss), J. Scharbert (Das „Wir" in den Pss auf dem Hintergrund altorientalischen Betens) und G. Schmuttermayr (Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott – Spuren der Geschichte des JHWH-Glaubens in den Pss). Diesen mehr übergreifenden Fragestellungen wären auch die Beiträge von W. Kornfeld (Ein unpublizierter Psalmtext aus der Kairoer Genizah: mit Ps 1,1–6; 2,1–4a und arab. Übersetzung), P.-G. Müller (Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief) und F. Mußner zuzuordnen (Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11).

Jeweils einem einzelnen Psalm in seiner Ganzheit sind gewidmet die Untersuchungen von J. Marböck zu Ps 1 und seiner frühen Wirkungsgeschichte (Sir 14,20–15,10; 4 QFlor; Barn 11,6–8; Midrasch Tehillim – hier kann man ergänzend auf die Studien von J. Maier in der FS A. H. J. Gunneweg, 1987, 353ff verweisen!), zu Ps 2 (E. Zenger), Ps 4 (O. Wahl), Ps 18 (F.-L. Hossfeld), Ps 22 (P. Weimar), Ps 23 (W. Stenger), Ps 82 (F. J. Stendebach), Ps 88 (E. Haag), Ps 114/115 (N. Lohfink: findet beim Vergleich von M und LXX Einfluß dtr Sprache im Rezeptionsmilieu von G bzw. seiner Vorlage), Ps 119 (J. Schreiner), Ps 148 (L. Ruppert) und Ps 149 (N. Füglister).

Die Arten bzw. Resultate der Textbehandlung reichen hierbei von einer mehr meditativen Auslegung (O. Wahl) über den Versuch strukturaler relecture (W. Stenger) und biblisch-theologischer Einordnung (J. Schreiner) zu literar- und redaktionskritischen Differenzierungen (P. Weimar; E. Zenger; F.-L. Hossfeld: drei Wachstumsphasen in Ps 18 bzw. drei ältere Psalmen und drei redaktionelle Bearbeitungen in Ps 22; älterer Königspsalm 2,1–4.6–9 in Ps 2,5.10–12a bearbeitet usw.). Der Auslegung von Sap 4,7–19 als einem Psalmthema in weisheitlicher Fassung widmet sich A. Schmitt.

Mit einzelnen Psalmversen bzw. -teilen befassen sich M. Görg (Vergleich zwischen Ps 8,7b und Gen 1,28), A. Angerstorfer (Ps 39,6f in M und T), G. Braulik (Ps 95,11 wo ‚Ruhe' den Tempel meint, nicht aber das Land), F. Schnider (Rettung aus Seenot: Ps 107,23–32 und Mk 4,35–41) und J. Becker (Ps 110,7 [M ist nicht zu ändern]).

Diese schöne Festgabe ist bereits jetzt beim Verlag vergriffen. Wie man hört, ist ein Nachdruck beabsichtigt. Es wäre gut, wenn dabei die leider nicht seltenen Schreibfehler, die sicher der Jubilar leicht, mancher andere Leser jedoch nur schwer selbst korrigieren kann, ausgemerzt werden könnten. Daß kein evangelischer Mitarbeiter vertreten ist, ist bedauerlich. Hier sollte man vielleicht doch nach Änderungen trachten, zumal im evangelischen Bereich analoge Kritik angebracht ist. Nebenbei erfährt man, daß man in Münster eine Staatsexamensarbeit „unter ... Leitung" eines Professors schreiben kann, – wen wundert's, wenn dann dort so viele Studenten röm.-kath. Theologie studieren! Zwei Einzelanfragen sollen den Abschluß bilden: A. Schmitt möchte (wieder) in Ps 49 und 73 die Entrückung erwähnt finden, was schon aus Gründen der Syntax (par membr. usw.) schwierig sein dürfte, und E. Haag scheint mir angesichts von Ps 88,14 die Eigenart und Funktion der Fragen in Ps 88,11ff nicht zutreffend zu bestimmen.

Neuendettelsau Horst Dietrich Preuß

Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, hg. v. Josef Schreiner: Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 200 S. (Quaestiones Disputatae, 110), kart., DM 46.–

„Was ... kann das Alte Testament zur Diskussion über Wesen und Gestalt der Kirche Christi beitragen?" Diese Frage stellte sich eine Tagung deutschsprachiger katholischer Alttestamentler 1985 in Würzburg, deren Vorträge in dem vorliegenden Band der Öffentlichkeit zugänglich werden.

Das einleitende, nachdenklich stimmende Referat von W. Breuning „Wie ‚definiert' sich Kirche heute?" präzisiert jene Frage: „Hat die Kirche ... die Geschichte Gottes mit Israel in ihr Leben aufgenommen oder hat ihre Unterweisung daraus nur Motive und Ausdrucksformen entnommen?" (14) Es gilt zu bedenken, „wie weit die christologische Vermittlung dem Wirken Gottes im ersten Bund entspricht oder wie weit sie ... neu ansetzt" (20). Das AT, das „einen nicht eingelösten Verheißungsüberschuß hat" (18), erscheint „als Geschichte letztlich ‚eschatologischer' – d. h. für Gottes Selbstmitteilung bleibender, weil endgültiger – Vermittlungen: nämlich der Verwirklichung des Gottesvolkes ‚Eigentum' Gottes zu sein" (21).

Die exegetischen Beiträge eröffnet N. Lohfink mit entschiedenen Thesen zum Thema „Der Begriff des Gottesreichs vom AT her gesehen". Weil Aussagen über Gott Elemente der Erfahrungswirklichkeit – in diesem Fall der altorientalischen Staatsform „Königreich" – aufnehmen, konnte Gottes Königtum „niemals ohne Bezug auf Gesellschaft gedacht werden" (35), kann vielmehr „als ‚politisch-theologischer' Begriff bezeichnet werden" (36). Wahrscheinlich ist die Königsprädikation Jahwes allerdings eine Übertragung aus der verbreiteten altorientali-

schen Vorstellung vom König der Götter (vgl. 49.51) und deren tiefe Umgestaltung;[1] dann ist jedoch der Bezug zu Staat oder Gesellschaft nur gebrochen gegeben. Kaum zufällig ordnen sich die sog. Thronbesteigungs- bzw. Jahwe-Königs-Lieder (Ps 47; 93; 96–99) und die Königspsalmen (Ps 2; 110 u. a.) verschiedenen Gruppen zu, die sich kaum überschneiden. Mit Recht stellt L. eindrücklich die tiefen Wandlungen der Gesellschaftsformen in Israel heraus. Ob wir aber – angesichts der schwierigen gegenwärtigen Forschungssituation mit höchst unterschiedlichen Ansätzen – festzustellen vermögen, das frühe Israel des ausgehenden 2. Jahrtausends „war nicht vorstaatlich, sondern antistaatlich" (42; vgl. 44)?[2] Jede Antwort auf „die Frage nach der Funktion der Rede vom Königtum Gottes für die jeweiligen gesellschaftlichen Gebilde" (39f) enthält in der Datierung von Texten wie in der Aufdeckung des von ihnen ja zumeist nicht ausgesprochenen sozialen Hintergrunds manches Ungewisse; so hebt L. sachgemäß das Hypothetische der Rekonstruktion hervor (41).

Die anschließenden Aufsätze (von W. Groß, F.-L. Hossfeld, H. F. Fuhs und Th. Seidl) enthalten sorgfältige und anregende exegetische Einzelbeiträge zur Theologie des Deuteronomiums (Hossfeld, Fuhs), der Priesterschrift (Groß, Hossfeld), des Danielbuches (Seidl, auch Lohfink) oder zu thematisch wichtigen Einzeltexten (wie Ex 19,3ff). Dabei scheint sich der von O. Plöger skizzierte Gegensatz „Theokratie und Eschatologie" (1959) in der Deutung der Priesterschrift zu wiederholen: Hat sie „einen erneuerten souveränen Staat erhofft" (103), oder wird Israel „als Gemeinde bzw. Kirche gesehen, die vom Kult her lebt" (141)? Vielleicht sollte man zunächst betonen, daß die Priesterschrift nicht ausdrücklich eine Hoffnung für das Israel in oder nach dem Exil (vgl. etwa 1 Kön 8,46ff) ausspricht. Dann könnte sich eine Vermittlung anbahnen: Lebt die Gemeinde „vom Kult her" bzw. „von der Begegnung des erscheinenden (?) Jahwe im regelmäßig zu feiernden Kult" (141), nicht zunächst auf Grund der Verheißungen (Gen 17; Ex 6,7; 29,43f)? Ist der Kult nicht Ort der Vergewisserung dieser Zusage, des „ewigen Bundes", und der Versuch, diese Gemeinschaft – angesichts menschlicher Schuld – zu bewahren? Auch die Priesterschrift stellt das in ihrer (Exils-)Situation angesprochene Gottesvolk in eine Geschichte, und zwar in eine der Gemeinde vorgängige Geschichte.

Das Gespräch zwischen Exegese[3] und Systematik müßte weitergeführt werden. Gelegentlich findet sich eine Zusammenfassung bzw. „Bilanz in Thesen" (141f), aber noch nicht das Wagnis, Intentionen des Alten Testamentes insgesamt zu umreißen. Die kritische Stimme der Prophetie kommt auch zuwenig zu Gehör. Wäre nach den Einzeldarstellungen[4] nicht eine Diskussion zwischen Systematikern und Exegeten angebracht? So ist der Band in dieser Form, in der er wohl eine Einführung, aber eigentlich keinen Abschluß hat, wohl doch nicht, was der Text auf der Rückseite des Buchdeckels verspricht: ein „herausfordernder Beitrag zur Erneuerung der Kirche von ihren Wurzeln her".

Meckenheim Werner H. Schmidt

Schroer, Silvia: **In Israel gab es Bilder.** Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. – Freiburg (Schweiz), Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1987. XIV, 553 S., 146 Abb. (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Lw. sfr. 130.–

Die hier vorzustellende Arbeit hat der Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz im Sommer 1986 als Diss. vorgelegen; sie entstammt dem Kreis um den durch seine zahlreichen Arbeiten zum „ikonographischen Hintergrund" biblischer Texte bekannten Alttestamentler Othmar Keel.

Die perfektisch formulierte Feststellung des Haupttitels liest sich wie ein provokativer Angriff auf allseits bekannte Vorstellungen vom atl Bilderverbot, aber diese Auseinandersetzung will die Arbeit gerade nicht führen, sondern sie will „ein Element im allmählich entstehenden Gebäude einer Kunstgeschichte Israels sein" (8). Indem hier die atl Nachrichten von realen Kunstwerken zusammengetragen werden, schließt die Arbeit eine Lücke, nicht nur für die Bibelwissenschaft selbst, sondern auch für die Kunstgeschichte und Altorientalistik, denn seit der 1858 erschienenen Arbeit von F. de Saulcy („Histoire de l'art judaique tirée des textes sacrés et profanes") hat es keinen Versuch mehr gegeben, die biblischen Texte insgesamt auf kunstgeschichtlich relevante Hinweise hin zu untersuchen und die Ergebnisse mit archäologischen Funden zu konfrontieren. Neben der umfassenden Sammlung und Systematisierung von Textstellen zum Thema liegt die besondere Leistung der Vf.in darin, daß sie fast jedes Textbeispiel durch entsprechendes archäologisches Material – samt neuester Literatur – zu erklären und zu veranschaulichen sucht. Die sich daraus ergebende Materialfülle vermag die Vf.in durch eine dem Thema angemessene Gliederung gut zu ordnen und überschaubar zu bearbeiten, wobei sie das Material quasi von drei Seiten her durchkämmt: zum einen vom äußeren Erscheinungsbild her, zum anderen von den im AT zur Bezeichnung dieser Stücke gewählten Termini und schließlich durch Betrachtung der wichtigsten Bildträger.

Im ersten Kap. „Bildwerke in Gestalt von Bäumen, Blüten, Früchten" (19–66) widmet die Vf.in den größten Teil den vor allem durch die neueren Funde von Kuntillet Adschrud aufgeworfenen Fragen um Aschera und Ascheren im AT (21–45). Mit Recht schließt die Vf.in von den vielfältigen diesbezüglichen Erwähnungen auf eine große Bedeutung der Göttin Aschera und ihren Manifestationen in Israel; ob allerdings dahinter ein Defizit der JHWH-Religion zu erkennen ist, wie S. es vermutet: „Offenbar ist des JHWH nicht gelungen, den Israelitinnen auch Anat, Aschera und Heiliger Baum zu sein" (44), bedarf weiterer Klärung, denn es ist durchaus möglich, daß die religionssoziologischen Spezifika der sich langsam profilierenden JHWH-Religion[1] die Konfrontation motivierten, um den „unvergleichlichen" Eigencharakter des Gottes JHWH stärker hervorzuheben. Im Zusammenhang mit den Fragen nach einer JHWH beigeordneten Göttin behandelt S. in diesem Zusammenhang auch den hebräischen Terminus *saemael.* Die theologische Brisanz des Ausdrucks *qin'äh*[2] verkennt S. aber, wenn sie den *saemael haqqin'äh* von Ez 8,3–5 aufgrund der vergleichbaren Positionen altorientalischer Wächterfiguren im Torbereich als „Skulptur/Plastik der säugenden Kuh mit ihrem Kalb" (30) deutet. Man wird dieses Objekt von Ez 8,3–5 von seiner Aufstellung im Tor her wohl eher mit der im Südwesttor der Ruinenstätte auf dem Karatepe gefundenen Götterstatue auf einem Stierpostament vergleichen können,[3] zumal der phönizische Text C dieses Gottesbild sogar *sml*[4] nennt. Der Begriff *saemael* hat hier wie dort wohl seinen Sinn als „beigestelltes Kultobjekt", weil dies im Tor aufgestellte Gottesbild nicht den Gott darstellt, dem der entsprechende Tempel an sich geweiht ist.

Sodann werden in diesem Kap. die zahlreichen dekorativen Elemente des salomonischen Tempels, die ihr Vorbild in der Flora haben, behandelt und die damit verbundene Lebens- und Fruchtbarkeitssymbolik erläutert.

Im zweiten Kap. behandelt S. „Bildwerke in Gestalt von Tieren und Mischwesen" (67–158). Im Mittelpunkt der Behandlung diverser Tierbilder, die im AT erwähnt werden, steht die Frage der Stierbilder und der Bronzeschlange. Eine besondere Beliebtheit kultischer Tierdarstellungen in der eisenzeitlichen Religion Israels wird man aus der nachexilischen Ergänzung der dtr. Paränese von Dtn 4,17[5] kaum ableiten können (vgl. 70), da der Text im Dienste einer späten „theoretischen" inhaltlich-sachlichen Ausweitung des Bilderverbotes steht.[6] In bezug auf die Frage der Stierbilder kann S. eine Fülle von neuem archäologischem Fundmaterial bieten, das das Verständnis der entsprechenden atl Passagen fördert, wobei eine textlich-terminologische und ikonographische Differenzierung zwischen Stier und Kalb vielleicht noch weiterbringen könnte.[7] Bei ihrer Behandlung der Mischwesen referiert S. umfassend die verschiedenen atl Kerubenkonzeptionen und notiert eher am Rande die wichtige Feststellung, daß Mischwesen wie die Keruben wohl nie ausschließlich einem Gott zugeordnet wurden und deshalb als „Bildwerk unabhängig vom Fremdgötterdienst ... weniger gefährdend und gefährdet" waren (130 Anm. 281). Diese Beobachtung würde sich besser konturieren lassen, wenn man Epitheta JHWHs wie „Stier" (vgl. 95ff) und „Kerubenthroner" (vgl. 124f) genauer miteinander vergleichen würde. Den Abschluß des zweiten Kap. bilden Erwähnungen von Bildern aus dem Bereich der Mantik, besonders jene Texte, die Teraphim und Ephod erwähnen.

Das dritte Kap. wendet sich „Alttestamentlichen Nachrichten von anthropomorphen Bildwerken" (159–253) zu. Bezeichnenderweise werden in diesem Kap. vorwiegend Bilder nichtisraelitischer Religionen, die in unterschiedlichen Kontexten des AT begegnen, behandelt. Neben den klassischen Texten der Götterbildpolemik aus Deuterojesaja und dtr. Zusätzen im Jeremiabuch behandelt Vf.in hier ausführlicher 1 Sam 5,1–5; 2 Sam 12,30; 2 Kön 17,29–31; Ez 16,17–19; 23,14–16. Die in diesem Kap. zusammengestellten Beobachtungen unterstreichen aber nicht nur die Herkunft des Bilderverbotes aus dem Fremdgötterverbot und sind deshalb nicht nur auf dem Hintergrund einer fehlenden JHWH-Ikonographie zu verstehen, sondern vor allem lassen sie sich im Hinblick auf eine Unterscheidung von Götzenbildpolemik und Bilderverbot auswerten. Haben beide auch gewisse Gemeinsamkeiten, so darf ihre je unterschiedliche Herkunft jedoch nicht verschleiert werden, um spezifische Aussageintentionen gerade in den Spätschriften des AT deutlicher profilieren zu können, denen es – was vor allem das Beispiel Deuterojesajas zeigt – vor allem

[1] Vgl. zum Thema zuletzt J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen: FRLANT 141, 1987.

[2] Sprachen die (Schrift-)Propheten „von jenen alten und irgendwo immer noch lebendig gehaltenen Anfängen Israels her" (60), „im Namen des antistaatlichen Israel der Frühzeit" (64)? Eher konnten die Propheten die ihnen zuteil gewordene (z. B. Jes 6) und von ihnen weiterzugebende Zukunftsansage auf verschiedene Weise, etwa auch mit weisheitlichen Einsichten, begründen.

[3] Vgl. zum Thema des Buches auch E. W. Nicholson, God and his People, Oxford 1986; W. H. Schmidt, „Volk Gottes" – Aspekte des AT: Glaube und Lernen 2, 1987, 19–32.

[4] Sie würden durch ein Register, das leider fehlt, stärker aufgeschlossen. Es wäre – bei der heutigen Literaturfülle – eine große Hilfe, wenn nicht eine Notwendigkeit.

[1] Vgl. R. Wenning/E. Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels, ZDPV 102, 1986, 75–86.

[2] Vgl. W. Berg, Die Eifersucht Gottes, BZ 23, 1979, 197–211.

[3] Vgl. J. Deshayes/M. Sznycer/P. Garelli, Remarques sur les monuments de Karatepe, RA 75, 1981, 31–60.

[4] KAI Nr.. 26 C IV, 15.18.19.

[5] Vgl. D. Knapp, Deuteronomium 4, GTA 35, Göttingen 1987, 89–91.

[6] Vgl. C. Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Frankfurt ²1987, 208f., 274f.

[7] Vgl. das archäologische Material bei H. G. Buchholz, Kälbersymbolik, APA 11/12, 1980/81, 55–77.

um eine Zurückdrängung aller visionären Elemente zugunsten der in exilisch-nachexilischer Zeit wachsende Bedeutung gewinnenden Schriften geht: Sie benutzen dazu in gleicher Weise Argumente der Tradition (Bilderverbot) und der Rationalität (Bilderpolemik).[8] Ein sehr schönes und in diesem Zusammenhang bisher kaum beachtetes Beispiel liefert S. durch die Behandlung von Hld 5,10–16, wo sie vor allem auch unter Einbeziehung interessanter altorientalischer Paralleltexte zeigen kann, daß das Beschreibungslied eine aus verschiedenen Materialien zusammengesetzte farbige Götterstatue als Hintergrund für die Metaphorik zur Beschreibung des Geliebten benutzt. Die theologischen Konsequenzen dieser interessanten Bedeutung müßten jedoch weiter gezogen werden im Hinblick auf die Gesamtdeutung des Hohen Liedes. Die Bedeutung der „desakralisierten Erotik des Hohen Liedes", wie sie Urs Winter herausgearbeitet hat,[9] könnte die Götterbildmetaphorik von Hld 5 sehr wohl ermöglicht haben.

Das vierte Kap. ist „Bildern von Astralgottheiten in Israel und Juda" gewidmet (255–300). Während die atl Notizen in diesem Bereich sehr spärlich sind, ist das archäologische Material zu Darstellungen von Astralgottheiten um so reicher, so daß die wenigen Notizen des AT sehr gut illustriert werden können. Besondere Erwähnung verdient hier die von 2 Kön 23,11 ausgehende Behandlung des Themas „Sonnengott und Pferd" (282–300).

Die Trias der ergänzenden Relativsätze in Dtn 5,8 muß aber von ihrer Herkunft her erklärt werden.[10] Der erste Relativsatz ist kaum alleine zu interpretieren und als Hinweis darauf zu werten, „daß Sonne, Mond und Sterne zur Zeit des Dtr. (irgendwie) bildlich dargestellt worden sein könnten" (258), da die Trias eine Einheit bildet und als „Gesamtbegriff" in Verbindung zum Ausdruck *kol-tᵉmûnāh* – der nicht durch „in keinerlei Gestalt, weder dessen ..." (257) übersetzt werden kann – tritt.

Im fünften Kap. arbeitet S. „Das Wortfeld ‚Bild/Götterbild' im Alten Testament" durch (301–353). In drei Unterabteilungen – Wichtige Begriffe der Bilderterminologie *(psl/mskh/ᶜṣbym/yṣr/ṣlm/dmwt/pgr/tmwnh/tbnyt/mskyt)*; Die Götter(bilder); und Alttestamentliche Spottbezeichnungen für Götzen(bilder) *('lyl/hbl/šqwṣ/twᶜbh)* – behandelt Vf.in vorwiegend auf synchroner Ebene die terminologische Basis der in den ersten vier Kap. ihrer Arbeit zusammengestellten Erwähnungen von Bildwerken im AT. Diesem Kap. hinzuzufügen wären wohl auch noch Metonymien wie ‚Holz' und ‚Stein' oder ‚Silber' und ‚Gold' etc., die häufig als (polemische) Götterbildbezeichnungen dienen.

Von wieder einer anderen Seite betrachtet S. ihr Material im sechsten Kap., das „Wichtige im Alten Testament erwähnte Bildträger" zusammenstellt (355–419). Geht man die von S. bei ihrer dezidierten Beschreibung der Bildträger (Stein; Elfenbein; Keramik; Textilien; Siegel; Amulette) erwähnten Texte einmal zusammenschauend durch, so erhellt sich am Rande ein anderes Problem: Späte Bilderverbotstexte weiten das Bilderverbot zwar von einem Kultbildverbot zum Verbot jedweder Darstellung im Kult aus,[11] aber Reihungen wie Lev 26,1 (Der Text gehört in keinem Fall der Gruppe der bildpolemischen Texte zu [359].) unterstreichen ebenso wie die konkrete Adaption des Sachverhalts für den privaten Bereich in Dtn 27,15,[12] daß Siegel[13] und Amulette[14] nicht vom Bilderverbot tangiert werden. Das Bilderverbot hat sich atl niemals zum Kunstverbot entwickelt.

Um dem Einwand entgegenzuwirken, „daß es in Israel zwar Bilder gegeben habe, daß diese aber weitgehend entweder aus dem Ausland importiert oder von beauftragten ausländischen Künstlern in Israel hergestellt wurden, kurz, daß es in Israel Produkte des Kunsthandwerks gab, aber keine einheimischen Kunsthandwerker" (423), stellt S. in einem abschließenden siebten Kap. „Alttestamentliche Nachrichten von israelitischem Kunsthandwerk und Kunsthandwerkern" zusammen (421–431).

Die Fülle des hier gesammelten und dargebotenen Materials wird durch umfangreiche Register (Autoren; Bibelstellen; Stichworte) gut erschlossen, so daß das Buch zu einem wichtigen „Arbeitsbuch" wird, das man bei keiner Bilder im AT betreffenden Frage vergeblich zur Hand nimmt. Hiermit ist aber auch schon ein Problem angestoßen, das jedem deutlich vor Augen steht, der im AT einmal text- bzw. textgruppenübergreifend gearbeitet hat: Der große Durchgang muß, um vollständig durchgeführt werden zu können, auf Kosten der Tiefe bei Einzeltexten erreicht werden. Gerade in bezug auf die Intention der Arbeit muß gefragt werden, ob nicht terminologisch-sachliche Differenzierungen bzw. Definitionen in bezug auf „sakrale und religiöse Kunst" sowie „Bild/Götterbild in Absetzung von Kultbild" einer Arbeit förderlich sein könnte, die vor allem im Hinblick auf Probleme der späteren christl. Entwicklungen der „Bilderfrage" einen wichtigen Ausgangspunkt darstellt, weil der christl. Umgang mit Bildern in eigenwilliger Weise auf atl Grundmuster – nicht nur das Bilderverbot – zurückgreift.[15]

Am Ende drängt sich die Rückfrage nach dem, was die Arbeit in bezug auf die Ausgangsfragen gebracht hat, vor allem deshalb auf, weil das Einleitungskap. (1–17) eine Fülle von Fragen assoziativ anreißt, die von der Arbeit nicht abgedeckt werden konnten und wohl auch nicht sollten (So wäre die Verwendung des Synkretismusbegriffs genauer zu prüfen; religionssoziologische Differenzierungen nach offizieller Religion und persönlicher Frömmigkeit bedürfen vorausgehender präziser Analysen auf anderer methodischer Ebene; die Bedeutung der Schrift müßte für die verschiedenen Etappen israelitischer Religion genauer erfaßt werden, bevor Konftrontationen von „Wort und Bild" aufgebaut werden). Aber ein Ergebnis der Arbeit, das S. leider selbst nicht mehr ausformuliert, ist wichtiger als die vorgenannten Anfragen.

Die durch den Titel der Arbeit selbst provozierte Frage (s. o.) greift S. eingangs schon auf: „Daß das Bilderverbot in der atl Exegese immer den Vorrang hatte und hat vor den Bildern, ist der Grund, warum in dieser Studie der Bilderverbotsthematik, auch wenn man von ihr natürlich bei der Beschäftigung mit Bildern nicht absehen kann, nur ein kurzes Resümee gewidmet werden soll, gewissermaßen, um zu demonstrieren, wie hier von zwei Ufern her die Bögen gespannt werden, die beim Zusammentreffen eine Brücke bilden." (8) Dieser Brückenschlag kann nun durch die vorliegende Arbeit gelingen. Der Feststellung „In Israel gab es Bilder" muß man uneingeschränkt zustimmen, aber ihr muß ein zweiter Satz gleichgeordnet an die Seite gestellt werden „In Israel gab es ein Bilderverbot". Die auf der Basis einer Analyse der atl Bilderverbotstexte gewonnene These, daß „das Bilderverbot durchaus als differentia specifica Israels zu werten (ist), da es die der israelitischen Religion eigene heilsgeschichtliche Komponente anschaulich in seinen Entstehungsbedingungen und in seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt",[16] findet durch die von S. vorgelegte umfassende Bearbeitung der atl Nachrichten von darstellender Kunst eine deutliche Bestätigung. Das aus dem Ausschließlichkeitsanspruch der JHWH-Verehrung entstandene Bilderverbot hat eine theologische Abzweckung und keine kunstfeindliche Ausrichtung in der Religion Altisraels. Israel hat Kunstwerke hervorgebracht wie jedes andere Volk der Welt. Daß die Besonderheiten der eigenen Religion dieses Kunstschaffen in wesentlichen Punkten bestimmt haben, ist geradezu selbstverständlich, und das AT selbst ist ein beredtes Zeugnis für die gegenseitige Befruchtung und gleichzeitige Reibung von Kunst und Religion, was die Arbeit von S. auf jeder Seite eindrücklich zeigt.

Bonn Christoph Dohmen

Turgman, Victor: **De l'Autorité de Moïse.** Ex 15,22–27. – Eilsbrunn: KO'AMAR, Verlag für Bibel und Religion (1987). 72 S., kart. DM 13.80

Mit dieser Broschüre tritt ein neuer Kleinverlag auf den Plan, der offenbar mit Hilfe sparsamer, aber deshalb nicht notwendig unästhetischer Produktionstechnik die bibelwissenschaftliche Literatur preislich wieder auf den Erdboden des Kaufbaren herabholen will. Das Heft ist besser lesbar als vieles andere von einem Schreibmaschinenmanuskript Abfotografierte, das uns teuer verkauft wird. Ich wünsche dem Verlag guten Erfolg!

Auch ist ihm zu wünschen, daß er nicht, wie in diesem Fall, auf Manuskripte zurückgreifen muß, die schon einige Jahre in der Schublade ihres Autors gelegen haben, vielleicht sogar aus gutem Grund. Das scheint nämlich bei dieser Untersuchung zu Ex 15,22–27 der Fall zu sein. Die breitangelegten Aufsätze zum gleichen Text von M. Margoliot, Marah (Exod. 15,22–27) and its Position between the Exodus and the Sinai Covenant, Shnaton 4 (1980) 129–150, und von B. J. Diebner, Exodus 15,22–27 und der Beginn der Wüstenzeit „Israels", Diehlheimer Blätter zum Alten Testament 20 (1984) 122–159, scheinen noch unbekannt zu sein. Die Arbeit des Rezensenten: „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26), in: N. Lohfink u. a., „Ich will euer Gott werden" (SBS 100) Stuttgart 1981, 11–73, scheint T. erst hinterher bekanntgeworden zu sein, so daß er sie nur noch gerade dreimal erwähnen konnte. So wirkt das Büchlein ein wenig wie ein Lied aus alten Zeiten.

Das eigentliche Thema von Ex 15,22–27 ist nach T. die Autorität Moses. Sie wird hier erstmalig in Frage gestellt und von Gott bekräftigt, ähnlich wie später in Ex 17, wo sogar Königsideologie anklingt. Bei der Einzelauslegung am Interessantesten ist, daß T. in 15,26a nicht die Bedingungen der dann in 15,26b folgenden Verheißung sieht, sondern gewissermaßen die Prüfungsfragen Moses an Israel,

[8] Vgl. zu ähnlichen Argumentationsfiguren im griech.-röm. Raum B. Gladigow, Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: H. Brunner u. a. (Hg.), Wort und Bild, München, 1979, 103–122.

[9] U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1983, 656–667.

[10] Vgl. Dohmen, a.a.O. 224–228.

[11] Ebd. 275.

[12] Vgl. H. J. Fabry, Noch ein Dekalog!, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott, Düsseldorf 1985, 75–96.

[13] Vgl. G. Sauer, BHHW III 1789 sowie S. Schroer, 13.405.

[14] Vgl. E. Zenger, Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult, ThRev 82, 1986, 449.

[15] Vgl. T. Sternberg, „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild", in: C. Dohmen/T. Sternberg (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg ²1987, 25–57.

[16] Dohmen, a.a.O. 286.

denen dann ein verheißendes Orakel folgt (17–22). Die Geschichten von Num 11.16.20 zeigen nach T., daß hinter der narrativen Problematisierung der Autorität Moses eigentlich die Frage nach der Autorität der Könige in Israel steht. Soweit die ersten zwei Drittel des Büchleins, die trotz alles bibelwissenschaftlichen Zierrats und Anscheins eher midraschisch-meditativ über dem Text kreisen. Unversehens stürzt dann das letzte Drittel steil in die Literarkritik ab. Zwischen Ex 15,25 und 26b muß einmal die Erzählung von den Schlangen in Num 21,6–10 gestanden haben. Erst die Herausnahme dieser Geschichte hat den Text zu einer Behandlung der mosaischen Autorität gemacht. Erst die Hinzufügung weiterer Textelemente in 15,23.25.26 hat schließlich zum jetzten Text geführt.

Der Satz „Ich bin Jahwe, dein Arzt" krönt den behandelten Text so eindeutig und so einmalig, daß eine Auslegung, die aus ihm so wenig macht wie diese, vermutlich trotzdem danebengreift. Das hindert aber nicht, daß die wohl noch nicht geschriebene Abhandlung, die diesem wichtigen Text von Ex 15,22–27 voll gerecht wird, sicher auch aus diesem Büchlein einige gute Anregungen empfangen kann.

Frankfurt Norbert Lohfink

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

Dieser Kommentar zur Sapientia Salomonis (Sap) war für die NEB vorgesehen. Da er für dieses Kommentarwerk jedoch zu umfangreich wurde, erscheint er separat. Man darf hinzufügen: Er wäre in der vorliegenden Art auch für Nichttheologen, an welche die NEB als Leser doch auch denkt, auch kaum „lesbar" gewesen. Die Auslegung der Sap in der NEB durch den Vf. soll noch folgen.

Wenn gesagt wird, daß das vorliegende Opus für Nichttheologen, ja beinahe für Nichtfachleute kaum lesbar sein dürfte, dann gilt dies aus mehreren Gründen, die zugleich manche Eigenart des Kommentars verdeutlichen.

Es wird (mit Recht) viel Griechisch zitiert. Dann ist der Stil oft stenogrammartig, wie Vf. selbst vermerkt, und ab 6,22 wird der Kommentar noch zusehends knapper als zuvor. Viele Stellenverweise werden ohne jede Kommentierung dargeboten, leider aber oft auch ohne genauen Fundort. Ob jeder weiß, wo man *„ludlul bel nemeqi"* oder die „Babylonische Theodizee" findet? Ob jeder mit einem Hinweis wie „bei Hesiod belegt", „siehe auch bei . . .", „bezeugt bei den Stoikern" etwas anfangen kann? Genauere Hinweise wären hier hilfreicher gewesen, zumal es eine der Stärken des Kommentars ist, daß er viel religionsgeschichtliches und philosophie- wie geistesgeschichtliches Material zur Erklärung heranzieht. Und wenn z. B. auf S. 16 wiederum zu knapp davon gesprochen wird, daß in der Sap Ehe und Kinderreichtum relativiert würden, macht auch erst der Blick auf den entsprechenden Abschnitt (3,13–4,6) klar, was hier (nicht!) gemeint ist.

Eine eigene Übersetzung des (nach der guten Ausgabe der griech. Sap durch J. Ziegler zugrundegelegten) Textes wird nicht geboten, sondern die „Einheitsübersetzung" wird (wie in der NEB) herangezogen, durch Vf. allerdings zuweilen kritisiert oder korrigiert. Als Verfasser der Sap vermutet S. einen gebildeten, griechisch sprechenden Diasporajuden aus Ägypten (Alexandria?), der um die Wende des 2. zum 1. vorchr. Jh. gelebt haben dürfte. Griechisch sei auch die Sprache des Originals in allen seinen Teilen, und das Werk sei einheitlich und von nur einem Autor verfaßt, bei dann allerdings thematisch bedingter Eigenständigkeit der Einzelteile. Als Poesie sind 1,1–9,19 (ohne 8,19–21) anzusehen, als Prosa (neben 8,19–21) 10,1–19,22.

Die Struktur des Werkes wird (unter Aufnahme und Weiterführung der Bonner Diss. von U. Offerhaus, 1981) wie folgt bestimmt: Teil 1 (1,1–6,21: mit 7 Unterabschnitten; Zahl 7 überhaupt bedeutsam für die Gliederung der Sap): Geschick des gottlosen Frevlers; mit verhaltener apokalyptischer Einfärbung: Zunahme des Bösen! Teil 2 (6,22–11,4): positive Darstellung und Wertung der Weisheit. Teil 3 (11,5–19,17): Die Weisheit als Führerin; darin zwei Exkurse (11,15–12,17; 13,1–15,19). Daß 19,18–22 noch einen eigenen „Teil" abgeben sollen, ist nicht recht einzusehen.

Obwohl die Sap sich (bis 6,21 oder gar 11,4) als Königsanrede gibt, sei sie nicht an Könige (etwa an die Ptolemäer) gerichtet, sie sei auch keine „Missionsliteratur", wohl aber eine Werbeschrift (Protreptikos), um Juden, die sich vom Judentum abgewandt hatten oder zur Apostasie tendierten, zurückzugewinnen, und um treue Juden in Zeiten der Bedrängnis zu ermutigen. Dazu wird das Streben nach Weisheit, wie sie hier dargestellt wird, empfohlen, und dabei eine bewußte Synthese von biblisch-semitischer und griechisch-hellenistischer Tradition erstrebt. Die Weisheit erscheint hierbei in vielen Ausprägungen (höfisch-königlich, enzyklopädisch, spekulativ; dann als Person, als Frau mit vielen Würdetiteln). Daß Wortschatz und Stil folglich stark griechisch-hellenistisch beeinflußt sind, wird (in Weiterführung von Winston, Reese und Ziener) immer wieder herausgestellt. Auf die Bedeutung der personifizierten Weisheit für die ntl Christologie wird (sehr knapp) verwiesen. Zu 13,19 wird das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis kurz diskutiert und ein Mittelweg zwischen Vaticanum I und der Kritik K. Barths in der Art von H. Küng angedeutet.

All dies wird man mit Zustimmung lesen, wird im Blick auf das geistesgeschichtliche Umfeld der Sap reiche Belehrung mitnehmen, und die besondere Beachtung der Wortfelder, der sprachlichen Figuren, der Stilmittel und der Textsorten mit ihrer Intention begrüßen.

Auch kurze Exkurse, wie etwa zum „Leid" oder zum „Satan", sind hilfreich, wenn auch bei letzterem befremdet, daß zwar die Gleichsetzung von Schlange und Satan (aufgrund von Gen 3,1–5) kritisch angemerkt, sonst aber nichts Kritisches zum Satan gesagt wird.

Damit wären wir bei kritischen Anfragen.

Daß zu Sap 13–15 die Arbeit von M. Gilbert (AnBibl 53) nicht genannt ist, fällt auf. Daß das Neue, was durch das Hereinnehmen des Themas „Geschichte" in die Weisheitsliteratur vorliegt, nicht genügend herausgestellt wird, ist schade. Daß Sap 12,3–5 sicher das Bild kanaanäischer Religion verzerren, trifft zu; gleiches aber dürfte auch für die Darstellung ägyptischer Tierverehrung gelten.

Auf stärkere kritische Anfragen wird sich Vf. jedoch angesichts seiner These einstellen müssen, daß Sap (trotz 2,23; 8,19f; 9,15) keinen hellenistischen Leib-Seele-Dualismus und keinen Gedanken an eine Unsterblichkeit der Seele kenne. Wenn Sap 2,22; 3,13; 4,10–5,23; 4,14 auch nach Meinung Vf.s ein postmortales Gericht kennen, die Sap aber von Auferstehung nichts sagt, wie wäre dies dann vorzustellen? Vf. muß dann doch den griech.-hell. Seelenglauben etwas bemühen, geht dann aber mehr auf den jüdischen Gedanken der Gemeinschaft der Frommen mit Gott auch über den Tod hinaus zu. Um diesen konkret zu machen, muß er dann allerdings die atl Belege über eine mögliche oder auch wirkliche Entrückung (!) heranziehen, wovon Sap an den zitierten Stellen nun aber wirklich nicht spricht. Henoch ist auch hier (Sap 5,10f) die große Ausnahme, da in 5,7,16 erheblich anders geredet wird. Vf. findet in Sap eine „glückliche Existenz jenseits des Todes" (57), sagt aber nichts darüber, wie diese für Sap ausgesehen haben soll oder kann. Hier wird folglich weiter zu streiten sein.

Aber sonst gilt ein herzliches Dankeschön für diesen Kommentar, der noch mehr gewonnen hätte, wenn vom Stenogrammstil hätte weiter abgerückt werden können und manche Belege und Fundstellen genau geboten wären, die man jetzt leider nicht genannt findet.

Neuendettelsau Horst Dietrich Preuß

Mildenberg, Leo: **The Coinage of the Bar Kokhba War.** Editor Patricia Erhart Mottahedeh. – Aarau, Frankfurt a. M., Salzburg: Sauerländer (1984). 396 S., 17 Abb., 44 Taf. (TYPOS. Monographien zur antiken Numismatik, hrsg. von der Schweizerischen Numismatischen Gesellschaft, Bd VI), Lw. sfr 230.–

Seit 1940 bilden die Münzen des Bar-Kochba-Aufstandes (= BKA) ein zentrales Forschungsgebiet von M. In diesem Bd stellt er die Ergebnisse seiner Bemühungen zusammen. Das ist in erster Linie ein Corpus von 6793 (!) Münzen des BKA mit Nachweis jeden einzelnen Exemplares und einem hervorragenden Tafelteil; überhaupt besticht die Qualität des Druckes. Gleiche Beachtung verdient der analytische historische Teil, wo M. als Numismatiker Aspekte und Geschichte des BKA (132–135 n. Chr.) darlegt. In der Weise wie M. die Münzen als Quellen erschließt, stellt sich der Bd der Publikation von P. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 1981 (vgl. Rez., ThRv 81, 1985, 367–70), wo die literarischen Quellen erschlossen wurden, gleichrangig zur Seite. M. stimmt in der kritischen Quellenbeurteilung mit Schäfer überein, ohne ihm in allen Ansichten zu folgen.

M. hat das Corpus mit Hilfe des Stempelvergleichs als numismatischer Methode (16–20, 59f) erstellt und eine relative Chronologie der Münzen erzielt (vgl. Graphiken 358–64). Dies ist wichtig, weil nur der kleinere Teil der Prägungen datiert ist und weil erst die zeitliche Bestimmung der Münzen konkrete Aussagen über die Entwicklung des BKA erlaubt. Man muß sich vergegenwärtigen, daß alle Münzen des BKA Überprägungen umlaufender Silber- und Bronzemünzen waren. M. hat diesem Aspekt zu Recht viel Aufmerksamkeit gewidmet.

M. bespricht den numismatischen Befund (21–60) unter den Aspekten der Stempelschneider (eigene, unerfahrene Leute der Aufständischen), der Technik (relativ qualitätsvoll), der Metalle und Werte, der Legenden (3 Gruppen:. Name und Titel, Jahr und Ära, Kriegsslogans; verfaßt in hebräischer Sprache und althebräischer Schrift, vgl. Buchstabentabellen 349–57), der Typen und Bildmotive, der 29 Hortfunde (z. gr. T. aus jüngster Zeit) und dem Umfang der Prägung (602 Stempelkoppelungen; denarii-Typen mit je über 100 Exemplaren).

Der Katalog (119–348) gliedert das Corpus nach Metallen, Werten und Stempeln in drei Einheiten (große und kleine Silbermünzen, Bronzemünzen) mit 41 Gruppen (Überblick 365–68). Auf den 44 Tafeln (Verzeichnis 117f „versteckt"), die die Benutung erschwerend leider weder durchnumeriert sind noch Legenden tragen, sind den Einheiten noch römische Münzen aus dem Kontext, bestimmte Bronzen und Abweisungen angefügt.

Die Vs. der großen Silbermünzen zeigt nach M. eine Tempelfassade mit eingestellter Bundeslade. Diese Bestimmung von M. (33–43) ist erwägenswert, obwohl Lade und Torahschrein bildlich doch stärker ineinanderfließen. In der propagandistischen Bedeutung des Bildes muß man nicht mit M. (68) eine Absicht zum Wiederaufbau des Tempels sehen. Wie Schäfer gezeigt hat, bleiben diesbezügliche Quellen für eine solche Absicht ohne zwingende Beweiskraft. Vielleicht muß man die Interpretation viel offener und vielschichtiger halten. Das Bild scheint bewußt so konzipiert, das eine breite Identifizierungsmöglichkeit gegeben war. Die retrospektive Motivkomposition steht in

Einklang mit der Verwendung der althebräischen Schrift und ist Bekenntnis und Verpflichtung zur jüdischen Tradition und zum Gesetz (Torah). Über die typologische Bestimmung der Lade (als Torahschrein) hinaus ist die Bedeutung dieses Motivs in der Komposition stärker zu beachten und auszuwerten. Zukunftweisend ist das Bild in dem Sinne, daß neben dem notwendigen Kampf um „nationale Freiheit", dessen Ziel die Freiheit ist, als Jude leben zu können, eben die Rückbesinnung auf die Werte des Judentums deklariert wird. Durch die Torahtreue erweisen und legitimieren sich die Aufständischen als das wahre Israel; denn zu ‚Israel' gehörte nach der nachexilischen Ordnung, wer sich der Torah unterwarf. Wie sehr durch die Beachtung der Torah *‚shalom'* erreicht wird, illustrieren die Münzbilder mit Palmzweig und Traube. Andere Münzbilder mit Tempelgeräten lassen sich gleichfalls retrospektiv als Symbole des einstigen Kultes und Lebens als Juden verstehen, ohne daß man daraus Hinweise auf einen neuen Tempel ableiten muß.

Der „Stern" über dem Tempel – von abweichenden Giebeldekoren übernommen – wird von M. (43–45) zu Recht als Rosette und nicht als Messiassymbol verstanden. Auch sonst lehnt er weitgehend den Bar Kochba/Bar Kosiba zugesprochenen messianischen Charakter ab (73–76). Sowohl der Name Bar Kochba wie auch die messianische Intention sind von außen herangetragene Interpretationen des BKA, nicht solche der Aufständischen selbst. Es empfiehlt sich, hier noch konsequenter Schäfer zu folgen. – Die Rosette ist sicher nicht nur Dekor oder Element, Realbild eines Tempels anzuzeigen, sondern trägt eine eigene Aussage. Auf der Torah-Interpretationsebene legt sich u. a. eine Reminiszenz an das mit einer Rosette geschmückte Diadem des Hohenpriesters (Ex 28, 36–38) nahe.

Was M. (47) irrig als Amphora bezeichnet, ist eine Kanne. – Die Inschrift unter der Nische in Paneas (39) ist auch heute noch lesbar. Zu den Inschriften vgl. G. Hölscher, RE XXXVI, 1949, 598. – Zwar nennt D. T. Ariel, Liber Annuus 32, 1982, 293 drei Münzen des BKA aus Ausgrabungen in Jerusalem (entgegen 49), doch verändert das nicht den generellen Befund, daß Münzen des BKA in Jerusalem nicht umliefen und daß Jerusalem nicht in den Händen der Aufständischen war. – Zur Frage, ob die Münzlegenden überhaupt gelesen werden konnten (71), vgl. man auch Y. Yadin, Bar Kochba, 1971, 130, 176f, der auf Probleme hinweist.

Der El Fawar Hort von 1978 (51) erbrachte den Nachweis von einer zweiten Prägestätte der Aufständischen. Die Münzautorität (61–64) wird der Verwaltung der Aufständischen zugewiesen, nicht einer Stadt oder einer Person. Darum lautet auch der Titel des Bandes „The Coinage of the Bar Kokhba War".

Als propagandistische Absicht der Prägungen sieht M. (69–72) die Proklamation des unabhängigen Staates und einer nationalen Wiedergeburt an. – Im Kapitel über die geschichtlichen Fakten (73–109) betont M. die Gewichtigkeit des archäologischen Befundes. Besonderes Anliegen von M. (84–94) ist es, die Situation Judäas zwischen 70 und 132 n. Chr. zu beschreiben, die in der Forschung verzeichnet worden sei. Die Münzen (Umfang, Hortfunde), die Papyri der Höhlen vom Toten Meer und die Tatsache, daß sich die Aufständischen so lange in jener Region halten konnten (spez. auch unter wirtschaftlichem Aspekt), sprechen deutlich dafür, daß Judäa von einer jüdischen Bevölkerung dicht besiedelt und wirtschaftlich intakt geblieben war.

Beide Quellengruppen erlauben, eine deutlich abgrenzbare Region als das faktische Herrschaftsgebiet der Aufständischen anzugeben (vgl. dazu auch Schäfer 116–35), nämlich das Judäische Bergland südlich Jerusalems, auch wenn der Territorialanspruch des proklamierten Staates weiterging (vgl. die Jerusalemlegende der Münzen). Das Gebiet läßt sich mit Bethar-Herodion-En Gedi-Duma (Daromas-Gebiet)-Jedna (oder Ir Nahash) abstecken. M. Broshi – E Qimron (IEJ 36, 1986, 201–214) haben einen neuen Papyrus veröffentlicht, nach dem Baaras am Ostufer des Toten Meeres ebenfalls zugehörte, wenn die Identifizierung korrekt ist.

Der Umfang der Münzprägung läßt sich für die Zahl der Bevölkerung und die der Aufständischen nur bedingt heranziehen; denn er hat seinen Grund in der Erwartung eines größeren und langdauernden Staates. Außerhalb jenes Gebietes galten die Münzen des BKA nichts. Die geringe Akzeptanz des BKA unter den Juden in anderen Teilen der Großregion Palästina und der Diaspora wird als Fehleinschätzung der Aufständischen und als Erfolg der römischen Verwaltung angesehen. Aber auch im Gebiet des BKA scheint der Zuspruch, wie die Papyri zeigen, keineswegs selbstverständlich gewesen und teilweise, zumindest in der Endphase, nur durch Pression erreicht worden zu sein.

Ob mit dem Sestertius des Titus (92f Abb. 15) eine modifizierte Sicht der Römer den Juden gegenüber angezeigt ist, wie M. meint, scheint nicht ganz so eindeutig; denn Titus ist in der Pose der Tyche von Caesarea (dazu Rez., Boreas 9, 1986, 113–29), einem römischen Siegesdenkmal des Ersten Jüdischen Krieges, dargestellt.

Für die Beurteilung Hadrians durch M. (94–102) ist folgende Einschätzung charakteristisch: „For him the Jewish struggle was a revolt without reason or sense. It was an attack upon his great dream, a personal affront to himself, since he was convinced that for their own sake the Jews in Judaea should be forced to become full members of his Graeco-Roman world" (97).

Daß Hadrian den Juden keine Sonderbeachtung zuteil werden ließ, erwies sich als politische Fehleinschätzung, die zum BKA führte. Trotz des massiven Truppeneinsatzes und der langwierigen Mühe, den Aufstand niederzuwerfen, muß man sich wohl hüten, diese Revolte, die doch nicht über die Grenzen ihres Ursprungs reichte, überzubewerten. Daß M. den Aufstand im Titel des Bandes als Krieg bezeichnet, entspricht nicht ganz seinen Ausführungen.

Unter der Beobachtung, daß Hadrian den Aufstand möglichst herunterspielte und auf Siegesdenkmäler verzichtete – das bestätigt der Befund von Caesarea – bleibt erwägenswert, die bronzene Panzerstatue Hadrians von Tel Shalem in die Zeit vor den BKA (oder während des BKA) zu datieren (96 Abb. 16), obwohl das Argument die übliche Spätdatierung nicht ausschließt. Es fällt jedenfalls schwer, die Kampfszenen der Brustplatte auf den BKA zu beziehen.

Als Grund und Auslöser für den BKA sieht M. (102–9) das Verbot der Beschneidung an; denn der BKA sei nur aus einer massiven Provokation heraus verständlich, die die jüdische Bevölkerung direkt getroffen habe, was M. mit der Gründung von Aelia Capitolina noch nicht für gegeben hält. Das scheint stimmig, aber eine Datierung des Verbotes vor den BKA ist nicht gesichert und die Argumentation von Schäfer für eine spätere Ansetzung erscheint dem Rez. überzeugender. Könnten nicht auch das erste Münzbild mit der Tempelfassade und die spätere Jerusalemlegende der Münzen darauf weisen, daß es ein Ziel der Aufständischen war, jenes Sakrileg zu verhindern, daß Jerusalem und die Stätte des alten Tempels durch eine heidnische Stadt und einen Jupitertempel den Juden engültig verlorengingen? Eine wesentliche Provokation dürften die ersten römischen Steinbrucharbeiten zur Anlage von Aelia Capitolina im Bereich der aufgelassenen alten ‚Davidsstadt' gewesen sein, die zur Zerstärung der frühen Königsgräber führten (vgl. Cassius Dio, HistRomana 69, 14, 1 und den archäologischen Befund der von R. Weill beschriebenen Nekropole).

Entgegen M. (107) vgl. man zum Kaiserkult Hadrians auch in Iudaea die Hadrianea in Caesarea und Tiberias, die Statuen in Caesarea (und ebd. ein Porträt des Antinous) (dazu Rez., CSIR Israel I, im Druck).

Mit frs. 230.– ist der Bd für ein so spezielles Thema relativ teuer, auch wenn er diesen Preis sicher wert ist und in jede Bibliothek gehört, die der Erforschung Israels dient.

Münster Robert Wenning

Baudler, Georg: **Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse.** Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. – Stuttgart: Calwer/München: Kösel (1986). 330 S., kart. DM 38.–

Der seit Jahren um eine Didaktik der Korrelation zwischen der biblischen Botschaft, dem überlieferten Glauben und gegenwärtiger Erfahrung bemühte Vf. legt mit dieser Arbeit eine Weiterführung seiner Narrativen Christologie am Leitfaden der Gleichnisse Jesu vor. Sie setzt sich zum Ziel, „den Erzähler Jesus für den heutigen Menschen neu zum Sprechen zu bringen" (11), von da aus ihn und sein erzählerisches, gedachtes und gefühltes Lebenswerk im Sinne einer „inneren Biographie" Jesu zu erschließen, um so eine ganzheitliche Begegnung mit Jesus zu ermöglichen.

Das religionspädagogisch wie exegetisch ambitionierte Werk ist in drei Teile gegliedert.

Auf eine, „Jesu menschliche Stimme" überschriebene Einleitung (15–34), die die Bedeutung des irdischen Jesus und seiner Gleichnisse als erzählerischer Ausdruck seines Seins, Denkens und Wirkens für die heutige Glaubenssituation in einer gottlosen Welt erhellt, folgt in Teil 1, „Das Gleichnis als Anrede" (35–128), die Explikation der formalen Kategorien und methodischen Prinzipien, die nach B. für einen sachgemäßen Umgang mit den Gleichnissen Jesu erforderlich sind. Vf. lehnt die herkömmliche formale Einteilung der Gleichnisse ab und versteht diese mit dem metapherntheoretischen Verständnis nicht als Veranschaulichung einer „Sache", sondern als Ausdruck der existentiellen Erfahrung Jesu, die er seinen Adressaten zu erschließen sucht. Darum muß laut B. „auch nach der möglichen existentiellen (nicht historischen!) Entstehungssituation eines Gleichnisses gefragt werden" (56). Vf. unterscheidet im Blick auf deren Anrede- und Erschließungscharakter Vorgangs- und Handlungsgleichnisse, wobei die in letzteren dargestellten Vorgänge aus der Natur oder dem Alltagsleben Metaphern des anbrechenden Gottesreiches seien. Demgegenüber enthalten die Handlungsgleichnisse eine dramatisch aufgebaute, fiktive Erzählhandlung, die in ihrem, sei es positiven, sei es negativen Handlungsüberschuß den Hörern die Gottesherrschaft erschließe. Wie die mit den Gleichnissen intendierte Anrede zur Geltung zu bringen ist, erläutert B. anhand von Unterrichtsbeispielen (79–103), aus denen er die s. E. notwendigen Elemente für den Umgang mit Bibeltexten im allgemeinen und Gleichnistexten im besonderen expliziert. Dabei ist laut Vf. bei Vorgangsgleichnissen eine „möglichst intensive Einfühlung in den metaphorischen Vorgang" (115) verlangt; bei Handlungsgleichnissen komme es darauf an, daß die Hörer beim dramatischen Handlungsverlauf mitgehen und den befremdlichen Handlungsüberschuß internalisieren.

Teil 2 ist überschrieben „Das erzählerische Lebenswerk Jesu" (129–254). Er stellt, ausgehend von der Leitvorstellung einer inneren Einheit von Person, Reden und Handeln bei Jesus, die Zielsetzung und Methode einer wechselseitigen Erschließung der Gleichnisse und der „inneren Biographie" Jesu vor, benennt Weckruf, Kampf und Leiden als drei aufeinander aufbauende Dimensionen des Lebens und Wirkens Jesu und ordnet ihnen die entsprechenden Gleichniskategorien: Weck-, Kampf- und Passionsgleichnisse zu.

In den Weckgleichnissen sieht B. eine unmittelbare Verkündigung der „malkût Jahwe", in die Jesus einlädt. Die Kampfgleichnisse sind ihm zufolge Ausdruck der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern (zwischen denen freilich nicht ausreichend differenziert wird; vgl. 26), denen sich Jesus zuwendet und deren Gegnerschaft er durch die Mitteilung seiner Erfahrung der angebrochenen Gottesherrschaft zu überwinden sucht. In den Passionsgleichnissen findet laut B. die Auseinandersetzung Jesu mit seinem drohenden Todesgeschick ihren Ausdruck. In ihnen suche er angesichts seines bevorstehenden Endes eine Entscheidung, mache eine „Bestandsaufnahme" (208) und gehe dann mit gesammelter Kraft gegen das Ende als Scheitern an. Die Krise seines Lebens und Wirkens, die zugleich eine Krise seines Gottesverhältnisses sei, führe ihn dazu, mit seinem Schicksal zu „verhandeln", dann aber zur Annahme seines Geschicks und zum Vertrauen über den Tod hinaus, so daß er schließlich „gelassen und vertrauensvoll den Weg zu Ende ging, der ihm vom Jordanatem vorgezeichnet war" (243).

An Teil 2 schließt sich ein Exkurs: „Darf ich Jesus „psychologisieren?" (244–254) an, der B.s Intention, Jesu Gleichnisse auch als Ausdruck seines inneren Erlebens zu interpretieren, rechtfertigt zum einen mit dem Interesse der Überlieferung am „Menschsein Jesu, an seinem gefühlhaften Leben und Erleben" (248), zum anderen mit der nach Ansicht des Vf.s in C.G. Jungs Psychologie erfolgten Überwindung des psychologistischen Menschenbildes der Neuzeit, die wieder Raum für das Geheimnis des Menschen und auch Gottes schaffe.

In Teil 3 geht es um „Die Struktur des Gesamtwerks" (255–295). B. unterscheidet zwischen „abba"-Gleichnissen und „pneuma"-Gleichnissen im erzählerischen Gesamtwerk Jesu, wobei das pneuma zum abba hinführe. In einer ersten Grundstruktur, die in allen drei Gruppen vorkomme, lasse das Sohn/Tochter-pneuma den „abba" finden (vgl. die Übersicht 267). Diese Grundstruktur gebe es auch erweitert in der Unterscheidung des falschen bzw. fehlenden Welt- bzw. Knechtspneumas, das vom Sohn/Tochter-pneuma durchkreuzt werde (vgl. 272). In der zweiten Grundstruktur wecke der „abba" das Sohn/Tochter-pneuma, das zur neuen abba-Geborgenheit hinführe. Auch hier unterscheidet der Vf. eine einfache (vgl. 276) und eine durchkreuzte abba-Zuwendung (vgl. 285). Die aufgezeigte Struktur ermöglicht es nach B., „das Gleichniswerk (als ästhetisches Gebilde) – bei aller Eingebundenheit in die damalige geschichtliche Sprechsituation – auch von dieser abzulösen und auf die Menschen anderer Zeiten und Kulturen zu übertragen." Denn „die aufgezeigte Struktur gilt immer und überall" (292).

Die Arbeit schließt mit einer „Narrativen Zusammenfassung" (296–314), die nach Art eines „christlichen Gleichnisbuches" das in die Form einer fortlaufenden Erzählung gebrachte Ergebnis der diachronen und synchronen Interpretation des Gleichniswerks Jesu festhält.

B.s Buch ist übersichtlich gegliedert, flüssig geschrieben und leicht lesbar. Es benennt präzise sein Interesse, gibt über seine missions- und religionspädagogische Motivation Auskunft und gelangt zu einem gerade in der narrativen Zusammenfassung anschaulichen Gesamtverständnis der Gleichnisse Jesu, das sowohl erzählerisch wie systematisch beeindruckt. Freilich ist diese Sicht ein im Horizont der Positionen v. a. von Jung, Kübler-Ross und Drewermann gewonnenes Konstrukt, deren Konzeptionen als „in unserer Zeit und Welt entwickelte" psychologische Theorien nicht weniger „von außen an die Gleichnisse Jesu herangetragen" (44) werden als dies die pragmatische Gleichnistheorie mit der pragmatischen Handlungstheorie tut, was B. ihr zum Vorwurf macht. Entscheidend ist m. E. auch gar nicht, daß dies geschieht, sondern was dabei herauskommt. Nebenbei: B.s Unterscheidung zwischen Vorgangs- und Handlungsgleichnissen ähnelt doch meiner zwischen Natur und Handlungsgleichnissen (vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen, Düsseldorf 1982, 97ff; 349ff), ohne daß er dies etwa bei seinem Überblick über bisherige Einteilungen der Gleichnisse (143f) auch nur erwähnt.

Den hermeneutischen Schlüssel zum Ansatz der Arbeit liefert m. E. der Exkurs: „Darf ich Jesus ‚psychologisieren'?"

> Die Frage scheint mir falsch gestellt. Es geht nicht darum, ob ich darf, sondern wohin das führt, wenn ich dies tue. Wohin ich gelange, wenn ich Jesu Gleichnisse im Rahmen einer sog. ganzheitlichen Psychologie als dichterischen Ausdruck der existentiellen Erfahrung Jesu begreife, zeigt das Buch sehr deutlich: zur Neuauflage der diesmal psychologisch gewendeten liberalen Jesusforschung, die nun nicht mehr daran interessiert ist, wie es eigentlich gewesen ist, sondern was er eigentlich dabei erfahren und gefühlt hat. Dabei wird Jesu zentrales Anliegen, die Gottesherrschaft, enthistorisiert, entpolitisiert und enteschatologisiert; sie wird psychologisch reduziert auf das, „was der heutige Mensch (sic!) so dringlich als Sinnerfahrung für sein leer gewordenes Leben braucht" (27); sie wird dort im Anbrechen gesehen, wo „ein von Angst und Furcht bestimmtes Lebensgefühl . . . dem Lebensgrundgefühl eines transzendenten Geliebtseins" (156) weicht; die Erfahrung vom Anbruch der *„malkût Jahwe"* wird individualistisch umgedeutet auf Geborgenheitserfahrung (vgl. 167); Jesu Passionsgleichnisse werden auf der Folie der psychologisch-anthropologischen Phasen des Sterbeprozesses existenz-biographisch verengt gelesen als Etappen seines persönlichen Ringens mit dem immer unvermeidlicher erscheinenden Tod, den er schließlich annimmt und bejaht.

Durch die Psychologisierung Jesu entsteht eine fiktive Biographie, die mit ihrer Betonung des Innenlebens Jesu die „Wende" zum Ego, zur eigenen Psyche, zum kleinen, eigenen Leben mitmacht, die das (politische) Handeln Jesu ebenso aus dem Blickfeld verliert wie sie seine welterschütternde Botschaft und Praxis der Gottesherrschaft verharmlost. Am Ende bleibt ein gefühliger Jesus, der ein positives Lebensgefühl – „eines unmittelbaren Gottesverhältnisses" (264) – vermittelt.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Schnider Franz / **Stenger,** Werner: **Studien zum neutestamentlichen Briefformular.** – Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: Brill (1987). VIII, 191 S. (New Testament Tools and Studies, Vol. XI), geb. DM 150.–

Der Titel des Buches, erarbeitet von „Kastor und Pollux" Schnider und Stenger, klingt etwas irreführend. Denn behandelt werden nicht alle Briefe des ntl Kanons, vielmehr die zum Corpus Paulinum gehörigen, ferner Hebr-, Jud- und 1.2 Petr-Brief. Nur manchmal wird auch ein kurzer Blick auf die anderen Briefe und die Apk geworfen.

Das Buch bietet sich in zwei Teilen dar: Der Briefanfang, Der Briefschluß; mit jeweils reicher Untergliederung. Briefanfang: Das Präskript (Makrostruktur, Absender, Empfänger, Eingangsgrußwunsch); die briefliche Danksagung (Abgrenzung und Benennung, Syntaktische Struktur, Semantische Struktur und Topik); die briefliche Selbstempfehlung (Identifizierung, Topik, Modifikation). Briefschluß: Abgrenzung und Makrostruktur; Schlußparänese (Abgrenzung, Stil, Topik, Bitte um Fürbitte, Apostolische Überlieferung und Behandlung von Abweichlern, Amt, Fürbittender Segenswunsch, Briefliche Funktion, Apostolische Parusie); Postskript (Makrostruktur, Grußteil, Grußauftrag, Grußausrichtung, Eschatokoll, Christologischer Schlußgruß, Eigenhändigkeitsvermerk und Namensunterschrift). Es folgt noch ein „Anhang" über „Epistolare Formeln" (Rekursformel, Kundgabeformel, Ersuchensformel, Ausdruck des Erstaunens, Ausdruck der Freude, Schwurformel, Eulogien, Doxologien). Den Schluß bildet ein umfassendes Literaturverzeichnis. Ein Vorwort fehlt.

Das reichhaltige und wohlgegliederte Inhaltsverzeichnis läßt schon die Fülle der Gesichtspunkte erkennen, die es bei der Erarbeitung zu beachten galt. Wer gemeint hat, über das ntl Briefformular sei schon genug geschrieben worden, irrt sich sehr. Natürlich haben die beiden Vf., von denen zweifellos W. Stenger die Hauptarbeit geleistet hat, viele Anregungen aufnehmen können, vor allem aus dem angelsächsischen Forschungsbereich, in dem man sich um die antike und ntl Epistolographie besonders bemüht hat, z.B. was den ntl Brief als „apostolische Parusie" angeht, d. h. den Brief als „Ersatz" für das persönliche Erscheinen des Briefschreibers in einer Gemeinde. Ich sehe die Bedeutung des Buches auch im Aufweis der semantischen Relationen zwischen Briefanfang und Briefschluß; im exakten Aufweis der Strukturen und strukturellen Elemente von Briefanfang und Briefschluß (mit bisher oft wenig beachteten Unterscheidungen, etwa zwischen Grußauftrag und Grußausrichtung); in der theol. Analyse von Briefanfang und Briefschluß; im Aufweis der semantischen Relationen zwischen Briefanfang bzw. Briefschluß und dem Briefinhalt; in der Erhellung der „Funktionen" von Briefanfang und Briefschluß (z. B. Herausstellung von Amtsanspruch und Autorität des Verfassers); in den erleuchtenden Einsichten in die doppelte Pseudonymität der Pastoralbriefe (betr. Absender und Adressaten); in der Erkenntnis des „jurisdiktionellen" Charakters von Eigenhändigkeitsvermerk und Namensunterschrift. In gewisser Hinsicht bietet das Werk auch eine „Fundamentaltheologie", besonders was das „Traditionsbewußtsein" der Urkirche betrifft (vgl. etwa 170f). An überzeugenden Auseinandersetzungen mit anderen Autoren, etwa mit K. Berger, fehlt es nicht.

Freilich hat mich nicht alles überzeugt, was die Vf. ausführen. So sehe ich doch die Gefahr, zu viele semantische Relationen herzustellen; denn die eine oder andere Formel (Formulierung) im Brief ist einfach Rezeption des geprägten überlieferten Soziolekts oder dient nur als rhetorische Floskel, z.B. beim Präskript des Gal-Briefs, das die Vf. inhaltlich vom theol. Anliegen des Paulus (Rechtfertigung des Menschen sola fide et sola gratia) her interpretieren, dabei aber übersehen, daß vom Grundanliegen des Apostels im Brief, nämlich von der Rechtfertigung des Sünders „ohne Werke des Gesetzes", im Präskript nichts aufscheint! Auch bezweifle ich, daß Gal 1,6–7 in der Sprache der Rhetorik als „vituperatio" zu bezeichnen sei. Die Verse können m. E. auch nicht unter „die briefliche Danksagung" subsumiert werden, auch nicht als ihre „Umkehrung". Denn sie lassen sich von den folgenden Versen 8f überhaupt nicht trennen, stehen

vielmehr mit diesen in unlösbarer semantischer Relation unter dem Stichwort „Evangelium", wobei vom Apostel bereits seine Gegner (τινες) und ihre das Evangelium pervertierende Arbeit angesprochen werden. Gal 1,6–10 gehört semantisch bereits zum Briefcorpus, in dem es um „die Wahrheit des Evangeliums" geht. Nicht „vituperatio" ist die richtige Gattungsbezeichnung, vielmehr „Ausdruck des Erstaunens" (θαυμάζω) – die Vf. kommen im „Anhang" selber auf diese „epistolare Formel" zu sprechen (vgl. 173–175). Bleiben wir noch beim Gal-Brief und zwar bei Gal 1,8f: Hier scheint mir keine „Selbstempfehlung" vorzuliegen, viel eher eine „Selbstverfluchung", die mit „Empfehlung" nichts zu tun hat. Paulus stellt sich übrigens dabei in eine Linie mit den Engeln, „empfiehlt" also nicht sich selbst allein! Seine „Selbstverfluchung" steht im Dienst des „Evangeliums", das er verkündet hat, und nur indirekt im Dienst einer „Ethos-Gewinnung". Bei der angeblichen „Selbstempfehlung" sind ständig die Gegner und i h r (falsches) Evangelium anvisiert. Das alles bedeutet: Die angebliche „Selbstempfehlung" in Gal 1,8f gehört zum Briefcorpus! In Gal 1,10 steht ἄνθρωπος bereits in semantischer Relation zu παρὰ ἀνθρώπου in V. 12 und (rückverweisend) zur Formulierung οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων in 1,1. „Selbstempfehlung" könnte in 1,11f vorliegen; das Problem ist freilich, ob man diese biographische Feststellung („ich habe empfangen") als „Selbstempfehlung" bezeichnen will; ich möchte das nicht. Grundsätzlich: Die „rhetorische" Analyse des Gal-Briefs, wie sie vor allem H. D. Betz in seinem bedeutenden Kommentar (Philadelphia 1979, deutsch: München 1988) vorgelegt hat, birgt die Gefahr in sich, daß man übersieht, wie sehr hier der „Stil" des Apostels persönlich gefärbt ist und unter dem Zwang des Anliegens steht, das im Brief gegen die Gegner „seines" Evangeliums vertreten wird. Die Vf. bemerken selbst einmal in ihrem Buch, daß Paulus nicht ein Lehrbuch der Rhetorik studiert hat, bevor er seine Briefe schrieb. Selbstverständlich war ihm das „Briefformular" seiner Zeit geläufig und er hielt sich z. T. daran, wie wir das auch tun – man denke nur an das „Briefformular" unserer Weihnachts- und Neujahrsbriefe. Auch in den von uns geschriebenen Briefen läßt sich s e k u n d ä r fast für jeden Satz eine „Gattung" oder „rhetorische Figur" feststellen, und das gilt natürlich auch für die Paulusbriefe. – Noch eine kritische Frage zu Eph 3,14 (vgl. dazu 67): Liegt wirklich erst hier die „Einleitung des Briefcorpus" vor? Die vorausgehenden Ausführungen des Autors gehören doch ganz entscheidend zum theol. Inhalt des Briefs, vor allem schon Kap. 2. Oder habe ich hier die Vf. mißverstanden?

Im griechischen Satz gibt es einige Fehler: zweimal καθῶς (so 11, Anm. 14; *168*), statt richtig καθώς; zweimal (33) πληνθύειν, statt richtig πληθύνειν; 92, Anm. 25: οἰκεῖοι, statt richtig οἰκεῖοι. 21: statt zweimal *„Kahal Jahwe"* müßte es richtig heißen: *„Kehal Jahwe"* (status constructus!).

Die Vf. haben ein bedeutendes Werk vorgelegt, aus dem ich viel gelernt habe. Keiner, der in den kommenden Jahren einen Kommentar zum Briefcorpus des NT schreibt, kann an ihm vorübergehen, sonst ist seine Auslegung nicht „up to date".

Passau Franz Mußner

Johanson, Bruce C.: **To All the Brethren.** A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International (1987). XIV, 230 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 16), kart.

Der Autor verfolgt mit seiner linguistisch ausgerichteten Studie das Ziel, den 1 Thess als Teil eines übergreifenden Kommunikationsgeschehens zwischen dem Apostel und der Gemeinde verständlich zu machen. Folgerichtig wählt der Vf. einen textpragmatischen Analyseansatz. Ihm ordnet er die eingehenden Untersuchungen zur Syntax und Semantik des Briefes zu, die den Hauptteil der Arbeit ausmachen. Auf diesem Wege verfolgt J. zwei weitere Ziele: den Aufweis der literarischen Einheitlichkeit des Briefes und eine differenzierte Beschreibung seiner rhetorischen und argumentativen Disposition. Da all diese Probleme nach wie vor umstritten sind, ist die neue Untersuchung, die auch methodisch neue Wege einschlägt, zu begrüßen.

Der Vf. stellt in einem 1. H a u p t t e i l (3–46) seine linguistische Methodik vor. Sie orientiert sich neben den bekannten Standardwerken von Breuer, Eco, Beaugrande/Dressler und Coseriu vornehmlich an Autoren wie H. F. Plett, J. L. Kinneavy, B. C. Lategan, G. A. Kennedy und E. Gülich/W. Raible. Beachtenswert erscheint, daß J. eine Brücke zwischen der modernen Sprachwissenschaft und der antiken Rhetorik schlägt und erst nach dieser Korrelation sein eigenes Kategoriensystem zur Analyse und Interpretation des 1 Thess erstellt. Dadurch entsteht ein vielseitiges Spektrum von „Delimitation-Features", das auf der pragmatischen und semantischen Ebene eine Vielzahl verschiedener Referenz-Dimensionen unterscheidet (während es auf der Ebene der Syntaktik blaß bleibt).

Ein 2. H a u p t t e i l (47–153) enthält nach einer knappen Skizze der Entstehungsverhältnisse eine detaillierte Gliederung des gesamten Briefes, die nach linguistischen und rhetorischen Kategorien erstellt ist. Der Argumentationsgang des 1 Thess ist nach J. durch die Aufeinanderfolge und Verflechtung dreier großer Ringkompositionen, 1,2–2,16; 2,17–3,13 und 4,1–5,24, gekennzeichnet. Deren Zentren, 2,1–2; 3,1–8 und 4,13–5,12 bilden dem Vf. zufolge die theologischen Schwerpunkte des Briefes (152f).

Der 3. H a u p t t e i l (155–190), der den 1 Thess als Kommunikationsakt erläutern soll, wertet die vorangegangenen Analysen in drei Schritten aus: Kap. 6 (157–168) skizziert im Überblick die rhetorischen Funktionen der einzelnen Briefsequenzen, charakterisiert 1,2–3,13 (in der Überschrift m. E. verkürzend, im Text differenzierter) als captatio benevolentiae, weist 1,2–3,13 als notwendige Vorbereitung von 4,1–5,24 nach (111f) und kennzeichnet treffend die Verbindung von Argumentation und Paraklese in 4,1–5,24. Kap. 7 (169–172) kritisiert von dieser Warte aus die bekanntesten Hypothesen literarkritischer Uneinheitlichkeit des Briefes. Kap 8. (173–187) nimmt zur Gattungsfrage Stellung, vergleicht den Brief mit Apg 13, Text XII u. a. atl-frühjüdischen Texten und gelangt zu der Überzeugung, daß sich im 1 Thess der warme Ton eines Privatbriefs organisch mit der parakletischen Absicht eines pastoralen Lehrschreibens verbindet, in dem die Zweifel, Ängste und Besorgnisse der Gemeinde ernstgenommen und vom Evangelium her beantwortet werden. – Ein kurzes Abkürzungsverzeichnis, eine ausführliche Bibliographie (die wegen der Vielzahl englischer, amerikanischer und skandinavischer Autoren gerade auch für den deutschen Benutzer interessant ist) sowie ein Autoren- und Quellenindex schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung bietet eine Fülle wichtiger Einzelbeobachtungen zu Form und Gattung des 1 Thess. Besonders erhellend sind die Ausführungen zu 4,13–18. Ebenso überzeugend ist der Aufweis des Dankgebet-Charakters von 1,2–3,13 und der Schlüsselrolle von 3,9f.11ff für den gedanklichen Zusammenhalt des gesamten Briefes. J. stellt klar heraus, daß die Mahnungen in 4,11f kaum durch aktuelle Mißstände bedingt sind, sondern sich indirekten Signalen im Bericht des Timotheus (3,6.10) und der pastoralen Intuition des Apostels verdanken werden. Auf der theologischen Seite überzeugt das Gewicht, das dem Thema „Erwählung" beigemessen wird.

Gleichwohl bleiben m. E. Fragen. So sehr die Annahme einer konzentrischen Struktur in 4,1–5,24 überzeugt, so offen bleibt doch deren theologische Bedeutung und so fraglich erscheint sie im ersten Teil des Briefes – zumal angesichts der inclusio von 1,2ff und 3,9f.11f (die J. richtig beobachtet). Wie wahrscheinlich sind überhaupt ausgeführte Ringkompositionen in einem (Gelegenheits-)Schreiben, das doch, anders als ein poetischer Text, eher fortschreitend einen Gedanken aus dem anderen entwickelt?

J.s Aufweis vielschichtiger Kohärenzen im 1 Thess liefert zwar zweifellos Indizien für die literarische Einheitlichkeit des Briefes (an der m. E. in der Tat festzuhalten ist). Der linguistisch ausgerichteten Argumentation fehlt jedoch so lange die volle Überzeugungskraft, wie sie nicht umgekehrt, gleichsam als kritische Gegenprobe, auch sicher traditionelle Textpartien herauskristallisieren kann. Auf die literar- und motivkritischen Fragen zu 1 Thess 1,9f; 4,13–18 und 5,1–11, an denen sich die Methode gleichfalls zu bewähren hätte, geht J. aber nicht ein; und die verschiedenen Teilungs- und Glossenvorschläge behandelt er äußerst knapp (169f).

Im Vorwort erklärt der Vf. sein Bemühen, das Linguisten-Kauderwelsch in erträglichen Grenzen zu halten. Auf weite Strecken ist ihm dies gelungen. Dennoch trägt eine Fülle privater Abkürzungen der textpragmatischen, -semantischen und -syntaktischen Markierungen (Aufschlüsselung auf S. 33f) weder zur Lesbarkeit der Arbeit noch zu einem Gewinn an sprachlicher Präzision bei. Und bei einem Satz wie dem auf S. 44: „Thus, God and Christ may also be seen as encoded communicative participiants in the textual world" hätte sich dem Schreiber die Feder sträuben müssen.

Überdies bedürfen auch einige der Interpretationsentscheidungen weiterer Diskussionen. Den antijüdischen Ausfall in 2,13–16 hat Pl nach Meinung des Vf.s in der taktischen Erwartung unternommen, dadurch mögliche heidnische Zensoren milde zu stimmen und die Thessalonicher gleichwohl wissen zu lassen, eigentlich seien es ihre (heidnischen) Landsleute, von denen Verfolgungen zu erwarten seien (97f); dies würde nicht nur ein äußerst schlechtes Licht auf den Apostel werfen; die Hypothese berücksichtigt auch die neuere traditionsgeschichtliche Forschung zu 2,13–16 nicht; sie bleibt eine Spekulation. – Daß der 1 Thess ausgesprochen stark von Bundestheologie geprägt sein soll (wie J. im Anschluß an L. Hartmann meint), vermag vom Text her nicht unmittelbar einzuleuchten.

Der Kommentar von Tr. Holtz ist zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, in den Anmerkungen aber nur sporadisch ausgewertet – was sich durch das Erscheinungsdatum erklären läßt. Um so bedauerlicher ist es, daß J. die älteren Detailstudien von Holtz zum 1 Thess nach Ausweis der Anmerkungen und des Literaturverzeichnisses ebensowenig zur Kenntnis genommen hat wie die Kommentare von W. Marxsen, F. Laub und O. Knoch und die wichige Monographie von H.-H. Schade (Apokalyptische Christologie bei Pl).

J. hat sich in seiner Studie weitgehend auf die Analyse der Rhetorik, der Form und der Gattung des Briefes beschränkt. Zentrale theologische Fragen zum 1 Thess, die gegenwärtig diskutiert werden (Entwicklung der pl Theologie; Stellenwert der Apokalyptik für das pl Denken u. a.), berührt er nicht. Darin hat er wohl auch nicht seine Aufgabe gesehen. Allerdings bleibt zu fragen, wieweit eine textpragmatisch ausgerichtete Exegese von den theologischen Fragen absehen

kann. Und es bleibt auch der Vorbehalt, daß deren stärkere Durchleuchtung auch auf eine Reihe semantisch und syntaktisch relevanter Phänomene aufmerksam macht, die von J. nicht behandelt werden (bsplw. die Verhältnisbestimmungen von Gottes- und Christus-Prädikaten, die Verklammerung zwischen Indikativen und Imperativen oder die Korrelation zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie). Umgekehrt hätten viele Thesen, die J. zu Recht aufstellt, durch eine stärkere Einbeziehung inhaltlich-theologischer Erwägungen wohl noch an Plausibilität gewonnen (so z. B. die Verbindung von Danksagung und Paraklese, der Verweisungszusammenhang zwischen 4,13–18 und 5,1–11, die Schlüsselstellung von 3,9f. 11ff und die Gattungskritik des Briefes). Dies darf jedoch nicht übersehen lassen, daß J.s Studie auch für die Forschung zur *Theologie* des 1 Thess wertvolle Informationen enthält.

Münster Thomas Söding

Kunst, Hermann: **Credo Ecclesiam.** Vorträge und Aufsätze 1953 bis 1986. Hg. von Kurt Aland. – Bielefeld: Luther-Verlag (1987). 244 S., Ln. DM 56.–

Nur wenige haben die deutsche Kirchengeschichte nach 1945 so stark mitgeprägt wie der ehemalige Herforder Superintendent, der 1949/50 ein völlig neues Amt als „Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am Sitz der Bundesrepublik Deutschland" übernahm (zudem 1956–72 nebenamtlich dasjenige des evangelischen Militärbischofs). Bis 1977 hat er in diesem Amt eine so vielfältige Tätigkeit in verschiedenen Bereichen des kirchl. und polit. Lebens ausgeübt, oft als Motor neuer Initiativen, daß man sie hier gar nicht aufzählen kann. Einen wiss. Ruf hat er sich namentlich durch verschiedene Beiträge zur Lutherforschung erworben. Doch darüber hinaus hat er sich immer wieder zu theol. und sozialethischen Themen substantiell geäußert. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß der Mann, der ihm vor allem durch die grandiose Organisation der ntl Textforschung verbunden ist, hier eine repräsentative Auswahl seiner Äußerungen anläßlich des 80. Geburtstages vorlegt. Die eindrucksvolle Gestalt des Bischofs, der nicht nur ein „Diplomat im Lutherrock" (wie man ihn oft genannt hat), sondern auch ein glänzender Rhetor und nachdenklicher Essayist ist, tritt dem Leser immer wieder in diesen fünfzehn Vorträgen, fünf Predigten und zwei Aufsätzen vor Augen. Als Ergänzung ist ein biographischer Abriß des katholischen Journalisten Anton Böhm von 1973 beigefügt (213–244), der die Spannweite von K.s Begabung und Tätigkeit aufzeigt und manche wichtigen Daten konkret benennt, die man sonst nur mühsam eruieren könnte. So kann das Ganze durchaus auch als zeitgeschichtliche Quelle gelten.

Der Bd ist in sechs Themenbereiche gegliedert. Zu „Kirche in der Welt" äußert K. sich aus verschiedenen Anlässen, stets aber unter Betonung des kirchl. Propriums, dem Wort Gottes zu dienen. Was sich hier zeigt, gilt auch für alle anderen Beiträge: Die klare theol. Konzentration, gepaart mit deutlicher Sprache, macht auch komplizierte Sachverhalte durchsichtig und vermittelt Orientierung. Immer wieder kommen die Erfahrungen und Erkenntnisse des Kirchenkampfes zum Tragen, so z.B. bei der großen Abschiedsrede für den Berliner Bischof Otto Dibelius „Die Kirche in diesem Jahrhundert" (19–30). Zum Thema „Kirche und Staat" werden grundsätzliche Ausführungen von 1960, 1970, 1973 und 1985 geboten, welche die Kontinuität der Grundauffassung im Wandel der Situationen illustrieren. Die persönlichen Erfahrungen und Hintergrundkenntnisse im Umgang mit der deutschen Politik (einschließlich der DDR) geben ihnen besonderes Gewicht.

Wie schwierig der völlige Neubau der Militärseelsorge nach dem 2. Weltkrieg war, zeigt ein kurzer Überblick von 1986 (91–101; daß hier der Bericht vor der EKD-Synode 1965 „Der Dienst der Kirche unter den Soldaten", ein kirchengeschichtlich bedeutsamer Beitrag, fehlt, wird man bedauern). Ebenso knapp kommt leider der Bereich der Entwicklungshilfe zur Sprache (101–110), in dem K. für die evangelische Kirche eine historisch überaus wichtige Pionierarbeit geleistet hat. Wenn K.s verdienstvolles Engagement im ökumenischen Gespräch hier nur mit dem Vortrag von 1966 vor dem Bamberger Katholikentag (111–124: Der Katholizismus nach dem Konzil. Evangelische Sicht) gestreift wird, dann liegt das auch daran, daß er sich zu diesem Themenbereich literarisch nur wenig geäußert hat, obwohl er sich hier stark betätigte. Es wäre gewiß angebracht gewesen, durch entsprechende Kommentierung z. B. auf K.s Gespräche mit den orthodoxen Kirchen oder auf seinen Vorsitz im sog. Jäger-Stählin-Kreis hinzuweisen. Immerhin hat dieser – entscheidend auch dank K.s Einsatz – 1982–85 ein vielbeachtetes Arbeitspapier zu den evangelisch-katholischen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts erstellt. Luthers Theologie und die Heilige Schrift sind zwei Determinanten, die alle Beiträge mehr oder weniger stark prägen; drei Studien zu diesem Bereich zeigen K.s Vermögen zur Aktualisierung historischer Texte (125–169). Und schließlich sind die Predigten typische Beispiele für jene Prägung des westfälischen Lutheraners: Bei den Trauerfeiern für Ludwig Erhard, Eugen Gerstenmaier, Hans Speidel und zum 75. Geburtstag von Theodor Heuss stellt er nicht den Menschen, sondern Gottes Verheißung in den Vordergrund.

Bei einer Auswahl aus einem so reichhaltigen Werk bleibt natürlich manches unberücksichtigt, was auch eines Abdrucks wert wäre. So wird hier der schon fast legendäre „Bericht aus Bonn", den K. über 25 Jahre lang einmal monatlich dem Rat der EKD vortrug (exakt notiert und daher im Manuskript erhalten) und in dem er die politische Szenerie im Blick auf das für die Kirche Relevante fachkundig analysierte, ganz weggelassen. Das ist zwar schade, aber es gibt gute Gründe dafür. Bedauerlicher ist dagegen, daß dem Bd ein Verzeichnis der (gedruckten) Schriften fehlt. Der Hg. will mit den vorliegenden Beiträgen aus drei Jahrzehnten „die Argumente und Argumentationsweise Hermann Kunsts der Kirche, Theologie und Öffentlichkeit" (5) exemplarisch nahebringen. Das ist ihm zweifellos gelungen, und man wird ihm gerne zustimmen, daß der aufmerksame Leser daraus „auch heute noch vieles lernen" kann, und zwar vor allem eines: was evangelische Kirche ist, sein soll und zu tun hat. K. hat es gelehrt, verkündigt und praktiziert.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Massaux, Édouard: **Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée.** Réimpression anastatique présentée par F. Neirynck. Supplément bibliographie 1950–1985 par B. Dehandschutter. Louvain: Presses Universitaires de Louvain 1986. XXVII, 854 S. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXV), kart. bfr 2500.–

Dieser anastatische Nachdruck der „thèse de maîtrise" des Vf.s von 1950 ist erweitert um einen vom selben Vf. stammenden Zeitschriftenbeitrag „Le texte du Sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par S. Justin" aus dem Jahre 1952. Darüber hinaus berichtet der Löwener Neutestamentler F. Neirynck in einer kurzen Einführung über die Rezeption (und die Nicht-Rezeption) des M.schen Werkes und gibt einen Überblick über die weitere Diskussion der Problematik, in der er aufzeigt, wie sehr die Frage der Kenntnis des Mt für die christlichen Autoren des 2. Jh.s bis zu Irenäus im Fluß ist (S. VII–XV). B. Dehandschutter hat das Werk um einen bibliographischen Anhang (nach Schriften geordnet) von 1950–1985 ergänzt (763–854).

Generell ist zu dem Werk zu bemerken, daß es keineswegs, wie der Titel vermuten lassen könnte, nur den Einfluß des Mt auf die in Frage stehenden Schriften behandelt, sondern auch nach dem Einfluß des übrigen ntl Schrifttums auf diese Werke fragt. Das hängt damit zusammen, daß M. der Thema-Frage auch unter der Perspektive nachgeht, ob das Mt von den ntl Schriften den stärksten Einfluß auf die Verfasser des 2. Jh.s ausgeübt hat. M. kommt insgesamt zu dem Ergebnis, daß Paulus und Mt allgemein, während Apk und kath. Briefe nur selten benutzt werden, der Einfluß des Mt aber größer ist als der des Paulus. Der Einfluß des Mk ist praktisch null, der des Lk wächst erst ab 200, der des Joh ist geringer als der der Paulusbriefe.

Im einzelnen werden behandelt: 1 Clem, Barn, die Briefe des Ignatius von Antiochien im 1. Buch, im 2. 2 Clem, Brief und Martyrium des Polykarp, christliche Apokalypsen (AscJes, OdSal, christliche Sib, ApkPetr und der Hirt des Hermas), im 3. Buch schließlich die christlichen Apologeten (Aristides, Justin, Tatian, Apollinaris von Hierapolis, Athenagoras, Theophil von Antiochien) sowie die Didache, die M. für später verfaßt hält als häufig angenommen wird, u. a. weil Did 5,1–2 von Barn 20,1–2 abhängig, also nach Barn verfaßt ist.

Das Verfahren M.s sei an seiner Behandlung von Did erläutert.

Zunächst (§ 1) findet er bereits im Titel der Did einen Anklang an den mt Taufbefehl und untersucht dann wie im 1. Buch die Texte, die einen Anklang an die Bergpredigt des Mt vermuten lassen. Hierbei zieht er sowohl den Wortlaut als auch die Reihenfolge der Stücke als Argument heran und findet zahlreiche Belege für die Beeinflussung des Didachisten durch die Bergpredigt des 1. Ev., allerdings findet sich auch ein gewisser lk Einfluß.

In § 2 behandelt Vf. die Texte aus dem weiteren Verlauf des Mt und findet auch hier zahlreiche Anklänge in der Did ebenso wie in § 3, wo er Did 16 und Mt 24 speziell untersucht. § 4 ist den Texten gewidmet, „dans lesquels la dépendance littéraire de Matthieu est douteuse". Was die Anklänge an die übrigen ntl Schriften angeht, die M. naturgemäß kürzer behandelt, so findet er in Did keinen Einfluß des Mk, wohl aber solchen des Lk und Joh, wenn auch weniger stark als den der Apg. Beziehungen zu Paulus bestehen mehrfach, auch 1 und 2 Petr, Jak und Apk klingen an. M. kommt bei seiner Untersuchung der Did zu folgendem Schluß: „Du point de vue de l'utilisation des écrits néotestamentaires et singulièrement de l'évangile de Mt., ces caractéristiques ne se retrouvent pas dans les écrits des premiers écrivains ecclésiastiques, tels Clément de Rome, Barnabé, Ignace d'Antioche, qui utilisent les textes du premier évangile presque exclusivement, mais en nombre moins grand et de façon moins littérale; il est presque impossible dès lors de faire de la Didachè leur contemporaine." (645)

Der besondere Einfluß des Mt auf die Did ist für M. keineswegs überraschend, da der besondere Einfluß des Mt auf die untersuchten Autoren/Schriften ein durchgehendes Ergebnis seiner Studie ist.

Der anastatische Neudruck dieser großen Arbeit ist schon deswegen zu begrüßen, weil sie den Antipoden zu H. Kösters Werk über die Schriftverwendung bei den Apostolischen Vätern (Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern [TU 65] Berlin 1957) darstellt, dessen These eine Zeitlang in der Litaratur weitgehend übernommen, gerade in letzter Zeit aber auch kritisch hinterfragt worden ist. Die Einzelbelege sind in Zukunft anhand von W.-D. Köhler, Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT II/24) Tübingen 1987 zu prüfen.

Siegen Ingo Broer

Fraigneau-Julien, B.: **Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien.** – Paris: Beauchesne (1985). 202 S. (Théologie historique, 67), kart. FF 216.–

Vf. ist der Überzeugung, das geistliche Werk Symeons, weil gleichzeitig Ausdruck seiner persönlichen Erfahrung und eine Synthese der spirituellen Theologie des Ostens, biete die entsprechenden Voraussetzungen, Begriff und Inhalt dessen, was „Gottesschau" in der orientalischen Überlieferung heißt und meint, nicht nur theoretisch, sondern konkret, als gelebtes Ideal des geistlichen Lebens, darzustellen (vgl. 16). So zeigt er dann einleitend die Hauptdaten der Forschung über Symeon, vielleicht ein wenig zu summarisch, auf, skizziert Leben und Persönlichkeit Symeons und stellt sein literarisches Erbe kurz vor.

In einem ersten Teil geht es gewissermaßen um die Vorläufer Symeons: „Die geistigen Sinne und die Gottesschau im Orient vom 3.–7. Jh." (29–95).

Das Thema wird in fünf Kapiteln abgehandelt im Blick auf die Theologie eines Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudo-Makarios, Diadochos von Photike und Maximos Homologetes. Es sind durchaus erhellende Durchblicke mit dem Resultat: Das Thema von den geistigen Sinnen ist während des ganzen Zeitraums gegenwärtig, verschieden zwar die Doktrinen, aber einhellig die Überzeugung von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Unterschiedlich wieder die Aussagen über die „Erfahrung" Gottes: Origenes und Pseudo-Makarios sprechen von einer Schau Gottes oder Schau des Lichts; Gregor und Diadochos von einer Wahrnehmung der Gegenwart Gottes und von einer umfassenden Empfindung seiner Fülle. Doch sind im Grunde immer beide Elemente der Gotteserfahrung, aber eben mit wechselnder Gewichtung der „Sinne", bei den Autoren des geistlichen Lebens anzutreffen. Der Weg geht dabei von der Prädominanz neuplatonischen Denkens (Origenes) zu einer positiven Anthropologie als Anerkennung des Gutseins der gesamten Wirklichkeit aufgrund der Erschaffung durch Gott und ihrer Heiligung durch Christus (Maximos). Zugleich wird ein Voranschreiten in der Einübung der geistigen Sinne immer klarer als Voraussetzung wachsender Gotteserkenntnis und Gotteseinigung betont, bis hin zu Maximos, der ein reziprokes Verhältnis in der Entfaltung der geistigen und körperlichen Sinne kennt.

Der zweite Teil behandelt in drei umfangreicheren Kapiteln das eigentliche Thema (98–202).

Kap. 6: „Transzendenz Gottes und Gotteserkenntnis", zeigt Symeon ganz in der (apophatischen) Tradition der östlichen Väter beheimatet. Der Grundtenor aber seiner Gotteserfahrung heißt Licht; es ist das sinnlich wahrnehmbare Licht, das auf analoge Weise den Zugang zur Darstellung des göttlichen Lichtes erschließt. Gott aber ist ganz Licht, ist es in einem eminenten, transzendenten Sinn (vgl. 108).

Kap. 7 gilt den Grundvoraussetzungen der Gottesschau; zuerst den objektiven, als da sind die Teilhabe an Gott aufgrund der Inkarnation; der Mensch als Ebenbild Gottes aufgrund seiner „Verwandtschaft" mit dem Logos und seiner dreigestaltigen Geistigkeit nach dem Urbild der göttlichen Trias; die geistigen Sinne, von denen er mit den gleichen Namen wie von den körperlichen spricht, deren Einheit dann aber ebenso für ihn feststeht. – Dem Weg sodann vom Ebenbild zur vollkommenen Ähnlichkeit: der Urstand Adams und sein Fall; im weiteren nicht so sehr die Ursünde, als vielmehr die Folgen als Unordnung der „Leidenschaften"; die erlösende Menschwerdung – wobei das Thema der beiden „Adam" begegnet – und die Läuterung der Leidenschaften zur Apatheia wie der geistigen Sinne, Frucht der göttlichen Gnade und der menschlichen Mitwirkung.

Kap. 8 geht auf den Kern symeonischer Mystik, die Gottesschau selbst ein. Nach einer Analyse der von Symeon berichteten Visionen und der Abklärung des Vorfeldes folgen als Ziel der Untersuchung die Darstellung des von S. gebrauchten Vokabulars, der Eigenart und der Wirkungen der Schau und schließlich ihrer „Natur", ihres eigentlichen Wesens, mit dem Ergebnis, daß „die Gottesschau die Wirklichkeit der Vergottung (ausdrückt) unter dem doppelten Gesichtspunkt der Erfahrung der inneren Umwandlung und der Erfahrung der göttlichen Anwesenheit, die von jener nicht zu trennen ist" (195), womit Vf. die Meinung des Rez. in dessen eigener Studie wohl berechtigterweise zurechtrückt.

In einer „Conclusion", einer Art Zusammenschau, stellt Vf. die Eigenständigkeit des Begriffs der Gottesschau bei Symeon gegenüber seinen Vorgängern dar.

In Abgrenzung gegen W. Völker betont er, S. sei, auch wenn er die Predigten eines Pseudo-Makarios nicht gekannt haben sollte, doch in seinem „Kielwasser" gesegelt, wenn er das Thema des göttlichen Lichts aufgegriffen habe; aber über diesen hinaus entwickelte er den Vergleich zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Licht und dem geistigen, das Gott ist, und das dem Seelenauge die Fähigkeit gibt, Gott zu sehen, wie jenes dem körperlichen die Möglichkeit, die materiellen Wirklichkeiten zu erfassen.

Zum andern finden sich bei Symeon durchaus auch Entwicklungen in Richtung auf eine Wahrnehmung der göttlichen Anwesenheit wie bei Gregor von Nyssa oder Diadochos. Die Eigenständigkeit Symeons etwa gegenüber Gregor zeigt sich dann im Verständnis der Gottesebenbildlichkeit: Im Unterschied zu jenem legt S. das Gewicht weniger auf die Ähnlichkeit und mehr auf die bewußte Verbindung mit Gott, darin Gott-Licht ebenso Mittel wie Gegenstand des Schauens ist und die göttliche Initiative darum eine totale. Letzte Folge: die geistliche Erfahrung S.s und ihre Formulierung stellen einen wichtigen Beitrag für das Verhältnis von Erfahrung und Theologie im Osten dar. Dabei scheint für S. die Erfahrung den ersten Platz einzunehmen, die lehrhafte Entfaltung ihrer Erklärung und auch Rechtfertigung zu dienen.

Abschließend dürfen wir sagen: Die Studie hat auch nach den grundlegenden Arbeiten von W. Völker und B. Krivochéine einen guten Beitrag zum Verständnis dieses ebenso verehrten wie umstrittenen geistlichen Führers eingebracht, vor allem durch die spezielle Fragestellung nach den „geistigen Sinnen", und das gerade im Zusammenhang mit der „Schau Gottes", dem zentralen Thema der Mystik S.s. Besonders hilfreich erweist sich die gewiß knappe, aber fundierte Einführung in die – verwandten – Vorstellungen wichtiger Vorgänger; S.s Zuordnung zur geistlichen Tradition des Ostens wie seine unübersehbare Eigenständigkeit als Mystiker und mystischer Theologe treten gleicherweise zutage.

Würzburg H.M. Biedermann

Budde, Ludwig: **St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien.** – Recklinghausen: Aurel Bongers (1987). 127 S., 135 Abb., zum Teil farbig (Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens 9), Ln.

Nicht nur Bücher haben ihre Schicksale, sondern auch die nach Ausgrabungen niedergelegten Ergebnisse. Das von Vf. erstellte Manuskript wurde durch einen Wassereinbruch zerstört und mußte neu erarbeitet werden. Bei den Ausgrabungen selbst gingen Befunde durch Unachtsamkeiten von Arbeitern verloren. Dennoch gelang es B., ein vollständiges Bild der von ihm entdeckten und ergrabenen altchristlichen Basilika zu entwerfen und deren reichen Mosaikenbestand zu retten. Ungewöhnlich an dem Unternehmen ist die Tatsache, daß von einer bisher wenig bekannten Ruinenstadt und deren monumentalen Resten als erstes ein kirchliches Bauwerk erforscht werden konnte.

Die an der Südküste der Türkei bei Ovacik gelegene, in spätbyzantinischer Zeit offengelassene Stadt Aphrodisias liegt auf einer Halbinsel, die vom Land aus nur unter schwierigen Bedingungen zugänglich ist. Die in das ausgehende 4. Jh. datierte oblonge Basilika war auf einer schmalen Terrasse am Nordhang des heutigen Göktepe so plaziert worden, daß sie von der spätantiken Stadt, von der See und vom Festland aus weithin sichtbar war. Die vier im Mosaikfußboden relativ gut erhaltenen Inschriften lassen die Kirche als Votivkirche erscheinen. Das Bodenmosaik des Mittelschiffes hält fest: „Der Reeder Paulos hat sein wegen seiner Heilung abgegebenes Gelübde erfüllt." Die Bema-Mosaik-Inschrift wurde von B. mit guten Gründen ergänzt zu: „Der Reeder Olympios Paulos, Sohn des Olympios (Olypios), hat für seine eigene Rettung und die Rettung seines Sohnes sowie seines ganzen frommen Hauses dieses Bemamosaik herstellen lassen." Die südlich vom Bema situierten Mosaikzeilen informieren: „Der Vorleser Johannes, Sohn des Archidiakons Theodoros, hat dieses Mosaik anfertigen lassen, das er einst fest versprochen hatte." Am Beginn des südlichen Seitenschiffes findet sich schließlich das Epigramm: „Serges, Sohn des Paulos Olympios, ließ diesen Teil des Heiligtums errichten aus Dankbarkeit für die Hilfe des heiligen Pantalemon wegen seiner Heilung und Wiedergenesung, indem er diese Säulenhalle errichtete, die der verehrungswürdige Vorleser Johannes nicht hatte beenden können; auch ließ er dieses Mosaik herstellen." Diese Inschriften der wohl durch räuberische Isaurier schon im 5. oder 6. Jh. zerstörten Kirche vermitteln ein lebendiges Stifterbild und deren Motive zur Stiftung, ein seltener Umstand in Kleinasien. Erstaunlich ist auch die Finanzkraft der christlichen Schiffseignerfamilie des Paulos, da spätestens Ende 4., Anfang 5. Jh. die Handelsschiffahrt kaum noch große Gewinne abgeworfen haben dürfte, wie der 4. Brief des Metropoliten Synesios an seinen Bruder um das Jahr 401/404 zeigt. Synesios berichtet von einem Schiff, dessen Mannschaft aus Krüppeln und ungeübten Männern bestand. Ausgebildete Matrosen waren nicht zu gewinnen gewesen. „Der Steuermann sehnte den Tod herbei, so tief steckte er in Schulden." Und vom Kapitän berichtet Synesios kurz vor der Katastrophe: „Nur Amarantos war guten Mutes in der Aussicht, sogleich seine Gläubiger abzuschreiben." (Vgl. J. Vogt: Synesios auf Seefahrt. In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Ed by P. Granfield and J. A. Jungmann. Münster 1970, Vol. I, 400–408). Die Votivkirche wurde nach der Brandschatzung teilweise zu einer Zisterne oder zu einer

Therme umgebaut. Nicht nur ein interessanter Vorgang für das Umfunktionieren eines Kultgebäudes, sondern auch ein Hinweis auf die Verarmung einer spätantiken Hafenstadt, die in Kleinasien im Verlauf des 5. Jh.s so manchen Städten an der Küste zum Schicksal wurde.

Das Bemerkenswerteste und kunstgeschichtlich Bedeutendste der Basilika sind nach B. die Mosaiken, die die Böden des Hauptschiffs, des Bemas, des Südschiffs und der beiden Pastophorien schmücken. Das nördliche Schiff ist in jüngerer Zeit zerstört worden. Inhaltlich beschränken sich die Darstellungen auf Flugtiere, kultische Geräte und ornamentale Muster, wozu B. die stilisierten Pflanzen und Blüten rechnet, die im Sinne einer Steigerung der Farbenpracht dem Sanctuarium zugeordnet sind. Die Vogelmotive erklärt B. mit dem Hinweis auf den Vogelpark im nahegelegenen heiligen Bezirk des Theklaheiligtums, das allerdings in der beigegebenen Karte nicht verzeichnet ist. Die mit Wein gefüllten Kelche und die mit Getreidekörner (?) angefüllten Körbe interpretiert B. fragend als Darstellung der Eucharistie. Träfe diese Vermutung zu, dann wäre in St. Pantaleon die früheste Darstellung der Eucharistie in der frühchristlichen Kunst entdeckt worden. Meiner Meinung nach böte sich eine einfachere Erklärung an. Da auch für B. die Grundbedeutung der Figurenmosaiken als reduzierte Paradiesesdarstellung aufzufassen ist und etwa Psalm 104 als Loblied auf den Schöpfer und eine paradiesische Schöpfung gedeutet wird, dürften Psalmenverse – wie „An den Ufern wohnen die Vögel des Himmels ..." (V 12) und, „damit der Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut" (V 14b, 15) – Schiffseigner, die die Gefahren der See hautnah erlebten und die in der Bema-Inschrift das Wort „Rettung" besonders hervorheben, bei Auftragserteilung mehr inspiriert haben als die Eucharistie. Zudem ist die Kombination Eucharistiesymbol – Flugtiere nicht recht einsichtig. Auch die legendarische Passio des hl. Pantaleon ergibt keinen Hinweis auf die Eucharistie.

Dieser anderslautende Interpretationsversuch wollte keineswegs die Bedeutung der angenehm lesbaren Monographie in Frage stellen. Im Gegenteil, das Werk leistet einen wichtigen Beitrag, indem es aus dem wenig erforschten Kilikien ein Glanzstück präsentiert und den Mut zu weiterer Arbeit christlicher Archäologen im rauhen Kilikien fördert.

Augsburg Wilhelm Gessel

Angenendt, Arnold: **Kaiserherrschaft und Königstaufe.** Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. – Berlin/New York: Walter de Gruyter (1984), XII, 378 S. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 15. Bd), Ln. DM 98.–

Mit dieser weitgehend überarbeiteten münsterschen Habil. legt A. eine umfassende Untersuchung zum imperialen Taufpatronat vor, der einen wichtigen Aspekt der abendländischen Missionsgeschichte darstellt. Was der Vf. in mehreren Publikationen zuvor schon ausschnittweise untersucht hat, wird hier nun räumlich und zeitlich umfassend vorgestellt.

Die Zeugnisse der abendländischen Bekehrungsgeschichte offenbare, wie A. zeigen kann, von Anbeginn bis ins 10. Jh. ein durchgängiges Missionierungsmodell. Grundlage war die Idee des Herrschers als *rex et sacerdos* und die damit verbundene Vorstellung von der Einheit von *regnum* und *sacerdotium*, in der die Ideologie des sakral begründeten germ. Königstums (‚Königsheil', „Opfer-Herr") mit der des zur Wahrung und Verbreitung von *‚pax'* und *‚religio'* verpflichteten christlich-römischen Herrschers vermengt ist. Diese Idee forderte nicht nur den bekannten Gleichschritt von Mission und Expansion, sondern zugleich – und hier setzt A. an –, daß dem Herrscher, dem das Christentum nie wirkliche sacerdotale Rechte zugestanden hatte, ein Platz in der Liturgie geschaffen werden mußte. Als diesen Platz hat A. die Patenschaft ausgemacht (5; 163f) und aufgezeigt, daß sie in idealer Weise dem weltlich-religiösen Doppelanspruch des Herrschers entsprach: Indem der die Mission leitende Regent die Patenschaft über einen neu bekehrten Fürsten übernahm, machte er diesen in Anlehnung an den spätantiken Sprachgebrauch zu seinem *filius spiritualis*, ja seinem *filius adoptivus*. Die unmittelbare Grundlage hierfür ist die in der Spätantike zum Herrschaftssystem erhobene Einrichtung einer künstlichen Herrscherfamilie durch Diokletian, die sich mit dem Missionsauftrag des christlichen Herrschers verbindet. Sie ist im frühen MA sofort profanrechtlich ausgedeutet worden: Die zentrale Patenpflicht zur geistlichen Erziehung des ‚Sohnes' eröffnet die Möglichkeit, dem Neubekehrten Missionare aus der missionierenden autarken Landeskirche mitzugeben, so daß die entstehenden Bistümer an Provinzen des eigenen Reiches angegliedert wurden; die neuen Bischöfe waren Reichsbischöfe, der *filius* verlor mit der Bekehrung seine politische Unabhängigkeit.

Dieses abendländische Missionsmodell entspricht genau jener Praxis, die wir seit F. J. Dölger aus Byzanz als „Familie der Könige" kennen. Die erstaunliche Tatsache, daß dies der Forschung bis heute verborgen blieb, führt A. auf die fehlende Kenntnis des liturg. Rituals, sogar des liturg. Vokabulars zurück (17/18). Die – abgesehen von wenigen Ausnahmen (wie Ermoldus Nigellus' Bericht über die Taufe Haralds von Dänemark) – lediglich formelhaften Aussagen der Quellen sprechen nur auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Liturgie.

So unternimmt Vf. einen doppelten Anlauf, das Phänomen darzustellen: einen liturgisch-phänomenologischen und einen politisch-chronologischen. Durchgängig hält er dabei verschiedene Perspektiven im Auge: zum einen die des stets Expansion und Mission verknüpfenden imperialen Herrschers, sodann aber auch die des Bekehrten dem die Missionierung in doppelter Weise gefährlich war. Seine Königsherrschaft war in der Regel sakral legitimiert; er riskierte mit der Taufe nicht nur die polit. Abhängigkeit, sie bedeutete auch die Aufgabe des magischen Fundamentes, auf dem seine Macht und Vorrangstellung im eigenen Reich basierte. Schließlich bildete das Papsttum die dritte Kraft mit wiederum eigenen Interessen, denn die herrscherliche Verknüpfung von Expansion und Mission diente weder immer der *propagatio fidei*, noch paßte sie zu dem päpstlichen Universalitätsanspruch.

Im umfangreichen ersten Teil wird zunächst die Taufliturgie von den Anfängen bis zur Vereinheitlichung unter den Karolingern erläutert, ferner die Entstehung der Patenschaft im 4.–6. Jh., schließlich die Abspaltung der ursprünglich zum Taufritus gehörenden Firmung. Dabei treten all die religiösen Vorstellungen zutage, die das frühe MA dem Institut überstülpte und die die politische Nutzung erst ermöglichten.

Die der Religionsphänomenologie bei einfachen Völkern geläufige Beobachtung, „daß die ethische Komponente ... verdunkelt wurde" (53), steht auch bei der frühma. Taufe im Vordergrund. War der „heilige Ritus" eingehalten – freiwillig oder erzwungen –, so erfolgte die Wirkung unausweichlich. Das Phänomen des „selbstwirksamen Ritus" hat zur Konsequenz, daß für „seine Gültigkeit der freie Entscheid nicht mehr konstitutiv ist" (48). Das Ineinandergreifen von „altchristlicher Selbstverständlichkeit" des freien Entscheids und „frühmittelalterlicher Ritualität" dokumentiert ein Kanon des 4. Konzils von Toledo aus dem Jahre 633, das die Zwangstaufe von Juden zu behandeln hatte.

Symptomatisch erscheinen insbesondere die Exorzismen (49): Der alten Kirche waren sie durchaus bekannt, blieben aber Katechese und haben keinen Eingang in den Ritus gefunden. Im frühen MA aber wurden sie „christlicher Zaubergesang" (Gelasianum vetus) gegen die Allgegenwart der Dämonen und überwucherten geradezu den eigentlichen Taufakt. Taufe wurde von „etwas wesentlich Sozialem" (De Lubac), der Eingliederung in eine kirchliche Gemeinde, zu einer konkreten, schützenden Gnadengabe, zu einem „familiaren Erbsegen" (64). Für den Missionserfolg war das eine Grundvoraussetzung, bot sich doch so die Möglichkeit, ein neues christl. ‚Königsheil' zu begründen. Die häufigen heidnischen Reaktionen nach dem Tode eines Bekehrten zeigen, daß der Legitimationswechsel tatsächlich ein erhebliches Risiko für das Herrschergeschlecht in sich barg. So stellt A. besonders bei den Angelsachsen fest, „daß man es mit der christlichen Herrschaft zunächst überhaupt nur probeweise versuchte" (180). Entweder blieben gerade die zur Herrschaft berechtigten Söhne sicherheitshalber ungetauft als Fortträger des bewährten Heils (179), oder es wurden nur die Söhne getauft, während die Herrscher selbst heidnisch blieben (230). Doch die neue Legitimation erwies sich in der Regel als tragfähig. A. legt in diesem Zusammenhang noch einmal seine These vor, daß sogar noch die Karolingerherrschaft aus der Taufsalbung abgeleitet sei (64, u. 163). Die Annales Bertiniani stellen explizit den Zusammenhang her zwischen der Taufsalbung Chlodwigs und der Königssalbung Ludwigs des Frommen.

Andererseits führt A. gerade die Karolinger mehr noch als Beispiel für die ma. Umgestaltung der Patenschaft an: Mit diesem erst im 6. Jh. voll ausgebildeten Institut dachte man sich ein geistl. Band zwischen Pate und Täufling konstituiert, das im Sinne einer künstlichen Verwandtschaft interpretiert wurde (Adoption, Schwurfreundschaft). A. sieht diese profanrechtl. Nutzung schon in der Bezeichnung *‚susceptio'* ausgedrückt, die nicht auf die Assistenz der Paten beim Taufakt zurückgehe, sondern auf den bei Römern wie Germanen geübten Brauch, des *‚tollere liberum'*, mit dem ein Vater sein Kind anerkannte (109). Der ursprüngliche Gedanke einer Adoption durch Gott in der Taufe wurde nun zur Adoption durch den Paten mit allen weltlichen Implikationen. So habe etwa die Patenschaft König Gunthrams über seinen Neffen Chlothar II. „in Wahrheit eine politisch bedeutsame Adoption [eingeschlossen]" (114). Mit reichem Quellenmaterial belegt A. die als Konsequenz „des aus der Patenschaft erfließenden religiosus amor" erwachsende Pflicht der geistl. Verwandten zur gegenseitigen Schonung, ja zu umfassender Hilfe. Die geistl. Verwandtschaft wirkte sogar da lebensrettend, wo die Blutsverwandtschaft versagte (115/16). So ließ Chlothar II., als er 612 die Alleinherrschaft übernahm, von den austroburgundischen Merowingern allein seinen Patensohn Merowech am Leben.

Ihren eigentlichen Siegeszug verdankt die Patenschaft hingegen noch einem weiteren Aspekt: Es „erscheint wenig logisch, ist aber klar zum Ausdruck gebracht worden" (103), daß das geistliche Band neben der vertikalen Beziehung zwischen dem Paten und seinem Täufling dann auch horizontal die Paten als *compatres* mit den leiblichen Eltern verband. Die ideelle Überwindung der strengen Scheidung zwischen geistlicher und leiblicher Elternschaft und Ausweitung der geistlichen Verwandtschaft auf die Eltern des Täuflings fand im 7. und 8. Jh. statt und ist „zweifellos daraus zu erklären, daß die Zeit allgemein in familiaren

Kategorien dachte" (106). Der weite Wirkradius und die sakrale Legitimierung machten die Patenbindung wie die Kompaternität den herkömmlichen Beziehungsformen schnell überlegen. Als wohl deutlichstes Beispiel für die Alltäglichkeit dieser Bündnisform kann Vf. zwei venezianische Kaufleute anführen, die ein Geldgeschäft mittels Kompaternität besiegelten (125).

Von diesem Befund aus interpretiert A. den päpstlichen Akt von 754 an Pippin nicht mehr wie die bisherige Forschung als „Orakel" oder „Zusatzakt", sondern als konstitutiv. Die Päpste hätten in Konkurrenz zum Basileus beansprucht, als Väter der Völkerfamilie Herrschaft zuzuweisen. So sei der Akt von 754 in genauer Entsprechung zum byzantinischen Modell abgelaufen: Wie der Basileus übernahm Stephan die Patenschaft (hier die Firmpatenschaft), setzte in die Herrschaft ein (durch Salbung statt durch die byzantinische Insignienübergabe) und verlieh schließlich die Patriziuswürde. Auch die Karolinger könnten dies kaum als zusätzlich angesehen haben, denn sie hätten denselben traditionellen Weg beschritten wie schon Grimoald und Karl Martell: durch Adoption die Herrschaft zu erreichen, „nur daß sie sich jetzt einen anderen ‚Vater' erwählten" (162).

In welchen verschiedenen ‚unreinen' Formen das imperiale Bekehrungsmodell dann im Kräftespiel der Beteiligten aufscheinen konnte, zeigt der chronologisch aufgebaute zweite Teil. A. konstatiert zunächst, „daß bei Chlodwig die beiden Elemente [politische und geistliche Sohnschaft] einander schon recht nahegerückt erscheinen, ohne aber miteinander verbunden worden zu sein" (173). Von dem byzantinischen Dreischritt Patenschaft – Insignienübergabe – „Patricius"-Verleihung fehlte zwar die Patenschaft, gleichwohl stand Chlodwig nun unter der *paternitas* des Kaisers und war durch diesen legitimiert. Als auffallend hebt der Vf. hervor, „daß keine vom Frankenreich auf andere, noch heidnische Völkerschaften übergreifende Missionsbewegung sichtbar wird" (174), ein Taufpatronat eines christlichen Herrschers nicht aufzufinden ist (176).

Den Versuch zu einer merowingischen Missionspolitik glaubt A. allerdings im angelsächsischen Bereich feststellen zu können. Hier lassen sich Königskonversionen mit politischer Bedeutung der dabei übernommenen Patenschaft über das ganze 7. Jh. hin verfolgen. Besonderer Einfluß kommt dabei dem Bretwalda zu, dem Overlord, der seinen imperialen Zwecken, der Ausweitung seines Herrschaftsbereichs, sowohl die Mission als auch die Institutionen der Kirche – vor allem das Erzbischofsamt – nutzbar zu machen versteht. Am Beginn der Bekehrungsgeschichte Englands stellt sich jedoch – laut Vf. – ein erstaunlicher Befund vor: Seine besondere Beachtung gewinnt in diesem Zusammenhang die Person des Liudhard, der im Gefolge der christlichen merowingischen Herrschertochter Berta aus Anlaß ihrer Hochzeit mit Aethelberht von Kent – um 562/63 – nach England kam. Beda bezeichnet ihn als *episcopus,* ein Faktum, dem A. großes Gewicht beimißt. Denn er knüpft daran die Vermutung, Liudhard könnte als „Emissär des Merowingerkönigs" mit der Mission und der damit gleichbedeutenden Anbindung der anglikanischen an die gallische Kirche beauftragt gewesen sein. Da von einer missionarischen Tätigkeit dieses Bischofs nichts verlautet, dagegen in einem Brief Gregors des Großen von einer Bitte der gens Anglorum um Entsendung von Missionaren durch Rom die Rede ist, folgert A., daß die politische Gefahr der Abhängigkeit, die das imperiale Missionsmodell für den Bekehrten barg, den Angelsachsen wohl bewußt gewesen sei und daß sie ihr durch die Hinwendung zum Papst zu entgehen trachteten.

Reiches Material findet A. dann in der Karolingerzeit. Als Willibrord, der seine *licentia praedicandi* von Pippin erhalten hatte, einen Bischof für die Friesen benötigte, schickte er den Missionar Suidbert zur Weihe nach Kent. Daß Suidbert dann aber, von der Forschung bislang unerklärt, zu den Brukterern ging, ergibt für A. einen guten Sinn: Pippin habe einen Bischof des angelsächsischen Metropolitanverbandes vor seinen Grenzen nicht geduldet. Statt dessen habe er „seinen" Missionar zur Weihe nach Rom gebracht, wo Willibrord zum Erzbischof der Friesen geweiht worden ist. Dieses Deutungsmuster erweist Vf. dann für die ganze weitere Missionsgeschichte als ertragreich. So habe Karl Martell nicht nur die Entstehung eines friesischen Erzbistums unter Willibrord als „ein zu starkes Element von Eigenständigkeit" verhindert (200), sondern nach dessen Tod sogar als römischen „Fremdkörper" ein Bistum Utrecht (201). Aus eben diesen Gründen habe er auch die bonifatischen Bistumspläne in Thüringen und Hessen vereitelt. Für Sachsen sei später ein eigenes Erzbistum gar nicht mehr erörtert worden. Hier findet der Autor das Missionsmodell in reiner Form: Karl der Große hob Widukind zu Attigny aus der Taufe, versah ihn mit honor, was A. als Amtseinsetzung deutet, und inkorporierte das Land in die Reichskirche. Gegen die jüngst behauptete Klosterhaft Widukinds führt A. die Tauftheologie ins Feld: Widukind sei mit der Taufe sündenfrei gewesen, somit eine Möglichkeit, im Kloster „von Gott Verzeihung ... zu erlangen" (Althoff) sinnlos.

Aufschlußreich sind die unterschiedlichen Reaktionen der von der Unterwerfung bedrohten Fürsten. Trachteten die Sachsen noch durch einen „gezielten Racheschlag" (205) zu entkommen, so zeigt A. am Beispiel der Baiern eine weitaus erfolgversprechendere Methode auf, die bald Schule machte. Sie suchten sich unter den Patronat konkurrierender Missionierungsinstanzen zu stellen, wofür sich neben Byzanz besonders das Papsttum anbot. Durch ständige Romkontakte bemühten sie sich seit Theoto bis zu ihrer vollständigen Unterwerfung letztlich vergeblich um eine eigene Kirchenprovinz. Daß dies aber gelingen konnte, zeigt Vf. an den Mährern: Von den Karolingern getauft und missioniert, ersuchten sie bald erfolgreich um Missionare aus Byzanz. Als diese dann in Streit mit den bairischen Bekehrern gerieten, wandten sie sich erstaunlicherweise an die dritte Instanz, den Papst, der dann tatsächlich einen Erzbischof schickte und die mährische Unabhängigkeit sicherte. In der Ottonenzeit verselbständigten sich Sven Gabelbart und Knut der Große mit einer ähnlichen Taktik (281/2). Der Vf. zeigt an mehreren Beispielen auf, daß die päpstliche Unterstützung für die Bekehrten gegen imperiale Ansprüche nicht auf die bekannte Auseinandersetzung mit Otto dem Großen um Magdeburg beschränkt war, sondern als traditionelle Politik der Päpste im MA anzusehen ist. Jedoch handelten sie nicht immer danach: So hatten auch die von Byzanz missionierten Bulgaren die Päpste um Entsendung eines Erzbischofs gebeten, jedoch keinen erhalten und sich darauf endgültig Byzanz zugewandt, eine Haltung der römischen Kurie, für die Vf. keine Erklärung findet.

Freilich, so überzeugend das Modell im ganzen wirkt und so breit die Quellenbasis ist, auf der es beruht, an einzelnen Stellen fordert es doch zur Kritik heraus, ist weniger stichhaltig, als es der Autor wissen lassen möchte. Da er nämlich sein Modell zur Norm erheben will, begibt er sich zwangsläufig in die Gefahr, seine Quellen durch Vermutungen ergänzen zu müssen (215, 232, 233, 243, 268/9). Zuweilen werden Legenden (277) – zum Teil recht späte (184) – herangezogen. Öfter stützt sich die Untersuchung auf Quellen, deren Aussagewert umstritten ist, so etwa bei der Behandlung der Patenrolle des Papstes (153ff). Zwar zieht Vf. sie nur vorsichtig heran („nicht mit letzter Sicherheit", „nicht mit letzter Gewißheit"), doch sucht er ihre Qualität dadurch zu heben, daß er den Grad ihrer Übereinstimmung mit gesicherten, ähnlichen oder entsprechenden Nachrichten über andere Ereignisse feststellt. Gewiß spricht die Tatsache der „immer wieder ... bis zur Formelhaftigkeit typisierten Berichte über Königstaufen und königliche Patenschaften" (272), auf die hinzuweisen der Autor sich mehrmals genötigt sieht (6, 19/20, 218, 311), auch für die Gültigkeit seiner These, deutet jedoch gleichzeitig die quellenkritische Problematik an. Sie ist einerseits mit dem argumentum e silentio verknüpft. Andererseits wirken Feststellungen wie die, daß die Reichsannalen bei Harald wie bei Widukind die Patenschaft für nicht erwähnenswert halten, heruntergespielt (218), wie überhaupt dank der umfänglichen Behandlung der Missionsgeschichte deutlich wird, daß die imperiale Bekehrung auch oft genug ohne Patenschaft auskam. Andere Nachrichten wirken darüber hinaus überbewertet wie die weitreichenden Konsequenzen, die A. mit dem Bischofsamt Liudhards verbindet (194/5). Schließlich war er der geistliche Betreuer einer Prinzessin und späteren Königin. Ein weiterer Aspekt, der in diesem Werk wohl eingehenderer Beachtung wert gewesen wäre, ist die Frage nach dem Modellcharakter des Parens-Verhältnisses, das germanische Heerführer wie Stilicho mit dem römischen Kaisertum verband, und des von Diokletian wieder inaugurierten Adoptivkaisertums. Gerade die vom Vf. immer wieder betonte Pietas fand in diesen Verbindungen institutionellen und konstitutionellen Charakter, gewann damit neben der ethischen auch politische Bedeutung. Doch sind gewiß derartige Einwendungen angesichts des von enormer Gelehrsamkeit und Belesenheit zeugenden Werkes von untergeordneter Bedeutung. Sie sollten nicht den Blick darauf verstellen, daß hier ein zentraler Baustein im politischen Leben des frühen MA gefunden ist, der eine Reihe bisher dunkler Zusammenhänge lichtet.

Düsseldorf Paul Mikat

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus. Hg. von Gerhard Adler. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 190 S. (Herder Taschenbuch 1506), kart. DM 10.90

In diesem Jahr feiert die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) das tausendjährige Jubiläum der Annahme des Christentums durch den Kiever Großfürsten Vladimir den Heiligen, das „Millennium der Taufe der Ruś", wie das Ereignis offiziell genannt wird. Aus diesem Anlaß hat Gerhard Adler, Mitarbeiter des Südwestfunks, dieses Bändchen konzipiert, das sechs Beiträge russischer und westlicher Autoren enthält; sie bilden gleichzeitig auch eine Reihe von Rundfunkvorträgen.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei kirchengesch. Aspekten. Metropolit Pitirim von Wolokolamsk und Jurjew, einer der bekanntesten Hierarchen des Moskauer Patriarchates, stellt in seinem Beitrag das Selbstverständnis der ROK anhand ihrer historischen Entwicklung dar. Bezeichnend ist die Überschrift des Textes, ein Zitat aus dem berühmten Rundschreiben des späteren Patriarchen Sergij, mit dem er 1927 die Gläubigen zur Loyalität gegenüber dem jungen Sowjetregime aufruft: „Wir wollen orthodox sein und gleichzeitig die Sowjetunion als unsere irdische Heimat ansehen." Der Autor versucht, die Kontinuität der Vaterlandsliebe in der russischen Kirche durch ihre ganze Geschichte hindurch darzustellen. Notwendigerweise können dabei einige Sachverhalte, etwa im Zusammenhang mit der Autokephalie der russischen Kirche oder der Problematik der Unionen, auch anders beurteilt werden, wie Metropolit Pitirim selber zugesteht (31). So vollzog sich die Anerkennung der Autokephalie der russischen Kirche durch die östlichen Patriarchen nicht so glatt und problemlos, wie es hier dargestellt ist (18).

Eine wertvolle Ergänzung hierzu bietet der Aufsatz von Fairy von Lilienfeld „Von der Taufe der Kiewer Rus zur Oktoberrevolution", der manche

Details klärt, die im ersten Beitrag nicht oder nur am Rande behandelt wurden. Hier ist vor allem die Auseinandersetzung zwischen den „Josifljanen" und den „Uneigennützigen" im 15./16. Jh. um die Ausrichtung des Mönchtums zu nennen. Hinter diesem Streit steht letzten Endes die Frage danach, „wie sich die Kirche in Staat und Gesellschaft verstehen solle" (52). Weiterhin ist die Darstellung der Hintergründe des Altgläubigen-Schismas erhellend.

Im dritten Beitrag setzt Robert Hotz durch eine ausführliche Darstellung der Geschichte der ROK unter den 70 Jahren Sowjetsystem den vorhergehenden Aufsatz chronologisch fort. Besonders interessant sind seine Ausführungen über die jüngste Vergangenheit.

Der Text von W. A. Nikitin über „Geistliches Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie" konzentriert sich auf eine interpretierende Darstellung der sakramentalen Riten. Man hätte sich hier eine größere Betonung des Themas „Spiritualität" gewünscht, zumal dieser Begriff in seiner kurzen Definition erstaunlich weit gefaßt wird (102).

Bemerkenswert und informativ ist der Aufsatz von A. A. Makarow über die Theologie und die theol. Ausbildung in der russischen Kirche. Zwei Aspekte sind hier wichtig: Zum einen die Betonung des charismatischen Elements („Die Theologie ist ihrer Natur nach charismatisch", 128), die ihren Niederschlag im engen Zusammenhang zwischen Liturgie und Theologie findet. Zum anderen ist die Darstellung der theologischen Ausbildung interessant. Von besonderer konkreter Wichtigkeit scheinen hierbei die „Chorleiterklassen" zu sein, die vor allem von Frauen besucht werden (142). De facto tragen diese Frauen in den Gemeinden den Hauptteil der katechetischen und wohl auch der seelsorgerischen Arbeit.

Paul Roth setzt sich im letzten Artikel mit der Entwicklung der Religionskritik und der atheistischen Propaganda in der Sowjetunion auseinander.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rußland, besonders in der Sowjetepoche, der wichtigste Aspekt ist, unter dem die Kirchengeschichte dargestellt wird. Das wird ja auch aus dem Untertitel deutlich. Daher fallen die beiden theol. Beiträge etwas aus diesem Rahmen; andererseits bleiben die nicht kirchengeschichtlichen Bereiche der russischen Kirche wie systematische Theologie, pastorale Praxis oder Spiritualität unterrepräsentiert.

Leider ist eine Reihe von Druck- und Transkriptionsfehlern zu bemängeln. Das Prinzip, russische Namen im Text zu transkribieren, in den Fußnoten aber transliterieren, ist zwar für den des Russischen nicht kundigen Leser angenehm, führt aber zu Fehlern und Ungenauigkeiten:

„Belawin" (28) neben „Bellawin" (58), „Grigoriewzy" (70, 71) neben „Grigorievcy" (73), „Wasilij" (131) und „Paisij" (132) statt „Wassilij" und „Paissij". Zudem sind die Übersetzungen aus dem Russischen nicht immer fehlerfrei: Die Philokalie ist doch im Deutschen so bekannt, daß eine Eindeutschung von „dobrotoljubie" mit „Liebe zum Guten" (27) nicht nötig gewesen wäre. Ebenso ist die „kormčaja knjiga" eher als „Steuerbuch" denn als „Ruderbuch" (115) bekannt. Von den Druck- und Transkriptionsfehlern sind besonders zu nennen: „43 v. Chr." (62) statt 46 als das Jahr, in dem der Julianische Kalender eingeführt wurde; „serednia" (102, Anm. 2) statt „seredina", „žisni" (103, Anm. 3) statt „žizni", „Odinierung" (121; wäre „Ordination" nicht besser?), „sovremmenik" (158, Anm. 18) und „sovremmenost'" (180, Anm. 73) statt „sovremennik" und „sovremennost'", „bogyni" (174, Anm. 55) statt „bogini".

Im Verzeichnis der weiterführenden Literatur am Schluß des Buches liegt der Schwerpunkt ebenfalls auf der Kirchengeschichte. In der Abteilung II „Ostchristentum" hätte man sich mehr Werke orthodoxer Theologen gewünscht, die ja durchaus auch in deutscher Sprache vorliegen. Insbesondere vermißt man die Werke von Wladimir Lossky (Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961; Schau Gottes, Zürich 1964).

Dennoch kann das Buch sehr empfohlen werden, da sich die Aufsätze der russischen und westlichen Fachleute zu einem knappen und informativen Überblick über Geschichte und Gegenwart der ROK ergänzen.

Münster Thomas Bremer

Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionare. – Aus dem Altkirchenslawischen übertragen und hg. von Joseph Schütz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1985. 152 S.

Der vorliegende Band enthält die Viten der beiden Slavenmissionare Konstantin (Kyrill) und Method, die wohl kurz nach deren Tod von Schülern bzw. Mitarbeitern der Brüder in altkirchenslavischer Sprache verfaßt wurden. Die Lebensbeschreibung von Konstantin († 869) enthält außer der legendär ausgeschmückten Darstellung seiner Jugend und den Berichten von seinen Missionsreisen zu verschiedenen Völkern vor allem die Beschreibung seiner Tätigkeit in Mähren. Hier stehen die Schaffung einer eigenen Schrift, der „Glagolica", für die slavische Sprache und die Übersetzung biblischer und liturgischer Texte in das Altkirchenslawische zentral. Die Auseinandersetzungen mit dem lateinischen Klerus in Venedig zeugen von den Bemühungen um die Anerkennung der Legitimität des Altkirchenslawischen als Kirchensprache.

Die kürzere Vita des Method († 885) berichtet uns von den Ereignissen in Mähren etwas ausführlicher. In ihr werden vor allem die Konflikte mit dem fränkischen Klerus bezüglich der Jurisdiktion in Mähren deutlich, die nach der Ablösung des mährischen Fürsten Rostislav durch seinen Neffen Svatopulk entstanden.

Am Rand der Übersetzung sind die Fundstellen für Zitate aus der Bibel, dem Koran und den Kirchenvätern angemerkt; leider nicht immer ganz korrekt. Knappe Kommentare ergänzen den Text der Viten. In der Literaturliste finden sich außer den kritischen Ausgaben vor allem Übersetzungen in moderne slavische Sprachen; hier wäre vielleicht der eine oder andere Hinweis auf die Literatur in westlichen Sprachen nützlich gewesen. Trotz dieser kleinen Mängel ist es aber erfreulich, eine weitere deutsche Übersetzung dieser Quellen, die für das Verhältnis zwischen dem Karolingerreich und den slavischen Völkern so wichtig sind, in einer wohlfeilen Ausgabe vorliegen zu haben.

Münster Thomas Bremer

Felmy, Karl Christian: **Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie.** Wege und Wandlungen russischer Liturgieauslegung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1984). XII, 507 S., 19 Abb. (Arbeiten zur Kirchengeschichte), Ln. DM 136.–

Im Zuge der Tausendjahrfeier der Taufe der Kiever Ruś erhält die Habil. des jetzigen Erlanger Ordinarius für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens zusätzliche Aktualität, die mit großer Forschungsintensität jenen Weg zur Spiritualität des russischen Christentums von den geschichtlichen Ursprüngen her neu erschließt, der mit Recht als der „königliche" bezeichnet wird: das Verständnis des orthodoxen Kirchentums aus seiner liturgischen Dimension.

Zugleich hat sich in den letzten Jahren eine neue Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier in den großen christlichen Konfessionen als stärkster Impuls auch für die Entdeckung tiefgreifender Gemeinsamkeit kirchlichen Lebens innerhalb der christlichen Ökumene erwiesen. Hierfür zeugen die Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt, mitsamt der „Lima-Liturgie", wie vor allem das Münchener Dokument der Katholisch-Orthodoxen Dialogkommission von 1982: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit."

K. Chr. Felmy zeichnet die Wege der Liturgiedeutung (wobei „Liturgie" gemäß dem theol. Sprachgebrauch der Orthodoxie als Eucharistiefeier zu verstehen ist) von den Anfängen russischer theol. Literatur und Ikonographie (Kap. I und II; 15–36; 37–79) bis in die jüngste Phase einer „liturgischen Theologie" (Kap. X: „Die theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie", 390–456), in der es weniger um das alte literarische Genus der Liturgiekommentare als vielmehr um eine universale Theologie aus den liturgischen Quellen unter Rückbesinnung auf die charakteristischen Grundzüge russisch-orthodoxen Christentums geht.

Am Beginn der russischen Liturgiedeutung steht die Faszination durch das eucharistische Mysterium. Die berühmte Stelle der Nestorchronik über die Verzückung der Gesandten des Großfürsten Vladimir angesichts der himmlischen Schönheit der Hagia Sophia und ihrer Gottesdienstfeier erweist sich im liturgisch-literaturgeschichtlichen Kontext als überaus sprechendes Zeugnis für die Eindruckskraft des mysterium tremendum et fascinosum, von dem die empfängliche Seele des jungen russischen Christentums so nachhaltig geprägt wurde.

Dem Vf. gelingt es, die motivgeschichtlichen und auch direkt literarischen Verbindungen der vielfach bezeugten unterschiedlichen Visionen brennenden Feuers, welches Altar und Eucharistie bei der Zelebration umgibt, oder auch die eines konzelebrierenden Engels, schließlich die heute anstößig „kapharnaitisch" (d. h. fleischlich gemäß dem Mißverständnis nach Joh 6,42.52) anmutende Vision eines Jesusknaben, der sich der Kommunion darbietet, in ihren manchmal verschlungenen Abhängigkeiten aufzuzeigen. Ist es im ersten Falle atl vorgeprägte und frühe syrische Mysterienfaszination, die in dieser Form auch in griechisch-patristischer Literatur sporadisch auftaucht, so findet das zweit- und drittgenannte Motiv frühe Vorbilder in den griech. übersetzten Dialogen Gregors d. Gr. (PL 77, 426ff) bzw. in einer ins 5./6. Jh. zurückgehenden Schicht der Apophthegmata Patrum (PG 65,156–160), welche Motive im Rahmen des „Wortes des hl. Gregors des Theologen über den hl. Gottesdienst", der frühesten altrussischen Liturgieerklärung, verbreitet werden. Diese erweist sich vor allem als beeinflußt durch den Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos († 733), dessen Schrift zusammen mit der Liturgieerklärung des Maximos Homologetes auch in direkter Übersetzung seit dem 11. Jh. wengistens auszugsweise zugänglich ist.

Besonders aufschlußreich ist die Vielzahl der ikonographischen Motive, die von der „Apostelkommunion" der Kiever Hagia Sophia des 11. Jh.s bis hin zu den Hymnen-kommentierenden Bildtypen „Eingeborener Sohn", „Seht das Lamm Gottes" und zahlreichen anderen liturgisch inspirierten Motiven reichen, die bis

ins 15./16. Jh. weite Verbreitung erlangten und von denen einige auf der Moskauer Synode von 1553/54 beanstandet wurden (41), insofern sie nicht mehr mit einer Darstellung gemäß den Gesetzen des heilsgeschichtlichen sichtbar Geoffenbarten vereinbar erschienen.

Überblickt man die Entwicklung der liturgiedeutenden Literatur und Ikonographie bis zum Ausgang des 16. Jh.s (wozu wie für jede andere der behandelten Epochen die Thesen am Schluß des betreffenden Kapitels hilfreich sind), so zeigt sich, daß neben den einschlägigen patristischen Werken doch in dieser Zeit schließlich jener Liturgiekommentar des Germanos übergewichtigen Einfluß gewonnen hat, der in seiner Neigung zu vervielfältigender Einzelsymbolik weder der Ursprünglichkeit russischer religiöser Sensibilität gegenüber dem theophanischen Grundzug des Mysteriums voll gerecht wird, noch in der Reihe der griechischen Kommentare sich der gedanklichen Höhe eines Maximos Homologetes vor ihm oder eines Nikolaos Kabasilas († nach 1391) nach ihm vergleichen kann.

Der Umbruch, den die Liturgierevision des Patriarchen Nikon von 1653 über die russische Kirche brachte, ist der Hintergrund für die mangelnde Rezeption, die der von Nikon veranlaßten Veröffentlichung der Liturgieerklärung des Ioannes Nathanael (griechische Erstausgabe 1574 in Venedig) beschieden war, die wenig später zusammen mit der weit kürzeren Erklärung des Konstantinopler Patriarchen Paisios (1652–55) in der unter dem Titel „Skrižal" bekannten Sammlung neu abgedruckt und verbreitet wurde. Dieser Kommentar ist weitgehend Kompilation aus Nikolaos Kabasilas, durchsetzt mit langen oft schlecht eingefügten Stücken aus Symeon von Thessalonike († 1429), Germanos und anderen Quellen. Die gedankliche Geschlossenheit und die theol. Ausgewogenheit anamnetischer, eschatologischer und aszetischer Deutungsart bei Kabasilas bleiben bei dieser Kompilationsart jedoch auf der Strecke und werden zu einer Aneinanderreihung rememorativer Symbolelemente degeneriert (Kap. III, 80–111).

Bezeichnend für eine Phase westlichen Einflusses ist der 1667 durch Igumen Feodosij Stafanovič verfaßte Liturgiekommentar kompilatorischen Charakters, der zwar reichlich patristisches Material heranzieht, dabei aber in der Anordnung und Aufbereitung dem (als Quelle nicht genannten) Euchologion des französischen Dominikaners Jacques Goar (1647) folgt. Unter dem Einfluß der von Goar übernommenen Materialien und speziell in Abhängigkeit von der Kiever Scholastik des Metropoliten Petr Mogila († 1667) setzt sich der Kommentar des Feodosij im Gegensatz zur orthodoxen Tradition für die eucharistische Wandlung im Augenblick des Aussprechens der Herrenworte (statt als Wirkung der Epiklese) ein, was bald zu schärfster Ablehnung dieser Position unter dem Vorwurf der Praxis des „Brotanbetens" und schließlich – unter dem Einfluß der Aufklärung – zur Abkehr vom Genus der kompilatorisch-symbolischen Kommentare überhaupt führt.

Ironie der russischen Kirchengeschichte ist es, daß, als Kaiserin Elizaveta Petrovna 1746 Auftrag erteilte, eine brauchbare Liturgiedeutung zu erarbeiten, verschiedene Kandidaten ihr Unvermögen bekundeten und es erst 1792 zum vielfach verzögerten Druck des Auftragswerkes aus der Feder des Metropoliten Gavriil Petrov kam, das dann kaum noch Beachtung fand. Die nur 104 Blätter umfassende Erklärung aller Gottesdienste der Orthodoxie bemüht sich um Ansätze zu einer historischen Liturgieerklärung, ohne sich mit dem im Westen schon damals erreichten Standard historischer Methode messen zu können. Die spezifische Ausdruckskraft orthodoxer Liturgie wird beim weitgehenden Verzicht auf symbolische Interpretation jedoch nun stark nivelliert. – Allein das Bemühen um den Communio-Charakter der Liturgie und die Bedeutung des Kommunionempfanges bei der Mitfeier sichern dem Werk Sympathie (Kap. IV, 112–158).

Es kann hier nicht näher auf die Verästelungen der weiteren Entwicklung eingegangen werden: auf das Wiederaufleben der traditionellen kompilatorischen Deutungsart (Novaja Skrižal des Erzbischofs Venjamin, 1803, mit 17 Auflagen bis 1908, unter starker Benutzung der Notae aus Goars Euchologion: Kap. V, 159–200), sodann auf die durch Ivan Ivanovič Dmitrievskij 1816 begründete historisch-dogmatische Auslegungsart (Kap. VI, 201–262), die im späten 19. Jahrhundert in den Geistlichen Akademien hohes Niveau erreicht (Kap. VIII, 309–360); schließlich auf die in bewußter Abhebung von der historischen Methode und unter Besinnung auf das altrussische Erbe vollzogene Renaissance einer Deutungsart während des 19. Jh.s, die gegenüber einer einseitigen Betonung der rememorativen Symbolik auch die mystisch-eschatologische der Liturgie, wie sie bei Dionysios Areopagites und Maximos Homologetes vorherrschte, wieder zur Geltung bringt (Kap. VII, 263–308). – Die Beispiele entsprechender Schriften zur Liturgie und den übrigen Gottesdiensten in diesem dritten Entwicklungsstrom sind nahezu unüberschaubar und finden ihre Form in den verschiedensten literarischen Genera von liturgischen Handbüchern im Gebrauch geistlicher Lehranstalten, über Katechismen und Erbauungsliteratur, bis hin zu Predigten und zur Briefform. Durch geistliche Intensität wie auch durch gedankliche Tiefe ragen aus der Fülle der literarischen Äußerungen der Liturgiekommentar des Aleksij Radugin (285f) und die „Gedanken über den Gottesdienst der Orthodoxen Kirche" (1894) des Vaters Ioann von Kronstadt hervor (287ff). – Hinsichtlich der literarischen Gestaltung originell und von großer Eindringlichkeit, in der Motivwahl aber durchaus bestimmten Vorbildern der traditionellen Gottesdienstdeutung verpflichtet, sind die „Betrachtungen über die Göttliche Liturgie" des Nikolaj Gogol, die auch dem Nichtfachmann in orthodoxer Theologiegeschichte einen durchaus zutreffenden Eindruck von dem in einem breiten Entwicklungsstrom russischer Liturgieauffassung dieser Epoche vorherrschenden Gedankengut vermitteln können.

Nachdem im 19. und frühen 20. Jh. die historische und die symbolisch ausdeutende Liturgieerklärung sich meist wenig befruchtet hatten und die letztere bisweilen auf subjektivistische Abwege geraten war, erscheint dem Neubeginn in der Emigration (aber auch im Moskauer Patriarchat der Nachkriegszeit) sowohl die Konzentration als auch die Rezeption theologisch-philosophisch reflektierter Anwendung der historischen Methode in Auseinandersetzung mit der abendländischen Theologie aufgegeben, die beide im Einflußbereich des Orthodoxen Theologischen Instituts von Saint Serge in Paris zu vielbeachtetem Niveau gelangen.

Zunächst sind im Sinne der „Rezeption der historischen Kritik" (Kap. IX, 361–389) nach der Revolution Petr Lebedev in Moskau und Nikolaj Pokrovskij in St. Petersburg, dann in Paris Boris Sove und Archimandrit Kiprian Kern († 1960); im wiederhergestellten Moskauer Patriarchat Nikolaj Uspenskij zu nennen, dessen Forschungen auch der westlichen Theologie übermittelt werden konnten, wie die Dokumentation Ökumenischer Dialoge und das Œuvre des römischen Liturgikers Miguel Arranz (– in den entsprechenden Teilen gleichzeitig mit Felmys Arbeit ediert –) beweisen.

Zu einer neuen liturgisch inspirierten Theologie, die sich inzwischen als wegweisend für die Ökumene erwiesen hat, kommt es in Paris und später in der orthodoxen Kirche russischer Provenienz in Amerika durch Männer wie Georgij Florovskij, dessen „Wege russischer Theologie" (Paris 1937) zu einer Art Brevier theologischer Erneuerung in der Orthodoxie geworden sind und dessen „Eucharistie und Sobornost" (Paris 1929) Grundgedanken „eucharistischer Ekklesiologie" vorwegnehmen, wie sie dann von Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) systematisiert und forciert wurden und besonders seit 1961 („Der Primat des Petrus in der orthodoxen Theologie"; zusammen mit N. Koulomzine, J. Meyendorff und A. Schmemann) auch die katholische und die evangelische Theologie stark beeinflußten. – Auch Sergij Bulgakov gehört mit seinem liturgisch inspirierten christologischen „Kosmismus" (vgl. 396ff) in diesen Zusammenhang. Die eucharistische Ekklesiologie Afanas'evs aber wurde liturgiewissenschaftlich unterbaut und fruchtbar gemacht vor allem durch Alexander Schmemann, Pavel Evdokimov und Ioannis Zizioulas (Kap. X, 4–6; 405–456).

Dieses X. Kapitel „Die Theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie" (390–456) ist dem Vf. insgesamt zu einer Art Kurzeinführung in die theologische Erneuerung der Orthodoxie gelungen, die in sich selbst schon den Rang einer kleinen bemerkenswerten Monographie beanspruchen könnte. Über die ökumenische Bedeutsamkeit der inzwischen vielfältig gewürdigten eucharistischen Ekklesiologie zeichnet sich hier z. B. beim Werke Alexander Schmemanns an etlichen Beispielen auch ab, wie traditionell allegorische Momente der Liturgieerklärung, neu auf die geistliche Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde bezogen (vgl. z. B. 419), zu höchst aktuellen mystischen Erfahrungselementen werden können, die nicht aus mystifizierter Soziologie, sondern aus der theologischen Grundbeziehung zwischen Eucharistie und Kirche (bzw. Gemeinde) entnommen sind.

Felmys Arbeit erfüllt in der Erforschung der orthodoxen Liturgieauffassung ein Desiderat, das nach der diesbezüglichen Erhellung der byzantinischen Epoche (durch Mateos, Taft, Bornert, den Rezensenten u. a.) deutlich empfunden wurde. Sie darf als meisterliches Werk gediegener historischer Forschung mit durchaus systematischer theologischer Perspektive gelten. – Daß der Rezensent, zu dessen theologischem Denkstil es gehört, die liturgiegeschichtliche Entwicklung selbst nach möglichst deutlichen Kriterien der Ursprünglichkeit und der perspektivischen Kontinuität zu befragen, bisweilen noch zusätzliche Momente der Beurteilung der liturgischen Form, Deutungsart, Ikonographie und theologischen Sicht im Rahmen der geschichtlichen Darstellung anfragen würde, ist eher als Desiderat für die künftige Diskussion und Rezeption des Werkes, denn als Anmahnung an dieses selbst zu verstehen. Die Eckpfeiler einer solchen theologischen Kriteriologie sind mit dem Hinweis auf die Bedeutung des eucharistischen Hochgebets und seine oftmals mangelnde Beachtung in den historischen Deutungen hinreichend markiert. Von daher aber ergibt sich ein deutliches Gefälle an Symbolisierungs- und Vergegenwärtigungskraft bzw. der Partizipationsintensität in den heilsgeschichtlich bzw. eschatologisch bezogenen Texten und Handlungen vom Zentrum der Liturgie zur Peripherie hin. So könnte die Tatsache, daß in der frühen Epoche „der Augenblick der Wandlung in den verschiedenen Kommentaren unterschiedlich bestimmt wird und bereits in der Proskomidie wie auch erst bei der Brotbrechung angesetzt werden kann" (78) über ihr entstehungsgeschichtliches Verständlichmachen hinaus doch Anlaß zu weiteren Fragen nach speziellen katechetisch-theologischen Ursachen und nach der Tragweite solcher Mißverständnisse geben.

Im Rahmen des unterschiedlichen Einflusses byzantinischer Liturgiekommentare schlägt die lange vernachlässigte bzw. inkonsequente Nutzung gerade des Kabasilas-Kommentars vor allem als Mangel an theologischer Stringenz zu Buche. Hier ist die Wende, die die Liturgieerklärung von I. Dmitrievskij bringt, besonders beachtlich und kommt der treffenden Bemerkung, daß dieser „von Kabasilas die Unterscheidung von abbildhafter und realer Vergegenwärtigung übernimmt" (222) eine über das Kapitel hinaus orientierende Bedeutung zu.

Von theologiegeschichtlicher und theologisch-katechetischer Eindringlichkeit ist schließlich die Schlußbetrachtung des Werkes „die russische Liturgiedeutung und der Dialog mit den Kirchen des Abendlandes" (457–465), deren zukunftsweisende Anregungen besondere

Beachtung verdienen, so z. B. der Hinweis darauf, daß allein eine neue Sensibilität für das mysterium tremendum in der Liturgie dem Gottesdienst, der heute im Westen oft „zu einer harmlos gemütlichen Veranstaltung" herabgewürdigt erscheint, wieder seine Mitte im kirchlichen Leben zurückgeben kann. „Nur das tremendum ist gleichzeitig auch fascinans" (459).

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Ruello, Francis: **La Christologie de Thomas d'Aquin.** – Paris: Beauchesne (1987). 397 S. (Théologie Historique, Bd 76), kart. FF 264.–

Der Vf., bisher vor allem durch Publikationen zu Johannes von Ripa hervorgetreten, möchte hier eine Gesamtdarstellung der Christologie des Aquinaten in drei Teilen vorlegen.

Der erste Teil (21–239) als der ausführlichste des Buches legt die Christologie des Sentenzenkommentars in ihrer klassischen Deszendenzthematik vor: Inkarnation als Werk der Trinität, Mysterium, Konvenienz, Motiv, Zeitpunkt, Person der Inkarnation, die Annahme einer Menschennatur, Abfolge dieser Annahme, Heiligkeit, Wirken des Hl. Geistes, Realität der Union, Idiomenkommunikation, Eigenschaften des menschgewordenen Gottessohnes (der männlich war, weil das weibliche Geschlecht ein defizienter Modus der Menschennatur ist: S. 154), Folgen der Union, Gnade Christi, Wissen, Defekte, Willen (ihrer Zahl nach), Gebet, Verdienste mit Mittlerschaft und Leiden, Tod und Auferstehung mit ihren Folgen, dazu eine halbe Seite Zusammenfassung ohne Kritik.

Der zweite Teil ist der Christologie der „Summa contra Gentiles" gewidmet (243–276), wo erst im 4. Buch über die Inkarnation gesprochen wird, da die drei ersten Bücher von den Glaubenswahrheiten handeln, die der Vernunft zugänglich sind. Die Unterschiede zur früheren Christologie des Thomas: 1) er ist hier um mehr Bibeltexte bemüht, weil er auch christl. Irrlehrer im Auge hat, 2) das Modell des Menschen als Einheit von Leib und Seele wird stärker berücksichtigt, 3) die Beziehung von Inkarnation und visio beatifica wird erörtert. Zwei Seiten Zusammenfassung ohne Kritik.

Der dritte Teil gilt der Christologie in der „Summa theologiae" (279–339). Hier besteht keine namhafte Differenz zur Christologie des Sentenzenkommentars (281), kleine Modifikationen betreffen die scientia acquisita. Der Vf. nimmt in diesem Teil Rückbezüge zu Teil 1 und 2 vor; auch wird hier die Abhängigkeit des Thomas von Augustinus und Ps.-Dionysius einigermaßen deutlich gemacht. Eine Seite Zusammenfassung ohne Kritik. In mehreren unsystematischen Appendices geht der Verfasser auf andere Thomasschriften (besonders die Quodlibeta und De veritate) sowie auf das Verhältnis Thomas – Bonaventura ein.

Was ist nun der Ertrag dieser Untersuchung? Es handelt sich um eine Inhaltsangabe, die sich in sehr engem Rekonstruktionsrahmen bewegt und also vor allem für diejenigen von Interesse ist, die Thomas selber nicht mehr in Latein lesen wollen oder können. Im ersten Teil wird die Abhängigkeit von Petrus Lombardus deutlich, und die eigenen Akzentsetzungen bei Thomas werden kenntlich gemacht. Im übrigen sind die Hinweise auf die Quellen des Thomas mehr als spärlich (Aristoteles, einige Väter). Die Beschäftigung mit der Sekundärliteratur zu Thomas, die gerade in Frankreich durchaus erwähnenswert ist (z. B. Bouessé, Patfoort), fällt völlig aus. Erst recht verliert der Vf. kein Wort über die aktuelle Problematik, z. B. über die Begriffe der Person, der Natur, über die Art und Weise, eine Christologie biblisch zu fundieren (vgl. die Erklärung der Bibelkommission von 1984, nach der auch Thomas sich nur einer „langage auxiliaire" bediente). Daß sich der Vf. nicht mit deutschsprachigen Versuchen beschäftigt, geschichtstheologisches Denken bei Thomas zu finden (M. Seckler, E. Schillebeeckx), verwundert nicht. So ist diese Studie in der verdienstvollen Reihe leider nur von sehr begrenztem Wert.

Münster Herbert Vorgrimler

Diaz, Hector, M. G.: **A Korean Theology.** Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chong Yak-jong Augustine (1760–1801). – Fribourg 1986, XXI, 464 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. Vol. XXXV) kart. sfr. 58.–

Diese Arbeit, die 1984 von der kath. theol. Fakultät der Universität Fribourg als Diss. angenommen wurde, wurde von dem Mexikaner Hector Diaz M. G. verfaßt, der etwa 10 Jahre als Missionar in Südkorea gearbeitet hat. Er befaßt sich in einer ausführlichen Studie mit dem zweiten katholischen koreanischen Katechismus „Chu-Gyo Yo-Ji" (Das Wesentliche der Lehre Gottes), der ca. 1796 von Chong Yak-jong Augustinus geschrieben wurde.

D. gliedert seine Arbeit in sieben Abschnitte samt einer Einführung und einem Anhang. Nach der Einführung folgt ein kirchengeschichtlicher Überblick über die Anfänge der katholischen Kirche in Korea von 411 bis zum Jahre 1784. Im folgenden stellt er die Biographie von Chong Augustinus vor, bevor er in einem weiteren Abschnitt auf das Werk „Chu-Gyo Yo-Ji" zu sprechen kommt. In den Kapiteln vier, fünf und sechs sucht D. einen Zugang zu diesem Werk zu finden, indem er von dem zentralen Begriff der „Lehre" (Teaching), dem Begriff „Gott" (First Principle) und anderen ihm wichtig erscheinenden Schlüsselwörtern ausgeht, z. B. The „Only Venerable in the World", „Disciple", „Sacred Books" usw. In einem letzten Kapitel folgt eine Einschätzung und Bewertung des Werkes von Chong Augustinus, das auf die Besonderheiten, das Gesamtwerk, die Methode, den Nutzen und die Übersetzung eingeht und darüber hinaus Kritiken, die am Chu-Gyo Yo-Ji und dem Katechismus laut wurden, bringt.

Diese Arbeit zeigt, wie vertraut D. mit der koreanischen Kirche ist, eine Vertrautheit, die wohl aus seiner zehnjährigen Tätigkeit als Missionar in Korea erwachsen ist. Ihre besondere Bedeutung liegt in der Übersetzung des koreanischen katholischen Katechismus „Chu-Gyo Yo-Ji" von Chong Yak-jong Augustinus ins Englische, die bisher noch nicht vorlag. Hierdurch bringt er uns das in der westlichen Welt noch kaum bekannte koreanische Verständnis der christlichen Theologie näher. Natürlich kann es sich dabei nur um ein Verständnis der christlichen Theologie aus der Sicht Chong Augustinus' handeln und nicht um eine generelle Aufbereitung der koreanischen katholischen Theologie. Gleichwohl ist mit dieser Arbeit erstmals ein nicht unerheblicher Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Korea geliefert worden.

Kwangju Jeong-soo Andreas Kim

The Armenian Genocide in Perspective. Hg. von Richard G. Hovannisian. – New Brunswick und Oxford: Transaction (1986). VI, 215 S., kart. US-$ 13.84, Ln. $ 29.95

Der Völkermord, dem die christl. Armenier im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges zum Opfer fielen, ist heute weitgehend vergessen oder wird nicht in seinem ganzen furchtbaren Ausmaß erkannt. Dementsprechend steckt auch seine wiss. Erforschung noch in den Anfängen. In dem vorliegenden, von dem wohl profundesten Kenner der neueren armenischen Geschichte herausgegebenen Sammelband, der im wesentlichen auf die „International Conference on the Holocaust and Genocide" in Tel Aviv 1982 zurückgeht, wird in elf Beiträgen von recht unterschiedlicher Qualität der Versuch unternommen, einen Überblick über den Genozid an den Armeniern, seine Ursachen und Folgen zu geben.

Richard G. Hovannisian skizziert einleitend in einem souveränen Abriß die hist. Ereignisse vom Berliner Kongreß 1878 bis zum Vertrag von Lausanne 1923, jenen Zeitraum also, in dem die Armenische Frage als Teil der umfassenderen Orientalischen Frage einen wichtigen Aspekt der internationalen Politik ausmachte. H.s Artikel ist inzwischen erfreulicherweise an anderer Stelle auch in einer deutschen Übersetzung erschienen: Das Verbrechen des Schweigens: Die Verhandlung des türkischen Völkermords an den Armeniern vor dem Ständigen Tribunal der Völker, bearb. von Tessa Hofmann (Göttingen, [1985]), 13–37. Leo Kuper und Robert Melson beschreiben die Durchführung der Vernichtungsaktionen. M. arbeitet darüber hinaus überzeugend den jungtürkischen Nationalismus (dessen Wurzeln er allerdings recht unscharf darstellt [75]) auf dem Hintergrund der armenisch-türkischen Beziehungen und der zunehmenden Desintegration des Osmanischen Reiches als den entscheidenden Faktor für den Völkermord heraus und widerlegt damit die These von einer Provokation seitens der Armenier. R. Hrair Dekmejian versucht die Determinanten von Genozid mit Hilfe der psychohist. Theorien Erik H. Eriksons zu bestimmen. Allzu oberflächlich gerät dem Vf. dann aber die Anwendung seiner Systematik auf die Völkermorde an den Armeniern und Juden, da er nicht einmal die Unterschiedlichkeit seiner Vergleichsgrößen in Betracht zieht.

Marjorie Housepian Dobkin, deren Beitrag weitgehend auf einem deskriptiven Niveau stehenbleibt, behandelt die Reaktionen der veröffentlichten Meinung in den USA auf die Ausschreitungen gegen die Armenier im Krieg und ihre Relativierung in den zwanziger Jahren. Der Essay von Leo Hamalian über den Niederschlag, den der armenische Genozid v. a. in der anglo-amerikanischen Literatur gefunden hat, ist leider lediglich eine Aneinanderreihung von Namen und Zitaten, die auf der zumindest nicht unumstrittenen These basiert, daß Literatur eine der Kräfte sei „that forges the morality and sensibility of a civilization" (153). Die Entwicklung der türkischen Verleugnungen des Völkermords analysiert Richard G. Hovannisian. Demselben Thema nimmt sich auch Vigen Guroian an, dem es allerdings nicht gelingt, seinen bedenkenswerten Ansatz, die türkischen Verleugnungen anhand ihrer immanenten Widersprüchlichkeit zu widerlegen, adäquat umzusetzen.

Die verbleibenden Beiträge setzen sich mit den Problemen der armenischen Diaspora auseinander. Die Folgen des Genozids für die westarmenische Literatur untersucht Vahé Oshagan in einem sehr informativen Aufsatz, den er jedoch mit einer in diesem Zusammenhang unangebrachten polit. These beendet (175). Welche – bis zum heutigen Tag andauernden – psychischen Nachwirkungen der Völkermord bei Überlebenden verursacht hat („survivor syndrome", 178), zeigen die in Interviews und Therapien gewonnenen Ergebnisse der Psychiater Levon Boyajian und Haigaz M. Grigorian. Donald E. und Lorna Touryan Miller schließlich untersuchen die Reaktionen von Überlebenden und ordnen

sie in fünf idealtypischen Kategorien: Verdrängung, Rechtfertigung, Resignation, Zorn und Rache.

Die unterschiedlichen Ansätz der verschiedenen Beiträge erlauben einen Einblick in die äußerst vielschichtigen Fragenkomplexe, die der Völkermord an den Armeniern aufwirft, wenngleich – wie bei dem begrenzten Umfang des Bandes nicht anders zu erwarten – einzelne Fragen eine ausführlichere Behandlung verdient hätten, so etwa die Bedeutung der Missionen sowie der Liebeswerke zugunsten der Armenier, die z. B. bei Hovannisian (21) und Dobkin (passim; nimmt fälschlicherweise an, die protestant. Missionare in der Türkei seien fast ausschließlich Amerikaner gewesen [97]) angeschnitten werden, während D. E. und L. T. Miller zu Recht auf die Rolle hinweisen, die die Waisenhäuser der Liebeswerke für das psychische Gleichgewicht überlebender armenischer Kinder spielten (188f). Als gravierenden Mangel muß man jedoch das Fehlen einer zusammenhängenden Darstellung der armenisch-orthodoxen Kirche bezeichnen, die seit jeher der entscheidende Integrationsfaktor für das armenische Volk gewesen ist und auch in der Diaspora wesentlich den Zusammenhalt der Armenier gewährleistet hat. Einzelne Autoren (z. B. Hovannisian, 19, 23) erwähnen zwar diesen wichtigen Aspekt, aber nur Oshagan geht darauf ein, daß die Kirche den Armeniern als „the main bastion of survival" gelte (171), worin er aber v. a. ein Moment der kulturellen Stagnation erblickt. Wenn dieser Sammelband insgesamt auch einen etwas zwiespältigen Eindruck hinterläßt, so bietet er doch einen Einstieg in ein zu wenig bekanntes Forschungsgebiet.

Münster Clemens Sorgenfrey

Damberg, Wilhelm: **Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945.** – Mainz: Grünewald (1986). XXIII, 270 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Band 43), Ln. DM 68.–

Es ist für den Zeithistoriker immer wieder überraschend, daß trotz der unübersehbaren Fülle der Literatur zum Dritten Reich noch weitere Untersuchungen vorgelegt werden, die neue Aspekte der Struktur dieser Herrschaftsform eröffnen. Dies gilt auch für Arbeiten zur Schulpolitik des Nationalsozialismus. Der Forschungsschwerpunkt hat sich hier allerdings in den vergangenen Jahren von der Untersuchung der Funktion von bestimmten NS-Organisationen wie NSLB (= Nationalsozialistischer Lehrerbund) und HJ und NS-Schulen wie den Adolf-Hitler-Schulen bei der Ideologisierung des Schulwesens stärker auf die Erforschung der regionalen und lokalen Vorgänge dabei verlagert. Hier ist die von D. in Münster als Diss. vorgelegte Arbeit über den Kampf um die Schulen in Westfalen einzuordnen.

D. schildert einleitend die Vorgänge nach der Machtergreifung und weist nach, daß es zunächst in Westfalen nicht zu gravierenden Eingriffen in den Unterricht und in die Schulverwaltung gekommen ist. Mit dem Abschluß des Reichskonkordates hatte sich dann eine gewisse Hoffnung auf Koexistenz zwischen Kirche und Staat entwickelt, die auch auf die Schule zurückwirkte. Nach 1935 verhärteten sich die Fronten. Der Kampf um den Religionsunterricht, um die unverkürzte Übermittlung des Glaubensgutes und um die Erhaltung der katholischen Bekenntnisschule standen in den folgenden Jahren bis zum Kriegsausbruch im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen der Regierung, den Parteidienststellen und dem Bischof von Münster. D. beschränkt sich in seiner Darstellung auf den westfälischen Bistumsteil, weil im Offizialat Vechta, zum Land Oldenburg gehörig, und in den niederrheinischen Gebieten andere politische Konstellationen vorherrschend waren.

Bei der Bearbeitung dieses Themas stand der Vf. vor einem methodischen Problem, da das Gauarchiv Westfalen-Nord – wie fast alle Gauarchive im Reich – in den letzten Kriegstagen vernichtet und das Diözesanarchiv und die Akten des Generalvikariats in Münster bei den Bombenangriffen zerstört worden waren. So blieb er für die Auseinandersetzungen zwischen Partei und Kirche auf andere Quellen angewiesen: auf die Akten der staatlichen Mittelinstanzen und auf erhalten gebliebene Gestapo-Berichte. Heranziehen konnte der Autor auch Berichte, die das Generalvikariat Münster 1946 von allen Pfarreien über die Zeit des Dritten Reiches anforderte. Trotz ihrer Subjektivität erweisen sich diese Texte als eine sehr brauchbare Quelle für die Bistumsgeschichte zwischen 1933 und 1945. Angesichts dieser Quellenlage erscheint es allerdings überraschend, daß der Vf. seine Quellenbasis nicht durch Interviews von Zeitzeugen erweitert hat. Er hätte insbesondere an den Stellen, wo ihm die Gewichtung bestimmter Vorgänge schwierig erschien, vielleicht eine größere Urteilssicherheit gewinnen können.

Es wäre reizvoll, anhand der Ergebnisse von D. die typische nationalsozialistische Polykratie, d. h. den ständigen Machtkampf zwischen den verschiedenen Instanzen in Staat und Partei in Westfalen nachzuzeichnen. Die eigentliche Bedeutung dieser Diss. liegt aber in der Klärung der Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere direkt nach der Machtergreifung. Mit der Darstellung des Übertritts der Mitglieder des katholischen Lehrerverbandes Westfalen zum Nationalsozialistischen Lehrerbund leistet der Autor einen wichtigen Beitrag zu der Frage, warum die katholische Kirche so schnell wichtige Positionen geräumt hat, obwohl sie damit aller Wahrscheinlichkeit nach keine Vorleistungen für den Abschluß des Reichskonkordats erbrachte.

„Die zunächst auffälligste Konsequenz des Ende März weitgehend abgeschlossenen Machtwechsels war der überraschend frühzeitige Anschluß des Katholischen Lehrerverbandes an die neuen Verhältnisse" (39). Anfang April 1933 hatte der NSLB in Westfalen erst 299 Mitglieder. Im Juli erreichte er bereits die Zahl von 3000, außerdem lagen noch 2000 Beitrittserklärungen zur Bearbeitung vor. D. schließt aus seinen Quellen, daß es sich hier um massenhafte Ummeldungen aus dem KLV gehandelt habe. Mit dieser Aktion hat der westfälische Landesverband für das gesamte Reichsgebiet eine Vorreiterrolle übernommen. Die Bischöfe konnten sich daher bei ihren schulpolitischen Überlegungen auf die katholischen Lehrer nicht mehr stützen. Es bestand keine Notwendigkeit zur damaligen Zeit, den katholischen Verband preiszugeben. D. beweist das auch mit dem Verhalten des katholischen Lehrerinnenverbandes, der sich nicht selbst auflöste, sondern 1938 durch die Gestapo zur Aufgabe gezwungen werden mußte.

Zur Erklärung für die Haltung des katholischen Lehrerverbandes zitiert D. zustimmend die Aussagen von Küppers („Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur 1975"). „Der eigentliche Grund lag ... in dem unzureichend ausgeprägten Willen des KLV zur kritischen Distanz innerhalb des weltanschaulichen Sektors. Die überwiegende Zahl der im KLV organisierten Lehrerschaft erstrebte im Jahre 1933 ... den politischen Ausgleich mit den neuen Machthabern, ja einzelne Mitgliedergruppen wünschen sogar eine weltanschauliche Annäherung an den Nationalsozialismus" (42). D. läßt aber auch keinen Zweifel daran, daß dieser Richtungswechsel der Lehrerschaft nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund des Hirtenschreibens der deutschen Bischöfe vom 28. 3. 33, das trotz der darin geäußerten Vorbehalte „weithin als Umfall und allgemeine Bejahung des neuen Staates" aufgenommen wurde (36).

Insofern gehören die hier geschilderten Vorgänge auch zu der Wirkungsgeschichte dieses verhängnisvollen Hirtenschreibens.

Die schnelle Anpassung der katholischen Lehrer an den nationalsozialistischen Staat mag für Bischof Graf von Galen Anlaß gewesen sein, für die Zukunft der religiösen Unterweisung in den Schulen zu fürchten, als die Geistlichen 1937 den gesamten Religionsunterricht an die Lehrer abgeben mußten. Bis dahin hatte in den Volksschulen eine Art Arbeitsteilung bestanden: der Lehrer unterrichtete die Kinder in Biblischer Geschichte, der Geistliche im Katechismus. Nur bei den Höheren Schulen lag der Religionsunterricht in der Hand von Geistlichen Studienräten. Nach der „Reichskristallnacht" 1938 wurden die Lehrer angewiesen, religiöse Themen, die mit dem nationalsozialistischen Denken „nicht vereinbar" seien, nicht mehr zu behandeln. Damit durften Themen aus dem AT in der Regel nicht mehr besprochen werden.

Der Bischof von Münster reagierte auf diese Maßnahmen und den Druck auf den Religionsunterricht damit, daß er nach und nach einen rein kirchlichen Religionsunterricht einrichtete. Mit Beicht- und Kommunionunterricht, Seelsorg- und Glaubensstunden baute er eine eigenständige religiöse Unterweisung auf. Auf diese Weise sorgte er wenigstens für die Jugendlichen, die noch am Religionsunterricht interessiert waren, vor allem als 1939 der Religionsunterricht in den Schulen im Zuge „kriegsbedingter Unterrichtskürzungen" allmählich abgebaut wurde.

In vielen Gebieten des Deutschen Reiches hat die HJ bei dem Kampf um die weltanschauliche Gestaltung der Schulen eine erhebliche Rolle gespielt. Allerdings ist umstritten, wieweit sie wirklich zu einem bestimmten Faktor bei der weltanschaulichen Schulung und im Schulleben geworden ist. Überraschenderweise geht D. auf die Rolle der HJ in den westfälischen Schulen nicht ein. Man kann den Grund nur vermuten: entweder hat die HJ in Westfalen nur eine unbedeutende Rolle dabei gespielt oder aber Volksschullehrer haben vielfach die Führungsposten in der örtlichen HJ selbst übernommen, so daß es zu den sonst vielfach dokumentierten Auseinandersetzungen zwischen Schule, HJ und Kirche gar nicht erst gekommen ist.

Damberg hat mit diesem Buch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bistums Münster im Dritten Reich vorgelegt. Er liefert auch einen Beitrag zur Biographie Graf von Galens, der bei seiner Einschätzung der nationalsozialistischen Ziele und Methoden in der Schulpolitik und seiner Antwort darauf Klarsicht, Realismus und Geschick bewies.

Bedburg-Hau Rolf Eilers

Hackel, Renate: **Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984.** – Mainz: Matthias-Grünewald (1987). XXXVI, 163 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 45), kart. DM 52.–

Mehrfach schon haben wir darauf aufmerksam gemacht, „daß es in der Bundesrepublik keine kontinuierliche Forschung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR gibt" (ThRv 83, 1987, 393). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß die Kommission für Zeitgeschichte erstmals einen ausschließlich einer DDR-Thematik gewidmeten Bd in

die Reihe ihrer Forschungen aufgenommen hat (einen auf die Kirche in der DDR bezogenen Quellenband gibt es noch nicht), nachdem schon 1981 ein Bd dieser Reihe zumindest die ersten Jahre von SBZ und DDR mit einbezogen hat: M. Höllen: Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 33). Bemerkenswert an beiden Untersuchungen ist auch, daß es sich um Dissertationen handelt, die nicht etwa an theologischen Fakultäten angefertigt wurden, sondern am Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Universität Berlin (M. Höllen) und am Fachbereich Sozialwissenschaften der Universität München (R. Hackel). Damit ist immerhin ein Anfang einer katholischen Kirchengeschichtsforschung für SBZ und DDR gemacht. Schon von daher verdient die vorliegende Untersuchung Beachtung.

Zugleich ist damit aber auch die Schwierigkeit angedeutet, vor der die Bearbeiterin stand. Was sie an gedruckten Quellen und Literatur angibt (XII–XXXIV), zeigt mit aller Deutlichkeit, welche Versäumnisse es auf diesem Forschungsgebiet aufzuholen gilt. Bei der Sekundärliteratur handelt es sich in der großen Mehrzahl um kleinere Artikel, oft aus Pressediensten und Kirchenblättern, während westliche theologische Zeitschriften faktisch nicht vorkommen, es sei denn die „Herder Korrespondenz". Zu erwähnen ist noch das „Deutschland-Archiv", das ganz im Dienst der DDR-Forschung steht, aber eben – das Literaturverzeichnis weist dies aus – auch nicht die katholische Kirche vorrangig behandelt. Und das liegt wiederum daran, daß Autoren für dieses Gebiet so gut wie nicht zur Verfügung stehen.

Wenn wir recht sehen, wäre auch diese Arbeit kaum zustande gekommen, wenn sie nicht Förderung erfahren hätte durch den Leipziger Oratorianer Josef Gülden, der im Westen eher als Wegbereiter der Liturgischen Bewegung bekannt ist (wie die Würdigungen anläßlich seines 80. Geburtstages Mitte 1987 ausweisen), dessen besondere Bedeutung für den Katholizismus in der DDR dort aber vornehmlich in seinen erfolgreichen Bemühungen um den Aufbau des Leipziger katholischen St.-Benno-Verlages gesehen wird, dessen Geschäftsführer, Prokurist und Cheflektor er viele Jahre lang war; zudem ist seine Bedeutung für die katholische Presse in der DDR als Chefredakteur des „Tag des Herrn" gar nicht hoch genug einzuschätzen. Er hat der Vf.in „bei der Materialbeschaffung und durch seine Gesprächsbereitschaft" (Vorwort) entscheidend geholfen. Damit hat sich wohl erstmals ein für die Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR kompetenter Zeitzeuge bereitgefunden, sein Wissen für eine solche Forschungsarbeit zur Verfügung zu stellen. Es ist sehr zu hoffen, daß dieses Beispiel Schule machen wird, denn vor noch gar nicht so langer Zeit mußte ein kompetenter Wissenschaftler in seiner Veröffentlichung über das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980 (H. Dähn: Konfrontation oder Kooperation?, Opladen 1982; vgl. ThRv 79, 1983, 302ff) anmerken: „Ein so großes Entgegenkommen die Archive der evangelischen Kirche zeigten, so gering war die Hilfe auf katholischer Seite."

Methodisch geht die Arbeit so vor, daß sie die kirchenpolitische Entwicklung mit der sich entwickelnden katholischen Publizistik in der DDR verbindet, beide Aspekte, die in der Tat untrennbar miteinander verbunden sind, parallel behandelt. Hier hat Vf.in die Schwierigkeit zu bewältigen, die ja von der Forschung noch kaum angegangene Entwicklung der katholischen Kirche mit zur Darstellung zu bringen. Das führt nahezu unvermeidlich zu der einen oder anderen Ungenauigkeit, zumal sich – so die Einleitung – „die Beschaffung von Hintergrundinformation über die katholische Publizistik in der DDR ... als schwierig und langwierig" erwies. Unter Publizistik ist hier Öffentlichkeitsarbeit im weitesten Sinne zu verstehen, was mit Predigt und Hirtenworten beginnt, anfangs nahezu die einzige und auch heute noch wichtige Möglichkeit für Bischöfe und Priester, sich in einem öffentlichen Raum zu artikulieren. Von Anfang an – d. h. im Unterschied zum Titel des Werkes nicht nur in der DDR, sondern auch in der SBZ – stehen Umfang, Auflage und auch Inhalt kirchlicher Veröffentlichungen unter staatlichen Beschränkungen.

Dankenswerterweise behandelt Vf.in nicht nur kirchenoffizielle Publikationen, sondern auch vervielfältigte Äußerungen kirchenkritischer Gruppen (Aktionskreis Halle, Evangelisch-katholischer Briefkreis). Dazu auch noch die Zs. „begegnung", die von Katholiken in der CDU der DDR herausgegeben wird; Vf.in hat dazu schon 1981 eine nicht veröffentlichte Magisterarbeit unter dem Titel „Bedeutung und Selbstverständnis der Zeitschrift ‚begegnung' (Ost-Berlin)" in München bei O. B. Roegele vorgelegt.

Nach einem einleitenden Teil, der vor allem die Grundlagen der staatlichen DDR-Kirchenpolitik kurz umreißt (2–8), orientiert sich die Arbeit an drei großen Phasen dieser Kirchenpolitik. (Daß auch eine etwas andere Aufteilung dieser Phasen möglich ist, hat H. Dähn gezeigt). So befaßt sich ein Kapitel mit dem „Neuanfang kirchlichen Lebens" von 1945–1949 (9–26), ein weiteres mit den „Möglichkeiten und Grenzen der katholischen Publizistik in der DDR" von 1949–1960 (27–74) und ein letztes mit der „Burgfriedenspolitik" von 1960–1984 (75–142); vor allem hier hätte sich eine noch differenziertere Einteilung empfohlen. Die Schwerpunkte der Untersuchung werden an den Überschriften der einzelnen Abschnitte erkennbar.

Für die Zeit von 1945 bis 1949, also vor der Staatsgründung der DDR, sind das die kirchenpolitischen Leitlinien der sowjetischen Besatzungsmacht, die Bedeutung von Predigt und Hirtenbrief in der Auseinandersetzung mit dem staatlichen Erziehungsmonopol, die Bemühungen um den Aufbau einer katholischen Presse sowie die kirchliche Rundfunkarbeit.

Für die Zeit von 1949 bis 1960 stehen im Vordergrund der Arbeit eine Darstellung der weiteren Entwicklung staatlicher Kirchenpolitik sowie der kirchlichen Verlags- und Pressearbeit. Stichworte dafür sind der St.-Benno-Verlag (1951; nicht ganz korrekt ist es, wenn S. 20 die Gründung mit dem 20. 10. 1947 angesetzt wird), die katholischen Kirchenblätter „Katolski Posol" (seit 1950 für die Sorben), „Tag des Herrn" (1951) und „St. Hedwigsblatt" (seit 1953 für das Bistum Berlin) sowie das „Kirchliche Amtsblatt der Ordinariate und Bischöflichen Ämter" (1952). Eingegangen wird selbstverständlich auch auf Verbote von Neugründungen sowie Beschlagnahmen und Behinderungen der publizistischen Arbeit aller nur denkbaren Art durch die staatlichen Organe. Am wenigsten behindert werden noch die 14täglichen katholischen Morgenfeiern im Rundfunk.

Differenzierter wird das Bild in der Zeit von 1960 bis 1984. Mit Recht wird die „begegnung" in einem Exkurs als „verlängerter Arm der SED" dargestellt. Nunmehr tauchen erstmals auch „nicht-kirchenoffizielle Periodika" auf. Ausführlich wird die Arbeit des Benno-Verlages dargestellt, der in den ersten 25 Jahren seines Bestehens immerhin insgesamt 25 Millionen Exemplare verschiedenster Publikationen, von wissenschaftlicher Theologie (z. B. die Reihen „Erfurter Theologische Studien", „Studien zur Katholischen Bistums- und Klostergeschichte" etc.) bis zu religiösen Kleinschriften, herausgeben konnte, wovon etwa 20 Prozent auf theologische Literatur entfallen. Erstmals findet sich hier eine verläßliche Information über das gesamte Verlagsschaffen. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit der Darstellung der innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Friedensdiskussion innerhalb der katholischen Kirche Anfang der achtziger Jahre einschließlich des Hirtenbriefes von 1983 dazu sowie der Reaktionen darauf.

Es ist hier nicht der Ort, einzelne Aspekte der Untersuchung kritisch zu würdigen. Insgesamt darf ihr bescheinigt werden, daß sie behutsam vorgeht und bei allem Verständnis für das ja auch innerhalb des DDR-Katholizismus nicht unumstrittene Verhalten kirchlicher Leitungsgremien kritische Stellungnahmen zu Wort kommen läßt. Mit einem solchen kritischen Wort schließt die Arbeit, indem sie den Leipziger Neutestamentler Wolfgang Trilling (der übrigens nicht Professor am Philosophisch-theologischen Studium in Erfurt war, wie S. 163 behauptet, was übrigens auch eine Aussage über innerkirchliche Probleme in der DDR darstellt) zitiert: „Die katholische Kirche in der DDR lebt ohne kirchliche Öffentlichkeit. Was dies über dreißig Jahre hin bedeutet, kann einer von außen her schwer ermessen ... Die beiden Kirchenblätter bieten kein Forum für innerkirchliche Diskussionen. Von den Entwicklungen der Weltkirche sind wir fast abgeschnitten. Ihre Probleme, Nöte und Chancen berühren uns kaum, da wir nicht einbezogen werden." Trilling führt das in einem demnächst in der Festschrift zum 60. Geburtstag von J. B. Metz erscheinenden Beitrag nicht nur auf die staatlichen Beschränkungen zurück, sondern auch darauf, daß in der Kirche der DDR die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Gaudium et spes" nicht rezipiert worden sei: „Nicht Produktivität, Phantasie, Experiment, Kritik, Freimut im Gespräch mit den neuen Partnern auf den verschiedenen Ebenen werden erwartet und als christliche Verhaltensweisen empfunden, sondern Gemeinsamkeit, ja Geschlossenheit." In diesem Zusammenhang wäre eine ausführlichere Würdigung der Meißener Synode von 1968, der weltweit ersten Diözesansynode überhaupt, zu wünschen gewesen, denn nicht zufällig sind deren Beschlüsse innerkirchlich nie publiziert worden.

Schon diese wenigen Hinweise mögen zeigen, daß es sich um keine die untersuchte Thematik abschließende Arbeit handelt. Das ist in einem Stadium, da die Forschung erst an ihrem Anfang steht, auch gar nicht möglich. Aber sie stellt einen hoffnungsvollen Beginn dar. Der Rezensent erinnert sich noch gut daran, daß Kardinal Döpfner, bis 1961 Bischof von Berlin, ihn Anfang der siebziger Jahre auf eine Intervention des Berliner Kardinals Bengsch zu eigenen Veröffentlichungen über die Kirche in der DDR hin fragte: Cui bono? Es scheint, daß nunmehr Forschungen möglich sind, ohne daß sie von (durchaus verständlichen) Ängsten behindert werden. Der Vf.in (und der Kommission für Zeitgeschichte) gebührt Dank dafür, daß sie mit ihrer Arbeit dazu ermutigt und den Weg weist.

Münster Klemens Richter

Van Beeck S.J., Frans Josef: **Catholic Identity after Vatican II.** Three Types of Faith in the One Church. – Chicago: Loyola University Press (1985). XI, 113 S., geb.

Der Bostoner Theologe will in dieser Schrift der durch das Vaticanum II in Gang gebrachten Erfahrung vom Wandel und der Pluriformität in der Kirche nachgehen, wie sie sich zwei Dezennien nach diesem Ereignis präsentiert.

Das 1. Kap. (Katholischer Glaube und Erfahrung der Identität nach dem Vaticanum II) liefert einen Überblick über die nachkonziliare Entwicklung. Die Kirchenversammlung hat innerkirchlich bewußtgemacht, meint der Autor, daß schon seit langem eine Reform angestanden hat. Aber noch auf dem Konzil selber suchten die beharrenden Kräfte eine innere Erneuerung zu verhindern. Es ist den großen Konzilstheologen allerdings gelungen zu zeigen, daß kulturale Offenheit und katholische Identität kompatibel sind. Die Dokumente präsentieren sich nicht als Synthese, sondern als Mandat, diese Erkenntnisse in die kirchliche Praxis umzusetzen. Der Weg dazu ist ein vertieftes Verstehen der katholischen Identität und ihrer Bedeutung. Er wird durch das 2. Kap. (Die neue Offenheit und das Problem der Identität) eröffnet. Van Beeck unterscheidet drei „Glaubenstypen". Der „pistische" Glaube ist objektivistisch und autoritär ausgerichtet; ihm geht es nicht um die Wahrheit schlechthin, sondern um (Einzel-)Wahrheiten. Leitprinzip ist dabei die Ab- und Ausgrenzung. Seine Kennzeichen sind Klerikalismus, Totalitarismus, Rückwärtsgewandtheit. Faktisch ist er oft verbunden mit einem starken Machtstreben und Machtbewußtsein. Dabei muß auch die deutsche Kirche als Beispiel für die Verflechtung von Geld und kirchlichem Einfluß herhalten (102). Den zweiten Typus nennt der Autor „charismatisch". Leitprinzip ist hier eine fast grenzenlose Offenheit, die freilich mit den Gefahren von Traditionsverlust, Eklektizismus und Moralismus verbunden sei. Charakteristisch für diese Form sind Solidarität und Kommunikation, Gegenwartsbezogenheit, Personalismus und Pluriformismus. Mit beiden Typen kann das Konzilsanliegen nicht durchgesetzt werden, da sie sich in ihren Extremen berühren. Weder die Pistiker noch die Charismatiker interessiert die Zukunft: sie haben keine eschatologische Perspektive. Beiden muß ein sublimes Machtbewußtsein vorgehalten werden, aus dem heraus sie eine „judiziale" Haltung annehmen; wichtig ist das Verdammen bzw. Vergeben. Damit verbunden ist eine mehr oder minder ausgeprägte Intoleranz.

Im 3. Kap. sucht van Beeck eine Lösung von einem dritten Typus her, der er als „mystisch" bezeichnet (Mystische Identität in Geduld und Aufnahmebereitschaft [Hospitality]). Ausgangspunkt ist der Auferstehungsglauben, sofern die Kirche erst seit Ostern wahrhaft universal sei. Der Erhöhte ist zur Quelle von Identität und Mission der Kirche zugleich geworden. Das wird ihr im Gottesdienst (daher „mystischer" Typus) bewußt, in dem sich die Erfahrung des eschatologischen Kommens Gottes den Feiernden zuspricht. Der Kernsatz des Buches lautet daher: „Die Person Jesu Christi, der im Geist lebendig ist, ist die Quelle sowohl der christlichen Identitätserfahrung wie der christlichen Erfahrung von Weltoffenheit" (57). Mission nach außen wie Ökumenismus innerchristlich sind daher zutiefst mystische Aufgaben für die Glaubensgemeinschaft. Die theologische Wesensbegründung liegt in der Heiligkeit der Kirche.

Die knappe Inhaltsübersicht zeigt, daß der Vf. bemüht ist, eine insgesamt sehr differenzierende und differenzierte Stellungnahme zu einem der aktuellsten kirchlichen Probleme abzugeben, indem er versucht, die innerkirchlichen Polarisierungen durch Vermittlung zu überwinden. Wenn er dabei als Medium auf den Osterglauben zurückgreift, hat er genau das Zentrum des Evangeliums ins Bewußtsein gerückt. Es plädiert mitnichten für eine Kirche ohne Grenzen, macht aber nachdrücklich klar, daß nicht die Abgrenzung, sondern die Mission das primum necessarium kirchlicher Leitungspraxis und kirchlichen Verstehens sein muß. Im steten Gespräch mit der Theologie H. Urs v. Balthasars reflektiert der amerikanische Gelehrte über diese Notwendigkeit, zwar aus gegebenem Anlaß, aber in der Tiefe theologischer Meditation. Das Ergebnis verdient daher kritische Beachtung über die Tagesdiskussion hinaus – es geht letztlich um den bleibenden und stets ebenso zeitgemäßen wie sachnotwendigen Auftrag der Kirche, die vom Auferstandenen in die Welt gesandt worden ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Hermann Kardinal Volk: Ihr seid eine neue Schöpfung. Nachdenkliches über Kirche, Konzil und Ökumene. – Freiburg i. Br.: Herder (1987). 191 S., kart. DM 9.80

Der ehemalige Bischof von Mainz legt in diesem Buch drei Texte vor, die aus Vorträgen entstanden sind und sich mit wichtigen Fragen der Theologie, der Spiritualität und des kirchlichen Lebens beschäftigen.

Der 1. Text, der dem Buch auch seinen Titel gab, ist dem „neuen Menschen" gewidmet (11–37). Vf. beschäftigt sich zunächst mit den Herausforderungen, welche die neuen Technologien für das christliche Menschenbild darstellen. Vor diesem teilweise noch unüberschaubaren Hintergrund wird das Bild des „neuen Menschen" gezeichnet, das ganz von der Schrift geprägt ist. Vf. geht dabei von Jesus Christus als dem unüberholbar neuen Menschen aus. In eindrucksvoller Weise wird aufgezeigt, wie dieser einmalige Mensch gelebt hat. Von Jesus Christus her wird dann auch der Christ als neuer Mensch bestimmt. Die biblische Botschaft wird hier so lebensnah ausgelegt, daß vieles neu aufleuchtet. Dies gilt z. B. für die Aussage der Schrift, daß Christus uns in allem gleich war, außer der Sünde. Was der „neue Mensch" immer wieder neu von Christus lernen kann und muß, ist die Umqualifizierung all dessen, was auf ihn zukommt, in die Gemeinschaft mit Gott (vgl. 20). Von dieser „Macht zur Umqualifizierung" ergibt sich dann auch für den Christen die Verfügbarkeit über alles Zweitrangige, denn es gibt nur ein absolut Wichtiges: die Botschaft vom Reich Gottes (26). Als Voraussetzung für die Erkenntnis und Verwirklichung dieses absolut Wichtigen werden vor allem die Kardinaltugenden genannt: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß, Weisheit. Der neue Mensch muß ein geistlicher Mensch sein. Damit greift Vf. Gedanken auf, die er bereits ausführlicher entfaltet hat in: Der Christ als geistlicher Mensch, Mainz ²1975. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Aussagen zur Zukunft der Kirche und des Christentums, die wie ein Leitmotiv das ganze Buch durchziehen. Es geht um die Intensivierung des christlichen Lebens (vgl. 29; 34; 36).

Von höchster Bedeutung ist der 2. Text: „Von der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985" (38–100). Hier legt der Konzilsvater H. Volk einen eindrucksvollen Erlebnisbericht vor. Es ist eine spannende Lektüre, die eine solche Frische ausstrahlt, daß das Konzil dem Leser wieder ganz lebendig vor Augen steht. Aus seiner intensiven Mitarbeit an Vorbereitung und Verlauf des Konzils kann Vf. manche neue Einsichten vermitteln, die für die Kirchengeschichte und das Leben der Kirche in den letzten 25 Jahren wichtig sind. Eindringlich empfehlen möchte man die Lektüre dieses Erlebnisberichts den Anhängern Erzbischofs Lefebvre, denn hier werden sie mit den Grundintentionen des Konzils zuverlässig vertraut gemacht und zugleich mit dem Ringen um die Rezeption des Konzils, die noch lange nicht abgeschlossen ist. Man möchte aber auch wünschen, daß dieser Text von jenen gelesen wird, die in der nachkonziliaren Zeit einen Verrat am ‚Geist des Konzils' und in der Gegenwart den Versuch der Restauration wittern. Mit beiden extremen Positionen räumen die klaren Aussagen von Kard. Volk unpolemisch, aber entschieden auf. Aufschlußreich und sehr persönlich geprägt sind die Bemerkungen zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985. Hier findet sich ein kurzer, aber inhaltsreicher Kommentar zum Schlußdokument (91–100). Aus der Rückschau auf das Konzil schreibt der Konzilsvater: „Ich könnte keinen Satz nennen, von dem ich wünsche, das Konzil hätte ihn nicht gesagt. Manches, was nach dem Konzil geschehen ist, ist nicht durch das Konzil geschehen oder gedeckt; manche Entwicklung, die uns heute Sorge macht, hat nachweislich schon vor dem Konzil eingesetzt" (29).

Der 3. Text, der genau die Hälfte des Buchs einnimmt, ist eine persönliche Besinnung Vf.s unter der Überschrift: „Besinnung – Erwägungen inmitten der ökumenischen Bemühungen der Gegenwart" (101–191). Die Ökumene war von Anfang an ein zentrales Anliegen von Kard. Volk. Er hat die ökumenischen Bemühungen der letzten 40 Jahre entscheidend mitgeprägt. Bei seinen Erwägungen geht Vf. sehr behutsam vor. Bereits im Vorwort schreibt er zu diesem Text: „Was hier vorliegt, ist nichts als Selbstbesinnung; es richtet sich gegen niemand, auch nicht gegen oder für irgendein Konsenspapier" (5). Aus dem reichen Inhalt dieser Selbstbesinnung sollen nur einige Gedanken hervorgehoben werden, die zur Lektüre dieses Textes herausfordern. Unüberhörbar für alles ökumenische Bemühen bleibt Jesu Gebet für die Einheit der Christen. Vf. beschäftigt sich auch mit der geschichtlichen Situation und stellt in einem prägnanten Abriß die Zeit zwischen dem Apostelkonzil und der abendländischen Kirchenspaltung dar. Hier sind besonders wichtig die kurzen, aber theologisch gehaltvollen Anmerkungen zum Begriff „Kirchenspaltung" (142ff). Daran schließt sich an eine Bestimmung des Anliegens Martin Luthers. Vf. kennzeichnet es als: „Der Mensch unmittelbar vor Gott" (144–153). Die katholische Selbstbesinnung Vf.s besteht vor allem in einer eingehenden Analyse der Menschheit Christi (153–177). Die Verbindung zwischen Luthers Anliegen und der Besinnung auf die Menschheit Christi begründet Vf. so: „Jede denkbare Theologie, welcher das ‚allein' von Gott ein Anliegen, aber das ‚und' von der Kreatur verdächtig ist, kommt unvermeidlich an einen kritischen Punkt. Dieser kritische Punkt ist die Menschheit Christi" (153).

Am Schluß steht eine historische und theologische Besinnung auf die ökumenische Bewegung. Dabei kommt deutlich zum Ausdruck, daß der Ökumenismus auch ein katholisches Anliegen von höchster Bedeutung ist (183–191).

In diesem Text finden sich manche Anregungen, die für den weiteren ökumenischen Dialog hilfreich sein können. Die Selbstbesinnung von Kard. Volk ist eine realistische Erwägung des gegenwärtigen Standes ökumenischer Bemühungen, jenseits von Euphorie und Resignation. Sie ist vor allem das Vertrauen darauf, daß bei allen notwendigen ökumenischen Bemühungen die Einheit der Christen ein Geschenk ist, das wir vom Herrn der Kirche erbitten müssen.

Viele Gedanken dieses Buchs hat Kard. Volk bereits in früheren Veröffentlichungen vorgelegt. Dieses Buch ist ein weiteres Zeugnis, daß es ihm vor allem um die Intensivierung des Glaubens geht. Dies ist eine höchst aktuelle Aufgabe, da die Kirche als eine ihrer wichtigsten Aufgaben in der Gegenwart die „Reevangelisation Europas" (6) und die Weitergabe des Glaubens erkannt hat. Wie aber geschieht Weitergabe des Glaubens? Das christliche Menschenbild, das Kard. Volk entwirft, ist eine Voraussetzung dazu. Die mutige Verwirklichung des Konzils und die Kenntnis der gegenwärtigen ökumenischen Situation sind ebenfalls Bausteine zur Weitergabe des Glaubens. Wer sich der Lektü-

re des Buchs von Kard. Volk anvertraut, wird reichlich belohnt. Er wird mit den Grundfragen des christlichen Menschenbildes konfrontiert, gewinnt ein klares Bild über das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Zeit und wird hineingenommen in die Erwägungen des Vf.s über die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart. Hier zeigen sich auch Aufgaben, die uns auf dem Weg der Kirchen zueinander noch bleiben.

Bonn Michael Figura

Kirche in nichtchristlicher Welt. Vier Vorträge von der Erfurter Theologischen Woche 1984. Hg. von Lothar Ullrich. – Leipzig: St.-Benno-Verlag (1986). 79 S. (Erfurter Theologische Schriften, 15), kart.

Der schmale Band enthält folgende Beiträge: Joseph Reindl, Das Heil der anderen. Alttestamentliche Denkanstöße (7–23); Claus-Peter März, Die Anfänge der Kirche und die universale Mission (25–38); Siegfried Hübner, Denkwürdige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Kirche in nichtchristlicher Welt (39–53); Lothar Ulrich, Priester in der Diaspora (55–76).

Der dem AT geltende Beitrag zeigt an drei wesentlichen geschichtlichen Stationen der Reflexion – des Jahwisten, der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung und der Prophetie während und nach dem babylonischen Exil – unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis Israels zum „Heil der anderen" auf: Der „Segensverheißung" beim Jahwisten folgte die deuteronomistische „Abgrenzungstheorie", die in den „Völkern" eine Gefährdung Israels sah, was „auf selbstgewählte Isolation in einer Art Ghetto-Existenz" hinausgelaufen sei (17), und alsdann in den Gottesknechtsliedern eine offenere, eschatologische Perspektive. (Reindl spricht hier sogar von der „Entdeckung der missionarischen Aufgabe" [20–22], was m. E. zu weit geht.) Ob die Ausführungen zum deuteronomistischen Kriegsgesetz bzw. Kriegsbann (15–17) nicht doch zu beschwichtigend ausgefallen sind, mögen die Fachleute beurteilen.

Der sich ebenfalls auf „Denkanstöße" beschränkende Beitrag zum NT unterstreicht die Sendung Jesu an Israel und die sich erst allmählich aus einem „tiefgreifenden inneren Lernprozeß" der hellenistischen Judenchristen (29) ergebende Hinwendung zu den Nichtjuden (wobei besonders die Rolle der Gemeinde in Antiochia hervorgehoben wird). Im Anschluß an Paul Hoffmann kennzeichnet März die Haltung der frühen Kirche zu den jüdischen Synagogengemeinden und der hellenistisch-synkretistischen Umwelt mit den Stichworten „Konkurrenz" und „Kohärenz", die in ihrer wechselseitigen Beziehung und Wirkung verstanden werden müssen (31, 35, 37). Interessant sind auch die Ausführungen über die frühchristlichen Hausgemeinden (34f).

Die dogmatisch-systematische Abhandlung von Hübner interpretiert sehr sorgfältig und überzeugend die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum neuen Kirchenbild, zum Atheismus – der Agnostizismus wird leider wieder einmal nicht eigens thematisiert – und speziell zu dem „neuen Verständnis der Kirche" als Zeichen bzw. Sakrament des Heiles für die Welt. In bezug auf das heutige, dogmatische (Selbst-)Verständnis der Kirche (natürlich auch angesichts der nichtchristlichen Religionen) kommt dieser klaren Darstellung grundsätzliche und wegweisende Bedeutung zu, so daß sie nicht nur Christen zur sorgfältigen Lektüre und Beachtung zu empfehlen ist, sondern auch den Nichtchristen, damit sie sich eine genaue Vorstellung davon machen können, wie sich die (katholische) Kirche inzwischen theologisch begreift; dies könnte – auf beiden Seiten – entschieden dazu beitragen, daß das Wissen und die Urteile übereinander und auch die zu begrüßenden Gespräche (wie z. B. das für 1988 in Leningrad vorgesehene) sich nicht länger auf obsolet gewordene Positionen beziehen.

Der Beitrag von Ullrich gilt theologischen und pastoralen Aspekten der katholischen Diaspora, speziell in der DDR. Die Wichtigkeit der christlichen Ökumene wird mit erfreulicher Deutlichkeit unterstrichen (61). Weitere Überlegungen betreffen bekannte Lehrmeinungen über das Priesteramt sowie über die spirituelle Bedeutung der „evangelischen Räte" für das Leben der Priester. Dabei wird viel Bedenkenswertes vorgetragen, doch bleibt manches, wie z. B. der Unterschied zwischen dem „Rat" zur Ehelosigkeit und dem Zölibat, unausgesprochen.

Zweifellos können die hier vorgelegten Aufsätze, wie Hg. im Vorwort schreibt, „grundsätzliche Verstehenshilfen anbieten und Impulse vermitteln". „Daran wird deutlich, daß unsere Situation gar nicht so außergewöhnlich ist. Es gibt wohl überall ähnliche Erfahrungen und Überlegungen der Kirche in nichtchristlicher Welt" (6). Weil dies in der Tat so ist, kann dieser Band der Erfurter theologischen Studien sicherlich vielerorts mit Gewinn gelesen werden.

Bonn Heinz Robert Schlette

Kraus, Georg: **Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?** Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1987). 554 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd L), Lw. DM 54.–

Die Frage nach Möglichkeit, Leistungsfähigkeit und Grenzen einer sog. „natürlichen Theologie" (nat. Theol.) wird aktuell bleiben, solange christlicher Glaube bereit ist, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund seiner Hoffnung fragt" (1 Petr 3,15). Aber über das fundamentaltheologische Interesse hinaus beansprucht sie die Aufmerksamkeit der ökumenischen Theologie, weil sie seit dem 19. Jh. mehr und mehr in den Rang eines katholisch-protestantischen Kontroversartikels aufgerückt ist. Die vorliegende Regensburger Habil. will sich vor allem dem ökumenischen Aspekt zuwenden, um einen möglichen Konsens vorzubereiten. Die Gemeinsamkeit wird darin angezielt, daß – in Absetzung von der geschichtlichen Gestalt einer neuscholastisch konzipierten nat. Theol. – heute ihr eigentliches Anliegen beiderseits neu gesehen werden kann als Frage nach der „Universalität der Erkennbarkeit Gottes" und der „Relevanz der Vernunft für den Glauben" (32).

Mit drei Schritten nähert sich Vf. seinem Ziel.

Im 1. Teil (33–135) profiliert er den Gegensatz heraus durch eine Gegenüberstellung von Vatikanum I und der Position Karl Barths. Es geht um die Aussage der Konzilskonstitution „Dei Filius", daß der eine wahre Gott als Schöpfer und Herr, als Ursprung und Ziel aller Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durch die Werke der Schöpfung sicher erkannt werden kann (DS 3004; 3026). Und es geht um den scharfen Widerspruch Karl Barths gegen die ihr zugrunde liegende Konzeption des Seins und seiner Analogie, die ihm immerhin einmal als die Erfindung des Antichrist erschien. Vf. erkennt weitgend das Recht der Kritik Barths am I. Vatikanum und der von ihr bestimmten katholisch-neuscholastischen Theologie an. Gemeint ist das Zweistockwerkdenken mit der Verselbständigung der Natur gegenüber der Gnade, der Extrinzesismus ihres Gnadenverständnisses, der Intellektualismus des Glaubensbegriffs, die Abstraktion in der Anthropologie von der konkreten heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Gottesbezugs durch Gnade oder Sünde. Barths radikale Christozentrik der Offenbarung setzt hier ein biblisch begründetes Korrektiv, das nicht mehr umgangen werden kann. Leider gelingt es ihm nicht, den Wahrheitsgehalt der Religionen mit der Exklusivität Christi zu vermitteln und der Vernunft ihren Ort für die Gotteserkenntnis zuzuweisen.

Um nun zwischen diesen Extremen eine Brücke zu bauen, stellt Vf. im 2. Teil (137–375) kenntnisreich die Positionen von je vier katholischen (R. Guardini, G. Söhngen, K. Rahner, E. Biser) und evangelischen Theologen (E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, W. Pannenberg) vor. Bei aller Problematik solcher Auswahl scheinen sie K. repräsentativ zu sein für die theologische Gesamtentwicklung und zureichend spezifisch für die jeweilige Kirche. Im Ergebnis konvergieren diese Neuansätze. Sie sind gekennzeichnet vom Bemühen um eine Korrektur der konfessionell bedingten Einseitigkeiten und einer fortschreitend stärker werdenden dialogischen Offenheit für die Anliegen der anderen Seite. Auch die kath. Theologen dringen zu einem personal konzipierten Verständnis von Offenbarung, Glaube und Gnade vor (Stichwort: Selbstmitteilung Gottes). In der „Nouvelle Théologie" wird die innere dynamische Bezogenheit und Offenheit der Natur im Hinblick auf die Gnade, ja ihre Existenz um der Gande willen, klar herausgearbeitet, während evangelische Theologen durchaus ein intellektuell-lehrhaftes Moment am Glauben (Stichwort: Fürwahrhalten) akzeptieren und eine bleibende Gottoffenheit aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch nach dem Sündenfall anerkennen, weshalb sie einen relativen Wahrheitswert der Religionen als vorläufiger Offenbarungsgestalten in Hinordnung auf die geschichtlich-eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus durchaus annehmen können.

Im 3. Teil (377–493) entwirft K. die Grundstrukturen einer nat. Theol., wie sie sich ihm im Fluchtpunkt der konvergierenden Tendenzen anzeigen. Er versteht die Schöpfung als ursprüngliche Selbstoffenbarung Gottes, die – wenn auch gebrochen – in den Religionen manifest bleibt. Die Christusoffenbarung ist ihre Korrektur, Integration und sie überbietende Vollendung. Die Offenheit des Menschen für Gott ist nicht einer autonomen Vernunft zuzuschreiben, sondern einer immer schon durch die ursprüngliche Offenbarung gnadenhaft bestimmten Vernunft bzw. des ganzheitlich verfaßten Menschen als eines personalen, geschichtlich-christofinalen Geschöpfs. Zu Recht gesteht K. der Vernunft nicht die Rolle einer vorausgehenden Begründung des Glaubens zu. Er setzt sie innerhalb des allumfassenden Gottesbezugs in Glaube und Gnade an. Sie kann nur die Funktion einer nachträglichen Verifikation des Glaubens übernehmen. Auch terminologisch soll diese Wende zum Ausdruck kommen durch Verzicht auf die Vokabeln „praeambula fidei" und nat. Theol. Ihr Anliegen aufgreifend und richtig ausführend will er lieber von einer „verifikativen Theologie" reden. Sie ist als Teil der Fundamentaltheologie kein Vorspiel vor der eigentlichen Theologie, sondern ein ihr immanenter Teilvollzug.

Vf. hat zweifellos das Verdienst, den gegenwärtigen Diskussionsstand übersichtlich zusammengestellt und die wichtigsten Konsequenzen für den ökumenischen Aspekt des Problems konzipiert zu haben. Wenn nicht überwunden, so darf die Behauptung einer kirchentrennenden Differenz (K. Barth) wenigstens als entschärft gelten.

Bei Zielsetzung und Anlage der vorliegenden Arbeit kommt Vf. freilich auch an vielleicht unverschuldete Grenzen. Obwohl die Positionen der behandelten einzelnen Theologen richtig wiedergegeben sind, werden sie manchmal zu rasch und unproblematisch aufeinanderzulaufend gelesen. Der jeweilige, oft sehr unterschiedliche Hintergrund droht verlorenzugehen. Die theologischen Vorentscheidungen (z. B. natura totaliter corrupta) und die erkenntnistheoretischen Weichenstellungen, die für Seins- und Analogieverständnis fundamental sind, kommen nicht recht zur Geltung. Einige Hinweise in dieser

Richtung wären gewiß hilfreich gewesen, wenn etwa evangelische Autoren thomistische Positionen zu den Gottesbeweisen durch die Brille eines univoken Seinsbegriffs lesen und von diesem Mißverständnis her zu den penetranten Vorwürfen der Verdinglichung und Verfügbarmachung Gottes und der Gnade kommen müssen. Statt dessen entsteht der Eindruck, Vf. hält den katholisch-protestantischen Gegensatz lediglich für die Folge zufällig geschichtlich bedingter Einseitigkeiten, die durch einen einfachen Rückgang auf ein biblisches Denken leicht überwunden werden können, als ob das Schriftverständnis gleichsam außerhalb der gesamttheologischen Hermeneutik stünde. Aber auch wenn eine ökumenische Verständigung über die nat. Theol. erzielt wird, ist der Schnittpunkt der konvergierenden Linien noch lange nicht identisch mit ihrem richtigen Konstruktionspunkt. Die ausschließliche Orientierung an einer Konvergenz bedingt die Grenze der vorliegenden Arbeit für die Sachproblematik. Denn nat. Theol. kann nur den einen Sinn haben, der Begegnung von Glaubenden und Nichtglaubenden auf dem Felde der Vernunft als der gemeinsamen Grundbegegnung mit Wirklichkeit zu dienen. Dabei kann und soll die Vernunft den Glauben nicht vorweg beweisen, aber auch nicht hinterher. Es geht aber um die Frage, ob der Basissatz aller Religion „Gott ist" vor der Vernunft verantwortet werden kann, d. h. nicht, daß er erst durch die Vernunft verifiziert werden kann, sondern daß er auch durch sie auszuweisen ist und Glauben darum nicht un-vernünftig ist. Die Christozentrik der Schöpfung und der Einfluß der Gnade auf die Schöpfung sind selbst Aspekte des Glaubens und können im Gespräch über den vernunftgemäßen Zugang zum Basissatz nicht vorausgesetzt werden. Bekanntlich heißen die Denkwege zu Gott Demonstrationen nicht im Sinne des naturwissenschaftlichen Beweisverfahrens, denn Gott ist kein empirischer Gegenstand, sondern im Gegensatz zur Illumination, insofern sie Ergebnisse einer vernunfteigenen argumentativen Wirklichkeitserfassung sind. Dabei wird Gott selbst von der Vernunft nicht begriffen oder bewiesen, sondern nur die Wahrheit des Urteils „Gott ist", wobei Gott in sich unerkannt bleibt. Im strengen Sinne kommt die vernünftige, d. h. nat. Theol., nicht zu einer Art Erkenntnis Gottes, die zur gleichen Kategorie der Gotteserkenntnis in Offenbarung und Glaube gehört, sondern nur zur Gewißheit, daß der freie Unbekannte, auf den die erfahrbaren Wirklichkeiten verweisen, nicht Produkt haltlosen Wunschdenkens ist, sondern reale Zielidee. Überhaupt erscheint es bedenklich, wenn Vf. mit einigen seiner Gewährsleute zu einfach von der Schöpfung als Selbstoffenbarung redet. Schöpfung in ihrem faktischen Bestand ist keine Selbstkundgabe Gottes, sondern die Konstitution des radikal von ihm Verschiedenen, das unmittelbar durch das Sein, das nicht Gott ist, aber von ihm verliehen wird, existiert. Erst weil sie radikal zu sich selbst vermittelt ist und weil auch die Vernunft durch sich tätig ist und nicht erst durch zusätzliche göttliche Erleuchtung, kann der Mensch Adressat der personalen Selbstmitteilung sein, die dann im Glauben beantwortet wird. Der Glaubende weiß, daß die Schöpfung nie faktisch bestand, ohne daß sich Gott ihr im Wort selbst mitgeteilt (oder entzogen) hat, und das Geistgeschöpf immer durch die personale Selbstgabe so oder so bestimmt war. Die kreatürliche Konstitution des Menschen, zu der die personale Hinordnung auf Gott gehört, und die freie Selbstmitteilung Gottes in Wort und Gnade dürfen nicht identifiziert werden. Wenn Vf. zu Recht die Zweistockwerkstheorie der Neuscholastik kritisiert, so ist damit die Unterscheidung von Natur und Gnade nicht hinfällig, weil sie letztlich nur ein anderes Wort ist für die radikale Differenz von Schöpfung und Gott. Darum bleibt es aber Sache der Vernunft, deren adäquater Bewegungsraum die Welt ist, aus der allen Geistgeschöpfen zugänglichen Erfahrung des Seins die notwendige Konsequenz der Annahme eines es haltenden Grundes argumentativ zu entwickeln bei aller Beanspruchung der Kräfte des Geistes und des Willens. Das wäre die Aufgabe einer nat. Theol., die eben mit Vernunft arbeiten muß, um die Wahrheit des Satzes „Gott ist" an der Gegebenheit von endlichem Sein in der Schöpfung argumentativ aufzuzeigen. Den Glauben an Gottes Selbstgabe im Wort kann sie weder vorgängig noch nachfolgend verifizieren, weil Glaube personale Antwort auf den frei sich zeigenden „Unbekannten" in der Geschichte ist. Die hier angesprochenen Sachprobleme nat. Theol. bleiben vom Vf. letztlich unbeantwortet, weil er nur auf die Feststellung eines ökumenischen Konsens ausgerichtet ist. Unter diesem Aspekt bietet er aber einen wichtigen Fundort für die Fragestellung einer künftigen nat. Theol. Hilfreich ist auch die ausführliche Bibliographie zum Thema. Der kürzlich an hohen kirchlichen Stellen geäußerte Zweifel an der Orthodoxie des Vf.s findet im vorliegenden Werk allerdings nicht den geringsten Anhalt.

München Gerhard L. Müller

Pröpper, Thomas: **Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.** Eine Skizze zur Soteriologie. – München 1985.

Erwiderung zur Rez. von Karl-Heinz Menke (ThRv 83, 1987, 488–491).

Die Besprechung meines obengenannten Buches kann aus verschiedenen Gründen nicht ohne Widerspruch bleiben.

Zunächst der Grund, der mich zur Stellungnahme zwingt: Wie kommt M. zu der Behauptung, das von ihm besprochene Buch sei „in Tübingen nachträglich als Promotionsschrift angenommen" worden? Tatsächlich ist es als solche weder nachträglich angenommen noch jemals vorgelegt worden. Eingereicht und im Herbst 1986 als Dissertation angenommen wurde vielmehr eine auf den doppelten Umfang erweiterte Fassung, die im Spätsommer dieses Jahres erscheinen wird. Der Hauptunterschied dieser Neufassung zu der eher fundamentaltheologisch orientierten und primär auf die Vermittlung des Erlösungsglaubens im Kontext der Freiheitsproblematik bedachten Erstauflage besteht darin, daß sie ausführlich auf die innertheologische Situation – u. a. die Diskussionen zur Sühnethematik und Satisfaktionslehre – eingeht und dabei namentlich auch (und zwar nicht nur unter den von M. angemahnten Aspekten) die Soteriologie H. U. von Balthasars behandelt.

Zugleich mit dieser Klarstellung ist M.s Rezension des bereits erschienenen Buches entgegenzutreten. Denn sie ist in einem Ausmaß selektiv und unrichtig, tendenziös und entstellend, daß ich nun auch sie nicht schweigend übergehen kann. (Im folgenden zitiere ich aus ihr mit der Abkürzung R, aus meinem Buch mit einfacher Seitenangabe.)

Daß im 2. Kap. des Buches eine ausdrückliche Behandlung der exegetischen Spezialdiskussionen tatsächlich fehlt, rechtfertigt sich aus der klar begrenzten Zielsetzung dieses Kapitels, das die zu vergegenwärtigende und der systematischen Explikation vorauszusetzende „Heilsbedeutung von Leben und Geschick Jesu" (25) ihrem „wesentlichen" Inhalt nach zu bestimmen hatte (27). Das in der „grundlegenden" 3. These formulierte Ergebnis, von M. nur knapp angedeutet (R 489), ist deshalb eigens mit dem „Vorbehalt" versehen, daß es „exegetische Zustimmung findet" (28). Daß es außerdem in seiner hermeneutischen und systematischen Tragweite beleuchtet wird (28ff) und zuvor die exegetischen Aufgaben wenigstens im Umriß skizziert sind (25f), erwähnt M. nicht. Irreführend aber wirkt es, wenn er – um mich auf „Kesslers ursprüngliche Thesen", die dabei ihrerseits verkürzt werden, festzulegen (R 489) – sich mit der Auskunft begnügt, die Sühne-, Opfer- und Lösegeldmotive würden „als Versuche des nachösterlichen Glaubens, mit dem Problem des schändlichen, vom Gottesfluch belasteten Kreuzes fertig zu werden", von mir „relativiert" (R 489). Entwickelt wird vielmehr die methodische Forderung, ihren ursprünglichen Sinn „historisch zu rekonstruieren und sie selbst im umfassenden Rahmen der Heilsverkündigung Jesu und des Neuen Testamentes zu interpretieren" (27). Überdies deute ich, wie letzteres geschehen kann, bereits im 2. Kap. nicht nur für den Stellvertretungs-, sondern auch den Opfer- und vor allem den Sühnegedanken an (29f) und nehme es im 3. und 7. Kap. (37f. 114. 116) wieder auf – in einer auch und gerade nach „der exegetischen Arbeit der vergangenen fünfzehn Jahre" (R 491) sachlich vertretbaren Weise, wie ich (bis zum Erweis des Gegenteils) meine. Genauso wie im 3. Kap., das sich übrigens außer auf Kessler durchgehend und ausdrücklich auch auf Greshake, Wiederkehr u. a. bezieht, Bedenken gegen die Satisfaktionslehre festgehalten werden, die mir mit dem Hinweis auf die Anselm-Darstellung Balthasars (R 489) nicht erledigt scheinen und von seiner „Theodramatik" z. T. sogar bestätigt werden (Näheres dazu in der erweiterten Auflage).

„Mit Absicht möchte Rez. den Autor in Gestalt von Zitaten selbst sprechen lassen" (R 491). Mit welcher Absicht? M.s Darstellungs- und Zitationstechnik jedenfalls gelingt es, das 1. Kap., das eine realistische Wahrnehmung der dem Erlösungszeugnis „aufgegebenen Situation" (11) und einige vorläufige Problemidentifizierungen versucht, zu einer durchgehenden „Anklage" gegen „die Christen" und christlichen Kirchen zu stilisieren. Die auf den S. 12f des Buches unter verschiedenen Aspekten zitierten Autoren dokumentieren nach M. allesamt die mir unterstellte These, „daß ‚die Christen' bis heute die Zeichen der Zeit verschlafen, mißdeutet oder gar zynisch ignoriert haben" und „deshalb" ihre Erlösungsbotschaft ein Angebot ohne Nachfrage sei (R 488) – eine Darstellung, die alle Differenzierungen ausläßt, die Logik der Ausführungen verkehrt und mir gleich zum Auftakt den falschen Tonfall andichtet. Wo ich das Schwinden des Sündenbewußtseins darstelle, auf die Schäden einer verselbständigten Sündenpredigt hinweise, der Emanzipation der Ethik wie der historischen Gefährdung der Evidenz des Ethischen nachgehe (13–19) und mit alledem die späteren Überlegungen zum Zusammenhang von Glaube und Sündenerkenntnis sowie von Glaube und Ethik vorbereite (41, 86f., 110ff., 125ff), hat M. lediglich zu berichten, daß „P. den Bankrott einer Erlösungslehre [konstatiert], deren wichtigste Voraussetzung das Sündenbewußtsein ihrer Adressaten sei" (R 488). Wo ich mit Moltmann das „Dilemma von Identität und Relevanz" entwickle und die Extreme der innerkirchlichen Polarisierung beschreibe (22–24), blendet M. die jeweils zweite der dialektischen Aussagen aus, um die erste als einseitige „Beschwörung" erscheinen zu lassen (R 488). Wo ich mich unter genau bestimmter Hinsicht kritisch auf bestimmte Abschnitte der (ersten) römischen Instruktion zur Theologie der Befreiung (die zweite war damals noch nicht erschienen) beziehe (23f Anm. 40), läßt M. diesen Bezug weg und reiht durch willkürlichen Anschluß die Instruktion unter die Adressaten pauschaler Vorwürfe ein (R 488). Dasselbe geschieht (auf ähnlich manipulative Weise) den Kritikern von Kesslers „Erlösung als Befreiung", ja der ganze Abschnitt soll ein „Bekenntnis" zur und eine „Verteidigung der Kessler-Position" sein (R 488) – obwohl ich mich im 1. Kap. auf Kessler und die Diskussion (!) über sein Buch überhaupt nur einmal anmerkungsweise und nur insofern beziehe, als in ihr das Verhältnis von

Erlösung und Befreiung als Thema der Polarisierung hervortrat (22 Anm. 36). Und während von mir dieses Buch angemessenerweise als „einer der ersten und durchaus kritischen Vermittlungsversuche des christlichen Erlösungsglaubens mit der ‚Kritischen Theorie'" bezeichnet wird (ebd.), spricht M. vom „ersten großen Vermittlungsversuch" und gibt das als Zitat aus (R 488). Es fällt schwer, hinter so viel Unrichtigkeit nicht Methode zu sehen. Und es wundert dann kaum noch, wenn auch in M.s Kennzeichnung meiner 1., 2. und 4. These jeweils die Elemente fehlen, welche die Vergegenwärtigung des Glaubens auf sein Eigentümliches verpflichten und sie so zur kritischen Vermittlung werden lassen (vgl. 21. 24. 31 mit R 489).

Meinen Hinweis im 5. Kap., daß sich die Freiheitsgeschichte der Neuzeit „in manchen Zügen" als „Antithese zu bestimmten Ausprägungen des christlichen Erlösungsglaubens verstehen" lasse (61), verstärkt M. zu der Behauptung, sie „sei (es) weithin" (R 489), und begründet dies mit dem Zitat der (zuvor durch einen verfälschenden Zusatz umfunktionierten) Frage, mit der ich in Wahrheit den Abschnitt über die Säkularisierungsdebatte einleite (62). Daß ich neben Motiven der antithetischen Sichtweise Blumenbergs auch wichtige der Kontinuitätsthese Pannenbergs (und Hegels) aufnehme, mußte von M. dann durch ein „obwohl" abgeschwächt bzw. im Sinne der (angeblichen) Hauptaussage verwertet werden (R 489). Wie wenig ich einer monokausalen Erklärung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihres tatsächlichen Verlaufs zuneige, hätte M. der Darstellung selber und schon dem Hinweis auf weitere ihrer „Faktoren" (61–63) entnehmen können. Die mir in Frageform – „War der christliche Erlösungsglaube wirklich nur die negative Folie der Freiheitsgeschichte?" (R 491) – unterstellte These zielt an der Thematik, den wesentlichen Intentionen und den tatsächlichen Ausführungen des 5. Kap.s, die offenbar M.s Interesse nicht fanden, völlig vorbei.

Wenn M. bei der Wiedergabe des 6. Kap.s (R 490) erfreulicherweise auf meine Würdigung der Ansätze von Metz und Peukert relativ ausführlich eingeht, meine weitergehenden Überlegungen, die auf eine durchgeführte Freiheitsreflexion zielen, aber wiederum unterschlägt, dann tritt der Grund dafür, den M.s Auswertung der Zitate freilich schon ahnen läßt, bald offen zutage: „Was Hans Kesslers Versuch einer Vermittlung zwischen christlicher Erlösungslehre und Habermasscher Kommunikationstheorie mißlang (. . .), die Einbeziehung von Schuld und Tod, das soll P. mit Peukerts Hilfe glücken" (R 490). Glückt es also, dann habe ich – das legen auch die Bemerkungen R 491 o. nahe – Peukert wohl nur adaptiert. Glückt es nicht, dann mißlang es vielleicht auch schon Peukert, während über (den frühen) Kessler in jedem Fall das Urteil gesprochen ist. Da M., was das Glücken angeht, nur Vermutungen in Gang setzt und sich selber wie meistens bedeckt hält und da ich meinerseits hier nur für mich selber zu sprechen habe, verweise ich für die von ihm angesprochenen Themen auf die Abschnitte „Die Vergebung der Sünde" (110–114) und „Die Entmachtung der Schuld" (114–117), für die in diesen Zusammenhang gehörende Schlußfrage seiner Rezension außerdem auf die S. 29f sowie für mein Verständnis des christlichen Handelns und der sakramentalen Wirklichkeit auf die S. 117–120. 124–129. Zugleich muß ich M. erinnern, daß sich mein Vermittlungsversuch des christlichen Glaubens zwar auch auf Habermas, doch primär und – wie es mir notwendig scheint (vgl. 86. 97) – grundlegender auf das neuzeitliche Subjektivitäts- und das transzendentale Freiheitsdenken bezieht (vgl. 50f. 94ff u. ö.).

Unverständlich bleibt mir M.s Replik auf meine Kritik an Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott". Als hätte ich dessen Aufnahme der Theodizeeproblematik nicht eingehend gewürdigt (79f)! Nicht darauf, sondern allein auf die „theologischen Grundaussagen" der Durchführung (81) beziehen sich die beiden Fragen, die M. zitiert (R 490) und abschließend gegen mich selber richtet (R 491). Und zwar – was ihre Anordnung durch M. ebenfalls verdeckt – auf zwei unterschiedene Probleme. Die erste – „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit (. . .) im Paradox des Kreuezs offenbar' wird?" (82) – betrifft Moltmanns (mit seiner Staurozentrik verbundene) Auffassung der „dialektischen Erkenntnis Gottes in seinem Gegenteil" (81); sie zielt zum einen auf die anthropologischen Voraussetzungen der Offenbarungserkenntnis (82) und zum anderen darauf, daß das Kreuz Jesu nur in der Einheit mit seiner Verkündigung und Auferweckung Offenbarung der Gottheit Gottes und Gottes als Liebe sein kann (vgl. 109). Die zweite Frage („Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?" 82), durch Moltmanns Darstellung doch wohl nahegelegt (vgl. 81f), betrifft – und hier weiß ich mich gerade auch mit Balthasar einig – Moltmanns problematische Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität und zielt auf eine Soteriologie, die „Gottes Wesen von seiner Offenbarung klar unterscheidet" (83). Wenn endlich M. in einer weiteren seiner „subjektiven" Schlußfragen das Kreuz Christi, das ich (übrigens im Zusammenhang der Theodizeefrage) als von Gott selbst erlittenen „Preis der Freiheit" (93) und an anderen Stellen als „Offenbarungsgestalt der Liebe Gottes in den Verhältnissen der Sünde" zu verstehen suche (82 u. ö.), auf diese Weise nicht „hinreichend erklärt" sieht und insistiert, warum Jesus denn, wenn doch „jede Gestalt wirklicher Liebe Befreiung der Entfremdung fremder Freiheit" sei, am Kreuz sterben mußte (R 491), dann wiederhole ich die schon gegebene Antwort: Weil ohne dieses Sterben (im Zusammenhang mit Jesu Leben und Auferweckung) der Ernst und die Unbedingtheit der Liebe Gottes, gerade als Sünder- und Feindesliebe, für uns nicht im Äußersten wirklich, also nicht end-gültig offenbar geworden wäre. Und weil dann die Herrschaft der Sünde, des Gesetzes und des Todes über unser Leben nicht grundsätzlich gebrochen, uns also nicht der befreiende Grund und unerschöpfliche Anfang geschenkt worden wäre, von dem wir immer schon ausgehen dürfen, auf den unbedingter Verlaß ist und dessen wir gerade auch deshalb bedürfen, um selber ernsthaft zu lieben überhaupt anfangen und in jeder Situation wieder anfangen zu können. Soviel zumindest ist auch schon in der Erstauflage des Buches ausführlich zu lesen (30. 42f. 105f. 109f. 114. 116f. 125f).

Leider ist auch noch das Wenige, was M. vom 4. Kap. („Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit") für erwähnenswert hält, zum überwiegenden Teil unsinnig oder entstellt. Während ich (im 2. Abschn.) unter verschiedenen Aspekten dem mit der neuzeitlichen und idealistischen Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte einhergehenden Schicksal der Soteriologie und des Offenbarungsbegriffes nachgehe (51–57), dann auf Beispiele für die „Virulenz" dieser Problematik in der Theologie des 19. und noch dieses Jahrhunderts hinweise (57f) und dabei namentlich J. E. Kuhn als einen Theologen zitiere, der wie „wohl keiner so klar und rechtzeitig gesehen" hat, worauf es bei der Vermittlung von Vernunft- und Offenbarungswahrheit „theologisch ankommt" (58), referiert M. von allem und als meine „Meinung" nur die zum Teil direkt entgegengesetzte, in jedem Fall aber verstiegene Behauptung, „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" und „es bis heute nicht gelungen ist, Idee und Wirklichkeit zu versöhnen" (R 489, Hervorhebung von mir). Wenn ich ferner angesichts der das neuzeitliche Denken dominierenden Dialektik von Subjekt und Objekt an die in ihm nicht bis zur Einsicht in ihre entscheidende Bedeutung vorangetriebenen und so nicht zum Tragen gekommenen intersubjektiven Ansätze (etwa Fichtes und Hegels) erinnere (55f), um an sie und andere später anzuknüpfen (100f), macht M. daraus die ebenfalls überzogene These, „daß bisher (!) die Intersubjektivität als Konstitutivum einer ‚wirklichen und erfüllten Freiheit' nicht hinreichend durchdacht" sei, um sodann die Berücksichtigung von Balthasars „Theodramatik" sowie der „Bemühungen des dialogischen Personalismus" anmahnen zu können (R 489). Daß ich die Anliegen des letzteren im 7. Kap. aufnehme, bemerkt dann auch M., um dabei freilich nur „bestätigt" zu finden, was ich – mit den Vertretern der „transzendentalen Dialogik" – doch zugleich für transzendentallogisch reformulierungsbedürftig halte (97; R 490). Und worauf endlich stützt M. seine Mitteilung, daß die Ausführungen des 5. Kap.s, in denen ich die Etappen der faktischen Selbstbestimmung der neuzeitlichen Freiheit (und die in ihr beschlossenen Aporien) beleuchte und die jeweils benutzte Primär- und Sekundärliteratur nenne (63–67), „dem von H. Krings verfaßten Artikel" im HphG „folgen" (R 489)? Läßt doch schon ein Blick auf den unterschiedlichen Inhalt diese Auskunft als abwegig erkennen!

Den Inhalt des zentralen 7. und des 8. Kap.s stellt M. mit einer Reihe direkter und indirekter Zitate vor, die wichtige Aussagen zutreffend wiedergeben (R 490). Von den jeweils leitenden Problemstellungen und den systematisch entscheidenden Bestimmungen wird freilich auch hier nur wenig sichtbar.

Nichts gegen einen redlich gemeinten Versuch, einen Text in „Gestalt von Zitaten selbst sprechen (zu) lassen" (R 491). Aber kann denn dieses Verfahren die Rekonstruktion seiner Exposition und Gedankenentwicklung ersetzten? Natürlich auch wäre es unrecht, an eine (wenn auch ausführliche) Rezension Ansprüche auf Vollständigkeit zu stellen. Etwas anderes jedoch ist es, wenn sie sich bei tendenziös verwertbaren An- und Nebenbemerkungen aufhält, zugleich aber wesentliche Inhalte, zentrale Intentionen und die eigentlich konstruktiven Gedanken nicht diskutiert und nicht einmal erwähnt. Über die Ambivalenz des Gott-Denkens der Neuzeit und die mögliche theologische Aufnahme ihrer Subjektivitätsreflexion z. B. (46ff. 94ff) erfährt man durch M.s Rezension ebensowenig wie über die Verkehrung von Evangelium und Gesetz im Zuge der Säkularisierung der Soteriologie (56ff). Kein Hinweis auch auf die wesentliche Entsprechung von Inhalt und Gestalt der Offenbarungswahrheit und die Konsequenzen für das Offenbarungshandeln Gottes selbst wie für das Zeugnis des Glaubens (25f. 42. 58f. 90. 92ff. 108. 117ff u. ö.). Kein Wort vor allem zur systematischen Relevanz der Freiheitsanalyse und der in ihr gewonnenen Kategorien: so besonders der Unterscheidung von formaler und wirklicher Freiheit etwa für die Diagnose der Dialektik der Freiheitsgeschichte und die Möglichkeit einer ebenso bestimmten wie solidarischen Kritik (66ff. 94ff), für den Ansatz einer der Freiheit der Offenbarung entsprechenden und ihren Sinn explizierenden Anthropologie (89f. 103ff. 108ff), für die Behandlung von Problemen der Gnadenlehre (90f); oder auch der Symbol-Kategorie etwa für das Verständnis des Heilshandelns und der Heilswirklichkeit (30. 109. 118ff), für die Reformulierung der Erbsündenlehre (116f), für die Verhältnisbestimmung von Gegenwart und Zukunft der Erlösung (117f. 120f). Nichts über die antizipatorische Struktur gelingenden Menschseins (104ff), die Erfahrung der Verstrickung (71ff), die Bestimmungen zur Logik gläubiger Praxis (125ff) . . . Und was schließlich soll die Frage, ob „die dezidierten philosophie- und theologiegeschichtlichen Urteile des Autors der Wirklichkeit gerecht" werden (R 491), wenn sich M. auf kein einziges (außer denen, auf deren Darstellung ich hier antworten mußte) inhaltlich einläßt?

Soviel also zu dem, was M.s Rezension an Richtigstellungen und Erwiderung verlangt. Auf ihre Insinuationen und die Tendenz, wie sie Sprache und Stil erkennen lassen, gehe ich nicht ein. Was aber die verhandelte Sache angeht, überlasse ich wie M. das Urteil gerne den Lesern, allerdings – worauf ich gegenüber M. nun doch Wert legen muß – den Lesern nicht nur „dieser Rezension" (R 488).

Büren-Wewelsburg Thomas Pröpper

Naduvilekut, James: **Christus der Heilsweg.** Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars. – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). XIII, 398 S. (Dissertationen theologische Reihe, Bd 22), kart. DM 42.–

Die Arbeit des indischen Theologen James Naduvilekut reiht sich ein in eine steigende Anzahl von Dissertationen, deren Anliegen es ist,

das umfangreiche Werk Hans Urs von Balthasars für die theologische Wissenschaft zu rezipieren. Der Vf. widmet sich der „theodramatischen Christologie" (I) Balthasars und versucht eine synthetische Darstellung. Dabei geht es ihm um eine Profilierung dieser soteriologischen Christologie auf dem Hintergrund der Gegenpositionen, von denen sich Balthasar absetzt.

Im 1. Kapitel eröffnet N. den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Balthasarschen Entwurfs: die Trennungen der Neuscholastik (Natur–Gnade; Christologie–Soteriologie u. a.); die Diastase zwischen Exegese und Dogmatik; die kosmologische, anthropologische (bes. auf Karl Rahner abhebend) und futurologische (gegen „politische Theologie" gerichtet) Reduktion.

Das 2. Kapitel verdeutlicht auf diesem Hintergrund den theologischen Ansatz Balthasars: die entschiedene Zentrierung auf das einzigartige und unableitbar geschichtliche Christusereignis gegen jede Halbierung und Verkürzung des Mysteriums. In Absetzung von der Neuscholastik wird rückgreifend auf Erich Przywara (Analogie) und Henri de Lubac die Einheit der göttlichen Heilsökonomie herausgestellt. Gegen Karl Rahners transzendental-anthropologische Christologie wird die vom Menschen her „absolute Undeduzierbarkeit" (98) des göttlichen Heilshandelns betont, zugleich aber gegen Karl Barths Dialektik die Positivität des Geschichtlichen gewahrt.

Im Anschluß an diese methodologische Hinführung entfaltet der Hauptteil die Christologie Balthasars unter drei Aspekten des Theodramas: „kenotische bzw. synthetische Dimension" – „kosmische Dimension" – „pneumatische Dimension".

Das breit angelegte 3. Kapitel führt sogleich ins Zentrum des Theodramas: Ausgehend vom Kreuzesgeschehen eröffnet der Vf. über den Begriff der Kenose den trinitarischen Horizont als Möglichkeitsbedingung der Entäußerung des Sohnes. Unter Rückgriff auf Maximus Confessor führt er ein in die „Synthese" („Versöhnung zwischen Gott und Mensch", 148) als Konsequenz der Kenose. Aus beidem läßt sich die einzigartige Person des Logos erkennen („Personale Identität und naturale Nichtidentität" zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, 198); auch das gott-menschliche Bewußtsein Jesu (Allwissen/Allmacht) läßt sich aus der kenotisch-synthetischen Dimension des Theodramas verdeutlichen. Ein letzter Abschnitt widmet sich dem endzeitlichen Charakter des Heilshandelns Gottes im Kreuz Christi, dem sich alles Menschlich-Weltliche unterordnen muß; eine anthropologische Reduktion wird hier fragwürdig.

Das 4. Kapitel eröffnet den welt-geschichtlichen Horizont des Christusereignisses: Ausgehend von der „absoluten Universalität Christi" (249) als Ursprung und Ziel von Schöpfung und Geschichte konzentriert sich N. auf die relativ universale Rolle Israels innerhalb der umgreifenden Rolle Christi. Zielgerichtetheit und Scheitern kennzeichnen die innere Dialektik Israels, dessen Hoffnung nur von oben erfüllt werden kann. Allein von Christus her können Welt und Geschichte recht verstanden werden; hier wird jede kosmologische Reduktion fragwürdig.

Das 5. Kapitel erörtert die Einbeziehung des Menschen in das Theodrama durch den Geist, der in der Kirche wirkt. Der Geist vergegenwärtigt und universalisiert Gottes Heilshandeln im Gekreuzigten (konkret in der Eucharistie); die Glieder der Kirche werden begabt (Charisma), als Personen in Christus in der Freiheit des Geistes Christi (Gehorsam) dem Gekreuzigten nachzufolgen. Der Geist des Gekreuzigten eröffnet und bedingt jegliche Befreiungstätigkeit und Hoffnung des Christen in dieser Weltzeit; eine futurologische Reduktion (Hoffnung auf ein besseres Diesseits jenseits des Kreuzes) wird hier fragwürdig.

In einer abschließenden Zusammenfassung würdigt N. die theodramatische Christologie Balthasars, indem er zugleich von den Gegenpositionen her „einige kritische Anfragen" (379) stellt.

Der Wert des vorliegenden Werks liegt in der synthetischen Zusammenschau der Balthasarschen Christologie-Soteriologie im umgreifenden Ganzen des Theodramas. Die Einbeziehung wichtiger theologischer Gegenpositionen verdeutlicht das Anliegen von Balthasars. Mit dem Begriff der „Analogia Personalitatis" (367) bzw. „Analogia Actionis" (371) versucht N. die zugleich gnadenhafte und frei-gehorsame Entsprechung des Menschen mit der archetypischen Person Christi hervorzuheben. Über einige bescheidene und mehr grundsätzliche Anfragen an die Theologie Balthasars (begriffliche Präzision; patristische und historisch-kritische Exegese; Verständnis Karl Rahners u. a., vgl. 379–381) kann der Vf. nicht hinausführen.

Die Arbeit N.s wird beeinträchtigt durch manche unübersehbare formale und inhaltliche Mängel: mehr als 30 Druckfehler, z. T. sinnentstellend („sie bestritten den Weg Kants", 34 – statt: „beschritten"; „weil ... die alttestamentliche Geschichte qualitativ nichts Neues wäre", 264 – statt: „neutestamentliche"; „sie ist darob weniger gewiß", 360 – statt: „darob nicht weniger"; u. a.), und die Überfülle von z. T. sehr langen Zitaten trüben das Gesamtbild.

Darüber hinaus sind manche Formulierungen stehengeblieben, die sich zwar im Kontext meist relativieren, aber dennoch in sich mehr als mißverständlich sind: „In Christus sind nicht zwei Naturen, sondern zwei Seinsweisen in einer einzigen Person" (167); „Der Sohn ... ist kein Menschensohn, kein normales Geistsubjekt, sondern ‚der einmalige Sohn' Gottes" (193); „in Jesu Verhalten der absoluten Entsprechung zum Vater sieht Balthasar die Identität seiner Person mit der des Vaters" (199); „während des irdischen Lebens Jesu gab es keine Identität zwischen Vater und Sohn" (219).

Auch die Gratwanderung der Theologie Balthasars im Bereich des Kreuzesmysteriums ist nicht immer durchgehalten: „Der absolut gott-ähnliche Sohn wird zum absolut gott-unähnlichen Sünder" (133) – diese Aussage überstrapaziert die Deutung des Kreuzes bei Balthasar in eine nicht nachvollziehbare Dialektik, welche letztlich die Einheit des Sohnes mit dem Vater zerreißt. Ähnlich eklatant und im Werk Balthasars nicht belegbar: „Christus wurde bestraft wegen der Sünde des Menschen" (171), oder: „Christus gehorcht dem Vater, wird von Ihm verlassen, aber von Ihm auch wieder aufgenommen" (190). Auch von einer „Wiederholung" (315) der Kreuzesereignisse in der Eucharistie kann nicht die Rede sein, wo Balthasar von „Aktualpräsenz" des einmaligen Kreuzesgeschehens spricht.

Schlichtweg falsch ist die Auffassung des Vf.s, es bestehe „während der geschichtlichen Offenbarung eine Nichtidentität zwischen der Person und der Sendung des Sohnes" (143) – dies wäre nach Balthasar die Stufe eines Propheten, während die Identität von Person und Sendung gerade den Sohn auszeichnet –, womit er den Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität bei Balthasar begründen will, welcher allerdings auf die Nichtidentität von „processio" und „missio" des Sohnes in der Trinität abhebt. Ebenso abwegig im Hinblick auf Balthasars Kreuzesverständnis ist, „daß es auch ohne Sündenfall die Gehorsamsgeschichte Christi von der Menschwerdung bis zum Kreuz gegeben hätte" (258); was soll in einer solchen, angesichts des Faktischen für Balthasar ohnehin fruchtlosen Spekulation noch „Kreuz" bedeuten?

Die breit angelegte und im Detail nicht immer schlüssige Darstellung der theodramatischen Christologie Balthasars im Werk N.s bedarf einer entschiedeneren Zentrierung um das Herzstück des Theodramas, das noch nicht tief genug ausgelotet ist. Ganz ausgeblendet ist das zentrale Karsamstagsgeschehen, damit verbunden auch das Problem von Stellvertretung und menschlicher Freiheit im „admirabile commercium", schließlich auch der Problemkreis „Gott und Leid" im Theodrama. Dies übersteigt freilich die Möglichkeiten dieser Dissertation und verweist eher auf mögliche neue Forschungsthemen. Für den Kenner der Theologie Balthasars mag der hier vorliegende Versuch einer theodramatischen Christologie von Interesse sein.

Eichstätt Martin Tiator

Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Hg. v. Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Peter Hünermann, Johann Maier, Helmut Merklein u. Richard Schaeffler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 142 S., kart. DM 19.80

In diesem Bd werden vier Vorträge einer 1985 in Köln abgehaltenen Fortbildungstagung für katholische Religionslehrer an Gymnasien in West- und Norddeutschland veröffentlicht. Sie bieten einen informativen und systematisch anregenden Einblick in den gegenwärtigen Diskussionsstand der kath. Eschatologie, und zwar aus der Perspektive der ntl Exegese, der Judaistik, der Religionsphilosophie und der systematischen Theologie.

Im ersten Beitrag „Eschatologie im NT" bietet H. Merklein, einer der kompetentesten Interpreten der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der damit zusammenhängenden Themen, in fünf Abschnitten eine knappe, präzise Übersicht über die verschiedenen eschatologischen Konzeptionen des NT. Aus seinem „Fazit" (30ff) seien folgende Punkte hervorgehoben:

1. Man kann im NT zwei (sich keineswegs ausschließende) „Typen eschatologischer Erwartung unterscheiden", in denen sich jeweils der jüdische bzw. der hellenistische Einfluß widerspiegelt: nämlich eine „apokalyptisch-zeitlich bestimmte Eschatologie", die das endgültige Heil in der Zukunft sieht (also z. B. bei Jesus selbst, bei den Synoptikern, bei Paulus und der Johannesredaktion, schließlich in der Johannesoffenbarung) und eine „transzendent-räumlich orientierte Eschatologie", für die das Heil „oben, im Himmel" liegt (beim Johannesevangelisten, im Epheser- und Kolosserbrief).

2. Die Vielfalt der eschatologischen Entwürfe hebt keineswegs die Einheit der neutestamentlichen Eschatologie auf; diese wird begründet und garantiert durch die Christologie (das „christologische Perfektum" – G. Klein), insofern gerade das Heilshandeln Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen der Ermöglichungsgrund unserer glaubenden Hoffnung auf vollendende „Teilhabe" bildet. Wegen dieser universalen Zukunftsoffenheit des christologischen Heilsereignisses darf jedoch umgekehrt Eschatologie nicht einfach mit Christologie identifiziert oder auf sie reduziert werden.

Im Beitrag des Judaisten Johann Maier „Apokalyptik im Judentum" wird zunächst auf die (historisch, religions- und formgeschichtlich bedingte) Problematik einer begrifflich klar abgrenzenden Definition sowohl der literarischen Gattung „Apokalypse" wie auch eines sie tragenden, soziologisch greifbaren Subjekts innerhalb des Frühjudentums aufmerksam gemacht. Soviel ist jedenfalls – nach M. – festzuhalten: Auf der Grundlage des deuteronomistischen Geschichtsbildes (= Geschichte als Konsequenz des Gehorsams bzw. des Ungehorsams Israels Gott gegenüber) wird in der literarischen Form von „Offenbarungsschriften" die absolut unheile Gegenwart als Übergangszeit zu der radikal neuen, endgültigen Heilszeit gedeutet. In dieser eschatologischen Zuspitzung und zugleich universal-kosmischen Ausweitung ist das zugrundeliegende Geschichtsschema vor allem im 2. Jh. v. Chr. systematisch ausgebaut worden; es kann jedoch anläßlich entsprechender politischer Krisen immer neu aktualisiert werden. Dies weist M. an verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte nach,

angefangen vom talmudisch-rabbinischen Judentum über Mittelalter und Neuzeit bis in unser Jahrhundert hinein. Dabei werden sehr interessante Zusammenhänge zwischen dem Zionismus, der Staatsgründung Israels und seiner aktuellen Politik einerseits und dem jüdisch-apokalyptischen Erbe anderseits aufgezeigt.

Der Beitrag R. Schaefflers „Vollendung der Welt oder Weltgericht" nähert sich dem Phänomen Apokalyptik von drei geschichts- und religionsphilosophischen Fragestellungen her, auf die erst in der christlichen Apokalyptik eine eindeutige Antwort gegeben wird:

1. Aus welchen menschlichen, im Mythos gedeuteten Grunderfahrungen leitet sich die Überzeugung von einem „Eschaton", den Sinn der Geschichte enthüllenden und erfüllenden „Äußersten" her? Antwort: Aus der „Erfahrung von Ordnung, die alles Leben ermöglicht" (78), aber immer wieder vom Chaos bedroht bleibt; aus der Erfahrung der „Dialektik des Lebens" (Leben als Empfangen und Weggeben); aus der Erfahrung der „Dialektik der Freiheit" (Freiheit stammt aus Notwendigkeit und mündet in Notwendigkeit). Was ist das letzte Wort über diese Ambivalenz? Darauf versucht die jüdisch-christliche Apokalyptik eine Antwort zu geben, die aber neue Fragen hervorruft:

2. Wie läßt sich der apokalyptische Glaube an einen von Gott definitiv festgelegten Geschichtsverlauf vereinbaren mit der menschlichen Freiheit und ihrer Verantwortung für diese Welt? Läuft die Apokalyptik letztlich auf die Theorie einer von Gott gesetzten Welt-vollendung ohne eigentliches Weltgericht über die menschliche Freiheit hinaus? Antwort (in Absetzung von Plotin und Hegel): Die von Gott gewirkte Vollendung der Welt entspringt nicht einer der Welt eingestifteten Entwicklungslogik, sondern dem erhaltenden Gnadenwillen („Treue") Gottes, dessen universales Gericht über die Bosheit der Menschen antizipatorisch durchlitten wird – im Schicksal des Volkes (jüdisch) bzw. im Schicksal Jesu (christlich). In der daraus entspringenden, rein von der Vergebung und Erhaltung Gottes getragenen neuen und frei bejahten Lebensweise (Israels bzw. der Kirche) wird somit auch das künftige universale Heil vorwegnehmend dargestellt.

3. Wie kann das Spezifikum der christlichen Apokalyptik, nämlich die innergeschichtliche Gegenwart des Eschaton im gekreuzigten Christus, also das Heil „sub contrario", zusammengedacht werden mit der Verheißung einer Vollendung genau dieser (im Kreuz doch untergehenden) Welt? Läuft christliche Apokalyptik vom Kreuz her nicht auf ein Welt-gericht ohne Welt-vollendung hinaus? Antwort (in Absetzung von Bloch und manchen evangelischen Theologien): In der „Paradoxie des Kreuzes" (94) wird in der Fluchgestalt des von der Welt Gerichteten das heilende und rettende Gericht Gottes über diese sich so selbst richtende Welt gegenwärtig. Und nur die gelebte Teilnahme an diesem Todesschicksal Jesu „für alle" kann die Hoffnung auf ein endgültig gerettetes Leben im Tod (nicht vor dem Tod) begründen, eben auf die Auferstehung der Toten.

Die Fragerichtung des theologisch-systematischen Beitrags von P. Hünermann „Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte" zielt darauf hin, von einem theologischen Verständnis des „Reiches Gottes" her das maßgebliche Kriterium für die der jeweiligen geschichtlichen Situation angemessene Verhältnisbestimmung Kirche und Welt zu gewinnen. Dazu wird zunächst die neutestamentliche Reich-Gottes-Botschaft Jesu dargestellt und einer „begrifflichen Reflexion" (113) unterworfen. Das Ergebnis durchzieht als strukturierendes Raster die weiteren Überlegungen: „Reich Gottes" beinhaltet zunächst eine doppelte Negation; d. h. als das radikal Andere übersteigt es alle menschlichen Möglichkeiten unendlich und kommt doch aus Gnade dem Menschen so nahe, daß es dessen und der ganzen Schöpfung eigene Vollendung wird. Diese doppelte Negation mündet dann zugleich in eine „eschatologische Affirmation"; d. h. Zeit und Geschichte bekommen eine völlig neue Dimension, nämlich endliche Vorwegnahme endgültigen Heils sein zu dürfen. Diese Struktur des Reiches Gottes vermittelt sich – als Geschehen der freien Selbstmitteilung Gottes – in der Geschichte ursprünglich in einem menschlichen Freiheitsvollzug, der sich restlos aus diesem Geschenk Gottes empfängt und vollzieht: eben im „Sohn Gottes". In der Umkehr zur liebenden Teilhabe an diesem Selbstvollzug können auch alle anderen Menschen zum Ort des Reiches Gottes in der Geschichte werden.

Diese anthropologische Vermittlung des Reiches Gottes als göttlich-menschliches Freiheitsgeschehen konkretisiert Hünermann in einem zweiten Schritt auf drei Modelle „zeitlicher Vollzugsformen" des Reiches Gottes in der Geschichte hin: in der Patristik, im Mittelalter und in der Neuzeit. In einer sehr dichten geschichtstheologischen Betrachtung wird die jeweilige Epoche von ihrer spezifischen Weise des Vollzugs der „doppelten Negation" und der „eschatologischen Affirmation" des Reiches Gottes her gedeutet und in ihrem daraus resultierenden Kirche-Welt-Verhältnis theologisch verstehbar gemacht. Die Fülle der ausgesprochen erhellenden Gesichtspunkte kann hier nicht annähernd wiedergegeben werden. Der Beitrag schließt mit der nachkonziliaren Bestimmung des Verhältnisses von Reich Gottes, Kirche und Kultur heute, wobei besonders auf die endlich voll zur Geltung gebrachte Subjekthaftigkeit der für die Welt verantwortlichen Glaubenden und auf die Universalität dieser Verantwortung abgehoben wird. Deswegen kann heute Reich Gottes angemessen nur in einer „Logik der Kommunikation" (138) mit der gesamten Schöpfung und Geschichte vermittelt werden.

Dieser Überblick zeigt, auf welch anspruchsvollem Reflexionsniveau die vier Beiträge stehen. Sie sind deswegen auch keineswegs immer leicht zu lesen und erschließen sich nur einem gründlichen Mitdenken. Wer allerdings dazu bereit ist, dem kann dieses Buch – gerade auch in seinem Perspektivenreichtum – sehr empfohlen werden.

Frankfurt a. M. Medard Kehl

Schinzer, Reinhard: **Im Spiel die Bibel verstehen.** Anregungen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen. – Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 156 S., kart. DM 19.80

Das Buch beschreibt elf Spiele zu bestimmten Namen, Begriffen und Ereignissen im Umkreis des Alten und Neuen Testaments: biblische Namen, Rollenspiele zu Apg. 16,11–34, Indikativ und Imperativ, Detektivspiel zu Röm. 13,1–7, Planspiel zu Micha 4–5, Begriffs-Lotto zur Sprache Jesu, des Paulus und Johannes, Redaktionssitzung der Evangelisten, Planspiele zu den Themen „Umstrittene Rechtfertigungslehre", „Frauen in der Gemeinde", „Die Caligula-Krise (40 n. Chr.)", „Das babylonische Exil". Vf. beschreibt Spielverlauf und Spielmöglichkeiten, Rollen und Lernziele, v. a. aber gibt er Einführungen in die jeweilige Thematik. Das Spiel ist also kein freies, sondern durch das Studium von Literatur vorbereitetes Spiel. Man muß schon etwas wissen über den Legaten Petronius, über Herodes Agrippa, Philo von Alexandrien, die Sadduzäer, Essener, Pharisäer, Sikarier, Zeloten, Judenchristen und Johannesjünger, um das Ereignis, das mit der Ermordung Caligulas seinen vorläufigen Abschluß findet, nachspielen zu können. Ein ganzes Wochenende ist erforderlich, und 30–50 Mitspieler werden gebraucht.

Auf Einzelheiten der Spiele kann hier nicht eingegangen werden. Vf. bietet – wie schon in seinem 1. Bd (Die Bibel ins Spiel bringen. 2. Aufl. 1984) – eine Fülle von Spielideen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen. Freilich ist zu bedenken, daß vor dem Spiel Arbeit zu leisten ist. Genaue Kenntnisse bes. der Umwelt des Urchristentums müssen erworben werden, bevor das Spiel beginnen kann. Naturgemäß treten durch die Handlungsorientierung des Spielens äußere Situationen und Ereignisse der Bibel in den Vordergrund. Der Anredecharakter der biblischen Texte und ihre Bedeutung für Glaube und Leben heute tritt zurück. Bezeichnenderweise fehlen die „klassischen" Texte der Evangelien und des Corpus Paulinum, die es zu verstehen gilt, ohne daß ein Nachspielen uns diese Aufgabe abnehmen oder erleichtern könnte.

Vf. hat den Spielvorschlägen ein Nachwort unter dem Thema „Schriftgebrauch und Glaubenswahrheit" (137–156) gewidmet, in welchem er die „Grenzen der Schriftauslegung" ins Visier nimmt. Im Spiel werden „Gefühle, Launen, Befindlichkeiten und Einstellungen" der Ausleger resp. der Spieler sichtbar, während sie sich bei der „einsamen Arbeit am Schreibtisch" „unsichtbar machen" (138). Sodann: Die Praxis der Perikopenauslegung „verdeckt die Vielstimmigkeit" und „verhindert also einen polyphonen Wahrheitsbegriff" (sic! 139). Der Ausleger, der allein arbeite, sehe nur einen „feststehenden Text". „In der Gruppe dagegen wird der Text notwendig übersetzt in ein Geschehen" (139). „Im ersten Falle steht er [der Text] unveränderlich, zeitlos und situationslos im Raum, verkündet eine allgemeine Wahrheit, die statisch und unbeweglich ist . . . Aber dynamisch in seiner Wirksamkeit erkennbar wird das Wort nur, wenn es von mehreren Personen durchgespielt wird . . ." (140). Hier stellt sich die Frage, ob der Vf. das Durchspielen von Texten nicht überschätzt. „Daß wir an der Wirklichkeit vorbeireden, . . . liegt mit daran, daß am Schreibtisch eine Überprüfung dieser Lebensnähe gar nicht möglich ist . . . Wer mit solchen Spielen arbeitet, wie sie hier entwickelt werden, wird gezwungen, lebensechte Situationen durchzuspielen und daher auch die Texte auf ihren Realitätsgehalt hin zu befragen" (142). Schade, daß Vf. sein Anliegen mit dergleichen Karikatur begründet. Gewiß: gruppenbezogene Methoden helfen, die Bibel in ihrer Vielstimmigkeit (synoptisch und dialogisch) zu lesen. Auf diese Vielstimmigkeit hat aber doch gerade die hist.-krit. Exegese aufmerksam gemacht. Und wenn Vf. behauptet, „nur die Gruppe" (!) könne „mit der Tatsache der Vielstimmigkeit konfrontieren und dadurch auch ein Umdenken vom statischen zu einem dynamischen Wahrheitsbegriff einleiten" (151), traut er dem Text doch zuwenig zu, denn mit ihm haben wir es zu tun, sei es am Schreibtisch, sei es in der Gruppenarbeit. So sind denn auch die einzelnen Spielanleitungen mit ihren Zielen, Themen und ihrem Profil sehr viel bescheidener, als die steilen Behauptungen des Nachworts es erwarten lassen.

Gewiß: In den elf Spielanleitungen wird man mit vielen Namen, Fakten, Begriffen usw. konfrontiert, die sich in Rollen durchspielen lassen. Als Teilnehmer muß man ein entsprechendes Interesse mitbringen. Aber in keinem der elf Spiele wurde mir deutlich, warum sich Interesse und Aufwand des Spielens letztlich lohnen: daß die Texte der Bibel auch mich und meine Mitmenschen mit der Wahrheit Gottes konfrontieren, die auf eine noch einmal andere Weise in unserem Leben „durchgespielt" sein will. Für den Umgang mit der Bibel in Gruppen heißt dies: neben dem die Texte der Bibel durchspielenden Lernen, Reden und Handeln in Gruppen bedarf es des Hörens, Vernehmens und Beschenktwerdens.

Münster Erdmann Sturm

Vogt, Theophil: **Bibelarbeit.** Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1985). 173 S. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde), kart. DM 29.80

Dieses Buch hat ein Praktiker der biblisch orientierten Erwachsenenbildung geschrieben: der langjährige Leiter des ev. Tagungs- und

Studienzentrums Boldern/Männedorf bei Zürich. Wie er neulich berichtete (Boldere-Zitiig vom 27. 6. 1987), hat sein Lehrer Karl Barth sich über diese Art von Bibelarbeit skeptisch geäußert: „Verstehen Sie, wenn mir Ihre Heimstättenmethodik etwas suspekt vorkommt? Soviel Zeit verlieren für diese Nahkämpfe im Gespräch? Denken Sie nicht, wir hätten Wichtigeres zu tun? In meiner Erinnerung waren Sie doch ein ganz ordentlicher Student."

Warum also Bibelarbeit in Erwachsenengruppen? V. gibt im 1. Teil (13–18) eine dreifache Antwort: Die Bibel reicht auf den ersten Anhieb nicht hinab in „unseren ureigenen Erfahrungsbereich". Angeleitet durch Bibeltexte und zusammen mit anderen Teilnehmern muß „der Weg vorerst behutsam zurückgelegt werden zu unseren persönlichen, existentiellen, menschlichen Erfahrungen" (anthropologischer Grund, 14). Bibelarbeit ist aber auch nötig um der Kirche und ihrer Identität willen. Bibelarbeit ist geistliche Selbstbestimmung, „Erarbeitung" kirchl. Identität (ekklesiologischer Grund). Schließlich ist die Bibel selbst, will sie verstanden werden, auf Bibelarbeit angewiesen (bibeltheol. Grund).

Im Teil 2 (19–35) behandelt V. das Thema „Hermeneutische Chancen des Bibelgesprächs". Für ihn ist Bibelarbeit „eine theologische Verstehens- und Verständnisaufgabe ersten Ranges". Das Problem stellt sich ihm so: „Das in diesem Jahrhundert theologisch-exegetisch erarbeitete Verständnis der biblischen Texte und ihrer Auslegungsmethoden hat bisher seinen Leser nicht gefunden ... Andersartige Bibelverständnisse haben eine breite Leserschaft gewonnen und sich ... massiv durchgesetzt ... Das neuere Bibelverständnis ... hat zwar sicher seinen Prediger und Religionslehrer gefunden, aber noch nicht den mündigen Laien. Deshalb ist Bibelarbeit mit Erwachsenen nötig" (20). Aber auch die mündige Gemeinde, die im Hören auf die Bibel bibl. Theologie verantwortet und formuliert, braucht Bibelarbeit.

V. fragt: „Begegnet der Text ... mit Barth zu reden, radikal von außen, in völlig selbsttätiger Wirkung; oder, mit Bultmann gesprochen, radikal von innen, verstehbar in der Wirkung auf den Menschen und annehmbar im Ergreifen der Eigentlichkeit? Geschieht es nicht vielmehr so, daß der Text den Teilnehmer weiterhin als seinen Adressaten anspricht, als Partner annimmt, aber ihm dennoch und gerade so Dimensionen zumutet, die außerhalb seiner selbst (des Teilnehmers) liegen? ... Das Proprium besteht zu Recht ... aber es erscheint in der Begegnung mit bibl. Texten nicht außerhalb der Gesprächsbereitschaft ... Es mutet dem Teilnehmer Welten zu, die ‚Gegenwelten' sind ... Darum endet dieses Erkennen nicht in der kognitiven ‚Auflösung' der jeweils gestellten Fragen, sondern im Gottesdienst, in der Feier, im dankbaren Empfangen, das jenseits kognitiver Plausibilität steht (oder sie erst eigentlich erfüllt?)" (35).

In Teil 3 (36–91) werden drei Modelle „ganzheitlicher Bibelarbeit" vorgestellt: der Bibelkursus des Arbeiterseelsorgers Carlos Mesters in Brasilien (42–49), die interaktionelle Bibelarbeit von Walter Wink, Gemeindepfarrer in Texas (49–57) und die schweizerischen Versuche einer „erlebnisorientierten Bibelarbeit", wie sie im Tagungszentrum Boldern im Kontext einer Volkskirche kurz nach dem Krieg entwickelt wurden (58–75).

V.s eigene Konzeption läßt sich so umschreiben: „Bibelarbeit vollzieht sich auf einem vielfach verschlungenen Zweibahnweg." „Zwei Geschichten kreuzen sich auf einem und demselben Weg ... Die Bewegung vom Leben hin zur Bibel und jene von der Bibel hin zum Leben. Diese wechselseitige Bewegung ist ein konstitutives Element jeder Beschäftigung mit der Bibel" (69). In der Bibelarbeit kommen Lebensgeschichten zur Sprache im Gegenüber zu „biblisch orientierten und gefüllten Gegengeschichten und Gegentexten". Diese treten „in Spannung zu dem, was Menschen erleben, was sie anrichten und erleiden, was sie erhoffen und sich wünschen" (69). Durch die Bibelarbeit erhalten die Lebensgeschichten Tiefendimension und Weite, „die in ihrem Wesen Befreiung ist" (70).

In Kap. 4 und 5 behandelt V. „die didaktisch-methodische Struktur der Bibelarbeit" (92–130) und berichtet über „Erfahrungen mit einem Bibelseminar" (131–141). Hier wird eine Fülle von Informationen und Erfahrungen aus der Praxis ausgebreitet und mit Beispielen belegt (vgl. auch die vom Vf. im Theologischen Verlag Zürich 1985 hg. Unterlagen: Bibelseminar für die Gemeinde. Teilnehmer-, Leiter- und Materialhefte). Hervorzuheben ist die Darstellung text- und teilnehmerorientierter Methoden der Bibelarbeit – ein „kleines methodisches Vademecum" (119–129).

Schließlich werden in Kap. 6 (142–155) noch einmal die theologischen und kirchlichen Dimensionen der Bibelarbeit reflektiert. Viele wichtige Probleme und Gesichtspunkte kommen zur Sprache, oft leider nur äußerst knapp. Bildung Erwachsener ist für V. „in ihrem Wesen stets von zwei miteinander im gegenseitigen Austausch stehenden Kräften getragen": der Haltung des Gebenden, Redenden, Handelnden und der des Hörens und Empfangens. Auch dies heißt für V. „bibelorientierte" kirchliche Erwachsenenbildung (153).

So bietet das Buch eine Fülle von bedenkenswerten Anregungen und Anstößen zur Bibelarbeit für die Gemeinde, weder bloße Theorie noch Praxisberichte ohne Reflexionszusammenhang. Jedem in der kirchlichen Erwachsenenbildung Tätigen, der sich in seiner Arbeit theologisch vergewissern will, sei dieses Buch dringend empfohlen.

Münster Erdmann Sturm

Preuß, Horst Dietrich: **Das Alte Testament in christlicher Predigt.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984). 228 S., kart. DM 39.80

Hinsichtlich der Predigt atl Texte sind bei den christl. Konfessionen in der Vergangenheit wie auch bis heute zumindest Defizite zu verzeichnen, wenn man nicht gar vom „Ausfall des Alten Testamentes im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein" (M. Limbeck) sprechen will. Viele Gründe und Beobachtungen lassen sich dafür benennen, warum und wie es sich dahin entwickelt hat. Immerhin ist ein Bemühen deutlich in Gang, atl Verkündigung christl. neu zu beleben. Dabei erscheint jedoch dem, der sich dem verheißungsvollen ungehobenen Schatz anthropologischer und theologischer Einsichten des AT nähert, daß sein Mühen um Einzelfragen jeweils zum Einstieg in die (strittige) Frage nach dem Grund- und Gesamtverständnis des AT als der einen Hälfte der Bibel wird. Hier Boden unter die Füße zu bekommen, ist dann die Erwartung an die vorliegende Arbeit eines Lehrers des AT und zugleich praktisch tätigen Predigers. Vom Verlag wird sein Buch als ‚Hermeneutik und Homiletik' angeboten, als „Arbeitsbuch" also, das „vom Grundsätzlichen über Methodisches zum Praktischen" (8) führt. Eine erfreuliche und vielversprechende Tatsache.

Im 1. Teil (10–60), der Grundfragen der Hermeneutik jeweils schon im Blick auf die Predigt atl Texte bearbeitet, wird vergegenwärtigt, inwiefern das AT als strukturiertes Gesamtcorpus notwendig in die Bibel der Christen gehört (§ 1). Entsprechend muß das Verhältnis des AT und NT zueinander bedacht werden (§ 2). Dabei wird deutlich betont, daß beide Testamente hist. und theol. verbunden sind, und zwar in der Weise, daß das NT ein doppeltes Verhältnis zum AT hat: es bejaht und verneint es. Da Gottes Wort als ‚Text' begegnet, werden Fragen erörtert (§ 3), was denn ein Text sei, und ebenso, was die Auslegung/Exegese dieser atl Texte erschließen kann und soll. Gesichtspunkte zur Frage, ob und wie das Weiterwirken des AT in der christl. Kirche möglich/notwendig ist, lassen die hermeneutischen Überlegungen ausklingen.

Im 2. Teil (61–164) gibt Vf. einen Überblick über die wichtigsten Modelle und Typen christlicher Hermeneutik des AT. Im einzelnen werden sie daraufhin besprochen, was sie für das Problem der christl. Predigt des AT austragen. Die Diskussion der Modelle ‚Verheißung und Erfüllung' (§ 4), ‚Antithese' (§ 5), ‚Christologische Deutung' (§ 6), ‚Theokratische Deutung' (§ 7), ‚Universalgeschichtliche Auslegung' (§ 8) und ‚Typologie' (§ 9) läuft auf die ‚Strukturanalogie' (§ 10) zu. Hier sieht Vf. den hermeneutischen Schlüssel für die Gegenwart und deren Zugang zum AT. Mit theol. Implikationen und Folgerungen wird der Begriff Strukturanalogie erarbeitet, der am ehesten dahinführe, den Willen des Textes neu zu vollziehen, und am besten geeignet sei, in der Erschließung von Textstrukturen zugleich Grundstrukturen und Grunderfahrungen der Wirklichkeit zu erschließen. Darin werde zugleich der Eigenwert des AT wirksam geschützt wie es auch zugleich auf Gottes Wirken in Jesus Christus geöffnet werde. § 11 trägt abschließende Aspekte zu Gemeinsamkeiten, Unterschieden und Wünschen in der Auslegung der ‚Schrift' bei den Juden und des ‚Alten Testaments' bei den Christen ein.

Anknüpfend an die hermeneutischen Überlegungen (§ 3) und das favorisierte, hier entwickelte Modell der ‚Strukturanalogie' (§ 10) erreicht der 3. Teil (165–222) das Ziel der über vergleichbare hermeneutische Studienbücher hinausgehenden Arbeit: „Allgemeine Theorie atl Hermeneutik soll sich mit theoretischen wie praktischen Fragen zur Predigt atl Texte treffen und zum rechten Vollzug dieser Predigt verhelfen" (166). In einer Standortbestimmung (§ 12) wird die Predigt als „öffentliche kirchliche Zeugnisrede in Bindung an einen biblischen Text an Menschen von heute" beschrieben. Praktische Hinweise wie Reflexionen zum Stellenwert des AT in der Gemeinde, zum Verhältnis des Predigers zum AT, Hinweise auf bewährte Hilfsmittel, erprobte Regeln zur Predigtvorbereitung, Begründung einer theol. Kontrolle und Predigtmeditation sowie ein Durchgang durch die Textgruppen des AT hinsichtlich ihres Vorkommens in (protestantischen) Leseordnungen und ihrer Eignung zur Predigt machen § 13 aus. Zehn Predigtmodelle des Vf.s mit knapper Dokumentation der exegetischen und hermeneutischen Grundentscheidungen schließen den Textteil in § 14 ab. Dazugegeben sind ein Personen- und Verfasserregister sowie ein Textverzeichnis der dargebotenen Predigten (223–228).

Mit einer immensen Sammlung von Literatur bietet Vf. eine Fülle von Aspekten zur Frage nach dem Grundverständnis des AT. Für die Darstellung und Diskussion unterschiedlichster Positionen der Gegenwart in den verschiedenen Arbeitsgängen kann man nur dankbar sein. Vielleicht hätte manche Passage noch gewonnen, wenn Vf. auf nicht offengelegte Kommentare, die in zahlreiche sog. Floskeln (s. z. B. ‚aber' auf 30f) geschlüpft sind, und auch auf polemische Bemerkungen (s. z. B. 51f.93.163.176), die nur in einer über den dargebotenen Text hinausreichenden Diskussion verständlich werden könnten, verzichtet hätte. – Der engagierte Vorstoß in die kirchl. Praxis der Predigt atl Texte hat sicherlich die Frage nach der Stellung des AT in der christlichen Gemeinde einem weiten Kreis zum Anliegen gemacht. Das ist das unbestreitbare Verdienst des Buches. Doch bleibt das große Problem der Zuordnung von AT und NT m. E. nach der Arbeit mit dem Buch eine offene Frage bzw. wird es erneut. Das Klima der Darstellung wird durch ein evolutionistisches Bibelverständnis (s. bes. 20–22.29)

bestimmt. Wenngleich in der Diskussion der hermeneutischen Modelle mitunter andere Töne (bes. in Fragestellungen) anklingen, bleibt doch im Basisteil die Grundthese bestimmend, das AT sei zwar unlöslich mit dem NT verbunden, doch sei es ein uns nur durch das NT vermittelter und also indirekter Teil des Kanons. Es sei auch nur partiell gültig, weil das NT ein dialektisches Verhältnis von Ja und Nein zu ihm habe (s. 20ff). Hier wird das AT nicht als eigenständige Autorität ernstgenommen; die Schrift wird letztlich halbiert, insofern die Polarität der Schrift mit ihren beiden Teilen zugunsten eines Entwicklungsmodells aufgelöst wird. Das Phänomen der Antithese müßte dann nicht nur zwischen den Testamenten, sondern auch jeweils inner-atl und -ntl bedacht und gefaßt werden. So lauert die Gefahr, daß der untergründige, einseitige Bezug auf das Deutemuster ‚Gesetz und Evangelium' schließlich auch in den Predigtmodellen durchschlägt und nicht ohne Folgen für die Verwirklichung der Strukturanalogie bleibt. Es wäre im einzelnen zu fragen, ob nicht die theologia crucis als festgelegtes Zentrum zu schnell die Linien der atl Texte (s. etwa die Predigt zu Gen 22,1–13 193ff) aufsaugt und andere Wirklichkeitserschließungen verhindert, die sich nicht einlinig entwikkeln und dann doch ungewohnt in eine (andere) Strukturanalogie zu Jesus von Nazareth weisen können. Schließlich bleibt zu fragen, wie die Korrelation als schöpferische Vermittlung des überlieferten Glaubens in heutiger Lebenswelt deutlicher im hilfreichen Modell der Strukturanalogie verankert werden könnte, damit heutige Situationen und Erfahrungen nicht zur Staffage verkümmern, sondern in ihrem Stimmrecht gerade die Bibel des AT und NT eindrückliche Unabweisbarkeit gewinnen lassen.

Dieses Anliegen bewegt das Buch und seine Leser.

Münster Paul Deselaers

Nastainczyk, Wolfgang: **Der springende Funke.** Kinderpredigten für das ganze Jahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 224 S., DM 24.80

Es ist durchaus keine leichte Aufgabe, im Kindergottesdienst ansprechend zu predigen. Die Aufmerksamkeit der Kinder wird dabei leicht überfordert. Ebenso bleibt die Frage nach dem „Wie?" des Predigens. Wolfgang Nastainczyk legt 53 Kinderpredigten vor, 48 Predigten sind am Kirchenjahr orientiert und lehnen sich an das Evangelium des betreffenden Sonntags an. 5 Predigten haben Feste (Maria; St. Martin) und Anlässe (Schuljahresbeginn; Schulentlassung) als Thema. Dabei darf lobend herausgestellt werden, daß wieder eine Marienpredigt im Kindergottesdienst erscheint. Lange schien dies vergessen!

Jeder Predigt gehen Angaben über Predigt-Ziel, Medium (oder Medien) und Anspiel voraus. Dadurch wird die Vorbereitung erleichtert. Tagesgebet und Fürbitten wurden vom Vf. kindgemäß formuliert. Ein gelungenes „Unternehmen", weil dadurch eine gewisse „Linie" im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier erreicht wird.

Es lohnt sich, mit diesem Buch zu arbeiten. Trotzdem sollte der Zelebrant vermeiden, jede Kinderpredigt mit einem Anspiel zu beginnen. Das ermüdet! Abwechslung tut hier gut!

Mettmann Herbert Bodewig

Senger, P. Basilius OSB: **Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst.** – Kevelaer: Butzon & Bercker ([3]1985). 73 S., kart.

Das vorliegende Büchlein erschien 1980 in erster Auflage unter dem Titel „Zu deinem Tisch geladen. Handreichung für Kommunionhelfer" und liegt jetzt in dritter unveränderter Auflage vor. Der ehemalige Untertitel und ein auf dem vorderen Innendeckel gedrucktes Formular für die Beauftragung kennzeichnen den Adressatenkreis des Heftes: es wurde für die Hand der Laien geschrieben, die zum Dienst des Kommunionhelfers beauftragt werden. Entsprechend praxisnah in Themenwahl und Sprache ist das Werk gehalten:

In acht Abschnitten wird eine theologische Grundlegung der Eucharistie im Leben der Gemeinde und des besonderen Dienstes an ihr ebenso geboten wie die Erörterung aller sich ergebenden praktischen Fragen und Modelle für den Dienst des Kommunionhelfers. Dabei tragen die Kap. I (Kommunionhelfer – ein liturgischer Dienst, 9–18) und II (Vorbereitung und Beauftragung, Einführung und Fortbildung, 19–26) eher theoretischen Charakter, die folgenden behandeln sehr praktische Gebiete. Kap. IV. und VIII. bieten als Auszug aus „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe, Freiburg 1976" Modelle für die Kommunionspendung außerhalb der Meßfeier und die Krankenkommunion.

Die Stärke des Buches liegt einerseits in seiner Praxisnähe – man merkt ihm an, daß der Vf. selbst in der Schulung für Kommunionhelfer tätig ist und die behandelten Probleme real bestehen –, andererseits in seiner liturgietheol. Ausrichtung, von welcher her der Vf. immer theologisch, nie rubrizistisch argumentiert. Wenn man dem Vf. vielleicht auch nicht in allem folgen kann – so sollte u. E. als „Normalkleidung" auch für männliche Kommunionhelfer entsprechend AEM 298 die Albe favorisiert werden und nicht Talar und Chorrock (33) –, ist ihm für seine komprimierte und theologisch weiterführende Erörterung zu danken.

Bei einer Neuauflage sollte der Verlag sich allerdings auch bei diesem popularwiss. Werk entschließen, die Nachweise aus dem CIC/1983 einarbeiten zu lassen, die im Hinblick auf diese Materie durchaus hilfreich sind: so c. 943 zu Exposition und Reposition der Monstranz, c. 917 zum mehrmaligen Kommunionempfang am gleichen Tage (ersetzt die komplizierten Regelungen von 52f) und c. 911 § 2 zur Pflicht der Kommunionhelfer, im Notfall die Wegzehrung zu spenden.

Insgesamt kann das Werk den Multiplikatoren und Pfarrern als Arbeitsinstrument und zur Weitergabe an die Kommunionhelfer sehr empfohlen werden.

Münster Stefan Rau

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch, W. Beinert, N. Brox, E. Coreth u. a. Hg. von Peter Hünermann und Richard Schaeffler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 181 S. (Quaestiones disputatae, 109), kart. DM 42.–

Der Bd basiert auf einer gleichnamigen Tagung, die auf Einladung der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz im November 1985 in Eichstätt stattfand. Berührt schon merkwürdig, daß keiner der Referenten bisher mit Veröffentlichungen zur Theorie der Sprachhandlungen hervorgetreten ist, so wird bei der Lektüre vollends deutlich, daß es hier entgegen den Erwartungen, die Buchtitel sowie Ludwig Averkamps Einführung wecken, nicht um eine theol. Auseinandersetzung mit der von John L. Austin und John R. Searle entwickelten Sprechakttheorie geht.

Diese dient allenfalls als Stichwortgeber, sei es für metaphysisch-ontologische Reflexionen über den „Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion" (11–26), wie sie Emerich Coreth vorlegt – dabei betrachtet er den illokutiven Akt fälschlicherweise als „Intention oder Redeabsicht des Sprechers" (19) –, sei es für Alois Halders phänomenologisch bestimmte Ausführungen über „Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt" (54–74). Anregend sind dennoch Richard Schaefflers „Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen", so der Untertitel seines Beitrags „Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs" (104–129), in dem er aufzeigt, daß lange vor Austin innerhalb der kantianischen Tradition schon einmal, wenigstens ansatzweise eine Theorie der Sprachhandlungen entwickelt wurde, die in Cohens Theorie der religiösen Sprachhandlung des Gebets zum Ausdruck kommt, von wo aus sich Anfragen an die christl. Ekklesiologie und Sakramentenlehre ergeben.

Peter Hünermann untersucht „Lebensvollzüge der Kirche" (27–53) und zieht für seine Reflexionen zu einer Theorie des Wortes und der Sakramente als phil. Gesprächspartner Austin, Wittgenstein und Heidegger heran. Indem er freilich pleonastisch von „Sprach- und Handlungsakten in der Kirche" (42) und vom illokutionären und perlokutionären Satz (ebd.) spricht – wo Austin doch Illokution und Perlokution eindeutig auf den Akt der Äußerung bezieht –, wenn er weiter der ausdrücklichen Bezeugung des Glaubens an Jesus Christus „die Struktur eines perlokutionären Sprechaktes" (42f) zuspricht, weil Bezeugung immer vom Bezeugenden, der sich als solcher ausdrücklich miteinbringt, für einen anderen geschehe – dagegen meint Austin mit Perlokution die durch den Sprechakt geschehende faktische Wirkung auf einen anderen, die nicht in der Hand des Sprechers liegt! –, zeigt er sich kaum auf der Höhe der Austinschen Sprechakttheorie.

Frank Lothar Hossfeld macht von den Ergebnissen der Sprechakt- und pragmatischen Texttheorie Gebrauch für eine ebenso kurze wie erhellende Analyse des Psalm 18, den er syntaktisch, semantisch und pragmatisch untersucht und zu dem er eine textgenetische Hypothese entwickelt (75–93).

Norbert Brox läßt sich, allerdings sehr knapp und weitgehend Seeliger referierend, über „Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie" (98–103) aus.

Wolfgang Beinert untersucht unter Verwendung des kommunikationstheoretischen Sender-Empfänger-Modells „Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche" (130–149). Deutlicher im Blick auf versöhnende Sprachhandlungen widmet sich Klaus Demmer dem „Dienst der Versöhnung der Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit" (150–174).

Den Bd beschließt Franz Courths Rückblick auf die Tagung unter dem Titel „Moderne Sprachphilosophie – Hilfestellung für die Theologie?" (175–181). Ihm zufolge war „zunächst einmal über die Sprachhandlungstheorie von John L. Austin und J. Searle kritisch zu informieren" (175). Daß dies geschehen ist, wird man nach der Lektüre des Bandes nicht sagen können.

Bis auf die beiden programmatischen Bücher von Austin und Searle sind – mit Ausnahme von Hossfelds – in keinem der Beiträge die, sei es

angelsächsischen, sei es franko-romanischen, sei es deutschsprachigen Arbeiten zur Sprechakttheorie, ihrer Entwicklung, Kritik und Weiterführung auch nur erwähnt. Ebensowenig wird die theologische Diskussion, Rezeption und Kritik der Sprechakttheorie (vgl. etwa die Standardwerke von Evans, Peukert, Dalferth u. a.) auch nur angesprochen. Wenn dann noch Grundbegriffe der Sprechakttheorie falsch eingeführt, auf weite Strecken Sprechakt- und Kommunikationstheorie einfach gleichgesetzt und kirchliche Vollzüge schlichtweg mit Termini der einen oder anderen oder beider neu etikettiert werden, statt daß die Struktur christlich-kirchlicher Handlungen im Blick auf ihre Subjekte, Inhalte, Texte, Situationen, Intentionen und Ziele sprechhandlungstheoretisch analysiert wird, dann kann bei noch so häufigem Verweis auf die Kirche als Sprachhandlungsgemeinschaft kaum davon die Rede sein, daß hier ein Dialog der Theologie und insbesondere der Ekklesiologie mit der Theorie der Sprachhandlungen stattfindet.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Flasch, Kurt: **Das philosophische Denken im Mittelalter.** Von Augustin zu Machiavelli. – Stuttgart: Reclam jun. (1986). 720 S. (Universal-Bibliothek Nr. 83428), Ln. DM 27.80

Flasch, Kurt: **Einführung in die Philosophie des Mittelalters.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1987). XII, 225 S., 8 Bildtafeln, kart. DM 29.50

Erinnert man sich der Vorbemerkung von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie", so liegt die Veranlassung eines phil. Umgangs mit der Geschichte der Philosophie im Wesen des Philosophierens selbst. Daß dies für keinen anderen Wissenszweig in gleicher Weise gilt, liegt auf der Hand. Die rückwärtsgewandte Untersuchung der Geschichte der Medizin ist selbst keine medizinische Untersuchung. Medizinische Forschung blickt nach vorn und nicht zurück. Philosophieren aber, so Überwegs Vorbemerkung, setzt den Rückblick in der Weise „aneignender Reproduktion" voraus. Wie wenig selbstverständlich diese Auffassung geblieben ist, zeigt nicht zuletzt die in den 50er Jahren begonnene Herausgabe des „neuen Überweg". Sie verzichtet ausdrücklich auf den Anspruch phil. Aneignung und begnügt sich mit einer, allerdings nicht weniger anspruchsvollen philologisch-kritischen Aufarbeitung des phil. Gedankenguts. Die nachträgliche phil. Beschäftigung mit dem Dargebotenen soll möglichst wenig durch eigene Ansichten der Bearbeiter präjudiziert werden.

Auf dem engeren Gebiet der Philosophiegeschichtsschreibung des MA nun bedeuten die unlängst vorgelegten Darstellungen des Bochumer Philosophieprofessors Kurt Flasch einen gänzlich neuen Typus der Abkehr vom Prinzip philosophierender Aneignung des Voraufgegangenen. Hier wird die aneignende Auseinandersetzung mit dem phil. Gehalt einer Epoche nicht mehr bloß aus methodischen Gründen vom Autor auf den Leser verschoben. Phil. Aneignung ist vielmehr als solche und für jedermann auszuschließen, der sich, ob schreibend oder lesend, mit den Themen der ma. Philosophie befaßt. Denn statt in der „Abgetrenntheit der philosophischen Probleme" (1986, 15) sieht F. die Basis seiner Arbeit in der Verwurzelung „scheinbar rein theoretischer Fragen in einem praktisch-politischen Zusammenhang" (13). Was interessiert, sind nicht die „Ideen" und „Probleme" als solche, sondern deren „Sitz im Leben. Ihn gilt es wieder zu entdecken" (14). F. will auf diese Weise gerade das historisch Wahre, den „Wahrheitsgehalt der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens" (1987, 14, Hervorh. vom Rez.) retten, im Unterschied zu solchen Darstellungen, welche die einzelnen Gestalten des philosophiegesch. Wandels auf ihre eigene Wahrheit hin befragen nach Maßgabe einer im wesentlichen als vorbildlich betrachteten Philosophie. Nicht in der Fortsetzung der „Denkoperationen der mittelalterlichen Metaphysik" in der Gegenwart, sondern „indem wir deren Fortgang historisierend unterbrechen, stellen wir uns der sachlichen Relevanz ihrer Argumente" (1986, 16).

Aber was bedeutet hier sachliche Relevanz? F. zögert nicht zu sagen, was er meint.

Zwar stehe beim „gegenwärtigen Stand unseres Wissens vom Mittelalter noch nicht fest, was ‚das Wesentliche' war" (1987, XI). Aber gemessen an unserem „gegenwärtigen Problembewußtsein" (XI; 1986, 17) liegt beispielsweise die sachliche Relevanz jener das ma. Denken beherrschenden Metaphysik in dem „Zusammenhang dieser Metaphysik mit den Formen menschlicher Herrschaft über die Natur und über Menschen" (1986, 16), wie sich überhaupt „an Elementen der der mittelalterlichen Philosophie zeigen (läßt), daß sie das Wissen einer Welt war, in der es Kaiser und Könige, Feudalherren und Bauern, weltbeherrschende Päpste und religiöse Bettelorden gab" (17).

Es läßt sich unschwer voraussehen, was daraus für die Behandlung der „Motive", wie F. es nennt, des ma. Denkens folgt. Wo die sachliche Relevanz einzelner Gedanken oder einer ganzen Weltsicht nicht mehr in ihrer wirklichkeitserschließenden Kraft gesehen, sondern allein an ihren zeitgeschichtlichen Bezügen gemessen wird, ihrer „historisch-gesellschaftlichen Funktion" (17), da gerät zwangsläufig die Darstellung unter den Maßstab politisch-praktischer Kategorien. Sie entscheiden über den relativen Wert bzw. Unwert der phil. Bemühungen eines Autors, welche, bezogen auf die jeweilige realgeschichtliche Situation, als Ausdruck eines zeitgemäßen, fortschrittlichen oder eher konservativ reaktionären Bewußtseins zu beurteilen sind. Philosophiegeschichtsschreibung gerät zur Archäologie der Interdependenz von Bewußtseinszuständen und ihrer Basis in „realen Lebensbedingungen" (1987, 15).

F. verwirft darum als Bezugsrahmen beider Darstellungen die traditionelle, für ihn aber mit unberechtigter phil. Wertschätzung verbundene Phaseneinteilung in Früh-, Hoch- und Spätscholastik, welche der gesch. bedingten Vielfalt ma. Denkens nicht gerecht zu werden vermag. Er wählt statt dessen die Kategorie der Einteilung nach Jh. Innerhalb dieses neutralen Bezugsrahmens lassen sich dann allerdings „Knotenpunkte" von besonderer Dichte ausmachen, die Zeit zwischen 1050 und 1130 und wiederum zwischen 1277 und 1350, an denen es zu fundamentalen, hist. folgenreichen „Alternativen des Denkens" gekommen ist (1986, 20).

Die „Einführung" (1987) stellt dieses Prinzip am deutlichsten vor Augen. Sie überrascht den an systematisierende Darstellungen phil. Positionen gewöhnten Leser durch eine Dramaturgie, welche das Wesentliche am Denken des MA nicht abstrakt, sondern als Abfolge „von offenen Situationen" (XII) beschreibt. In ihnen inszeniert F., gleichsam wie auf einer Bühne, das jeweils Bedeutende einer Geschichtsphase in Form eines kontroversen Dialogs zweier oder mehrerer Akteure. F. beginnt, um im Bild zu bleiben, sein Stück mit einer Ortsbestimmung der Philosophie im Rahmen der karolingischen Welt. Es folgen dann eigene Auftritte vor dem Hintergrund eines realgesch. Kontexts und in Abhebung von der gegnerischen Position für Scotus Eriugena, Berengar von Tours, Anselm, Manegold von Lautenbach, Abailard, Averroes, Albert, Ockham und schließlich Nikolaus von Cues. Duns Scotus fehlt bis auf seine fünfmalige Erwähnung vollständig und Thomas von Aquin, obgleich von den ersten bis zu den letzten Seiten als Negativ-Figur präsent, gelangt ebenfalls nicht zum Rang einer Hauptrolle. Er wird statt dessen (im X. Kap.) präsentiert aus der alleinigen Perspektive des reaktionären Widerparts einer Rehabilitierung der politischen Philosophie (Dante, Marsilius von Padua), welche die anachronistische Legitimation päpstlicher Weltherrschaftspläne (Thomas) bekämpft. Thomas steht so – zusammen mit Gottschalk, Lanfrank, später Lutterell und Johannes Wenk – in dem wenig schmeichelhaften Aufgebot unoriginneller und, bezogen auf die „real" fundierten Kräfte gesch. Fortentwicklung, hoffnungslos verspäteter Denker des MA. Äußerst hilfreich und dem Zweck einer Einführung angemessener ist dagegen der Anhang. Neben einem Personen- und Sachregister sowie einer allerdings sehr dürftigen Bibliographie, enthält das Bändchen ein nahezu lückenloses Verzeichnis hauptsächlich der neueren Texteditionen zu den von F. behandelten Autoren in alphabetischer Reihenfolge.

Die im Jahr zuvor (1986) erschienene umfangreiche Gesamtdarstellung, nach Absicht des Vf.s ein „Lese- und Arbeitsbuch, . . . das nach den Quellen schmeckt" (11), umfaßt einen größeren Zeitraum – „von Augustin zu Machiavelli" (Untertitel). Sie behandelt im I. Teil „die Grundlegung der ma. Philosophie", die in der gleichzeitigen Überlieferung so unterschiedlicher Autoren wie Augustin, Boethius und Dionysius Areopagita bereits alle Risiken der im 14. Jh. auseinanderbrechenden „Synthese" in sich birgt. Der II. Teil umfaßt die „Entwicklungsstadien der mittelalterlichen Philosophie" von der Zeit der karolingischen Reform bis zum „Ende des Boethianischen Zeitalters" (59, 538) in der Renaissance des 15. Jh.s bei Lorenzo Valla. „Die neue Zeit", einen kurz gehaltenen III. Teil, läßt F. mit Leonardo da Vinci beginnen, dem sich bewußt außerhalb der gelehrten Welt orientierenden „omo sanza lettere". Auf ihn folgen dann Machiavelli und Luther, die beide, wenngleich in unterschiedlicher Weise, auf die zerbrochene Synthese des MA politisch folgenreich reagieren.

Obwohl weitgehend identisch in ihrem zeitlichen Rahmen, unterscheidet sich der zentrale II. Teil der Gesamtdarstellung ma. Philosophie von der weit kürzeren „Einführung" hauptsächlich im Hinblick auf die Präsentation des Stoffes innerhalb des facettenreichen Bildes der ma. Kulturgeschichte. Die in einzelnen Kapiteln zusammengefaßten Jh. werden jeweils eingeleitet durch einen Abriß der sich wandelnden gesch. Situation (Ökonomie, Politik, Technik), welcher dann als Hintergrund und Maßstab zugleich die Einzeldarstellung der Autoren desselben Jh.s begleitet. Die mehr oder weniger umfangreichen Diskurse zu Leben und Werk erfassen jetzt das gesamte, für alle großen Darstellungen maßgebliche Spektrum ma. Denkens. Besondere Aufmerksamkeit widmet F. den phil. Entwicklungen des 14. und 15. Jh.s. Nicht zuletzt auf Grund eigener und von ihm angeregter Quellenforschung zu Raimundus Lullus, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart und Nikolaus von Cues zeichnet F. ein neues Bild der mit solchen Begriffen wie Spätscholastik und Renaissance oder, Intellektualismus, Voluntarismus, Mystik eher verstellten Kontinuitäten und Brüche der phil. Entwicklung nach 1277. Das dem 15. Jh. gewidmete Kap. „Zwischen Mittelalter und Moderne" zielt im wesentlichen auf eine Revision des seit Jacob Burckhardt zumindest die Philosophiegeschichtsschreibung noch prägenden Bildes der Renaissance. Im Lichte der Forschungsergebnisse von B. Nardi, E. Garin, C. Vasoli revidiert F. insbesondere die einseitige Identifizierung der Renaissance mit dem Florentiner Platonismus. Es gab daneben andere wichtige Denker außerhalb von Florenz. Es gab vor allem (aber hier kommt F. über Andeutungen nicht

hinaus) auch den lange in seiner Bedeutung unterschätzten Aristotelismus und dies wiederum nicht nur in Padua (Ch. Lohr, Ch. B. Schmitt). Beide Strömungen sind in ihren phil. Positionen vielfältiger und in ihrem Verhältnis zu den Leistungen der scholastischen Philosophie differenzierter, als es die traditionelle Gegenüberstellung von Scholastik und Renaissance glauben machen will.

Zum Ganzen drei Anmerkungen: 1. bezüglich der von F. behandelten Fragestellung der „Entstehung der modernen Welt aus ihrem spätmittelalterlichen Ursprung" (18), 2. seiner Würdigung einzelner „großer" Philosophien (1987, 15) im Hinblick auf den darin vorausgesetzten Philosophiebegriff und 3. dessen Auswirkung auf die Bewertung des philosophischen Denkens bei Thomas von Aquin.

1. Gerade weil es F. immer wieder um die „vorwärtsweisenden Motive" (1986, 379) des jeweiligen Denkens zu tun ist, erwartet man in der heute mit besonderem Interesse verfolgten Frage nach den Ursprüngen des neuzeitlichen Denkens einige Aufklärung. In diesem wichtigen Punkt allerdings bietet F. nur eine sehr begrenzte Durchführung der in der Einleitung angekündigten historisch-genetischen Aufgabenstellung (18, 20). Was in der Lektüre zunächst anspricht, der weitgehende Verzicht auf die gewiß schwerfälligere und im einzelnen stets strittige Doxographie der Schulrichtungen und Sachthemen zugunsten einer Beschreibung der gesch. gegebenen Vielfalt des ma. Denkens, erweist sich am Ende als ein schwerer Nachteil, als Verzicht auf die Chance, wichtige Ergebnisse der ideengesch. Forschung einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Dazu beispielhaft einige Hinweise, die sich hauptsächlich auf die Arbeiten von L. Honnefelder und A. de Muralt zu einzelnen gesch. bedeutsamen Aspekten der Philosophie des Duns Scotus stützen.

Es ist noch gar nicht so lange her, daß man glaubte, in der Auseinandersetzung um die Wende des 13. Jh.s sei es am Ende doch das thomistische Denken und die in ihm geleistete Aristoteles-Interpretation gewesen, welchem gegenüber dem Scotismus die größere Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Philosophie zukomme, zumindest wenn man die Thomas-Renaissance in der spanischen Scholastik und der Gegenreformation berücksichtigt. Aber diese Annahme stellt sich zunehmend als eine optische Täuschung heraus, die vielleicht auch durch die Vormachtstellung der neothomistischen Schulphilosophie und Philosophiegeschichtsschreibung gefördert worden sein mag. Sucht man nun in der „Einführung" F.s vergeblich nach einem Scotus-Kapitel, so überrascht ein Blick in die Gesamtdarstellung des „philosophischen Denkens" um so mehr, als Duns Scotus hier, bereits in der Kapitelüberschrift, dem Leser als ein „Lehrer für Jahrhunderte" (430) vorgestellt wird, von einem „enormen Einfluß, der bis ins 16. und 17. Jh. weit über die Franziskanerschule hinausreichte" (431). Diesen Einfluß sieht F. aber eher „durch eine kritische Denkweise als durch Einzelthemen" (ebd.) begründet. Dementsprechend beschränkt er sich darauf, den Geist dieser Denkweise an einzelnen Themen zu belegen: Bewußtsein des Gegensatzes von Philosophie und Theologie (434), Kritik der metaphysischen Gotteslehre (436), Neubewertung des Einzelnen (438). Aber die „Argumentenprüfung" des Duns Scotus bleibt „Übergang" (435), „Instrument künftiger Metaphysikkritik" (436), seine Leistung als Metaphysiker, die Einführung der *‚distinctio formalis'* ebenso ein „verbaler Kompromiß" (440) wie die Einführung des Konzepts der *‚haecceitas'* in die aristotelische Form-Materie-Lehre „nur eine neue Vokabel" darstellt, Ausdruck eines neuen Bewußtseins vom „Wert der Individualität" (441). „Was blieb, war der neue Standard an begrifflicher Strenge" (ebd.). Die *distinctio formalis* gehöre als eine der „retardierenden Hilfskonstruktionen des Duns Scotus" (442) schon bald durch Ockhams radikale Metaphysikkritik auf die Seite des hist. Überholten.

Gerade die Lehre von der *distinctio formalis* aber, trotz aller Kritik, hat den entscheidenden Ausschlag gegeben in Richtung auf eine grundlegende Transformation der aristotelischen Metaphysik ebenso, wie sie nicht unwesentlich beigetragen hat zu einer Umformung der klassischen Naturrechtslehre. Die *distinctio formalis* ist nicht allein ein neues methodisches Instrument zur Analyse irreduzibler, voneinander logisch unabhängiger Formen oder Ideengehalte, die *a parte rei* erkennbar sind. Sie ist vor allem die Grundlage dessen, was man den ‚noetisch-noematischen Parallelismus' nennt, einer durch und durch unaristotelischen Abbildtheorie des menschlichen Erkennens, für die alle formal unterscheidbaren Bestimmungen eines Gegenstandes durch ihr *esse repraesentatum* im Intellekt bereits die ontologische Struktur eines solchen Gegenstandes widerspiegeln. An die Stelle der aristotelischen *cognitio abstractiva* tritt die (platonische) *cognitio intuitiva,* für welche der *ordo et connexio idearum* zusammenfällt mit dem *ordo et connectio rerum.*

Dies zeigt sich am deutlichsten an der Lehre von der Definition. Aristoteles löst hier das Problem der Einheit der formalen Bestandteile einer Definition durch die Unterscheidung von Formbestimmungen auf der Ebene sprachlicher Bedeutungen und dem Formsein auf der Ebene des Existenzaktes. Für die Einheit des Definierten muß man zurückgehen auf die Ebene des Existenzaktes, und das heißt auf diejenige Form, die den spezifischen Akt eines Existierenden prägt. Metaphysisch entscheidend ist allein die aktive Form, die später sogenannte *‚forma substantialis'*, welche die Identität eines Individuums von innen her begründet.

Demgegenüber sieht Duns Scotus das konstitutive Element der Einheit nicht länger in der Wirksamkeit einer einzigen Form begründet, sondern als Folge eines den einzelnen Formbestimmungen äußerlich bleibenden Aktes der Existenzsetzung. Alles, was sich in seiner formalen Bedeutung nicht widerspricht, kann – letztlich *potentia Dei absoluta* – als gerade so oder anders geordneter Zusammenhang formal unterschiedlicher Gehalte in Existenz gesetzt werden. Ein Reflex dieser Position in der Theologie findet sich im Zusammenhang mit der Frage nach der „Angemessenheit" der göttl. Menschwerdung. Ockham, der Kritiker des Konzepts der *distinctio formalis,* wird nur auf seiner Grundlage behaupten können, es liege nichts Widersprechendes in der Annahme, daß Gott genauso die Gestalt eines Steines oder Esels hätte annehmen können. Was letztlich ist, wie es ist, hängt ab von dem, was Gott innerhalb der Möglichkeiten logischer Konsistenz will, daß es sei.

Aber abgesehen von diesen nur hist. interessierenden Kuriositäten auf dem Felde der Theologie, läßt sich die Spur dieser den Ansatzpunkt der Metaphysik revolutionierenden Methode weiterverfolgen über Leibniz' Idee der möglichen Welten, von denen Gott die beste gewählt und zur Existenz gebracht hat, bis hin zu Descartes' berühmter Feststellung in der VI. Meditation, alles, was begrifflich „clare et distincte" als voneinander unabhängig erfaßt werden könne, könne in derselben Weise auch getrennt existieren, mindestens dadurch, daß Gott es will.

Diese Sichtweise hat Konsequenzen, die auf vielen Gebieten der Philosophie zu einer Wende geführt haben, und zwar schon bei Duns Scotus selbst. Das prominenteste Beispiel für die neue Sicht des Wirklichen dürfte wohl die mit Hilfe der *distinctio formalis* leicht zu begründende Eigenständigkeit der Materie sein. Aus einem reinen Grenzbegriff (der *materia prima*) im Rahmen einer gegenseitigen funktionalen Abhängigkeit von Form und Materie wird bei Duns Scotus das, was man späterhin allein unter Materie verstehen wird: ein gemeinsamer Grundstoff auf allen Ebenen des Werdens. Die Preisgabe der aristotelischen Lehre von der Wechselseitigkeit einander durchdringender und nur funktional unterscheidbarer Gesamtursachen zugunsten von zwei Reihen voneinander unabhängiger Teilursachen greift aber weit über das Gebiet des Form-Materie-Problems hinaus. Sie führt u. a. zu den eigentümlichen Schwierigkeiten, die Descartes innerhalb eines mechanistischen Weltbildes mit der unerklärlichen Einheit der formal distincten *res cogitans* und *rex extensa* der nachfolgenden Philosophie hinterläßt, ebenso wie zu den Schwierigkeiten, die sich seit Ockham für das Problem der menschlichen Freiheit aus der Perspektive der göttlichen Kausalität und seit Kant aus der Perspektive der Naturkausalität ergeben.

Ganz kurz noch ein Blick auf das Feld der praktisch-politischen Philosophie. Auch hier entfaltet das Instrument der *distinctio formalis* seine transformierende Kraft im Hinblick auf eine Neuinterpretation der klass. Lehre von den *status naturae.* Nun ist es möglich, den Zustand einer „reinen Natur" anzunehmen, deren wirkliche Existenz auf dem Wege der Formaldistinktion aus der Möglichkeit der begrifflichen Unterscheidbarkeit eines allen Wandlungen Zugrundeliegenden denkbar ist. Suarez kann so einen Zustand ursprünglicher Volksdemokratie noch vor der Gründung staatlicher Organisationen annehmen, ohne sich die Frage nach der hist. Legitimation einer solchen Abfolge stellen zu müssen. Die Bedeutung dieses Vorgangs für die spätere Naturrechtslehre ist bekannt. Hier, wir auf vielen anderen Gebieten, hat Suarez nicht zuletzt auch durch seine Kommentare zur ‚Summa' des Thomas von Aquin, den Einfluß des Skotismus bis hinein in die deutsche Schulphilosophie des protestantischen Aristotelismus gesichert (über Meissners ‚Philosophia sobria' und das ‚Opus metaphysicum' Scheiblers, wie ganz allgemein über die Rezeption der ratio studiorum der spanischen Jesuiten).

Die Frage, was wichtiger ist für eine philosophiegesch. informative Darstellung, das „Zäsurenbewußtsein" (565) zu stärken und zu „vermeiden, daß der Geschichtsfluß vor den Augen des Lesers erstarrt" (1987, XII) oder den Einfluß der „Probleme und Ideen" innerhalb der Entwicklung des Denkens zu studieren, ist offenkundig falsch gestellt. Die philosophiehist. Aufgabenstellung kann eben nicht durch die alternative Empfehlung, „individualisierend statt generalisierend" (567) vorzugehen, bewältigt werden. Man verfehlt sonst nicht allein das philosophisch Bedeutende an der Geschichte des Denkens, sondern ebensosehr auch das geschichtlich Bedeutsame der Philosophie. Weil F., wie seine Behandlung der in der Sache wichtigen Position des Duns Scotus zeigt, ernst macht mit einem Mosaikstil des hist. Erzählens, kommt er in seiner narrativen Aneinanderreihung von Einzelaspekten über eine bloß deklamatorische Geste zu den Zusammenhängen des 13. mit dem 16. und 17. Jh. nicht hinaus. Epocheneinteilungen und ideengesch. Etikette mögen gegenüber dem neutralen Bezugsrahmen der Zeitrechnung oft grob und im einzelnen korrekturbedürftig sein. Aber das ist der notwendig zu entrichtende Preis dafür, daß sie einen Inhalt haben, der es ermöglichen soll, gewisse, nichttriviale Konstanten des Geschehens ins Bewußtsein zu rücken.

2. Im Hinblick auf die Behandlung der „großen" Philosophien tritt die Eigenart des hier besprochenen Versuchs am ehesten zutage, wenn man ihn vergleicht mit der von Fr. Copleston gegebenen Darstellung der Philosophie des MA. Copleston macht genau das, was F. nicht will: Er erläutert die Probleme und Ideen nach Sachbereichen und gibt so einen Einblick in den Gesamtinhalt und die Verfahrensweise einer Philosophie. Anhand der Strukturgleichheit der Hauptkap. lassen sich dann eventuelle Bezüge zwischen den Philosophien erkennen, die einen in der Sache fundierten Vergleich ermöglichen. F. dagegen verwendet viel Raum für den „Sitz im Leben", was zwangsläufig auf Kosten der inhaltlichen Darstellung gehen muß. Man ist schon gezwungen, das Sachregister zu benutzen, wenn man sich einen (durch die unvollständige Behandlung zudem bescheidenen) Überblick über einzelne phil. Themen verschaffen will. Anstelle einer inhaltlich einigermaßen ausgewogenen Darstellung, die ein eigenes Urteil ermöglichen sollte, geizt F. nicht mit Urteilen darüber, was, bzw. wen er jeweils für entscheidend hält im Hinblick auf die Entwicklung der phil. Bemühungen eines Zeitabschnitts.

Hierzu bedient er sich eines gleichbleibenden Schemas, in welchem ein bestimmter Begriff von Philosophie in Verbindung mit einer grundsätzlichen Ansicht über die Funktion des Denkens bereits in formaler Hinsicht genügt, ohne längere Ausbreitung des Materials Einzelbewertungen zu begründen. Im Hin-

blick auf die durch die Aristoteles-Rezeption noch vermehrte Komplizierung des Denkens, „das Unvereinbare zu kombinieren" (313) bemerkt F.: „Es fehlte der erst im Cartesianischen Philosophiekonzept entscheidende Begriff des ‚Systems' und damit das Ideal systematischer Einhelligkeit" (ebd., Hervorh. vom Rez.). Und etwas weiter unten heißt es dann: „Was ein mittelalterlicher Philosoph wirklich geleistet hat, läßt sich nur danach bemessen, wieweit es ihm gelungen ist, die schulmäßige Isolation und die Ungunst der Textüberlieferung durch Problembewußtsein und oft auch durch bloßen Scharfsinn zu überwinden" (316, Hervorh. vom Rez.). Beide Sätze enthalten ein für die Darstellung wirksames Postulat. Beide finden sich im 28. Kap. (Aristotelismus und Platonismus), das wie ein Prolog vor die nun mit Albert dem Großen beginnende Reihe von Einzeldarstellungen der Philosophien des 13. und 14. Jh.s gesetzt ist.

Das Postulat „systematischer Einhelligkeit" nun fundiert gewissermaßen das innerphil. Unterscheidungsmerkmal, nach welchem der Rang einer Philosophie umgekehrt proportional steigt zu dem, was F. gelegentlich als „Konkordismus" (319) oder „harmonisierende Tendenz" (131, 313) kritisch vermerkt. Daraus folgt für die Zeit vor 1277 die Bewertung der Averroistischen Aristoteles-Interpretation als die in der Form und in der Sache überlegene Philosophie, „die fortgeschrittenste Position gerade dadurch . . ., daß sie nur konsequent bei dem bleiben (wollte), was die aristotelische Tradition enthielt" (358). Wir erfahren aber nicht, wie z. B. bei F. van Steenberghen, daß selbst Averroes Entscheidendes, z. T. in Abhängigkeit von der islamischen Weltsicht bzw. vom Neuplatonismus, z. T. aus rein phil. Gründen der aristotelischen Philosophie interpretierend hinzugefügt hat: so die Annahme einer schöpferischen Kausalität Gottes (*causa agentis,* nicht bloß *causa moventis*) und, hist. folgenreich, die Annahme eines einzigen, gemeinsamen aktiven Intellekts für alle Menschen. Dies schmälert nicht seine Leistung als Aristoteles-Interpret (Thomas von Aquin etwa nennt ihn trotz Gegnerschaft im einzelnen den ‚commentator'). Wohl relativiert es die Berechtigung, von der „Reinheit" der averroistischen Aristoteles-Interpretation ausgehend, Zensuren zu verteilen für selbständiges und unselbständiges Philosophieren. Phil. Selbständigkeit muß gerade nicht heißen, „konsequenter" Ausschluß des eigenen Weiterdenkens.

Wie nicht anders zu erwarten, prägt diese Alternative dann auch die weitere Darstellung des Averroismus, ungeachtet der zu differenzierteren Urteilen auffordernden Arbeiten F. van Steenberghens zum gesamten Komplex ‚radikaler Aristotelismus' und von A. Zimmermann zu Albertus Magnus und seiner Stellung gegenüber dem Pariser Aristotelismus. Auch später, im 15. Jh., bleibt der Averroismus für F. unbesehen ein Paradigma phil. Fortschritts in Richtung auf die Neuzeit. Gerade hier wäre der in phil. und hist. Hinsicht ambivalente Charakter dieser Schule am ehesten darzustellen gewesen (Ch. B. Schmitt). Schließlich hatte Galilei eine bestimmte, seiner Arbeit hinderliche Richtung des Aristotelismus im Auge, wenn er von ihr sagt, bei ihren Anhängern handle es sich um Männer, die sich (konsequent!) weigerten, von ihren Buchseiten aufzublicken.

Die Orientierung F.s am Systemideal der Philosophie beeinflußt die Darstellung nicht weniger entscheidend bezüglich seiner vom phil. Gehalt weitgehend unabhängigen, positiven Bewertung aller sonstigen Philosophien nach 1277. „Jetzt wurden die Alternativen mit schneidender Klarheit enthüllt; die Zeit der Harmonisierung war vorbei" (427). Dies bedeutet für die konkrete Darstellung, daß sowohl die phil. Ansätze von Raimundus Lullus und Eckhart, die den mit Hilfe des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs gerade schärfer formulierbar gewordenen Unterschied von Theologie und Philosophie wieder rückgängig machen wollen zugunsten einer universalen „Philosophie des Christentums" (391) genauso in Ehren bestehen können, wie umgekehrt das Auseinandertreten von Philosophie und Theologie in Skeptizismus und Fideismus eine fortschrittliche Position markiert (in der Gefolgschaft Ockhams).

Das andere Postulat schließlich, das es F. erlaubt, Unterscheidungen und Klassifizierungen vorzunehmen, der Rekurs auf das „Problembewußtsein" eines Philosophen, verwendet als Indikator hist. fortschrittlicher Philosophien den Zeitbezug des Denkens. Hier ist entscheidend für den phil. Rang einer Theorie, „wie Individuen und Gruppen durch diese Werke sich über sich selbst verständigt haben" (134). Daraus entsteht dann neben zahlreichen, kaum anders als ‚reduktionistisch' zu bezeichnenden Charakterisierungen eine für F.s Unternehmen typische Reihe von Gestalten, die in anderen Darstellungen entweder gar nicht oder nur am Rande zur Philosophiegeschichte zählen, bzw. die meist nur unter kirchengesch. Gesichtspunkten interessieren.

3. Nach alledem dürfte schon zu erraten sein, wie F. die phil. Leistung des Thomas von Aquin bewertet, dessen Stilisierung „Zum Höhepunkt der Scholastik und zum Meister aller Zeiten" (325) das offensichtliche Ärgernis ist, das es mit den Mitteln der Philosophiegeschichtsschreibung endlich aus der Welt zu schaffen gilt. Thomas oder, was für F. auf dasselbe hinausläuft, der Schulthomismus bildet den stets gegenwärtigen Hintergrund phil. Mittelmäßigkeit, vor dem sich die übrigen noch so unterschiedlichen phil. Ansätze vorteilhaftig abheben. Ein Blick in das Personenregister genügt, um diese Omnipräsenz alles Thomistischen zu bemerken. Bei einer solchen Fülle von Bezugnahmen kann einzelnes nur stellvertretend angedeutet werden.

So ist Thomas, und das auch nur „im Vergleich zu Albert" (325), ein guter Dialektiker, geschätzt vor allem „durch die optimale Verwertbarkeit für den Schulbetrieb, für die Interessen des Ordens und für die Weltherrschaftspläne der Päpste" (ebd.). In der Verbindung von Wahrheitsproblem und Seinslehre ist er von bedingter „Originalität" (330) wie auch seiner Aristoteles-Interpretation zum Zwecke der Verteidigung des christlichen Glaubens gezwungenermaßen eine gewisse phil. Originalität zuwächst (331). Aber gemessen am Standard „eines philosophischen Systems im cartesianischen Sinne" (340) ist das phil. Werk des Thomas „nicht sonderlich konsequent" und vermag kaum „seine Unausgeglichenheit hinter einer didaktischen Architektur [zu] verbergen" (ebd.). Er überzeugte schon damals eigentlich niemanden, insbesondere nicht „die sorgfältigsten Leser des Aristoteles" (ebd.) – für einen Historiker ein erstaunliches Urteil, der die Arbeiten zum Verhältnis von Thomas und Siger von Brabant (z. B. A. Zimmermann) eigentlich kennen sollte und bei der sonst so ausgeprägten Freude am historischen Detail Gelegenheit gehabt hätte, die hochinteressante Reaktion der Artistenfakultät auf die Nachricht vom Tode des Thomas von Aquin zu erwähnen. Aber das fügte sich schlecht zum Bild des Ganzen.

Das Grundmuster solcher Art von Philosophiegeschichtsschreibung, phil. Denken von seiner Einheitlichkeit wie von seinem Zeitbezug her zu bewerten, führt darum bisweilen zu einem Umgang mit den Ergebnissen bereits geleisteter Forschungsarbeit, über den man nur staunen kann. Ein letztes, von F. selbst stark herausgestelltes Beispiel mag verdeutlichen, wie Klischee und Wirklichkeit unter dem Postulat des Zeitbezugs einer Theorie miteinander vermengt werden. Es dient der Illustration und Bestätigung dessen, was F. als Perspektive einer Interpretation der anthropologischen, ethischen und vor allem politischen Schriften des Thomas von Aquin vorweg für entscheidend hält: ihre „kirchlich-papalistische Zielsetzung" (337). Die Annahme solcher Interessenbindungen nun sieht F. bestätigt in der Weise, wie Thomas in ‚De Regimine Principum' (trotz einer gewissen Abkehr von der augustinischen Sündenfall-Konzeption des Politischen) den Auslegungsspielraum der aristotelischen Politik-Schrift einzuengen sucht. Als „Papalist" (475) kann er die Ursprünglichkeit staatlicher Macht nicht wirklich anerkennen, die erst im konsequenteren Anschluß an Aristoteles bei Dante und Johannes von Paris ihre volle Legitimation erfährt.

Richtig ist, daß Dante und Johannes eine eigene, von Thomas unabhängige Theorie vom Verhältnis staatl. und kirchl. Gewalt vorlegen. Aber deren „papalistisches Gegenstück" ist gerade nicht die Lehre des Thomas von Aquin, sondern die erst von Tolomeo di Lucca verfochtene These der *potestas directa* des Papstes über die staatliche Gewalt (J. Rivière). Dieser Theologe nun, Schüler und Biograph des Thomas von Aquin, erscheint bei F. ironischerweise nicht als konservativer Theoretiker der polit. Philosophie, wofür ihn F. eigentlich ausgeben müßte. Vielmehr stilisiert F. dessen Fortsetzung der Schrift ‚De Regimine Principum' trotz ihres mit Schweigen übergangenen „papalistischen" Gehalts (III. Buch) zum Muster zeitgemäßer polit. Theorie, welche „das Freiheitsbewußtsein der Kommunen als die überlegene politische Philosophie formuliert" (305). Nach W. Mohr, den F. zwar im literarischen Anhang erwähnt, in der Darstellung aber gänzlich ignoriert, darf man dagegen sicher sein, daß sogar der Thomas meist zugeschriebene Anfang von ‚De Regimine Principum' nicht aus seiner Feder stammt. Und man darf darüber hinaus vermuten, daß Thomas in seinen späteren Bemerkungen (in der ‚Summa') nicht zuletzt im kritischen Blick auf die Thesen dieses opusculum die (*iure naturali* begründete) Souveränität der staatl. Gewalt lehrte. Statt dem Leser also mit dem Inhalt der neueren Forschungsergebnisse bekannt zu machen, beläßt es F. bei unkommentierten Hinweisen auf die entsprechende Literatur, welche längst mit den von F. immer noch kolportierten Klischees (aus dem ideengesch. Nachlaß eines Ernst Troeltsch z. B.) aufgeräumt hat.

„Wozu studiert man eigentlich die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie?", hatte F. in seiner „Einführung" gefragt. Nach der Lektüre beider Werke stellt sich allerdings noch eine weitere Frage: Wozu schreibt man eigentlich Philosophiegeschichte?

Daß es F. nicht um Hilfen zu einem philosophischen Sich-Einlassen auf die Probleme und Fragestellungen der ma. Philosophie zu tun ist, sagt er ja selbst. Dennoch ist die Art und Weise des historisierenden Umgangs mit dem Denken des MA keineswegs Ausdruck der notwendigen phil. Epochē des Historikers, sondern vor allem Mittel einer fundamentalen phil. Kritik am Wahrheitsanspruch des Denkens selbst. Jedenfalls zeigt sich von daher eine gewisse Ähnlichkeit der jetzt vorgelegten Beiträge zur Philosophiegeschichte mit dem vor wenigen Jahren publizierten Augustinus-Buch im Hinblick auf diese gemeinsame kritisierte Tendenz: Zuerst schreibt F. ein Buch über Augustinus, das „den Leser von Augustinus warnen und Europa von ihm befreien will" (H. Kuhn, Rez. Ph. R. 29 [1982], 298). Dann schreibt er ein weiteres Buch über das phil. Denken der auf Augustinus folgenden Epoche und auch diesmal so, daß es auf ein völliges Verdikt hinausläuft: Nur jetzt geht es um Thomas von Aquin.

Das Bedenkliche daran ist nicht primär die in ihrer gewollten Einseitigkeit fragwürdige Relativierung einzelner phil. Positionen. Bedenklich ist, daß die Methode eines historisierenden Reduktionismus weit über solche Partikularziele hinauswirkt und gerade das vereitelt, was Philosophiegeschichtsschreibung im Unterschied zu anderen Arten der Historiographie lebendig erhält: das philosophische Interesse an ihrem Gegenstand.

Münster Berthold Wald

Sanon, Anselme Titianma: **Das Evangelium verwurzeln.** Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen. Mit einer Einführung von René Luneau OP. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 156 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 7), kart. DM 27.50

Der Untertitel des vorliegenden Buches „Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen" schlägt offensichtlich neue

Töne in der Geschichte des afrikanischen Christentums an. Auch wenn es heute fast banal erscheint, auf die Forderung hinzuweisen, daß das Evangelium in Afrika in dem afrikanischen Boden Wurzeln schlagen und sich vom Saft des Bodens ernähren soll, statt weiterhin in fremder Verpackung angeboten zu werden, so muß man doch nicht vergessen, daß eine solche Forderung noch vor einigen Jahrzehnten belächelt wurde und auch heute von manchen belächelt wird, die öffentlich positiv dazu zu stehen scheinen, doch heimlich aus ihrer Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung, kein Hehl machen. Ist es nur die Angst vor Unbekanntem, vor Neuem? Oder gar davor, daß das Evangelium durch „minderwertiges Treiben" sein „edles" Gesicht verlieren könnte? Der Vf. dieses Buches, Bischof A. T. Sanon, selbst ein „Initiierter", weiß jedenfalls wohl, wovon er redet und welche unersetzbare Hilfe und Unterstützung er aus der traditionellen Initiation für seinen christlichen Glauben als Afrikaner schöpfen konnte. Insofern ist dieses Buch nicht bloße Theorie oder Äußerungen über Möglichkeiten einer afrikanischen Einwurzelung des Evangeliums, sondern eine Art Zeugnisbericht und theologisch-pastorale Reflexion über persönliche Lebens- und Glaubenserfahrung.

Dies geht auch aus der übersichtlichen Gliederung des Bds in zwei Hauptteile hervor, in denen der Vf. sich zunächst mit der Darstellung und Deutung der Dorfinitiation in ihrer sozialen und religiösen Tragweite, sodann mit einer dynamischen Indienstnahme der Initiation angesichts der Taufberufung befaßt.

Nach einer kurzen Einleitung (25–36), in der der Verlauf des Initiationsritus beschrieben wird, behandelt der Vf. den „erzieherischen Charakter der Initiation". Hier wird der Initiierte als ein relationales Wesen dargestellt. Die Initiation erfüllt die Funktion einer öffentlichen Inkorporation und Integration der heranwachsenden Menschen in die Gemeinschaft und bietet ihnen zugleich die Hilfe der Gemeinschaft bei ihrer Integration in die Gesamtheit der Welt und ihrer Standortfindung in bezug auf Geburt, Leben und Tod an (40). Die durch die rituelle Initiation vermittelten neuen Lebensbeziehungen und Bande des Gemeinschaftslebens befreien den Initiierten von einem bloßen biologischen Dasein und stellen ihn nunmehr unter das „Zeichen des Relationalen" (41f). Es ist der Anfang eines neuen Lebens, eine Neugeburt, die sich durch das Fortschreiten hin zur Vervollkommnung auszeichnet. Es ist der Beginn eines Entwicklungsweges durch eine erfüllte Zeit und einen erfüllten Raum. So entfaltet das ganze Initiationsritual den Symbolismus der Zeit, der vielfältigen Körpersprache, die mit der Zeit der Vorfahren, mit dem Ort des Ursprungs und mit den von der Tradition übermittelten Verhaltensweisen verbindet (43ff). Insofern die Initiation mit ihrem pädagogischen Anspruch und ihrer rituellen symbolischen Entfaltung den Initiierten in der mystischen Dimension eines Gründungsereignisses der Vorzeit der Ahnen und des Göttlichen einwurzelt, ist sie religiös. Durch ihre gemeinschaftsbezogene Pädagogik, d. h. Vermittlung von neuer Bewußtheit und verantwortlicher Solidarität, bedeutet sie die Hinführung zur brüderlichen Verbundenheit (54ff). Darin sieht der Vf. die „Botschaft einer lebendigen Tradition" (74), in deren Licht „humanistische Betrachtungen" über die Geburt des gesellschaftlichen Menschen und das Bild der Gesellschaft selbst angestellt werden (58–78). Diese Überlegungen werden vor dem Hintergrund der Grundbedeutung der Initiation durchgeführt, nämlich, daß diese kein bloßer „Übergangsritus" von Kindesalter ins Erwachsenenleben ist, sondern ihrem Wesen nach ein Ereignis, das das ganze Leben prägt, weil sie eine kontinuierlich fortschreitende Selbst-Übergabe und Hingabe durch Integrationsakte von gesellschaftlich-politischer und religiöser Tragweite ist. Der Ritus eröffnet nur den Eintritt in diese „Welt des Sinns" (50).

Damit ist ein wichtiger Hinweis auf die Verbindungslinie zur christlichen Taufe als „Initiationssakrament" gegeben, der der Vf. seine Aufmerksamkeit im 2. Teil des Buches widmet.

Sind Sinnerschließung als Lebensziel und verheißungsvolles Ringen darum nicht eigentlich auch wichtige Bestimmungen christlichen Glaubens? Das Nachdenken über diese Bestimmungen „als Sohn der traditionellen Initiation und der Kirche" zugleich (79ff) zielt nicht bloß auf eine schnelle Versöhnung zwischen den traditionellen Grundsätzen der Initiation und den Anforderungen des christlichen Glaubens, sondern will auch jenen notwendigen Verzicht ernst nehmen, der sich aus diesen Anforderungen ergibt. Konflikte zwischen afrikanischer Tradition und christlichem Glauben sind nicht auszuschließen. Letzterer fordert vom afrikanischen Christen, seine Tradition neu zu lesen. Die Tradition ist aber ihrerseits der kulturelle Wurzelboden, der einen inkarnatorischen Vollzug des Heilsplans Gottes in der konkreten Lebenssituation und -geschichte des Afrikaners ermöglicht. So führt die Sprache der Initiation und die sich darin explizierende Sinn-Deutung zur Einwurzelung der christlichen Initiation (103ff). Wenn Jesus Christus demnach als „Initiationsmeister" (106ff) und die Kirche als „Initiationsgemeinschaft" (127ff; 140ff) genannt werden, so wird einerseits auf den einmaligen und einzigartigen Wegweiser im Leben und Glauben hingewiesen; in Christus begegnet dem Afrikaner die Vollkommenheit und Vollendung des Geheimnisses, wovon die traditionelle Initiation ihm eine Ahnung zu vermitteln sucht; andererseits stellt die Kirche bei der Begegnung des Afrikaners mit Christus jene neue Gemeinschaft dar, in der er zugleich „in ein neues Brauchtum einer Gemeinschaft eintritt" (130), nämlich in das Brauchtum einer Gemeinschaft, die sich, wie auch die traditionelle Dorfgemeinschaft, die sich mit jedem neuen Jahrgang von Initiierten erneuert, durch die Feier der Mysterien Christi ständig und regelmäßig aufs neue in das Geheimnis ihres Seins und Ursprungs hinein initiiert. Hier findet eine fruchtbare Dialogbegegnung zwischen afrikanischer Initiation und christlicher Initiation statt, die den Menschen nicht nur in seiner religiösen, sondern auch in seiner gesellschaftlichen Ganzheit als Kultur- und Glaubenswesen ergreift. Gewiß, die Inhalte der traditionellen Initiation können nicht kritiklos im christlichen Glaubensraum – wie umgekehrt auch nicht – übernommen werden. Ein „Exorzismus" (133–140), ein erlösendes „Hinabsteigen zur Hölle" (101ff) wird wohl vonnöten sein, um die lebensgestaltende Pädagogik der zu integrierenden Elemente in ihrer existentiellen Tragweite freizulegen. Die Integration dieser Elemente hat aber selbst einen hohen Wert: Sie bietet die Möglichkeit, den christlichen Glauben aus einem unwirksamen Winkel herauszuholen, in den er an vielen Orten der Welt (dies gilt vor allem für die sog. alten Kirchen des Abendlandes) immer mehr verbannt wird und wo er zu einem bloßen kultischen Ritual, zu einem Kult ohne Kultur verkommt oder zu verkommen droht. So vermittelt beispielsweise die in diesem Buch oftmals betonte Beachtung der wesentlichen Bedeutung der Gemeinschaft als Ort der lebendigen Weitergabe des Glaubens der Väter Impulse zur Neubesinnung auch über afrikanischen Kontext und Raum hinaus.

In diesem vom Vf. selbst als Reflex der eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung verstandenen und mit Leidenschaft und Sachverstand geschriebenen Buch ist die Rede vom „ganz Afrikaner- und ganz Christsein" nicht bloße Vorstellung, sondern greifbare Realität einer konkreten Existenz. Kein Zweifel: Nur wer ganz Mensch ist, kann auch ganz Christ sein und so der eigenen übernatürlichen Berufung gerecht werden. Dieses Buch ist dazu eine wertvolle Anregung.

Münster Kossi J. Tossou

Stolzman SJ, William: **The Pipe and Christ.** A Christian-Sioux Dialogue. – Chamberlain, S. D.: Tipi Press (1986). V, 222 S., kart. US-$ 7.95

Im Unterschied zu den einheimischen Völkern Mittel- und Südamerikas hörte man von den nordamerikanischen Indianervölkern bislang mehr von ihrem politischen Kampf um Verbesserung ihrer sozio-ökonomischen Lage u. a. m. Weitgehend unbekannt ist dagegen ihre heutige – im umfassenden Sinne – religiöse Situation, sieht man einmal ab von der romantisch-ideologisierten Sicht des Indianers in seinem Verhältnis zur Natur, die sein Selbstverständnis aber um wesentliche Elemente verkürzt. Wenngleich die überwiegende Mehrheit der Indianer zumindest nominell missioniert ist, hat sich ihr ursprünglicher Glaube mehr oder weniger rein erhalten. – Das zu besprechende Werk dokumentiert den wohl ersten Versuch einer missionierenden Kirche, mit Vertretern einer einheimischen Religion in einen Dialog zu treten, d. h. ein Gespräch zwischen Gleichen zu führen. Das Buch ist die Frucht jener Gespräche, die von 1973 bis 1979 im Rosebud-Reservat (Süddakota) zwischen S. und weiteren Jesuitenpatres auf der einen, Medizinmännern und „Priestern" (Seher, Heiler) der Lakota-Sioux (von welchem Stamm wird nicht gesagt) auf der anderen Seite (insgesamt zeitweise über 40 Personen) geführt wurden. Für die Aufzeichnung und spätere Veröffentlichung des Gesprächsinhalts, der in das Innerste des religiösen Lebens beider Seiten vordringt, sprechen verschiedene Gründe: Die schriftliche Zusammenfassung soll (indianischerseits) die alten, traditionellen Rituale festhalten und erklären und so den Jungen, die heute eher aus Schulbüchern denn durch mündliche Überlieferung lernen, eine Hilfe bei der Entscheidung zwischen den unterschiedlichen Werten (z. B. traditionell/modern, ländlich/städtisch) sein. Ferner soll das Verhältnis zum christlichen Glauben dargelegt, ja versucht werden, die vorhandenen spirituellen und theologischen Unvereinbarkeiten zwischen beiden Religionen in Einklang zu bringen. In gewisser Weise ist das Buch als Fortsetzung bzw. Erweiterung zum Dialog der beiden Bücher „Ich rufe mein Volk" (Olten [6]1981) und „Die heilige Pfeife" (Olten [2]1978) anzusehen, die nach Erzählungen des letzten großen Sehers der Ogalalla (einem Stamm der Lakota-Sioux im benachbarten Pine-Ridge-Reservat), Schwarzer Hirsch (1863–1952), entstanden sind. Hinsichtlich der Authentizität ist im konkreten Fall jedoch zu beachten, daß die indianischen Gesprächspartner der Patres bereits christianisiert, d. h. 50 Prozent von ihnen (nominell) katholisch sind und weitere 35 Prozent der Episcopal-Church angehören, die an diesem Dialog kein Interesse hatte. Zum anderen wurden die Gespräche zweisprachig (Englisch/Lakota) geführt, wobei jede Gruppe zusätzlich ihre, dem Dolmetscher ungeläufige Fachtermini hatte, so daß bei aller angewendeten Sorgfalt (hierfür mag die lange Zeit zwischen Beendigung und Veröffentlichung der Gespräche ein Indiz sein) die Frage der richtigen Übersetzung – in beide Richtungen – bestehen bleibt.

Obschon das titelgebende Kapitel eher beiläufig erscheint („The Pipe and Christ: Their Comings", 166/79), kennzeichnet die Überschrift doch den jeweiligen Dreh- und Angelpunkt beider Religionen. Die Pfeife stellt das ganze Weltall dar: Die einzelnen Tabakkrumen, mit denen die Pfeife gestopft wird, sind die

natürlichen Dinge, die Tiere, der Mensch. Sie wird bei allen bedeutenden Riten zugleich als höchstes Opfer und Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Großen Geist (bzw. den Geistern) geraucht. Wie (der christliche) Gott seinen Sohn in die Welt sandte, Ordnung und Frieden wiederherzustellen, so sandte der Große Geist die Weiße-Büffelkuh-Frau, seinem Volk die hl. Pfeife zu bringen; wie Christus wird auch die Weiße-Büffelkuh-Frau am Ende der Zeit wieder erscheinen. – Das wichtigste, das weitere Leben des jungen Indianers bestimmende religiöse Erlebnis ist das Ritual um das Erflehen, Erzählen und Deuten eines Gesichts. Entsprechend eröffnet Stolzman das Buch mit der Erzählung seines eigenen Gesichts, d. h. seiner Berufung zum Priestertum („Personal Story", 1/12). Ein anschließendes Einführungskapitel (13/32) rekapituliert u. a. die Voraussetzungen für diesen Religionsdialog. Während die christlichen Kirchen bis vor zwei/drei Jahrzehnten die traditionellen Riten der indianischen Religionen noch pauschal verdammten und militante Indianerbewegungen ihrerseits das Christentum ablehnten und ihrer angestammten Religion treu blieben, hat katholischerseits vor allem seit dem II. Vatikanum ein Verhältnis wachsenden gegenseitigen Respekts Raum gegriffen. – Die folgenden Kapitel des Buches befassen sich mit den einzelnen indianischen Riten, in denen die Pfeife eine bedeutende Rolle spielt und denen eine christliche Entsprechung gegenübergestellt wird, beginnend mit den Initiationsriten beider Religionen: „Making-A-Relative Ceremony [Verwandtschaftmachen] and Baptism", 21/32; weitere Kapitel: „Sweatbath and Penance Ceremony", 44/57; „Lakota Spirits and Christian Theology", 116/30; „Yuwipi and the Mass", 131/46; „Sundance and the Paschal Mysteries", 157/65; „The Pipe Ceremony and the Sign of the Cross", 189/205; u. a. m.

Für das Verständnis gerade der indianischen Riten wäre eine deutsche Übersetzung sehr hilfreich, zumal das Buch nicht in erster Linie für den Fachmann geschrieben ist (dessen Ansprüchen es formal nicht genügen kann), sondern für ein größeres, interessiertes Publikum. (Es sei daher empfohlen, das o. g. Buch „Die heilige Pfeife" parallel zu lesen.)

Da der Gesprächsinhalt kaum knapper wiederzugeben ist, als es Stolzman selbst gelingt, begnügen wir uns mit einer kurzen Zusammenfassung.

Bezogen auf das Verhältnis der beiden Religionen zueinander konstatiert S. vier verschiedene Positionen (206ff): Eine Gruppe sieht keinerlei Differenzen, nur „Frieden und Harmonie" nach dem Motto: „Wir beten alle zu demselben Gott!", eine zweite hebt allein die festgestellten Unterschiede hervor, eine dritte begnügt sich – zur raschen Beendigung der Diskussionen – mit der Feststellung gewisser Ähnlichkeiten, schließlich sieht eine vierte Gruppe Übereinstimmungen und Unterschiede gleichermaßen. Diese Hauptgruppe versteht die Diskussion als das, was sie sein soll: eine Möglichkeit, sich besser kennen und verstehen und einander respektieren zu lernen (209).

Entsprechend „offen" ist das „Ergebnis". Es will aufweisen, daß es trotz der tatsächlichen, z. T. gravierenden Unterschiede möglich ist, aus der jeweils anderen Religion spirituelles Gut zu übernehmen, ohne dadurch die eigene religiöse Identität zu verlieren, aber teilzuhaben an allen Offenbarungen Gottes. Nicht Einebnung der Gegensätze konnte Ziel der Gespräche (bzw. des Buches) sein, sondern Verständnis für- und Respekt voreinander zu mehren, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu nähren. Denn, so bemerkt S. abschließend, „es gibt mehr geistige Gaben und Verheißungen Gottes in dieser Welt als wir wissen oder wahrhaben wollen, und es sind nicht wir, die die wahre Religion etablieren und definieren, sondern Gott und sein(e) Geist(er). Unsere Pflicht ist es, zu wachsen in Geduld . . . und gutem Willen, und alles zu akzeptieren, was Gott den Menschen gegeben hat" (222).

Bonn Norbert M. Borengässer

Watt, W. Montgomery / **Marmura,** Michael: **Der Islam.** II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). XXII, 502 S. (Die Religionen der Menschheit, Bd 25, 2), geb. DM 110.–

Nachdem der erste Bd dieser Gesamtdarstellung des Islams die Themenkomplexe Muḥammad, Koran, Recht und religiöses Leben behandelt hat (vgl. Besprechung in: Theologische Revue, 1984, Nr. 4, Sp. 327–331), werden im vorliegenden zweiten Bd die theol. Konzepte des Islams im Zusammenhang der jeweiligen sozialen und politischen Umstände dargestellt.

Die drei ersten Teile des Buches geben in deutscher Übersetzung die im Jahre 1973 in Edinburgh erschienene Untersuchung von Prof. Watt: The Formative Period of Islamic Thought, wieder, ergänzt durch die neuen Ergebnisse der Forschung, vornehmlich der Arbeiten und Texteditionen von Prof. Josef van Ess (Tübingen).

Die Anfänge der islamischen Theologie erstrecken sich von 632, dem Jahr des Todes Muḥammads, bis 945. Diese Periode ist durch den politisch-religiösen Streit zwischen Sunniten und Schiiten um das Kalifenamt gekennzeichnet (1–319). Zuerst wird die Lehre der Ḫāridjiten über die islamische Gesellschaft dargestellt, die sie als „charismatische Gemeinschaft" ohne besondere Gewichtigkeit des Khalifen bzw. des Imāms begreifen. Daher auch der sogenannte „kommunalistische" Charakter dieser Gesamtkonzeption (1–30).

Dann werden die Anfänge des Schiismus (31–56) und die allgemeine religiöse Bewegung (56–72) unter den Umayyaden beschrieben. Im Anschluß daran wird die theologische Reflexion über die Bestimmung der Ereignisse durch Gott (72–115), über Glaube und Gemeinschaft (115–150) behandelt.

Mit dem Machtsantritt der ʿAbbāsiden (152–183) erscheinen die kritische Auseinandersetzung mit dem arabischen Erbe, das Freidenkertum und die Interessenkonflikte zwischen den Beamten der Verwaltung und den Rechtsgelehrten.

Die Anfänge des philosophischen Denkens (183–210) sowie die großen Vertreter der rationalistischen Schule der Muʿtaziliten (211–256), die Polarität von Sunnismus und Schiismus (257–276), der Triumph des Sunnismus und der Reifeprozeß der sunnitischen Theologie (276–319) werden im letzten Abschnitt der ersten drei Teile des Buches behandelt.

Der 4. Teil von Prof. Marmura (Toronto) befaßt sich mit der islamischen Philosophie im MA, welche sich in manchen ihrer Aspekte parallel zum theol. Denken entwickelt hat (320–392). Zunächst einmal wird die Übersetzungstätigkeit beschrieben, die das griechische und hellenistische Erbe in Philosophie und Wissenschaft den Muslimen nahegebracht haben (322–330). Dann werden die großen Philosophen bzw. Wissenschaftler erwähnt: al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīna (Avicenna), al-Ghazālī mit seiner Kritik der Philosophie, die muslimischen Philosophen in Spanien, vornehmlich Ibn Rushd (Averroes) mit seiner Widerlegung al-Ghazālīs (330–392).

Der 5. Teil von Prof Watt verfolgt die Entwicklungen der theol. Tätigkeit bis 1850: „In der Zeit von 950 bis 1850 bilden sich kaum irgendwelche neuen Sekten, und die meisten alten Sektenteile verschwinden . . . Anstelle von Sekten haben wir jetzt theologische Schulen, und statt Häresiographen haben wir nun sehr weitschweifige theologische Abhandlungen" (393). Die erste Periode von 950 bis 1250 sieht die Weiterentwicklung der ashʿaritischen Theologie, der Māturīditen, der Muʿtaziliten, sowie des Schiismus mit dem Aufkommen mächtiger Bewegungen wie der der Ismāʿiliten (393–461). In der Periode von 1250 bis 1850 herrscht eine Stagnation des Denkens. Hier ist keine Kreativität mehr zu verzeichnen, sondern die Abfassung von Kommentaren, detaillierten Erläuterungen bzw. Kompendien (462–487). Unter den vielen Autoren ragt Ibn Taymiyya, der Hauptvertreter des Hanbalismus und der spätere Gewährsmann des Wahhābismus, hervor. Es schließt sich eine kurze Beschreibung der Umgestaltung des Schiismus und eine Übersicht über die Theologie der Randgebiete (Indien, Westafrika) an.

Für seine umsichtige Forschungsweise, seinen Inhaltsreichtum, seine umfassende und solide Information ist dies Buch ein unentbehrliches Arbeitsinstrument. Es wird wohl lange Zeit das Nachschlagewerk der Islam- und Religionswissenschaftler bleiben.

Münster Adel Theodor Khoury

Zago, Marcello: **La Spiritualità buddhista.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 249 S. (La Spiritualità non cristiana. Storia e testi, 2), kart. Lit. 15 000.–

Salmona, Bruno: **La Spiritualità dell'Antica Grecia.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 252 S. (La Spiritualità non cristiana, 3), kart. Lit. 16 000.–

Peirone, Federico José / **Rizzardi,** Giuseppe: **La Spiritualità islamica.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 205 S. (La Spiritualità non cristiana, 5), kart. Lit. 14 000.–

In einer Zeit, in der die Frage nach dem Religiösen und die Suche nach Gott als Sinn des Lebens und Garant der Zukunft immer dringender wird, bietet ein römischer Verlag zwei Reihen über Spiritualität an. Die eine befaßt sich mit der christlichen, die andere mit der nicht-christlichen Spiritualität: Geschichte und Texte. Aus der letztgenannten Reihe liegen uns drei Bde vor: buddhistische Spiritualität; Spiritualität Altgriechenlands; islamische Spiritualität.

Alle drei Bde verfahren nach demselben Schema. Zunächst einmal vermittelt eine ausführliche Einführung eine substantielle Information über die Geisteswelt, die religiösen Vorstellungen der jeweiligen Spiritualität von Gott (mit Ausnahme des Buddhismus), dem Menschen, der Welt und deren Wechselbeziehungen, über die Formen der gängigen Religiosität und die Gestalten der spezialen Spiritualität, ob diese eher in der Meditation und der Versenkung (Buddhismus) oder in philosophischen bzw. philosophisch-mystischen Spekulationen, in Gebet, Mysterien und Mythen (Griechenland) oder im Gebet und in der innerlichen Hingabe an Gott bis hin zur mystischen Suche nach ihm (Islam) zum Ausdruck kommt.

Der zweite Teil enthält jeweils ausgewählte Texte aus der Tradition der Spiritualität der vorgestellten Religion. Diese Texte verdeutlichen nicht nur den geistlichen Weg des jeweiligen Religionsanhängers, sie gewähren auch einen Einblick in die geistige Welt, auf deren Hintergrund sich die Spiritualität artikuliert.

Die Literaturhinweise, gleich wo sie untergebracht werden, sind hilfreich für den eifrigen Leser, der mehr Information sucht. Das gleiche gilt für das umfangreiche Glossar buddhistischer Termini, das den Bd über die buddhistische Spiritualität schließt.

Man darf die vorliegenden Bde vorbehaltlos empfehlen. Solche Initiativen sind begrüßenswert, zumal die Christen nach dem II. Vati-

canum mit einer immer größeren Selbstverständlichkeit über den Zaun ihres bis dahin wohlbehüteten Gartens hinausblicken und sich unbeschwerter mit den religiösen Traditionen anderer Völker befassen. Erst mit der Intensivierung des Dialogs mit den anderen Religionen bei gründlicher Kenntnis und fester Treue zur eigenen Religion können wir Christen die polemische Phase unserer Beziehung zu den anderen überwinden. Der Dialog soll dadurch zu einem Gespräch der Zuhörenden und Mitteilenden werden, die sich der Pflege der kritischen Sympathie, der offenen Kommunikation und des lebendigen Zeugnisses widmen. Damit wird die Grundlage für die Anerkennung der positiven Werte der jeweils anderen Religionen und für die eventuelle Übernahme solcher Werte zur Bereicherung des eigenen Lebens geschaffen, denn diese sind ja die Spuren Gottes und die Wirkung seines Geistes im Leben der Menschen.

Münster Adel Theodor Khoury

Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984. Ed. par J. Ries et H. Limet. – Louvain-la-Neuve: Centres d'Histoire des Religions (1986). 560 p. (Homo Religiosus 13), kart. bfr 1400.–

Die Akten des Kolloquiums über die Initiationsriten, die hier vorgelegt werden, stehen im Zeichen der Rezeption und Verifizierung der Ansichten und theoretischen Überlegungen über die Initiation und ihre Rolle als Mittel zur Einbindung des Menschen ins Sakrale und somit als Mittel zum Heil, welche der große Meister der Religionswissenschaft Mircea Eliade entwickelt hat.

Das spricht auch der Hg. dieses Bds, J. Ries, in seinen zwei Beiträgen aus und zeigt, daß die Initiationsriten als Teil der Riten und Kulthandlungen im allgemeinen den Sinn haben, den Menschen in den Wirkungsbereich des Sakralen zu führen (13–36). J. Vidal stellt fest, daß die Initiationsriten den Menschen in die Einheit der Natur einbindet (wie in China) oder in eine Heilsgeschichte (wie im Judentum und im Christentum) (39–85). So sind diese Riten nach den Ausführungen von M. Meslin (87–105) entweder als Ausnahmeriten oder als Mittel zur Teilnahme am Heil aufzufassen. J. G. Simon befaßt sich mit dem sakralen Ort und seiner Bedeutung als Zentrum und heiliger Ort (107–127).

Dann folgt ein Streifzug durch die verschiedenen Traditionen: Afrika (A. Doutreloux: 131–141; F. Rodegem: 143–159); Schamanismus (R. Hamayon: 163–202; K. Sass: 203–221); Mittlerer Osten (D. Prévot: Babylon: 225–241; H. Limet: Altmesopotamien: 243–254); Hinduismus (M. Delahoutre: 257–267; M. Defourny: 269–282); Griechenland und Mysterien (P. Wathelet: Homer: 285–297; L. Bodson: Artemis: 299–315; A. Motte: Eleusis: 317–334; Y. Vernière: Plutarch: 335–352; M. Malaise: Isis: 355–363); Römer (C.-M. Ternes: 363–376); Islam (A. Martin: 379–387; Ph. Marçais: 389–394); Judentum (J. Giblet: Essener: 397–412); Christentum (A. Houssiau: 415–429; J.-P. Massaut: 431–453).

Zum Schluß faßt der Hg. J. Ries noch einmal die Ergebnisse der Beiträge zusammen und zieht den Schluß, daß die Initiationsriten ein wesentliches Element der religiösen Erfahrung darstellen, welche die Antwort des Menschen auf das Erlebnis der letztgültigen Realität ist, einer Realität, die von ihm als Transzendenz erfahren wird und mit der er dennoch in Beziehung treten kann. Eine solche Erfahrung und eine solche Beziehung sind schöpferisch, denn sie verändern den Menschen und ermöglichen ihm, in der Nähe Gottes und im Einflußbereich der Seinsfülle zu leben.

Auch wenn diese Auflistung der verschiedenen Beiträge nicht im geringsten den Inhaltsreichtum der vorgelegten Untersuchungen verraten kann, so bleibt der Hinweis auf diese Veröffentlichung für den Religionswissenschaftler und für jeden religiös interessierten Leser eine Einladung, sich die Mühe zu machen und mit den jeweiligen Autoren den Weg zurückzulegen, den sie ja selbst gegangen sind. Erst dann wird er entdecken, welchen Schatz an Weisheit, Lebenserfahrung und religiöser Tiefe die Traditionen der Völker verbergen. Allein deswegen würde sich die Lektüre des Bds lohnen.

Münster Adel Theodor Khoury

Baresch, Kurt: **Katholische Kirche und Freimaurerei.** Ein brüderlicher Dialog 1968 bis 1983. – Wien: Österr. Bundesverlag (1984). 2., durchgesehene Aufl.

Nach der mehrhundertjährigen Tradition einer feindseligen Abgrenzung zwischen Kirche und Freimaurerei greift der österreichische Psychologe Baresch, selbst Freimaurer, das bedeutungsvolle Thema der überfälligen Annäherung beider auf. Ob dem Vf. dabei gelungen ist, was er zum Schluß behauptet, nämlich „Feindschaft zu eliminieren"?

Wesentliches Anliegen des Vf.s war es, seinen persönlichen und den Anteil der österreichischen Fraumaurerbrüder an der Initiation des mit Kardinal König 1968 begonnenen Dialogs zu dokumentieren. Der Dialog selbst scheint freilich etwas in den Hintergrund gedrängt – und zwar zugunsten der Darstellung, wie bundesdeutsche Freimaurer sich schnell in die Verhandlungen einschalteten und die Leitung derselben an sich zu bringen suchten. Diese Rivalität ist das eigentliche Sujet des aus zahlreichen Dokumenten zusammengesetzten Buchs.

Sowenig der Inhalt dem Titel gerecht wird, so unangemessen gerät der Stil des „brüderlichen Dialogs" B.s, die Haltung der Kirche nennt er „verleumderisch". Geschichtliche Zusammenhänge, aus denen heraus die Ablehnung der Freimaurerei durch die Kirche erklärt werden muß (zu denken ist an die der Kirche durch die Aufklärung widerfahrene existenzielle Bedrohung, an die alte Erfahrung, welche Gefahren von Geheimbünden drohen können), zählen nicht zu den Beweismitteln B.s, denn sie können das in schwarzweiß gehaltene Bild der böswilligen kirchlichen Verfolgung nur teilweise stützen. Die Kompilation des österreichischen Psychologen ist dazu auch noch künstlich durch wortgetreuen mehrfachen Abdruck derselben seitenlangen Schriftstükke aufgebläht.

Eine echte Aufarbeitung des im Titel bezeichneten Themas, hätte nicht nur für die Verständigung beider Gemeinschaften vieles Gute, sondern für die Rehabilitation des Männerbundes in der nichtfreimaurerischen Welt Wesentliches bewirken können. Immerhin hat B. durch seine Veröffentlichung auf den Anfang eines Dialogs hingewiesen und an seine Wichtigkeit, Notwendigkeit und Fruchtbarkeit erinnert. Um so mehr bedauert der interessierte Leser, daß hier weder „Vorurteile aufzuheben" (B.) gelungen, noch ein konstruktiver Beitrag zur Verständigung mit der kirchlichen und nichtfreimaurerischen Welt geleistet ist.

Egelsbach M. Hänsel-Hohenhausen M. A.

Bauer, Anton – **Gross,** Werner: **Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren.** Gebetszeiten am Tag der Anbetung. – Verlag Religiöse Bildungsarbeit: Stuttgart 1984. 172 S. DM 19.80

Vielerorts war die „Feier des Ewigen Gebetes" als eine Feier neben vielen im Laufe des Kirchenjahres angesehen worden. Wie sollte man auch mehrere Betstunden gestalten? Kommen denn überhaupt die Gläubigen? Diesen Fragen gehen die Vff. zu Beginn ihrer Überlegungen nach. Dabei kommen sie zu dem Schluß: Besser wenige Betstunden – gut vorbereitet – anbieten, als das Allerheiligste feierlich zur Verehrung vor „leeren Bänken" auszustellen. Dabei muß natürlich dem Lebensrythmus vor Ort Rechnung getragen werden. Somit geht den Hinweisen und Modellen zur liturgischen Gestaltung eine „geistliche Besinnung" (11–43) voraus. Diese verdient durchaus Beachtung.

Bei den liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten (45–157) lehnen sich die einzelnen Vff. eng an das „Gotteslob" an. Damit wird das Verteilen mehrerer Bücher oder Zettel an die Gläubigen vermieden, was für eine eucharistische Anbetung zudem störend wirken würde. In diesem Zusammenhang ist bei den einzelnen Modellen der stillen Anbetung ein gebührender Platz eingeräumt worden. Eine Wortflut wurde somit vermieden. Hin und wieder lockern Orgelmeditationen die Betstunden auf.

Selbst das Stundengebet der Kirche fand Brücksichtigung: Laudes, Vesper und Lesehore können am Tag der Eucharistischen Anbetung mit der Gemeinde gefeiert werden. Mit Kindern und Jugendlichen kann ebenso eine Betstunde gehalten werden, jedoch nach ihrem je eigenen Empfinden, so daß sie sich angenommen fühlen.

Ein letzter Teil (159–171) gibt Anregungen zu sechs Bildbetrachtungen. Die einzelnen Andachtsbilder sind in einer Beilage zum Buch vorhanden und können in entsprechender Anzahl für die Gläubigen bestellt werden.

Zusamenfassend darf gesagt werden: Hier hat sich ein Ausschuß des Diözesanrates Rottenburg-Stuttgart mit der Frage beschäftigt, wie kann der „Tag des Ewigen Gebetes" in unseren Gemeinden erneuert werden? Dabei haben sie vieles aus dem Gebetsschatz der Kirche wiederentdeckt und Bekanntes in neue ansprechende Formen gekleidet. Einzelne Gebete lassen sich – nach entsprechender sorgfältiger geringfügiger Umarbeitung – auch für die Feier der Eucharistie verwenden. Z. B.: das Christuslob (92–93) als Credotext; oder: die Gebetsanregungen zum Herzen Jesu (107–110) als Fürbitten bei der Meßfeier am Herz-Jesu-Freitag; oder: der Lobpreis (68–71) nach entsprechender Kürzung als Vorbereitungsgebet zur Hl. Kommunion oder eventuell als Danksagung.

Daneben ist das vorliegende Arbeitsbuch eine reichhaltige „Quelle" zur Vorbereitung einer Eucharstie am ersten Donnerstag im Monat als Votivmesse zur Hl. Eucharistie. Damit würde gerade auch der Donnerstag etwas mehr hervorgehoben.

Anton Bauer und Werner Gross geben vielfache Anregungen, die zur eigenen liturgischen Gestaltung einladen.

Mettmann Herbert Bodewig

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

Verheißung und Anstoß. Festschrift für Josef **Amstutz** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Pius Bischofsberger ... – Luzern: Romero-Haus 1987. 292 S., Abb.

Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz **Buri** zu Ehren. Imelda Abbt und Alfred Jäger. – Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1987. 324 S.; DM 46,–; S. 299–321: Bibliographie Fritz Buri.

„Er stößt die Gewaltigen vom Thron ...“ Festschrift für Hannelore **Erhart** zum 60. Geburtstag am 1. Mai 1987. Hrsg. von Hans-Martin Gutmann ... 2. durchgesehene Aufl. – B: Alektor-Verl. 1987. 265 S.; DM 14,80.

In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A. H. **Bredero**. Onder redactie van N. Lettinck ... – Utrecht: Hes 1986. 319 blz., ill.; hfl 52,50; blz. 309–315: Lijst van publicaties van A. H. Bredero.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La Bible. Ecrits intertestamentaires. Ed. publ. sous la direction d'André Dupont-Sommer ... – P: Gallimard 1987. CXLIX, 1903 p. = Bibliothèque de la Pléiade CCCXXXVII; F 380,–.

Sanders, James A.: From sacred story to sacred text. **Canon** as paradigm. – Phil: Fortress Pr. 1987. XX, 200 p.; $ 18,95.

Waard, Jan de – Eugene Albert Nida: From one language to another. Functional equivalence in **Bible translating**. – Nashv. [e. a.:] Nelson 1986. VIII, 224 p.; $ 15,95.

2. Altes Testament

Vervenne, Marc: The protest motif in the sea narrative ‹**Ex 14,11–12**›: Form and structure of a Pentateuchal pattern. – ETL 63, 1987, 257–271.

Block, Daniel I.: Gog and the pouring out of the spirit. Reflections on Ezekiel **XXXIX, 21–9**. – VT 37, 1987, 257–270; p. 271–279: Darr, K. P.: The wall around paradise. Ezekielian ideas about the future; p. 280–300: Janzen, J. G.: On the most important word in the Shema ‹**Deuteronomy VI, 4–5**›; p. 301–311: Masson, M.: *śᵉpīrâ* ‹**Ezéchiel VII, 10**›; p. 312–326: Matheus, F.: **Jesaja XLIV, 9–20**: das Spottgedicht gegen die Götzen und seine Stellung im Kontext; p. 327–339: Pfeifer, Gerhard: „Ich bin in tiefe Wasser geraten, und die Flut will mich ersäufen“ ‹**Psalm LXIX, 3**› – Anregungen und Vorschläge zur Aufarbeitung wissenschaftlicher Sekundärliteratur; p. 340–361: Rouillard, H. – J. Tropper: *Trpym*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après **1 Samuel XIX, 11–17** et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi.

Webb, Barry G.: The book of the **Judges**. An integrated reading. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 280 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XLIV; £ 8,95.

Stipp, Hermann-Josef: **Elischa** – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literaturkritik zu **1 Kön 20,22** und **2 Kön 2–7**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XI, 535 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXIV = Münchener Universitätsschriften. Phil.-Fak.: Altertumskunde und Kulturwissenschaften; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

MacKenna, David Loren: **Job**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1986. 331 p. = The Communicator's Commentary XII; $ 18,95.

Nicole, Jules-Marcel: Le livre de Job. II. – Vaux-sur-Seine: Editions de la Faculté Libre de Théologie Evangélique 1987. 257 p.; F 99,–.

Lugt, Pieter van der: Stanza-structure and word repetition in **Job 3–14**. – Journal for the study of the Old Testament 40, 1988, 31–38; p. 39–48: Nelson, Richard D.: The anatomy of the Book of **Kings**; p. 49–60: Premnath, D. N.: Latifundialization and **Isaiah 5,8–10**; p. 61–81: Duke, Rodney K.: Punishment or restoration? Another look at the Levites of **Ezekiel 44,6–16**; p. 83–97: Robinson, Robert B.: Levels of naturalization in **Obadiah**; p. 99–108: Fewell, Danna Nolan – David M. Gunn: 'A Son is Born to Naomi!': Literary allusions and interpretation in the Book of **Ruth**.

Dohmen, Christoph: Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption. – Biblica 68, 1987, 305–329; p. 330–356: Olley, John W.: How is **Isa 53,12a** to be understood?

Maier, Gerhard: Das Buch **Esther**. – Wup: Brockhaus 1987. 160 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; kart. DM 20,–.

Crenshaw, James L.: **Ecclesiastes**. A commentary. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 192 p. = The Old Testament library; $ 19,95.

Bourguet, Daniel: Des métaphores de **Jérémie**. – P: Lecoffre 1987. 576 p. = Etudes bibliques. N. S. IX; F 552,–.

Franklyn, P. N.: The cultic and pious climax of eschatology in the Psalms of Solomon. – Journal for the study of Judaism 18, 1987, 1–17; p. 18–25: Pummer, R.: Αργαριζιν; A criterion for Samaritan provenance?; p. 26–39: Robinson, S. E.: The apocryphal story of **Melchizedek**; p. 40–68: Alexander, P. S.: **3 Enoch** and the Talmud; p. 69–80: Baarda, T.: A Graecism in Midrash Echa Rabba I, 5.

Visaticki, Karlo: Die Reform des **Josija** und die religiöse Heterodoxie in Israel. – S[ank]t Ottilien: EOS Verlag. (1987). IX, 329 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXI; kart. DM 34,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Zenger, Erich: Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das **Psalmen**buch. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 240 S.; kart. DM 28,–.

Eisenman, Robert H.: **James** the **Just** in the Habakkuk Pesher. – Leiden: Brill 1986. X, 110 p. = Studia post-biblica XXXV; hfl 42,–.

Burns, Rita J.: Has the Lord indeed spoken only through Moses? A study of the biblical portrait of **Miriam**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. VI, 142 p. = Dissertation series LXXXIV; paper $ 12,95 [Diss., Milwaukee]

Gräbe, Ina: Methodological points of departure in the reading of texts. – Old Testament essays V, 1987, 1–8; p. 9–23: Huyssteen, Wentzel van: Understanding religious texts. The role of models in biblical interpretation; p. 24–31: Loader, Jimmie A.: Interpreting the Old Testament in South Africa – exegesis, meaning and social relevance; p. 32–42: Dyk, P. J. van: The dilemma of literary criticism; p. 43–64: Herion, Gary A.: Sociological and anthropological methods in Old Testament study; p. 65–89: Heyns, M.: Functional meaning of family and religion in Israelite society in the eighth century; p. 90–128: Gous, Ig G. P.: The origin of **Lamentations** 1 from a cultural-anthropological perspective; p. 129–151: Jeremias, J.: Changes in the conception of God in the Old Testament; p. 152–197: Annandale, J.: Hermann Hupfeld, confessionalist theology and scriptural exegesis; p. 198–221: Le Roux, J. H.: Unisa's department of Old Testament. A theological appraisal.

Sanderson, Judith E.: An Exodus scroll from Qumran 4Qpaleo Exod^{m} and the Samaritan tradition. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XIX, 358 p. = Harvard Semitic studies XXX; paper $ 13,95.

Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 219 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLV; kart. DM 48,–

Neusner, Jacob: Understanding seeking faith. Essays on the case of Judaism. Vol. I: Debates on method, reports of results. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. 153 p. = Brown Judaic studies CXVI; $ 21,95.

Mendels, Doron: The land of Israel as a political concept in Hasmonean literature. Recourse to history in second century B. C. claims to the Holy Land. – Tü: Mohr 1987. 181 p. = Texte und Studien zum Antiken Judentum XV; DM 78,–.

Niebuhr, Karl-Wilhelm: **Gesetz** und **Paränese**. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur. – Tü: Mohr 1987. IX, 275 S., Tab. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 28; DM 98,– [Diss., Halle-Wittenberg]

Niehr, Herbert: **Rechtsprechung** in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im AT. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1987. 144 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXX; kart. DM 28,–.

Gowan, Donald E.: **Eschatology** in the Old Testament. – Edinburgh: Clark 1987. XI, 150 p.; £ 17,50.

Manns, Frédéric: La prière d'Israel à l'heure de Jesus. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1986. XII, 304 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XXII; $ 20,–.

Eckardt, Walter: Computergestützte Analyse althebräischer Texte. Algorithmische Erkennung der Morphologie. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XI, 135 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXIX; kart. DM 24,–.

Schroer, Silvia: In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darst. **Kunst** im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1987. XIV, 553 S., 146 Ill. = Orbis biblicus et orientalis LXXIV; sfr 130,–.

Wenning, Robert: Die **Nabatäer** – Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 360 S., Abb., 19 Beil. = Novum Testamentum et orbis antiquus III; Lw. DM 120,–.

3. Neues Testament

Barni, Lorenzo: Il recente dibattito sul “logion” degli eunuchi ‹**Mt 19,10–12**›. – Studia Patavina 34, 1987, 129–151.

Neirynck, Frans: ΤΙΣ ΕΣΤΙΝ Ο ΠΑΙΣΑΣ ΣΕ. **Mt 26,68/Lk 22,64** (diff. **Mk 14,65**). – ETL 63, 1987, 5–47; p. 48–58: Boismard, M.-E. – A. Lamouille: Le texte Occidental des Actes des Apôtres. A propos de **Actes 27,1–13**.

Potterie, Ignace de la: Κεχαριτωμένη en **Lc 1,28**. Étude philologique. – Biblica 68, 1987, 357–382.

Kingsbury, Jack Dean: The developing conflict between Jesus and the Jewish leaders in Matthew's Gospel. A literary-critical study. – CBQ 49, 1987, 57–73; p. 74–89: O'Toole, Robert F.: Luke's message in Luke **9:1–50**; p. 90–103: Plevnik, Joseph: The eyewitnesses of the risen Jesus in Luke **24**.

Koet, Bart-Jan: Paul in Rome ‹**Acts 28,16–31**›: A farewell to Judaism? Paul à Rome ‹Actes 28,16–31›: Un adieu au Judaïsme? – Bijdr 48, 1987, 397–415.

Edwards, Ruth B.: Χάριν ἀντὶ χάριτος ‹**John 1,16**›. Grace and the law in the Johannine prologue. – Journal for the study of the New Testament 32, 1988, 3–15; p. 17–26: Overman, J. Andrew: The God-fearers: Some neglected features; p. 27–60: Allison, Robert W.: Let women be silent in the Churches ‹**1 Cor. 14,33b–36**›: What did Paul really say, and what did it mean?; p. 61–77: Moxnes, Halvor: Honour and righteousness in **Romans**; p. 79–91: Matera, Frank J.: The culmination of Paul's argument to the Galatians: **Gal. 5,1–6,17**; p. 93–113: Snodgrass, Klyne: Spheres of influence: A possible solution to the problem of Paul and the law.

Mansfield, M. Robert: “Spirit and Gospel” in Mark. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1987. X, 191 p.; $ 9,95.

Brown, Raymond E.: The *Gospel of Peter* and canonical Gospel priority. – NTSt 33, 1987, 321–343; p. 344–369: Chevallier, Max-Alain: Sur un silence du Nouveau Testament: l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans le cosmos et l'humanité; p. 386–403: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Rhetorical situation and historical reconstruction in I **Corinthians**; p. 404–419: Räisänen, Heikki: Paul's conversion and the development of his view of the law; p. 420–426: Lüdemann, Gerd: The Acts of the Apostles and the beginnings of Simonian gnosis; p. 427–438: Palmer, D. W.: The literary background of **Acts 1,1–4**; p. 439–451: Downing, F. Gerald: The social contexts of Jesus the Teacher: Construction or reconstruction; p. 452–468: Dormeyer, Detlev: Die Kompositionsmetapher ‚Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes‘ **Mk 1,1**. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus.

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.

O'Day, Gail R.: **Revelation** in the **fourth Gospel**. Narrative mode and theological claim. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XII, 143 p.; $ 9,95.

Schwarz, Günther: **Jesus** und **Judas**. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte. – Stu: [u. a.:] Kohlhammer 1988. X, 308 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXIII; kart. DM 74,–.

Bock, Darrell L.: Proclamation from prophecy and pattern. **Lucan** Old Testament **christology**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 413 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XII; £ 8,95.

Grelot, Pierre: L'origine des **évangiles**. Controverse avec J. Carmignac. – P: Ed. du Cerf 1986. 154 p. = Apologique; F 82,–.

Blomberg, Craig L.: The historical reliability of the Gospels. – Downers Grove, Ill., Leicester: Inter-Varsity Pr. 1987. XX, 268 p.; £ 6,95.

Schmidt, Thomas E.: **Hostility** to wealth in the Synoptic Gospels. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 250 p. = Journal for the Study of the New Testament. Suppl. series XV; £ 8,95.

Tilborg, Sjef van: The **Sermon** on the **Mount** as an ideological intervention. A reconstruction of meaning. – Assen [e. a.:] Van Gorcum 1986. VII, 376 p.

Desautels, Armand: Pour prier l'Apocalypse. – Montr: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1987. 214 p. = Lectures bibliques; F 110,–.

Schmeller, Thomas: **Paulus** und die „**Diatribe**". Eine vergleichende Stilinterpretation. – Mstr: Aschendorff 1987. IX, 485 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XIX; Lw. DM 98,– [Diss., München]

Kreitzer, Larry Joseph: **Jesus** and **God** in **Paul**'s eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 293 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XIX; £ 11,50.

Ménard, Camil: L'**Ésprit** de la Nouvelle Alliance chez saint Paul. – P: Éd. du Cerf; Montr: Éd. Bellarmin 1987. 372 p. = Recherches. Nouv. série X; F 137,– [Diss., Quebec]

Maccoby, Hyam: The **mythmaker**. Paul and the invention of christianity. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1987. XII, 237 p.; $ 8,95.

Painter, John: Theology as hermeneutics. Rudolf **Bultmann**'s interpretation of the history of **Jesus**. – (Sheffield): The Almond Pr. 1987. XIV, 265 p. = Historic texts and interpreters in biblical scholarship; £ 9,95.

Coulot, Claude: **Jésus** et le **disciple**. Études sur l'autorité messianique de Jésus. – P: Gabalda 1987. 479 p. = Études bibliques. Nouvelle série VIII; F 290,–.

Goergen, Donald J.: A theology of Jesus. Vol. I: The mission and ministry of Jesus. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 316 p.; $ 12,95.

Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der **Jesusbewegung**. – Tü: Mohr 1987. XI, 308 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLV; DM 148,–.

Walsh, James P. M.: The mighty from their thrones. Power in the biblical tradition. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XV, 204 p. = Overtures to biblical theology XXI; £ 11,95.

Metzger, Bruce Manning: The **canon** of the New Testament. Its origin, development, and significance. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. X, 326 p.

Elliott, James Keith: A survey of **manuscript**s used in editions of the Greek New Testament. – Leiden [e. a.:] Brill 1987. XXXVI, 280 p. = Supplements to Novum Testamentum LVII; hfl 68,–.

Kelly, Joseph F.: Why is there a New Testament? – Lo: Chapman (1986). 200 p., fig.; £ 6,95.

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

Tuckett, C. M.: **Nag Hammadi** and the Gospel tradition. Synoptic tradition in the Nag Hammadi Library. Ed. by John Riches. – Ed: Clark (1986). XI, 195 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 11,95.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Die Handschriften der Stadtbibliothek **Nürnberg**. Bd. II: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 2: Bibelhandschriften und Liturgica einschließlich der griechischen Texte. Bearb. von Ingeborg Neske. – Wiesb: Harrassowitz 1987. XXI, 192, [16] S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 98,–.

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des **XVI.** Jahrhunderts. VD 16. Hrsg. von der Bayer. Staatsbibliothek in **München** in Verb. mit der Herzog-August-Bibliothek in **Wolfenbüttel** [Red.: Irmgard Bezzel]. Abt. I: Verfasser – Körperschaften – Anonyma. Bd. IX: Herr–In. Bd. X: Ir-Kra. – Stu: Hiersemann 1987. 664 S.; 647 S.; je DM 198,–.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. A: Bibliotheca Augusta. Bd. V: Quodlibetica. 1: A–F; Bd. VI: Quodlibetica. 2: G–Q; Bd. VII: Quodlibetica. 3: R–Z, Register. – Mchn, NY, P, Lo: Saur 1987. VIII, 271 S.; VIII, S. 272–561; VIII, S. 562–887; Lw. je DM 320,–.

Bosl, Karl: Land an der bayerischen Donau. Geist, Religion, Kirche und Kultur an der bayerischen Ostgrenze. – Pas: Andreas-Haller-Verl. 1987. 127 S. = Haller-Wissenschaft; kart. DM 28,–.

Kühnel, Bianca: From the earthly to the heavenly **Jerusalem**. Representations of the holy city in christian art of the first millennium. – R, Frb/B, Wien: Herder 1987. 279, 67 S., 125 Ill. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft XLII; kart. DM 172,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Church, word, and spirit. Historical and theological essays in honor of Geoffrey W. **Bromiley**. Ed. by James E. Bradley . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XV, 319 p.; $ 29,95; p. 299–306: Bibliography of G. W. Bromiley's publications; [cont. e. a.:] p. 1–14: Bruce, F. F.: The first church historian; p. 15–43: Brown, Colin: The gates of hell and the Church; p. 45–63: Wright, David F.: How controversial was the development of infant baptism in the early Church?; p. 65–91: Robeck, Cecil M.: Canon, *Regulae Fidei*, and continuing revelation in the early Church; p. 93–106: Hughes, Philip Edgcumbe: Some observations on the history of the interpretation of Holy Scripture; p. 107–121: Torrance, Thomas F.: The hermeneutics of John **Reuchlin**, 1455–1522; p. 123–134: Kelly, Robert A.: **Luther**'s use of 1 Corinthians 14; p. 135–140: Parker, T. H. L.: Calvin's commentary on Hebrews; p. 141–151: Reid, W. Stanford: John **Calvin**, John **Knox**, and the Scottish reformation; p. 153–162: Toon, Peter: The English protestant creed; p. 163–181: Busch, Eberhard: Church and politics in the reformed tradition; p. 183–195: Bradley, James E.: Toleration, nonconformity, and the unity of the Spirit: Popular religions in eighteenth-century England; p. 201–214: Reid, J. K. S.: The role of theology in ecumenical activity; p. 215–227: Ellul, Jacques: Theological pluralism and the unity of the Spirit; p. 229–240: Ramm, Bernard: Karl **Barth** and T. S. **Eliot** on tradition; p. 241–261: Loewen, Howard John: The anatomy of an evangelical type: An American evangelical response to Karl Barth's theology.

Ries, Julien: Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II. – P: Desclée 1987. 479 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie V; F 75,–.

Vallin, Pierre: Histoire politique des Chrétiens. – P: Nouvelle Cité 1987. 184 S.

Daley, Brian E.: The ministry of disciples: Historical reflections on the role of religious priests. – TS 48, 1987, 605–629.

3. Alte Kirchengeschichte

Hamman, Adalbert-Gauthier: L'**homme**, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'église des **5** premiers siècles. – P: Desclée 1987. 348 p. = Relais-études II; F 180,–.

Bianchi, Ugo: Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle. – Muséon 100, 1987, 1–12; p. 13–21: Bogaert, Pierre Maurice: Le Jérémie grec de la Sorbonne (Inv. 2250), codex de papyrus fait d'un seul cahier; p. 23–34: Coulie, Bernard: Les 'Mémoires' de Nubar Pacha et la fiscalité byzantine: l'histoire de l'Épibolè en Égypte; p. 35–48: Halleux, André: Les manuscrits syriaques du 'C.S.C.O.'; p. 49–65: Denis, Albert-Marie: Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon ‹III^e s. av. J.-C.› et la réfutation juive de l'historien Artapan; p. 67–88: Donceel, Robert: L'évêque **Épiodore** et les basiliques de Kanatha, d'après une inscription grecque inédite; p. 89–100: Donceel-Voûte, Pauline: À propos de la grande basilique de Soueida-Dionysias et de ses évêques; p. 101–108: Frank, R.: The use of the 'Enneads' by **John of Scythopolis**; p. 109–120: Gilbert, Maurice: **Jérôme** et l'œuvre de **Ben Sira**; p. 121–129: Grand'Henry, Jacques: Du grec à l'arabe dans les homélies de **Grégoire de Nazianze**; p. 131–141: Gribomont, Jean: Le vieux corpus monastique du Vatican syr. 123; p. 143–159: Griffith, Sidney H.: Free will in Christian 'Kalâm': Moshe Bar Kepha against the teachings of the Muslims; p. 161–170: Guillaumont, Antoine: Une nouvelle version syriaque du 'Gnostique' d'**Évagre le Pontique**; p. 171–176: Halkin, François: Le moine romain de Scété qui avait été riche ‹'BHG' et 'Nov. Auctar.', n° 1449r›; p. 177–180: Halloun, Moïn: Some remarks on MAFRAY/Qutra I; p. 181–198: Janssens, Yvonne: L'Évangile des Égyptiens; p. 199–209: Johnson, D. W.: Coptic reactions to Gnosticism and Manichaeism; p. 211–224: Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: L'illustration du cycle des Mages suivant l'homélie sur la Nativité attribuée à s. **Jean Damascène**; p. 225–233: Leloir, Louis: Le baptême du roi Gundaphor; p. 235–241: Lequeux, Xavier: Deux feuillets du ms. Ottobonianus Graecus 424 (IX^e s.) retrouvés à Leipzig; p. 243–250: Loundine, A. G.: L'abécédaire de Beth Shemesh; p. 251–258: Métrévéli, Hélène: Du nouveau sur l'Hymne de **Joasaph**; p. 259–267: Mossay, Justin: Pour un corpus des annotations adventices des manuscrits byzantins et orientaux; p. 269–281: Petit, Françoise: L'homme créé à «l'image» de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de **Théodore de Mopsueste**; p. 283–295: Ries, J.: Aux origines de la doctrine de **Mani**. L'apport du Codex Mani; p. 297–305: Ryckmans, Jacques: Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites; p. 307–313: Sauget, Joseph-Marie: L'étrange périple d'une sentence de **Grégoire de Nysse** retrouvée dans les 'Paterika' arabes; p. 315–321: Shitomi, Yuzō: Note sur le *'Martyrium Arethae § 20'*: date de la persécution de Nagrân; p. 323–342: Taft, Robert: Water into wine. The twice-mixed chalice in the Byzantine eucharist; p. 343–352: Thompson, Robert W.: **Vardan**'s historical compilation and its sources; p. 353–361: Tihon, Anne: Calculs d'éclipses byzantins de la fin du XIV^e siècle; p. 363–375: Uluhogian, Gabriella: La tradizione manoscritta della versione armena dell' 'Asceticon' di s. **Basilio**; p. 377–383: Donzel, E. van: L'Islam en Éthiopie vers 1650; p. 385–396: Esbroeck, Michel van: Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien; p. 397–406: Yannopoulos, P.: Vérité et diplomatie chez **Constantin Porphyrogénète**. À propos d'un passage du chapitre 13 du *'De Administrando Imperio'*; p. 407–418: Zanetti, Ugo: Esquisse d'une typologie des euchologes coptes bohaïriques.

Parente, Fausto: L'idea di conversione da Nock ad oggi. – Aug 27, 1987, 9–25; p. 27–32: Irmscher, Johannes: Sul concetto di conversio e i corrispondenti termini greci; p. 33–42: Alves de Sousa, Pio: A conversão em **Clemente** de **Roma**. *Métanoia* uma palavra chave; p. 45–56: Mees, Michael: Jesu Bußruf und die Bekehrung bei **Clemens** von **Alexandrien**; p. 57–70: Grossi, Vittorino: A proposito della conversione di **Tertulliano** al montanismo ‹*De pudicitia* I, 10–13›; p. 71–78: Opelt, Ilona: **Firmico Materno**, il convertito convertitore; p. 79–84: Pergola, Philippe: La conversione a Roma nel III secolo: Tentativo di una lettura delle testimonianze archeologiche nella catacomba di Domitilla; p. 85–100: Keresztes, Paul: The phenomenon of **Constantine** the **Great**'s conversion; p. 101–136: Devoti, Domenico: Sogno e conversione nei Padri: Considerazioni preliminari; p. 137–164: Peretto, Elio: La conversione in **Ireneo** di **Lione**. Ambiti semantici; p. 165–174: Canévet, Mariette: Le schéma de conversion dans le prologue du *De Trinitate* d'**Hilaire** de **Poitiers** et le livre VII des *Confessions* d'Augustin: Problématique d'un temps; p. 175–184: Doignon, Jean: Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers; p. 185–217: Trisoglio, Francesco: La conversione in S. **Gregorio** di **Nazianzo**; p. 219–225: Moreschini, Claudio: Alcune considerazioni sulla conversione di **Lucio** nelle *Metamorfosi* di Apuleio; p. 227–235: Gauthier, Nancy: L'expérience religieuse de **Julien** dit l'Apostat; p. 237–245: Coman, I.: **Synésius** de **Cyrène** fut-il un converti véritable?; p. 247–280: Dattrino, Lorenzo: La conversione al cristianesimo secondo la *Historia ecclesiastica* di **Rufino**; p. 281–296: Angrisani Sanfilippo, Maria L.: Il linguaggio della conversione in alcune opere di **Agostino**; p. 297–301: Poque, Suzanne: Refléxion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus ‹Ep. 258›; p. 303–316: Biolo, Salvino: Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino; p. 317–329: Bammel, Ernst: Rückkehr zum Judentum.

Rius-Camps, Josep: Localisation à l'intérieur du De principiis d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme. – VigChr 41, 1987, 209–225; p. 226–237: Thielman, Frank S.: Another look at the eschatology of **Eusebius** of **Caesarea**; p. 238–266: Griffith, Sidney H.: **Ephraem** the **Syrian**'s hymns 'Against Julian'. Meditations on history and imperial power; p. 267–284: Schlatter, Frederic W., SJ: The pelagianism of the *Opus imperfectum in Mattheum*; p. 285–289: Aubineau, Michel: Un «Sermo acephalus» – CPG 4272: «Sévérin de Gabala?» – restitué à **Cyrille** de **Jérusalem**; p. 290–292: Lucchesi, Enzo: Encore un témoin copte du *"Peri Pascha"* de **Méliton** de **Sardes**; p. 313–359: Kessels, A. H. M. – P. W. van der Horst: The vision of **Dorotheus** ‹Pap. Bodmer 29› Edited with introduction, translation and notes; p. 360–376: Speigl, Jakob: **Ignatius** in Philadelphia; p. 377–385: Haykin, Michael A. G.: And who is the Spirit?; p. 386–395: Hübner, Reinhard M.: **Ps-Athanasius,** *Contra Sabellianos*; p. 396–398: Wright, D. F.: Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ.

Wendebourg, Dorothea: Das **Martyrium** in der Alten Kirche als ethisches Problem. – ZKG 98, 1987, 295–320.

Faivre, Alexandre: Théologiens «laics» et laics théologiens. Position des problèmes à l'époque paléochrétinene. – Irén 60, 1987, 193–217. 350–377.

Fiocchi Nicolai, Vincenzo: Lavori nelle catacombe del Lazio. – RivAC 62, 1986, 237–257; p. 261–278: Ferrua, Antonio: Iscrizioni romane paleocristiane *incertae originis*; p. 279–297: Giordani, Roberto: Spigolature su un frammento di rilievo funerario a carattere cristiano dei magazzini Comunali di Roma; p. 299–313: Seeliger, H. R.: Christliche Archäologie und Mentalitätsgeschichte.

Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. – Tü: Mohr 1987. XII, 441 S., 15 graph. Darst. u. Kt. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 18; kart. DM 98,– [Diss., Bern]

Munier, Charles: A propos des Apologies de **Justin**. – RevSR 61, 1987, 177–186; p. 187–197: Quantin, J. L.: A propos de la traduction de *philosophia* dans l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint **Jean Chrysostome**.

Beisel, Fritz: Studien zu den fränkisch-römischen Beziehungen von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh. – Idstein: Schulz-Kirchner 1987. 352, XXXVI S. = Wissenschaftliche Schriften IX, 105; kart. DM 78,60 [Diss., Trier]

Doignon, Jean: Deux approches de la resurréction dans l'exégèse d'**Hilaire** de **Poitiers**. – RThAM 54, 1987, 5–12; p. 13–26: Ferreiro, Alberto: Job in the sermons of **Caesarius** of **Arles**.

Fontaine, Jacques: Une révolution littéraire dans l'occident latin: Les confessions de saint **Augustine**. – BLE 88, 1987, 173–193; p. 194–205: Madec, Goulven: Le milieu milanais. Philosophie et christianisme; p. 206–228: Cambronne, Patrice: Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustine; p. 229–246: Lepelley, Claude: Un aspect de la conversion d'Augustin: La rupture avec ses ambitions sociales et politiques; p. 249–272: Dagens, Claude: L'intériorité de l'homme selon saint Augustin. Philosophie, théologie et vie spirituelle; p. 273–286: Pocque, Suzanne: Un souci pastoral d'Augustin: La persévérance des chrétiens baptisés dans leur enfance; p. 287–308: Crouzel, Henri: La concupiscence charnelle dans le mariage selon saint Augustin; p. 309–315: Viciano, Alberto: Le bonheur et le travail dans la pensée de saint Augustin; p. 316–322: Fontan, Pierre: Une exégése néo-platonicienne? ‹Le livre XII des confessions›; p. 323–328: Menaut, Léon: Saint Augustin et le suicide des vierges consacrées; p. 329–336: Passot, Chantal: «Ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum»; p. 337–348: Deryke, Hugues: Le vol des poires, parabole du péché originel.

Siddals, Ruth M.: Logic and christology in **Cyril** of **Alexandria**. – JThS 38, 1987, 341–367.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sieben, Hermann Josef: Das **Nationalkonzil** im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive. – ThGl 77, 1987, 526–562.

Christenleben im Wandel der Zeit. Bd. I u. II: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums **Freising**. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Mchn: Wewel Verlag 1987. 414 S.; 572 S.

Suttner, Ernst Chr.: Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen. – ThPQ 136, 1988, 55–64.

Sommerfeldt, John R.: The Chimaera revisited. – Cîteaux 38, 1987, 5–13; p. 14–23: Swietek, Francis R.: King **Henry II** and **Savigny**; p. 24–33: Coester, Ernst: Zwei Cistercienserinnenkirchen mit den Namen Mariäkron in Rechentshofen und Oppenheim; p. 34–58: Garda, Claude: Vie inédite de Dom Jérôme **Petit**, abbé de l'Étoile, l'un des promoteurs de l'Étroite Observance; p. 59–87: Friedlander, Colette: La filiation chez les cisterciens de la Stricte Observance (II): le fonctionnement de l'institution, de l'union de 1892 à la révision des constitutions.

Schmugge, Ludwig: Die **Kreuzzüge** aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreibung. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1987. 46 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXI; kart. DM 21,60.

Marienburg im Burzenland. Zur Geschichte der einstigen Ritterorden-Gemeinde in **Siebenbürgen**. Hrsg. von Georg Janesch-Troll. – Blf: Gieseking 1987. XII, 456 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 86,–.

Poggio, M. Gertrude: San Francesco e francescanesimo nell'esperienza di S. Paolo della Croce. – StFr 84, 1987, 107–138.

5. Mittelalter

Bak, János M.: Mittelalterliche Geschichtsquellen in chronologischer Übersicht. Nebst einer Auswahl von Briefsammlungen. In Zus.-arbeit mit Heinz Quirin und Paul Hollingworth. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden-GmbH 1987. 128 S.

Patschovsky, Alexander: Freiheit der Ketzer. – GWU 39, 1988, 1–16.

Breukelaar, Adriaan: Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei **Gregor** von **Tours**, Hist. II, 9. – ZKG 98, 1987, 321–337.

Dempsey, G. T.: **Aldhelm** of **Malmesbury** and the Paris psalter. – JThS 38, 1987, 368–386.

Peri, Vittorio: Il **"Filioque"** nel magistero di **Adriano I** e di **Leone III**. Una plausibile formulazione del dogma. – RSCI 41, 1987, 5–25.

Grosse, Rolf: Das Bistum **Utrecht** und seine Bischöfe im **10.** und frühen **11.** Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XIII, 311 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXIII; DM 86,– [Diss., Köln]

Bouchard, Constance Brittain: Sword, miter, and cloister. Nobility and the church in **Burgundy**, **980–1198**. – Ithaca, Lo: Cornell University Pr. 1987. 463 p., fig.; $ 41,50.

Mölk, Ulrich: Zur Vorgeschichte der Gregoriuslegende. Vita und Kult des hl. **Metro** von **Verona**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 26 S. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 1987, IV; geh. DM 7,–.

Dahan, Gilbert: Une introduction à l'étude de l'Écriture au XII^{e} s.: le Prologue du Commentaire du Pentateuque de **Rainaud** de **Saint-Eloi**. – RThAM 54, 1987, 27–51; p. 52–112: Goering, Joseph – F. A. C. Mantello: The early penitential writings of **Robert Grosseteste**; p. 113–185: Wielockx, R.: **Guillaume** de **Moerbeke**, réviseur de sa révision du «De anima»; p. 186–237: Valcke, Louis: Entre raison et foi: Le néoplatonisme du Pic de la Mirandole.

Rose, Richard B.: Church union plans in the crusader kingdoms: An account of a visit by the greek patriarch **Leontios** to the Holy Land in A. D. 1177–1178. – CHR 63, 1987, 371–390.

Meneghin, Vittorio: **Paolo** di **Middleburgo** fautore dei Monti di Pietà. – StFr 84, 1987, 15–29; p. 31–45: Piana, Celestino: Miscellanea francescana Piacentina; p. 47–105: Marchesi, Angelo: Nuove indagini sul pensiero di G. **Duns Scoto**; p. 177–200: Quaglia, Armando: Il Celano e la Regola francescana; p. 201–215: Bigaroni, Marino: Passaggio del convento di S. Maria degli Angeli all'Osservanza; p. 217–232: Rizzardi, Giuseppe: L'evangelizzazione dell'Islam secondo **Raimondo Lullo**.

Coleman, Janet: The *Owl and the Nightingale* and papal theories of marriage. – JEH 38, 1987, 517–568.

Grübel, Isabel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel. – Mchn: tuduv-Verlagsgesellschaft in Komm. 1987. VII, 145 S. = Kulturgeschichtliche Forschungen IX; kart. DM 26,80.

Giansante, Massimo: **Eretici** e **usurai**. L'usura come eresia nella normativa e nella prassi inquisitoriale dei secoli **XIII–XIV**. Il caso di **Bologna**. – RSLR 23, 1987, 193–221.

Salgado, Jean-Marie: L'essor de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie du **XIII^{e}** au **XV^{e}** siècle. – Div 31, 1987, 247–290.

Aertsen, Jan: Nature and creature. **Thomas Aquina's** way of thought. – Lei, NY, Kopenhagen, Köln: Brill 1988. IX, 413 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI.

Winance, Éleuthère: Réflexion sur la logique de l'Aquinate. Son intention, son objet, son horizon, sa nature. – RThom 95, 1987, 391–434; p. 442–453: Motte, Antonin: La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin.

Artus, Walter W.: The christian philosophical understanding of **Roman Lull**'s "Rationes necessariae". – Anton 62, 1987, 237–270.

Schlageter, Johannes, OFM: Apokalyptisches Denken bei Petrus Johannis **Olivi**. Versuch einer fundamental-theologischen Wertung. – WiWei 50, 1987, 13–27.

Ulrich von **Straßburg**: De summo bono. Liber II: Tractatus 1–4. Hrsg. von Alain de Libera; Liber IV: Tractatus 1–2,7. Hrsg. von Sabina Pieperhoff. – Hbg: Meiner 1987. XLIII, 162 S.; XXIV, 150 S.; Lw. DM 104,–; DM 88,–.

Etzkorn, Girard J.: The Codex Paris Nat. Lat. 15.805. – AFH 80, 1987, 321–333.

Młynarczyk, Gertrud: Ein Franziskanerinnenkloster im 15. Jahrhundert. Edition und Analyse von Besitzinventaren aus der Abtei **Longchamp**. Mit einem Préf. von Henri Dubois. – Bo: Röhrscheid 1987. 376 S., graph. Darst., Kt. = Pariser historische Studien XXIII; kart. DM 118,–.

Seibt, Ferdinand: **Hussiten**studien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution [Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt]. – Mchn: Oldenbourg 1987. X, 271 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LX; kart. DM 78,–.

Steinbach, Wendelinus: Opera exegetica que supersunt omnia. Vol. III: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos. Pars altera. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden 1987. LXXIII, 486 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CXXIV. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 230,–.

Martin, Dennis D.: Popular and monastic Pastoral issues in the later Middle Ages. – ChH 56, 1987, 320–332.

6. Gesamte Neuzeit

Breuning, Wilhelm: **Sakramente** – Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute. – Catholica 41, 1987, 197–213.

Moracchini, Pierre: Matériaux pour servir à l'histoire des Ministres Provinciaux de France Parisienne ‹1517–1771›. – AFH 80, 1987, 334–377; p. 378–410: Péano, Pierre, OFM: Troubles dans la Province de Bourgogne au XVIIe siècle; p. 180–244. 411–441: Acebal Luján, Mariano: Altos oficiales de la Curia General de los Frailes Menores ‹1768–1986›. Una puesta ad día de Van den Haute y de Patrem; p. 442–461: Schmitt, Clément: Notes pour l'histoire franciscaine de la Lorraine.

Fischer, Heinz-Joachim: Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der **Jesuiten**. – Mchn, Zü: Piper 1987. 283 S. = Serie Piper 728; kart. DM 17,80.

Lafont, Ghislain: La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires. – NRTH 110, 1988, 58–73.

Stella, Pietro: I **catechismi** in **Italia** e in **Francia** nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità. – Sal 49, 1987, 303–322; p. 323–358: Gianetto, Ubaldo: Nuove forme di catechesi e loro rapporto con i catechismi nell'area italiano e franchese nel sec. XX.

Hjelde, Sigurd: Das **Eschaton** und die **Eschata**. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart. – Mchn: Kaiser 1987. 523 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CII; kart. DM 100,–.

Kirill, Erzbischof v. Smolensk u. Wjasma: Besonderheiten der Entwicklung der russischen Theologie. – ÖR 37, 1988, 1–21.

7. Reformation und katholische Reform

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des nonconformistes religieux des **16.** et **17.** siècles. Ed. par André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. T. VIII: Daniel Bieliński, Stanisław Budzyński, Wojciech Calissius, Piotr Gonesius, Marcin Krowicki, Stanisław Taszycki, Andrzej Wojdowski. Préf. de Wacław Urban. – Ba-Ba: Éd. Koerner 1987. 221 p., ill., Kt. = Bibliotheca bibliographica aureliana CIX; kart. DM 120,–.

Zugänge zur bäuerlichen Reformation. Hrsg. von Peter Blickle. – Zü: chronos 1987. 291 S., Ill., Kt. = Bauer und Reformation I; kart. sfr 36,–.

Cipriani, Diego: Fonti patristiche dell'antropologia di **Erasmo** da **Rotterdam**. – Anton 62, 1987, 271–288.

(Luther, Martin:) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. LXIII; Personen- und Zitatenregister zur Abteilung Schriften. Bd. I–LX: Heinz Blanke [u. a.] – Wei: Böhlaus Nachf. 1987. X, 697 S.; Lw. DM 215,–.

Bluhm, Heinz: Studies in Luther – Luther-Studien. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. 269 S.; kart. sfr 75,50.

Herms, Eilert: Luthers Auslegung des Dritten Artikels. – Tü: Mohr 1987. XII, 128 S.; kart. DM 29,–.

Spijker, W. van't: **Bucers** Commentaar op de Psalmen: Hebraica veritas cum Christi philosophia coniungenda. Enkele opmerkingen over Bucers uitleg van de Psalmen. – ThRef 30, 1987, 264–280.

Kummer, Stefan: Anfänge und Ausbreitung der Stuckdekoration im römischen Kirchenraum ‹1500–1600›. – Tü: Wasmuth 1987. XIII, 316, [112] S., 224 Ill. = Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte VI. [Habil.-Schr., Tübingen]

Frankforter, A. Daniel: Elizabeth **Bowes** and John **Knox**: A woman and Reformation theology. – ChH 56, 1987, 333–347.

Berg, C. H. W. van den: Die Glossen von Anton **Engelbrecht** in der Hieronymusausgabe des Erasmus und ihre Bedeutung. – NAKG 67, 1987, 15–48.

Meyer, Christian: Les parties chantées de la Messe strasbourgeoise au cours des premières années de la Réforme. – RHPhR 67, 1987, 251–271.

Brandy, Hans Christian: Jakob **Andreaes** Fünf Artikel von 1568/69. – ZKG 98, 1987, 338–351.

Schröer, Alois: Die Kirche in **Westfalen** im Zeichen der Erneuerung **‹1585–1648›**. Bd. II: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften. – Mstr: Aschendorff 1987. XVII, 667 S.; Lw. DM 98,–.

8. Neuere Zeit

Dini, Alessandro: Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel **Huet**. – RSLR 23, 1987, 22–239; p. 240–278: Rosa, Mario: Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Bd. II: Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder. Hrsg. von Kurt Aland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1987. 973 S.

Smith, Donald C.: Passive obedience and prophetic protest. Social criticism in the **Scottish Church** 1830–1945. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIII, 408 p. = American university studies IX, 15; sfr 86,50.

Linn, Heinrich: Ultramontanismus in Köln. Domkapitular **Baudri** an der Seite Erzbischof Geissels während des Vormärz. – Siegburg: Schmitt 1987. 340 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XXII; DM 48,– [Diss., Bonn]

Ratzinger, Josef: Geleitwort zu den Studi in onore di M. J. **Scheeben**. – Div 32, 1988, 9–13; p. 21–37: Stimpfle, Joseph: La redenzione come compimento dell'ordine soprannaturale; p. 41–61: Piolanti, Antonio: Ragione e fede in M. J. Scheeben; p. 63–88: Schumacher, Joseph: Apologetik und Fundamentaltheologie bei M. J. Scheeben; p. 89–95: Walgrave, Jan H.: Foi et déification chez M. J. Scheeben; p. 99–111: Contat, Alain: La théorie de la connaissace naturelle de Dieu selon M. J. Scheeben: p. 113–122: Miyakawa, Toshiyuki: La conoscenza divini del futuro libero. Il pensiero di S. Tommaso condiviso da M. J. Scheeben; p. 123–146: Jammarrone, Luigi: Il mistero della SS. Trinità nell'opera di M. J. Scheeben «I misteri del Cristianesimo»; p. 147–157: Huerga, Alvaro: La pneumatológia de M. J. Scheeben; p. 161–174: Bogliolo, Luigi: Natura e grazia. Punto di partenza della teologia di M. J. Scheeben; p. 175–190: Spiazzi, Raimondo: Armonia del pensiero dell'Aquinate e dello Scheeben sul Cristianesimo come perfezionamento dei valori umani; p. 191–203: Turiel, Quintin: El deseo natural de ver a Dios segun M. J. Scheeben; p. 205–225: Scheffczyk, Leo: Schöpfung als Vor-Ordnung der Gnade. Zur Schöpfungslehre M. J. Scheebens; p. 227–235: Ocáriz, Fernando: Il mistero della grazia in M. J. Scheeben; p. 237–249: Schauf: Heribertus: M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti; p. 251–270: Pedrini, Arnaldo: La dimensione carismatica della dottrina teologica di M. J. Scheeben; p. 273–285: Schmitz, Rudolf M.: Il Sacro Cuore centro dell'opera salvifica della SS. Trinità; p. 287–295: Gherardini, Brunero: La visione ecclesiologica di M. J. Scheeben; p. 297–311: Holböck, Ferdinand: Der Heilige Geist als Seele des Mystischen Leibes Christi bei M. J. Scheeben; p. 313–332: Imkamp, Wilhelm: Nachfolger der Apostel, Väter und Richter. Anmerkungen zur theologischen Begrifflichkeit des bischöflichen Amtes bei M. J. Scheben; p. 335–349: Bertetto, Domenico: La mariologia in M. J. Scheeben; p. 351–359: Nicolas, Marie-Joseph: Le concept de maternité sponsale dans la théologie materiale de Scheeben; p. 361–381: Salgado, Jean-Marie: La maternité spirituelle de la Sainte Vierge selon M. J. Scheeben; p. 385–393: Camelot, Thomas: Le baptême et la confirmation chez M. J. Scheeben; p. 395–408: Toinet, Paul: L'Eucharistie dans la connexion des Mystères; p. 409–418: Bode, Franz-Josef: Jesus Christus als Zentrum des eucharistischen Geschehens. Ein Beitrag zur Lehre von der Eucharistie bei M. J. Scheeben; p. 419–434: Ziegenaus, Anton: Das Sakrament der Buße. Akzente in der Theologie M. J. Scheebens; p. 435–441: Mullady, Brian T.: The mystery of marriage in M. J. Scheeben; p. 445–468: Höffner, Joseph: M. J. Scheebens gelebte Dogmatik. Sein pastorales Wirken im Erzbistum Köln; p. 469–477; Kevane, Eugene: The significance of Scheeben for catechetics; p. 481–490: Giannini, Georgio: Sant'Agostino ne «I misteri del Cristianesimo» di M. J. Scheeben; p. 491–504: Elders, Léon J.: M. J. Scheeben et S. Thomas d'Aquin; p. 507–510: Baum, William W.: Il valore attuale di M. J. Scheeben.

9. Neueste Zeit

Müller, Friedeborg L.: The history of German Lutheran congregations in England, 1900–1950. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 227 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLV; kart. sfr 49,– [Diss., Birmingham]

Kooi, Cornelius van der: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl **Barth** ‹1909–1927›. – Mchn: Kaiser 1987. 263 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CIII; Lw. DM 62,– [Diss., Vrije Univ. Amsterdam]

Wilden, Matthias: Die vernunftbegründende Funktion des Wortes Gottes in der Theologie von Thaddäus Soiron und Karl Barth. – WiWei 50, 1987, 28–54.

Aboagye-Mensah, Robert: Karl Barth's attitude to war in the context of World War II. – EvQ 60, 1988, 43–59.

Schönherr, Albrecht: Die Religionskritik Dietrich **Bonhoeffers** in ihrer Bedeutung für das Christentum in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik. – EvTh 47, 1987, 308–326; S. 505–519: Meier, Kurt: Position und Funktion der evangelischen Kirche im Zweiten Weltkrieg; S. 536–550: Stoevesandt, Hinrich: Wandlungen in Karl **Barths** theologischem Verständnis der Predigt?; S. 555–566: Graf, Friedrich Wilhelm: Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?

Dietrich, Hans-Georg: L'**Alsace** et le **«Kirchenkampf»** en **1933–1934** en Allemagne. Les débuts de la lutte analysés dans les journaux d'Eglise. – BSHPF 133, 1987, 561–577; p. 579–601: Dietrich, Claire: Les protestants d'Alsace du Nord durant l'evacuation en Haute-Vienne ‹1939–1940›.

Flint, James, OSB: "Must God Go Fascist?": English Catholic opinion and the Spanish civil war. – ChH 56, 1987, 364–374.

Lautenschläger, Gabriele: Joseph **Lortz** ‹1887–1975›. Weg, Umwelt und Werk eines kath. Kirchenhistorikers. – Wü: Echter-Verl. 1987. 563 S., 1 Abb. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit I; S. 518–525: Bibliographie J. Lortz; kart. DM 64,–.

Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936). Kommentiert und hrsg. in Zusammenarbeit mit Achim Glaum ... von Martin Greschat. – Mchn: Kaiser 1987. 245 S., Ill., Kt. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte VI; kart. DM 29,–.

Gill, George J.: The **Truman** administration and **Vatican** relations. – CHR 63, 1987, 408–423.

Conway, John S.: How shall the nations repent? The **Stuttgart declaration** of guilt, october 1945. – JEH 38, 1987, 596–622.

Kraus, Bernhard Robert: Das **Dogma** der Aufnahme **Mariens** in den **Himmel** und die Rezeption des Dogmas in der Predigt seit 1950. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxis. – Kstz: Hartung-Gorre 1987. 481 S.; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Peake, Thomas R.: Keeping the dream alive. A history of the Southern Christian Leadership Conference from King to the nineteen-eighties. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIV, 492, [10] p., ill.; sfr 54,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Tippett, Alan R.: Indroduction to missiology. – Pasadena: William Carey Library 1987. XXV, 457 p.; $ 14,95.

Hiebert, Paul G. – Frances F. Hiebert: Case studies in missions. – GrR: Baker Book House 1987. 264 p.; $ 11,95.

Newbigin, Lesslie: Mission in Christ's way. – Genf: ÖRK 1987. VII, 40 p. = WCC Mission series VIII.

McIntosh, Estuardo B.: Indroduccion a la missiologia **Latino Americana**. – Lima: Pusel 1987. III, 122 p.

Niekerk, A. S. van: The Kingdom dimension in the Church's mission. – Missionalia 15, 1987, 123–133.

Hutchison, William R.: Errand to the World. American Protestant thought and foreign mission. – Chicago: Univ. of Chicago Press 1987. XII, 227 p.

Mattes, Hanspeter: Die innere und äußere islamische Mission Libyens: histor.-polit. Kontext, innere Struktur, regionale Ausprägung am Beispiel Afrikas. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1986. XV, 404 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XLIV; kart. DM 48,–.

Kirwen, Michael C.: The missionary and the diviner. Contending theologies of **Christian** and **African religion**. – Maryknoll: Orbis Books 1987. XXV, 134 p.

Wagua, Aiban: Antiga e nova evangelizaçâo dos **Indios**. – REB 47, 1987, 5–15; p. 16–45: Suess, Paulo: Liberdade e Servidâo. Missionários, juristas e teólogos espanhóis de século XVI frente á questâo indígena; p. 46–60: Figueiredo Lustosa, Oscar de: A igreja, a política indigenisa Ibérica e a liberdade dos Indios Latino-Americanos no século XVI; p. 61–74: Llaguno, José: A evangelizaçâo nos Concílios Mexicanas do século XVI; p. 75–82: Dammert Bellido, José: Evangelizaçâo nos Concílios Limenses; p. 83–102: Azzi, Riolando: Método missionário e prática de conversâo na colonizaçâo Latino-Americana.

Pushparajan, A.: The Christian encounter with **Indian** culture. – Indian Missiological Review 9, 1987, 8–23; p. 24–31: Valiaveetil, Chacko: Inculturation: The need and the scope; p. 32–41: Bhatt, Dhiranand: Inculturation of the liturgy in India; p. 42–54: Pushparajan, A.: Indian Christian spirituality; p. 55–65: Rosario, Jerry: Toward a meaningful theological education in India; p. 66–86: Kottukapally, J.: The rites controversy: Should the stalemate continue?

Picciola, André: Missionnaires en **Afrique**. L'Afrique occidentale de **1840** à **1940**. – P: Denoel 1987. 292 p. = Destins croisés = L'aventure coloniale de la France; F 130,–.

Butselaar, G. Jan van: Gospel and culture in 19th century **Mozambique**. – Missiology 16, 1988, 1, 45–56.

Kailing, Joel B.: Inside, outside, upside down. In relationship with African Independent Churches. – IRM 77, 1987, 38–58.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ménard, Jacques: Introduction à l'histoire des religions. – P: Cariscript 1987. 60 p. = Gnostica.

Kramer, Kenneth: World scriptures. An introduction to comparative religions. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. V, 298 p.; $ 12,95.

Ward, Keith: Images of eternity: concepts of God in five religious traditions. – Lo: DLT 1987. VIII, 197 p.; £ 8,95.

Cronache e commenti di studi religiosi. III: Crisi del sacri: sacralità, desacralizzazione, dissacrazione. A cura del Centro Studi Religiosi Facoltà di Filosofia dell'UPS. – R: LAS (1986). 102 p. = Quaderni di Salesianum XII.

Denning-Bolle, Sara J.: Wisdom and dialogue in the Ancient Near East. – Numen 34, 1987, 214–234.

Ahmed, Akbar S.: Discovering **Islam**: making sense of Muslim history and society. – NY, Lo: Routledge & Kegan Paul 1988. X, 251 p.; £ 25,–.

Der Untergang Von Religionen. (Internationaler Kongreß der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, 1.–5. 10. 1984 in Berlin.) Hrsg. von Hartmut Zinser. – B: Reimer 1986. 340 S.; DM 58,–; [enth.:] S. 35–50: Schlesier, Renate: Götterdämmerung bei Euripides?; S. 51–64: Ries, Julien: Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Kulte; S. 65–90: Cancik, Hubert: Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert; S. 91–100: Sabbatucci, Dario: Ripensamento a ritroso della sostanza della religione di Roma; S. 101–111: Parusel, Peter: Der Untergang der **Mithras**-Mysterien; S. 113–125: Klimkeit, Hans-Joachim: Der Untergang des **Manichäismus** in West und Ost; S. 127–134: Gerö, Stephan: Die Steuer- und Privilegienpolitik der **Muslime** und ihre Folgen. Einige Überlegungen; S. 135–150: Stietencron, Heinrich von: Kalkulierter Religionsverfall: Das **Kaliyuga** in Indien; S. 151–170: Seeland, Klaus: Sanskritisierung und ökologische Krise im **Himalaya**. Naturräumliche Auswirkungen des Animismus und Hinduismus; S. 171–182: Hesse, Klaus: Zur Transformation des weißen, schwarzen und gelben Schamanismus in der Geschichte der **Mongolen**; S. 183–191: Zinser, Hartmut: Der Untergang des **Aranda-Totemismus**; S. 193–220: Kohl, Karl-Heinz: Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in **Indonesien**; S. 221–234: Kehrer, Günter: Kritische Phasen in der Geschichte neuer Religionen; S. 235–241: Wilkens, Lorenz: Zur Kritik der **Vernunftreligion**; S. 243–261: Schaeffler, Richard: Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen; S. 263–294: Heinrich, Klaus: Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft (20 Abb.); S. 295–308: Stephenson, Gunther: Saekularisierung als mögliche Form des Untergangs?; S. 309–319: Martin, David: The secularization thesis – and the decline of particular religions; S. 321–336: Gladigow, Burkhard: „Wir gläubigen Physiker." Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert.

Welker, Michael: „Einheit der Religionsgeschichte" und „universales Selbstbewußtsein". – EvTh 48, 1987, 3–18; S. 19–35: Sundermeier, Theo: Gott im **Buddhismus**?; S. 36–46: Yagi, Seiichi: Paulus und Shinran; S. 46–64: Waardenburg, Jacques: Die Revitalisierung des **Islam**; S. 65–75: Morgenstern, Matthias: Die Heilige – von der Bedeutung **Jerusalem**s für Juden und Moslems.

Darrow, William R.: Zoroaster amalgamated: Notes on Iranian prophetology. – History of religions 27, 1987, 109–132; p. 133–170: Handelman, Don: Myths of **Murugan**: Asymmetry and hierarchy in a south Indian puranic cosmology; p. 171–188: Merkur, Daniel: Eagle, the hunter's helper: The cultic significance of Inuit mythological tales; p. 189–215: Wolfson, Elliot R.: Circumcision, vision of God, and textual interpretation: from Midrashic trope to mystical symbol.

Gombrich, Richard Francis: **Theravāda Buddhism**. A social history from ancient Benares to modern Colombo. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul 1988. X, 237 p. = Library of religious beliefs and practices; $ 7,95.

Dempe, Hellmuth: Vom Veda zum Yoga der **Bhagavadgita**. Der Weg einer jahrtausendealten indischen Philosophie. – ZRGG 39, 1987, 148–159.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. I: Asia Minor. – Lei: Brill 1987. XXXVII, 349 p., 47 fig., 199 pl., 1 map. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 184,–.

Dietrich, Bernard C.: Tradition in **Greek** religion. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 213 p.; Lw. DM 112,–.

VI. Religionsphilosophie

Aertsen, J. A.: Wendingen in waarheid. **Anselmus** van **Canterbury**, **Thomas van Aquino** en **Vico**. – TPh 49, 1987, 187–229.

Brito, Emilio: Connaissance et inconnaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel. – ETL 63, 1987, 327–353.

Day, Timothy Joseph: Aquinas on infinite regresses. – Internat. Journal for philosophy of religion 22, 1987, 151–164.

Lindblad, Ulrika Margareta: L'intelligibilité de l'**être** selon saint **Thomas** d'**Aquin** et selon Martin **Heidegger**. – Bern [e. a.:] Lang 1987. IV, 337 p. = Publications universitaires européennes XX, 208; sfr 72,–.

Richter, Vladimir: **Duns Scotus'** Texte zum Gottesbeweis. Text- und literarkritische Untersuchung. – ZkTh 110, 1988, 24–65

MacCarthy, Vincent A.: Quest for a philosophical Jesus. Christianity and philosophy in **Rousseau**, **Kant**, **Hegel**, and **Schelling**. – Macon: Mercer University Pr. 1986. XV, 240 p.; $ 28,95.

Roberts, Robert Campbell: Faith, reason, and history. Rethinking **Kierkegaard**'s Philosophical fragments. – Macon: Mercer University Pr. 1986. VI, 144 p.; $ 24,95.

Miranda, Juan Peter: Wider die Götzen – für das utopische Potential der Religion. Zur Religionskritik Ernst **Bloch**s. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. VI, 592 S. = Europäische Hochschulschriften X, 229; sfr 84,– [Diss., Tübingen]

Knoche, Hansjürgen: Gott ist nicht wegzudenken. **Atheismus** als Selbstwiderspruch. Ökumenische Grundlagen christlicher Philosophie. – Mchn: Behrendt, Meta-Verl. 1988. IV, 239 S.; kart. DM 27,–.

Braine, David: The reality of time and the existence of God: the project of proving God's existence. – Oxford: Clarendon Press 1988. XVI, 383 p.

Sontag, Frederick: Three ways. – SJTh 40, 1987, 511–529.

Molnar, Paul D.: Is God essentially different from his creatures? – Thomist 51, 1987, 575–631.

Marten, Rainer: Der menschliche **Tod**. Eine philosophische Revision. – Pad: [u. a.:] Schöningh 1987. 141 S. = Philosophische Positionen VI.

Fernández de Riesgo, Manuel: La muerte y la teodicea: Una reflexión socioantropológica. – Estudio Agustiniano 23, 1988, 119–156.

VII. Fundamentaltheologie

Buchegger, Josef: David **Humes** Argumente gegen das Christentum. – Ffm [e. a.:] Lang 1987. III, 191 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 225.

Mooren, Thomas, OFMCap: Dei proles, genetrixque rerum: Natur und Denkgesetze im Umfeld monotheistischen Denkens und der neuzeitlichen Monotheismuskritik. – ThPh 62, 1987, 500–525.

Wright, Terence R.: Theology and literature. – Oxf, NY: Blackwell 1988. VIII, 243 p. = Signposts in theology; $ 8,95.

Custer, John S.: The **poetics** of complaint at the limits of theology. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. V, 315 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. – Mchn: Kaiser Verlag 1987. XII, 522 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XLI; Lw. DM 69,–.

Berryman, Philipp: **Liberation theology**. Essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond. – NY: Pantheon Books 1987. 231 p.; $ 6,95.

Cohn-Sherbok, Dan: On earth as it is in heaven. Jews, Christians, and liberation theology. – Maryknoll: Orbis Books 1987. VIII, 136 p.; $ 9,95.

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von Wolfgang Beinert ... – Rgb: Pustet 1987. 302 S.; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 15–58: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Feministische Theologie – Eine Herausforderung an Kirche und Theologie?; S. 51–76: Beinert, Wolfgang: Theologie und kirchliches Frauenbild; S. 77–97: Beinert, Wolfgang: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen; S. 99–302: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften (zusammengestellt von Rudolf Zwank).

Strahm, Doris: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie. – Frb/S: Ed. Exodus 1987. 155 S. = Theologie aktuell VII; DM 17,80.

Oberhammer, Gerhard: Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen. – Wien: Gerold 1987. 47 S. = Publications of the De Nobili Research Library. Occasional papers III.

Soskice, Janet Martin: **Metaphor** and religious language. – Oxford: Clarendon Pr. 1987. X, 191 p.; £ 17,50.

Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der **Metapher** für die religiöse Sprache. Die Beitr. von J. P. van Noppen ... übers. Irmhild Rehkämper ... aus dem Engl. bzw. Amerikan. ... Hrsg. von Jean-Pierre van Noppen. – Ffm: Athenäum Verl. 1988. 319 S.; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 7–51: Noppen, Jean-Pierre van: Einleitung: Metapher und Religion; S. 52–67: Jüngel, Eberhard: Thesen zur theologischen Metaphorologie; S. 68–83: Soskice, Janet Martin: Metapher und Offenbarung; S. 84–107: MacCormac, Earl R.: Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern; S. 108–127: Ferré, Frederick: Organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale: Zwei Quellen für zeitgenössische religiöse Weltmodelle; S. 128–148: Hesse, Mary: Die kognitiven Ansprüche der Metaphern; S. 149–175: MacCormac, Earl R.: Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse; S. 176–199: McFague, Sallie: Metaphorische Theologie; S. 200–217: Noppen, Jean-Pierre van: „In" als theographische Metapher; S. 218–240: Tracy, David: Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte; S. 241–257: Kjärgaard, Mogens Stiller: Metaphern, Gleichnisse und „Ich bin"-Aussagen im Johannesevangelium; S. 258–274: Kos-Schaap, Petra G.: „Metaphors We Live By" im Lukasevangelium 10–20; S. 275–296: Morelli, Anne: Die alten Metaphern und die neue Frauentheologie; S. 297–314: Crystal, David: Das Generieren theologischer Sprache.

Bonsor, Jack Arthur: Rahner, Heidegger, and truth. Karl **Rahner**'s notion of christian **truth**. The influence of Heidegger. With a preface by Francis Schüssler Fiorenza. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1987. XX, 205 p.; $ 13,50.

Ward, Keith: Images of eternity. Concepts of **God** in 5 religious traditions. – Lo: Darton, Longman & Todd 1987. VIII, 197 p.; £ 8,95.

Biser, Eugen: **Glaubens**wende. Eine Hoffnungsperspektive. – Frb/B: Herder (1987). 169 S. = Herderbücherei 1392; kart. DM 9,90.

Hanson, Anthony T(yrell):The **identity** of the **church**. A guide to recognizing the contemporary church. Anthony T(yrell) Hanson and R(ichard) P(atrick) C(rosland) Hanson. – (Lo:) SCM Pr. (1987). XII, 276 p.; £ 10,50.

VIII. Dogmatik

Watson, Lyall: Beyond **supernature**. A new natural history of the supernatural. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton 1986. VI, 296 p.; £ 10,95.

Manigne, Jean-Pierre: Le maître des signes. – P: Éd. du Cerf 1987. 179 p. = Théologies; F 89,–.

Lafont, Ghislain: La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires. – NRTh 110, 1988, 58–73.

Evolutionismus und Christentum. Hrsg. von Robert Spaemann ... – Weinheim: Acta humaniora, VCH 1986. IX, 152 S. = Civitas Resultate IX; DM 38,–; [enth.:] S. 7–28: Löw, Reinhard: Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin; S. 29–56: Koslowski, Peter: Evolutionstheorie als Soziobiologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres Totalitätsanspruchs; S. 57–74: Scheffczyk, Leo: Evolution und Schöpfung; S. 75–90: Hengstenberg, Hans-Eduard: Evolutionismus und Schöpfungslehre; S. 91–116: Schönborn, Christoph: Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt; S. 117–142: Lenoir, Timothy: Christliche Antworten auf den Darwinismus.

Bur, Jacques: Le **péché original**. Ce que l'Église a vraiment dit. – P: Éd. du Cerf 1988. 127 p. = Théologies; F 75,–.

Tejerina Arías, Gonzalo: La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última **eclesiología** española. – Revista Agustiniana 29, 1987, 129–170.

Semeraro, Marcello: Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia ‹Lumen Gentium 8›. – Lateranum N. S. 52, 1986, 343–398.

Sullivan, John Anthony: Explorations in christology: the impact of process/relational thought. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 154 p. = American university studies VII, 37; sfr 40,65.

Sabra, George: Thomas Aquinas' vision of the church: fundamentals of an ecumenical ecclesiology. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 206 p. = Tübinger theologische Studien XXVII; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Dietrich, Albert: **Gnaden**lehre und **Sakramenten**lehre bei Leonardo **Boff**. Eine textimmanente Untersuchung. – Rheinfelden: Schäuble 1987. 103 S. = Religionswissenschaft und Theologien II; kart. DM 39,80.

Gimenez, Maxime: Mystère d'Israël – Mystère de l'Église: les deux faces d'un même mystère. – Irénikon 60, 1987, 451–482; p. 483–494: Tillard, J. M. R.: L'Universel et le local. Réflexion sur Église universelle et Églises locales.

Parent, Rémi: Une église de baptisés. Pour surmonter l'opposition **clercs/laics**. – P: Ed. du Cerf; Ed. Paulines 1987. 212 p. = Théologies; F 55,–.

Gutiérrez, José Luis: Diakonie und Vollmacht – Vom Dienst des Priesters. – Forum kath. Theologie 3, 1987, 82–100.

Card, Terence: **Priesthood** and **ministry** in crisis. – Lo: SCM Pr. 1988. XI, 128 p.; $ 6,95.

Russo, Raffaele: La riconciliazione battesimale: dono divino e compito umano. – Ecclesiae sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini. A cura di Giuseppe Lorizio . . ., Nap 1986, 183–208; p. 209–224: Di Marino, Antonio: Peccato e conversione.

Bridges, James T.: Human destiny and **resurrection** in **Pannenberg** and **Rahner**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 249 p. = American University studies VII, 32; sfr 48,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Neuser, Wilhelm Heinrich: Bibliographie der **Confessio Augustana** und Apologie 1530–1580. – Nieuwkoop: De Graaf 1987. 132 S. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XXXVII; hfl 80,–.

American christianity. A case approach. Ed.: Ronald C. White . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1986. XV, 188 p.; $ 11,95.

Gallup, George – Jim Castelli: The American catholic people: Their beliefs, practices, and values. – Garden City, NY: Doubleday 1987. IX, 206 p., tabl., graph. ill.; $ 15,95.

Nyssen, Wilhelm: Katholizismus – Orthodoxie. Entzweiung oder Ergänzung? – Köln: Luthe-Verlag (1986). 57 S. = Koinonia – Oriens XXI.

Marsden, George: Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the new evangelicalism. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XIII, 319 p.; $ 19,95.

Wirth, Wolfgang: Solidarität der Kirche mit **Israel**. Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 232 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 312; sfr 50,– [Diss., Duisburg]

A time to speak. The **Evangelical-Jewish** encounter. (Proceedings of the 3rd national conference entitled "Evangelicals and Jews": coming of age, held at Gordon College, Wenham, Mass., Feb. 28, 29 and March 1, 1984.) Ed. by A. James Rudin, Marvin R. Wilson. – GrR, Mich.: Erdmans Publ.; Austin, Tex.: Center for Judaic-Christian Studies 1987. XVI, 202 p.; $ 11,95.

Thelle, Notto R.: **Buddhism** and **Christianity** in **Japan**. From conflict to dialogue, 1854–1899. – Honolulu: Univ. of Hawaii Pr. 1987. XI, 356 p.; $ 30,–.

Barnes, L. Philip: Light from the East? Ninian Smart and the Christian-Buddhist encounter. – SJTh 40, 1987, 67–84.

The Christ and the **Bodhisattva**. (Essays originally presented at the Middlebury College Symposium . . ., held Sept. 27–30, 1984). Ed. by Donald S. Lopez and Steven C. Rockefeller. – Albany: State University of New York Pr. 1987. VIII, 274 p., fig. = SUNY series in Buddhist studies; $ 14,95.

„Prüfet die Geister." – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 146 S. = Im Lichte der Reformation XXXI; [enth.:] S. 12–27: Hummel, Reinhart: Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität. Information und kritische Reflexion; S. 28–42: Slenczka, Reinhard: Neue Religiosität als dogmatisches Problem; S. 43–54: Aichelin, Helmut: Prüfet die Geister. Neue Religiosität und christlicher Glaube; S. 55–63: Hämmerle, Eugen: Zugänge zur Orthodoxie. Ökumenische Einsichten und Aufgaben; S. 64–78: Lell, Joachim: Evangelisch sein – heute; S. 79–95: Spengler, Helmut: Mensch – Sein. Verantwortung für uns selbst und für andere – Überlegungen aus theologischer Sicht; S. 115–130: Frieling, Reinhard: Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund. Gottes Wort und unsere Sehnsucht.

Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. Mit Beitr. von Elisabeth Gössmann . . . Hrsg.: Elisabeth Gössmann . . . – Zü, Mchn: Schnell & Steiner 1987. 120 S.; kart. DM 18,–.

Davey, Colin: Pioneer for unity. Metrophanes **Kritopoulos** ‹1589–1639› and relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed churches. – Lo: The British Council of Churches 1987. VI, 314 p.; £ 13,95.

Das Priestertum in der Einen Kirche. **Diakonat**, **Presbyterat** und **Episkopat**. Regensburger Ökumenisches Symposium 1985 im Auftr. der Dt. Bischofskonferenz 15.–21. 7. 1985. Hrsg.: Albert Rauch, Paul Imhof. – Aschaffenburg: Kaffke 1986. 255 S. = Koinonia IV; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 13–29: Vanhoye, Albert: Die Priester des Alten Testaments und der Hohepriester des Neuen Testaments; S. 30–44: Galitis, Georg: Erwägungen über Herkunft und Wesen des neutestamentlichen Priestertums; S. 45–89: Hübner, Reinhard M.: Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche; S. 93–109: Schulz, Hans-Joachim: Das Priestertum nach dem Zeugnis der altkirchlichen Ordinationsliturgien; S. 110–127: Theodorou, Evangelos: Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte. Diakon – Diakonisse – Priester – Bischof; S. 128–135: Gamber, Klaus: Die neutestamentlichen Propheten. Eine Anfrage zu ihrem liturgischen Dienst; S. 149–180: Talypin, Longin: Vollzug der Eucharistie. Die historische Ausprägung des eucharistischen Dienstes von Bischof, Presbyter, Diakon in der christlichen Kirche; S. 183–199: Dimitrijević, Dimitrije: Der Dienst des Priesters am Aufbau der Kirche; S. 200–212: Imhof, Paul: Versöhnung. Meditative Überlegungen zu einem geistlichen Aspekt des Priestertums; S. 215–228: Klein, Aloys: Kirchliche Einheit und Kirchenverfassung. Das Lima-Papier und die Amts-Diskussion; S. 229–235: Dimitrov, Ivan Zelev: Priestertum und Dienstamt. Ein Blick auf das Lima-Papier; S. 236–255: Hryniewicz, Wacław: Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog.

Parmentier, Martien F. G.: Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft. – IKZ 77, 1987, 209–222; S. 223–235: Stobbe, Heinz-Günther: Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft? Eine Thesenreihe und Erläuterungen aus röm.-kath. Sicht; S. 236–256: Oeyen, Christian: Einladung zur Eucharistie – eucharistische Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft; S. 257–265: Aldenhoven, Herwig: Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft.

X. Moraltheologie

Belmans, Theo-G.: L'immutabilité de la loi naturelle selon s. **Thomas** d'**Aquin**. – RThom 87, 1987, 23–44.

Gallagher, Raphael: The systematization of **Alphonsus'** Moral Theology through the Manuals. The story of transformation, abandonment and rejection as evidenced in the treatment of the habituati et recidivi. – Studia moralia 25, 1987, 247–277; p. 279–297: Häring, Bernhard: Vita in Cristo: il «si» riconoscente alla legge dello Spirito; p. 299–326: Vidal, Marciano: La «praxis»: rasgo caracteristico de la moral alfonsiana y reto a la teologia moral actual; p. 327–358: Raponi, Santino: Attualizzazione del pensiero di s. Alfonso soprattutto in merito all'attività pastorale a carattere popolare e alla chiamata di tutti alla santità; p. 359–395: Lécrivain, Philippe: Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme; p. 397–417: Rostagno, Sergio: Karl **Barth** nella sua ultima etica.

Benk, Andreas: Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philos. Anthropologie Helmuth **Plessners** und ihre Bedeutung für die theol. Ethik. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 278 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 320; sfr 60,– [Diss., Tübingen]

Abignente, Donatella: Decisione morale del credente. Il pensiero di Josef **Fuchs**. – Casale Monferrato: Ed. Piemme 1987. 130 p. = Moralia christiana II.

Soete, Annette: Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von **Normbegründung** und **Urteilsfindung** im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart. – Wü: Echter Verl. 1987. 359 S., graph. Darst.; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Wilson, John: A preface to morality. – Lo [e. a.:] Macmillan 1987. VIII, 130 p.

Wolbert, Werner: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der **Menschenwürde** in normativer Ethik und Metaethik. – Mstr: Aschendorff (1987). V, 157 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LIII; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Münster]

Lohfink, Gerhard: Wem gilt die **Bergpredigt**? Beiträge zu einer christlichen Ethik. – Frb/B [e. a.:] Herder 1988. 238 S.; kart. DM 28,–.

Rubio, Miguel: Los retos morales de la hora actual: significado y alcance. – Moralia 10, 1988, 3–36; p. 37–56: Bolado, A. Alvarez: La construcción de la **paz**. Sobre la precariedad moral de la disuasión; p. 57–64: Belda, Rafael: **Solidaridad** ética y nuevo orden económico internacional; p. 65–89: López Azpitarte, E.: Decisiones de **conciencia** en un mundo tecnificado; p. 91–118: Lois, Julio – José Luis Barbero: Etica cristiana de la **liberación** en América Latina.

Schmitz, Philipp, SJ: „**Gerechtigkeit**." Moraltheologische Erwägungen zu einem strapazierten Begriff. – ThPh 62, 1987, 563–579.

Yezzi, Ron: Directing human actions. Perspectives on basic ethical issues. – Lanham, Md., Lo: University Pr. of America 1986. IV, 363 p.; $ 15,25.

Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien. Hrsg. von Klaus Barwig und Dietmar Mieth. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 211 S. = Moraltheologie interdisziplinär; kart. DM 34,–.

Boyle, Patrick J.: **Parvitas materiae** in sexto in contemporary catholic thought. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VII, 124 p.; $ 21,50.

Lenzen, Verena: **Selbsttötung**. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese. – Düs: Patmos 1987. 244 S.; DM 28,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Schneider, Michael: Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute. – Köln: Luthe-Verlag (1987). 151 S. = Koinonia – Oriens XXIV; kart. DM 24,80.

Frank, Karl Suso: **Eusebius** of **Caesarea** and the beginnings of monasticism. – AmBenRev 38, 1987, 50–64; p. 159–177: Kardong, Terrence G.: Monastic issues in **Possidius'** *Life of Augustine*; p. 381–407: Hausherr, Irénée: The monastic theology of Saint John **Climacus**; p. 192–203: Wiethaus, Ulrike: Cathar influences in **Hildegard** of **Bingen**'s play "Ordo Virtutum"; p. 261–275: Pennington, M. Basil: Thomas **Merton** and Byzantine spirituality.

Paolazzi, Carlo: Lettura degli "scritti" di **Francesco** d'**Assisi**. – Milano: Ed. O. R. 1987. XII, 307 p. = Collana di teologia e di spiritualità IV.

Nimmo, Duncan: Reform and division in the medieval Franciscan order. From Saint Francis to the foundation of the Capuchins. – R: Capuchin Historical Institute 1987. XXXII, 676 p. = Bibliotheca Seraphico-Capuccina XXXIII.

Newman, Barbara: Sister of wisdom: St. **Hildegard**'s theology of the feminine. – Los Angeles: Univ. California Press 1987. XX, 289 p.; $ 35,–.

Buholzer, Sonja A.: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der **Mechthild** von **Magdeburg**. – Bern [u. a.:] Lang 1988. II, 205 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 234; kart. DM 42,– [Diss., Zürich]

Hendrix, G.: Het Amsterdamse *Leven van Lutgart* als vertaling en een onvermoede getuige in de tekstevolutie van de *Vita Lutgardis*. – OGE 61, 1987, 291–303; p. 304–336: Geith, K.-E.: **Ludolf** von **Sachsen** und **Michael** von **Massa**. Zur Chronologie von zwei Leben-Jesu-Texten; p. 337–375: Groot, Myriam: De termen *inkeer-uitkeer* in **Ruusbroec**s geschriften.

George, Martin: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir **Solov'evs**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 384 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LIV; kart. DM 94,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Maurice **Zundel**, un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30–31 mai – 1er juin 1986. Préface de René Habachi. – P: Beauchesne 1987. XVI, 379 p.

Müller, Jörg: Wege zum geistlichen Leben. – Stu: Steinkopf 1987. 127 S.

Wacker, Peter: Das Geheimnis der **Mystik**. Ein Essay nach Art verbundener philosophischer Anmerkungen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 139 S.

Chrisci, John: **Mysticism**. The search for ultimate meaning. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1986. IV, 66 p.; $ 8,25.

Timmerman, John H.: The way of christian living. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 149 p.; $ 7,95.

Tellechea Idígoras, José I.: Sábado espiritual y otros ensayos carrancianos. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1987. 272 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XC; pes 2547.

Helminiak, Daniel A.: Spiritual development: an interdisciplinary study. – Chic: Loyola Univ. Press 1987. 235 p.; $ 15,95.

Thompson, Ewa Majewska: Understanding **Russia**. The holy fool in Russian culture. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XI, 229 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Oakman, Douglas E.: **Jesus** and the economic questions of his day. – Lewiston, N.Y.; Queenston: The Edwin Mellen Pr. 1986. XV, 319 p. = Studies in the Bible and Early Christianity VIII; $ 59,95.

Stambaugh, John – David Balch: The social world of the first Christians. – Lo: SPCK 1986. 194 p.; £ 6,95.

Nesti, Arnaldo: Eglise et modernité en Europe Occidentale: pour une analyse comparative. – SocComp 34, 1987, 137–149; p. 151–174: Remy, Jean: Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique en **Belgique** aux XIXe et XXe siècles et l'idée de chrétienté; p. 175–186: Degand, André: La défense de la propriété privée. Aux sources de la doctrine sociale de l'Église; p. 187–202: Morlet, Joël: L'Église catholique et la modernisation de l'agriculture en **France**; p. 203–210: McSweeney, Bill: Catholic **piety** in the nineteenth century; p. 211–222: Urbina, Fernando: Le catholicisme **espagnol** et le processus de modernisation au XIXe siècle; p. 223–241: Kokosalakis, Nikos: Religion and modernization in the 19th century **Greece**; p. 243–264: Bernart, Maura de – Pietro de Marco: Question sociale, modernisation, éthique religieuse. Le jeune **Weber** entre le christiansime social et la Machtpolitik; p. 265–297: Bibliographie internationale de Sociologie des religions 1986.

Granvogl, Heinz: Adolph **Kolping** und die christlich-soziale Bewegung. Eine regionalgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis zwischen Kirche und Arbeitnehmer in den Jahren 1830–1866. – Augsburg: AV-Verl. 1987. VII, 216, [12] S., Ill., graph. Darst., Kt. = Materialien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben IX; kart. DM 24,80 [Diss., Augsburg]

Zoeklichten in de nacht van het kapitaal. Een discussie over de economische theologie van A. Th. van **Leeuwen**. Van Hans-Dirk van Hoogstraaten ... – AJ Voorburg: Protestantse Stichting voor Bibliotheekwezen en Lectuurvoorlichting 1987. 120 blz.; hfl 29,75.

Meyer, Heinz: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 487 S.; sfr 76,–.

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. von Gisela Helwig und Detlef Urban. – Köln: Verl. Wissenschaft & Politik 1987. 224 S., 1 Kt. = Edition Deutschland Archiv.

Jesu Botschaft zur Welt bringen. Wirtschaftl., theologische und geistige Entwicklungen im Licht biblischer Texte. – Stu: Quell-Verl. 1988. 287 S.; kart. DM 32,–.

Questione cattolica e questione democristiana. Liber amicorum di Carlo Francesco D'Agostino. Presentazione di Paolo Zolli. – Padova: CEDAM 1987. XI, 239 p.; Lire 30 000.

Simon, Arthur: Christian **faith** and **public policy**. No grounds for divorce. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. VIII, 120 p.; $ 6,95.

Marty, Martin Emil: Religion and republic. The **American** circumstance. – Boston: Beacon Pr. 1987. VIII, 391 p.; $ 35,–.

Wegner, Gerhard: Alltägliche Distanz. Zum Verhältnis von **Arbeitern** und **Kirche**. – Hannover: Lutherisches Verl.-Haus 1988. 338 S.; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Utz, Arthur Fridolin: Weder **Streik** noch **Aussperrung**. Eine sozialethische Studie. – Bonn: IfG Verlagsgesellschaft 1987. 74 S. = Walberberger Gespräche; kart. DM 18,–.

Corral, Carlos: La Iglesia Católica y los centros hospitalarios: estado de aplicación de los acuerdos con la Santa Sede. – EE 63, 1988, 63–86; p. 87–101: Rüfner, Wolfgang: La garantía de existencia de clínicas de la Iglesia y de instituciones caritativas y el aseguramiento de su carácter confesional.

XIII. Kirchenrecht

Munier, Charles: Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, **IVe–XIIe** siècles. – Lo: Variorum Reprints 1987. Seperate numeration = Collected studies series CCLXV; £ 30,–.

Carlen, Louis: **Wallfahrt** und **Recht** im Abendland. – Frb/S: Universitätsverl. 1987. XV, 260 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXIII; sfr 58,–.

May, Georg: Das **Recht** des **Gottesdienstes** in der Diözese **Mainz** zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–18). Bd. I. II. – Amst: Grüner 1987. XIII, 762 S.; XI, 691 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXVI–XXXVII.

Die **Konkordate** und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Hrsg. von Joseph Listl. Bd. I. II. – B: Duncker & Humblot 1987. XXXVI, 864 S.; XXXIX, 824 S.; Lw. DM 168,–.

Révész, László: **Staat** und **Kirche** im „realen" **Sozialismus**. Recht und Wirklichkeit. – Bern: Verl. SOI; Mchn: Olzog 1986. 232 S.

Olivero, Giuseppe: Studia canonica. Presentazione di Rinaldo Bertolino. – Milano: Guiffrè 1987. XVIII, 442 p. = Università di Torino. Memorie dell'Istituto giuridico. Serie II: Miscellanea III; Lire 42 000; p. XIII–XVIII: Bibliografia G. Olivero.

Rweyemamu, Robert: **Communio-koinonia**. De juris natura et structura in ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II. – Roma 1986: Tipogr. Armellini. 392 p. = Quaderni di Apollinaris VIII; Lire 24 000.

Hervada, Javier: Escritos de **Derecho natural**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1986. 677 p.; pes 2565.

Celeghin, Adriano: Origine e natura della **potestà sacra**. Posizioni postconciliari. – Brescia: Morcelliana 1987. 496 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Limouris, Grennadios: L'œuvre canonique de Denys **Le Petit**. – RDC 37, 1987, 127–142; p. 143–170: Metz, René: L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique; p. 171–214: Le Tourneau, Dominique: La juridiction cumulative de l'ordinariat aux armées; p. 215–236: Borras, Alphonse: La notion de **curé** dans le Code de Droit Canonique.

Leisching, Peter: Die Grenzen der Heiligen Gewalt. Erwägungen über die **Bischofskonferenz** als hierarchische Zwischenstruktur. – OeAKR 36, 1986, 203–222; S. 223–231: Rodopoulos, Panteleimon: Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht; S. 232–236: Bernard, Felix: Zur Genese der Drei-Gewalten-Lehre in der Kirchenrechtswissenschaft.

Corbellini, Giorgio: Il **sinodo diocesano** nel nuovo Codex Iuris Canonici. – R: Pont. Univ. Lateranense 1986. XXIV, 274 p. = Quaderni di Apollinaris VII.

Beyer, Jean, SJ: Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique. – NRTh 110, 1988, 74–95.

Assenmacher, Günter: **Klerus** und allgemeine **Wehrpflicht**. Studien zur Begründung der Exemtion der Geistlichen von der allgemeinen Wehrpflicht mit bes. Berücks. der Rechtslage und Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland. – Berlin: Duncker & Humblot 1987. 349 S. [Diss., Roma. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. Bd. I. II. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. XVI, 622 S.; 602 S. Anmerkungen; kart. DM 178,– [Diss. und Habil.-Schrift, Tübingen]

Bernet, Walter: **Weltliche Seelsorge**. Elemente einer Theorie des Einzelnen. – Zü: Theologischer Verl. 1988. 158 S.; DM 29,–.

Breid, Franz: Kontextuelle Heilssorge. – Forum kath. Theologie 4, 1988, 35–49.

Freeman, Harold: Variety in biblical **preaching**. Innovative techniques and fresh forms. – Waco, Tex.: Word Books 1987. 213 p.; $ 12,95.

Hirschler, Horst: Biblisch predigen. – Hannover: Lutherisches Verl.-Haus 1988. 592 S.; kart. DM 36,–.

Cottier, Georges: La Iglesia en el mundo. – Scripta theologica 19, 1987, 245–263; p. 265–302: Rodríguez, Pedro: La identidad teológica del laico; p. 303–322: Illanes, José Luis: Llamada a la santidad y radicalismo cristiano.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Hrsg.: Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. – Passau: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1987. 175 S. = Pastoraltheologische Informationen 1987, 1. 2.

Joss-Dubach, Bernhard: Das **Alter** – eine Herausforderung für die Kirche. Ein theologischer Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des 3. und 4. Lebensabschnitts. – Zü: Theologischer Verl. 1987. 450 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 58,–.

Hungs, Franz-Josef: Das Alter – ein Weg zu Gott? Orientierungen für die Altenpastoral. – Ffm.: Knecht 1988. 134 S.; kart. DM 19,80.

Heuser, August: **Erwachsenenbildung** in katholischer Trägerschaft in **Frankfurt** am Main: Geschichte u. Konzeption d. Arbeit von 1945 bis 1981. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 273 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 327; sfr 60,–. [Diss. Frankfurt/M]

Schmidtchen, Gerhard: **Sekten** und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 124 S., Tab.; kart. DM 19,80.

Snela, Bogdan: **Kindertaufe** – ja oder nein? Plädoyer für die Erwachsenentaufe. – Mchn: Kösel-Verl. (1987). 131 S. = Evangelium konkret; kart. DM 22,–.

Catholic **remarriage**. Pastoral issues and preparation models. A pastoral resource book for designing programs to educate and counsel catholics planing second marriages. Ed. by Steven Preister and James J. Young. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. XII, 196 p.; $ 12,95.

Mahrenholz, Jürgen Christian: Die verkannte Religionslehre. Traktat wider die Ungenauigkeit in der Schulpolitik. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1987. 140 S.; kart. DM 19,80.

Wilson, John B. – Samuel M. Natale: **Education** in religious understanding. A report from the Foundation for Education in religion and morality. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 78 p.; $ 9,50.

Höffken, Peter: Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur. – Essen: Die Blaue Eule (1986). 536 S. = Religionspädagogik in der Blauen Eule I; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Füssel, Kuno: Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral. Von Kuno Füssel. Mit einem Unterrichtsprojekt von Hartmut Futterlieb. – Mstr: edition liberación 1987. 172 S., Ill..; kart. DM 34,80.

Hennecke, Elisabeth: Ein Kind lernt mit dem Tod zu leben. Religionspädagogische Überlegungen zum **Elternverlust**. – Essen: Die Blaue Eule 1987. 160 S., Abb. = Religionspädagogische Perspektiven V; kart. DM 27,–.

Johannsen, Friedrich – Christine Reents: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1987. 223 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1041; kart. DM 24,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Berger, Teresa: 'Liturgy – a forgotten subject-matter of theology?' – Studia liturgica 17, 1987, 10–18; p. 19–25: Boon, Rudolf: Bringing the Old Testament to its legitimate place and function in the Church's liturgical reading of the scriptures; p. 26–34: Bradshaw, Paul F.: The search for the origins of Christian liturgy: some methodological reflections; p. 35–46: Brown, Edgar S.: Sequence and meaning: the offertory rite of the Lutheran Book of worship; p. 47–51: Buchanan, Colin O.: The renewal of baptismal vows; p. 52–61: Bürki, Bruno: Jean-Jacques von **Allmen** dans le mouvement liturgique; p. 62–71: Cuming, Geoffrey J.: The missa catechumenorum of the liturgy of

St James; p. 72–76: Fischer, Balthasar: Die Zusage an Christus im Taufritus des Amerikanischen 'Book of Common Prayer' von 1979; p. 77–86: Grisbooke, W. Jardine: Towards a liturgical spirituality; p. 87–96: Holeton, David R.: Sacramental and liturgical reform in late mediaeval **Bohemia**; p. 97–107: Krönig, Wolfgang: Der Mensch der Gegenwart und die Christliche Kunst; p. 108–117: Lukken, Gerard M.: Semiotics and the study of liturgy; p. 118–132: Murray, Placid: 'A proposed text for a Common Eucharist': A fruit of the Glenstal ecumenical conference; p. 133–141: Sanders, Wilm: Gottesdienst im Fernsehen; p. 142–150: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Auf dem Wege zu einer gemeinsamen Agende der Evangelischen Kirchen deutscher Sprache; p. 151–156: Schulz, Frieder: Zur Rezeption der 'Lima-Liturgie'; p. 157–165: Sequeira, A. Ronald: Liturgy and dance: on the need for an adequate terminology; p. 166–175: Spinks, Bryan D.: Revising the Advent-Christmas-Epiphany cycle in the Church of England; p. 176–190: Stevenson, Kenneth W.: The Byzantine liturgy of baptism; p. 191–197: Talley, Thomas J.: Constantine and Christmas; p. 198–209: Thilo, Hans-Joachim: Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes; p. 210–220: Tripp, David H.: 'Gnostic worship': the state of the question; p. 221–231: Verheul, Ambrosius: La valeur consécratoire de la Priere eucharistique; p. 232–240: Völker, Alexander: Eucharistie und Credo: Anmerkung zu einem Problem evangelischer Gottesdienstgestaltung; p. 241–255: Wainwright, Geoffrey: Divided by a common language? A comparison and contrast of recent liturgical revision in the United Kingdom, the United States of America and Australia; p. 256–263: Weil, Louis: Disputed aspects of infant communion; p. 264–272: White, James F.: The classification of Protestant traditions of worship.

Lafont, Ghislain: Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel. – Ecclesia orans 4, 1987, 261–284; p. 285–300: Triacca, Achille M.: **Esorcismo**: un sacramentale discusso; p. 301–358: Gangemi, Attilio: La struttura liturgica dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse di S. Giovanni; p. 359–368: Krosnicki, Thomas A.: Postcommunions for martyrs, monks and bishops.

Arx, Walter von: Der Anteil Papst **Pauls VI.** an der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 32 S. = Fuldaer Hochschulschriften II.

Graham, Robert A.: Papst **Pius XII.** und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges. – Forum kath. Theologie 4, 1988, 19–34.

Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi a cura della Gongregazione per il Culto Divino. – R: Ed. Liturgiche 1986. 662 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXVIII; Lire 65 000.

Scotto, Dominic F.: The **Liturgy** of the **Hours**. Its history and its importance as the communal prayer of the Church after the Liturgical Reform of Vatican II. – Petersham: St. Bede's Publ. 1987. X, 212 p.; $ 9,95.

Taft, Robert: La **pénitence** aujourd'hui état de la recherche. – MD 171, 1987, 7–35; p. 37–41: Marliangeas, Bernard: Situation de la pénitence dans l'Église catholique; p. 43–47: Meyendorff, Paul: La pénitence dans l'Église orthodoxe; p. 49–57: Holeton, David R.: La pénitence dans les Églises de la communion anglicane; p. 59–65: Jordahn, Ottfried: La pratique de la pénitence dans l'Église luthérienne; p. 67–72: Georges, A. Raymond: Le Ministère de la réconciliation, la tradition «évangélique»; p. 73–97: Kretschmar, Georg: Le Ministère de réconciliation de l'Église: Un service envers l'Humanité à travers les âges; p. 99–109: Beyron, Georges: Franz Liszt et la dévotion à la Croix; p. 111–118: Wiener, Claude: Genèse et évaluation du lectionnaire dominical.

Heinz, Andreas – Heinrich Rennings: Heute segnen. Werkbuch zum **Benediktionale**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 399 S. = Pastoralliturgische Reihe; kart. DM 57,40.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Herbert Bodewig, Suitbertus-Stiftsplatz 10, 4000 Düsseldorf 31; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Thomas Bremer, Jägerstr. 34, 4400 Münster; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, 5901 Wilnsdorf 2; Dr. Paul Deselaers, Überwasserkirchplatz 3, 4400 Münster; Dr. Christoph Dohmen, AT-Seminar, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn; Dr. Rolf Eilers, Am Bersberg 58, 4194 Bedburg-Hau; Dr. Michael Figura, Im Meisengarten 47, 5300 Bonn 2; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollnerstr. 57, 8000 München 71; Markus M. A. Hänsel-Hohenhausen, Morgensternstr. 3, 6073 Egelsbach-Bayerseich; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evangl.-Theol. Fakultät der Univ. Münster, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Prof. Dr. Medard Kehl SJ, Phil.-Theol. Hochschule, 6000 Frankfurt/M.; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Jeong-soo Andreas Kim, Catholic College, Puk-Kwangju P. O. Box 30. Kwanju (505), S-Korea; Prof. DDr. Norbert Lohfink SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Paul Mikat, Erich-Hoepner-Str. 21, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Horst Dietrich Preuß, Kreuzlach 20c, 8806 Neuendettelsau; Dr. Thomas Pröpper, Graffeler Ring 3, 4793 Büren-Wewelsburg; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstr. 8, 4400 Münster; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Im Cäcilienbusch 58, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Theol. Fakultät der Univ. Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1 der Univ. Münster, Scharnhorstr. 103–109, 4400 Münster; Martin Tiator, Leonrodplatz 3, 8078 Eichstätt; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Dr. Berthold Wald, Westrup 10a, 4710 Lüdinghausen; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel b. Münster.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Stuttgarter Biblische Aufsatzbände« (Verlag Katholisches Bibelwerk) und »Ecclesia peregrinans« (Verlag Aschendorff) bei.

Von Gott sprechen in Unrecht und Leid



Gustavo Gutiérrez
Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*
156 S. Kst. DM 24,80
Zurückgreifend auf das Buch Ijob versucht Gutiérrez, trotz der von Armut, Unterdrückung und Leid geprägten Wirklichkeit Lateinamerikas, von einem Gott des Lebens und der Hoffnung zu sprechen.



Hermann Bianchi
Alternativen zur Strafjustiz
Biblische Gerechtigkeit. Freistätten. Täter–Opfer–Ausgleich*
172 S. Kt. DM 28,80
Bianchi greift auf das biblische Gerechtigkeitsdenken zurück, das Konfliktlösung und Versöhnung anstrebt, und entwickelt daraus Modelle des Rechtsdenkens, die die gängige Strafjustiz revolutionieren könnten.

Johann Baptist Metz / Peter Rottländer (Hg.)
Lateinamerika und Europa
Dialog der Theologen
Forum Politische Theologie 8*
Ca. 144 S. Kt. Ca. DM 18,80
Vorträge und Diskussionen des Kongresses „Lateinamerika und Europa im Dialog" können die Grundlage für eine intensive und weiterführende Auseinandersetzung der europäischen mit der lateinamerikanischen Theologie bilden.



Enrique Dussel
Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika
Mit zahlr. Tabellen und Abbildungen
Ca. 408 S. Kt. Ca. DM 48,–
Ein wichtiges Buch für und über Lateinamerika, das für europäische Christen die Tradition und das Selbstverständnis der lateinamerikanischen Kirche erschließt und eine Brücke für den Dialog schlägt.

Michael Sievernich (Hg.)
Impulse der Befreiungstheologie für Europa
Ein Lesebuch
Forum Politische Theologie 6*
Ca. 176 S. Kt. Ca. DM 19,80

* In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Glück als Lebensziel

Von Hermann Kleber

Thomas von Aquin hat unter den Bedingungen einer kulturellen Krise die Frage nach dem Glück des Menschen neu gestellt, aber die traditionelle Antwort der christlichen Theologie nicht aufgegeben, sondern sie um den Ertrag einer heidnisch-antiken Philosophie des Glücks bereichert. Diese historische Leistung vor Augen zu stellen und für die aktuelle Diskussion und Reflexion über den Glücksbegriff fruchtbar zu machen, ist das Ziel dieser Arbeit

Etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts tritt der im Zuge der Aristotelesrezeption wiederentdeckte Glücksbegriff in Konkurrenz zu dem biblisch-eschatologischen des Christentums. In der Auseinandersetzung mit Aristoteles sowie seinen antiken und zeitgenössischen Interpreten gelingt Thomas eine Synthese, in welcher die christliche Tradition um jene heidnisch-antike Philosophie des Glücks bereichert erscheint. Darüber hinaus zeigt Thomas exemplarisch, wie eine Philosophie menschlicher Praxis, ohne ihre Eigenständigkeit zu verlieren, in eine Theologie integriert werden kann.

Die breit angelegte Untersuchung kombiniert literarhistorische, literaturwissenschaftliche, philosophische und theologische Fragestellungen. In einem Schlußkapitel werden die zahlreichen Detailergebnisse zusammengefaßt, in die Theologie-, Philosophie- und Literaturgeschichte des 13. Jahrhunderts eingeordnet und auf die Gegenwart appliziert.

Hermann Kleber: Glück als Lebensziel. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 31) – 1988, XXVIII und 328 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03926-5.

ASCHENDORFF

Crathorn Quästionen zum ersten Sentenzenbuch

Kritische Edition und Einführung
Von Fritz Hoffmann
Crathorns Kritik am Theologieverständnis seines Kollegen Robert Holcot (aus dem Dominikanerorden) und darüber hinaus seine Kritik am Einfluß der ockhamistischen Logik und Philosophie ist gleichermaßen bedeutsam für das Verständnis des Oxforder Ockhamismus, des englischen Nominalismus und erkenntnistheoretischen Sensualismus des 14. Jahrhunderts

Von 1330–1332 lehrte der Dominikanertheologe Crathorn (zusammen mit seinem „socius" Robert Holcot) an der Universität Oxford. Bei der Erklärung des ersten Sentenzenbuches (dem Schulbuch der Theologie) führte er eine scharfe Kontroverse mit Holcot über das Selbstverständnis der Theologie als kritischer Rede von Gott, und zwar hinsichtlich des Einflusses der ockhamistischen Logik auf die Theologie. Crathorn war ein früher Kritiker Ockhams. Er ging aber auch gegenüber Thomas von Aquin auf Distanz. Er nahm die augustinische Tradition vom Bedeutungsgehalt der Satzaussage („significatum propositionis") auf und verband sie mit einem radikal sensualistischen Verständnis des Erkenntnisvorganges. Die Signifikationstheorie der scholastischen Sprachlogik wurde von ihm in eine Theorie des „sensualen" sprachlichen Kalküls umgedeutet, das den Gegenstand des Erkennens abrufen muß.

Fritz Hoffmann: Crathorn. Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 29) – 1988, XVI und 532 Seiten, kart. 168,– DM, ISBN 3-402-03924-9.

ASCHENDORFF

Scholastik und kosmologische Reform

Von Ferdinand Fellmann
Studien zu Oresme und Kopernikus
Auf dem Hintergrund der spätscholastischen Naturphilosophie wird die philosophische Bedeutung der kopernikanischen Himmelsreform sichtbar gemacht. Das Buch bestimmt Scholastik und Reform als komplementäre Denkformen, von denen her der neuzeitliche Epochenwandel verständlich wird

Im Mittelpunkt stehen die Autoren der Pariser Schule des 14. Jahrhunderts, Buridan und Oresme; andererseits werden die frühneuzeitlichen Naturphilosophen beachtet, die als erste die physikalischen und kosmologischen Konsequenzen aus der kopernikanischen Reform gezogen haben, Bruno und Galilei. Dabei geht es um den methodisch interessanten Versuch, die inneren Voraussetzungen des geistesgeschichtlichen Wandels zu beschreiben und zu zeigen, wie die „Überwindung" der Scholastik auf Grund von Bedingungen geschieht, die in ihr selbst entstanden sind. Unter diesem Gesichtspunkt, der nicht nur das wissenschaftsgeschichtliche Interesse anspricht, wird ein breites Spektrum an Themen behandelt: Perspektive und Kosmologie – Das Problem der natürlichen Bewegung – Die Himmelsordnung und ihre teleologische Begründung – Ökonomieprinzip und mögliche Achsendrehung der Erde.

Ferdinand Fellmann: Scholastik und kosmologische Reform. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 6) – 1988, 2. Auflage, durch ein Vorwort ergänzt, XII und 71 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN 3–402–03900-1.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF

Der Heilige Geist als Relation

Eine soziale Trinitätslehre
Von Wigand Siebel

Er greift das Thema der „immanenten" Trinität wieder auf, indem er die in der Offenbarung enthaltene Analogie von der göttlichen Gemeinschaft im Vater-Sohn-Verhältnis ernstnimmt

„Die sich auf 100 Seiten beschränkende Arbeit zeichnet sich durch einen klaren Gedankenduktus aus und besticht durch ihre präzisen (logischen) Formulierungen. Scheint zunächst der Titel der Arbeit nicht viel Neues zu bieten, so eröffnet sich dem Leser eine neue Perspektive innerhalb der Trinitätsspekulation, die sich aber andererseits auch dem klassischen Denken, insbesondere den griechischen Vätern verpflichtet weiß. Innerhalb der Analogieproblematik von Welt (Mensch) und Gott erweist sich die Arbeit als ein wichtiger Beitrag in ergänzender, wenn nicht in umstürzender Aktualität. Die durch die klassische Trinitätslehre aufgeworfenen und nicht genügend geklärten Fragen werden vom Verfasser durch seine sozialen Prolegomena zufriedenstellend gelöst. Einmal mehr dokumentiert diese Schrift die Notwendigkeit der Ergänzung der Theologie durch andere (anthropologische) Wissenschaften, und sie beweist damit zugleich die oft unterschätzte anthropologische Relevanz der revelatio dei." (Theologie und Glaube).

104 Seiten, Leinen 28,– DM, ISBN 3–402–03755–6.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF

Gewißheit des Glaubens

Von Stephan Ernst

Die Untersuchung führt in das theologische Denken Hugos von St. Viktor (1096–1141) ein, indem sie seiner Argumentation für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft nachgeht.

Die Glaubwürdigkeit des Glaubens war und bleibt eine wichtige hermeneutische und existenzielle Frage der Theologie. Deren Beantwortung läßt sich nicht fideistisch, d. h. mit Berufung auf den Glaubensgehorsam, oder rationalistisch, d. h. von der reinen Vernunft her geben; sie läßt sich aber auch nicht mit der klassischen Doktrin von den „praeambula fidei" kritisch begründen, weil damit nur die Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens erhellt werden. Vielmehr muß die Glaubwürdigkeit des Glaubens aus der Mitte des Wortes der Verkündigung aufgewiesen werden. Der Systemgedanke in Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" offenbart zugleich den (objektiven) Grund der Glaubensgewißheit, denn das „opus conditionis" (Schöpfungswerk), das wir sind, und das „opus restaurationis" (Erlösungswerk), das uns in Christus zuteil wird, gehören zusammen. Das doppelte (nicht zweifache) Werk Gottes läßt unsere Existenz im Glauben neu aufgehen und diesen als „Existenzerhellung" verstehen – ein moderner Aspekt einer mittelalterlichen Theologie.

Stephan Ernst: Gewißheit des Glaubens. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 30) 1987, VI und 321 Seiten, kart. 80,– DM, ISBN 3–402–03925–7.

ASCHENDORFF

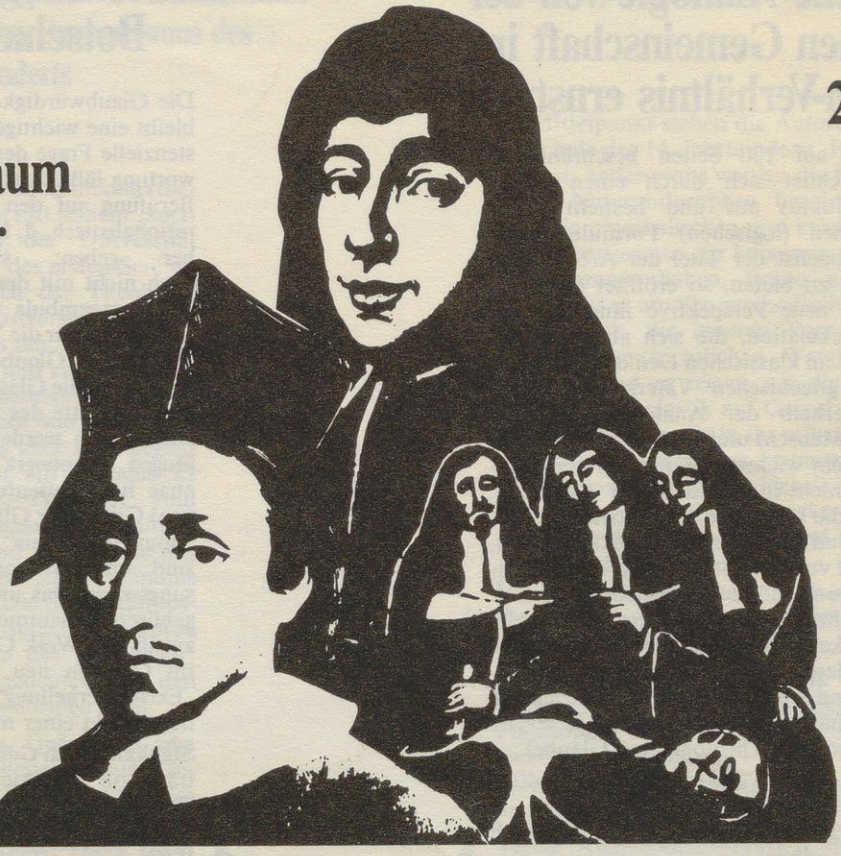
Niels Stensen

Anatom, Geologe, Bischof
Seligsprechung am 23. Oktober

Der dänische Naturwissenschaftler (1638–1686) ist durch die auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn vollzogene Konversion (1667) zu einer bedeutenden Symbolgestalt des nordischen Katholizismus geworden. Als Forscher war er außerordentlich vielseitig und befaßte sich mit Anatomie, Geologie, Paläontologie und Kristallographie. Mit Spinoza und Leibniz war er bekannt. Diese Biographie beschreibt vor allem Stensens Wirken als Apostolischer Vikar der Länder des Nordens, als Weihbischof in Münster und als einfacher Priester in Hamburg und Schwerin. Er versuchte in einem Klima des Hasses schlicht durch Liebe und Dienst am Nächsten, beinahe als ferner Vorläufer der Ökumene, Gräben zuzuschütten. Das Gesamtbild wird besonders anziehend, weil die Hauptperson immer wieder mit eigenen Worten spricht. Stensen hat sich nämlich in seinen Schriften gleichsam selbst gezeichnet. So tritt der Leser von den ersten Seiten an in persönlichen Kontakt und erlebt etwas von dem Zauber und dem seelischen Reichtum des nordischen Forschers und Bischofs. Am 23. Oktober 1988 wird Stensen in Rom seliggesprochen. – **Bierbaum/Faller: Niels Stensen.** 215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,– DM, ISBN 3-402-05103-6.

Eine Biographie von Max Bierbaum und Adolf Faller

2. Auflage



ASCHENDORFF

476 T= Bu V Herox

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — **1988** — **84. Jahrgang**

Eugen Biser: Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars . . . Sp. 177

Allgemeines . . . . . Sp. 183
Weisheit Gottes – Weisheit der Welt Bd I u. II. Hg. i. A. des Schülerkreises von W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür, Chr. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer (H. Wagner)
W. A. Van Roo: Telling about God (O. B. Knoch)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185
M. Oeming: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart (K. Löning)
N. Lohfink: Das Jüdische am Christentum (C. Thoma)
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 1/2. Hg. v. G. J. Botterweck u. a. (W. Kornfeld)
A. Soggin: Le livre des Juges (Th. Römer)
W. Resenhöfft: Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34) (H. Seebass)
E. Zenger: Das Buch Ruth (H. Engel)
B. Lang: Wisdom and the Book of Proverbs (R. Albertz)
B. Reicke: The Roots of the Synoptic Gospel (Th. Söding)
R. Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd I (H. Frankemölle)
J. Schreiber: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums: Mk 15,20 b-41 (R. Pesch)
W. Schenk: Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar (N. Walter)
O. Knoch: Dem, der glaubt, ist alles möglich (A. Kolping)
J. Kudasiewicz: Jezus historii a Chrystus wiary (St. Rabiej)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 205
La Tradizione dell'Enkrateia. Pubblicati a cura di U. Bianchi (K. S. Frank)
I. Angerstorfer: Melito und das Judentum (B. Lohse)
Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium. Ed. by M. Marcovich (H. R. Drobner)
L. Holtz: Geschichte des christlichen Ordenslebens (K. S. Frank)
J. E. Goehring: The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism (Th. Baumeister)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tom VII/4, ad. a C. Elvert (K. Ganzer)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tom XII/1 u. XII/2: Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae ed. G. Spätling et P. Dinter (K. Ganzer)
Abendländische Mystik im Mittelalter. Hg. v. K. Ruh (J. Sudbrack)
W. Gundert: Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert (P.-G. Müller)
Th. Mengel: Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46 (H. A. Raem)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 215
Argumente für Gott. Hg. v. K.-H. Weger (H. Verweyen)
Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. von W. Beinert (R. Miggelbrink)
A. Dulles: Models of Revelation (H. Waldenfels)
Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II: Enzyklia „Mutter des Erlösers". Hinf.: J. Ratzinger, Komm.: U. v. Balthasar (F. Courth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 223
„... und trinket alle daraus". Hg. v. H. Spaemann (G. Duffrer)
B. Kleinheyer / E. v. Severus / R. Kaczynski: Sakramentliche Feiern II. (K. Richter)
M. Klöckener: Die Liturgie der Diözesansynode (B. Kleinheyer)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 229
Th. Rey-Mermet: Alfons von Liguori (J. G. Ziegler)
H. J. Münk: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant (K. H. Kleber)
H. Gleixner: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev (R. Beer)
R. Völkl: Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? (K. Hilpert)
H. Pauli: Einsicht und moralische Phantasie (F. Furger)
Der Mensch und seine Arbeit. Hg. u. eingl. v. V. Schubert (F. Furger)
D. Mieth: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (F. Furger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 244
Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Hg. v. J. Listl (G. May)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 246
J. Hofmeier: Religiöse Erziehung im Elementarbereich (K. Mühlek)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 247
A. v. d. Beken: L'Evangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka (K. J. Tossou)

Spiritualität . . . . . Sp. 248
H. Reiß: Der Grund unserer Hoffnung – Jesus Christus (I. Riedel-Spangenberger)

Dombau oder Triptychon?
Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars

von Eugen Biser

Unbeachtet von den Medien, allenfalls von Fachtheologen – und von ihnen nur zum kleinsten Teil – registriert, erreichte unlängst ein Werk seinen Abschluß, das man unbedenklich als ein theologisches „Jahrhundertereignis" bezeichnen kann: Hans Urs von Balthasars gewaltiges Triptychon, das er 1961 mit dem Eingangsband (Schau der Gestalt) seiner „Theologischen Ästhetik" in Angriff genommen, von 1973 bis 1980 mit den Bänden seiner „Theodramatik" fortgeführt und 1987 mit der Veröffentlichung des Schlußbandes seiner „Theologik" vollendet hat, obwohl er noch in seiner „Rechenschaft 1965" gemeint hatte, daß das abschließende „Gespräch mit Hegel und vielleicht auch mit Origenes" von andern geführt werden müsse, da in dem schmalen Raum, der einem Sechzigjährigen verbleibe, der Tat der Vorrang vor Bildern und Begriffen gebühre. Doch offensichtlich blieb die ihm auferlegte „Tat" auch in den folgenden Jahrzehnten nach wie vor auch die des Schreibens, so daß nunmehr der Dreiundachtzigjährige in einem nachgeschobenen „Epilog" auf ein Riesenwerk von insgesamt fünfzehn Bänden zurückblicken kann.[1] Bei diesem Schlußwort handelt es sich freilich nicht, wie man erwarten mochte, um einen erläuternden Rückblick auf die Entstehung des Werkes und eine Deutung der drei großen „Tafeln" des nunmehr abgeschlossenen Triptychons, sondern um eine metaphysische Rechtfertigung der von ihrem Schöpfer als „Trilogie" bezeichneten Arbeit, wobei sich ihm die Bezeichnung im Gedanken an Goethes „Trilogie der Leidenschaft"

[1] **von Balthasar,** Hans Urs: **Theologik.** Bd 1: Wahrheit der Welt; Bd 2: Wahrheit Gottes; Bd 3: Der Geist der Wahrheit. – Einsiedeln: Johannesverlag 1985. 312 S./1985. 336 S./1987. 421 S., Ln. sfr 29.50 (DM 33.50)/sfr 29.50 (DM 29.50)/sfr 40.– (DM 45.–). – **Ders.: Epilog** – Einsiedeln: Johannesverlag 1987, 98 S., kart. sfr 16.– (DM 18.–).

UB Tübingen
20. SEP. 1988

aufgedrängt haben mochte, da die scholastische Philosophie den Kern seiner Rechtfertigung, die Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins, als *„passiones entis"* anzusprechen pflegte. Doch bevor auf den „Epilog" und seinen Ansatz eingegangen werden kann, ist es unerläßlich, zunächst einen würdigenden Blick auf den rechten Flügel des Triptychons zu werfen, zumal in diesem nach der Insinuation des Titels Aufschluß auf die dem Ganzen zugrunde liegende „Logik" zu erwarten ist.

Vom Himmel durch die Welt zur Hölle

Bei der Ausarbeitung der beiden ersten Bde des Schlußteils konnte sich B. auf eine längst schon vorliegende Arbeit stützen; denn der von der „Wahrheit der Welt" handelnde Eingangsband ist bis auf eine orientierende Einführung identisch mit der titelgleichen Abhandlung von 1947, die nach „Rechenschaft 1965" damals schon durch einen Traktat über die „Wahrheit der Offenbarung" fortgeführt werden sollte. Sofern sich der Bd der „intrikaten Frage" stellt, in welchem Sinn das endliche Sein „Bild und Gleichnis" des Göttlichen sein könne und sich aufgrund dieser Zielsetzung mit den „innerweltlichen Strukturen der Wahrheit" befaßt, steht er in einer gewissen Analogie mit der zu Beginn des Gesamtwerks entfalteten „Erblickungslehre", die freilich nicht dem innerweltlichen Abglanz, sondern dem göttlichen Urbild gegolten hatte. Sosehr nun die Systematik des Werkes dafür spricht, daß sich die „Wahrheit der Welt" in den Bd über die „Wahrheit Gottes" fortsetzt, erfährt er doch seine innere Rechtfertigung, gerade auch im Sinne seines Autors, erst von dorther. Nicht nur, daß dort die „ana-logische Logik im Weltbereich" begründet und in ihrem Kontext die „triadische Struktur" aller innerweltlichen Logik herausgearbeitet wird (II, 33–57); vielmehr erbringt der Fortführungsband auch erst die den gesamten Schlußteil beherrschende Prinzipienklärung, sofern er nach dem Verhältnis von „Logos und Logik in Gott" (115–183) und, radikaler noch, nach der „Stellung des Logos in Gott" fragt (139–155). Vor allem aber bemüht sich die Fortführung um zwei Grundsatzerklärungen, die schon für das Verständnis des ersten Bandes unerläßlich sind: einmal um den Aufweis des Zusammenhangs von Theologie und Metaphysik, da die ontologische Grundfrage der Metaphysik für den Theologen sowenig zu umgehen ist, „daß er ex professo kein Theologe sein kann, ohne zugleich Metaphysiker zu sein", und somit „eine Metaphysik, die sich weigerte, Theologie zu sein, ihren eigenen Gegenstand verkennen und verleugnen würde" (159); sodann – und vor allem – um die Rechtfertigung der schon für den Eingangsband grundlegenden Lehre von der „Realdistinktion", die sich für B. letztlich aus der Verklammerung von Trinitäts- und Tranzendentalienlehre ergibt; denn die für den Menschenverstand zunächst unlösbare Frage, wie das Besondere im Allgemeinen gewahrt und, auf der Ebene des Geistigen, Selbstsein im Anderssein gewonnen werden könne, beantwortet sich erst im Blick auf den sich triadisch verzweigenden Seinsakt, der als solcher auf das Trinitätsgeheimnis durchsichtig gemacht werden muß (168ff).

So wendet sich die innere Konsekution der „Theologik" insgeheim gegen deren äußere Anlage, so daß im „Himmel" der trinitarischen Beziehung und Urdifferenz beginnt, was sich in der vorweggenommenen mundanen Wahrheitsanalyse innerweltlich darstellt. Indessen weist die (nach Ausweis der Überleitung zunächst als Schlußband konzipierte: I, X) „Wahrheit Gottes" in ihren abschließenden Passagen ein überraschendes Gefälle auf. Nach dem anfänglichen Aufstieg in die Höhen der innergöttlichen Logik folgt hier unter dem Titel „Hölle und Trinität" eine veritable Höllenfahrt, die zum Gewagtesten gehört, was jemals aus B.s Feder hervorging (314–329). Insofern ist es nicht zu weit hergeholt, wenn man die beiden ersten Bde der „Theologik" mit dem goetheschen Programmwort überschreibt, das von einer Reise aus dem „Himmel durch die Welt zur Hölle" spricht.

Wie später noch entschiedener im „Epilog" schwenkt B. schon hier mit einer Vehemenz auf die thomasische Seinslehre (im Sinne des *„completum et simplex, sed non subsistens"*) ein, die alles zu durchstreichen scheint, was zuvor gegen die scholastische Distinktionssucht (II, 148) und, radikaler noch, gegen das exzessive Frage- und Antwortspiel des scholastischen Denkens geltend gemacht worden war (Theodramatik III, 428). Denn diesem von Louis Bouyer erhobenen Bedenken liegt noch der Einwand zugrunde, daß im scholastischen Denkansatz die Offenbarung auf den menschlichen Fragehorizont eingegrenzt und die Problematik der endlichen Frageweise unkorrigiert hingenommen werde. Auf die Gedankengänge des Schlußteils bezogen, führt das zur Frage, ob hier Theologie und Metaphysik wirklich in der Balance gehalten und nicht vielmehr beide Aspekte der Wahrheit, der göttliche und der mundane allzu affirmativ – und ohne hinreichende Gewichtung der nicht nur von Heidegger erhobenen Einwände gegen die Onto-Theologie – dem Diktat des Seinsbegriffs unterworfen werden (125). Sicher hätte es die „Theologik" mit Einwänden aus dem Bereich der „Enthellenisierungsthese" nicht schwer; anders verhält es sich freilich mit dem Maßstab, der durch den Eingang des Ersten Korintherbriefes aller christlichen Theologie ein für allemal durch Paulus gesetzt worden ist. Auch wenn er die Kompetenz der griechischen „Weisheitssuche" nicht völlig bestreitet, ist für ihn das in Kreuz und Auferstehung zu enthüllende Gottesgeheimnis doch nicht im Licht eines wie immer gearteten Prinzips, sondern allein im Spiegel der aus dem Kreuz aufleuchtenden Gottesweisheit denkbar. Es ist bezeichnend, daß dieses Motiv in der „Theologik" nur beiläufig, als eine Art alttestamentliche Anbahnung des Gedankens vom Hervorgang des Sohnes ins Spiel gebracht und schließlich sogar als „Moment" in den Logosbegriff des Johannesprologs integriert wird (145f).

Wie eine unbeachtet gebliebene Warnung mutet in diesem Zusammenhang das ausführlich zitierte Bonaventura-Wort von der Tendenz aller Wissenschaften, in erster Linie aber der Metaphysik zur intellektuellen „Ausschweifung" an, das bezeichnenderweise unverzüglich den abschwächenden Kommentar erfährt, daß sich die Darlegungen Bonaventuras wie so oft „auch hier auf verschiedener Werthöhe" bewegen und deshalb nur in ihrer „Grundabsicht" Berücksichtigung verdienen (180).

Von diesen Prinzipien- und Grenzproblemen ist freilich im Eingangsband, der den welthaften Wahrheitsstrukturen nachgeht, noch nichts zu spüren, zumal er entstehungsgeschichtlich gesehen jener Frühphase des Balthasarschen Denkens entstammt, für die Werke wie das Jesusbuch „Das Herz der Welt" (1945), die große Monographie über Karl Barth (1951) und zumal die „Schleifung der Bastionen" (1952) kennzeichnend sind. Obwohl B. damals schon die Fortführung in Gestalt eines Bds über die Offenbarungswahrheit, wohl kaum aber schon die Integration in das Triptychon vorschwebte, macht sich der erhebliche Zeitabstand sowohl hinsichtlich der Gedankenführung wie insbesondere der Sprache bemerkbar. Während Zitate in diesem Bd ausgesprochen selten sind, häufen, ja türmen sie sich im Fortsetzungsband geradezu, ganz so, als wolle sich der Vf. ständig der Übereinstimmung mit der „Wolke" der Traditionszeugen versichern, ja als sei ihm daran gelegen, seine eigene Stimme „symphonisch" mit den ihren zu verweben. Demgemäß wirkt die Gedankenführung „gedrängt", der Sprachfluß nicht selten gestaut, während der Eingangsband seine Gedanken in einer frei ausschwingenden, lebendig „atmenden" Sprache entfaltet. Wenn eine Qualifizierung erlaubt ist, könnte man von dem Meisterstück einer „narrativen Metaphysik" sprechen. Gesteigert wird dieser Eindruck noch durch die kunstvolle Gedankenreihung im Aufbau, die einmal vom „Objekt im Subjekt", sodann vom „Subjekt im Objekt" (I, 57–64), und schließlich auf höherer Stufe von der „Freiheit des Objekts" und im Anschluß daran von der „Freiheit des Subjekts" (80–128) handelt.

Ziel der Untersuchung ist weder eine Erkenntnistheorie noch eine Ontologie oder Theodizee, sondern allein das Wesen der Wahrheit (23), das in drei Durchgängen, als Natur, als Freiheit und als Geheimnis gesichtet wird. Deutlich ist die Absage, die sich mit dem Leitwort „Welt" verbindet. Sie richtet sich eindeutig gegen jeden Versuch einer autonomen Selbstbegründung der Wahrheit, wie sie für das gesamte neuzeitliche Denken von Descartes bis Hegel bestimmend war, und versucht statt dessen, die Wahrheit als Lichtung des kreatürlichen Welt-Seins zu erweisen, um sie dann im Fortführungsband als offenbarende „Selbsterhellung" des göttlichen Wahrheitsgrundes begreifen zu können. Dieser als „Entbergung" verstandenen Wahrheit entspricht eine Erkenntnishaltung, die sich zu demütiger Gewärtigung öffnet, denn die Selbstgewährung des Wahren schlägt jeden Versuch einer denkenden Bewältigung „schon im Ansatz zu Boden". Zwar lassen sich die Beziehungen denken und Strukturen entflechten; sobald aber „der Denkende sich der glühenden Mitte des Seinsgeheimnisses nähert, sobald er ins unergründliche Auge des Daseins blickt, stockt ihm der Atem und das Herz setzt ihm aus. Er weiß, daß mit dem Geheimnis des Seins kein Wettlauf, keine Gigantomachie aufzunehmen ist. Auch nicht eine tragische Unruhe ... kann die rechte Haltung sein, sondern allein jene Demut, die sich gläubig und lebendig dem Geschenk des Daseins vertrauensvoll hingibt, wissend, daß es immer unendlich mehr sein wird, als was ein Verstand erwarten, ein Herz ersehnen könnte" (214). Eine eigentümliche Konstellation zeichnet sich ab, die B. einerseits auf der Linie der Dialogiker, allen voran Franz Rosenzweigs, und andererseits auf der Linie Karl Löwiths und seines insistenten Versuchs einer Wiederherstellung des antiken kosmosbezo-

genen Wahrheitsbegriffs erscheinen läßt. Von den Dialogikern unterscheidet ihn freilich die metaphysische Vorentscheidung, von dem Atheisten Löwith die Transparenz des Weltbegriffs auf den göttlichen Seinsgrund.

Dennoch macht sich B. hier zum Mitstreiter im ganzen jener „Gigantomachie", die sich die „Schleifung" der Bastion der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie zum Ziel setzte. Von der Anstrengung und Hitze dieses Kampfes hat sich freilich nichts auf seine Ausarbeitung niedergeschlagen. Das erklärt sich aber nicht nur aus der Tatsache, daß der Bann der Reflexivität bereits gebrochen und der Blick wieder auf die Wahrheit der Welt und ihrer „Dinge" gerichtet war, sondern mehr noch aus der Hinordnung des von B. entwickelten Wahrheitsbegriffs auf den göttlichen Sinngrund. Mit dem Aufblick zu ihm schließt der Bd. „Es gibt die ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber daß es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe. Wäre die Wahrheit das Äußerste in Gott, so könnten wir mit offenen Augen in ihre Abgründe schauen ... Weil aber die Liebe das Äußerste ist, darum bedecken die Seraphim ihr Antlitz mit ihren Flügeln, denn das Geheimnis der ewigen Liebe ist so geartet, daß seine überhelle Nacht nur durch Anbetung verherrlicht werden darf" (312).

Schattenbeschwörung und Heimkehr

Von der „vorweggenommenen" Weltwahrheit führt im zweiten Bd der Weg im Sinn des deduktiven Gesamtduktus des Werkes „zurück" zum himmlischen Wahrheitszenit, der eingangs einen faszinierenden Einblick in die „göttliche Logik" (27ff) gewährt und diese Logik schließlich – im Anschluß an Blondel, Claudel und Hegel – auf die Dialektik der Liebe zurückführt. Wieder liegt ein besonderer Akzent auf den Dialogikern, denen Gott nicht so sehr anfängliches Wort als vielmehr Ziel – und Bedingung – menschlicher Anrufung ist (45). Über eine „fundamentale" Christologie, die durch die Subsumierung der Gleichnisse Jesu unter die Idee der „Selbstaussage des Logos" besticht, sich dadurch aber auch die Möglichkeit einer empirienahen Deutung der Texte begibt (71), gewinnt der Bd die Höhe seiner Deduktion mit der These, die das zuvor schon entwickelte Verständnis Jesu als „Ausleger" Gottes (61ff) bekräftigt und festschreibt. Dabei stellt sich dann freilich die Frage, ob der Versuch, das Wortsein Jesu auf die trinitarischen Hervorgänge zurückzuführen und diese in den transzendentalen „Seinsverhältnissen" gespiegelt zu sehen, nicht der frühpatristischen Gleichsetzung von Wort und Logos verfällt. Nimmt man hinzu, daß sich die Balance von worthaften und bildhaften Kategorien im Verlauf der Ausführungen zugunsten der letzteren verschiebt, so erwächst überdies der Eindruck, daß dabei ein werkimmanentes Interesse über das sachliche triumphiert. Denn in der gegenseitigen Spiegelung von „Trinität und Transzendentalien" (160) geht es immer auch, wie dann der „Epilog" vollends verdeutlicht, um die Rechtfertigung der Gesamtanlage, die das göttliche Heilsmysterium unter dem Gesichtspunkt des transzendental Schönen (in der „Herrlichkeit"), des Guten (in der „Theodramatik") und des Wahren (in der „Theologik") vergegenwärtigen will. Möglich wird die programmatische Widerspiegelung durch das insistente Festhalten B.s an der Thomasischen Lehre von der Realdifferenz von Sein und Seiendem, die tatsächlich die Frage zu beschwichtigen vermag, ob in der Gesamtableitung die „je größere Unähnlichkeit" zwischen Gott und Kreatur gewahrt werde (164), andererseits aber doch die Gegenfrage provoziert, ob hier nicht auch einer der Gründe dafür zu suchen ist, daß in B.s Werk die empirischen Daten der sprachtheoretischen Gleichnisforschung und der kritischen Erörterung des „historischen Jesus" ebenso beiläufig behandelt werden, wie umgekehrt die innergöttlichen Verhältnisse, unterbaut von einer überwältigenden Kenntnis der dogmengeschichtlichen Interpretationen, ins Zentrum der Darstellung treten.

So wird denn auch das das *„Concretum universale"* umkreisende Schlußkapitel (201–314) eher zu einer tiefsinnigen Reflexion über die göttliche Identität in der Nichtidentität des fleischgewordenen, „zur Sünde gemachten" und in die Gottverlassenheit verstoßenen Sohnes (mit Einschluß bewundernswert einfühlsamer Ausführungen über das Motiv des „wunderbaren Tauschs") als zu der (eigentlich zu erwartenden) Erhellung des innersten Wortgrundes (und Grundwortes); die darauf bezogenen Ausführungen enden nicht umsonst in Gedanken über die „schweigende Tat" (251–255). Damit mag es zusammenhängen, daß der Schlußband, der vom „Geist der Wahrheit" handelt, nur wie eine grandiose Bekräftigung der These vom „Ausleger" Gottes wirkt, nur daß sich der Blick nun von der einen Hand des göttlichen Wirkens, dem Logos, der anderen zuwendet, die nach dem damit in Anspruch genommenen Irenäuswort im Gottes-Geist besteht. Vermutlich ist es ebenfalls darin begründet, daß B. dort auffällig zurückweicht, wo er auf die Vorstellung von einem mystischen „Groß-Ich" (263ff) und damit auf ein Motiv stößt, das im Rückbezug auf die Bubersche Lehre vom „Zwischenmenschlichen" (II, 49f) womöglich zu einer weiterführenden Sicht verholfen hätte.

Gemessen an B.s Kontroverse mit ultrakonservativen Kritikern, die mit gewohnter Vehemenz gegen sein Höllen-Theorem zu Felde zogen, fällt dem den zweiten Bd beschließenden Abschnitt über „Hölle und Trinität" trotz seiner Kürze (314–329) eine ganz besondere Bedeutung zu.[2] Zusammen mit dem Vorangehenden entsteht hier ein Bild, das wie die Umkehrung des platonischen Höhlengleichnisses anmutet, da jetzt der Weg nicht wie im klassischen Modell zur Freiheit der Ideenschau, sondern vom Zenit der göttlichen Wahrheit in das Höhlen- und Höllendunkel eines von spukhaften Schattengestalten bevölkerten Bereiches führt. Wenn man die überleitenden Passagen (311ff) genauer bedenkt, kommt es zu dieser Hadesfahrt, weil für B. in seiner Faszination durch Luther und die dialektische Theologie das „Schreckensantlitz Gottes" durch die Heilstat Jesu zwar gebannt, aber nicht getilgt wird. So gerät der Sohn in den Sog der unbezwungenen Negativität, die sich an ihm bis zum Exzeß austobt, so daß seine Freiheit in „Übergehorsam", seine Wahrheit in „Überlistung" und seine Einung in radikale Verlassenheit umschlägt (322f). Der Gedanke an Hegels Dialektik stellt sich nicht von ungefähr ein. Kommt es hier doch nachgerade dazu, daß sich die Höhe der Spekulation ins halbmythisch Bildhafte, ja in ein veritables Schattenspiel verkehrt. Der Ort der göttlichen Abwesenheit wird zur Gegenwelt der „Effigien", die der zur Hölle abgestiegene Christus, zurückhaltend formuliert, „unter" und „hinter" sich bringt (324f). Weniger zurückhaltend müßte man an dieser Stelle anmerken, daß B.s luzide Denk- und Sprachgestalt hier wie auch andernorts von einer irritierenden Bilderwelt überwuchert wird, die, so insistent er sich mit ihrer Urheberin identifiziert,[3] doch als Fremdkörper wirkt, zumal er damit eine theologisch nicht zu rechtfertigende Erkenntnisquelle einführt und in Anspruch nimmt.

Der „Schluß" des Bds (330ff) schiebt eine Art Rechtfertigung nach, wenn er von der Gefahr einer Systembildung spricht, die durch das damit erreichte Zerbrechen jeglicher Spekulation vermieden werde. Doch war die Systembildung, anders als bei Rahner, nie B.s eigentliche Gefahr. Wirklich gerechtfertigt erscheint die Hadesfahrt vielmehr erst als „Gegengewicht" zur spekulativen Himmelfahrt, mit der die „Theologik" im dritten Bd schließt (399–404). Nochmals greift B. hier das patristische Bildwort von den „beiden Händen" des Vaters auf, die er jetzt auf die endzeitliche Ziel- und Erfüllungsruhe, der Kreaturen wie der Gotteskinder, hinwirken sieht. Gedämpft wird der anfängliche Aufschwung („Auf zum Vater!") freilich durch die anschließende Parallelisierung dieser Friedensruhe mit der buddhistischen Nirvanalehre und dem Stillstand des Denkens im Bedenken des Ureinen, die das erreichte Ziel zwar im Sinn der *egressus-regressus-Idee* als den geheimen Ausgangspunkt des Ganzen erweist, zugleich aber auch an diesem Zielpunkt die (vom Epilog bestätigte) Dominanz der metaphysischen Denkformen zum Vorschein bringt.

Kein Kategorienwechsel?

So endet das Werk, das mit der Schau der Offenbarungsgestalt begonnen und mit dem Blick auf das theodramatische Heilsgeschehen seinen Fortgang genommen hatte. Was wurde erreicht? Nach B.s Eigeninterpretation eine Darstellung der Gottesoffenbarung unter den Gesichtspunkten des Schönen, des Guten und des Wahren und dies in der Absicht, die Sache der Theologie damit reflexer, als es durch ihre traditionelle Selbstdarstellung geschehen war, in ihrer Wahrheit aufleuchten zu lassen, dramatischer, als sie es in ihrer moraltheologischen Perspektive vermochte, als Kampf um das göttliche Gut glaubhaft zu machen, insbesondere aber sie wieder auf das „Hauptgeleis" zurückzuführen, das sie mit der Ausklammerung der ästhetischen Dimension verlassen hatte. Aber war das alles? Ging es in der „Theodramatik" nicht stillschweigend auch um den Versuch, das kategoriale System (wie in meiner Besprechung von 1976 angenommen) gegen ein aktuelleres auszutauschen, das dem Geschichts- und Rollenverständnis des heutigen Menschen mehr als der griechische Seinsbegriff und die ihm zugeordneten Denkformen entsprach? Die Antwort des Vf.s

[2] H. U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern: Schwabenverlag 1987, 54 S.

[3] H. U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 30–97.

konnte dezidierter nicht klingen: „in der Trilogie findet kein Kategorienwechsel statt". Soll demnach alles, was in den bibeltheologischen Bden der „Ästhetik" und den „handlungstheoretischen" der „Theodramatik" in differenzierter Darstellung mitgeteilt wurde, als eine einzige, in transzendentaler Perspektivenverschränkung vollzogene Seinsauslegung gelten? Hält sich alles jenseits der „Realdistinktion", so daß im vielen immer nur das Eine, im Unterschiedenen nur das Einfache, im Seienden nur das Sein zum Ausdruck kommt? Und wenn es sich so verhält, wo verläuft dann die Grenze zum Heil; ist dies nur als Sein sagbar oder hat es nicht seinen eigenen Horizont und seine eigene Sprache? Geht das Werk also nur hinter die theologischen Systeme zurück, ohne sie, wie dies die offenkundige Absicht Rosenzweigs war, zusammen mit ihrem Instrumentarium aufzubrechen?

Der „Epilog" läßt keinen Zweifel daran, daß es sich so verhält, daß also nur die vertikale „Entrückung", verbunden mit einer ungeheuren Integration der Dogmen-, Ideen- und Literaturgeschichte, der Intention des Ganzen entspricht, nicht jedoch ein korrigierender, öffnender und substituierender Eingriff in die theologischen Strukturen und Verfahrensweisen. Dann bestünde das Paradox, daß sich ein Werk, das die Geistesgeschichte von Homer bis Horkheimer ins Gespräch zieht, zwar nicht dem Dialog, wohl aber der Kooperation mit der zeitgenössischen Theologie versagt, weil es letztlich nur in sich selber kreist und seinen Zweck bereits mit seiner Auferbauung erreichte. Und es wäre überdies zu fürchten, daß es in der ungeheuren Fülle des Referierten, Gedeuteten und Gesagten eine Sprachbarriere gegenüber einer Theologie errichtet, die längst schon gelernt hat, die metaphysische Sprache der Tradition durch eine andere zu überholen, die aus dem Umgang mit der heutigen Lebenswelt mitsamt ihren Erfahrungen und Krisen erwuchs. Doch auch dann bliebe das Werk (nach seiner Beschreibung im „Epilog") ein Dom, der die theologische Landschaft hoch überragt und dem Suchenden ebenso zur Orientierung verhilft wie Anlaß zu staunender Betroffenheit bietet.

Doch so imponierend sich diese Perspektive ausnimmt, stellt sich mit ihr zugleich eine Alternative, die zur Entscheidung nötigt. Denn alles spitzt sich nun auf die Frage nach der „Lesart" des Werkes zu. Will es lediglich als „Dombau" im hermetischen Sinn des ‚Epilogs' verstanden werden, der als solcher einer metaphyikfremden Zeit die ordnende und klärende Kraft des (Thomasischen) Seinsdenkens am Paradigma der ganzen geistes- und glaubensgeschichtlichen Tradition vor Augen führt? Betreibt es somit letztlich, im Anschluß an Bonaventura ausgedrückt, die Rückführung der divergierenden Intuitionen, Entwürfe und Interpretationen in den ebenso bergenden wie domestizierenden „Raum der Metaphysik"? Oder will es, wie angenommen, nicht vielmehr doch als „Triptychon" begriffen und gewürdigt werden, das (im Sinn von II, 178) die „Künste" der reflektierenden und imaginierenden Vernunft auf die Theologie zurückführt und so im Zielgrund aller Sinn- und Wahrheitssuche das Heilsmysterium als deren Ziel und Korrektiv sichtbar macht? An dieser Frage dürfte sich die Rezeption und Wirkung des monumentalen Werkes letztlich entscheiden.

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd I u. II. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Hg. im Auftrag des Schülerkreises von W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür, Chr. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer. – St. Ottilien: EOS-Verlag (1987). XXVI, 1415 S., 77* S., geb. DM 148.–

Anläßlich des 60. Geburtstages von Joseph Kardinal Ratzinger hat dessen Schülerkreis eine Festschrift in zwei Bden herausgegeben, von denen jeder ein stattliches Opus darstellt. Art und Aufmachung der Bde sind erlesen, einfach schön (ohne „aufwendig" zu wirken) und durchdacht, eine wirkliche Kostbarkeit, wie sie der Person und dem Amt des Geehrten ansteht.

An die achtzig Autoren haben Beiträge geleistet, „die ehemaligen Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultäten, an denen Joseph Kardinal Ratzinger als akademischer Lehrer gewirkt hatte, die Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und der Internationalen Theologenkommission sowie die Gastreferenten bei den regelmäßigen Kolloquien des Schülerkreises", wie das Vorwort zusammenfaßt (V).

Daß vor allem Theologieprofessoren (Priester und Laien, katholische und Vertreter anderer Konfessionen) geschrieben haben, ist natürlich, denn sie stellen den Hauptanteil der genannten Gruppen. Aber auch Kirchenführer haben Beiträge eingebracht (Metropolit Damaskinos, Bischof Hermann Kunst, Bischof Karl Lehmann und andere) sowie Theologen und Fachleute aus anderen Gebieten. Dem 2. Bd ist dankenswerterweise eine Bibliographie J. Ratzingers beigegeben.

Hinter dem Titel steht einmal eine tiefgründige Einsicht der Antike: Mit dem 60. Lebensjahr beginnt das weise Alter. Zum anderen ist die Ekklesiologie angesprochen. In der Kirche, der Joseph Ratzinger mit seinem Leben und seiner theologischen Arbeit bis heute dient, wird die Weisheit der Welt „erlöst", zur Vollendung gebracht, gewandelt durch die Weisheit Gottes (und so selber zu einem Stück göttlicher Weisheit). Dieser Grundgedanke wird nun in den fünf Teilen bzw. den dazugehörigen Beiträgen entfaltet: 1. Die Weisheit Gottes in der Schöpfung; 2. Christus – die Weisheit Gottes; 3. Weisheit auf dem Weg; 4. Die Weisheit Gottes und die Kirche; 5. Weisheit aus der Vollendungshoffnung. Daß sich der eine oder andere Beitrag nur etwas mühsam in die bestimmte Gruppe einfügt, ist kaum vermeidbar.

Es wäre ein Unrecht gegenüber der Mehrzahl der Autoren, die fast durchweg Rang und Namen in Theologie und Kirche haben, einige wenige hervorzuheben und ihre Beiträge zu würdigen. Das Ganze ist ein repräsentatives Spektrum und eindrucksvoller Reflex nachkonziliarer Theologie. Man wünscht dem Werk (obwohl den „Festschriften" zugehörig, die allermeist von Bibliotheken gekauft werden) viele „private" Besitzer und Leser.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Van Roo, William A. SJ.: **Telling about God.** Vol. I: Promise and Fulfillment, Vol. II: Experience, Vol. III: Understanding. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (1986/87). XII, 374 S. / XI, 344 S. / XIII, 349 S. (Analecta Gregoriana, Vol. 242/244/249)

Der Autor, theologischer Lehrer in Rom, legt in drei umfänglichen Bden eine hermeneutisch reflektierte, auch für gebildete Nichttheologen verständliche, fundamentaltheologisch, biblisch und spirituell begründete Hinführung zur theologischen und zur existentiellen Wahrheit des christlichen Glaubens an den Gott der Offenbarung vor, die aus einer 30jährigen umfassenden Beschäftigung mit der Gottesoffenbarung und dem Gottesglauben der Kirche erwachsen ist.

Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Voraussetzung dazu bilden die drei Bde des Vf.s über The Mystery (Rom 1971), Man the Symbolizer (Rom 1981), Basic of a Roman Catholic Theology (Rom 1982). Er will mit unserem dreibändigen Werk die Gottesoffenbarung des Alten, vor allem aber des Neuen Testaments erschließen (Bd 1), sodann zeigen, wie man diesem Gott selbst auf angemessene Weise begegnen und ihn erfahren kann (Bd 2), zuletzt zum tieferen theologischen und gläubigen Verstehen der Wirklichkeit Gottes selbst führen (Bd 3).

Er geht dabei aus vom unreflektierten Wissen des Menschen um Gott, legt aber seiner Hinführung zum wirklichen Gott methodisch die einzigartige Gotteserfahrung und Gotteseinsicht der katholischen Kirche zugrunde, die ihrerseits auf der Gotteserfahrung des Alten Bundes aufbaut. Die Bibel ist dabei das von Gottes Geist getragene Grunddokument der beabsichtigten Selbstmitteilung, wobei das Mitleben mit der Kirche als gottgewollter Glaubensgemeinschaft den geistigen Raum, das lebendige Medium bildet, in dem und durch das die Bibel richtig verstanden werden kann.

Die Bibel umschreibt der Vf. als „einheitliches, komplexes, geschriebenes Sprachsymbol, geschaffen von Menschen, die von Gott bewegt werden, eine sprachliche Beschreibung eines Gott-menschlichen Zeichens (Symbols). Dabei ist Gott der eigentliche Autor, der Zeichenschaffer (the Symbolizer) . . . Die Bibel bildet ab (images) die ganze Wirklichkeit, die Gott offenbarte: Gott selbst, endgültig offenbart als Vater, Sohn und Heiliger Geist, seinen ewigen Plan, seine stufenweise Offenbarung und die Verwirklichung seines Heilshandelns, das seinen Höhepunkt fand in Jesus Christus und das fortwirkt im Leben der Kirche bis zum Ende der Zeit, und (schließlich) bis zur endgültigen Vollendung" (I, 17).

Nur wer die Grundentscheidung des Glaubens trifft und eintritt in die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche, ist fähig, dieses Zeugnis richtig zu verstehen und selbst sich der Wirklichkeit und dem Wirken Gottes zu öffnen. Das Ziel solcher verstehenden Begegnung ist das Leben in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott selbst. Der in der Bibel bezeugte, durch die christliche Erfahrung gedeutete und verkündete Gott soll zum persönlich erfahrenen und im Glauben erkannten Gott jedes Christen werden.

Aus dem Zeugnis der Mitteilung der Kirche (Telling): „Er ist" (He is), soll das Verhalten persönlichen Glaubens erwachsen: „Du bist" (You are) und das lebendige Glaubenswissen: „Er ist" (He is). Insofern bedarf es eines doppelten Verstehens: des in der Bibel aufgezeichneten, durch die kirchliche Lehre und Verkündigung vermittelten und des eigenen, existentiell angeeigneten, existenstiell nachvollzogenen.

Deshalb entfaltet R. zunächst das biblische Gotteszeugnis je in zwei Schritten: das atl in Auswahl auf der Linie der Heilsverheißung und Heilsführung und dann das ntl auf der Linie der Christusoffenbarung und der Deutung desselben durch Matthäus, Johannes und Paulus (einschließlich Kol, Eph) sowie durch den 1. Petr, den Hebräerbrief und die Offenbarung. Zwischen

dem altbundlichen und dem neubundlichen Zeugnis waltet dabei das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Beide weisen jedoch über sich hinaus auf die endgültige Gottesoffenbarung hin. Diese Abschnitte sind aus eindringender Kenntnis der zeitgenössischen Exegese und Bibeltheologie erwachsen und gehen insbesondere der jeweiligen Gottes-, Christus- und Geisterfahrung nach.

Der zweite Bd: Erfahrung (Experience) legt zunächst dar, was Erfahrung im Bereich des biblisch begründeten Glaubens ist, geht insbesondere dem Verhältnis von Intellekt und Glauben beim Lesen des biblischen Zeugnisses nach und weist auf die Stufen ganzheitlichen Verstehens im Bereich des Glaubens hin: Teilhabe, Erfahrung, Verstehen und Aneignung. Dann werden die einzelnen Bereiche der Erfahrung abgeschritten: Schöpfung, Geschichte, Kirche als Raum der Gegenwart Gottes und darüber hinaus Unterscheidungsmerkmale und Grundelemente der Erfahrung beschrieben (Hören, Glauben, Unterscheidung und Urteil, Hören und Glauben, Leben in Christus, im Geist, im Segen, in der Vergebung, in der Erfahrung der Gottesferne, in der Hoffnung).

Der dritte Bd: Verstehen (Understanding) geht den Kriterien und Einsichten der verstehenden Deutung der Glaubenserfahrungen von Gottes Wirklichkeit nach und zieht auch philosophische (metaphysische) Kriterien zum vertieften Verständnis heran, wobei beiden Bereichen nachgespürt wird: der Wirklichkeit Gottes in sich und dem Wirken Gottes nach außen: Insbesondere geht es dabei um eine gläubige Erhellung des trinitarischen Geheimnisses. Auch die Frage des Bösen und des Kreuzes wird in diesem Zusammenhang aufgegriffen. Ziel ist die vertiefte Glaubenseinsicht, die eine der Offenbarung entsprechende Gottesbegegnung und Gottesgemeinschaft ermöglicht.

Im Unterschied zu einer biblischen oder systematischen Theologie geht es van Roo um die Bewußtmachung des prozessualen Charakters der fortschreitenden Offenbarung Gottes im Volk Gottes und um die Hinführung zum gläubigen Mitvollzug der auf dem biblischen Zeugnis der Wirklichkeit Gottes sich erhebenden Glaubensgemeinschaft der Kirche, um so selbst Gottes Wirklichkeit zu begegnen und verstehend darin zu wachsen und diese zu bezeugen.

Das großangelegte Werk (das bewußt auf Zitationen anderer Autoren und Untersuchungen verzichtet, da der Vf. beansprucht, aufgrund langer Studien und eigenen Nachdenkens vollauf urteilsfähig zu sein) stellt einen wohlbegründeten Versuch dar, das einseitige, historisch-kritische und systematisch-lehrhafte Verstehen der Bibel weiterzuführen auf das ekklesial-existentielle der sich im Sprachgebrauch der Bibel bezeugenden, in der Kirche lebendig erschließenden Wirklichkeit Gottes und zwar auf der Grundlage einer begründeten Verstehenstheorie des Glaubensvollzugs. Dieser Versuch überzeugt vom erkenntnistheoretischen Ansatz, von der umfassenden biblischen Reflexion und von der existentiellen Zielsetzung her, wenn auch zahlreiche Fragen offenbleiben. Hier wird biblische Theologie und Spiritualität im Kontext der Glaubenswirklichkeit auf ganzheitliche Weise getrieben. Dieser Ansatz überwindet die atomistische Bemühung um das Verstehen der Bibel und überbrückt die Kluft zwischen verstehender, deutender und spiritueller Erschließung der biblischen Botschaft. Das dreibändige Werk eröffnet einen ganzheitlichen Zugang zur biblischen Botschaft und verdient daher neben der wissenschaftlichen Beschäftigung auch die Beachtung der sog. Praktiker der Seelsorge und der Glaubensunterweisung.

Passau Otto B. Knoch

Oeming, Manfred: **Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart.** Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985, ²1987). 266 S., kart. DM 69.–

Die Diss. (Bonn 1984, Erstgutachter A. H. J. Gunneweg) zeichnet die neuere Diskussion um das Problem der Biblischen Theologie kritisch nach mit dem Ziel, die den verschiedenen Konzeptionen gesamtbiblischer Theologie zugrundeliegenden hermeneutisch-philosophischen Prämissen aufzudecken (vgl. 14) und einen eigenen Begründungsansatz gesamtbiblischer Theologie als „wertbeziehender Exegese" (226ff) vorzustellen.

Ausgangspunkt des kritischen Referats ist G. v. Rads „Theologie des Alten Testaments", ein Werk, das O. insbesondere insofern als epochemachend einschätzt, als es die wichtigsten hermeneutischen Ansätze der folgenden Diskussion in nuce enthält: Das verheißungsgeschichtliche Modell (christologisch ausgerichtete typologische Exegese im Schema Verheißung – Erfüllung) sieht er fortgeführt bei K. Schwarzwälder, C. Westermann, D. L. Baker u. a.; das überlieferungsgeschichtliche Modell (biblische Tradition als kontinuierlicher Prozeß der situationsbedingten Adaption, kritischen Auswahl und charismatischen Neuinterpretation des Überlieferten) bei H. Gese, P. Stuhlmacher und H. Clavier; das heilsgeschichtliche Modell (Exegese auf der Grundlage des atl Geschichtsbegriffs, Einheit von Kerygma und Realgeschichte, Kontinuität der Gottesgeschichte einschließlich des Christusgeschehens) vor allem im Kreis um W. Pannenberg und bei R. Schmitt; das sprachgeschichtliche Modell (der Organismus der biblischen Sprache als Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit als Ort der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes) bei H. Haag, H.-J. Kraus, P. Stuhlmacher und vor allem A. H. J. Gunneweg. Darüber hinaus werden weitere Modelle vorgestellt, die nicht auf G. v. Rads Position zurückgeführt werden, insbesondere der canonical approach (der Kanon als einheitsstiftendes Prinzip nach B. S. Childs) und – überraschend – tiefenpsychologische Interpretationsmodelle. Letztere werden unter dem Aspekt gegensätzlicher Wertschätzungen des AT berücksichtigt, obwohl es sich nicht um Modelle gesamtbiblischer Hermeneutik i. e. S. handelt.

Das Ziel der kritischen Durchsicht der verschiedenen Konzeptionen ist es, bisherige Defizite in der Begründung und Anlage gesamtbiblischer Auslegungsmodelle aufzudecken, um zu einem tragfähigeren Ansatz zu kommen. Ausgangspunkt auch in dieser Hinsicht ist die ebenso instruktive wie gründliche Darstellung der Position v. Rads. Auf eine kurze Skizze der vier gesamtbiblischen Modelle (20–33), die O. bei v. Rad angelegt sieht, folgt eine interessante Gegenüberstellung mit der Hermeneutik H. Gadamers (42–45), deren Bedeutung für die Begründung einer gesamtbiblischen Theologie im Sinne v. Rads nicht nur der Sache nach (23–40), sondern bis in biographische Details differenziert und nicht ohne Witz aufgewiesen wird (vgl. 43f). Die Auseinandersetzung mit v. Rad setzt zunächst indirekt an mit einer äußerst scharfen Kritik an Gadamer (45–57), die dann auf die Beurteilung nicht nur der v. Radschen Position (58–80), sondern auch anderer Modelle, die mit der Gadamerschen Hermeneutik verwandt sind, voll durchschlägt. Hier wird ein Hauptinteresse O.s deutlich: zu zeigen, daß der Streit um gesamtbiblische Modelle in wesentlichen Punkten um philosophische Prämissen zu führen sei und nicht nur um theologische Optionen (57 u. ö.).

Wie O. selbst seine Entscheidungen fällt, erfährt man zunächst nur indirekt über die Art seiner kritischen Urteile über die besprochene Literatur. Das verheißungsgeschichtliche Modell wird grundsätzlich nicht akzeptiert, weil eine christologische Engführung der Exegese im Schema Verheißung (AT) – Erfüllung (NT) der authentischen Aussageintention atl Texte nicht gerecht werde (85–87). Das überlieferungsgeschichtliche Modell wird nur akzeptiert, soweit es um den historisch-kritischen Aufweis von Kontinuitätslinien thematischer Art zwischen AT und NT geht, solange dabei die Pluralität der Theologien und die Diskontinuität und Vielsträngigkeit der Traditionsprozesse nicht unterschlagen wird zugunsten der Vorstellung von Tradition als einem sakrosankten Geschehen mit kritisch-selektiver Eigendynamik. Die diesbezügliche Kritik an Gese (111ff) kommt einer Absage an das gesamte Konzept nahe (114). Noch radikaler ist die Kritik an der Weiterentwicklung des heilsgeschichtlichen Ansatzes durch den Pannenberg-Kreis. Zwar wird begrüßt, daß im Programm „Offenbarung als Geschichte" dem AT als Anfangszeugnis der universalen Geschichte Gottes mit den Menschen ein hoher theologischer Rang zuerkannt werde, dies aber um den Preis der Einbindung in das Konstrukt einer Universalgeschichte, in dem die in bestimmter Weise gedeutete Apokalyptik eine überschätzte Rolle spiele, und zwar auch auf Kosten der Anerkennung des qualitativ Neuen der Christusbotschaft gegenüber dem jüdischen Erbe (142–148). Die Kritik gipfelt in dem Vorwurf des Selbstwiderspruchs, der darin bestehe, daß hier Offenbarung einerseits „als aus der Geschichte empirisch zu erhebende, geradezu sinnlich wahrnehmbare und beweisbare Tatsache" gedacht werde, deren Offenbarungsqualität andererseits nur in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang wahrgenommen werden könne, also im Zusammenhang eines theologisch deutenden Wortgeschehens, das keineswegs als jedem vernunftbegabten Wesen universal wahrnehmbare Tatsache gelten könne (148–152). Heilsgeschichte wird von O. nur akzeptiert im Sinne eines nicht universalgeschichtlich systematisierbaren „Interventions-Jahwismus" (M. Rose, vgl. 158). Weitgehend positiv beurteilt wird dagegen allein das weiterentwickelte sprachgeschichtliche Modell. Die gegen Gadamers Sprachverständnis gerichtete Kritik wird hier nicht weitergeführt, obwohl auf die Gadamer-Rezeption bei A. H. J. Gunneweg explizit hingewiesen wird (167). Zustimmung erfährt dieses Modell besonders deshalb, weil es die Sprache des AT als Organ von Welt- und Daseinsauslegung versteht, ohne dessen „Fremdheit ... als Zeugnis einer vorchristlichen, d. h. nichtchristlichen Religion" (165) gegenüber dem ntl Kerygma, der „norma normans für jedes angemessene Sprechen von Gottes Heil" (166), zu leugnen.

Die Lösung, die O. im Schlußteil seiner Diss. vorträgt, setzt nicht „kanonisch" an, sondern definiert das zu lösende Problem rein pragmatisch: Gesucht wird nach der Begründung einer „Theologie, welche der institutionell verfestigten Trennung der Testamente gegensteuert und einheitsstiftende Faktoren suchen und bedenken lehrt" (215). Nach der Kritik an v. Rad ist präjudiziert, daß die Lösung nicht über die Synthese verschiedener Ansätze versucht, sondern ein neuer Begründungsversuch unternommen wird.

Zu dessen wissenschaftstheoretischer Fundierung knüpft O. an bei der Geschichtslogik des Neukantianers H. Rickert: Nach Rickert gewinnt die Geschichtshermeneutik ihre Allgemeingültigkeit als „wertbeziehende" Wissenschaft, die die empirischen Fakten unter der Voraussetzung der Geltung allgemeiner Werte (nicht praktisch wertet, sondern) unter theoretischem Wertbezug logisch ordnend darstellt. O. ist der Auffassung, daß sich das hermeneutische Modell der „Logik der Geschichtswissenschaft recht einfach und einleuchtend auf die Probleme einer gesamtbiblischen Theologie anwenden läßt" (232): Auch die (atl) Exegese muß „zunächst an einer möglichst präzisen Erfassung des

Individuellen, des Einzeltextes interessiert" sein. „Der so gewonnene Gehalt des jeweiligen alttestamentlichen Textes muß zweitens auf einen Wert bezogen werden. Christlicherseits kann dieser absolut gültige Maßstab nur das Christliche sein, wie es im Neuen Testament bezeugt ist. Die theoretische Wertbeziehung des alttestamentlichen Textes auf das neutestamentliche Zeugnis ist dabei ein logischer Akt, eine von Glauben oder Unglauben völlig unabhängige Leistung der Urteilskraft. Durch die vollzogene Wertbeziehung auf das Christliche wird die Bedeutung des alttestamentlichen Textes für den christlichen Glauben erkennbar" (ebd., Hervorhebungen im Original durch Unterstreichung). O. gesteht zu, daß der Maßstab „des Christlichen" seine Eindeutigkeit nur im Zusammenhang des jeweiligen Bekenntnisses bekommt, meint aber, daß die Orientierung am konfessorisch konkreten Maßstab des Christlichen der Wissenschaftlichkeit des gesamtbiblischen Unternehmens nicht widerstreite, wenn damit in theoretisch wertbeziehender Logik gearbeitet werde. Letztlich bemißt sich damit der Wert einer gesamtbiblischen Theologie an der Stringenz, mit der sie ihren Wertmaßstab durchhält, ob konsequent katholisch, evangelisch oder jüdisch (234). O. liefert damit so etwas wie eine Aktualisierung der Ringparabel in Lessings „Nathan", nur daß jetzt nicht mehr um den Erweis der Echtheit des jeweils eigenen Ringes mit humanitärem Eifer gerungen wird, sondern alles in einen pluralistischen Wissenschaftsdialog mündet, in dem jeder Teilnehmer seine Position aufdeckt. O.s Arbeit schließt mit sehr subjektiven Konkretisierungen seiner (theoretisch wertbeziehenden?) Auffassung vom Rang atl Texte („minderwertig", „gleichwertig", „höherwertig" gegenüber dem NT) als Explikationen des „Christlichen" (238–241).

Der wichtigste Ertrag dieser anregenden Arbeit ist die kritische Durchleuchtung der gesamtbiblischen Modelle auf ungeklärte (nichttheologische) Voraussetzungen und auf theologisch-hermeneutische Aporien. Das am Schluß vorgestellte Modell einer „wertbeziehenden" Exegese kann als Lösung der aufgedeckten Probleme der Begründung einer gesamtbiblischen Theologie aber kaum überzeugen.

Zur Beurteilung der Arbeit zwei grundsätzliche Anmerkungen:

1. Der Kunstgriff, die „Theologie" G. v. Rads als forschungsgeschichtlichen Wendepunkt zu deklarieren und von dort aus die neuere Diskussion ordnend in den Blick zu nehmen, erweist sich als tauglich, um ein gutes Stück Aufräumarbeit zu leisten. Andererseits ist dies Verfahren nicht unproblematisch. O. will v. Rads differenzierte Konzeption nicht als „Einheit" (die Anführungszeichen setzt O. selbst: 80) gelten lassen, sondern als Konglomerat verschiedener Modelle, die „untereinander in Spannung stehen und mehr durch die geschickte Sprachkunst v. Rads zusammengehalten werden als durch sachliche Konvergenz" (79). Wird damit nicht v. Rads Position anachronistisch auf der Linie späterer Entwicklungen gesehen? (O. kritisiert genau dies als unzulängliches Verfahren im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit H. Geses Traditionsverständnis; vgl. 111ff). Umgekehrt kann man auch die Frage stellen, ob es bei der Zuordnung späterer Positionen zu den bei v. Rad gefundenen Ansätzen immer mit rechten Dingen zugeht. Z. B. ist die Zuordnung des Konzepts der „Existenztypologie" (H. D. Preuß; damit verbindet O. das „Betheler Modell" von H. H. Schmid, U. Luck, D. Lührmann) zum verheißungsgeschichtlichen (!) Modell wenig einleuchtend. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem ungeliebten heilsgeschichtlichen Modell kommt es zu einer gewaltsamen Zuordnung unter dem Etikett „Heilsgeschichtliches Denken außerhalb der deutschen alttestamentlichen Exegese" (E. Bloch, J. Moltmann, J. B. Metz, P. Eicher sub voce „ideologieanfällig" [161] locker assoziiert z. B. mit den „Deutschen Christen") usw.

2. Mit seinen energischen Plädoyers für konsequente historische Kritik als Grundlage auch der gesamtbiblischen Theologie, für die Orientierung jeder Interpretation atl Texte an ihrem je authentischen Sinn, für eine stärkere Gewichtung der frühjüdischen Literatur zwischen den Testamenten, gegen dogmatisch konstruierte Traditionsbegriffe (Auseinandersetzung mit H. Gese, B. S. Childs) und biblizistische Anlegungsmuster (Verheißung – Erfüllung, apokalyptische Geschichtsbilder) bringt O., was man nur begrüßen kann, Bewegung unter die heiligen Kühe der gesamtbiblischen Hermeneutik. Sein eigener Lösungsvorschlag nimmt allerdings viel von dem Anspruch des hier kritisch Geleisteten wieder zurück. Der transzendentale Begründungsansatz der gesamtbiblischen Theologie als „wertbeziehender" historischer Logik läßt sich nur durchhalten um den Preis der radikalen Relativierung des Kriteriums des „Christlichen" in einem pluralistischen wissenschaftlichen Diskurs, in dem das „Christliche" je nur positional konkretisiert und hinsichtlich seiner absoluten Geltung nur logisch in die Argumentation eingeht. Die Relevanz einer bestimmten gesamtbiblischen Position läge dann nur noch in ihrer immanenten Stimmigkeit, nicht mehr in ihrem Anspruch auf kritisch verändernde Stringenz. Der Arbeit O.s ist zu wünschen, daß sie im letzteren Sinn rezipiert wird.

(J. B. Metz zum 60. Geburtstag)

Münster Karl Löning

Lohfink, Norbert: **Das Jüdische am Christentum.** Die verlorene Dimension. – Freiburg: Herder (1987). 268 S., kart. DM 29,80

Der Buchtitel ist irreführend. Unter dem Jüdischen am Christentum versteht man im allgemeinen jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten aufgrund geschichtlicher und theologischer Abhängigkeiten des Christentums vom Judentum. Es geht L. nicht um dieses gemeinsame Substrat, sondern nur um einen einzelnen Aspekt des jüdischen Glaubens, der von ihm geschichtlich kaum verifiziert wird. Nach jüdischer Auffassung (L. bezieht sich auf S. 48 auf Gerschom Scholem) ist die Erlösung, ein sichtbarer, öffentlicher, gesellschaftlicher Prozeß, der den christlichen Rückzugsideologien ins Universale, Spirituelle und Religiöse diametral entgegenstehe. Als Alttestamentler, der es ex professo mit den Ursprüngen des Glaubens zu tun hat, der „vom Rande seines eigenen Felds her einen Blick auf die neutestamentlichen Texte zu werfen" versucht (101), und in dem die Frage brennt, wie und wo sich der Glaube der Welt zuwenden muß, will L. „einen Beitrag zur Selbstüberprüfung der Christen" leisten (13). Es wäre besser gewesen, wenn er den Untertitel „Die verlorene Dimension" als Haupttitel gewählt hätte. Es handelt sich um kein systematisch angelegtes Buch, sondern um eine Sammlung von wissenschaftlichen Vorträgen, die anderwärts ganz oder teilweise bereits erschienen sind. Trotzdem ist der Duktus der Gedankengänge und Schlußfolgerungen von steiler Stringenz.

Zweifellos ist der 4. Aufsatz „Das Königtum Gottes und die politische Macht, Zur Funktion der Rede von Gottesreich bis Jesus von Nazareth" (71–102), der aussagekräftigste. Darin wird deutlich, wer L.s Hauptopponenten sind: Neutestamentler, die die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu weit von der atl Reich-Gottes-Verkündigung abheben und sie zu einer „rein religiösen Größe" verdünnen (71) oder die gar meinen, sie sei „keine Übertragung des profanen Sprachgebrauchs von Königreich *(malkut)* auf das Königreich Gottes" gewesen (74). Mit solchem binnenntl Exegetisieren erzeuge man in der heutigen Kirche gefährliche Irritationen. Man verfälsche auch Jesus, denn „eine Kategorie des ‚rein Religiösen' hat es vor Jesus im Judentum nicht gegeben, und Jesus hat sie mit Sicherheit nicht eingeführt" (102).

Im Aufsatz „Das Jüdische am Christentum, Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit" schreibt L.: „In dem Maße, in dem die Christenheit nicht mehr als Gegengesellschaft zu den Gesellschaften der Welt leben wollte, hat sie sich auch ein entsprechendes Selbstverständnis, ja entsprechende Auslegungsraster für das Neue Testament zugelegt" (69). Es geht also L. um eine biblisch fundierte Denunzierung von Ideologien, die eine hohe Christlichkeit zur Schau tragen.

In „Gott auf der Seite der Armen, Zur ‚Option für die Armen' im Alten Orient und in der Bibel" (122–143) wird besonders deutlich, daß L. der modernen südamerikanischen Befreiungstheologie zu Hilfe kommen will. Das Erneuerungsstichwort der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) „Option für die Armen" wird von L. als geisterfülltes, nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf Gott selbst passendes „Programm" aufgefaßt. Er legt eine „biblische Ausleuchtung" vor. Sein biblischer Hauptbeleg ist Dtn 26,5–10. Darin und anderswo im AT ist Gott derjenige, der „aus dem System herausführt" (133). Für die Israeliten gilt: „Aus den Armen Ägyptens wird Gottes Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte" (134). Die Befreiungstheologen stehen in dieser ursprünglich echten Gottes- und Volk-Gottes-Tradition. Sie „nehmen das Wunder staunend wahr und sprechen von der ‚Kirche der Armen' (135). Sie sollten aber ihre Gedankengänge noch vertiefen „und auf neue Weise formulieren lernen, woraufhin eigentlich Gottes [Hervorh. vom Rez.] ‚Option für die Armen', sein befreiendes Handeln an den Armen hinaus will: Eben auf eine neue Gesellschaft, die als Kirche aus den befreiten Armen ans Licht tritt. Erst über sie läuft dann dialektisch auch die Veränderung und Rettung der gesamten Gesellschaft" (135f).

Die exegetischen Darlegungen L.s nötigen Respekt und Zustimmung ab. Man kann höchstens anfragen, ob die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition und Deuterojesaja bei L. nicht doch zu sehr im Vordergrund stehen. Ein zusätzlicher Aufsatz über die Geschichte der Armenbewegung von Tritojesaja über Sacharja 9,9f, Qumran und das erste vorchristliche Jh. wäre begrüßenswert gewesen. Damals ereignete sich eine tiefgreifende messianische Überhöhung der Identität der Armen. Auch die wichtige These, daß die Gottesherrschaftsvorstellung Jesu an jener des Danielbuches anknüpfte (bes. 95–97), hätte eine weitere Ausführung gut ertragen.

L. legt ein wichtiges Buch vor. Alttestamentler werden ihm kaum widersprechen; Neutestamentler dürfen sich auf die Zehen getreten fühlen, falls sie sich zuwenig intensiv nach den Reich-Gottes- und Volk-Gottes-Vorstellungen im AT umgesehen haben. Den Theologen der Befreiung werden hier weiterführende solide biblische Grundlagen geboten. Jenen, die aus kirchenpolitischen Rücksichten gegen die Theologie der Befreiung sind, werden hier gekonnt und fundiert die Leviten gelesen.

Luzern Clemens Thoma

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 1/2. Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). Sp. 1–224, Abkürzungen XVII–XXXI, kart. DM 74.–

Der erste Faszikel des Bd VI enthält Beiträge zu folgenden 22 Stichwörtern: *'zz* (vgl. THAT II 252–256), *'āzar* (vgl. THAT II 256–259), *'aṭar, 'ajin* „Auge" (vgl. THAT II 259–268), *'ajin* „Quelle" *'îr* (vgl. THAT

II 268–272), *'ākar, 'ol, 'ālāh* (vgl. THAT II 272–290), *'olāh / 'ôlāh, 'alaeh* (vgl. THAT II 272–278), *'ālaz, 'aeljôn* (vgl. THAT II 281–287), *'ll, 'ālam, 'almāh, 'am* (vgl. THAT II 290–325), *'āmad* (vgl. THAT II 328–332), *'ammûd, 'āmît, 'āmal* (vgl. THAT II 332–335), *'emaeq.*

Druckfehler bzw. Fehlzitationen konnten nur in geringer Anzahl gefunden werden, und zwar: Sp. 4 Z. 29 v. o. Dan 8,24 statt 8,23; Sp. 8 Z. 10 v. u. Spr 10,5 statt 10,15; Sp 23 Z. 8 v. u. Ijob 31,38 statt 31,36; Sp 24 Z. 34 v. o. Ps 8,8 statt 8,6.

Personennamen in aramäischer Überlieferung könnten ergänzt werden: Sp. 2 *gd'zyz, 'zgd, 'zyzw;* Sp. 19 *'t'dry, b'l'zr, hdd'zr, zb'dry, mrdk'dry, nb'dry, nšk'dry, 'dr, 'dry, 'zwr, 'zrb'l, 'zryh, 'zryw;* Sp. 75 *'kr;* Sp. 181 *'mšzb, šd'm* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, sub voce).

Wien Walter Kornfeld

Soggin, Alberto: **Le livre des Juges.** – Genève: Labor et fides (1987). 286 S. (Commentaire de l'Ancien Testament, V b), kart. sfr. 58.–

Der Richter-Kommentar S.s ist bereits 1981 in engl. Sprache erschienen (OTL). Im Vorwort zur franz. Ausgabe, die ebenfalls auf dem ital. Manuskript basiert, weist der Vf. darauf hin, daß hier die Literatur bis 1984 berücksichtigt ist und der Text stellenweise modifiziert wurde. Es liegt somit in gewisser Weise eine zweite, neubearbeitete Auflage vor.

Der Kommentar ist folgendermaßen aufgebaut: Nach einer Einleitung mit allgemeinen Literaturhinweisen (9–20) wird das Richter-Buch gemäß dem exegetischen Konsens als aus drei Hauptteilen bestehend (1,1–2,6; 2,6–16,31; 17–21) präsentiert. Innerhalb dieser Grobunterteilung ist jede Perikope in der Regel nach folgendem Schema behandelt: Literaturhinweise, Übersetzung, Bemerkungen zum Text, Exegese (wobei zu bemerken ist, daß den Einzelperikopen des sog. Anhangs erstaunlicherweise kein exegetischer Teil gewidmet ist, die eigentliche Exegese beschränkt sich hier auf einige zusammenfassende Bemerkungen, vgl. 237; 257–261).

S. postuliert eine umfassende dtr Redaktion des Richterbuches und schließt sich dabei eng an die Arbeiten der „Göttinger Schule" an. In Bezug auf die vordtr Gestalt von Ri scheint er hauptsächlich den Analysen W. Richters zu folgen. Darauf wird jedoch gleich noch zurückzukommen sein. Da seit den fünfziger Jahren kein Richter-Kommentar in franz. Sprache erschienen ist,[1] ist diese Veröffentlichung im Rahmen der CAT sehr zu begrüßen, erlaubt sie doch einem weiteren frankophonen Publikum sich mit dem neueren Stand der Richter-Forschung vertraut zu machen. Zudem finden sich mannigfache interessante Einzelbeobachtungen und Informationen, vor allem in der Domäne der Topographie, welche viele Exegeten sicher würdigen werden.

Dieser Feststellung stehen jedoch einige Mängel gegenüber:

Niemand wird bestreiten, daß der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung in der aktuellen Forschung am Richter-Buch eine Schlüsselstellung zukommt, so daß diese in einem Kommentar ihren angemessenen Platz erhalten müßte.

Um so erstaunter ist man, daß der „Rédaction du corps du livre" in der Einleitung nicht mehr als eine halbe Seite (vgl. 12) nebst einigen Andeutungen im Vorwort zur Erstausgabe gewidmet sind, wo der Vf. im Grunde nur seine Zustimmung zu der These dreier dtr Redaktionen innerhalb des *DtrG (DtrH, DtrP, DtrN)* bekundet und in aller Kürze die Arbeiten W. Richters präsentiert (dabei sind aus Richters deuteronomischen Bearbeitungen in der franz. Übersetzung unglücklicherweise „deux rédactions deutéronomistes" [!] geworden).

Es ist m. E. bedauerlich, daß diese redaktionsgeschichtlichen Voraussetzungen[2] in der Einzelexegese nirgendwo ausführlich exemplifiziert werden; über weite Stellen hinweg hat man sogar den Eindruck, daß die These einer mehrfachen dtr Redaktion unberücksichtigt bleibt, denn S. spricht sehr oft von **„dem** Deuteronomisten" („Le Dtr", vgl. 99, 105, u. ö.). Nur in den Texten die eine unterschiedliche Stellung zur Monarchie bezeugen, wird zwischen *„DtrH"* und *„DtrN"* unterschieden.[3]

Schließlich stehen die Exegesen der verschiedenen Perikopen oft recht isoliert dar, Querverbindungen zu anderen Partien des Buches werden kaum gezogen, Fragen nach theol. und thematischen Gestaltungsprinzipien nur selten gestellt.

So finden sich z. B. zur Gideongeschichte höchst interessante Erwägungen über die Ursprünge eines *„yahvisme intolérant"* (vgl. 113), der sich über alle sozialen Konventionen hinwegsetzt. Leider wird nicht gefragt, ob sich dieses Motiv nicht auch anderwärts entdecken läßt (so z. B. in der Ehud- und Jael-Episode), was zu interessanten Hypothesen über die Vorgeschichte (von Teilen) des Richter-Buches führen könnte.

Natürlich sind manche exegetischen Optionen S.s hinterfragbar. Eine Rez. kann jedoch nicht der Ort sein, diese Kritik im einzelnen durchzuführen.

Ich möchte beispielhaft nur kurz auf S.s Zuweisung (in Aufnahme der Arbeiten Veijolas) der königsfreundlichen und königsfeindlichen Abschnitte an *„DtrH"* bzw. *„DtrN"* zurückkommen. Hier liegt eine Engführung des Problems vor. Eine Untersuchung der sich mit der Monarchie befassenden Texte innerhalb des *DtrG* kann zeigen, daß diese Ambiguität von vornherein intendiert war. Für die dtr Schule ist die Monarchie eine menschliche Institution, die zeitweise funktioniert hat (David, Hiskias, Josias), die aber von Anfang an positive und negative Aspekte in sich barg.[4]

Bezüglich der Interpretation des sog. Anhangs Ri 17ff sind die Akten ohnehin noch nicht geschlossen.[5]

Auch auf die diversen „Schönheits-" bzw. Druckfehler soll hier nicht näher eingegangen werden.

Ärgerlich ist, daß die Übersetzung von Ri 20,29–48 nicht in der Abfolge von MT geboten wird, sondern in einer höchst diskutablen Rekonstruktion. Merkwürdigerweise ist die Bibliographie zu Ri 5 in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt, an den anderen Stellen ist das Erscheinungsjahr das Gliederungsprinzip. Auf S. 80 ist O. Grether zu lesen, S. 94 „chap. 6" anstelle von „chap. 1", usw.

Abschließend sei festgestellt, daß auch nach Erscheinen der franz. Ausgabe von S.s Richter-Kommentar O. Kaisers Feststellung, daß „über die Vorgeschichte des Buches das letzte Wort noch nicht gesprochen ist",[6] weiterhin ihre volle Gültigkeit behält.

Onex Thomas Römer

Resenhöfft, Wilhelm: **Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32–34).** – Bern, Frankfurt a. M., New York: Peter Lang (1983). 263 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Bd. 199), sfr 39.80

Wer wie der Rez. Quellenkritik im Pentateuch für das relativ beste Modell zur Erklärung eines literarisch komplizierten Befundes hält, freut sich über einen Mitstreiter im Ensemble der gegenwärtig weit auseinanderstrebenden Meinungen. Nachdem Resenhöfft schon vorher Arbeiten zum pentateuchischen Erzählgut vorgelegt hatte, wagte er sich an die mit Schwierigkeiten besonders belasteten Bereiche der Israel-Josef-Geschichte und des Sinaikomplexes. Der Schwierigkeiten ist Vf. sich wohl bewußt, ebenso aber von der Evidenz und Leuchtkraft seiner Analyse überzeugt. Nur 14 S. widmet er einer „Verständigung über die Eigenart der Untersuchung", also einer ganz knappen Einführung in die angewandten Kriterien, die er schon als Kritik an einer zu resignativen Haltung selbst notorischer Literaturkritiker formuliert. 30 S. geben Auskunft über die erzielte Rekonstruktion der jeweils grundlegenden Schichten (bei J soll dies die 2., nicht die älteste sein). 85 S. bestimmt Vf. für den Abdruck des mit analytischen Siglen versehenen überlieferten Textes in deutscher Übersetzung und nur 100 S. für eine sehr knappe Begründung seiner jeweiligen Analysen. Er verzichtet auf die Auseinandersetzung mit anderen Gewichtungen der Argumente und trägt lediglich seine Meinung vor, deren Evidenz er eher voraussetzt als nachweist.

Als besonderes Verdienst rechnet Vf. sich zu, daß er anders als die bisher beachteten Autoren eine relativ vollständige P-Erzählung rekonstruiert. Möglich wird diese Rekonstruktion durch die Annahme, daß man bisher keine rundherum verläßliche P-Stilistik habe beschreiben können, um P-Anteile auch sprachlich auszugrenzen. So schreibt Vf. vieles P zu, was keine bekannten P-Merkmale zeigt. Daß diese Verfahren in unserer gegenwärtigen Forschungslage anziehend wirke, kann man kaum unterstellen.

Vor allem habe ich Bedenken gegen eine Hypothesenbildung anzumelden, die sich des Grades der Hypothetik an keiner Stelle bewußt wird. Vf. nimmt 4 J- und 4 E-Schichten an, ohne sich dazu zu erklären, wie man bei steigender Hypothetik Argumente zu gewichten habe und welchen Grad von Verläßlichkeit man erreichen könne. Vf. steht mit seiner Vielzahl von Schichten durchaus nicht allein, auch wenn kaum jemand sonst die Quellen so bestimmt hat wie er und nicht alle an

[1] Die letzten französischsprachigen Kommentare stammen von E. Dhorme (1956) und A. Vincent (1958²).

[2] Soggin verweist anmerkungsweise (12, Anm. 6) auf die Ausführungen in seinem Josua-Kommentar (CAT, Va), aber dort ist nur die These Noths vom DtrG präsentiert.

[3] Innerhalb der dtr Einleitung Ri 2,6ff unterscheidet Soggin drei Redaktionsstufen (vgl. 42), ohne diese mit Siglen zu versehen.

[4] Vgl. dazu ausführlich Th. Römer: Le mouvement deutéronomiste face à la royauté: monarchistes ou anarchistes? Lumière & Vie 178 (1986), S. 13–27.

[5] Vgl. dazu z. B. A. D. H. Mayes: Judges. Old Testament Guides, Sheffield, 1985, S. 14–16.

[6] O. Kaiser: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh, 1984⁵, S. 153.

literarische, sondern manche heute lieber an überlieferungsgeschichtliche Schichten denken. Aber das rechtfertigt sein Verfahren noch nicht. Ich füge hinzu: würde man durch solch ein Verfahren zu einer ganz neuen Begegnung mit dem alten Text geführt, so würde man bei bleibenden Bedenken gegen die Hypothetik ein gewisses Jonglieren mit Theorien in Kauf nehmen, um sich eine solche Begegnung nicht entgehen zu lassen. Aber das Buch ist unter dem Gesichtspunkt konzipiert, einer bisher nicht recht gelungenen Quellentheorie Besserung angedeihen zu lassen. So begrüßt der Rez. zwar den Mitstreiter, kann sich aber von der angewandten Methode nicht überzeugen.

Wenn Vf. die Sorge umtreibt, daß Fachleute ihm das Stigma eines Außenseiters anheften, um sich mit ihm nicht auseinandersetzen zu müssen, so scheint mir diese Sorge unbegründet. Vf. bewegt sich im Rahmen gewohnter Argumentationsweisen und will an ihnen gemessen werden. Die „Bereitschaft, zu hören und radikal umzudenken" (8), wird nicht nur wie von Vf. im Namen Jesu, sondern auch im Namen kleinerer oder größerer Revisionsbedürfnisse gefordert, und eine solche Forderung gibt in jeder Wissenschaft Sinn. Sie muß sich aber je am Gegenstand bewähren, und da unterliegen Fachleute und Außenseiter denselben Kriterien.

Mainz Horst Seebass

Zenger, Erich: **Das Buch Ruth.** – Zürich: Theologischer Verlag (1968). 128 S. (Zürcher Bibelkommentare AT, 8), kart. sfr 28.– / DM 24.50

Wie sehr Sympathie und Freude an einem biblischen Buch den verstehenden Zugang dazu erschließen, zeigt der Vf. in diesem Kommentar, der sich geradezu spannend liest und den Leser das Rut-Büchlein wirklich liebgewinnen läßt. Der Kommentar hat drei große Teile: Einleitung (9–28), Auslegung (29–102) und Zusammenfassung (103–127). Am Schluß sind in einem Literaturhinweis noch bedeutendere neuere Kommentare und wichtige Einzelstudien zusammengestellt (128).

In der Einleitung zeigt der Vf. zunächst die unterschiedliche Kontextstellung des Buches Rut im rabbinischen und im kirchlichen Kanon und legt dann das Ergebnis seiner literarkritischen Arbeit am Text vor:

In ihrer ursprünglichen Gestalt habe die Erzählung mit 1,1aβ begonnen und mit 4,16 geschlossen (spätere Nachträge darin seien noch 4,7–8a.11b–12.14b) und stelle dar, wie JHWH durch den *ḥaesaed* (Güte, Treue, Liebe; Solidarität) der Rut und des Boas die Noomi ‚er-löst', d. h. vom Tod zum Leben führt: durch Liebe in der Gestalt von Brot und in der Gestalt eines Kindes (14) [irritierenderweise gebraucht der Vf. bei dem im Buch Rut zentralen und im Kommentar häufig angeführten hebräischen Wort *ḥaesed* immer den weiblichen Artikel anstelle des männlichen; daß die Eigennamenschreibung und die Abkürzung biblischer Bücher die „Loccumer Richtlinien" ignorieren (z. B. *Naemi* anstatt Noomi), ist bedauerlich, dürfte aber eher der Kommentarreihe als dem Vf. anzulasten sein].

Die erweiternde Bearbeitung (1,1aα; 4,11b–12.14b.17.18–22) habe aus dieser Erzählung von der Geburt des Noomi rettenden ‚Lösers' eine Erzählung über die Vorgeschichte der Geburt Davids gemacht mit dem Ziel eines Ausblicks auf den ‚messianischen' David, auf den sich im nachexilischen Israel zunehmend die Hoffnungen konzentrieren (14).

Sodann teilt der Vf. das Ergebnis seiner sorgfältigen Beobachtungen am Text bezüglich der literarischen Form mit (Aufbau- und Gliederungssignale, Struktur und Bezugnahmen der Handlungen und Reden aufeinander, Orts- und Zeitangaben/-wechsel, Verwendung von Leit- und Deutewörtern, Inklusionen zur Kennzeichnung von Spannungsbögen, u. a.) und bestimmt die Gattung des Buches als Novelle (mit differenzierter Argumentation gegenüber anderen Vorschlägen z. B. als „Idylle"; ohne Stellungnahme referiert er die Einordnung als *short story*). Der Vf. nimmt nach Abwägung der in der Diskussion vorgetragenen Gründe eine Entstehung der ursprünglichen Novelle in der nachexilischen Zeit (5. Jh. v. Chr.) in nichtstädtischem Milieu an und datiert die Bearbeitung in die Hasmonäerzeit (2. Jh. v. Chr.).

In der Auslegung steht sowohl jedem der vier „Akte" (die in Rut der Kapiteleinteilung entsprechen) wie auch jedem in seiner Abgrenzung jeweils begründeten Abschnitt eine narrative Analyse und Einordnung in den Buchzusammenhang voran. Darauf folgt die deutsche Übersetzung und eine versweise umsichtige Kommentierung, die dem Leser den Text literarisch und theologisch wirklich erschließt: Zur Semantik wie zur Stilistik und Erzähltechnik, zu verschiedensten Realien (von der historischen Geographie Betlehems über die Beschreibung antiker Ernte- und Dreschtechnik bis zur Darlegung altisraelitischer und altorientalischer Rechtsinstitutionen und Sozialfürsorge) und zu Bezugnahmen und Anspielungen auf andere atl Texte bietet der Vf. wertvolle Hinweise und Hilfen. Sehr zurückhaltend gegenüber Konjekturen gewinnt er dem erhaltenen Text in Diskussion mit anderen Deutungen in der Regel den plausibleren Sinn ab, z. B. zu Situation und Handlungsverlauf in Rut 3.

In der Zusammenfassung betrachtet der Vf. die Wirkungsgeschichte des Buches in der jüdischen (LXX, Flavius Josephus, Targum, haggadische Midraschim und Talmud) und der frühen christlichen Überlieferung (NT und Kirchenväter) und zieht das Fazit seiner eindringlichen Arbeit am Buch Rut in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen zum Gesamtverständnis in dem abschließenden dritten Abschnitt „Theologische Relevanz des Buches" unter der thesenartigen Überschrift: „Eine Hoffnungsgeschichte für das vom Tod bedrohte Israel." Dem Vf. gebührt Dank für sein in so vielfacher Hinsicht anregendes und weiterführendes Werk.

Frankfurt am Main Helmut Engel SJ

Lang, Bernhard: **Wisdom and the Book of Proverbs.** A Hebrew Goddess Redefined. – New York: The Pilgrim Press (1986). XII, 192 S., kart. US-$ 10.95

Das Buch stellt eine durchgreifende Überarbeitung der „somewhat dusty" (so sympathischerweise der Vf. S. X!) Tübinger Diss. von L. dar, die er 1975 unter dem Titel „Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt" im Patmos-Verlag Düsseldorf veröffentlicht hatte.

Der Aufbau des Buches ist ungefähr gleichgeblieben: Den Kern bilden Auslegungen der drei Weisheitsgedichte Prov 1,20–33; 8; 9,1–18 (17–109), in denen die Weisheit als Person erscheint. Er ist umgeben von einem Einleitungs- (3–16) und einem Schlußteil (111–156), die grundlegenden bzw. folgernden Charakter haben.

Ich habe – der Autor möge mir verzeihen – nicht die Texte beider Publikationen Satz für Satz verfolgen können – ein solcher literarkritischer Aufwand kommt meiner Meinung nach nur dem Bibeltext selber zu –, aber mir scheint, daß die Exegesen eher nur eine sachliche Straffung und Aktualisierung erfahren haben und sich die gewichtigen Veränderungen gegenüber der Erstpublikation vor allem im Eingangs- und Schlußteil finden. Nur von diesen soll im folgenden gehandelt werden.

Im Einleitungsteil (7–12) nimmt der Vf. in Aufnahme früherer Äußerungen zum Thema (Die weisheitliche Lehrrede, 1972, 36ff; Frau Weisheit, 30ff; Wie wird man Prophet in Israel, 1980, 104–119) erneut zur Streitfrage Stellung, ob es eine Schule im alten Israel gegeben hat. Der Vf. bejaht sie vehement, ohne allerdings auf die jüngsten Bestreitungen der These durch F. W. Golka (VT 33, 1983, 257–270; vgl. auch ders., in VT 36, 1986, 13–36) einzugehen (Golka seinerseits hatte L.s frühere Äußerungen außer acht gelassen). Zur Untermauerung seiner Ansicht beruft er sich auf die (indirekten!) Zeugnisse der Amarna-Korrespondenz und die inzwischen an verschiedenen Plätzen in Palästina gefundenen althebräischen Inschriften (ʿIzbet Ṣarṭā, Tell ed Duwēr u. a.), die vor allem von A. Lemaire (Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, 1981) als Schülerübungen interpretiert worden sind. L. nimmt aber insofern eine Zwischenposition in der Kontroverse ein (offizielle Schule am Hof zur Beamtenausbildung, W. McKane, H.-J. Hermisson u. a. versus „Sippenweisheit", Erziehung im Kreis der Familie, E. Gerstenberger u. a.), als er für die z. B. gegenüber Ägypten einfacheren kulturellen Verhältnisse in Palästina mit offenen Schulen am Marktplatz bzw. im Torraum (15, 22ff) rechnet, in welchen „Straßen"- bzw. „Wanderlehrer" ihre Zöglinge um sich scharten. Dabei stützt er sich auch auf Vergleichsmaterial aus der griechisch-römischen Antike und dem späteren Judentum (29ff). Die israelitische Schule war laut L. weder „an exclusively elitist institution" (10), noch darf man sie – wie M. Smith – zu nah an das Milieu der „poor Torah scroll copyists, known to tourists from their dark, narrow, and windowless stores in Jerusalem's Meah Shearim" (11) heranrücken. Für L. ist klarer als für manch anderen: „It remains indisputable that the book of Proverbs originated in the school and was being read there" (10). Man wird aber dem Vf. zugute halten müssen, daß er mit seiner offeneren Schul-Konzeption dem Umstand, daß die Hofkarriere im Proverbienbuch kaum angesprochen wird, besser gerecht wird.

Es ist eine Besonderheit des Vf.s, daß für ihn Prov 1–9 entgegen der herrschenden Auffassung keine nachträgliche Einleitung zu den Spruchsammlungen (Prov 10ff) aus nachexilischer Zeit darstellen, sondern ein eigenständiges Buch, das im wesentlichen in der vorexilischen Zeit konzipiert worden ist. Hatte er sich in seinen früheren Arbeiten hinsichtlich der Datierung von Prov 1–9 noch eher zurückhaltend geäußert (vgl. Lehrrede 46–60; Frau Weisheit 18, bes. Anm. 19), so steht für ihn inzwischen fest: „. . . the first nine chapters of Proverbs are not a late, perhaps fourthcentury preface" . . ., sondern „much older" und „an independent work" (4). Argument für diese zeitliche Ansetzung ist ihm das völlige Fehlen eines späten, nachexilischen Vokabulars; die ursprüngliche Selbständigkeit sieht er durch die abschließende Mahnung 9,7–10 (11f) angezeigt (Rahmen zur Eingangsmahnung 1,1–7), die im vorliegenden Text allerdings umgestellt worden ist. Nach L. ist die Sammlung (!) Prov 1–9 direkt aus dem Unterricht in der Schule entstanden und für ihn zusammengestellt: „The first nine chapters of the Book of Proverbs have their origin in this educational climate. We are not dealing here with a consciously constructed literary work, but just a collection of didacted poetry, a collection of brief discourses and poems for use in teaching, a reading text that serves as a source book for teachers" (15). Von

daher erkläre sich die Aufreihung unzusammenhängender Einzelstücke, aus denen der Lehrer eine Lektion herausgreifen könne (16).

Bewegen sich die bisher referierten Ansichten weitgehend auf der Linie voraufgegangener Publikationen des Vf.s, so zielt das eigentliche Anliegen seiner Überarbeitung auf eine Revision seiner in der Diss. vertretenen Einschätzung der in den drei Gedichten als weibliche Person auftretenden Weisheit. Dieses Anliegen zeigt sich bereits im veränderten Untertitel. Lautete er in der Diss. „Deutung einer biblischen Gestalt", so heißt er jetzt „A Hebrew Goddess Redefined". Diese neue These entfaltet der Vf. hinführend in der Einleitung (3–7) und resümierend im Schlußteil (113–137).

Hatte L. „Frau Weisheit" noch in seiner Diss. als „poetische Personifikation" erklärt (164ff), so erkennt er nun in ihr Reste einer israelitischen Göttin, die einmal „divine patroness of scribal education and training" (129) gewesen war (vergleichbar mit Nisaba in Sumer oder Seschat in Ägypten), bevor sie durch eine nachexilische monotheistische Überarbeitung von Prov 1–9 zu einem „mere poetic being of ornamental value" degenerierte (131). Die Beobachtungen, auf die L. diese seine neue Einschätzung stützt, sind weitgehend die gleichen, die er schon in seiner Diss. gemacht hatte: die Form des Selbstpreises Prov 8,12ff (vgl. z. B. den Selbstpreis der Inanna), die Charakterisierung der Weisheit als Patronin von Beamten und Königen (8,14ff), ihre mythologische Zuordnung als Geschöpf oder Kind Jahwes (8,22ff; L. vermutet, daß ursprünglich El an seiner Stelle stand) und ihre erotisch-werbende Sprache (vgl. 8,17; 7,4; vgl. 114). Dennoch hatte L. in seiner Diss. ein polytheistisches Verständnis abgewiesen (148ff). Wenn er jetzt zu einer anderen Einschätzung kommt, dann ist dies weniger durch neue Beobachtungen am Text begründet als in einer neuen Einschätzung der israelitischen Religionsgeschichte, zu der er inzwischen gelangt ist (vgl. 4f). Angeregt vor allem durch M. Smith (vgl. Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, 1971), ist L. zu der Überzeugung gelangt, daß die vorexilische Religion Israels als polytheistisch einzustufen ist und sich erst allmählich durch die Vorstöße der „Yahweh-alone-movement" seit Elia, Hosea zur Zeit Josias zur Monolatrie und schließlich im Exil unter Einfluß der persischen Religion zum monotheistischen Judentum gewandelt hat (vgl. neben mehreren Aufsätzen vor allem L., Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, 1981 bzw. ders., Monotheism and the Prophetic Minority: An Essay in Biblical History and Sociology, 1983 und im vorliegenden Buch S. 116–125). So paßt – unter der Annahme einer vorexilischen Herkunft von Prov 1–9 – eine polytheistische Deutung der Weisheitsgestalt einfach besser ins Gesamtbild der allgemeine religionsgeschichtlichen Entwicklung. Und wenn sie zuträfe, hätten wir ein nicht unwichtiges neues Zeugnis für die Verehrung einer Göttin neben Jahwe in vorexilischer Zeit (neben Jer 44,18 und den Inschriften aus Kuntillet ʿAjrud und Khirbet el-Qôm).

Ich gestehe, daß ich der religionsgeschichtlichen Sicht L.s durchaus Sympathien entgegenbringe (vgl. meinen Entwurf „Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit, in: E. Lessing, Die Bibel in Bildern erzählt, 1987), auch wenn ich meine, daß eine Tendenz zur Exklusivität der Jahwereligion von ihrer Frühzeit her anhaftete (so jetzt auch L. S. 122f?); doch darüber zu streiten, ist hier nicht der Ort. Dennoch habe ich meine Zweifel an der von L. vorgelegten Deutung der Weisheitsfigur. Der Vf. muß selber zugeben, daß es sich eher um eine „blasse" Göttin handele (130), von der überdies „nur Schatten" übriggeblieben seien (131). Sie trägt weder einen wirklichen Namen noch gehen ihre Funktionen über die des Weisheitslehrers bzw. der von ihm vertretenen Lehre hinaus. Es fehlen jegliche Spuren einer solchen Göttin im AT außerhalb der drei genannten Texte, auch in dem bisher bekanntgewordenen „polytheistischen" Inschriften-Material. Der einzige Text, in dem eine „Vergöttlichung" der Weisheit begegnet, ist die aramäische Version des Achiqar-Romans aus Elephantine (Z. 94f). Der Vf. zieht ihn S. 131 zur Stützung seiner These hinzu. Doch ist dieser Text assyrischer bzw. syrischer Herkunft und kann deswegen kaum israelitische Verhältnisse widerspiegeln, so Vf. selber noch in seiner Diss.: „Die Hypothesen (s. c. welche die Achiqar-Stelle zur Deutung von ‚Frau Weisheit' verwenden) sind wertlos, weil das Achiqar-Buch weder kanaanäischer noch jüdisch-ägyptischer Herkunft ist – es stammt vielmehr aus Assyrien" (149). Zudem bemerkte er dort noch, daß der Kontext der Stelle auch hier „ethisch" sei und darum von einer wirklichen Vergöttlichung kaum die Rede sein könne. Leider unterläßt es L., ausdrücklich zu erklären, was ihn bewogen hat, von seinen früheren und durchaus begründeten Distinktionen abzurücken.

Mein Haupteinwand gegen die neue These des Vf.s ist jedoch methodischer Natur. Der Vf. geht von der Annahme einer polytheistischen Grundschrift und einer monotheistischen Überarbeitung in Prov 1–9 aus. Doch Spuren einer solchen Bearbeitung kann er textlich kaum nachweisen. Zieht man alle nicht beweisbaren Vermutungen ab, so bleibt, soweit ich sehe, überhaupt nur die Stelle Prov 9,10, in der parallel zum Plural *qĕdošīm* „Heilige" in der Tat einmal ein *ʾĕlōhīm* „Götter" gestanden haben könnte, was später durch Jahwe ersetzt wurde. Doch auch hier bleibt die Möglichkeit, unter den „Heiligen" die Engel zu verstehen (so die LXX; vgl. Hi 5,1; 15,15). Wo aber eine Überarbeitung so wenig Spuren hinterlassen hat, daß sie am Text nicht aufgewiesen werden können, wird die Annahme einer solchen selbst hinfällig. Daß es auch andere – und wie ich meine unkompliziertere – Erklärungen der personifizierten Weisheit als weibliches religiöses Symbol gibt, zeigt das Buch von Claudia V. Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, 1985.

Retractationes sind seit Augustins Zeiten der Ausweis eines selbstkritischen und seiner menschlichen Begrenztheit bewußten Theologen. Es ehrt L., daß er sich vor einer solchen nicht gescheut hat. Doch es könnte sich herausstellen, daß sie in diesem Fall etwas zu voreilig war . . .

Siegen Rainer Albertz

Reicke, Bo: **The Roots of the Synoptic Gospels.** – (Philadelphia:) Fortress Press (1986). X, 189 S., geb. $ 22.95

Bo Reicke ist am 17. 5. 1987 gestorben. Sein Buch über die Wurzeln der synoptischen Evangelien ist so zu einer letzten Zusammenfassung seiner langjährigen Forschungen über die *traditio triplex* geworden. Die Studie stellt den großangelegten Versuch dar, die Vorgeschichte der synoptischen Evangelien ohne Rückgriff auf die Zweiquellentheorie, ja in ausdrücklicher Absetzung von ihr und allen verwandten Hypothesen zu erhellen. Es geht R. vor allem um den Nachweis, daß die Struktur der Evangelien entscheidend durch lebendige mündliche Traditionen vom Wirken und Leiden Jesu geprägt worden ist. Im einzelnen will der Vf. den „Sitz im Leben" der frühen mündlichen Jesus-Überlieferung rekonstruieren, die Personen benennen, von denen die Synoptiker ihr Material übernommen haben, und die Regionen bestimmen, in denen die Evangelien entstanden sind (X).

R. skizziert zunächst die Forschungslage (1–23), stellt sodann eine synoptische Übersicht des gesamten Textbestandes zusammen (24–44), legt danach seine Sicht der Ursprünge des synoptischen Materials dar (45–67), bespricht in drei großen Blöcken (Christi Geburt, Kindheit und Taufe; Jesus in Galiläa und verwandten Gebieten; Jesus in Transjordanien und Jerusalem) ausführlich die Herkunft und Entwicklung der mündlichen Traditionen (68–83. 84–115. 116–149) und skizziert zum Schluß die Entstehungsverhältnisse und die theologischen Akzente der synoptischen Evangelien (150–189).

Im Ergebnis sieht der Vf. den Prozeß der synoptischen Traditionsbildung folgendermaßen (67):

Taufe und Eucharistie fordern für die Katechese der (werdenden) Gemeindeglieder Informationen über die Taufe und das letzte Abendmahl Jesu. Ihnen ordnen sich organisch Nachrichten über die näheren Umstände beider Ereignisse zu: die Erzählungen über den Täufer und die Passionsgeschichte. Wegen des gemeinsamen Sitzes im Leben liegen hier auch die stärksten Übereinstimmungen zwischen den Synoptikern (und Johannes). Dieser Grundbestand wird jedoch durch vielfältige Berichte über die öffentliche Wirksamkeit Jesu erweitert, die zumeist als Einzeltexte, ohne nähere geographische und chronologische Angaben und ohne einen vorgegebenen größeren Bezugsrahmen umlaufen. Ihr Sitz im Leben ist entweder die intensivere Gemeinde-Katechese oder aber die missionarische Verkündigung. Diese Differenzierung, die R. aus Apg 2,42.46; 3,11; 4,35; 5,12; 6,2.4 (56) gewinnt, erklärt ihm die wichtigsten Unterschiede zwischen den Synoptikern. Mt und Mk stützen sich vor allem auf Petrus und die galiläischen Apostel; Mt bringt dabei stärker die missionarisch orientierten Überlieferungen zur Geltung; Mk konzentriert sich auf die Informationen, die für die Gemeindekatechese erforderlich waren; Lk greift (zusätzlich) die Traditionen der Hellenisten auf und kann deshalb ausführlich über das Wirken Jesu in Transjordanien berichten. Allen Texten, die auf diese Weise entstanden sind, besonders denen die dreifach überliefert sind, eignet eine große historische Zuverlässigkeit in der Überlieferung des Wirkens und der Verkündigung Jesu.

Durch eine Analyse der Papias-Notizen, die von großem Vertrauen in deren historische Zuverlässigkeit getragen wird, will R. seine Theorie verifizieren und ergänzen. Er rechnet mit engen persönlichen Kontakten zwischen den Synoptikern (180–189), die alle drei etwa im Jahr 60 ihre Werke verfaßt haben (174–180). Als Grund für diese Datierung dient der Schluß der Apg. Die persönlichen Verbindungen zwischen Mt und Mk seien mit dem Namen des Petrus verbunden (182), die zwischen Mk und Lk seien in Caesarea erfolgt (184f). Mt und Lk schöpften nicht aus einer gemeinsamen Redenquelle, vielemehr greife Mt das „Q"-Material aus Jerusalemer Kreisen um Petrus, Lk hingegen aus hellenistischen Zirkeln um Philippus auf, die es aus Jerusalem mitgebracht hätten (187f). Das Kürzel Q, an dem R. festhält, steht also nicht für eine schriftliche Quelle, sondern für eine Vielzahl didaktisch ausgerichteter Einzelpe-

rikopen, die teils über Galiläa (Mt), teils über „Transjordanien" (Lk) tradiert worden sind.

Der Studie ist innere Konsequenz nicht abzusprechen. Allerdings fragt sich, wieweit ihre Prämissen stimmen. Der Blick des Vf.s haftet an den Perikopen als ganzen und ihrer Abfolge in den Evangelien. Dadurch lassen sich gewiß wichtige Beobachtungen zur Lösung der synoptischen Frage gewinnen. Es fehlt aber ein genauer synoptischer Vergleich, der auch den Textbestand der Parallelen untersucht. R. beachtet die z. T. erheblichen und theologisch signifikanten Abweichungen innerhalb der den Synoptikern gemeinsamen Textsequenzen kaum; sie lassen aber das große Vertrauen des Autors in die historische Zuverlässigkeit der Jesus-Überlieferung fragwürdig erscheinen. Andererseits schenkt R. auch den z. T. wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den Evangelien im einzelnen wenig Beachtung. Lassen sie sich aber mit der Annahme einer jahrzehntelangen mündlichen Tradition in verschiedenen geographischen und kulturellen Räumen vereinbaren oder verlangen sie nicht doch eher nach der Annahme schriftlicher Quellen?

Die Ausführungen zur Datierung der Evangelien und zu den Papias-Notizen gehen auf die neuere Diskussion über Einleitungsfragen nicht ein. Ebensowenig zieht R. die redaktionskritischen Forschungen zu den Synoptikern heran. Die neueren Stellungnahmen zum Schluß der Apg werden nicht gewürdigt.

Freilich hält auch R. tiefgreifende Veränderungen der Jesus-Überlieferung durch die Evangelisten für wahrscheinlich – und zwar im Blick auf die jeweils unterschiedlichen Gemeindesituationen und Aussageintentionen. Allerdings werden diese doch recht allgemein bestimmt und nicht in erster Linie aus den Werken selbst, sondern aus anderen Quellen, insbesondere der Apg, erhoben. Bei Licht besehen scheint R. sogar einen freieren Umgang der Evangelisten mit den ihnen zur Verfügung stehenden Traditionen als die neuere redaktionskritische Forschung vorauszusetzen. Dann aber fragt sich um so mehr, weshalb an die den Evv vorausliegenden Überlieferung nicht ähnliche Maßstäbe angelegt werden und weshalb sie bei der Diskussion der Redenquelle ganz unberücksichtigt bleiben.

Ohne daß die gesamte Diskussion der letzten Jahrzehnte hier zu rekapitulieren wäre, muß m. E. doch gesagt werden, daß (auch) R.s Arbeit die entscheidenden Grundannahmen der Zweiquellentheorie nicht zu erschüttern vermag. Freilich: Auch wenn immer mehr Exegeten auf ihrer Basis erfolgreich arbeiten, bleibt sie doch eine Hypothese, die auf kontroverse Diskussionen angewiesen ist und für Modifikationen offengehalten werden muß. Dies hat R. mit seinem Werk wieder deutlich vor Augen geführt. Wenn er das Gewicht der mündlichen Jesus-Tradition betont, wird ihm grundsätzliche Zustimmung auch von Vertretern der Zweiquellentheorie sicher sein. Ob das Gewicht jedoch so hoch veranschlagt werden muß, wie R. dies tut, scheint fraglich. Freilich: Mündliche Überlieferung hört nicht schon dort auf, wo schriftliche beginnt; mit vielfältigen Wechselwirkungen muß gerechnet werden. Wenn sie genauer zu beschreiben wären, könnte eine Lösung mancher offener Probleme der synoptischen Tradition leichterfallen.

Münster Thomas Söding

Schnackenburg, Rudolf: **Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.** Bd I: Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearb. – Freiburg: Herder (1986). 271 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I), geb. DM 48.–

Der emeritierte Würzburger Neutestamentler legt in einer Phase intensiver und noch keineswegs abgeschlossener Diskussion über die verschiedenen ethischen Konzeptionen im NT und ihrer Relevanz für die gegenwärtige christliche Ethik sein 1954 in erster, 1962 in überarbeiteter Fassung erschienenes Buch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes" als „völlige Neubearbeitung" (vgl. Untertitel) vor. Der Abstand von über 30 Jahren wie auch die damalige Veröffentlichung in vorkonziliarer Zeit reizen zum Vergleich. Schon äußerlich ist der Stoff stark angewachsen. Der vorliegende 1. Teil „Von Jesus zur Urkirche" wurde damals auf 206 S. abgehandelt. Anlaß für diese Ausweitung sind die durchgehend stärker differenzierten traditionsgeschichtlichen Hinweise wie auch konkrete exegetische Auslegungen bei ethisch relevanten Stellen, dann aber auch eine vorgeschaltete Einführung zum Gespräch zwischen Biblikern und Ethikern (17–27), an dem der Vf. maßgeblich beteiligt war. – Der 2. Bd wird Paulus, den Paulusschülern, den Synoptikern, Johannes, Jakobus usw. gewidmet sein.

Die hohe Reflexionsstufe des Vf.s zeigt sich in der einführenden hermeneutischen Besinnung zur Fragestellung: rationale Ethik und/oder biblische Moral, mithin zu einer Problematik, die im Ansatz einer autonomen Moral, von Naturrechtstheorien usw. bei Ethikern intensiv diskutiert wird.

Ob die neuzeitliche Fragestellung als Leseanleitung für ein ganzheitlich biblisches Verständnis hilfreich ist, sei dahingestellt. Für die fachwissenschaftliche Autonomie-Diskussion jedoch kann der Vf. mit Recht darauf hinweisen, daß jede Ethik einen umgreifenden Sinnhorizont voraussetzt (20f). Für den Vf. ergibt sich aus dieser Diskussion aber auch, „daß der Christ für seine weitere Orientierung und für seine konkreten sittlichen Entscheidungen noch anderer Hilfen bedarf" über das NT hinaus; dies soll der „mit Bedacht gewählte Titel ‚Botschaft'" festhalten (21). Im übrigen ist das Problem einer vor der Vernunft zu verantwortenden Ethik der Bibel keineswegs unbekannt, was Vf. unter Hinweis auf Röm 1,19f; 2,14f (18–21) wie auch unter Hinweis auf die jüngere Weisheitsliteratur (86–88) zu Recht betont. Auch wenn die weisheitlichen Motive im AT der Theologie und im NT der eschatologischen Botschaft Jesu zugeordnet bleiben (vom übergreifenden, die Gesamtwirklichkeit umfassenden Glaubenshorizont), bedürfte (über das einschlägige Werk von D. Zeller hinaus) die humane und vernunftbegründete Ethik zukünftig verstärkter Beachtung.

Zum Aufbau: In der gesamten Anlage und in der theologischen Grundorientierung hält Sch. sich an die 1. und 2. Aufl. – ein Zeichen für den Weitblick und die Offenheit eines Bibeltheologen zu damaliger Zeit und für die kontinuierliche Beständigkeit und Weiterentwicklung bibeltheologischer Positionen. Es bleiben aber auch Fragen.

Im 1. Teil werden „Die sittlichen Forderungen Jesu" entfaltet, im 2. Teil „Die Urkirche vor den sittlichen Forderungen Jesu" in der neuen Situation nach Kreuz und Auferstehung.

Im 1. Teil steht vor der eigentlichen Darstellung der Ethik Jesu seine spezifische Verkündigung der Gottesherrschaft, da hier ein innerer Zusammenhang besteht. Im einzelnen geht es um die jetzt schon in Jesus wirksam werdende und spürbar hereinbrechende (vgl. 35) Herrschaft Gottes mit ihrem Anruf an die Menschen, der die Forderung der Umkehr (42–50), die Forderung des Glaubens (50–58) und der Ruf zur Nachfolge (58–67) entsprechen. Die Gliederung der einzelnen Abschnitte entsprechen den ersten beiden Auflagen, werden jedoch weitaus stärker durchstrukturiert mit vielen Unterpunkten und dadurch lesbarer gemacht, aber auch thematisch erheblich ausgebaut und textlich begründet. Dies bleibt ein Grundcharakteristikum des ganzen Buches. Insgesamt lehnt sich Kap. 1 in der Struktur angemessen an Mk 1,14f an.

Das 2. Kap. (68–97) trägt den Titel: „Die alttestamentlich-jüdische Sittenlehre und Jesu sittliche Forderungen", wobei die Wendung „die Sittenlehre" nicht nur so etwas wie ein durchreflektiertes System, sondern auch noch die Einheitlichkeit dieses Systems suggeriert. Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz (69–76), Beweggründe für das sittliche Handeln (der Wille Gottes, Gottesherrschaft, Lohnmotiv, Nachahmung Gottes, weisheitliche Motive) werden dargestellt (76–88), dann aber auch speziell noch das Hauptgebot der Liebe (88–97) behandelt. Den extremen sittlichen Forderungen Jesu nach der Bergpredigt ist das 3. Kap. gewidmet (98–124), wobei die langen Ausführungen zur Bergpredigt im Wandel der Auslegung (108–115) und im Horizont unserer Zeit (115–122) auffällig sind. Was die Einführung (17–27) grundsätzlich hermeneutisch thematisierte, wird hier inhaltlich vor allem am Problem Gewaltverzicht und Friedensdienst verdeutlicht, daß auch historisch-kritische Exegese immer unter einem leitenden Interesse steht. – Den Abschluß des 1. Hauptteils bilden Jesu Weisungen im gesellschaftlichen Bereich (Recht, Macht und Staat; Arbeit, Reichtum und Armut; Frau, Ehe und Familie: 125–155).

Im 2. großen Hauptteil des Buches (früher sachgerechter mit „Die Sittenlehre der Urkirche im allgemeinen" betitelt, während im 3. Teil einzelne hervorragende Verkündiger behandelt wurden) geht es Sch. um „wirksame und vorantreibende Faktoren" (160) und um die Darstellung von grundlegenden „Antriebskräften für das sittliche Leben in der Urchristenheit" (176) überhaupt.

Eine Darstellung etwa von vorpaulinischer oder von vorsynoptischen Konzeptionen, wie der Begriff „Urkirche" vielleicht suggerieren könnte, wird nicht erstrebt, wohl jedoch alle Entwürfe gemeinsam charakterisierende Elemente (auch die Apostolischen Väter werden dabei einbezogen: 198ff.209ff). Als „wirksame und vorantreibende Faktoren" werden dargestellt in der Abfolge der Paragraphen die Erfahrung des Geistwirkens (Apg, Paulus u. a.), die formende Kraft der Gemeinschaft (Jerusalem, Antiochien, paulinische Gemeinden u. a.) und die Erwartung der Parusie (Paulus, Synoptiker, Apg, Joh). Nach dieser grundsätzlichen Skizzierung der neuen Situation nach Ostern (159–187) behandelt das 2. Kap. „Die Urkirche als Verwalterin des Erbes Jesu" die Notwendigkeit von neuen Entscheidungen bei der Gesetzesfrage (188–200), die Nachfolge Jesu bzw. Besitz- und Herrschaftsverzicht, Ehelosigkeit, Leidensbereitschaft und Askese (200–213), während parallel zu den Seiten 88ff auch hier der abschließende Paragraph den vielfältigen Bemühungen um die Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe im Urchristentum nachspürt (213–224). Angesichts dieser traditionsgeschichtlichen Dynamik erscheint der Begriff „Verwalterin" zu statisch.

Den Abschluß des Buches bildet in Weiterführung der Seiten 125ff ein Überblick über das Leben der Urkirche in der Welt (225–265). Näherhin geht es im einzelnen um Gottesdienst und Frömmigkeit (225–235), ein Kap., das sich trotz der Bemühung um die sittlichen Impulse, die vom Kult ausgehen (232), sehr verselbständigt. Es folgt ein Paragraph über Sexualität, Ehe und Familie und Sklavenfrage (236–253), der früher mit „Standesethik" betitelt war. Inwieweit die hier behandelten Fragen nur das „häusliche Familienleben" und die „Hausgemeinden" betrafen (236), nicht jedoch als elementare Gemeindeer-

fahrungen zu werten sind (bei der Gemeinde wird nur die Liturgie bearbeitet), bleibt zu fragen. Während in der früheren Aufl. die Frau unter dem Stichwort Ehe ihren Ort hatte (198–202), erhält sie hier einen eigenen Abschnitt (246–250), wobei Vf. sich auch mit feministischer Literatur vertraut zeigt, sachgerecht die „Anerkennung und Berufung von Frauen zum Dienst an den Gemeinden und in der Missionsarbeit" (248) würdigt und konsequent in der spätneutestamentlichen Zeit „ein bedauerliches Absinken von der bei Paulus erkennbaren Höhe" (250) konstatiert. – Der abschließende Paragraph des Buches widmet sich dem Verhältnis der Christen zum Staat (Apostelgeschichte, Paulus, Offb) mit einem kurzen Ausblick (264f) auf die Perspektiven für die heutige Zeit.

Ein Bibelstellenregister (267–269; Hinweise auf zwischentestamentarische Literatur fehlen) und ein Sachregister (269–271) als vortreffliche Arbeitsmittel schließen das Buch ab, wobei die eigentlichen ethischen Begriffe für eine Neuauflage vielleicht noch weiter differenziert werden sollten. Ausgewählte Fachliteratur wird jedem Paragraphen vorausgeschickt, während übergreifende neuere Werke zur Ethik des NT am Anfang (13) genannt werden. Auch wenn bei einem solch umfassenden Thema jede Literaturauswahl subjektiv ist, sei doch der Hinweis auf das Buch von R. Heiligenthal, Werke als Zeichen, Tübingen 1983, gestattet.

Da es bei einem solch materialreichen Buch gänzlich unmöglich ist, zu einzelnen Themen Stellung zu nehmen, seien zusammenfassend einige Hinweise erlaubt:

1. Das Festhalten am Aufriß der 1. Aufl., d. h. der theologie*geschichtliche* Ansatz mit dem Versuch, Entwicklungslinien von Jesus zur Urkirche offenzulegen, hat sich grundsätzlich bewährt. Nur so wird die Situationsgebundenheit und die Vielgestaltigkeit der ntl Ethik deutlich. Mit erstaunlicher Belesenheit informiert Vf. den Leser über den Stand der exegetischen Diskussion.

2. Trotz der Überfülle des Materials ist das Buch auch für weite Leserkreise wirklich gut lesbar.

3. Mit vorsichtigen und klug abwägenden Formulierungen werden Extrempositionen vermieden, dennoch wird aber eindeutig Position bezogen.

4. Nicht nur in der Einführung (17–27), sondern durchgehend ist eine erfreuliche Offenheit zur Aktualisierung des biblischen Ethos auf gegenwärtige Fragen festzustellen (vgl. bes. 115–124.143.152f.264f). Daß dies nur ansatzhaft geschieht, die Bedeutung der ethischen Botschaft des NT oft nur thetisch für die heutige Zeit behauptet werden kann, ist bei der historisch theologischen Aufgabe des Buches nicht verwunderlich. Hier wäre wohl ein eigenes Buch einer bibeltheologisch begründeten Ethik in der Wirkungsgeschichte des NT erforderlich. Dennoch ist diese Öffnung zahlreicher Einzelfragen auf die heutige Lebenssituation hin sehr begrüßenswert.

5. Die dynamische Perspektive des Buches sei eigens betont: Die Gottesherrschaft ist Grundlage und Ermöglichung zu einem immer neuen Handeln unter den verschiedenen Lebensbedingungen. Da Jesus kein ethisches System, sein Ethos jedoch eine deutliche Richtung angibt, ergibt sich aus diesem Grundansatz die Notwendigkeit einer ständig je neuen Konkretisierung dieser Ethik Jesu.

6. Positiv vermerkt sei auch noch die Beachtung der konfessionellen unterschiedlichen Entwicklungen, die kritische Anfragen an die eigene Kirche nicht ausschließt (vgl. etwa 82.152 u. a.).

Auch bei einem jahrzehntelang gewachsenen und ausgereiften Alters-Werk bleiben einige offene Fragen.

Sie betreffen 1. die Gesamtanlage des Buches. So sehr der Mut zu einem konstruktiven Jesus-Bild anzuerkennen ist, die knappen Hinweise auf S. 5f können methodisch die breiten Ausführungen zur Ethik Jesu (31–155) nicht ganz rechtfertigen, zumal Vf. nicht nur implizit, sondern ständig auch redaktionelle Stellen und übergreifende Kompositionen (mt Bergpredigt) als Ethos Jesu auslegt. Hier wünschte man sich – nicht nur als Bibeltheologe – traditionsgeschichtlich stärkere Differenzierungen. Wer mehr über die Ethik Jesu als die der Synoptiker vorgibt zu wissen, steht im Begründungszwang (dies gilt auch für die Ethik des NT von W. Schrage).

2. Das vom Vf. gewählte Mischverfahren von theologiegeschichtlichem Aufriß (wie W. Schrage) und thematischem Entwurf (wie K. H. Schelkle) bringt Überschneidungen mit sich (vgl. 154f mit 237; 148–153 mit 241–246 u. a.). Dies dürfte sich im 2. Bd. verstärkt wiederholen.

3. So ausgereift und gelungen insgesamt der Überblick über die christlichen ethischen Konzeptionen ist, dem Rezensenten drängt sich dabei jedoch der Verdacht auf, daß dies in der Regel unausgesprochen, hier und da aber auch ausdrücklich auf Kosten der jüdischen Ethik geht (vgl. 26f.33.64.73–75.79.188ff). Ein Beispiel: „Bei Jesus ist es die Botschaft von der zuvorkommenden göttlichen Barmherzigkeit, die sich in seinem Wort und Tun verwirklicht und den Grund für ein neues sittliches Handeln legt" (26). Ist dieser Ansatz wirklich neu? Gab es „das jüdische Gesetz" (69ff) zur Zeit Jesu? Verbunden damit ist die durchgehende Tendenz, die von Billerbeck gesammelten späteren rabbinischen Texte mit theologischen Überzeugungen im Judentum zur Zeit Jesu zu identifizieren. Sah „das Judentum" seine Antwort auf Gottes Tora „in der genauen Beobachtung der Tora, auch der Einzelvorschriften" (77f)? Selbstverständlich wird immer wieder betont, daß Jesus und seine Nachfolger mit allen Fasern ihres Glaubens im Judentum verwurzelt sind, doch wird dieses Gemeinsame bei der Darstellung der verschiedenen Inhalte stillschweigend allzuoft als christlich ausgegeben. Das Christentum als eine der Reformgruppen des damaligen Judentums wird nur im Ansatz deutlich. Zwar setzt auch Vf. die Vielfalt im Judentum voraus (vgl. den Überblick 126–128), doch ist dies nur die Optik für Jesu Weisungen im gesellschaftlichen Bereich. Ist diese religionspolitische Vielfalt nicht auch Voraussetzung für alles zuvor Geagte? In einer Neuaufl. ließe sich hier ein anderer Aufbau vorstellen, damit Ethik noch stärker, als Vf. es durchgehend tut, als Reflexion konkreter Lebensentwürfe deutlich wird.

4. Gerade bei Beachtung der „Option für die Armen" (142f) sollte in Zukunft das Gespräch der biblischen Ethiker auch mit der praktischen Theologie gesucht werden; immerhin verstehen wichtige Vertreter dieser Disziplin Theologie grundsätzlich als Handlungswissenschaft, so daß nicht nur die auf Praxis ausgerichtete lateinamerikanische Befreiungstheologie, sondern auch sozialethische und handlungsorientierte Konzeptionen (vgl. auch die Intention der „politischen Theologie") für Entwürfe der biblischen Ethik neue Perspektiven bieten können. Das vorliegende Buch bietet viele gute Ansätze dazu. Zum angedeuteten Paradigmenwechsel in der Theologie vgl. etwa: Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte 14), Einsiedeln 1985.

Bis zu einem solchen Neuentwurf dürfte von seinem Ansatz her das vorliegende Buch aufgrund seiner soliden Information, seiner theologischen Stimmigkeit und guten Lesbarkeit neben dem Buch von W. Schrage das Standardwerk zur ntl Ethik bleiben. Aufgrund seiner theologischen Bedeutung sind ihm viele Leser zu wünschen – auch bei den Ethikern und praktischen Theologen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Schreiber, Johannes: **Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums: Mk 15,20 b–41.** Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859–1906). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XVI, 517 S. (BZNW 48), Ln. DM 176.–

Im vorliegenden Band hat J. Schreiber die in seiner „Theologie des Vertrauens" (1967) nur zum geringeren Teil berücksichtigte Diss. von 1959 (!) vollständig veröffentlicht und (ab 275) ein neues Kapitel (mit einigen Exkursen) hinzugefügt: „Probleme und Ergebnisse der Forschung seit 1959." Darin setzt er sich – in der bei S. gewohnt polemischen Art – mit seinen Kritikern und der neueren Literatur zum mk Kreuzigungsbericht auseinander; es geht ihm um Verteidigung und Präzisierung seiner „Ausführungen von 1959" (352).

Man ist erstaunt, daß Hg. der BZNW es für so wichtig hielt, daß die Forschergemeinschaft von all dem – der alten Diss. und der neuen Polemik – Kenntnis nehmen solle; das in der Tatsache der Veröffentlichung implizierte Urteil kann der (auch betroffene!) Rezensent – zumal angesichts der Kosten! – nicht teilen. Das Buch kann nur denjenigen neugierig machen, der wissen möchte, wie S. heute, nach 25 Jahren, urteilt und polemisiert. Oder wen interessiert, daß sich der verdiente finnische Kollege Räisänen nach S.s Urteil „sehr grundsätzlich für die Exegese des Herrn Jedermann entschieden hat, der ohne Beachtung des markinischen Textgefüges weiß, was der Evangelist vor zweitausend Jahren dem ‚common sense' entsprechend dachte" (382)? Usw., usw.

München Rudolf Pesch

Schenk, Wolfgang: **Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984). 352 S., geb. DM 98.–

Der von Sch. vorgelegte Kommentar, für dessen verspätete Besprechung der Rez. um Entschuldigung bitten muß, richtet sich an die exegetischen Fachkollegen, denen Sch. in einem „Analyse-Experiment" zeigen möchte, „was ... die allgemeine Linguistik wie die spezielle Textlinguistik für die Exegese" austragen können (13). Er erscheint außerhalb jeder Kommentarreihe – ein verlegerisches Risiko –, und er bietet auch weithin und bewußt anderes als ein herkömmlicher Kommentar.

Die Bestimmung für das fachinterne Gespräch zeigt sich schon daran, daß die Behandlung der üblichen „Einleitungsfragen" zu Beginn fehlt. Vielmehr setzt – nach einer Einführung in die hier angewen-

dete linguistische Methodik und Terminologie – der Kommentar sofort mit der Behandlung von Phil 4,10–20 als „Dankbrief Phil A" ein (29). Wie auch der Buchtitel bereits andeutet, setzt Sch. die Aufgliederung des überlieferten Phil in drei Briefe (bzw. Fragmente davon) voraus: Dankbrief A: 4,10–20 + 4,21–23; (Haupt-)Brief B: 1,1–3,1 + 4,4–7; Warnbrief C: 3,2–4,3 + 8f. Eine sehr kurze „Literaturgeschichtliche Zusammenfassung" am Ende des Buches (331–340) skizziert unter anderem auf zwei Seiten unter der Überschrift „Die Unmöglichkeit der Einheitlichkeits-Hypothese" (344) diese Aufgliederung; aber es ist klar, daß da aus der „black box" des Textes (vgl. 21) nur das herausspringt (output), was in sie eingegeben worden war (input). Textlinguistisch läßt sich eben die Uneinheitlichkeits-Hypothese auch nicht begründen, ja m. E. nicht einmal verifizieren oder falsifizieren, sondern allenfalls mit einigen Beobachtungen unterstützen (so z. B. 43 unten; 57 unter 1.2.1), da es sich um eine historische Frage handelt.

Der Rez. betont ausdrücklich, daß er mit Sch. in dieser Sicht der Briefkomposition im wesentlichen einig ist. Aber er hält diese Hypothese für begründungspflichtig (nicht nur, weil sie dem neueren Trend schon nicht mehr entspricht, sondern grundsätzlich, weil sie den der Exegese vorgegebenen Text zerreißt und umbaut). Daran, daß das nicht geschieht, ist also zu erkennen, daß Leser vorausgesetzt sind, die über diese literaturgeschichtliche Frage mindestens voll im Bilde sind, eigentlich sogar nur solche, die die Sicht Sch.s teilen.

Auch sonst bietet das Buch, jedenfalls auf den ersten Blick, nicht das, was man herkömmlich von einem Kommentar erwartet: eine fortlaufende, exegetisch verantwortete und begründete Interpretation des Textes, vielmehr eine unter mehrfachem Aspekt jeweils für jeden der 9 größeren oder kleineren Textabschnitte durchgeführte linguistische Analyse.

Für jeden Abschnitt des bzw. der Philipperbriefe(s) gibt Sch. zunächst eine „Textsegmentierung", also einen Abdruck des griechischen Textes in „Sequenzen", d. h. Wortfolgen von 2 bis 12 (oder mehr) Wörtern, also etwa einer Aufgliederung „nach Kola und Kommata" entsprechend. Darauf folgt meist ein Abschnitt, der die „Textverknüpfung" untersucht, also Textstrukturen herausarbeitet, und sodann ein Abschnitt mit der Überschrift „Semantische Präzisierungen", in dem – oft recht ausführlich – die Vorarbeit für die Übersetzung durch Festlegung der Wortbedeutungen geschieht, wobei natürlich die Auseinandersetzung mit der von Sch. sehr umfangreich herangezogenen Sekundärliteratur erfolgt. Hier spart Sch. nicht mit Urteilen, die deutlich machen, daß er nur die von ihm vorgeführte Weise des Herangehens an semantische Fragen für diskutabel hält. Aber man wird sagen müssen, daß hier wichtige Denkanstöße vorgetragen werden, aufgrund derer z. B. der Umgang mit kirchlich allzu vertrauten Vokabeln wie „Gnade" (73f) aufmerksam geprüft werden muß. – Je nach den Gegebenheiten des Textabschnitts folgen dann noch weitere Untersuchungen, z. B. zu Phil 1,2 eine solche zur Nennung der Episkopoi und Diakonoi im Briefpräskript (von Phil B), wobei sich Sch. für eine nachträgliche Einfügung dieser Worte entscheidet (78–82; auch hier stimmt der Rez. zu; es bleibt nur die Frage offen – die auch der Rez. nicht beantworten kann –, warum die Redaktion des Corpus Paulinum diesen Hinweis auf die spätere Ämterstruktur gerade in den Phil eingefügt hat).

Der eigentliche „Kommentar", jedenfalls das Ziel aller vorangegangenen Arbeitsgänge, ist dann – und ich meine hier durchaus im Sinne des Autors zu sprechen – die jeweils am Ende stehende, „kommunikativ äquivalente" bzw. „semantisch adäquate" Übersetzung (20. 23). Sie erst ergibt jedenfalls eine zusammenhängende Erläuterung des Textes, in die alle vorangegangenen Einzelentscheidungen in der Abfolge des Textes eingefangen werden.

Hier geht Sch. erheblich weiter als ein Vorgänger wie Michaelis, der in seinem Kommentar von 1935 ziemlich weitgehend paraphrasiert; vielmehr meint man zunächst – mit einer „wörtlichen" Übersetzung im Hinterkopf – oftmals vor einem völlig anderen Text zu stehen. Die Übersetzung muß sehr genau gelesen werden; dann sagt sie eine Menge aus. Freilich: Wer das Buch als Kommentar benutzen will und dazu, von der Übersetzung ausgehend, nach den Begründungen für die Einzelheiten zurückfragt, wird oft Mühe haben, sie zu finden, da sie in ganz verschiedenen Abschnitten geboten werden. Aber für die „Benutzer" ist der Kommentar eben nicht gedacht, sondern für Mit-Arbeiter; leicht macht es der Vf. dem Leser jedenfalls nicht, und man kann sich kaum vorstellen, daß nicht auf Exegese spezialisierte Theologen (oder gar „Laien") zu solcher Bemühung bereit sein werden. – Das bedeutet übrigens nicht, daß Sch. keine theologischen Aussagen zu machen hätte! Im Gegenteil. Nur ergeben sich ihm diese je nach Anlaß – also nicht in einer gleichmäßig fortlaufenden Bemühung um theologische Interpretation des Textes. Dann aber führen sie oft bis hin zu (meist kritischen) Äußerungen zu Gegenwartsfragen, vor allem zu heutigem Kirchentum und Christsein; Sch. überschreitet damit „hin und wieder", aber ganz bewußt die üblichen Grenzen eines Kommentars „im Blick auf eine heutige theologische Rezeption" (13).

In einer Rez. können nur ein paar interessante Beispiele für exegetische Entscheidungen Sch.s genannt werden (die zu Phil 1,2 war bereits erwähnt).

In Phil 2,6–11 sieht er keinen Hymnus, Psalm oder Lied, sondern ein Stück „Lehre" gemäß 1 Kor 14,26.

Wie eine genauere Gattungsbestimmung zu lauten hätte, bleibt S. 193–195 offen; vielleicht „Lehrgedicht" (da auch Sch. mit „Strophen" rechnet: 189. 201. 209ff)? Vor allem aber ist die These interessant, daß dieser Text dem Paulus aus Philippi zugekommen sei und daß er nun von Paulus gewissermaßen approbiert und kommentiert zurückgesandt wurde (195, vgl. 209: „Modell eines philippinischen Missionstextes"). Freilich scheint mir Text und Kontext dafür keine wirkliche Handhabe zu bieten, nicht einmal soviel wie etwa 2 Kor 8,9 („Ihr wißt ..."); und warum sollte Paulus den Text bis zu Ende zitieren, obwohl im Zusammenhang ja nur der Anfang „gebraucht" wird, wenn ihn die Philipper doch längst kannten? Bedenkenswerter ist da die Vermutung, daß in 3,20f (wo ja auch herkömmlich schon oft ein übernommener Text vermutet wurde) eine „philippische Reaktionsformulierung auf die jüdischen Agitatoren" von Paulus aufgenommen sei (326f), wobei Sch. freilich auch sachliche Zusammenhänge mit 2,6–11 meint aufweisen zu können. Übrigens verbinden sich mit letztgenannter Stelle bei Sch. Ausführungen zur „Mythisierung Jesu" (206ff), für die er hellenistische (aber nicht gnostische) Zeugnisse für poetische Übertragung von Göttlichkeitsaussagen auf irdische Menschen anführt, so daß er also im wesentlichen das römisch-hellenistische Umfeld (Philippi als Stadt römischen Rechts!) für die Entwicklung der Präexistenzchristologie verantwortlich macht (daher auch die These vom heidenchristlichen „Missionstext"). Seine eigenen theologischen Bedenken gegenüber diesem Vorgang der Mythisierung Jesu, also der Präexistenzchristologie, verhehlt Sch. nicht (211f).

Für eine dritte Stelle, bei der man z. T. an ein „Lied" als Vorlage gedacht hat, Phil 4,12f (die Stelle dient ihm als „Experimentalsegment", 30ff), zeigt Sch. recht einleuchtend, daß es sich um gehobene, rhythmisch strukturierte Prosa handelt, was wohl zugleich besagt, daß Paulus hier mit einem gewissen Pathos von seiner apostolischen Existenz spricht.

Freilich: Wieviel Verlaß für die Frage nach rhythmischen Strukturen ist auf die erst durch byzantinische Gelehrsamkeit reglementierte Akzentsetzung? – zu S. 31 oder 83.

Für einen mit der textlinguistischen Spezialterminologie nicht Vertrauten – wie den Rez. – ist die Durcharbeitung des Buches natürlich doppelt schwierig.

So wird man gelegentlich schon durch Kleinigkeiten verwirrt, wenn etwa auf S. 24 der Begriff „Supernym" eingeführt, aber nachher wohl durchgehend „Suprenym" geschrieben wird (33 usw. – richtiger schiene mir die Wortbildung „Hyperonym"). Ein einfacher Fehler wird wohl der Singular „Trikola" bzw. „Doppelkola" statt -kolon sein (32 mehrfach, auch 190). – Verwirrend bei der Textsegmentierung ist etwa im ersten untersuchten Abschnitt (4,10–20), daß zunächst eine „Grobgliederung in fünf Ballungen (cluster)" (41) vorgelegt wird, daß aber dann der 3. Komplex (V. 17–18) auf zwei ganz verschiedene Teile (C_2/A_3) aufgeteilt wird – was man am Beginn von V. 18 auch gleich hätte sehen können. Vor allem aber verwirrt, daß außer den Ziffern 1–34 für die „Sequenzen" dieses Textabschnitts ziemlich unauffällig die Buchataben A/B/C für eine größere Gliederung eingeführt werden (46 Mitte), daß dann ohne weitere Erläuterungen mit Siglen wie A_1, A_2, A_3, gearbeitet wird (während zwischendurch – 48f – die Buchstaben A/B/C für einen ganz anderen Zweck verwendet werden) und daß am Ende in der Übersetzung (67) weder die Sequenz-Ziffer noch die Gliederung nach A/B/C (mit Unterteilungen) angewendet wird, sondern eine ganz neue, nach Art der Dezimalklassifikation. Deutlicher ist es auf S. 68, wo mit A/B/B'/A' eine chiastische Struktur aufgezeigt werden soll (wie zuvor auf S. 48f), während die einzelnen „Sequenzen" von vornherein mit der auch am Ende, in der Übersetzung, benutzten Bezifferung gekennzeichnet werden. Doch wechselt die Art der Kennzeichnung der Sequenzen fast von Abschnitt zu Abschnitt (vgl. S. 90 oder 131f mit S. 143 und wieder 165 und 172f, wo dann auf S. 187 unvorbereitet eine kürzere Bezeichnung der Einzelzeilen von Phil 2,6–11 auftritt, bei der man jeweils ein „3." vorandenken muß). Hier wäre eine Vereinheitlichung der Arbeitsweise günstig. – Noch eine Kleinigkeit: Es liegt in der Konsequenz von Sch.s Ansatz, daß er stets auch die zur Zeit gängigen Übersetzungen (in Auswahl) berücksichtigt. Für sie (und einiges andere) fehlt aber ein Abkürzungsverzeichnis (und die Aufnahme in die Bibliographie). Wer wird in 10 Jahren noch wissen, daß „GN" die „Gute Nachricht" (welche Fassung?), „L 75" die inzwischen überholte Luthertext-Revision von 1975 und „Wi" die Übersetzung von U. Wilckens meint (alle Beispiele S. 35; dazu später noch „GNT")? Die Zitierung der Sekundärliteratur mit Autorennamen und Jahreszahl ist praktisch; nur einige Male vermißt man die genaueren bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis (341–352).

Eine sachgerechte Würdigung der textlinguistischen Arbeitsweise Sch.s könnte nur durch einen in gleicher Weise spezialisierten Beurteiler erfolgen. Der in dieser Hinsicht laienhafte Benutzer des Kommentars wird das intensive Angebot an neuen Einsichten, von der Textsegmentierung an über Funktionsbestimmung von Sätzen oder Satzgruppen bis zu anders als üblich präzisierten Wortbedeutungen sehr aufmerksam zur Kenntnis nehmen müssen, um nichts an neuer, eventuell wichtiger Einsicht verlorengehen zu lassen. So wird das Buch ein wichtiges Hilfsmittel für die künftige Exegese des Phil (mit manchen wichtigen Hinweisen auf die Theologie des Paulus überhaupt) sein – wenn es als solches eingeordnet und nicht mit der Aura der

Unanfechtbarkeit und der einzig wahren exegetischen Methode umgeben wird, sondern eben wirklich als das benutzt wird, als das es der Autor einleitend bezeichnet: als Versuch, dessen Ergebnisse anderweitig (also auch von anderen methodischen Ansätzen her) verifiziert oder falsifiziert bzw. korrigiert werden können. Aber natürlich reicht die Bedeutung des Buches über die Philipper-Exegese hinaus als Exempel eines von der Textlinguistik her angelegten Kommentars. So ist dem Verlag für das Wagnis der Übernahme des Buches, vor allem aber dem Autor für die Frucht konzentrierter und konsequenter Arbeit zu danken.

Naumburg (Saale) Nikolaus Walter

Knoch, Otto: **Dem, der glaubt, ist alles möglich.** Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel. Mit 37 Holzschnitten von Anna Braungart. – (Stuttgart): Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (1986). 584 S., geb. DM 48.–

Dieses Werkbuch sollte sowohl für Theologiestudenten, die in den Wundererzählungen vor einer ihrem Alltagsleben fremden und mißdeutbaren Darstellung stehen, wie auch für den homiletisch arbeitenden Prediger Pflichtlektüre sein! Es liefert in seinen drei Teilen ein detailliertes Material. Das zeigt schon die Inhaltsübersicht.

1. Inhaltsübersicht dieses Werkbuches zur Bibel:

Der I. Teil (ohne eigene Überschrift, mit durchlaufendem Anmerkungstext am Ende) bietet die bislang wissenschaftlich gewonnenen „Einsichten und Kriterien", nämlich 1. als Voraussetzung „Die Wunderüberlieferungen des Alten und Neuen Testaments", 2. als Problem „Die Wunderkritik der Neuzeit" (gute Schilderung der Entwicklung der aufklärerischen Stellungnahme zum biblischen Wunder und dessen apologetischen Gebrauch), um dann 3. „die Eigenart der Überlieferung von Wundern Jesu in den Evv" zu skizzieren. Hierauf folgt 4. Erörterung der „grundsätzlichen Möglichkeit von Wundern im biblischen Sinn", anschließend 5. „Sinn und Absicht der Wunderüberlieferungen der Evv", um 6. „Grundprinzipien für die sach- und zeitgerechte Auslegung der Wunderüberlieferungen der Evv heute" zu erörtern, woraus sich 7. „Grundregeln für eine sinn- und sachgerechte Auslegung der Wunderzeugnisse der Evv in der Verkündigung heute" ergeben.

Umfangmäßig hat die Abhandlung ihren Schwerpunkt im II. Teil, der „Auslegungshilfen zu den einzelnen Wundererzählungen der Evv" vorlegt (145–521). Die Einzelbehandlung geht nach folgendem Raster vor: 1. Hinführung, 2. Form, 3. Aufbau, 4. Text und Botschaft (bei Parallelüberlieferungen unterteilt nach den einzelnen Zeugen), 5. Rahmen, 6. Anregungen für die Auslegung heute. Diese Anregungen sind in Frageform gehalten und sollen das Mitdenken und Mitarbeiten des Hörers der jeweiligen Auslegungen anregen. Wiederholungen gleichartiger Gedanken und Hinweise in verwandten Erzählstücken werden im Blick auf die Praxis in Kauf genommen (145f).

In Teil II findet der Leser unter den Gruppierungen: 1. Wunderbare Heilungen, 2. Dämonenaustreibungen (Exorzismen), 3. Totenerweckungen, 4. messianische Zeichenhandlungen, 5. Vollmachtswunder (Normenwunder), 6. die sieben Zeichenwunder des Johannesevangeliums, die das öffentliche Leben Jesu beginnen, begleiten und abschließen (sie folgen nicht dem Ablauf des Lebens Jesu!), 7. Rettungswunder, 8. christologische Offenbarungswunder (Epiphaniewunder, hier S. 505–520), nur noch eigens den wunderbaren Fischfang mit anschließender Berufung des Simon Petrus, Lk 5,4–11; Jo 21,1–7.15–19, da die anderen in diese Gattung gehörenden Beispiele schon unter anderen Gesichtspunkten behandelt waren (503). Der jeder Wunderbesprechung beigegebene Holzschnitt von Anna Braungart illustriert, auf das Wesentliche reduzierend, eindrucksvoll.

Ein Anhang, der III. Teil, bietet 1. Übersicht über Wunderhinweise und Wundererzählungen im NT, ein Sachverzeichnis der Hinweise auf Wunder Jesu in den Evv, Hinweise auf Wuntertaten Jesu in den einzelnen Evv, endlich in einer Tabelle den Versumfang der Wundererzählungen und -hinweise in den Evv, 2. folgt ein „Verzeichnis wichtiger deutschsprachiger Veröffentlichungen zur Frage nach den Wundererzählungen der Evv, den Wundern Jesu und deren sachgemäßem Verständnis heute". Den Abschluß bilden 3. Register: Verzeichnis wichtiger Schriftstellen, Liste wichtiger Namen und Liste wichtiger Stichworte und Wundererzählungen. Das zur Anzeige kommende Buch ist fürwahr ein Arbeitsinstrument!

2. Jesus als Wundertäter. Aus der Darstellung K.s ergibt sich als Fortschritt in der Problematik der Wunder Jesu gegenüber ihrer früheren „flächigen" apologetischen Verwertung,[1] daß zwischen dem Wunderwirken Jesu und der Wunder-Überlieferung zu scheiden ist.

„Will man feststellen, wie und wozu die Urkirche von Jesu Wundern erzählte, muß man zunächst mit Hilfe verschiedener Methoden von den in den heutigen Evangelien begegnenden Wunderhinweisen und Wundergeschichten zurückschließen auf den urchristlichen Kern der Wunderüberlieferung und dann vorsichtig den Schluß wagen auf das, was als typisch für Jesu Wunderwirken in dieser Tradition greifbar wird und welche Elemente der Überlieferung einzelner Wundergeschichten sich als historisch glaubwürdig erweisen" (45). Daraus ergibt sich dann: „Alle Wundererzählungen der Evangelien dienen dazu, die Heilsmacht der gläubigen Bindung an Jesus Christus, den auferstandenen Herrn und Erlöser der Welt, lebendig darzustellen und immer neu zu verkünden." Sie gelten nicht als mythische Illustrationen hierfür, sondern „haben dabei historischen Anhalt an den Wundertaten Jesu an geistig, psychisch und leiblich Kranken und an Verstorbenen und an der Abhilfe von allen Arten menschlicher Not und gehen grundsätzlich von Ereignissen aus, die im Wirken Jesu außergewöhnlichen Charakter hatten und auf Jesus als den endgültigen Heilsbringer Gottes, den Verwirklicher der verheißenen Heilszeit hinweisen sollten" (90). Wegen der kerygmatischen Verwertung „läßt sich oft im einzelnen der ursprüngliche Vorgang des wunderbaren Geschehens nicht mehr genau bestimmen. Denn vielerlei Motive prägen häufig die einzelnen Wundergeschichten in ihrer heutigen Gestalt" (90), was die sorgfältige Zergliederung der einzelnen Wundergeschichten durch K. im II. Teil zu vielen Malen zeigt.

Die Wunderüberlieferung[2] mit ihren Motiven und Aussagen der einzelnen Wundergeschichten empfängt „ihre bleibende theologische Glaubwürdigkeit und Wahrheit vom Auferstandenen und seinem heilsstiftenden Wirken in der Kirche her" (90). In diesem theologischen Kontext macht K. sie für Leser und Hörer fruchtbar, benutzt sie auch die Kirche (schon im Fluß der in der Schrift sich niederschlagenden Überlieferung) und die Liturgie (Jo 6!), meditiert sie der Theologe wie der schlichte Gläubige.

Wieweit die Wunderüberlieferung aber eine historische Glaubwürdigkeit hat, die den Nichtglaubenden (wenigstens unter dem Gesichtspunkt der Faktizität oder Mystizität) anspricht, muß den spärlich erkennbaren Vorgängen (Taten) entnommen werden, die sich als geschichtlichen Urgrund und Haftpunkt dieses theologischen Reflexions- und Verkündigungsprozesses sehen lassen. Die Frage nach der Historizität des Urgrundes der einzelnen Wunderüberlieferungen zu stellen, ist theologisch legitim. Man kann sich dieser Problematik nicht mit dem Einwand entledigen, wie es heute von Theologen gerne geschieht, die ntl Überlieferung habe einen solchen Gesichtspunkt nicht in den Vordergrund ihrer Darstellung gestellt. Immerhin hat sie an der Faktizität (entgegen aller Mythensprache, vgl. 2 Petr 1,16) großes Interesse. K. wird nicht müde, zu betonen, daß die Wundergeschichten einen historischen Kern haben,[3] mag auch dessen eruierende Eingrenzung schwierig sein. Die Theologie der Kirche tat also grundsätzlich das Richtige, wenn sie die Wunder Jesu auch für seinen Gottesanspruch als „Beweis" heranzog.[4]

Jedenfalls ergibt sich nach K. für die Erkenntnis der historischen Erscheinung Jesu v. Nazaret, daß dieser im Unterschied zu dem Täufer außerordentliche Taten vollbracht hat, die die Leute auf ihn aufmerken ließen. Er hat sie in einer für ihn sehr charakteristischen Weise gewirkt. Sie dienten nicht mirakelhaft seiner persönlichen Machtentfaltung, sondern waren Hinweis und Anfang der beginnenden Gottesherrschaft.[5] So sah es wenigstens Jesus in der Auseinandersetzung um den pharisäischen Beelzebul-Vorwurf (Lk 11,20).[6] Er wollte „nicht als Wunderheiler mißverstanden werden. Seine Heilstaten waren seinem Dienst am Reich Gottes zu- und untergeordnet" (60). Er wirkte nicht mit magischen Mitteln (zu Mk

[1] A. Kolping, Vera et perfecta resurrectio. Thomas v. Aquin und der Glaube an die Auferstehung Christi, in: FZPhTh 15, 1968, 345–366.

[2] „Folgende Elemente prägen die urchristlichen Wundererzählungen: die Wundertat Jesu selbst, die Form der frühesten sprachlichen Fassung derselben, der Einfluß des judenchristlichen Nachdenkens über diese Machttaten Jesu mit Hilfe des Alten Testamentes und schließlich die Übernahme von Stilformen der hellenistischen Wundererzählungen für die Verkündigung vor Heiden" (46). „Die christlichen Wundererzählungen ... dürften ursprünglich sehr knapp gewesen sein und neben dem Hinweis auf das Geschehene selbst eine kurze theologische oder christologische Deutung, eine Lehre oder Weisung Jesu enthalten haben" (47).

[3] „Die Evangelisten (setzten) bei den von ihnen überlieferten, z. T. auch überarbeiteten Wundererzählungen (voraus), daß diese im Kern historisch glaubwürdig waren ... Diese kerygmatischen Wundergeschichten ... empfangen ihre bleibende Wahrheit letztlich nicht von dem in ihnen vorausgesetzten historischen Geschehen her, sondern von der bleibenden Gegenwart und dem Wirken des Auferstandenen in der Kirche" (89f). Hinweise auf historische Glaubwürdigkeit z. B. S. 162, 210, 215, 235 (?), 321 o. ä.

[4] Letztlehramtlich wurde der Wunderbegriff nicht ausdrücklich umschrieben. Kolping, Fundamentaltheologie I, 311.

[5] Die Evv lassen noch erkennen, daß Jesus sich nicht berufen wußte, alle damals unheilbaren Erkrankungen bei denen zu heilen, die ihn darum baten" (52). Anders später die Summarien bei Mt und Lk. „Die positive Wirkung der Wundertaten im Ringen Jesu um die Anerkennung seiner Botschaft und seiner Sendung war (aber) erstaunlich gering" (62), erstaunlich für uns, weil wir zu sehr von der in den Summarien und ähnlichen Stellen zutage getretenen Verallgemeinerungen unbewußt ausgehen. Die Wirkung „wurde in der herkömmlichen katholischen Theologie und Katechetik einseitig gesehen und stark übertrieben" (61).

[6] „Da Jesus hier noch nicht mit einem nachösterlichen Titel der Urchristen charakterisiert wird, er selbst sein exorzistisches Wirken aber in einen Bezug zum Hereinbrechen des Reiches Gottes setzt, ist das Wort als jesuanisch anzusehen" (34).

8,22–26, ferner Joh 9,1–11, 161f: der Speichel eines geisterfüllten Menschen). Selbst Gebet um Gewährung des Wunders durch Gott fehlt (42).[6a] Sein Dienst am Reich Gottes steuerte der Not der Menschen in ihrem Alltagsleben. Weil diese Not für Jesus obersten Handlungsbedarf herausforderte, auch wo seine Tat scheinbar göttlich unverrückbare Normen (Arbeitsverbot am Sabbat) brach, erregte Jesus Widerspruch; er zog Verleumdung als Helfer Beelzebuls[7] und Haß auf sich (118; Jesu Konflikt mit der traditionellen jüdischen Theologie und Frömmigkeit in den sog. fünf galiläischen Streitgesprächen bei Mk, 217). „Zur Beglaubigung seiner Umkehrforderung dienten Jesu Vollmachtstaten" (59), freilich nachher „in besonderer Weise herausgearbeitet . . . durch die Überlieferung der Kirche und die Evangelisten" (41).

Der Glaube der Menschen, d. h. Offenheit und Wahrheitsliebe Jesus gegenüber, spielt „im Unterschied zu außerbiblischen, auch alttestamentlichen und jüdischen Wundererzählungen in der Wunderüberlieferung von Jesus eine wesentliche Rolle" (40). Jesus wirkte „ohne vorausgehenden Glauben . . ., d. h. ohne Offenheit für Jesu besondere Vollmacht und ohne Vertrauen auch auf außergewöhnliche Hilfsmöglichkeiten seiner Person, keine Wunder" (ebd.). „Gerade dieser Charakter personaler Begegnung von Menschen in Not mit Jesus, dem von Gott bevollmächtigten Heiland, macht das Besondere der Wundertaten Jesu aus" (41).

Wo diese Gutwilligkeit und Einsichtigkeit nicht mitgebracht werden (58), verweigert sich Jesus den Menchen. „Amen, das sage ich euch: Dieser Generation wird niemals ein Zeichen gegeben werden" (Mk 8,11f). Der hierzu scheinbar widersprüchliche Hinweis auf das Jonas-Zeichen, das prophetische Realsymbol für „die Buß- und Umkehrpredigt Jesu in Q (Lk 11,29f / Mt 12,39b), steht nicht im Gegensatz zu der von allen Synoptikern überlieferte Zeichenverweigerung, sondern als Inhalt des Wirkens Jesu ergänzt es komplementär.[8]

3. Der offene Wunderbegriff der evv Wundererzählungen und die Art ihrer „Beweiskraft". Nun fragt sich, welcherart Vorgänge für K. den jeweiligen Wundererzählungen zugrunde liegen, denn das Erzählte wird ja als feststellbarer Vorgang, nicht als bloßes Bild oder Symbol, behauptet. Welcher Art sind ihrem Wesen nach diese Wunder?[9]

Der dem streng gesetzlich bestimmten Weltbild der Neuzeit entsprechende metaphysische Wunderbegriff[10] („wo es sich nachweislich um die Durchbrechung feststehender Naturgesetze handle, die auf das Einwirken einer welttranszendenten Kraft hinweist") ist nach K. nicht anwendbar (27), besonders, da „die früher als unlösbar geltende Bindung der Naturwissenschaften an die materialistische Vorstellungswelt zerbrochen ist" (93, mit Pacual Jordan). „Die Erforschung der sog. Natur (stieß nämlich) auf Bereiche, die durch andere Ursachen nicht völlig vorherbedingt und damit auch nicht völlig vorausberechenbar sind. Das gilt insbesondere für den Mikrokosmos und den Bereich des Lebendigen. Hier ist vor allem auf die Erkenntnisse der Quantenmechanik und der sog. Relativitätstheorie hinzuweisen" (ebd.).

K. stellt also die Möglichkeit in Aussicht, als ob das Lücken wären, „durch die hindurch" Gott bei völliger Intakthaltung der Naturgesetze Wunder wirken könne. Man hat bei dieser auch sonst geäußerten Lösung des anstößigen Problems des theologischen Wunders spöttisch von Quanten-Theologie gesprochen. K. spricht diese Lösung nicht so ausdrücklich aus, verfolgt sie jedenfalls im weiteren Verlauf nicht, aber Leser können bei der zitierten Stelle diese Meinung bekommen. So soll „die religiöse Gedankenwelt ohne logischen Widerspruch mit der heutigen Naturwissenschaft zusammen bestehen" können (ebd.).

Richtiger weist K. an anderer Stelle (27f) darauf, daß der metaphysische Wunderbegriff, der übrigens noch immer in der Theologie und in der Praxis kirchlicher Stellen herumgeistert (obwohl sich das zu ändern scheint), den Grundsatz mißachtet, „daß Gott in den Ablauf der Naturordnung nicht direkt eingreift, sondern sich dazu geschöpflicher Möglichkeiten bedient" (27). Solche Möglichkeiten erwähnt K. (93), wenn er auf „erstaunliche Phänomene außergewöhnlichen Vermögens des Menschen" hinweist, „die besonderen Gegebenheiten und Kräfte der menschlichen Geist-Seele".

„Daß ‚Fieber' mit charismatischer Therapie beizukommen ist, ist unbestritten" (154 zu Mk 1,29–31). Zu der Tochter des Jairus Mk 5,22–43, deren Tod beim Eintreffen Jesu der Evangelist voraussetzt, könnte sich nach K. (Mk 5,30: „Das Kind ist nicht tot!") andeuten, daß die Erzählung möglicherweise „verschiedene Stadien" durchlaufen habe und der Befehl Jesu zum Aufstehen 3,41 ursprünglich auf „die Überwindung eines Zustandes der Erschöpfung, Lähmung und Erstarrung bezogen" haben könnte. Beim Jüngling v. Nain und der Erweckung des Lazarus spricht er von Rückbesinnung auf „die Grundgestalt" (465). Den Schritt von der „vermutlichen Grundgestalt" zum zugrundeliegenden Vorgang selbst erläutert er aber nicht. Er rechnet mit Totenerweckungen (327), ohne aber hier seinen Gottes Handeln zugeschriebenen „Grundsatz" (27) ins Spiel zu bringen. Ob Exegeten und aufmerksame Bibelleser mit der sich hier abzeichnenden Unschärfe der Darstellung K.s sich zufrieden geben, ist fraglich.

Ob wir den von K. sog. „Grundsatz" des Wunderwirkens Gottes nicht doch mutig „grundsätzlicher" nehmen müssen, als er es tut? Ich habe in meiner Darstellung des biblischen (und kirchlichen!) Wunderproblems diesen Grundsatz in einen auch Gott einbeziehenden Definitionsrahmen gestellt: Gott wirkt (die Schöpfungsexistenz vorausgesetzt) mediante natura (zu diesem Begriffswort: Kolping, Fundamentaltheologie I, 107–111). Er tut es alltäglich in seinem die evolutive Natur (cursus consuetus naturae) tragenden und erhaltenden Wirken (concursus naturalis); er tut es in außerordentlicher Weise (praeter consuetum cursum naturae), innerhalb der Natur (sie als „Wundergrenze" bewahrend und nicht zerstörend oder „durchbrechend") durch seine im religiösen Kontext stehenden Wunderfakten. Diese Theorie[11] steht keinesfalls (wie immer behauptet) gegen die absolute Allmacht Gottes, ihr Grenzen setzend. Gott hat sich nämlich zu einer solchen Weltordnung und zu solchem Zusammenwirken seiner und der Welt selbst bestimmt.

Ich erläutere die Theorie durch die thomistisch-scholastische Unterscheidung von der absoluten und der relativen Allmacht Gottes. Die absolute Allmacht Gottes umfaßt alles, was seinsmöglich ist und Objekt von Gottes Willen sein kann. Die relative Allmacht bezieht sich auf die von Gott gewollte und ins Dasein gehobene konkrete Welt mit ihrer Natur- und Heilsordnung. In bezug auf die konkrete Welt- und Heilsordnung hat sich Gott selbst zu dieser Eingrenzung mit ihren Folgen bestimmt („Wundergrenze"). Zu dieser Wundergrenze gehört, was K. den sog. „Grundsatz" des Wunderwirkens Gottes nennt. Leider bleibt K. zu unscharf in der näheren essentiellen Definierung.

Wer als Seelsorger in der Vorbereitung der Wortverkündigung oder überhaupt bei der täglichen Zelebration den fortlaufenden Lesungen der Evv mit den Wundererzählungen begegnet und diese nicht bloß „fundamentalistisch" („wie es dort steht") zu verstehen gewohnt ist, wird dankbar die Zusammenfassung der Gesichtspunkte und von dort her auch die Auswertungsmöglichkeiten zur Hand haben. Ihm bietet Otto K. „Einsichten und Kriterien, . . . welche die Wissenschaft, vor allem die biblische Theologie heute erarbeitet haben, um die Überlieferung [von mir gesperrt] sachgemäß und verantwortlich auszulegen" (14). Überhaupt jeder nachdenkliche Christ wird diese Untersuchung mit Nutzen gebrauchen. Es geht um „Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern" (Max Seckler). Die Gestalt Jesu, die K. mit Wärme und Anteil vor dem Leser erstehen läßt, verliert dadurch nicht, sondern gewinnt Lebensnähe und verehrende Anziehung. Würde die Lektüre die primitive Art mancher entrüsteter Leserbriefschreiber über die zerstörerische Art der biblischen Literaturkritik etwas zurückdrängen, wäre das gewiß ein dankenswerter Effekt der Mühe des Vf.s.

Freiburg i. Br./Bonn Adolf Kolping

[6a] Zu Joh 11,41f Knoch, 471.

[7] Knoch (52) meint mit Blick auf das Fehlen von exorzistischen Fallbeschreibungen bei Joh, daß Jesus nicht die zeitgenössische Ansicht geteilt habe, die die Dämonen als Verursacher besonders schwerer psycho-physischer Krankheiten annahm (weiteres 54f). Doch spricht Knoch (56) Jesus „allerdings eine gewisse Offenheit" gegenüber dem zeitgenössischen Dämonenglauben zu.

[8] Knoch spricht von der Dialektik des Zeichencharakters der Wundertaten Jesu.

[9] Knochs Darstellung leidet am Mangel begrifflicher Unterscheidung bei dem Wunderproblem (mit Absicht?). A. Kolping, Fundamentaltheologie I, 301–311.

[10] Wir müssen bedenken, daß dieser metaphysische Wunderbegriff für die frühere, noch nicht literargeschichtlich-exegetisch umfassend arbeitende Theologie gerade an solchen Wundern wie an den Brotvermehrungsperikopen, dem Kana-Wunder, besonders an der Auferweckung des Lazarus abgelesen wurde. Vgl. Kolping, LThK X, 1965, Sp. 1262f.

[11] Kolping, Fundamentaltheologie I, 336f, zur „Außerordentlichkeit", ebd. 312–314.

Kudasiewicz, Józef: **Jezus historii a Chrystus wiary** [Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens]. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987. 184 S. (Serie „Jak rozumieć Pismo święte" Bd 3)

Das Buch von Prof. Józef Kudasiewicz ist ein weiterer Bd aus der in Polen populären Serie biblischer Monographien, die unter dem gemeinsamen Titel „Wie soll man die Heilige Schrift verstehen" erscheint. Der Autor, ein führender polnischer Exeget (Leiter des Instituts für Bibelwissenschaften der Kath. Univ. Lublin sowie des Lehrstuhls für biblische Exegese des NT) behandelt „eines der aktuellsten Probleme der zeitgenössischen Exegese und Theologie, das die Grundlagen des Christentums selbst betrifft".

Die Genese des im Buchtitel formulierten Problems erklärt das 1. Kap. Es stellt auch seine historische Entwicklung vor, wobei zwei Etappen unterschieden werden: die erste wird als die Zeit vor Bultmann bezeichnet und die zweite als die Zeit Bultmanns und der formgeschichtlichen Schule. Der aktuelle Stand der Debatte über „den Jesus der Geschichte und den Christus des Glaubens" wurde im 2. Kap. skizziert, wo eine Übersicht über die Forscher der verschiedenen Richtungen, d. h. die Katholiken, die Protestanten und die marxistischen Philosophen gegeben wird. Nach der Bekanntmachung mit dem Forschungsstand

begründet der Vf. die Möglichkeit eines Zuganges zum „Jesus der Geschichte" (3. Kap.). Gleichzeitig ist hier der Ort für eine kritische Verifizierung der von den marxistischen Religionswissenschaften vorgebrachten Argumente. Im Schlußteil des Buches versucht der polnische Exeget auf eine weitere Frage zu antworten: Kann man bei dem aktuellen Wissensstand eine theologische Synthese der Worte und Taten Jesu erstellen? Anders gesagt: Ist es möglich, eine Theologie der Lehre Jesu zu schreiben (Kap. 4)?

Im Verlauf der Arbeit bekennt K. mehr als einmal, daß die Problematik „Jesus der Geschichte – Christus des Glaubens", an sich keine leichte und einfache ist. Sie berührt nämlich verschiedene Wissensgebiete. Darum wurde es notwendig, Forschungsergebnisse der Soziologie, Philosophie, Literaturtheorie und Exegese heranzuziehen. Das ist hilfreich bei der Verifizierung der die historischen Fundamente des Christentums angreifenden Ansichten. Diesen soliden wissenschaftlichen Grundlagen, der eingehenden Kritik und der Klarheit des Inhalts steht eine einfache und kommunikative Sprache zur Seite. Die Lektüre erleichtert darüber hinaus ein Begriffslexikon, das sich am Ende des Buches befindet. Und eine Vertiefung der Kenntnis der Problematik wird ermöglicht durch eine mit kurzen, sachlichen Kommentaren versehene Auswahlbibliographie. Den westlichen Leser wird besonders die Diskussion mit den laizistischen und insbesondere den marxistischen polnischen Religionswissenschaftlern (Z. Poniatowski, Z. Kosidowski, J. Keller u. a.) über die Grundlagen des Christentums interessieren.

Lublin Stanisław Rabiej

La Tradizione dell' Enkrateia. Motivazioni ontologiche et protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 20–23 aprile 1982. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – Roma: Edizioni dell' Ateneo (1985). XXXI, 800 S., kart.

Ein umfangreicher Kongreßbericht ist anzuzeigen. Er vereinigt 25 Vorträge über den spätantiken und frühchristlichen Enkratismus. Die Sache wird genau bestimmt.

„Unter Enkratismus versteht man die Enkrateia in ihrer radikalen Form, die den Gamos ausschließt, der schlechthin mit Porneia und Phthora identifiziert wird, die die negative Bedeutung der Genesis nach sich zieht und bedingt" (XXIX). Sie wird jedoch eingeschränkt, denn es geht um die häufige protologische Motivation: die „Lehre vom jungfräulichen Adam oder der unverdorbenen Seele, die jegliche Sexualität vom ursprünglichen Wesen des Menschen (oder der Seele) abtrennt" (ebd.).

Die 25 Vorträge – unter ihnen nur zwei in deutscher Sprache (A. Böhlig, Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis; H. M. Schenke, Radikale sexuelle Enthaltsamkeit als hellenistisch-jüdisches Vollkommenheitsideal im Thomasbuch, NHC II 7) – halten sich streng an ihr Thema. Die genannte Beschränkung auf die protologische Motivation kann jedoch nicht überall respektiert werden. Mühelos kann der Enkratismus als allgegenwärtiges Phänomen in der frühen Kirche und ihrer Literatur nachgewiesen werden: Ntl Schrifttum, jüdisch-hellenistische und judenchristliche Schriften, vor allem die gnostische Literatur und auch orthodoxe Väterliteratur liefern die Beweise. Einige Vorträge greifen über diesen Rahmen hinaus: Mazdaismus (J. Duchesne-Guillemin), Zoroastrismus und Mandäismus (M. V. Cerutti), Porphyrios (D. M. Cosi).

Die Fülle des Angebotenen kann hier nicht erschöpfend nachgezeichnet werden. Ein paar Beispiele seien herausgegriffen.

G. Quispel, The Study of Encratism. A historical survey (35–81) führt zunächst zur jüngsten Forschungsgeschichte. E. Peterson (1890–1960) wird mit seinen Enkratismusstudien dabei als Pioniergestalt vorgestellt, angemessen gewürdigt und auch aus gründlicher Sachkenntnis heraus korrigiert. Über die Forschungsgeschichte hinaus trägt Q. seine eigene Sicht des Enkratismus vor, anregend und kenntnisreich; nicht ohne mutige Kritik und offene Angriffslust, z. B. S. 50: „If all New Testament scholars could have read Italian [um die Arbeiten von F. Bolgiani zu studieren], quite a few disastrous developments in their field of scholarship would not have taken place." – S. 59: „When will New Testament scholars familiarize themselves with comparative Liturgy and read the studies of their colleagues in the field of Early Church?" (vgl. auch 336). – Das Urteil kann schon auch mal arg pauschal ausfallen: „The Roman view that Catholicism and Catholicism only is identical with (primitive) Christianity; the Protestant dogm that neither Judaism (including Essenism) nor biblical Christianity (including Paul) are ascetic" (74). – Eine biblische Verankerung der Enkrateia zeigt H. Crouzel auf (505–526); ihre Wurzeln sieht er in den beiden Testamenten, in der von der hellenistischen Kultur geprägten Mentalität und in der eigenen geistlichen Erfahrung (506). – P. F. Beatrice, Le tuniche di pelle (433–482) bietet eine Auslegungsgeschichte von Gen 3,21. – Altkirchliche Jungfräulichkeit als besonderer Ausweis protologischer Enkrateia behandeln C. A. Spada (603–621 über die von D. Amand u. M. Ch. Moons 1953 edierte „curieuse homélie grecque sur la virginite") und P. Pisi (625–635 über die griechischen Väter). – R. Mcl. Wilson wertet zusammenfassend die Naq-Hammadi-Schriften aus (317–332: Alimentary and sexual encratism). – T. Orlandi untersucht den Enkratismus in den koptischen Mönchstexten des 4.–5. Jh.s (341–363).

Die herausgegriffenen Titel zeigen das weite Spektrum des behandelten Gegenstandes und seine Bedeutung für die frühchristliche Kirchengeschichte. – Von besonderem Reiz sind die abgedruckten Diskussionsbeiträge, in denen sich die Referenten und andere Kongreßteilnehmer (darunter auch der inzwischen verstorbene J. Gribomont, OSB) zu Wort melden.

Den Vorträgen sind im Anhang umfangreiche Register angefügt: Bibelstellen; klassische, patristische, apokryphe, gnostische, jüdische Literatur; moderne Autoren und Sachindex. Gerade diese Register schließen den reichhaltigen Bd auf und machen den Kongreßbericht zum auskunftsreichen Handbuch in Sachen Enkratismus. Wenn der Paulus der Acta Pauli seine Predigt in die Stichworte „Anastis und Enkrateia" zusammenfaßt (Acta 5; in mehreren Vorträgen zitiert), dann ist das sicher eine bedenkliche Verkürzung der paulinischen Botschaft. Doch diese Verkürzung kann nicht als Randerscheinung abgetan werden. Die mit ihr angetroffene Lehre und Praxis der Enkrateia kann auch nicht nur mit außerchristlichen Einflüssen erklärt werden. Ursprünglich wird die Lehre und Praxis der Abstinenz und Askese „motiviert durch die eschatologische Perspektive des Reiches, die volle Verfügbarkeit für den Dienst des Herrn (Unteilbarkeit des Herzens; Imitatio Christi) und den Einfluß gewisser Texte wie Mt 19,12 und 1 Kor 7 (XXXI).

Freiburg/Br. Karl Suso Frank

Angerstorfer, Ingeborg: **Melito und das Judentum.** Diss. kath.-theol. Fak. Regensburg. – Regensburg (1985). XXXV, 301 S.

In ihrer bei Norbert Brox gearbeiteten Diss. hat sich die Vf.in das Ziel gesetzt, einerseits jüd. Erbe bei Meliton von Sardes, andererseits Melitons Stellung zum Judentum zu untersuchen. Textgrundlage ist dabei hauptsächlich die Passa Homilie Melitons; darüber hinaus werden aber auch die verschiedenen Fragmente Melitons herangezogen.

Nach einem Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur untersucht die Vf.in zunächst „Meliton und seine Homilie Peri-Pascha in Beziehung zur jüdischen Passafeier" (8–80), sodann „Jüdisches Erbe in Melitos Stil, in seiner Darstellungsweise, in seinem Verhältnis zum AT und in bestimmten Passagen innerhalb der Homilie Peri Pascha" (81–136) sowie „Jüdischen Einfluß in den Fragmenten Melitos" (137–186), wobei auch die sog. neuen Fragmente einbezogen sind. In einem 4. Teil werden dann „Melitos Anschauungen über Israel" (187–227) gewürdigt. Es folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse (228–232). Die außerordentlich zahlreichen Anmerkungen finden sich am Schluß des Bandes (233–301).

Im Verlauf der Arbeit werden zahlreiche Fragen, die in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Forschern untersucht worden sind, aufgenommen und erneut geprüft. Das Bild, das dabei auf Grund immer erneut angestellter Analysen und Diskussionen entsteht, ist im ganzen ebenso beeindruckend wie überzeugend. Einige Ergebnisse, welche die Vf.in hierbei erreichen zu können meint, seien kurz genannt.

(2) Die Vf.in äußerst Bedenken dagegen, daß Meliton tatsächlich Bischof gewesen sei. Man fragt sich allerdings, ob jemand anders als ein Bischof bei einem quartadecimanischen Passa eine solche „Predigt", wie sie in Peri Pascha vorliegt, hätte halten können.

(8ff) Gegen die Kritik von Wolfgang Huber, Passa und Ostern, 1969, hält die Vf.in daran fest, daß Meliton Quartadecimaner gewesen ist.

(12ff) Ebenfalls hält die Vf.in gegen Hubers Kritik daran fest, daß die Parusieerwartung in der Passa-Homilie nicht fehlt.

Die detaillierten Untersuchungen zu jüdischem Einfluß bei Meliton ergeben ein differenziertes Bild. Auf der einen Seite kann die Vf.in durch sorgfältige Heranziehung umfangreicher jüd. Literatur dartun, in welch starkem Maße Meliton jüd. Erbe verpflichtet ist. Auf der anderen Seite zeigt sich an manchen Stellen, daß Meliton offenbar bestimmte jüd. Traditionen unter hell. Einfluß in veränderter Form aufgenommen hat (s. etwa S. 80 im Blick auf die Engelauffassung). Im ganzen ist jedoch der Nachweis gelungen, daß Meliton bis hinein in den Stil in sehr starkem Maße jüd. Tradition folgt. Dies für fast alle Bereiche von Form und Inhalt der Passa-Homilie nachgewiesen zu haben, ist die eigentliche Leistung der Vf.in.

Was Melitons Anschauungen über Israel betrifft, so untersucht die Vf.in die hoch entwickelte Typologie Melitons, aber auch seine Auffassung über die begrenzte Bedeutung des AT – Meliton war der erste, der von der „palaia diatheke" sprach. In einem längeren Exkurs (205–220) trägt die Vf.in zusammen, was sich von den Quellen her sowie auf Grund der Ausgrabungen über Juden und Christen zur Zeit Melitons sagen läßt. Dabei kann sie zeigen, daß die Juden damals in Sardes eine beträchtliche Rolle gespielt haben müssen. Die verschiedenen Nachrichten über eine jüdische Mitbeteiligung bei Christenverfolgungen werden von ihr als im Kern wohl zutreffend bezeichnet (219). Obwohl von daher die Feindschaft zwischen Juden und Christen verständlich werden mag, arbeitet sie mit Recht heraus, daß Melitons Anklage gegen Israel in seinem Peri Pascha außerordentlich scharf und schlechterdings umfassend ist: Meliton schreibt Israel am Tode Jesu geradezu eine Kollektivschuld zu. Dabei übergeht er die Rolle des Pontius Pilatus beim Prozeß Jesu. Am gravierendsten ist Melitons Vorwurf des Gottesmordes gegen Israel (226f).

Die Arbeit der Vf.in ist ein wichtiger Beitrag zur genaueren Einordnung und Interpretation der außerordentlich wichtigen Passa Homilie Melitons. Den Rezensenten erfüllt es mit Befriedigung, daß die Rekonstruktion des quartadecimanischen Passa, die er seinerzeit in seiner Erstlingsarbeit versucht hat (Das Passafest der Quartadecimaner, 1953), sich offenbar durchgesetzt hat. Man hätte sich lediglich gewünscht, daß die stärker theologisch orientierten Themen wie die heilsgeschichtliche Konzeption oder der wichtige Gedanke Melitons „Das Gesetz ward Wort" (§ 7) in die Untersuchung einbezogen worden wären. Aber was die Vf.in bietet, ist eine beachtliche, in der Methode wie überwiegend auch in den Ergebnissen voll und ganz überzeugende Leistung.

Hamburg Bernhard Lohse

Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium. Ed. by Miroslav Marcovich. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). XVI, 541 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 25), Ln. DM 298.–

Die letzte Edition der Refutatio omnium haeresium Hippolyts liegt nunmehr siebzig Jahre zurück (ed. Paul Wendland, GCS 26, Leipzig 1916). Die Neuedition des Werkes ist aber nicht nur wegen der inzwischen erzielten Fortschritte auf den Gebieten der Paläographie und Textkritik nötig geworden, sondern vor allem aufgrund der schwerwiegenden Probleme, die die handschriftliche Überlieferung des Textes bietet, und der 1945 entdeckten gnostischen Bibliothek in Naq Hammadi, deren Faksimile-Edition seit 1979 komplett vorliegt (The Facsimile Edition of the Naq Hammadi Codices. Codd. I–XIII & Cartonnage, Leiden 1972–1979). Da die Refutatio zum größten Teil (Buch V–VIII) gnostische Häresien behandelt, läßt der Vergleich wesentliche neue Erkenntnisse für den Hippolyt-Text erwarten.

Die Überlieferungsgeschichte der Refutatio (1–8) erklärt die grundlegenden Schwierigkeiten, denen sich der Hg. des Werkes stellen mußte. Von den insgesamt zehn Büchern sind Buch II und III, die höchstwahrscheinlich hellenistische und vorderorientalische Mysterienkulte behandelten, verloren, Buch I sowie IV–X auf völlig getrennten Wegen überliefert.

Buch I, das praktisch ein Hb. der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis zu den Akademikern darstellt, wurde bereits früh unter dem Titel „Philosophumena" abgetrennt, um als Lehrbuch zu dienen.

Dieser Teil ist daher recht gut bezeugt und in nicht weniger als vier Hss. erhalten: Laurentianus IX 32 saec. XIV (L), Ottobonianus 194 saec. XVI/XVII (O), Barberinianus 496 saec. XV/XVI (B) und Barberinianus 362 saec. XVI/XVII (b). L O B bilden auch eine einzige Familie, b ist eine Abschrift von B und wird daher vom Hg. nicht weiter berücksichtigt.

L O B gegenüber steht der Codex Taurinensis B VI 25 saec. XVI (T), der allerdings heute verloren ist. In der Wendlandschen Edition (XI) wurde er als existent beschrieben, aufgrund des Vorwortes S. VII scheint es allerdings, als ob gerade diese Angaben nicht von Wendland selbst, sondern von H. Diels, K. Holl und A. von Harnack, die sein Werk posthum herausgaben, stammen. M. zeigt (3), daß sie nicht korrekt sind, da der dort beschriebene Codex gr. LXXX Pasini die Philosophumena nicht enthält. Diese waren vielmehr Teil des Codex CCLVI Pasini gewesen, der 1904 verbrannte. Aber auch dieser hatte schon damals nicht mehr die Philosophumena enthalten, da die entsprechenden fünfzehn Folii bereits vor 1749 entwendet worden waren. Die einzige Quelle unserer Kenntnis der variae lectiones von T bleibt daher die Edition von Johann Christopher Wolf (Compendium historiae philosophicae antiquae, sive Philosophumena, ... Hamburg 1706, ²1713), dem eine Kollation des Codex seitens Christopher Matthaeus Pfaff vorlag.

Die Bücher IV–X sind dagegen nur in einem einzigen Manuskript überliefert, dem Codex Parisinus suppl. gr. 464 saec. XIV, das M. als lückenhafter und korrupter einstuft als alle Editoren vor ihm, besonders Wendland.

Bei der Herstellung des Textes stützt sich M. daher auf: (a) Vergleiche mit oft wörtlichen Textwiederholungen in der Zusammenfassung in Buch X, 9–29; (b) Vergleiche mit den Editionen anderer Autoren bei wörtlichen Zitaten aus deren Werken; (c) Zitate der Refutatio bei späteren Autoren; (d) eine noch reichere Quellenforschung als sie schon Wendland betrieben hatte, wozu M. speziell die neuentdeckten Schriften von Naq Hammadi heranzieht, und (e) Konjekturen. Vor allem die beiden letzteren Mittel unterscheiden den Text M.s von dem Wendlands und werden der Hippolytforschung neue Anstöße geben.

Die hochgradige Korruption des einzigen M.s für die Bücher IV–X veranlaßt M., absolut alle Abweichungen, Lücken, Korruptelen, unleserliche oder undeutliche Buchstaben, ja sogar orthographische Varianten und Iotazismen im Text bzw. Apparat zu verzeichnen, wie er selbst einräumt, „ob nötig oder nicht" (7). Zwar ist seine Motivation verständlich, sie für künftige paläographische und textkritische Studien zur Verfügung stellen zu wollen, im Falle, daß die von ihm vorgeschlagene Lesart unbefriedigend sei (VIII). Man darf jedoch im Zweifel sein, ob damit nicht des Guten zuviel getan wird. Derjenige, der sich in Zukunft eingehend mit der Herstellung der korrekten Textgestalt beschäftigen wird, wird in jedem Fall die Hs. selbst einsehen, und für die übrigen Benutzer der Edition trübt die Überfülle der Angaben eher die Einsicht in die vorgeschlagene textliche Lösung.

Äußerst nützlich ist hingegen der reichhaltige und ausgedehnte Quellenapparat, der noch weit über das hinausgeht, was bereits Wendland geboten hatte.

Zwar kann und will M. keinen durchlaufenden Kommentar zum Text bieten und beschränkt sich daher bewußt „auf ein Minimum" (VIII), da aber gerade diese Quellenforschung zur Herstellung des Textes konstitutiv ist, kann sie in diesem Falle praktisch nicht zu weit gehen. Die Ermutigung M.s zu eingehender Erforschung der Quellen und Nachwirkung der Refutatio ist nur zu bekräftigen.

Um dieser Anregung selbst wenigstens für eine Stelle zu folgen, möchte ich im Zusammenhang mit Hippolyts Besprechung der Quartadezimaner in Buch VIII 18 auf Gregor von Nyssa, De tridui spatio verweisen (Gregorii Nysseni Opera IX, Leiden 1967, 294,14–295,7 Gebhardt). Er greift dort ebenso wie Hippolyt gegen die Quartadezimaner die von Gal 5,2 inspirierte Argumentation auf, wer einen Teil des jüdischen Gesetzes halte, müsse auch das ganze Gesetz beachten.

Auf die Frage nach der Autorschaft des Hippolyt (8–17) braucht nicht ausführlich eingegangen zu werden.

Es ist allgemein bekannt, daß die Philosophumena unter dem Namen des Origenes überliefert wurden und auch die Refutatio IV–X zunächst Origenes zugewiesen wurde. M. stellt übersichtlich und stringent die Argumente für die Verfasserschaft Hippolyts dar, die bereits 1851 erstmals von J. L. Jacobi (in: DZCW 2 [Juni/Juli 1851]) und L. Duncker (in: GGA [1851] 1547–1549) vertreten wurde. Sie ist spätestens seit den Editionen von Hermann Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879, 553–576) und Paul Wendland fast allgemein akzeptiert.

Lediglich Pierre Nautin bezweifelte erstmals 1947 (Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947) und in mehreren folgenden Aufsätzen und Werken die Zuweisung (vgl. M. S. 14f Anm. 26f. Zu ergänzen ist: L'auteur du comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235, in: RSR 42 [1954] 226–257; L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe, in: RHR 90 [1969] 137–179). Er stellte die These auf, die Refutatio sei mit anderen Werken einem sonst unbekannten Autor Josephus oder Josippus zuzueignen, den die bekannte Philosophenstatue in der Vatikanischen Bibliothek darstelle. Diese Theorie fand jedoch wenig Anklang; besonders Marcel Richard wandte sich dagegen in mehreren Publikationen (zuletzt in: Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe, in: RSR 43 [1955] 379–394. Vgl. jetzt auch Hippolyte de Rome (saint), in: DSp 7 [1969] 532f).

Nautin hat allerdings kürzlich seine Auffassung nochmals wiederholt in dem Artikel „Ippolito", in: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, vol. II, Casale Monferrato 1983, 1796f. Ihm schließt sich E. Prinzivalli, Ippolito (statua di), in: ebd. 1799 an. Nautin stützt sich hauptsächlich auf einen Vergleich zwischen der Refutatio und dem Syntagma, dessen Text im Original zwar verloren ist, von R. A. Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865) aber aus Pseudo-Tertullian, Epiphanius und Filastrius rekonstruiert wurde. Das Hauptargument Nautins besteht darin, daß er bezweifelt, daß ein und derselbe Autor binnen weniger Jahre zwei in Gegenstand und Aufbau völlig verschiedene Werke zum gleichen Thema, nämlich den Häresien, verfassen kann, ohne sich im geringsten zu wiederholen. Da aber das Syntagma zweifellos von Hippolyt verfaßt sei, müsse die Refutatio einen anderen Autor haben. Das Argument der völligen Verschiedenheit der beiden Werke wird im folgenden allerdings insofern ein wenig zurückgenommen, als Nautin behauptet, Hippolyt habe für den Schluß des Syntagma die Refutatio als Quelle benutzt, wenn er auch deren Tendenz und Geist grundlegend verändert habe.

M. diskutiert die verschiedenen Argumente und kommt zu dem m. E. überzeugenden Ergebnis, daß „Hippolyt von Rom als der wahrscheinlichste Autor des Elenchos" in Frage komme, das Werk aufgrund seiner Kenntnis des Todes von Papst Callistus (a. 222) zwischen diesem und dem Todesdatum des Hippolyt selbst (a. 235) entstanden sein müsse.

Auf S. 17–51 gibt M. einen Überblick über Inhalt, Struktur und Aufbau der Refutatio, wobei die Liste der Quellen Hippolyts (18–31) von besonderem Wert ist. Ausführliche Indices: Index Locorum (421–427), Nominum (428–435) und Verborum Potiorum (436–541) beschließen das Buch. Vor allem der Index Verborum erweist sich als äußerst nützliches und wertvolles Instrument für die Arbeit mit der neuen Edition.

Insgesamt ist M. mit der vorliegenden Edition aufgrund seiner profunden Erfahrung mit dem Autor ein großer Wurf gelungen, der im einzelnen, vor allem hinsichtlich der Konjekturen, wohl noch manche Veränderung erfahren wird, jedenfalls aber für jede weitere Erforschung Hippolyts die unverzichtbare Grundlage bilden wird. Man darf hoffen, daß diese vorbildliche Edition auch tatsächlich eine stärkere Erforschung Hippolyts anregen wird.

Paderborn Hubertus R. Drobner

Holtz, Leonard OFM: **Geschichte des christlichen Ordenslebens.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1986). 405 S., DM 38.–

Der Franziskaner L. Holtz ist durch mehrere Veröffentlichungen zum Ordensleben und zur christlichen Spiritualität bekannt geworden.

Jetzt wagte er sich an eine „Geschichte des christlichen Ordenslebens".

Dabei will er einfach diese Geschichte und ihre Geschichten nacherzählen. In einer längeren Vorüberlegung (15–33) steckt er seinen Standort ab und legt seine Ziele dar („Grundsätzliches zu unserer Geschichtsbetrachtung, mag es noch so geschichtsphilosophisch klingen, 19). Er ist sich der Schwierigkeit seines Unternehmens bewußt, will sie jedoch durch die von ihm gewählte Darstellungsart überwinden. Sie verzichtet auf die schulmeisterliche Belehrung, erhebt auch keinen prophetischen und reformerischen Appell, will einfach unterhalten und erzählen – „und das ohne Absicht und Zielsetzung" (26). Also der für jede Historikerarbeit geforderte amour désintéressé? Aber H. will gar keine „wissenschaftlich-historische Arbeit vorlegen" (19).

Die Erzählung folgt der chronologischen Ordnung, die der Kirchengeschichte entlehnt ist (H. Jedin). Das führt zu vier großen Zeiträumen. Innerhalb dieser Ordnung wird der Stoff in „Berichte" gegliedert. Die Ordensgeschichte wird dabei nicht isoliert gesehen, sondern in ihre kirchengeschichtlichen Zusammenhänge eingeordnet. Das führt zu selbständigen kirchengeschichtlichen Abschnitten (z. B.: Die junge Kirche – Päpste, Kaiser und Völkerapostel – Gewalt in der Kirche – Der Mönch von Wittenberg, usw.). Die Darstellung beschränkt sich nicht auf das katholische Ordensleben; das orthodoxe Mönchtum und auch das „Ordensleben evangelischer Christen" sind mit einbezogen.

Ein knappes Literaturverzeichnis und ein ausführlicher Anhang (Bibelstellen, chronologische Tabellen, Ordensbezeichnungen, Klosterverzeichnis, u. a.). schließen den Band ab.

Das Buch darf nur nach seiner eigenen Zielsetzung bemessen werden: das mehrfach betonte Erzählenwollen der Geschichte des Ordenslebens. Dazu wählt der Vf. eine Methode, die wohl als Reportage zu bezeichnen ist:

Originelle Überschriften der „Berichte", suggestiver Stil: „Waren Sie schon in Taizé?" (93) – „Ja, die Schuldfrage. Hier wird sich jeder an die eigene Brust klopfen müssen" (193) zu „Luther und das Ordensleben" – „Im Gefängnis begann es" (259) – „Turin, in der Sakristei der Franziskuskirche" (268) – und häufig eingestreute Erwägungen über den Lauf der Kirchen- und Ordensgeschichte, in denen die Belehrung doch nicht überhört werden kann. Die erbauliche Erzählung „hält inne", „blickt zurück" und „greift vor" oder „zieht Bilanz". Das macht häufig Querverweise nötig, führt zu Wiederholungen und trägt nicht immer zur Klarheit bei: Trotzdem bleibt das Mittel der erzählenden Reportage nicht ohne Reiz.

Der Berichterstatter hat die Fachliteratur gründlich zu Rate gezogen. Leicht ließe sich eine endlose Reihe von Spezialliteratur nachtragen.

Aber für den gedachten Leserkreis wäre der Hinweis auf wichtige Texte aus der monastischen Literatur unbedingt wünschenswert, etwa H. Bachts Arbeiten zu Pachomius (bes. „Das Vermächtnis des Ursprungs", Würzburg 1972/83), meine Übersetzung der „Basiliusregeln" (St. Ottilien 1981), eine neuere Ausgabe der Benediktusregel (etwa B. Steidle oder G. Holzherr).

Eine Reihe von Ungenauigkeiten oder Falschangaben wäre zu korrigieren:

z. B. S. 60: Maximian statt Maxentius; S. 61 statt sog. Toleranzedikt von Mailand müßte es heißen Toleranzedikt des Galerius vom 30. IV. 311; Konstantins Mutter Helena war wohl kaum vor 312 schon Christin (vgl. Eusebius, Leben Konstantins III 47); S. 62: Das Konzil von Chalcedon hat keineswegs den Primat des Papstes anerkannt! usw. – An Druckfehlern seien genannt: S. 56: Bettenhaus statt Bethaus; S. 116: Haverberg statt Havelberg; S. 353: Költing statt Kötting.

Ordensgeschichte ist zweifellos ein lohnendes, interessantes Objekt wissenschaftlicher Arbeit und auch nacherzählender Darstellung. Wie uferlos materialreich der Gegenstand ist, zeigt der Dizionario degli Istituti di Perfezione (Rom 1974ff). Mit welch anspruchsvoller Methode der Gegenstand zu bearbeiten ist, hat jüngst eine Veröffentlichung zur neueren Ordensgeschichte exemplarisch vorgeführt: C. Langlois, Le catholicisme au feminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^{e} siècle (Paris 1984).

Freiburg K. Suso Frank

Goehring, James E.: **The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). VIII, 307 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 27), geb. DM 178.–

Die griechische Epistula Ammonis ist in respektvoller Weise an einen Adressaten gerichtet, dessen Namen der Text selbst nicht nennt. Die beigefügte Antwort enthält den Namen Theophilos. Meist denkt man an den alexandrinischen Patriarchen dieses Namens. Die sekundäre Überschrift kennzeichnet Ammon als Bischof. Gleich zu Beginn erklärt der Verfasser, wie es zur Abfassung der Epistula kam: Der Adressat hatte erfahren, daß Ammon drei Jahre bei den pachomianischen Mönchen in Oberägypten verbracht hatte; er wünscht nun eine Niederschrift dessen, was Ammon über Theodor weiß, sei es aus eigenem Erleben oder aus den Erzählungen anderer. Theodor, damals Vorsteher des pachomianischen Klosterverbandes, gilt bereits als „Mann Gottes". Im folgenden beschreibt der Verfasser, wie er in seiner Jugend den Weg zu den pachomianischen Mönchen gefunden hat. Man sieht, der Text hat als wichtige Quelle zur Geschichte des pachomianischen Klosterwesens zu gelten, wenn man den Angaben des Autors vertrauen kann. Aber gerade das ist von L.-Th. Lefort stark bestritten worden. Lefort selbst ist von P. Peeters und D. J. Chitty kritisiert worden. Doch geblieben ist eine Unsicherheit, die A. Veilleux zur Mahnung veranlaßte, die Epistula Ammonis könne nur mit Vorsicht verwandt werden. Der Text liegt vor in der Ausgabe von Fr. Halkin, Sancti Pachomii vitae graecae, Brüssel 1932 (Subsidia Hagiographica 19) 97–121. S. 9*, Anm. 5 weist er hin auf eine Athener Hs., die er jedoch nicht mehr berücksichtigen konnte. Der Edition vorangestellt ist die Bemerkung: E codice Florentino Laurentiano XI, 9 (= F), adhibito etiam (in uno cap. 11) codice Athoo monasterii Hiberorum 367 (= a). Die pachomianischen Stücke des Codex 1015 der Nationalbibliothek Athen hat dann Halkin selbst kürzlich publiziert: Fr. Halkin, Le Corpus Athénien de Saint Pachôme, Genf 1982 (Cahiers d'Orientalisme 2). Die Epistula Ammonis findet sich hier auf den Seiten 99–115, die französische Übersetzung von A.-J. Festugière ebd. 147–165.

Im Blick auf den neuen Text und die oben genannten inhaltlichen Fragen ist also zu sagen, daß eine eingehende Behandlung der Epistula Ammonis ein Desiderat war.

J. E. Goehring beginnt seine Arbeit mit einer umfassenden und klaren Forschungsgeschichte zur pachomianischen Vitenliteratur. Die Position der einzelnen Forscher und ihre Argumente etwa im Streit um die Priorität der koptischen oder griechischen Viten werden gut dargestellt. Abschließend geht der Vf. ein auf den letzten großen Versuch durch Veilleux, die Abhängigkeitsverhältnisse der Viten zu klären, und auf die Kritik, die A. de Vogüé daran geübt hat. Als Ergebnis hält er fest, daß ein Konsens nicht in Sicht sei. Wohl gibt es Übereinstimmungen in der Beurteilung der späten Viten innerhalb einer Sprache. Ein neuer Weg sei einzuschlagen: das Studium der einzelnen Episoden innerhalb der gesamten Tradition, um so Primäres von Sekundärem abzuheben. Nach dieser Methode verfährt der Vf. dann auch in seinem Kommentar: Notes on the text (183–295).

Der Forschungsgeschichte speziell zur Epistula Ammonis ist der 2. Teil der Arbeit gewidmet, gefolgt von einer Beschreibung der Hss. Im weiteren bestimmt der Vf. die Beziehung zwischen den Hss. in Florenz und Athen. Gestützt auf Beobachtungen, die Halkin zur griechischen Vita G 1 gemacht hat, kann er überzeugend nachweisen, daß der Text der Hs. von Florenz der ursprünglichere ist. Die Athener Hs. bietet eine spätere Überarbeitung. Zur zusätzlichen Absicherung seines Ergebnisses verfolgt er sodann die Textüberlieferung der Paralipomena oder Ascetica in den direkten Zeugnissen der Hss. und in ihrer Einarbeitung in griechische Viten und die lateinische Vita D. Das Ergebnis ist die Übersicht über die Abhängigkeitsverhältnisse S. 101. Vf. bemerkt S. 102: „The basic pattern of the stemma confirms Veilleux's analysis of the Greek material."

Das 6. Kap. gilt der literarischen und historischen Interpretation des Textes. Der Vf. erstellt S. 105f eine Gliederung. Er bestimmt den Charakter als Enkomium: „a recounting of various episodes from the saint's life in his honor" (107). In der Auseinandersetzung mit den Argumenten Leforts kommt er zu einem positiven Urteil über den historischen Quellenwert der Epistula vor allem zur Chronologie. Dabei muß berücksichtigt werden, daß Ammon nach nur drei Jugendjahren bei den Pachomianern, die auf 352–355 datiert werden können (vgl. 103 u. ö.), in der Nitrischen Wüste lebte. Seine Erinnerung etwa in liturgischen Dingen kann so gut beeinflußt worden sein durch die ihm geläufige Praxis des unterägyptischen Mönchtums. Seine Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie und sein Standpunkt auf der Seite des Athanasius prägen das Werk, für das er auch von Quellen abhängt. Er hat es wohl 40 bis 50 Jahre nach seinem oberägyptischen Aufenthalt für den Patriarchen Theophilos geschrieben (vgl. auch die Zusammenfassung S. 121f).

Im folgenden bringt der Vf. den kritischen Text, dessen Grundlage die Hs. von Florenz ist. Von da aus erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung mit Halkin. Die englische Übersetzung schließt sich an (eine andere englische Übersetzung: A. Veilleux, Pachomian Koinonia II, Kalamazoo, Mich. 1981, 71–105). Die schon genannten „notes" enthalten zahlreiche erhellende Ausführungen zu literarischen und historischen Fragen. Den Abschluß bilden das gut gegliederte Quellenverzeichnis, eine Literaturauswahl und Indices der Eigennamen und der Schriftstellen.

Der Vf. hat ein wichtiges Werk für die Epistula Ammonis vorgelegt. Man muß es auch konsultieren zur Frage der griechischen Viten wie zur Geschichte des Pachomius und seiner Gründung überhaupt. Das Postulat, die einzelnen Episoden der Vitenliteratur quer durch die Sprachen zu studieren, verdient Zustimmung. Der Vf. vermerkt in dem Zusammenhang, daß der Pachomius der Legende stets schon die Voraussetzung der Viten sei. Das zeigt, wie schwierig die Frage nach dem historischen Pachomius und der Geschichte seiner Gründung ist. M. E. müßte man sich verstärkt dem Studium der Regeln zuwenden, wenn sie auch in ihrer Spröde zunächst abschrecken.

Mainz Theofried Baumeister

Corpus Consuetudinum Monasticarum. Cura Pontificii Athenaei sancti Anselmi de urbe praesidiisque instituti Herwegiani editum, publici iuris fecit Kassius Hallinger OSB

Tom. VII/4: Clavis voluminum VII/1–3, adunata a Candida Elvert OSB. – Siegburg: Franz Schmitt (1986). XII, 319 S., Lw. DM 194.–

Tomus XII/1 und **XII/2: Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae,** ediderunt Luchesius G. Spätling et Petrus Dinter. – Siegburg: Franz Schmitt (1985), LXXVII., 258 S., Lw. DM 200.– und (1987), VII., 370 S., Lw. DM 210.–

Das umfangreiche Unternehmen der Edition der wichtigsten benediktinischen Consuetudines des frühen und hohen MA unter der Leitung von Kassius Hallinger geht nun seinem Abschluß entgegen.

Von Bd VII, der Hallingers ureigenstes Forschungsgebiet betrifft und großenteils von ihm selbst bearbeitet ist (vgl. ThRv 82, 1986, 292), erschien nun der abschließende 4. Teilband, der Indices und Listen beinhaltet, die eine Benutzung der Teilbände 1–3 erleichtern sollen. Er wurde weitgehend von der Fuldaer Benediktinernonne Candida Elvert erarbeitet.

Im einzelnen werden hier geboten: 1. Das cluniazensische Horarium im 10./11. Jh., 2. Das Totenoffizium, 3. Das Allerheiligenoffizium, 4. Die Psalmenreihe Verba mea, 5. Die Psalmodie Deus auribus, 6. Das Dreiergebet, 7. Die Zusatzpsalmen, 8. Das Sanktorale Clunys nach der Mitte des 11. Jh.s, 9. Die Nokturnenlesungen Clunys im 10.–12. Jh., 10. Repertorium liturgicum, sodann folgen 11. Die Indices (Verzeichnis der zitierten Quellen und Autoren, Wort- und Sachregister zum Einleitungs- und den Editionsbänden VII, 1–3).

Diese ausführlichen Register bilden in der Tat eine große Hilfe für den Benutzer der Edition.

Mit dem Erscheinen des zweiten Halbbandes ist nun auch der 12. Bd abgeschlossen, der die Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae enthält. Eine Reihe von Wissenschaftlern hat an der Erstellung des Bds gearbeitet. Als hauptverantwortliche Editoren zeichnen Prof. Dr. Luchesius Spätling und Dr. Peter Dinter.

Der geistige Vater der Reformrichtung des piemontesischen Klosters Fruttuaria ist Wilhelm von Volpiano, seit 990 Abt von St. Bénigne in Dijon. Wilhelm, der strenge Observant cluniazensischer Prägung (K. Hallinger: „Überkluniazenser") machte Fruttuaria zum Ausgangspunkt einer weitreichenden Reform von Klöstern im französischen, italienischen und seit dem Ende des 11. Jh.s auch im deutschsprachigen Raum. In Deutschland wurde das Kloster St. Blasien im Schwarzwald zum Ausstrahlungspunkt der Gewohnheiten von Fruttuaria, seitdem das Schwarzwaldkloster im Jahre 1072 durch Vermittlung König Heinrichs IV. und seiner Mutter die monastischen Bräuche des piemontesischen Klosters übernommen hatte. Nicht nur im süddeutschen Raum übernahmen mehrere Klöster die Bräuche von St. Blasien – das schwäbische Ochsenhausen ist ein wichtiger Zeuge der Textüberlieferung –, sondern bis ins heutige Österreich breitete sich die Reform aus. Göttweig und Lambach sind hier zu nennen.

Keiner der fünf auf uns gekommenen Textzeugen der Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae stammt aus Fruttuaria oder St. Blasien selbst. Sie haben sich vielmehr alle in Tochter-Klöstern erhalten, nämlich Ochsenhausen, Garsten, Lambach, Siegburg. Die Hg. erklären das damit, daß die Übernahme einer bestimmten Reformprägung durch ein anderes Kloster überhaupt erst nötig machte, die eigenen Hausbestimmungen in schriftlicher Form niederzulegen.

Der Textbestand der Consuetudines von Fruttuaria läßt sich in drei Themenkreise gliedern: 1. *Ordo cottidianus.* 2. *Ordo de festivitatibus,* 3. *Ordo de oboedientiis.* Der letztere regelt das Ämterwesen des Klosters. Die monastische Welt Fruttuarias war ganz durch Abt Wilhelm von Dijon geprägt. Er, der „Überkluniazenser", suchte die bekannten Ideale von Gluny in konsequenter, ja noch gesteigerter Weise zu verwirklichen. Auf die *„Libertas"* wird großer Wert gelegt. Das zeigt sich etwa in der Abtseinsetzung: Designation des Nachfolgers, Selbstinvestitur. Doch gab es auch Unterschiede zu Cluny: höher als in Cluny bewertete man etwa in Fruttuaria die körperliche Arbeit der Mönche.

Für den Erforscher der Sprachgeschichte ist das sprachliche Gewand der Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae interessant. Es handelt sich um keine „Hochsprache", der sprachliche Stil ist vielmehr dürftig. Viel Orts- und Zeitgebundenes hat in die sprachliche Gestalt der Texte Eingang gefunden.

Die Edition ist nach den für das Corpus Consuetudinum Monasticarum festgelegten Normen gefertigt und ist sehr gewissenhaft durchgeführt. Im ersten Halbband finden sich der *Ordo cottidianus* sowie der *Ordo de festivitatibus,* im zweiten Halbband der *Ordo de oboedientiis* in zweifacher Gestalt, nämlich einmal nach der Lambacher Redaktion und zum anderen nach der Redaktion von Ochsenhausen bzw. Garsten.

Umfangreiche Indices erschließen das Werk: ein Repertorium liturgicum, ein Verzeichnis der Zitate der Hl. Schrift, ein Verzeichnis der zitierten Autoren und Quellen sowie ein Index verborum et rerum.

Wenn demnächst der 11. Bd des Corpus vollständig erschienen sein wird, liegt ein umfangreiches Quellenmaterial zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums und darüber hinaus zu vielen anderen Bereichen der Geschichte bereit.

Würzburg Klaus Ganzer

Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hg. von Kurt Ruh. – Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1986). X., 547 S. (Germanistische Symposien, Berichtsbände, Bd VII), Ln. DM 118.–

Die Dokumentation intensiver Arbeit im zentralschweizerischen Kloster Engelberg muß als Glücksfall gelten. Berichtet wird von 5 Tagen Gespräch unter Philosophen, Theologen, Philologen und Historikern über ein Thema, das sonst nur fachspezifisch verzettelt zu greifen ist. Der Hg. lobt in der kurzen Vorbemerkung mit Recht Gastgeber, Geldgeber und Mitarbeiter. Die Tage sind thematisch gegliedert: Meister Eckhart; Philosophisch-theologische Positionen-Voraussetzungen (mit manchen Überschneidungen zum 1. Tag); Ordensspezifische Ausformungen; Frauenmystik; Sprache-Formen. Sie werden jeweils von einem der Teilnehmer (dem die MS der 3. 4. meist 6 Tagesbeiträge schon im voraus zur Verfügung standen) eingeführt, sind mit oft wichtigen Anmerkungen versehen und werden mit einem ausgezeichneten Diskussionsbericht abgeschlossen. In der Mitte steht der öffentliche Vortrag (auch mit Diskussion) von Alois M. Haas: Was ist Mystik?

Das wichtigste Ergebnis der Tagung scheint mir zu sein:

Der augenblickliche Boom in den Mystik-Veröffentlichungen hat mit der Mystik, die hier vorgestellt wird, wenig zu tun. Vornehm werden einige bessere (!) Eckhart-Werke dieses Booms nur einmal „ohne Wertung" (!) kurz erwähnt (6[8]). Bei Meister Eckhart wurde der Unterschied zweier Schulen recht deutlich: Muß er mystisch oder philosophisch verstanden werden? Für letztere Interpretation wurden von K. Flasch und B. Moisisch gewichtige Argumente vorgetragen. Die Diskussion postulierte eine Begriffsklärung, die kaum gelingen konnte, da die Interessen-Voraussetzungen zu unterschiedlich sind. Aber eines wurde deutlich: Wo der philosophische Aspekt mißachtet wird, wird Meister Eckhart verkannt. Das zeigen auch die verschiedenen Beiträge über die geschichtliche Ahnen-Reihe der Eckhartschen Mystik (im französischen Raum spricht man von einer Albertus-Magnus-Schule der Dominikaner im Gegensatz zur thomistischen), wodurch der Genialität und der Mystik – wie mir mit K. Ruh und A. M. Haas scheint – des Meister kein Abbruch geschieht. Der Pariser Dominikaner E.-H. Weber zeigt z. B., daß die verurteilte These Eckharts von „l'increé dans l'ame" ein solides Theologie-geschichtliches Fundament hat: „Chez les mystiques et les grands théologien du haut moyen âge, le thème de communion, d'union, voire d'unité avec Dieu est l'objet d'inlassables efforts d' élucidation." (213) Erst auf dem Hintergrund solcher Einsichten kann man dann auch den „moralischen" und wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen der Mystik M. Eckharts nachgehen, was in einigen hervorragenden Beiträgen geschieht. Nur so lassen sich Fehldeutungen vermeiden: „Die Innerlichkeit des inneren Menschen (bei M. Eckhart) entbehrt der Wesensmerkmale der modernen Subjektivität . . . ihr Selbstbewußtsein ist ein sekundärer Effekt des Bei-Gott-Seins." (O. Langer, 30)

Diese Fragen hängen zusammen mit dem Verhältnis von Erfahrung und Sprache, das ja gerade am lateinisch-und-deutsch, scholastisch/mystisch schreibenden Eckhart zu studieren ist. J. Quints „Kampf der Mystik gegen die Sprache" ist eine überholte Deutung. „Die Sprache ist nicht primär Instrument gegenüber einer nichtsprachlichen Erfahrung . . ., sondern die Sprache ist selbst Medium der Erfahrung." Am Verständnis Meister Eckharts (und anderer) lassen sich – nicht nur in W. Haugs hier zitierten, thematischen Aufsatz über die Grundlagen „einer Theorie des Mystischen Sprechens" – die Konsequenzen dieser Grundeinsicht aufzeigen: „Für das menschliche Verstehen und Antworten ist die Welt, insofern sie Sein hat, Präsenz Gottes und, insofern sie Sprache ist, Ausdruck der Transzendenz Gottes." (494f) Erfahrung im Verhältnis zu Sprache – Bild – Ungegenständlichkeit – Transzendenz und in Interdependenz zur natürlichen und kulturellen Umwelt ist theoretisch wie praktisch für das heutige Christentum ein zentrales Thema.

Immer wichtiger wird auch das Nachsinnen über Frauen-Mystik. Man weiß von der Hochschätzung, die Ruusbroec zu Hadewijch hatte – eine Mystikerin, von der selbst modernste theologische Lexika wie LThK und TRE Deutschland nichts wissen. K. Ruhs These,

daß die Mystik Eckharts von der Frauen-Mystik genährt wurde, könnte erhellt werden durch das Verhältnis der Lehre des Meisters zu dem ihm sicherlich bekannten „Mirouer des simples âmes" der Margarete Porete, die als Ketzerin verbrannt wurde; einige interessante Beiträge berühren das Thema. Wer den heutigen Feminismus als Anfrage ernst nimmt, kann nur träumen von den wichtigen Einsichten, die sich daraus ergeben könnten.

Um diese, wie mir scheint, theologischen Schwerpunkte sind nun viele andere Beiträge angeordnet, die sich zum großen Teil der Erhebung von wichtigem Material beschäftigen.

Erwähnt werden muß O. Schmuckis Abhandlung über die Mystik des hl. Franziskus mit überreichen textlichen Belegen; wiederum wird darin gezeigt, daß die Fixierung des „mystischen" Interesses auf einen ideologisch verstellten Franziskus oder Meister Eckhart das Beste der Mystik übersieht. Gerade auch bei dem Poverello wird ein durchgehender Zug der meisten Beiträge deutlich: die maßgebende Rolle des Leids im Leben und in der Erfahrung der Mystiker.

Auf dem Hintergrund von alledem gewinnt der Beitrag von Haas: „Was ist Mystik?" neues Gewicht. Er bewegt sich innerhalb der differierenden Auffassungen von Mystik, geht dann von der durch L. Bouyer herausgearbeiteten Begriffs-Geschichte aus und definiert dann: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mittelbares, letztlich unsagbares Erkenntnis und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird, selbst wenn dabei das Motiv der erfahrungshaften Ferne zu Gott ... als Begleitphänomen auftritt." (333) Der Bezug zum Mysterium darf vom Erfahrungsmoment nicht getrennt werden. Das im Text und den Anmerkungen bereitgestellte Material zeigt auf jeden Fall, daß von dieser Sicht aus (in die auch Meister Eckhart bruchlos hineingehört) ein Zugang zum mystischen Phänomen gebahnt ist, der zugleich der Aktualität wie der transgeschichtlichen Bedeutung entspricht.

Eine Frage aber ist nach einem kürzlich erschienenen Aufsatz von P. Dinzelbacher zu stellen: Warum macht es keine Schwierigkeit, in der denkerisch klaren Systematik Meister Eckharts den Zug „mystischer Erfahrung" zu entdecken, während man in den Texten emotionaler Nonnenmystik, die sich zudem ständig auf Erfahrung berufen, so schnell Topoi, Schemata, literarische Abhängigkeit und pastorale Absicht entdeckt.

München Josef Sudbrack

Gundert Wilhelm: **Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert.** – Bielefeld: Luther-Verlag (1987). 453 S. (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd 3), geb. DM 65.–

Gab es bisher in der historischen Erforschung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jh.s noch keine Gesamtdarstellung des interessanten Phänomens der Entstehung, Voraussetzungen, Entfaltung und Organisation protestantischer, katholischer und interkonfessionell-ökumenischer Bibelgesellschaften in Deutschland und Europa, so wird mit dieser höchst informativen und materialreichen dokumentarischen Darstellung, die streckenweise auch geradezu spannend geschrieben ist, diese Lücke geschlossen, wenigstens für den Sektor der evangelischen Bibelgesellschaften und ihres Schicksals im 19. Jh. Der außerordentlich sachkundige Vf., lange Jahre Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD für den Bereich Bibelauslegung, Bibelübersetzung, Bibelgesellschaften und maßgebliches Mitglied im ökumenischen Arbeitskreis für die Einheitsübersetzung 1979/80, hat nicht nur umfassendes Material aus Archiven und Nachlässen für seinen Entwurf ausgewertet, sondern auch eine ganze Reihe von bisher nicht bekannten oder vergessenen Einzelheiten aus der Geschichte der Bibelbewegung des 19. Jh.s herausgefunden, die gerade auch für die ökumenischen Anfänge der Bibelbewegung um 1800 aufschlußreich und richtungsweisend sind.

So stößt er etwa auf die vergessene frühe Übersetzung des NT durch Johann Michael Sailer, Graz 1788, 2 Bde, auf die Allgäuer Erweckungsbewegung katholischer Gemeinden um Johann Michael Feneberg (1751–1812) und Martin Boos (1762–1825), auf die Tatsache, daß zwischen 1804 und 1825 über 500 000 katholische NT durch die katholische Bibelbewegung verbreitet wurden und auf die katholischen Bibelgesellschaften von Kleve, Heiligenstadt und Regensburg (1805–1817). Den Leser überrascht die Notiz, daß bereits ein Jahr vor der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London eine katholische Bibelgesellschaft 1803 in England gegründet worden war (nach Roger Aubert). Vor allem wird die große Ausstrahlungskraft deutlich, die die durchweg ökumenisch ausgerichteten und offenen Bibelgesellschaften im 19. Jh. für die kirchliche und missionarische Erneuerung an der Schwelle zum 20. Jh. hatten.

Die Darstellung ist in 12 Kap. gegliedert:

1. Die „erste wirtembergische Bibelanstalt" von Urach 1560/61 von Primus Truber (1568–1586), die mindestens 37 Schriften in 31 000 Exemplaren verbreitete, für die damalige Zeit eine hohe Auflage; 2. Die von Cansteinsche Bibelanstalt von 1711 um Philippp Jakob Spener (1635–1705) und August Hermann Francke (1663–1727); 3. Die Deutsche Christentumsgesellschaft 1780, die englischen Erweckungsbewegungen und die Gründung der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London 1804; 4. Die ersten deutschen Bibelgesellschaften in Nürnberg, Basel, Berlin, Danzig und Königsberg bis 1810; 5. Die katholische Bibelbewegung seit Johann Michael Sailer (1751–1832) bis zur Gründung des „Katholischen Bibelwerks" 1933 (70–101); 6. Die Württembergische Bibelanstalt 1812 und folgende bis 1824; 7. Die Arbeit der Bibelgesellschaften; 8. Der Apokryphenstreit von 1822, als die Britische Bibelgesellschaft, von der aus die kontinentalen Tochtergesellschaften ausgegangen waren, beschloß, keine Bibeln mit Apokryphen mehr zu finanzieren, da diese deuterokanonischen Spätschriften des AT nur Menschenwort, nicht Gotteswort, seien; 9. Bibelgesellschaften und Innere Mission, Gustav-Adolf-Stiftung und Äußere Mission (1830–48); 10. Bibelgesellschaften und evangelischer Kirchentag 1848 in Wittenberg, Revision der Lutherbibel von 1870, Frauenbibelvereine; 11. Einigungsbestrebungen 1871–1900; 12. Ausblick.

Anmerkungen (287–338), Literaturverzeichnis (339–358) und Anhang mit Statistik und Dokumentation (359–404) sowie Namens-, Orts- und Sachregister schließen den Bd ab.

Damit hat der Autor der deutschen Bibelbewegung und Kirchengeschichte eine wertvolle Untersuchung geschenkt, die das Studium lohnt. Eine ähnliche Darstellung der katholischen Bibelbewegung im 19. Jh. bis zur Gründung der Hieronymus-Gesellschaft in Rom fehlt bis heute.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Mengel, Thomas: **Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46.** – Köln, Wien: Böhlau (1986). XXIX, 261 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hg. von Bernhard Stasiewski, Bd 22), Lw. DM 88.–

Vor 1933 stand das Ordensleben in der Diözese Breslau – wie im übrigen Reichsgebiet – in voller Blüte: 25 Frauenorden mit insgesamt etwa 700 Niederlassungen verteilten sich über ganz Schlesien, wobei Breslau einen besonderen Schwerpunkt bildete (3). Den größten Anteil stellten die karitativen Orden, die vor allem in Krankenhäusern, Heimen und Kindergärten tätig waren. Daneben gab es zwei kontemplative Orden (Orden der Hl. Maria Magdalena von der Buße und die Unbeschuhten Karmelitinnen) sowie zwei Schulorden (Arme Schulschwestern und Ursulinen).

Angeregt durch das Kardinal-Bertram-Stipendium ist M. dem Schicksal dieser Orden unter der NS-Herrschaft in seiner in Bamberg vorgelegten Diss. nachgegangen. Der Autor hat das verfügbare Quellenmaterial mit großer Akribie aus dem Diözesanarchiv Breslau, dem Bundesarchiv Koblenz sowie den verschiedenen Ordensarchiven zusammengetragen. Daneben verwertet er ordenseigene Publikationen, zumeist Festschriften und Chroniken sowie Aussagen noch lebender Augenzeugen. Über die Problematik der „oral history" scheint sich M. nicht völlig im klaren zu sein: das zeigt vor allem der in sich fragwürdige Bericht, wonach zwei zur KZ-Haft verurteilte Schwestern aus dem Drittorden des hl. Franziskus durch Nichtweiterleitung einiger Schreiben von einem Bannführer gerettet worden sein sollen (88f).

M. gliedert seine Arbeit in 3 Kap.: Im 1. Kap. schildert er den Weg der Ordensgemeinschaften unter der NS-Herrschaft bis zum Ausbruch des II. Weltkriegs (4–62). Hier finden sich auch Informationen über Anzahl, Größe und Tätigkeitsbereiche der verschiedenen Niederlassungen. Im 2. Kap. wird die Zeit des II. Weltkriegs abgehandelt (63–124), während das 3. Kap. Flucht, Vertreibung und Neuanfang umfaßt (125–237).

Innerhalb der einzelnen Kap. unterwirft sich M. einem starren Schema: er geht Orden für Orden durch und verharrt bei der Schilderung von Einzelereignissen, ohne deren übergreifenden Aussagewert zu analysieren. Vieles hätte sich statistisch-tabellarisch übersichtlicher darstellen lassen. Die viel zu kurz geratenen auswertenden Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap. befriedigen kaum. Eine thematische Gliederung, etwa unter den Stichworten „Devisenprozesse", „Unterhöhlung der Finanzen", „Verdrängung aus dem Erziehungssektor", hätte der Arbeit vermutlich besser getan. Eine solche Konzeption hätte es vor allem ermöglicht, die Strukturen der NS-Kirchenpolitik gegenüber den Orden herauszuarbeiten.

Unbeschadet ihrer geistigen Ausrichtung betrachteten die staatlichen Sicherheitsorgane die Orden insgesamt als „militante(n) Arm der katholischen Kirche" (Boberach, Berichte des SD, 912), den es zu zerschlagen galt. Auch durch zeitweilige positive Öffnung gegenüber dem NS-Regime konnten die Breslauer Ursulinen und die Oppelner Armen Schulschwestern den Abbau ihrer Schulen nicht verhindern (42ff). Die überwältigende Mehrheit der Orden stand dem Nationalsozialismus allerdings reserviert gegenüber – der Hitler-Gruß wurde in der Regel von Schwestern nicht erwidert (60).

Der II. Weltkrieg brachte Belastungen anderer Art: Reihenweise wurden Ordenshäuser im grenznahen Schlesien vor dem Polenfeldzug und vor dem Rußlandfeldzug beschlagnahmt und zu Lazaretten umgestaltet. Partei und SS nahmen kriegswirtschaftliche Notwendigkeiten 1940/41 zum Vorwand, einen allgemeinen Klostersturm zu entfesseln. Die noch verbliebenen pädagogischen Einflußmöglichkeiten – vor allem im Kindergartenbereich – wurden rigoros eingeschränkt. Nur wenige Nationalsozialisten bekannten offen ihre wahren Absichten: „Es war uns nicht darum zu tun, das Haus zu haben, sondern die Schwestern lahm zu legen" (68, ähnlich 82). Die Schwestern mühten sich redlich, sich vor dem Zugriff der Partei zu schützen, indem sie ihre Häuser der Wehrmacht zur Nutzung als Lazarette antrugen und gleichzeitig die dortige Krankenpflege übernahmen. NS-Behörden verschonten nur solche Einrichtungen, wo Schwestern sich um körperlich und geistig Behinderte oder Kranke mit erhöhter Ansteckungsgefahr kümmerten (121). Ein hartes Schicksal erlebten jene Ordensfrauen, die in NS-Lazaretten zu untergeordneten Diensten zwangsverpflichtet wurden. Trotzdem versuchten sie, auch dort „dem Trend der Entkonfessionalisierung und Entchristlichung eine christliche Atmosphäre" entgegenzusetzen (76). Das Wirken der Ordensfrauen stand – wie es das Ordensideal fordert – unter dem Primat der Seelsorge, dem Nächsten selbstlos zu dienen, als sei es der Herr. Eine politische Dimension gewann diese Tätigkeit dadurch, daß das NS-Regime die genuinen Felder katholischer Heilssorge immer mehr zu beschneiden versuchte. Proteste und juristische Eingaben gegen verschiedene Maßnahmen scheiterten am Vernichtungswillen des Gegners. Die Schwestern beugten sich der Gewalt; lediglich eine Ursuline kam wegen Verbreitung staatsabträglicher Schriften ins KZ Ravensbrück (115f). M. ist nicht der Frage nachgegangen, inwieweit das Verhalten der Ordensfrauen als Widerstand einzustufen ist; eine Erörterung des Widerstandsbegriffs lehnt er ausdrücklich ab (86).

Leider fehlt in der Arbeit eine systematische Auswertung, wie viele Häuser von der Wehrmacht beschlagnahmt wurden und wie groß der im Klostersturm angerichtete Schaden war. In diesem Zusammenhang ist auch M.s These in Frage zu stellen, daß der Kampf gegen die Orden „abgesehen vom Schulabbau" keine „Systematik und Einheitlichkeit" aufweise (240). Es gehörte zu den Prinzipien der NS-Strategie, Uneinheitlichkeit vorzutäuschen, indem die Sicherheitsorgane die Durchführung kirchenfeindlicher Maßnahmen – behutsam gesteuert – untergeordneten Instanzen überließen. Damit hatten Reichsbehörden stets die Möglichkeit, kirchlichen Einspruch an die mittlere Verwaltungsebene zu verweisen, wodurch eine zentrale Koordination kirchlicher Abwehr erschwert wurde. Dafür nahmen es die Machthaber sogar in Kauf, daß einzelne Regionen – je nach Wohlwollen örtlicher NS-Funktionäre – der gewünschten Entwicklung hinterherhinkten.

Leider führt M. keine Belege für seine These an, daß „einige Maßnahmen gegen die Klöster in Schlesien härter durchgeführt worden (seien) als in anderen Reichsgebieten" (241). Falls das stimmt, wirft das auch ein Licht auf den Erfolg der von Kardinal Bertram bevorzugten Eingabenpolitik. Nur gelegentlich geht M. der Frage nach, was der Konferenzvorsitzende für die bedrohten Orden getan hat (37, 52ff, 61, 82, 120) und weist dieses Problem einer gesonderten Untersuchung zu (123). Nicht einmal dort, wo Orden vom NS-Euthanasieprogramm betroffen wurden, hat M. die Frage bischöflichen Widerspruchs aufgegriffen.

Statt dessen erfährt der Leser, wann die Schwestern „die letzte Butter" (146) vor ihrer Flucht aufgebraucht hatten, wann der letzte Telefonanruf aus Breslau zu tätigen war (202) und wann es nach Kriegsende „wieder den ersten Quark" gab (148). Die Vielzahl überflüssiger Einzelheiten lenkt unnötig den Blick vom Wesentlichen ab.

Auch im 3. Kap. hält sich M. an sein Schema, Orden für Orden zu behandeln, obwohl sich – wie er selbst erkennt – die „Grenzen zwischen kontemplativen, karitativen und den Schulorden" (125) im Chaos des untergehenden Dritten Reiches verwischten: ein Teil der Schwestern im Lazarettdienst wich mit den Sanitätsmannschaften in Richtung Westen zurück; der größere Teil harrte aus, um in dieser härtesten Phase des Krieges Alten, Kranken und Flüchtlingen beizustehen. Die Spiritualität gelebter Kreuzesnachfolge verlieh den Schwestern die Kraft, auch dann noch zu helfen, als andere nur noch ihre eigene Haut zu retten suchten. Dies gilt besonders für den Überlebenskampf in der „Festung" Breslau. Dort leisteten die Schwestern ihre Dienste, bis zum letzten Augenblick drangsaliert durch Partei und SS, gleichzeitig beschäftigt mit Löscharbeiten infolge der Dauerbombardements.

Dem Einmarsch der Sowjets folgten Plünderung und einzelne Vergewaltigungen. Mit dem Übergang zur polnischen Zivilverwaltung wurde ein Haus nach dem anderen polonisiert. Flucht und Vertreibung beendeten das deutsche Ordensleben in Schlesien. Der Wiederbeginn im Westen fiel den karitativen und Schulorden leicht, während die kontemplativen Orden lange nach einem neuen Domizil suchen mußten. Etwa die Hälfte der Orden ist auch heute noch in Schlesien durch ihre polnische Ordensprovinzen vertreten.

Mehr deskriptiv als analytisch angelegt, kann die Arbeit für sich verbuchen, das Schicksal der schlesischen Ordensfrauen dem Vergessen entrissen zu haben.

Wuppertal Heinz-Albert Raem

Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hg. von Karl-Heinz Weger unter Mitarbeit von Klemens Bossong. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 431 S. (Herderbücherei 1393), kart. DM 19.90

Dem inzwischen weitverbreiteten Bd „Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart" wird hier ein Herder-Taschenbuch an die Seite gestellt, das „einen ersten Überblick vernunftbegründeter Rechtfertigung des Glaubens an Gott" (vgl. 13) bieten soll.

Die Auswahl der Autoren ist im allgemeinen recht geglückt. Man fragt sich allerdings, warum etwa ein Artikel über Teresa von Avila Aufnahme fand, Denker wie Avicenna oder Averroës hingegen übergangen wurden; warum der rationale Nachvollzug der Trinitätslehre zwar bei Augustinus, nicht aber bei Anselm von Canterbury gewürdigt und der in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Ansatz des Richard von St. Viktor völlig ausgelassen wurde. Die Qualität der Beiträge ist, wie oft in solchen Sammlungen, höchst unterschiedlich. Dem ausgezeichneten knappen Aufriß Hegelschen Denkens etwa stehen weniger gelungene Beiträge zu Kant und Fichte gegenüber. Im Verhältnis zu der bei aller Kürze informativen Einführung zu Justin wirkt der mit langen Zitaten gespickte umfangreiche Artikel zu Karl Rahner eher verwirrend. Bei den Literaturangaben bleiben häufig wichtige Monographien unerwähnt. Die in der „Einführung" versprochene Dreiteilung jedes Beitrags (vgl. 16) ist durchaus nicht immer gegeben.

Alles in allem: ein weiteres theologisch-philosophisches Handbuch, das zu einer ersten Information verhilft, aber nur bedingt in den notwendigen Mitvollzug der reichen Denktradition hineinführt, die heute allerorten enzyklopädisch verwaltet wird.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. von Wolfgang Beinert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 27*, 594 S., kart. DM 68.–

Mit diesem Werk stellen sich 11 namhafte Dogmatikprofessoren in einer ausweislich des Vorwortes mit den Leitbegriffen „Information" und „Kürze" charakterisierbaren Weise der Aufgabe, „Erst- und Grundinformationen" über die „Themen, Probleme und Fragepunkte" der Dogmatik zu geben (5*).

Der Hg. stellt das Werk (im folgenden: LKD) in die Tradition des Handlexikons der katholischen Dogmatik von 1926 (Hg. J. Braun). Mit jenem hat es die Intentionen von Kürze und Positivität (Information) gemeinsam. Beides ist für die theologische Arbeit und Lehre wichtig: Sie brauchen den „Mut zum Positiven", zu klaren Positionen und Daten, an denen sich Studierende und theologisch Denkende „abarbeiten" können. Kürze ist dabei nicht nur deshalb wünschenswert, weil nicht jede(r) imstande ist, sich mit Hilfe des MySal oder auch nur der KKD einen Überblick zu verschaffen, sondern auch, weil die prägnante, merksatzhafte Kenntnis von Grundpositionen – ein didaktisches Ideal der Neuscholastik: non multa sed multum! – eine wichtige Voraussetzung für das je eigene denkerische Bemühen ist. Zu einer in diesem Sinne initiierenden Funktion des LKD bekennt sich der Hg. ausdrücklich (5*). Anders als die Vf. des Lexikons von 1926 können die Autoren des LKD ihren Intentionen nicht unter Rückgriff auf ein ihnen allen gemeinsames, kohärentes neuscholastisches Lehrgebäude entsprechen.

Sie lösen das sich daraus ergebende Problem, indem sie bieten, wovon sich die Autoren von 1926 ausdrücklich dispensierten (ebd. V): den Stoff nämlich, der traditionell in dogmatischen Lehrbüchern gegeben wird, erweitert noch dazu um das schätzenswerte Novum der fast durchgängigen Besprechung ökumenischer und kontroverstheologischer Implikationen zu dem jeweiligen Stichwort. So bietet (abgesehen von wenigen, sinnvollen Abweichungen) jeder der insgesamt 318 Artikel einem einheitlichen Fünferschritt als Gliederungsprinzip folgend: 1) eine Darstellung der biblischen Grundlagen, 2) einen theologiegeschichtlichen Überblick, 3) die lehramtlichen Verlautbarungen zum Thema, 4) ökumenische Aspekte, 5) eine „theologische Erläuterung". Bei so umfassender Anlage jedes einzelnen Artikels, und, wenn man bedenkt, daß das Werk recht groß gedruckt ist, Engdruck nur bei den jedem Artikel angefügten Literaturhinweisen gebraucht wird, ist es nicht verwunderlich, daß das LKD weniger als halb so viele Stichwörter bieten kann, wie das Lexikon von 1926. Auch Rahner/Vorgrimler, deren „Kleines theologisches Wörterbuch" (Freiburg ^{10}1976, im folgenden: KThW) wegen der beiden Autoren gemeinsam kohärenten Interpretation der ganzen Dogmatik dem Lexikon von 1926 formal gesehen ähnlicher ist als das LKD, bieten in etwa die doppelte Stichwortzahl. Die geringe Stichwortzahl betrifft zunächst den Bestand an Begriffen, über die ein dogmatisches Lehrbuch informieren muß. Der hier zu konstatierende Mangel wird aus drei Gründen durch das allerdings umfängliche Register nicht befriedigend ausgeglichen:

1) Auch hier fehlen viele Begriffe ganz (eine Auswahl: actus purus, analogia entis, Aseität, arme Seelen, Bittgebet, Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, deificatio, göttliche [Welt-]Idee[n], Kardinaltugenden, Konziliarismus, Monogamie, Stände des Menschen [das Thema findet sich der Sache nach auf S. 392

unter dem Titel „Zustände des Menschen", unter dem es niemand suchen wird, entsprechend fehlt „Zustände" auch im Register], Urstandsgnade/-integrität).

2) Das Register verweist auf Stellen, an denen die Begriffe verwendet, aber eben nicht erklärt werden. Zwei beliebig ausgewählte Beispiele verdeutlichen, wie das Register so der Informationsabsicht nicht genügt: Wer dem Begriff der Oboedientialpotenz nachspürt, kann aus dessen Verwendung an den zwei Stellen, auf die das Register verweist (390.464f), schlußfolgern, er meine eine für die menschliche Natur konstitutive „Gottoffenheit", die der Autor des betreffenden Artikels (Ganoczy) auch „desiderium naturale" (zu ergänzen wohl: „visionis beatificae") nennt, und daß der Begriff in der Gnadenlehre die Bestimmung (!) der Menschennatur für die Gnade Gottes bezeichne. Die eigentlich die Semantik dieses Fachwortes prägende Vermittlungsfunktion zwischen strenger Ungeschuldetheit der Gnade Gottes und denknotwendiger Offenheit der Natur für die Begnadung wird so verstellt, der Eindruck einer teleologischen Notwendigkeit der Gnade für die Natur erzeugt! Schlimmer noch wird es, wenn man dem Begriff der Übernatur nachspürt: Dann erfährt man – en parenthèses – der Begriff meine die dem Menschen entzogene Tiefe seines Herzens (256), sei ein Synonym für „Gnade" (392) und im übrigen verzichtbar, weil „unvermeidlich" mit „extrinsezistischen Vorstellungen" verbunden (394). Wer nun dem so kraftvollen Wertungswort „Extrinsezismus" nachspürt, erfährt mit Hilfe des Registers, daß es „mehr oder weniger" die Offenbarungskonzeption des 1. Vatikanums bezeichne (401).

3) Schließlich ist das Register keine einheitlich organisierte Nomenklatur, sondern nur Liste der verwendeten Begriffe. Verweisungen finden sich nur sehr selten. Wünschenswert wären wenigstens Verweisungen zwischen den griechischen, lateinischen und deutschen Bezeichnungen für denselben Sachverhalt gewesen. Sowohl das Lexikon v. 1926 als auch das KThW enthalten entsprechende Apparate. Wer z. B. den Begriff „visio beatifica" sucht, findet im Register nur einen Verweis auf eine sehr periphere Verwendung des Begriffs im Artikel „Freude". Ein Stichwort „Anschauung Gottes" fehlt. Unter „Gottesschau" schließlich findet man den Verweis auf jeweils 2 knappe Erwähnungen des Begriffs in seiner christologischen und eschatologischen Bedeutung. Wer etwas zur göttlichen Erhaltung der Welt wissen will, muß unter „creatio continua" nachschlagen, zur göttlichen Omnipräsens dagegen erfährt man nur als „Allgegenwart" etwas.

Solche Beispiele, von denen der Vf. zahlreiche weitere aufführen könnte, begründen sein Urteil, das LKD informiere nicht zufriedenstellend über den traditionellen Bestand an dogmatischen Fachwörtern.

Ein ganz besonderes Verdienst für ein dogmatisches Lexikon wäre es, wenn es über Autor und definierte Bedeutung neuerer theologischer Kunstwörter informieren würde. Die Nomenklatur des LKD enthält keinen solchen Begriff, das Register einige (anonyme Christen, Extrinsezismus, politische Theologie, Selbstmitteilung, Selbsttranszendenz, übernatürliches Existential und einige andere). An den Stellen, auf die dort jedoch verwiesen wird, findet sich zumeist lediglich eine ungeklärte Bedeutungen unterschiebende Verwendung der betreffenden Termini:

Den von K. Rahner in wünschenswerter Weise definierten Begriff der Selbstmitteilung Gottes findet der Leser z. B. ausschließlich in Kontexten, die die Schlußfolgerung nahelegen, der Begriff sei lediglich eine ungewöhnliche Substantivierung der umgangssprachlichen Verbalphrase „sich mitteilen" mit der Bedeutung von „Ein-persönliches-Gespräch-führen". Der Eindruck wird vollends bestätigt, indem Beinert (401) die doch immerhin z. T. kontroversen Offenbarungskonzeptionen Guardinis, Balthasars, Rahners und der nouvelle théologie unter dem von ihm gebildeten Subsumptionsbegriff „kommunikationstheoretische Modelle" zusammenfaßt und „Selbstmitteilung" als deren Schlüsselbegriff nennt. Ärgerlich ist in diesem Zusammenhang, daß so der Zahl ungeklärter Kunstbegriffe ein weiterer undurchsichtiger Begriff hinzugefügt wird. Das entspricht jedenfalls nicht der die dogmatische Fachsprache pflegenden und im glücklichsten Falle im Interesse der dogmatischen Sprachgemeinschaft regelnden Funktion, die die Autoren eines Fachlexikons sich hätten zur Aufgabe machen können.

Sehr schlimm ist es, wenn Kunstwörter mit Autorenangabe vollkommen sinnwidrig verwandt werden: So, wenn Kraus (392f) der sprachlichen Widersprüchlichkeit seines eigenen Satzes unbedacht erklärt, das „übernatürliche Existential" gehöre nach Rahner zur menschlichen Natur und stelle von ihr aus eine innere Verbindung zur Gnade her, oder wenn Ganoczy nach einer sehr kurzen Umschreibung des Begriffes „Selbsttranszendenz" unterstellt, dieser impliziere die Leugnung der Leib-Seele-Einheit des Menschen (274).

In der Theologie findet allenthalben eine breite Rezeption von Begriffen nicht-christlicher Herkunft statt. Ein dogmatisches Lexikon könnte diesen Prozeß in zweierlei Hinsicht begleiten: Indem es den gewordenen Bedeutungsgehalt solcher Begriffe nicht durch eine oberflächliche christliche Ummünzung verdeckt, sondern herausarbeitet und sodann die legitimen Möglichkeiten christlicher Rezeption bedenkt. Im LKD finden sich wenige Begriffe dieser Art (Autonomie, Identität, Individuum, Menschenrechte, Ökologie, Toleranz). Es fehlen Artikel zu: Arbeit, Emanzipation, Feminismus, Solidarität. In den erwähnten Artikeln wird der außerchristliche Ursprung der Begriffe nicht bedacht, insinuiert, es handele sich um schon immer auch christliche Termini.

Zu diesem Zweck mußte der Artikel „Menschenrechte" um den Zusatz „und Menschenwürde" erweitert werden. Unter der Globalität dieses Oberbegriffes kann der Autor (Langemeyer) dann konfliktlos den christlichen Begriff von der Würde des Menschen mit den bürgerlich-humanistischen Menschenrechten zusammenfaßten. Ein Bedenken der marxistisch-kommunistischen Menschenrechtskonzeption entfällt allerdings!

Weil heterodoxe (oder zumindest heterogene) philosophische Systeme (oft schleichend, unbewußt, „kryptogam") auf die innerdogmatische Hermeneutik einwirken, wären Artikel zu entsprechenden Stichwörtern (wie Humanismus, Handlungswissenschaft, Idealismus, Sprachphilosophie etc.) wünschenswert gewesen. Das LKD bietet solche Begriffe nicht! Wer sich aber auf Grund akademischer Arbeitsteilung (Fundamentaltheologie) von der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophien dispensiert glaubt, läuft Gefahr, ihnen unreflektiert im immanenten dogmatischen Betrieb zu entsprechen.

So etwa, wenn G. Koch (Sakramentenlehre) im Artikel „Wort und Sakrament" auf die Austinsche Kategorie der „performativen Aussage" zurückgreift (560), ohne die Frage nach den prinzipiellen Möglichkeiten einer theologischen Rezeption der Sprechakttheorie aufzuwerfen. Ähnlich unbedacht findet sich in der zeitgenössischen, dogmatischen Literatur bisweilen das wittgensteinsche Ur-wort der Sprechakttheorie („Sprachspiel") verwandt. Solche schleichenden Rezeptionen aus fremden Systemen sind der Glaubenswahrheit absolut nicht ungefährlich!

Insgesamt entspricht die Nomenklatur fast ausschließlich dem Stoff, der traditionell in den Traktaten geboten wird, ist das LKD mithin mehr ein dem Alphabet folgendes Lehrbuch. Dem entspricht, daß am Anfang (9*ff) die gesamte Nomenklatur nach Traktaten differenziert aufgelistet ist. Für den Benutzer ist das hilfreich:

Der Anfänger sieht, welche Themen zu den jeweiligen Traktaten gehören, wenngleich einige Zuordnungen fragwürdig sind (Urstand unter Schöpfungslehre, Konkupiszenz unter Anthropologie, Liebe unter Gotteslehre u. ä.). Auch dürften einige Begriffe so erst entdeckbar werden: Wer „Einheitsmodelle" unter Ekklesiologie findet, kann sich denken, daß damit Modelle der kirchlichen Einheit gemeint sind! Löser (Ekklesiologie) bietet übrigens gleich zwei Artikel mit demselben Titel hintereinander (innerkatholisches und ökumenisches Einheitsverständnis). Die Nomenklatur enthält den Begriff allerdings nur einmal.

Die nach Traktaten aufgeschlüsselte Nomenklatur am Anfang dokumentiert zugleich die Entstehungsgeschichte des LKD: Bis auf den Christologie-/Soteriologieteil, der von zwei Autoren behandelt wird (Ludwig Müller und Lothar Ullrich) hat jeweils ein Dogmatiker einschließlich der Verantwortung für die jeweils endgültige Nomenklatur die Artikel zu einem Traktat übernommen. Die übliche Anzahl an Traktaten wird dadurch vermehrt, daß von der Gnaden- und Gotteslehre ein Traktat „Pneumatologie", den Karl Heinz Neufeld übernommen hat, abgespalten wurde. Wohl im Hinblick auf Begriffe, die in der Dogmatik im engsten Sinne nicht vorkommen, wurde ein Traktat „theologische Anthropologie" eingeführt (verantwortlich: Bernhard Georg Langemeyer). Die Einteilung des dogmatischen Stoffes nach Traktaten – obwohl seit langem üblich und wohl auch sinnvoll – steht dem Ziel, die ganze Dogmatik als e i n e Glaubenslehre darzustellen statt als Konglomerat vereinzelter Glaubenssätze entgegen. Der Pluralismus in der Theologie ist jedoch zu weit fortgeschritten, als daß man von elf Autoren das annäherungsweise Erreichen dieses Zieles im Sinne einer „Perichorese der Traktate" (Rahner) erwarten dürfte. Die strenge Trennung der Stichworte nach Traktaten im LKD, die von der Gattung „Lexikon" her nicht gefordert gewesen wäre, entspricht der Not, bei der Vielzahl der Autoren wenigstens kohärente Teilbereiche zu sichern. Aus dieser Not ergab sich mithin auch die Einführung eines Traktates, der sammelt, was sich unter den anderen nicht fassen läßt. Absolut uneinsichtig ist dem Vf. jedoch, warum dieses Traktatensplitting über das unvermeidliche Maß hinausgetrieben wurde, wo der vernünftige Grund liegt für die Einführung einer separaten Pneumatologie.

Unterschiedliche Mentalitäten der Autoren bei der Ausdifferenzierung der Traktate und hinsichtlich der Ausführlichkeit der Darstellungen führen zu schwer verständlichen Unausgeglichenheiten:

Der Beitrag Wilhelm Breunings (Gotteslehre) steht unter dem Gesetz absoluter Kürze. Bedenkt man, daß Franz Courth (Mariologie) das Thema der Heilsmittlerschaft Mariens auf zwei jeweils zweiseitige Artikel verteilt (Mittlerschaft und Heilsbedeutsamkeit Mariens) und daß Lothar Ullrich dem peripheren Theologoumenon der Ämter Christi 3½ Seiten widmet, so ist es schon sehr befremdlich, daß innerhalb der Gotteslehre die göttlichen Eigenschaften der Impassibilität, Geistigkeit, Erhabenheit und Einfachheit keinerlei Erwähnung finden. Ausgespart bleibt mit der Erstgenannten natürlich die ganze neuere Diskussion mit den Leiden-Gottes-Theologien, der Gott-ist-tot-Theologie und dem Prozeßtheismus. Die übrigen göttlichen Eigenschaften werden ungeachtet der unterschiedlichen Herkunft des theologischen Wissens um sie auf einer ⅔ Seite in kaum zu überbietender Globalität behandelt. Es folgt eine Liste mit 16

ausgesuchten Eigenschaften (die göttliche Inkomprehensibilität fehlt, dafür gibt es eine Spalte für den Zorn Gottes). Diese Tabelle dokumentiert leider nicht den jeweiligen unterschiedlichen philosophischen oder biblischen Ursprung der betreffenden Eigenschaft, sondern nennt in der Regel nur positivistisch (meist alternativ) biblische dicta probantia oder Denzinger-Stellen. In zwei Spalten „Beschreibung" und „theologische Bedeutung", deren Unterscheidungsgrund undeutlich ist, gibt es jeweils eine vage Begriffsbestimmung und Deutung. So schrumpft ein ganzer Traktatteil, auf den Lehrbücher in der Regel wenigstens hundert Seiten verwenden, auf knapp drei Seiten zusammen.

Mit Lob ist zu erwähnen, daß sich die Autoren in fast allen Artikeln um eine gründliche bibeltheologische und exegetische Information bemühen. Die theologiegeschichtlichen Überblicke sind zwar knapp, bieten jedoch in vielen Fällen (ständige Ausnahme: Josef Finkenzeller = Eschatologie) den großen Vorteil, daß für die Vätertheologie und die Scholastik mit Hilfe eines ausführlichen Abkürzungsregisters leicht dechiffrierbare Quellenangaben gemacht werden. Leider reißen die theologiegeschichtlichen Überblicke fast immer mit der Neuscholastik spätestens ab. Beinert nennt den theologiegeschichtlichen Überblick „dogmengeschichtlich", definiert aber „Dogmengeschichte" (85) in einer Weise, daß sie von der Theologie nicht unterscheidbar ist. Bedenkt man, daß eine sehr schöne Übersicht über die theologischen Epochen (497ff, Beinert) seit der Neuscholastik zwei neuere theologische Epochen unterscheidet (was eurozentrisch nur gesehen sehr richtig ist), so ist es doch völlig uneinsichtig, warum die Fortschritte während dieser Epochen nicht konsequent dokumentiert werden.

Einige Autoren liefern ein wenig zu diesen Epochen unter Punkt 4 (= ökumenische Perspektiven), eine Einteilung, die jedenfalls dem Vf. nicht nachvollziehbar ist.

Wenn neuere Autoren genannt werden, dann fast immer ohne Quellenangabe, häufig findet sich nicht einmal in dem jedem Artikel angefügten Literaturverzeichnis ein Hinweis auf den betreffenden Titel. Die Referate neuerer Positionen sind so global, daß es oft schwer ist, das theologische Anliegen eines Autors hinter den Formulierungen zu ahnen, mit denen die Autoren des LKD ihn bedenken.

Insgesamt konnte der Vf. sich des Eindrucks nicht entziehen, daß die Autoren des LKD von einer Mentalität der Abgeklärtheit beherrscht sind. Dem entsprechen globale, oft apodiktische Urteile.

Weder emotional noch technisch kann das LKD mit solchermaßen gewonnener Positivität der anfangs erwähnten initiierenden, in die Dogmatik einweisenden Funktion entsprechen. Die „theologische Erläuterung" ist in der Mehrzahl der Fälle mit den vorangestellten Informationen so gut wie gar nicht vermittelt.

Ein besonders schlimmes Beispiel hierfür sind die Artikel von Georg Kraus (Gnadenlehre): K. verfolgt die Dogmengeschichte bis auf zwei Ausnahmen („Heilige" und „Natur und Gnade") in seinen Artikeln bis spätestens zur Neuscholastik, um die gesammelten Ergebnisse hernach entweder zu vergessen oder global zu denunzieren. So entwickelt K. die Dogmengeschichte zur „Gnade" seit Augustin als Zerfallsgeschichte progressiver Verdinglichung im Gnadendenken. Das Gnade-Freiheit-Problem wird als zentrales Thema erkannt. Das II. Vatikanum (sic!) sei das Ende des neuscholastischen Gnadendenkens gewesen. Die Erträge der gnadentheologischen Neubesinnung dieses Jahrhunderts (Christozentrik, trinitarische Deutung, personale Kategorien) erscheinen so als Entdeckungen des Autors. Zu ihrer Begründung greift K. einfach auf „die Bibel" zurück. Mit einer Schlagwortsynopse (207) wird dem Leser eingehämmert, „die Scholastik" habe in sechsfacher Hinsicht das genaue Gegenteil der biblischen Gnadenkonzeption vertreten. Wer so lieblos mit der Tradition umgeht, kann deren Probleme wohl nicht verstehen: So bietet K. eine „Lösung" des Gnade-Freiheit-Problems (209), deren sprachliche Präsentation Abhängigkeit von K. Rahner offenbart (in: HTTL III,145). Rahner hatte ebd. entwickelt, nur das Gott-Mensch-Verhältnis sei von der Art, daß in ihm Freiheit und Abhängigkeit in demselben Maße wachsen. K. reformuliert, Gottes Gnade wachse in dem Maße wie er die Freiheit des Menschen wachsen lasse und die menschliche Freiheit wachse, je mehr der Mensch Gott wirken lasse. Einmal ist nur Gott, einmal nur der Mensch Subjekt. Die Gnade-Freiheits-Aporie bleibt ungelöst!

Es gibt allerdings auch gelungene Gegenbeispiele: Besonders lobend hervorzuheben wäre Beinerts Artikel über den Glaubenssinn der Gläubigen. Auch die mariologischen Artikel von Franz Courth integrieren Theologiegeschichte und theologische Reflexion gelungen, wenngleich dem Vf. nicht einleuchtet, warum Courth das Thema der Jungfrauenschaft Mariens auf dasjenige der Jungfrauengeburt verengt.

Insgesamt „atmen" die Artikel des LKD einen „positivistischen Geist", der das systematische Bemühen zurückdrängt und vor allem auf Anfänger(innen) demotivierend wirken muß. Das ist besonders tragisch, weil die gebotenen Informationen wirklich nur den Anspruch von „Erst- und Grundinformationen" erheben dürfen, mithin ihre Präsentation zum Weiterstudium reizen müßte.

Die ekklesiologischen Artikel bieten häufig z. B. nur eine Darstellung des kirchenrechtlichen Sachverhaltes zum jeweiligen Thema.

Dem Positivismus korrespondiert ein gewisser Indifferentismus in theologisch nicht definitiv geklärten Fragen. Theoreme und unterschiedliche Ansätze stehen oft nebeneinander nicht wie auf dem Kampfplatz der geistigen Auseinandersetzung, sondern wie in den Regalen eines Supermarktes.

Als frappantes Beispiel für solche Positionslosigkeit fallen vor allem die Artikel von Josef Finkenzeller auf.

Das LKD bietet zahlreiche Schaubilder und Tabellen. Zum Teil geben diese in listenartiger Form schnelle Überblicke über Daten, Sachverhalte und Definitionen. Je systematischer der Inhalt ist, um so mehr wird man jedoch die mit dieser Darstellungsform zwangsläufig verbundenen Vergröberungen bedauern. Vor allem Beinert liefert auch Schaubilder, die gedankliche Gehalte vermitteln sollen (vgl. 181, 319, 505). Gegen sie ist einzuwenden, was insgesamt zur Inflation des Graphischen in der Literatur zu sagen ist: Pfeile, Punkte und Striche sind einfach zu polysem, als daß die Erwartung eines Autors begründet sein könnte, der Leser könne beim Anblick solcher Zeichnungen diesen entnehmen, was der Autor bei deren Entwurf dachte!

Dem Vf. ist es z. B. rätselhaft, warum Lehramt, Tradition, Glaubenssinn, Theologie und Hl. Schrift in einem Verhältnis zueinanderstehen, das demjenigen der Eckpunkte einer Pyramide mit trapezförmiger Grundfläche entspricht. Sollte nun eingewandt werden, die geometrische Figur „bedeute nichts", so ist dem Schaubild auf S. 505 wohl nur die Botschaft zu entnehmen, daß die fünf genannten Größen „irgendwie" zusammengehören.

Das LKD ähnelt dem Typus des neuscholastischen, dogmatischen Lehrbuches (Diekamp, Ott, Pohle, Premm) am meisten. Es bietet ein weniges mehr (bibeltheologische und ökumenische Überblicke, bisweilen sehr globale Berücksichtigungen zeitgenössischer Diskussionen), hinsichtlich des traditionellen Bestandes (Dogmengeschichte) erheblich weniger. Anders als jene reizt es durch das Fehlen klarer Positionen nicht zum Widerspruch; andererseits wird der Leser auch keine Gelegenheit finden, genialen Deutungen begeistert zustimmen zu können.

Anfangs wurde festgestellt, daß für ein Lehrbuch nach Art des LKD Bedarf vorhanden ist, so wie auch Bedarf für ein Fachlexikon vorhanden ist, dessen Konzeption in etwa den hier skizzierten Perspektiven folgte. Das LKD entspricht diesem Bedarf in sehr unbefriedigender Weise. Aber es ist seinen Autoren zu danken, daß sie sich der Aufgabe gestellt haben, von der abzusehen gewesen sein dürfte, daß sie undankbar sein würde.

Münster Ralf Miggelbrink

Dulles, Avery S. J.: **Models of Revelation.** – Image Books. Garden City, N.Y.: Doubleday & Comp., Inc. (1985). XI + 344 S., kart.

Zu den grundlegenden Themen des nordamerikanischen Jesuitentheologen gehört die Frage nach der Offenbarung (= O.). Nach früheren Studien geht es ihm in diesem Werk um Fragen wie: Wie kommt die Kirche zur Erkenntnis dessen, was O. ist? Wie kann man Dinge über die O. wissen, über die die Kirche keine Aussage gemacht hat? Wie verhalten sich kirchliche Aussagen über die O. zur O. selbst? Zwei Voraussetzungen dienen D. als Einstieg: 1. die Unterscheidung zwischen einem „stillschweigenden" (impliziten) Wissen um etwas und einem expliziten Wissen, 2. die Betrachtung unterschiedlicher Weisen des Umgangs mit der Frage nach O., die D. „Modelle" nennt. Sein Ziel ist es nicht, ein neues Modell zu entwickeln. Vielmehr möchte er mit Hilfe einer Epistemologie, die er „symbolisch" nennt, den Prozeß, der vom stillschweigenden zum ausdrücklichen Wissen führt, auf den Punkt bringen, wo die Unterschiede zwischen den Modellen transzendiert werden, so daß die Mängel des einzelnen Modells überwunden sind und sich zugleich eine keinem der Modelle zuzurechnende, kohärente Theologie ergibt. Zugleich weist D. in der Einleitung auf zwei Selbstbeschränkungen hin: Einmal konzentriert er sich auf die zeitgenössische Theologie, sodann will er fundamentaltheologisch, d. h. für ihn „vordogmatisch" in der Methode arbeiten.

Das Buch hat zwei Teile. Teil I stellt, umrahmt von einem problemanzeigenden (Kap. 1) und einem die Methode dieses Teils erläuternden (Kap. 2) Kapitel sowie einem überleitenden Vergleichskapitel (Kap. 8) fünf „Modelle" vor. Teil II kann dann als Entfaltung der von D. gemeinten O-Theologie angesprochen werden, die aus der „symbolischen" Vermittlung resultiert.

D. ersetzt einen möglichen historischen Aufweis des Umgangs mit der O. durch eine typologische Betrachtung, die im Hinblick auf eine spekulative Durchdringung der Frage insofern schneller zum Ziel führt, als Gemeinsamkeiten wie Differenzen, Stärken wie Mängel sichtbar werden. Modell I, die O. als Lehre, wird von D. dargestellt an der O-Konzeption der konservativen

Evangelikalen und der katholischen Neuscholastik (Kap. 3). Modell II sieht die O. als Geschichte (Kap. 4). Auch wenn die Formel an Pannenberg erinnert, verwendet D. sie doch nicht nur für dessen Theologie, sondern auch für vor allem biblisch orientierte englische und amerikanische Theologen, die in der O. ein Ereignis sehen, sodann für O. Cullmanns Begriff der Heilsgeschichte. Nach Modell III ist O. wesentlich innere Erfahrung, – ein Verständnis, das nach Schleiermacher, Sabatier, den Modernisten und religionsgeschichtlich orientierten Theologen einflußreich war und es in Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der Mystik immer noch ist; hier geht es weniger um den Inhalt als um die Form der O., sodann aber auch um die Frage der Autorität und die Kriterien der Unterscheidung (Kap. 5). Im Gegenschlag zu den frühen Formen des Modells III zeichnet D. als Modell IV die O. als dialektische Präsenz und das im Anschluß an K. Barth, E. Brunner und R. Bultmann, die dann weiterführen zu E. Fuchs, G. Ebeling und E. Jüngel (Kap. 6). Das Modell V bezeichnet O. als neues Bewußtsein, festgemacht an Theologen wie G. Baum, L. Dewart, G. Moran u. a., mit Elementen aus den Theologien von P. Tillich und K. Rahner, aber auch philosophischen Einflüssen des deutschen Idealismus, von M. Blondel und Teilhard de Chardin. Das Modell ist gekennzeichnet durch die anthropologische Wende, die O. als kognitiver Vorgang in jeweiliger Gegenwart, bezogen auf die „condition humaine", konsequenterweise durch die starke Verknüpfung von O. und Glaube. In diesem Modell erkennt D. zweifellos eine der aktuellsten Gestalten heutigen O-Verständnisses, die zugleich aber in die Randgebiete des Christentums und darüber hinaus führt (Kap. 7).

Bei allen Divergenzen und selbst Gegensätzlichkeiten zwischen den verschiedenen Konzeptionen möchte D. – wie er meint, in Übereinstimmung mit den meisten Autoren – O. verstehen als „Gottes freies Handeln, in dem er dem geschaffenen Geist, (D. benutzt den im Deutschen hier nicht zu verwendenden Plural „minds") die Heilswahrheit vermittelt, in besonderer Weise durch Jesus Christus, wie es durch die apostolische Kirche akzeptiert ist und durch die Heilige Schrift und die fortlebende Gemeinschaft der Glaubenden bezeugt wird" (117).

Ich will nicht verschweigen, daß mir diese Umschreibung trotz aller Vorbehalte, die D. selbst vorträgt, doch noch zu nahe an Modell I formuliert erscheint. Es ist überhaupt bedauerlich, daß D. zu stark von einem innertheologischen Vorverständnis von O. der Gegenwart geprägt bleibt und sich zuwenig auf die sprachlichen und sprachphilosophischen, die religionsvergleichenden, aber dann auch auf die genuin biblischen Vorverständnisse eingelassen hat, was zu einer hilfreichen Relativierung der jüngsten Phase von O-Verständnis beigetragen hätte. (Vgl. zur weiteren Diskussion die Ausführungen in meiner: Kontextuellen Fundamentaltheologie. Paderborn 1985, 165–177.)

Teil II ist dem, was D. in Anlehnung an verbreitete Symboltheorien (P. Tillich, H. R. Niebuhr, K. Rahner, P. Ricoeur u. a.) „symbolische" Erkenntnis nennt, gewidmet. Wichtig ist dabei, daß der Begriff des Symbols nicht auf den literarischen Bereich beschränkt wird, sondern auch Naturobjekte, menschliche Personen u. a. umfaßt. Dem Einführungskapitel (Kap. 9) folgt als zentrales Kap. dieses Teils unter Verwendung des entwickelten Symbolbegriffs die Behandlung Christi als des Gipfels der O. (Kap. 10). Unter der Rücksicht, daß Christus das Realsymbol des sich offenbarenden Gottes ist, fällt neues Licht auf die in den verschiedenen Modellen entworfenen Christusbilder: den Christus der Lehre und der Geschichte, den Christus der Erfahrungschristologie und der Verkündigung und schließlich das Christusbild, das in einer Christologie des neuen Bewußtseins gültig bleibt. Angesichts des Gewichts, das der Begriff des „neuen Bewußtseins" inzwischen erlangt hat, muß man es bedauern, daß D. in der Behandlung des Modells V durchweg eher unscharf bleibt. Kann man wirklich (wie es in Kap. 10 geschieht), auch wenn es tendentiell zu rechtfertigen wäre, Teilhard und Schillebeeckx mit M. Hébert und dann mit J. Hick und Ch. Davis zusammenbinden?

Kap. 10 führt dann zur Diskussion des Verhältnisses von O. und anderen Religionen, konkret: von christlicher O. und anderen Religionen weiter (Kap. 11). Hier erreicht die von D. für den Teil II gewählte Methode, auch die spekulativen Fragestellungen anhand der verschiedenen Modelle durchzuspielen, ihre nicht zu übersehende Grenze. Leider reicht auch der herangezogene Autorenkreis kaum aus, um die Dramatik der Frage nach der O. in den Religionen auszuleuchten. Das ist um so bedauerlicher, als es gerade englischsprachige Autoren wie W. C. Smith, P. Knitter, J. Hick, J. Cobb jr., R. Pannikar u. a. sind, die mit ihren unterschiedlichen Konzeptionen zu O., Heilsvermittlung, Christus und Christus-„Symbol" die Diskussion in eine Richtung treiben, die die Frage nach der Einzigartigkeit des Christusereignisses und der Rolle des historischen Jesus ganz neu stellen lassen. D. möchte den Dialog als einen Lernprozeß auch für Christen verstanden wissen und glaubt zugleich, daß von der O-Rolle Jesu Christi im Dialog der Religionen nichts genommen wird. Ein Beitrag zur Neuformulierung bzw. Interpretation des christlichen Absolutheitsanspruchs wird das Kap. 11 dennoch leider nicht. Angesichts der Dramatik der mit Kap. 11 gegebenen Fragen bleiben die Ausführungen in Kap. 12 zur Bibel als dem Dokument der O., in Kap. 13 zur Kirche als dem Träger der O., in Kap. 14 zu O. und Eschatologie und in Kap. 15 zur Annahme der O., die weniger unter dem Stichwort des Glaubens als der Glaubenszustimmung behandelt wird, eher konventionell. Kap. 16 faßt die Ergebnisse des Buches im Hinblick auf die Eingangsfragen und die heutige Bedeutung der O. zusammen, wobei es D. letztendlich doch um die O. in ihrer Beziehung zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie geht.

D. hat die Frage der O. aus seiner intensiven Beschäftigung mit der heutigen Theologie in der Ökumene heraus neugestellt. Das bleibt das Verdienst dieses Buches. Was er in seiner symbolischen Epistemologie vorschlägt, wird sich im innerchristlich-ökumenischen Gespräch, zumindest soweit es die westkirchliche Ökumene betrifft, bewähren. Bedenkt man aber, daß christliche Theologie immer weniger gleichsam intra portas verhandelt werden kann, da Juden und Moslems, aber auch die Religionen Asiens, die Vielzahl synkretistischer Neureligionen und damit die Vielfalt von Vertretern eines – wie immer zu qualifizierenden – „neuen Bewußtseins" ihrerseits Beachtung fordern, bleibt die Frage, ob das, was am Ende die Quersumme der theologischen Beschäftigungen mit dem Verständnis der christlichen O. ausmacht, für diesen Dialog schon hinreichend tragfähig ist, zumal der Konsens zur erarbeiteten Quersumme in der christlichen Theologie keineswegs mehr in der Weise gewährleistet ist, wie D. es offensichtlich noch glaubt annehmen zu dürfen.

Bonn Hans Waldenfels

Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Mutter des Erlösers". Hinführung v. Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar v. Hans Urs v. Balthasar. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 143 S., kart. DM 14.80

Nach der Trilogie der Lehrschreiben über die trinitarischen Personen (Redemptor hominis, 1979; Dives in misericordia, 1980; Dominum et vivificantem, 1986) ließ Papst Johannes Paul II. am 25. 3. 1987 eine Marienenzyklika folgen. Ihr Titel „Redemptoris Mater" entspricht der mit dem Vaticanum II eingeschlagenen Mariologie, die der Papst aufgreifen und vertiefen will. Bekanntlich war das Konzil bemüht, von Maria jede eingeengte Hinwendung zu ihr als privater Person fernzuhalten. Dazu verfolgte das Konzil den Gedanken, daß die Gestalt Mariens sowohl von Christus wie auch von der Kirche her zu verstehen sei. Diese beiden Bezugspunkte bestimmen auch den Aufbau der Enzyklika. Sie spricht im 1. Teil über Maria im Geheimnis Christi; der 2. Teil sieht die Mutter Jesu inmitten der pilgernden Kirche; der 3. Teil ist der Frage nach ihrem mittlerischen Dienst gewidmet.

1. Teil: Mariens Stellung im Geheimnis Christi ist nur dann richtig benannt, wenn ihre Mutterschaft vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes her beleuchtet wird. Denn das steht für den Papst fest, „daß der Plan der Vorsehung der göttlichen Dreifaltigkeit die zentrale Wirklichkeit der Offenbarung und des Glaubens ist" (Nr. 3). Für Maria bedeutet ihre dienend helfende Einbeziehung in das trinitarische Heilshandeln Gottes ihre erwählende Begnadung. Denn Gnade ist, so der Papst, ein Geschenk, „das seine Quelle nach dem Neuen Testament im dreifaltigen Leben Gottes selbst hat" (Nr. 8). Damit ist auch die ursprüngliche Heiligung angesprochen. Sie besagt nach Johannes Paul: Maria gehört „vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis, das heißt ihrer eigenen Existenz, an zu Christus; sie hat Anteil an der heilenden und heiligmachenden Gnade und an jener Liebe, die vom „geliebten Sohn" ausgeht, dem Sohn des ewigen Vaters der durch die Menschwerdung ihr eigener Sohn geworden ist" (Nr. 10). Die Erwähnung zur Mutter Christi ist für sie „wie ein Keim der Heiligkeit oder wie eine Quelle, die in der Seele des Menschen aufsprudelt als Geschenk Gottes selbst, der die Erwählten durch die Gnade belebt und heiligt" (Nr. 8).

Der Themenkreis Begnadigung und Heiligung gleitet über in die Betrachtung Mariens als Glaubende. Beide Gesichtspunkte sind einander bedingende Aspekte. Bedenkt der erste die Initiative Gottes, so der zweite die Antwort Mariens. Mit besonderem Nachdruck zeichnet der Papst Maria als Glaubende. Dafür geht er vom Gruß Elisabeths aus (Lk 1,45) (Nr. 12). Als Glaubende steht Maria neben Abraham. Wie dieser „gegen alle Hoffnung voll Hoffnung geglaubt hat", daß er der Vater vieler Völker werde" (Röm 4,18), so hat auch Maria geglaubt, daß sie Mutter des Sohnes Gottes werde (Nr. 14). Sie wird so zum ntl Urbild dessen, was unsere christliche Haltung vor Gott ausmacht. Daß Glaube letztlich ein staunendes Verstummen vor Gott ist, zeigt der Papst anhand jener Stellen der Hl. Schrift auf, die von einer schmerzlichen Herausforderung Mariens berichten (vgl. Lk 2,35; 2,41–52). Vor allem unter dem Kreuz wird der Glaube auf das stärkste erprobt. Hier scheint nichts mehr von der ursprünglichen Verheißung zu gelten. Der Papst nennt Maria Zeugin „einer völligen Verneinung dieser Worte" (Nr. 18). Und doch ist Maria durch den Glauben „vollkommen mit Christus in seiner Entäußerung verbunden" (Nr. 18).

2. Teil: Mariens Stellung inmitten der pilgernden Kirche ist durch ihre Glaubenshaltung bestimmt. Sie ist dem Gottesvolk als Idealbild des Glaubens vorgegeben, sie geht ihm gleichsam voran; ihr Glaube „bleibt im Herzen der Kirche zugegen, verborgen als ein besonderes Erbe der Offenbarung Gottes" (Nr. 27). Die Maria aufgrund ihres Glaubens zukommende Modellhaftigkeit meint mehr als ein Vorbild; der Papst sieht in der Haltung Mariens die von Gott gesetzte Vollgestalt des Glaubens, der Verbindlichkeit und Normativität eignet. An diesen Gedanken knüpft Johannes Paul die ökumenische Frage. Er weiß, daß neben der Amtsfrage die Aufgabe Mariens im Heilswerk ökumenisch kontrovers ist; zugleich aber erkennt er an, daß die getrennten Brüder „in grundlegenden Punkten des christlichen Glaubens, auch was die Jungfrau Maria betrifft, mit der katholischen Kirche übereinstimmen" (Nr. 30). Tief beeindruckt

schaut er auf den Marienglauben und die entsprechenden Verehrungsformen der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen. Hier sieht er das trinitarische Gotteslob mit dem Lobpreis der Mutter verbunden (Nr. 32). Daß gerade dieses Erbe wieder lebendig werde und die eine Kirche wieder mit zwei Lungen atmet, mit Orient und Okzident, sei heute notwendiger denn je. Es stelle auch eine Hilfe dar für das Gespräch mit den Reformationskirchen (Nr. 34). Ihnen gegenüber gibt der Papst eine doppelte Anregung. Zum einen verweist er auf den Glaubensgehorsam Mariens. In dem Maße wir ihn vertiefen, finden wir zu jener Einheit, „wie sie von dem einen, allen gemeinsamen Herrn gewollt ist . . ." (Nr. 30). Zum anderen macht der Papst mit Blick auf das Marienlob der alten ungeteilten Christenheit Mut dazu, das Magnificat vollkommener zu singen und zu leben (Nr. 34).

3. Teil: Der Themenkreis „Mütterliche Vermittlung" ist von besonderer ökumenischer Bedeutung. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu Christi wird deutlich herausgestellt (Nr. 38). Mariens Dienst ist deswegen „Mittlerschaft in Christus" (Nr. 38); ihre Sendung ist „Teilhabe an der einzigen Quelle der Mittlerschaft Christi selbst" (Nr. 38). Die ökumenische Bedeutung des 3. Teils liegt nicht zuletzt darin, daß dieses Thema bisher noch in keinem lehramtlichen Dokument so ausführlich behandelt wurde. Die vor dem Konzil diskutierte Frage nach der Miterlöserschaft erhält eine behutsame Antwort. Der Begriff „Miterlöserin" bleibt ausgeklammert; auch der Titel „Mittlerin" steht wie beim Konzil neben anderen: Fürsprecherin, Helferin, Beispiel (Nr. 40). Der Papst schließt sein Lehrschreiben mit einigen Erwägungen zum Marianischen Jahr, in das auch die Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands fällt.

Diesem Bd beigefügt ist eine erklärende Einführung in die Enzyklika von J. Kard. Ratzinger (105–128).

Er versucht u. a., den geistlichen Schriftgebrauch des Papstes zu erschließen, wofür gerade der dankbar ist, dem die historisch-kritische Arbeit in ihrer theologischen Zielstellung unklar bleibt. An inhaltlichen Gesichtspunkten weist Ratzinger auf die vom Papst so pointiert gezeichnete Glaubenshaltung Mariens hin; er blickt auf „Das Zeichen der Frau" und sieht darin ein Zeichen der Hoffnung, das stärker ist als jede Erfahrung des Bösen; dem Thema „Mittlerschaft Marias" schenkt er breiten Raum und vermerkt, daß die Enzyklika die Ansätze des Konzils vertieft (120); schließlich beleuchtet er die Ausführungen zum Marianischen Jahr, das eine Hilfe sein will, dem Glaubens-Ja Mariens verstärkt Raum zu geben.

Weniger Schritt für Schritt dem Text folgend als vielmehr einige Punkte heraushebend ist der Kommentar von H. U. v. Balthasar (130–143).

Er nennt es einen „genialen Griff" der Enzyklika, den Glauben Mariens ins Zentrum gerückt zu haben (133). Ja, er stellt die Frage, ob der Papst „nicht gleichsam im Verborgenen einen leidenschaftlichen Dialog mit Luther" führe? (135). Beachtung finden auch die Aussagen der Enzyklika zum Thema Befreiung.

Die Bedeutung der Enzyklika liegt darin, daß hier ein Marienbild gezeichnet wird, das fest im trinitarischen Gottesglauben verankert ist. Der Papst sagt es mit erfreulicher Deutlichkeit: das katholische Marienverständnis schränkt die einzigartige Erlösertat Jesu Christi nicht ein (Nr. 39/40). Mit der Betonung des Glaubens als rotem Faden der Enzyklika hat er eine Perspektive gefunden, die Maria wieder näher an das Herz der Gläubigen heranbringen kann. Glaube als geistlicher Mitvollzug der Mysterien des Lebens Jesu, Glaube als nach- und mitvollziehende Kreuzesgemeinschaft, – das sind Gedanken, die unserem christlichen Existenzverständnis eine neue Lebendigkeit geben könnten. Die Lektüre und die Arbeit mit der Enzyklika wird zunächst darin bestehen müssen, einen Zugang zur geistlichen Schriftauslegung des Papstes zu finden. Diese ist eher dem meditativen Vorgehen der Väter verwandt und muß für den heutigen Leser noch erst erschlossen werden. Für den ökumenischen Disput birgt die Frage um den eschatologischen Mittlerdienst Mariens Gesprächspunkte genug. Wie steht dieser zur heilsgeschichtlichen Mittlerschaft? Es ist nicht unbillig, für eine Antwort auf diese Fragen auf den großen Reichtum marianischer Frömmigkeit der ersten anderthalb Jahrtausend zu verweisen. Das vom Papst angesprochene gemeinsame Erbe könnte die oft etwas spröde Atmosphäre befruchten, in der das ökumenische Gespräch über die Mutter Jesu erfolgt.

Ein böser Druckfehler verändert den Sinn auf S. 30: „sie (Maria) erblickt sie (die Kirche) mütterlich und teilnahms los anwesend . . .".

Vallendar Franz Courth SAC

„. . . und trinket alle daraus." Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Hg. von Heinrich Spaemann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 127 S., kart. DM 16.80

Das Buch gehört zu den notwendigen Anstößen, die wir noch immer und wahrscheinlich auch noch lange Zeit brauchen, um den Anliegen des Konzils gerecht zu werden. Es erfuhr seinen Anstoß durch ein Gemeindemitglied, eine Katholikin aus einer rheinischen Pfarrgemeinde, die offensichtlich zu jenen Kirchenbesuchern gehört, welche Gebete und Texte, die ihnen vorgebetet werden, im wörtlichen Sinn „wahr"-nehmen.

So haben mehrere Autoren das Anliegen der vom Konzil wieder eingeführten Kelchkommunion aufgegriffen.

Bruno Kleinheyer hat aus den Texten des Meßbuches vielfältig belegt, daß man die Frage nach der Wahrhaftigkeit stellen muß. Beispiel: „Er (Jesus Christus) stärkt uns, wenn wir seinen Leib empfangen, den er für uns geopfert hat. Er heiligt uns, wenn wir sein Blut trinken, das er für uns vergossen hat." (Meßbuch Präfation I von der Eucharistie). Warum also sollte ein Laie darauf nicht etwa so reagieren: „. . . warum wir Laien nur gestärkt werden und der Zelebrant auch geheiligt wird" (98).

Reiner Kaczynski zeigt präzise die Entwicklung im Konzil auf, in der die Kelchkommunion wieder die Zustimmung und die Förderung der Kirche fand.

Die Beiträge dieses Buches zeigen, daß die „dogmatische Rechtmäßigkeit" (16), in der Gestalt des Brotes den „ganzen Christus" mit Fleisch und Blut zu wissen, stärker ist, als die ernsthafte Auseinandersetzung mit den verständlichen Anfangsschwierigkeiten neuer Praxis, wie Eintauchen oder Trinken; hygienische Fragen; Aufbewahrung; Verschüttung.

Andererseits wird sehr deutlich, daß der Verzicht auf die Kelchkommunion mehr bedeutet, als nur das Weglassen eines äußeren Zeichens.

Eine sehr bemerkenswerte und wohl weiterführende Frage stellt der Hg. Heinrich Spaemann: „Macht der Glaube dieses Zeichen entbehrlich, wenn Gott es selbst für den Glauben vorsieht?" Gemeint ist im ersten Teil des Satzes, der dogmatisch fundierte Glaube, daß man den Leib des Herrn unter der Gestalt des Brotes selbstverständlich ganz, d. h. mit Fleisch und Blut empfängt, während im zweiten Teil der Frage mit „Glaube" jene Zeichenhaftigkeit gemeint ist, die der Herr selbst für die Menschen vorgesehen hat. „Kann das intellektuelle Begreifen der Wahrheit, daß sich Christus auch im Brote schenkt, das spezifisch Ergreifende gerade des Vorgangs der Darreichung des Kelches ersetzen? (11). „Man verachtet nicht ungestraft, was die hl. Liturgie, erst recht nicht, was der Auftrag des Stifters ‚nahelegt'" (Balthasar Fischer 8).

Klemens Richter macht deutlich, daß im Empfang des Kelches das Bundesmotiv und damit auch die Begegnung mit dem Vater wesentlich ist und zur Geltung kommen muß.

Das Buch führt eindeutig weiter über den Komplex aller Fragen hinaus, die sich rein aus der Praxis einer Neueinführung der Kelchkommunion ergeben. Angefangen vom Kind, das die Liebe des Herrn erfährt im Essen und Trinken, über die Kirchenbesucher am Werktag und Sonntag, bis hin zum sterbenden Christen sollte man sich auch Gedanken machen, ob es nicht einen Zusammenhang gibt zwischen abgeschwächten Zweichen und der so oft beklagten mangelnden Begeisterung und Bekenntnisfreudigkeit des Christen.

Solche Gedanken könnten hilfreich sein bei den grundlegenden Ansätzen für eine Theologie des Kultes, für eine Theologie der oder aus der Liturgie.

Mainz Günter Duffrer

Kleinheyer, Bruno / **von Severus,** Emmanuel / **Kaczynski,** Reiner: **Sakamentliche Feiern II.** Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus. – Regensburg: Pustet (1984). 291 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 8), kart. DM 36.–

Ein Vierteljahrhundert nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums liegen nun drei Teilbände eines auf acht Faszikel angelegten und gegenüber früheren Handbüchern völlig neu konzipierten Werkes vor, für das fünf namhafte Liturgiewissenschaftler als Hg. zeichnen: H. B. Meyer (Innsbruck), H. Auf der Maur (Wien), B. Fischer (Trier), A. A. Häußling (Maria Laach) und B. Kleinheyer (Regensburg).

Bislang gibt es nicht nur im deutschen Sprachbereich nichts Vergleichbares. 1963 und 1965 erschien eine von E. J. Lengeling bearbeitete deutsche Version des französischen Werkes „L'Église en prière. Introduction a la liturgie" (von A. G. Martimort, Tournai 1961) in zwei Bänden unter dem Titel „Handbuch der Liturgiewissenschaft", in die Lengeling die Konzilserkenntnisse selbstverständlich kaum noch aufnehmen konnte. Zwar hat Martimort inzwischen eine vierbändige Neuausgabe von „L'Église en prière" vorlegen können (Paris 1983–1984), doch bleibt sie in der Konzeption dem Vorgänger weitgehend treu und übernimmt teilweise auch dessen Ausführungen. Darin mag es begründet sein, daß sich bislang kein Verlag fand, um das französische Werk dem deutschen Sprachbereich zugänglich zu machen. Es bietet einen insgesamt zuverlässigen Überblick über die Neuordnung der Liturgie und die Liturgiegeschichte, kann aber sicher nicht als ein Arbeitsinstrument für die Forschung bezeichnet werden.

Demgegenüber setzten sich die Hg. von „Gottesdienst der Kirche" (im Anschluß an ALw wird dafür künftig das Sigel GdK verwendet) „das hochgesteckte Ziel, die im Wandel befindliche Aufgabenstellung heutiger Liturgiewissenschaft zu dokumentieren und so nicht einfach

nur ein Kompendium abgesicherter – und damit manchmal auch abgestandener – wissenschaftlicher Allgemeinplätze zu schaffen. Daß ein solches Unterfangen viel Zeit in Anspruch nimmt, ist evident. Das Eingehen auf neue Fragestellungen erfordert nicht nur eine kritische Sichtung bisheriger Forschungsergebnisse, sondern offenbart auch bislang übersehene Forschungslücken ... Die ungeheure Erweiterung der Aufgabenfelder heutiger Liturgiewissenschaft resultiert nicht zuletzt aus den theologischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die im gottesdienstlichen Feld auf ungleich fruchtbareren Boden gefallen sind als in vielen anderen Bereichen des kirchlichen Lebens. Noch nie haben sich so viele Katholiken aktiv für die Belange des Gottesdienstes interessiert wie heute. Das erfordert aber eine intensivere Befähigung zu liturgiegerechter Gestaltung, für die die profunde Kenntnis der gewordenen Gestalt nach wie vor eine wesentliche Voraussetzung darstellt" (A. Gerhards: LJ 37, 1987, 188f). Diese Zielstellung bedingt eine Erscheinungsweise, die möglicherweise ein ganzes Jahrzehnt in Anspruch nimmt.

Der Aufbau des Gesamtwerkes ist so konzipiert: Teil 1 wird unter dem Titel „Liturgie und Liturgiewissenschaft. Einführung – Begriff – Quellen" die mehr technischen Grundlagen zum Inhalt haben, während Teil 2 unter dem Titel „Theologie des Gottesdienstes" die anthropologischen und theologischen Grundfragen behandelt. Teil 3 ist 1987 unter dem Titel „Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen" erschienen, bearbeitet von R. Berger, K. H. Bieritz, J. H. Emminghaus, B. Fischer, Ph. Harnoncourt, A. A. Häußling, A. Heinz, H. Hucke, M. B. Merz, H. B. Meyer, A. R. Sequeira (Rez. folgt demnächst). Teil 4 wird die Eucharistiefeier behandeln, wobei von dem verantwortlich zeichnenden Vf. H. B. Meyer eine Fortschreibung des in manchen Teilen dem heutigen Forschungsstand selbstverständlich nicht mehr gerecht werdenden Standardwerkes von J. A. Jungmann „Missarum Sollemnia" erwartet werden darf. GdK 5 erschien als erster Faszikel des Gesamtwerks 1983 aus der Feder von H. Auf der Maur unter dem Titel „Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr" (Rez. folgt demnächst). Die weiteren Aspekte des liturgischen Jahres und vor allem die Feier der Stundenliturgie sind für GdK 6 geplant. GdK 7 wird dann die liturgischen Feiern der Sakramente umfassen, die nicht in dem hier zu besprechenden Teil 8 behandelt werden.

Schon der Titel von GdK 8 „Sakramentliche Feiern" macht die neue liturgietheologische Perspektive erkennbar. Unter der Fragestellung von liturgischen Zeichenhandlungen können Sakramente nicht mehr ohne weiteres von Sakramentalien unterschieden werden, wie dies in einer verkürzten dogmatischen Redeweise üblich war. Die „sieben Sakramente sind zwar wesentliche, unabdingbare und unersetzbare Lebensvollzüge der Kirche, machen jedoch keineswegs die ganze Fülle ihres sakramentalen Lebens aus. Auch außerhalb der sieben Sakramente vergegenwärtigt und feiert die Kirche das Christusgeheimnis unter gottesdienstähnlichen Zeichen und handelt somit sakramental ... Es geht in beiden Fällen um das eine Leben der Kirche, das sich, wie alles menschliche Leben, in vielfältigen Formen ausdrücken muß" (Kaczynski 238).

GdK 8 beginnt mit einem von B. Kleinheyer verfaßten Abschnitt über Ordinationen und Beauftragungen (7–65).

Dabei wird die Verfassungsgeschichte der Ämter und Dienste vorangestellt und so die Frage behandelt: „Wie ist das System der Ordinationen geworden, das ein (vorkonziliarer) Buchtitel treffend charakterisiert: Auf sieben Stufen zum Altar?" (13).

In klarer Zweiteilung wird in weiteren Kap. von den Ordinationen des Bischofs, der Priester und der Diakone einerseits sowie von den Beauftragungen der Laien zu Diensten in der Kirche andererseits gehandelt. „Freilich darf nicht übersehen werden, daß eine derartige Differenzierung in klerikale Ämter und laikale Dienste historisch keineswegs immer selbstverständlich gewesen ist, im Gegenteil" (11). Deutlich herausgestellt werden die Verschiebungen im Übergang von der altrömischen zur römisch-germanischen Liturgie, wobei atl Vorbilder das Amtsverständnis beeinflussen, so daß das Priesteramt vor allem von der Konsekrationsvollmacht bei der Eucharistiefeier und der Diakonat einseitig von liturgischen Funktionen her verstanden werden. Besonders kritisch wird die Beauftragung zu den Laiendiensten (ministeria: Akolythen, Lektoren und Kommunionhelfer) untersucht, die nach dem Konzil die sogenannten „niederen Weihen" abgelöst haben, wobei nachträglich doch wieder ein Unterschied zwischen Priesteramtskandidaten und den entsprechenden Laiendiensten in den Gemeinden gemacht wird. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie sehr theologisch längst überholte Rechtsvorschriften das behindern, was das Konzil theologisch längst geklärt hat. Das gilt vor allem für den besonders sensiblen Bereich von Frau und Liturgie, wobei manchmal der Eindruck entsteht, als würden die Initiationssakramente zwischen Frauen und Männern unterscheiden und nicht alle gleichermaßen in das priesterliche (sazerdotale) Amt Christi einbinden (SC 14).

Daß dieses neue Hb. auch ökumenisch äußerst bedeutsam ist, wird nicht nur durch die Mitarbeit evangelischer Theologen belegt (vgl. K. H. Bieritz, GdK 3), sondern vornehmlich dadurch, daß auch die Liturgien der anderen Kirchen oft mit behandelt werden. Allerdings ist dies gerade bei dem Abschnitt über die Ordinationen nicht der Fall, wohl deshalb, weil „zwischen dem katholischen und dem evangelischen Amts- und Ordinationsverständnis erhebliche Spannungen bestehen, so daß man es verstehen kann, wenn der Verfasser auf die ökumenische Ausweitung und Ergänzung der Darstellung verzichtet hat" – so F. Schulz, der sich durch diesen Teil von GdK 8 wie auch von dem folgenden Abschnitt über Riten um Ehe und Familie, ebenfalls von Kleinheyer erarbeitet, zu „Evangelischen Marginalien zu einer katholischen Darstellung" veranlaßt sah (ALw 27, 1985, 412–424: Ministeria communitatis; ALw 29, 1987, 199–212: Benedictio nuptialis).

Schon der Titel Riten um Ehe und Familie (67–156) zeigt, daß hier nicht nur die Trauung behandelt wird, sondern auch die Verlobung, Ehejubiläen und Segnungen der Frau vor sowie von Mutter und Kind nach der Geburt.

Hier werden – entsprechend der Grundkonzeption des Gesamtwerkes – auch anthropologische Grundlagen sowie die Kirchen des Ostens und der Reformation behandelt. Auch pastoralliturgische Aspekte (getaufte Ungläubige, Wiederverheiratung Geschiedener, gemeinsame Trauung konfessionsverschiedener Partner und von Katechumenen: 137–146) werden erfaßt.

Beachtenswert ist, daß die Bedeutung des Trausegens herausgestellt wird, wenn Vf. auch nicht soweit geht, die Konstitution des Sakramentes im Segen selbst zu verankern, während das Ja-Wort dann wie in den Kirchen des Ostens zwar die notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes wäre, aber nicht selbst das Sakrament konstituierte. Vf. zeichnet aber die Linien aus, die zu einem neuen Nachdenken darüber führen könnten, ob die Ehe zwischen Getauften, ob sie glauben oder nicht, automatisch das Sakrament bewirken. Da der Glaube Voraussetzung für die liturgische Sakramentenfeier ist, stellt sich die Frage, ob die Ehe „Sakrament auch der getauften Ungläubigen" sein kann (137ff).

Ein dritter Abschnitt befaßt sich mit den Feiern geistlicher Gemeinschaften (157–189) durch E. v. Severus und stellt wohl den „ersten Versuch dar, in einem liturgiewissenschaftlichen Hb. die wichtigsten gottesdienstlichen Vollzüge im Leben von Ordens- und anderen geistlichen Gemeinschaften zusammenhängend zu behandeln:

Die theologischen Voraussetzungen und die allgemeine geschichtliche Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens geistlicher Gemeinschaften werden einleitend dargestellt, wobei die gemeinsame Gebetsordnung als bestimmendes Element hervortritt. Daher folgt ein Kap. über die Bedeutung und Praxis des Stundengebetes und dann erst über die Eucharistiefeier in geistlichen Gemeinschaften. In weiteren Kap. werden die Ordensprofeß, die Jungfrauenweihe, die Abts- und Äbtissinnenweihe sowie Sonderriten klösterlicher Hausliturgie vorgestellt." (H. B. Meyer).

Die weiteren Abschnitte von GdK 8 stehen unter der Verantwortung von R. Kaczynski und befassen sich mit der Sterbe- und Begräbnisliturgie (191–232), mit den Benediktionen (233–274) und dem Exorzismus (275–291).

Für die Totenliturgie wird auf die Verwurzelung in Kultur und Brauchtum aufmerksam gemacht, werden anthropologische und religionsgeschichtliche Daten dem geschichtlichen Überblick über die christliche Liturgie vorangestellt. Für die Neuordnung wird der im MA verlorengegangene österliche Charakter herausgestellt. Und selbstverständlich werden die Liturgie anderer Kirchen sowie liturgiepastorale Aufgaben heute erörtert.

Bei der Darstellung der Benediktionen werden die bibeltheologischen Wurzeln von Segnungen und Weihen aufgezeigt, die Fehlentwicklungen deutlich herausgearbeitet und die jüdisch-christliche Grundstruktur, also das anamnetisch-epikletische Element dieser liturgischen Feiern, in den Mittelpunkt gestellt, so wie sie durch die Reform wiedergewonnen wurden.

Nicht ganz zufriedenzustellen vermag der kurze Abschnitt über den Exorzismus. Sicher ist es richtig, ihn von den Benediktionen zu trennen, doch scheint eine noch kritischere Auseinandersetzung mit dieser liturgischen Feier – die zu den wenigen liturgischen Handlungen gehört, die noch nicht erneuert wurden – angemessen.

Wenn schon eine Erneuerung des sogenannten Großen Exorzismus unter dem wohl akzeptablen Titel „Liturgie von der Befreiung vom Bösen" geplant ist, dann sollte doch gefragt werden, ob es sich hier nicht um einen Bereich handelt, der den Krankensakramenten zugewiesen werden könnte. Gerade vom biblischen Ansatz scheint eine Verbindung von Krankheit und Besessenheit nahezuliegen, so daß ein Gebet für diejenigen, die sich selbst in den Fesseln des Bösen gefangen sehen – und nur um die kann es sich doch wohl handeln – sinnvollerweise ein Teil des Krankenrituals sein sollte. Eine Darstellung des Exorzismus als

eigenständiger Ritus mißt diesem Bereich doch wohl zuviel an Bedeutung zu angesichts heutiger Erkenntnisse.

Insgesamt zeichnet sich GdK 8 – wie auch die beiden anderen schon erschienenen Bde – dadurch aus, daß der gegenwärtige Forschungsstand in inhaltlicher wie bibliographischer Hinsicht voll erfaßt wird. Es zeigt sich eine große Offenheit gegenüber neuen Fragestellungen. Dankenswert ist auch die Beachtung der „Liturgien von unten": „Solche Feiern und die Gruppen, die sie tragen, könnten, wenn sie sich dem Anspruch der ordnenden Vollmacht der Kirchenleitung stellen und von den Theologen nicht allein gelassen werden, für die Kirche eine ähnliche Bedeutung gewinnen, wie sie die liturgische Bewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hatte. Die Liturgiewissenschaft stellt sich jedenfalls die Aufgabe, dieses Phänomen zu beachten und kritisch darüber zu reflektieren" (H. Auf der Maur, GdK 5, 222f). Mit A. Gerhards kann festgestellt werden: „Das neue Handbuch ist – das läßt sich jetzt schon sagen – ein großer Gewinn für die liturgiewissenschaftliche und pastoralliturgische Arbeit im deutschen Sprachgebiet. In den bisher vorliegenden Bänden ist es den kompetenten Autoren gelungen, die komplexe Materie einer gewordenen Liturgie in bezug auf heute relevante Fragestellungen darzulegen." Mit Spannung dürfen daher die weiteren Bde erwartet werden. Was eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein sollte, soll doch eigens noch vermerkt werden: Dieses neue Hb. sollte auch von den anderen theologischen Disziplinen kritisch benutzt werden, denn es bietet Ansätze genug für ein interdisziplinäres Gespräch.

Münster Klemens Richter

Klöckener, Martin: **Die Liturgie der Diözesansynode.** Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke. – Münster: Aschendorff (1986). XXXVI, 361 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 68) kart. DM 98.–

In fünf Schritten präsentiert Vf. seine Untersuchungen zur Liturgie anläßlich einer (Diözesan-)Synode gemäß dem Pontificale Romanum – in dessen Fassung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

In Kap. 1 skizziert er die Geschichte des Liturgiebuches, dessen Teil der Ordo ad Synodum seit mehr als einem Jahrtausend ist – und dessen Geschichte der Ordo dementsprechend teilt (11–38). Dabei ist für Vf. Dreh- und Angelpunkt das nachtridentinische römische Pontifikale, auf das er die diversen Entwicklungsstufen des Buchtyps ständig rückbezieht. In Kap. 2 trägt Vf. in die Pontifikale-Geschichte die Details ein, die sich aus seiner Thematik ergeben; er referiert „Die Vorgeschichte und die Quellen des Ordo ad Synodum des Pontificale Romanum" von einer frühen schriftlichen Fixierung (can. 4 des 4. Konzils von Toledo, 633) bis zu Berichten über synodale Liturgiefeiern im 16. Jh. (39–113). Das ähnlich breit angelegte Kap. 3 kommentiert dann den bis zum Pontificale Romanum 1595/96–1961/62 geltenden Ordo ad Synodum (123–250). Dem folgt in Kap. 4 eine „Zusammenfassende Bewertung" (251–265) und in Kap. 5 eine subtile Edition des analysierten Textes, dem Vf. seine Übersetzung ins Deutsche beigibt (266–317). Die diversen Anhänge I–VI (318–345) sind ebenso bemerkenswert wie der Exkurs über „das Caeremoniale Episcoporum von 1600 und seine Weisungen zur Synodalliturgie" (114–122).

Bevor wir die Fülle des Materials dieser bei H. Rennings, damals Paderborn, gefertigten und 1984/85 angenommenen Diss. weiter ausfalten, sei eben der Kontext der jüngeren Arbeiten zum Pontificale Romanum und zu diesem Ordo ad Synodum angedeutet.

Vf. selbst hatte seiner Diss. schon in einem umfangreichen Aufsatz vorgearbeitet: M. K., Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der ‚Ordo romanus qualiter concilium agatur' des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt, in: AHC 12, 1980, 109–182; die Ergebnisse dieser ersten Arbeit werden jetzt als ein Teil der Vorgeschichte in Kap. 2 (63–80) referiert. Hier knüpft Vf., gelegentlich in begründeter Kritik, an Veröffentlichungen des Straßburger Kirchenrechtshistorikers Ch. Munier an, bes. an einen Aufsatz zum Ordo in der genannten Kölner Hs., in: RThAM 29, 1962, 288–294. Ins Umfeld der Frühgeschichte des Buchtyps Pontifikale gehört die leider immer noch ungedruckte Arbeit des vielversprechenden, 1987 jäh aus dem Leben gerissenen dänischen Dominikaners N. K. Rasmussen, Les pontificaux du haut moyen âge. Genèse du livre liturgique de l'évêque, I–III, Paris/Aarhus 1977 (Diss. masch.); R. hatte zuletzt in einem Vortrag die Ergebnisse seiner Analysen knapp umrissen: Célébration épiscopale et célébration presbytérale, un essai de typologie, in: SSAM 33, 1985, 581–603. – Einen analogen Beitrag zur letzten Phase der Vorgeschichte des Pontificale Romanum hatte, fast parallel zur Arbeit unseres Vf.s, der Flame M. Dykmans geleistet. Im Zusammenhang mit einer Serie von Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Papstliturgie veröffentlichte M. Dykmans die Arbeit: Le Pontifical romain révisé au XV^{e} siècle. Vaticano 1985 (StT 311). Auf diese Analyse einer Reihe von Pontifikale-Hss. und frühen Pontifikale-Drucken hat unser Vf. in seiner Diss. zwar nicht mehr eingehen können. Doch hat er seine eigenen und die Ergebnisse von M. Dykmans in einem weiteren einschlägigen Aufsatz bald nach Erscheinen der Diss. verglichen: M. K., Das Pontifikale. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Marc Dykmans, in: ALw 28, 1986, 396–415.

Wer sich künftig mit einem Ordo – welchem auch immer – des Pontificale Romanum von 1595ff und seiner Vorgeschichte in Druckausgaben (und Hss.) befaßt, der hat in der hier zu besprechenden Arbeit einen außerordentlich zuverlässigen Führer. Abschnitt 2 der Einleitung, dann Kap. 1 und schließlich Anhang IV (Die Druckausgaben des römischen Pontifikales seit 1485) informieren ihn zuverlässig über die Geschichte dieses Buchtyps. Wieviel (u. a. bibliographische) Detailarbeit hier geleistet wurde, zeigen allein schon die Listen der Bibliotheksorte vor allem der vortridentinischen Druckausgaben (324–329).

Der Abdruck der Widmungsschreiben einiger vortridentinischer Druckausgaben ist eine willkommene Beigabe (Anhänge I–III: 318–323).

So vertraut gemacht mit dem literarischen Ort des Ordo ad Synodum nimmt man wohl zunächst diesen selbst im Wortlaut zur Kenntnis (Kap. 5).

In Parallelführung präsentiert Vf. den Text, dessen Edition er mit zwei wissenschaftlichen Apparaten unterbaut, und die deutsche Übersetzung der Ordnung der Synodenliturgie. Der erste Apparat führt die Textvarianten aller vor- und nachtridentinischen Druck-(Erst-)Ausgaben des Ordo auf. Im zweiten Apparat wird der Ordo nach seinen Quellen – bis zurück zum Konzilsordo von Toledo 633 – aufgeschlüsselt.

Es ist angenehm, daß die hier benötigten Sigla in einem eigenen Verzeichnis (268f) aufgelistet werden, was das Abkürzungsverzeichnis (XI–XIII) nicht unwesentlich entlastet.

Nicht ganz anfreunden kann man sich mit einigen Details der Übersetzung.

Manche Wendung ist wenig elegant übertragen, gelegentlich führt die wörtliche Übersetzung auch in die Irre (z. B. OS 76: ‚commendatio animae' meint fachlich [einen Teil der] ‚Sterbegebete'; ‚Empfehlung der Seele' erschließt sich allenfalls durch Rückübersetzung). Auch ist nicht einzusehen, warum Vf. nicht die jetzt geltenden Übersetzungen – etwa der kleinen Doxologie, des Nicaeno-Constantinopolitanums, der Orationsschlüsse (OS 5.7.10 u. ö.) – für sich akzeptiert.

Mit Gewinn wird man mit den Apparaten selbstverständlich nur dann arbeiten, wenn man vorher Kap. 2 studiert, sich mit der Geschichte der Praxis, bei Synoden Gottesdienst zu feiern, vertraut gemacht hat. Daß Vf. hier von „Vorgeschichte" spricht, hängt mit der grundsätzlichen Entscheidung zusammen, nicht eigentlich die Entwicklung der Praxis seit dem Frühmittelalter referieren, sondern deren derzeit letztes Ergebnis, eben den Ordo ad Synodum 1595ff darstellen – und nach Quellen aufschlüsseln – zu wollen.

Drei frühmittelalterliche Quellen werden eingehend dargestellt (39–80). Das Referat der Ordnungen in den gleichsam „klassischen" Pontifikaletypen des (Früh- und) Hochmittelalters, des Pontificale romano-germanicum (Mainz ca. 955), des Pontificale Romanum XII saeculi, des Pontificale Romanae Curiae (13. Jh.), das Referat des Pontifikale des Bischofs von Mende/Südfrankreich, G. Durandus (ca. 1290/95), fällt dagegen knapper aus (80–103).

Schwerpunkt des ganzen Unternehmens ist Kap. 3, die kommentierende Analyse des Ordo. Die vergleichende Übersicht (129) führt zu den Details, zu den verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen an den drei Tagen der Synode, d. h. zu ihrem Beginn und zu ihrem Abschluß wie auch zur Eröffnung der Sitzungen des zweiten und dritten Tages. Wir müssen es uns versagen, Vf. hier weiter in die Einzelheiten zu folgen. Doch ist es unerläßlich, die subtile Detailarbeit nachdrücklich zu loben. Gewiß, leicht lesbar ist dieses zentrale Stück der Arbeit nicht gerade. Doch was verschlägt das angesichts der Detailgenauigkeit, die selbstverständlich auch Kennzeichen der übrigen Teile der Arbeit, nicht zuletzt der Apparate in Kap. 5, des Quellen- und Literaturverzeichnisses (XIV–XXXV) und der diversen Register (347–361) ist.

Ob es günstig ist, eingebürgerte fachliche Sigla für gängige Quellen (wieder einmal) zu variieren – GrHa (statt GrH); GrPa (statt GrP); PCR XIII (statt PRC) –, darüber kann man geteilter Meinung sein.

In Kap. 4 versucht Vf. eine zusammenfassende Bewertung der Praxis, synodale Liturgie zu feiern, Synoden liturgisch zu begehen.

Wichtig ist ihm zunächst – und darin ist ihm vorbehaltlos zuzustimmen –, daß eine diözesane oder überdiözesane Synode wesentlich ein geistliches Geschehen ist; daher sind synodale Liturgiefeiern nie nur beliebige Umrahmung und Verschönerung von kirchlichen Versammlungen zu Beratung und Beschlußfassung über Glauben und Leben der Christenheit. Synodale Liturgie macht deutlich, daß die Kirche in und mit und durch Jesus Christus existiert, der im Zeichen des Evangeliars selbst der Synode präsidiert, und daß alles, was einen „synodalen Vorgang" in der Kirche wirkmächtig macht, in der Kraft des Heiligen

Geistes geschieht. Man wird Vf. aber auch darin zustimmen müssen, daß der *Ordo ad synodum* des *Pontificale Romanum* von 1595/96 bis 1961/62 längst eine „Sinn-Ruine seiner selbst" – Vf. nimmt hier ein Wort von H. Lausberg auf (259) – geworden war, eben den Ansprüchen nicht mehr genügte, die man berechtigterweise an ihn stellen konnte. Vf. weist auf Bestrebungen zur Erneuerung des Synodalordo hin (260–265); wir teilen seine Skepsis, ob in den Weisungen des *Caeremoniale Episcoporum* von 1984 (und in einigen anderen nachkonziliaren Veröffentlichungen) schon genügend Impulse zur Reform synodaler Liturgiefeiern gegeben sind. Daß eine „Fortschreibung" des Ordo ad Synodum für die nähere oder fernere Zukunft – wenn sie zustande kommt – eher zu einer „Rahmenordnung" führen muß, die nach den jeweiligen Gegebenheiten zu konkretisieren ist, sollte sich eigentlich verstehen nach den Erfahrungen mit dem hier analysierten *Ordo ad Synodum*.

Vf. hat in diesem Bereich einen intelligenten und soliden Beitrag geleistet, die Forderung des Vaticanum II. zu erfüllen: ‚Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen . . .' (Liturgiekonstitution, Art. 23).

Nicht Sache des Vf.s war es, aber grundsätzlich bleibt es Aufgabe des Fachs, nicht nur die Liturgiebücher, sondern auch andere Quellengruppen zur Beschreibung einer derartigen Größe wie der synodalen Gottesdienste beizuziehen und sie auf die primären Quellen zu beziehen. Die Schilderung des Eröffnungsgottesdienstes der ersten Trienter Sitzungsperiode (13. 12. 1545) aus der Feder Hubert Jedins (Geschichte des Konzils von Trient 1, 456–460 [Freiburg/Br. ²1951]) ist dafür ein immer noch bewegendes Beispiel.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Rey-Mermet, Théodule: **Alfons von Liguori.** Der Heilige der Aufklärung (1696–1787). Aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Darlap. – Wien: Herder (1987). 700 S., lam. DM 98.–/öS 680.–

Die erste und bisher „beste deutsche Biographie" des Alfons v. Liguori (A.) ist vor einhundert Jahren von C. Dilgskron verfaßt worden (2 Bde Regensburg 1887). Es folgten sechs kleinere Lebensbeschreibungen (LThK ²I,332). Nunmehr liegt eine längst fällige, umfangreiche Darstellung des Lebensweges des Heiligen (1829), Kirchenlehrers (1871), sowie des „Patrons der Beichtväter und Moraltheologen" (1950) vor. Man greift im Jahre der 200. Wiederkehr des Todestages mit Interesse darnach.

J. Delumeau vom Collège de France beginnt sein „Geleitwort" (7–10) mit der Feststellung: „Der heilige Alfons von Liguori . . . ist ein Gigant. Ein Gigant der Geschichte der Spiritualität und der Geschichte überhaupt. Und doch könnte ihn unsere Zeit leicht vergessen, würde nicht ein provozierendes und umfassendes Buch wie dieses ihn uns im rechten Augenblick wieder ins Gedächtnis rufen." Immerhin hätten seine Veröffentlichungen bis 1961 10 602 Ausgaben in 77 Sprachen erreicht. Seine „Theologia moralis" wurde insgesamt 81mal, deren Kurzfassung „Homo Apostolicus" 118mal verlegt (7.626f).

Mit staunenswerter Belesenheit, engagierter Akribie und auch kritischer Sondierung spürt der Autor dem Werdegang von A. nach, jeweils innerhalb des familiären, kirchlichen, staatlichen und ökonomisch-gesellschaftlichen Umfeldes.

Im 1. Teil (13–124) werden Kindheit und Jugend bis zum 27. Lebensjahr geschildert, dem im 2. Teil (125–248) der Aufweis im Priesterseminar und während der ersten vier Priesterjahre folgt. Der 3. Teil (249–490) zeichnet den Beginn der Gründung der Congregation der Redemptoristen und deren dramatische Entwicklung in den ersten 45 Jahren nach. Der 13jährigen Tätigkeit als Bischof ist der 4. Teil (491–606) gewidmet. Den Abschluß bildet im 5. Teil (607–658) die Darstellung der tragischen neun letzten Lebensjahre. Der vierseitige Bildteil (659–662) ließe mehr erwarten. Der Anmerkungsteil umfaßt die S. 663–694, die Bibliographie aus lateinischen, französischen und italienischen Quellen die S. 695–700.

Das soziale Gefälle in dem spanischen Königreich beider Sizilien (1504–1713) ließ im 17. Jh. auf Grund des allmächtigen Feudalismus, des Bevölkerungswachstums, und der Entvölkerung der Küstengegenden durch die Bedrohung der Sarazenen das städtische und ländliche Proletariat anwachsen. Die Folge war ein zunehmend wirtschaftliches, geistiges und geistliches Elend der „breiten Masse" (17.198f).

A., der Sproß eines alten Adelsgeschlechts, war nach der damaligen Sitte zum Alleinerben bestimmt, während seine sieben nachgeborenen Geschwister als Mädchen den Ehering oder den Schleier, als Jungen die Kutte, den Waffenrock oder die Beamtenrobe zu wählen hatten – gemäß der Verfügung des pater familias. „Diese Plage der gesteuerten ‚Berufungen'" (29) wirkte einerseits im System des Ancien Régime als moralisch anerkannte Methode einer ökonomisch ausgerichteten Geburtenregelung (317). Andererseits erregten allein in Neapel „von 37 Frauenklöstern und 104 Männerkonventen (mit 4500 Mönchen) . . . drei Viertel . . . Anstoß" (30.126f.199f), was wiederum Spott und Verachtung hervorrief. Verständlicherweise verbot die Regierung die Gründung neuer Klöster und Orden, eine Bestimmung, die A. zeit seines Lebens in aufreibende Verwicklungen stürzte (398.446f.633–639).

Die Verquickung von Staat und Kirche mit ihrem Übergewicht der Kanonistik im Zivilrecht schürte ein „‚antikuriales' Fieber" (67) und nationalkirchliche Bestrebungen (630), selbst bei gutwilligen „Regalisten". Mit diesen drei gesellschaftlichen, inner- und staatskirchlichen Problemen wurde A. konfrontiert.

Vom cholerischen Vater, einem Schiffskommandanten, lernte er das zähe Festhalten an einmal gefaßten Beschlüssen (161), von der herzensguten Mutter eine tiefe eucharistische und marianische Frömmigkeit (41) sowie die Neigung zur Skrupellosität (100.188f.310), von seinem Beichtvater, dem Oratorianer P. Pagano, dem er sich 30 Jahre lang gehorsam anvertraute, eine ausgeprägte Liebe zum Studium (40.192.247). Auch bei A. bestätigte sich der lebenslange Einfluß, welchen die Mitgliedschaft in religiösen Jugendgruppen ausübt. Mit neun Jahren trat er in die „Congregation der jungen Adligen" ein, einem im Geiste Philipps Neri mit Gebet und Gesang geführten Oratorium (44). Nach dem Abschluß seines Jurastudiums wechselte er 1715 für acht Jahre in die „Congregation der Doktoren" (69) über, welche sich die Pflege unheilbar Erkrankter zur Aufgabe gemacht hatte (102). Zusätzlich kümmerte er sich in der Bruderschaft der „Misericordiella" u. a. um die Betreuung eingekerkerter Priester (103f). Der frühe Kontakt mit der schrecklichen Not städtischer Randexistenzen initiierte sein soziales Gespür.

Sein Hauslehrer, der Weltpriester Professor Domenico (47), führte ihn in die Humaniora und in E. Pourchots „Institutio philosophica" von 1698 ein. Darin stand angesichts der Verurteilung Galiläis zu lesen: „Das System von Kopernikus oder Descartes kann als Hypothese vertreten werden, da es in voller Übereinstimmung mit Physik und Astronomie steht . . . Es kann also als Hypothese verteidigt, darf aber nicht als verpflichtende These vorgeschrieben werden, . . . weil sie dem Wortsinn der Schrift entgegenzustehen scheint . . . Man kann also diese These nicht mit den Worten verteidigen: ‚so ist es'; die Hypothese geht vielmehr von feststehenden Tatsachen aus und zieht ihre Schlüsse daraus, unter Verzicht auf die Behauptung: ‚so ist es'" (53f.427.526f). A. bestimmte die „Institutio" anfänglich als Lehrbuch für die Ausbildung der Kleriker. In Fragen, in denen nicht auf die Autorität der Schrift rekurriert werden könne, gebe das Argument den Ausschlag, das wiederum in der Erfahrung begründet sein müsse. „Auch der ‚Experimentalphilosoph' Alfons von Liguori stirbt als verstockter Cartesianer. Als Theologe und Moraltheologe dagegen ist er ein glühender Anhänger des Thomas von Aquin" (55).

Eine geniale Begabung zeigte sich bereits während der Ausbildung des kurzsichtigen Schülers (85) und Studenten. „In Zeichnen, Malerei und Architektur leistete Alfons Hervorragendes . . ." (72–80). Seine Kupferstiche ließ er später bei den Predigten verteilen. Eigenhändig entwarf er den Bau der Niederlassungen, z. B. in Villa (299) und Ciorani (315). Als virtuoser Cembalist (84.449.473) und Verfasser volkstümlicher, geistlicher Lieder (80–84.383.654) gewann er die für Musik empfänglichen Landsleute (108). Ohne sein „Tu scendi dalle stelle" „ist Weihnachten nicht Weihnachten" äußerte 1890 Verdi (629). Da die damalige toskanische Hochsprache nur innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht gebraucht wurde, schuf er ein lebhaftes und volkstümliches Schrifttoskanisch (628.51), damit er in bewußt kurzen Sätzen (332.524) von den niederen Volksschichten verstanden werden konnte.

Nach einem dreijährigen Jurastudium eröffnete der 16jährige mit Dispens (87) eine unbestechliche Rechtsanwaltspraxis, die er nach zehn Jahren quittierte. Der Dienst an den Ärmsten und visionäre Erlebnisse veranlaßten den sensiblen „Stadtverordneten", seinen Degen und damit seine weltliche Karriere (wie Ignatius von Loyola) „zu Füßen seiner Herrscherin und ihres göttlichen Kindes" niederzulegen (118–120).

1723 trat er auf Drängen seines Vaters nicht bei den Oratorianern, sondern in das Diözesanpriesterseminar als Externer ein (122). „Doch waren die Externen jener Zeit strenger gehalten als unsere Internen von heute" (129). Neben dem Dienst in der Pfarrei hatten sie sich einer der drei Priesterbruderschaften anzuschließen. Bezeichnenderweise wählte A. den pastoral orientierten Priesterverein der „Apostolischen Missionen" (129). Seinen Wohnsitz verlegte er vom elterlichen Haus in das „Chinesenkolleg" (181f). Mit dem Gedanken der Heidenmission spielte A. bis 1748 (421).

In den Vorlesungen wurde die damals tonangebende „Théologie morale" von F. Genet († 1703) benützt. Sie verbreitete die „‚Ölpest' des Rigorismus" (134), auch bei A. Noch in den ersten vier Auflagen seiner „Moraltheologie" (Neapoli ¹1748. ²1753/55. Venetiis ³1757. ⁴1760) vertrat er den Probabilismus (459–462), um den „Weg der vernünftigen Mitte (Kardinal Manning 8. Pius IX. 449) im Äquiprobabilismus (⁵1763.⁶1767.⁷1772.⁸1779.⁹1785) zu finden. „Alfons' Größe bestand gerade darin, daß er, zunächst als junger probabilioristischer Priester – allerdings um den Preis welcher Ängste! – nie eine Absolution verweigerte und dann ein langes arbeitsreiches und von Kämpfen geprägtes Leben hindurch sich großmütig bemühte, nicht nur in seiner eigenen Kongregation, sondern in der gesamten Kirche den rigoristischen Riesen zu bekämpfen, der unter Mißachtung des Evangeliums die ganze Kirche unter seinem geistigen Terror einer ‚untragbaren Strenge' niederdrückte" (136).

Man erinnere sich an das damalige Übergewicht der Jansenisten, die – neben klerikaler Eifersucht und politischer Aversion der Bourbonen – die Aufhebung der „Gesellschaft Jesu" erreichte. Der Haß gegen die als Laxisten verschrieenen Jesuiten war so stark, daß A. ab der 5. Auflage seiner Moraltheologie den Namen des westfälischen Jesuiten Busembaum wegließ, dessen kurzgefaßte „Medulla theologiae moralis" (Monasterii 1650) er kommentiert hatte (559f).

Diese mehr äußere Veranlassung zur Korrektur seiner Grundeinstellung wurde vertieft durch zwei Begegnungen, nämlich mit der religiösen Unwissenheit der Landbevölkerung und der Spiritualität der Teresa v. Avila und des Franz v. Sales (139–143).

A. hatte bereits in den von ihm seit 1723 eingeführten „Abendkapellen" ungebildete Laien zur Abhaltung religiöser Zusammenkünfte innerhalb der Nachbarschaft der städtischen Armenviertel Neapels angeleitet. Der von ihm ebenfalls angestrebte Einsatz von Frauen war „‚nicht von Dauer'" (175). Es handelte sich um ein „‚Apostolat des Milieus durch das Milieu' ... Diese Gruppen sind also in gewisser Weise Vorläufer unserer Katholischen Aktion, unserer Gebetsgruppen, charismatischen Bruderschaften und der Basisgemeinden Lateinamerikas" (177).

Während des Seelsorgepraktikums nach der Priesterweihe übernahm sich A. bei Volksmissionen dermaßen, daß eine Lungenkrankheit um sein Leben fürchten ließ (203). Seitdem hatte der schwächliche Körper ständig mit Asthma und Fieberanfällen zu ringen, zu denen sich mit zunehmendem Alter chronische Bronchitis, Malaria und Tachycardie gesellten (591.602). Eine Genickarthrose drückte den Kopf auf die Brust (592). Gegen Kopfschmerzen lagen ein Marmorstück (473), später ein feuchtes Tuch (609) griffbereit auf seinem Schreibtisch. Seit 1768 plagten ihn eine schmerzhafte Arthritis und zunehmende Taubheit, welche ihn an den Rollstuhl fesselten. Mehrmals empfing er die Heilige Ölung (557 passim). Trotz aller körperlichen Belastungen behielt er einen klaren Kopf. Seine Diözese und die Kongregation leitete er zeitweise vom Bett aus (552).

Der 34jährige lungenkranke Todeskandidat kam zur Erholung in die Einsiedelei S. Maria dei Monti. Auf seinen Wanderungen griff ihm die geistige Not der verlassenen Ziegenhirten ans Herz. Sie erweckte in ihm – wie vor ihm in Vinzenz von Paul – im Juni 1730 den Plan, durch eine Priestergemeinschaft Abhilfe zu schaffen. Ihrer Regel stellte er später den Satz voran: „‚Das einzige Ziel des Instituts wird es sein, dem Vorbild unserers Erlösers Jesus Christus folgend, den Armen das Wort Gottes zu verkünden, wie er selbst gesagt hat: Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen (Lk 4,18)'" (210). Katechese und Predigt, Volksmissionen mit Vor- und Nachmission, Beichte mit anschließender Kommunion und die Errichtung von Bruderschaften kennzeichnen seine auf gediegener religiöser Information aufbauende Methode (328–338).

Deshalb erarbeitete er einen kurzgefaßten Katechismus für Erwachsene und Kinder (381f) und verfaßte als Handreichung für Beichtväter das vielbenutzte Büchlein „Praxis confessarii". „Wie der Codex einst die Bibel des Juristen war, so wird nun die Bibel zum Codex des künftigen Priester" (138). Da sich „Gelehrsamkeit und Tugend" verbinden müßten, kommt er zu dem Schluß: „Es gibt nichts Gefährlicheres als einen frommen und dummen Seminaristen: die Frömmigkeit geht vorüber, was bleibt ist die Dummheit" (143). Als 1784 Hofbauer und Hübl als erste Deutsche in das Noviziat eintraten, meinte er: „Doch werden dort die Missionen anders sein als die unseren. Inmitten von Lutheranern und Calvinisten ist die Katechese nützlicher als Predigten" (657).

Seine intellektuelle Grundhaltung führte ihn zur Hochschätzung des betrachtenden Gebetes, in das er schon Kinder eingeführt wissen wollte (554). Allerdings habe das Apostolat sein Fundament im Streben nach eigener Vollkommenheit (363f). Es geht nicht um Selbstheiligung durch Apostolat, sondern um Selbstheiligung für das Apostolat. Der nach ihm oftmals geäußerten Identifizierung „Arbeit ist Gebet" setzt er die Forderung entgegen „Arbeit und Gebet". „Draußen, so sagte er, müßt Ihr die anderen zur Heiligkeit führen, drinnen müßt Ihr danach trachten, selbst heilig zu werden" (479). Um als Apostel wirken zu können, sollten sich seine Missionare im Kloster wie Kartäuser sammeln (479.301). Wo stecken die Wurzeln seiner inneren Haltung (nach der Nachahmung Jesu Christi?). „Er schließt sich eng an Johannes vom Kreuz und viele bedeutende Schüler des hl. Ignatius an; sein erster geistlicher Lehrer bleibt aber – nach seiner madre Teresa – Franz von Sales" (142f). Während der Bischof von Genf sich den gehobenen Schichten verpflichtet wußte, entschied sich A. zur Option für die Armen und Verlassenen (654).

Der aszetische Schriftsteller überragt weitaus den gemeinhin bekannten Verfasser der „Moraltheologie". Seine „Besuchungen des Allerheiligsten Altarsakramentes und der Allerseligsten Jungfrau Maria" sind bis heute „in 2017 erfaßten Auflagen in 40 Sprachen erschienen" (376). Sie sind wie „Die Herrlichkeiten Mariens" („rund eine Million Auflagen", 432), die „Übung der Liebe zu Jesus Christus" und „Das große Mittel des Gebetes" auch in deutscher Sprache greifbar (LThK, a.a.O.).

Die positive Ausrichtung der Alfonsianischen Spiritualität ist unverkennbar. Mit der Feststellung, daß die Loslösung von den geschaffenen Dingen kein Selbstzweck sei, sondern auf die Vereinigung mit Gott ziele, beginnt 1750 sein „Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di S. Terese" (348). Es genüge nicht, das Beispiel Christi für sich allein nachzuahmen. Immer wieder betont er: „Das einzige Ziel des Instituts ist es, das Beispiel des Erlösers fortzusetzen (seguitare l'esempio), ‚ihn weiterführen'" (419). Dies gelte indessen für alle Christen, weshalb er bei seinen Volksmissionen religiös-sozial ausgerichtete Bruderschaften „für Adelige, für Handwerker und Arbeiter, für junge Mädchen" gründete (335).

Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz durch Taufe und Firmung sowie die Verbundenheit der Gläubigen als Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi kamen – trotz seiner eucharistischen Frömmigkeit und der Hochschätzung des Gebetes – (382) nicht in seinen Blick. „Diese paulinischen Dimensionen fehlen der missionarischen Sicht Liguoris und seiner Zeit" (337). In dem „Dogmatischen Werk gegen die sogenannten reformierten Häretiker" verteidigte er 1769 die Lehre von der gratia sufficiens. Gegen die düstere These der Prädestination beruft er sich auf den Heilsuniversalismus der Gottesliebe gemäß 1 Tim 2,4: „Gott will, daß alle gerettet werden" (568f.466). Als Verfechter der erbsündefreien Empfängnis Mariens (433f) und der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen ex cathedra (567f) machte er sich nicht nur Freunde. Gegen die allgemeine Ansicht verteidigte er die natürliche Seligkeit der ungetauft verstorbenen Kinder (622). In seinen zahlreichen apologetischen Schriften ging er ohne Wenn und Aber mit den Materialisten, Deisten, Reformierten und Heiden ins Gericht (567). „Nur Alfons' Abhandlungen fanden europaweit Beachtung" (572). Mehrfach wurden sie übersetzt und ediert.

Wie vertragen sich mit diesem optimistischen Heilsverständnis die rigorosen Kasteiungen des seit 1768 fortwährend Kränklichen (588)? „Stets war er mit Bußgewändern und Ketten behängt, so daß er nur noch gebeugt und krumm gehen konnte" (320.303 passim). 1754 traf er bei einer seiner täglichen Geißelungen einen Nerv im Oberschenkel, was zeitlebens ein leichtes Hinken und Hüftschmerzen nach sich zog (492.558). „... wir erfahren, daß der dreiundzwanzigjährige Rechtsanwalt eines Tages im Jahr 1719 vor dem Kruzifix den gleichen Schock erlebt, der 1553 Teresa von Ahumada vor dem Ecce Homo des Oratoriums von Avila mit seinem bleichen, von klaffenden Wunden zerrissenen Körper erschütterte. Um diese traurige Vision Jesus am Kreuz nie mehr zu vergessen, verewigt Alfons ihn auf einem großen Gemälde" (75f.660). Seine Passionspredigten erschütterten die Zuhörer (334). Er wollte mit dem Erlöser die Schmerzen teilen – zur Rettung der Seelen.

Jedoch war er nüchtern genug, um für die Seminaristen seiner Diözese nicht nur ein neues Gebäude und eine neue Studienordnung zu entwerfen. Er sorgte auch für ein besseres Essen und verbot die damals üblichen Geißelungen (524f). Bei großer Hitze seien die Frömmigkeitsübungen zugunsten von Spaziergängen zu reduzieren (478). Seine lebensnahe Erfahrung wußte, daß sich „eines" weder hinsichtlich der Person, noch der Zeit „für alle schickt". Zugleich wehrte er der latenten Versuchung, „extrem" mit „radikal" gleichzusetzen.

A. war „einer der großen Erfolgsautoren der Geschichte. Er hat bis heute etwa 20 000 Auflagen in mindestens 70 Sprachen erreicht", die damals üblichen Raubdrucke nicht eingerechnet (626). Mit 53 Verlegern verhandelte er zu seinen Lebzeiten. „Der Druck ist für Alfons genau wie Musik, Malerei und Dichtung ein Mittel, das Evangelium unter den Armen zu verbreiten" (627). Was der unermüdliche Volksmissionar an Zeit erübrigte, widmete er der Schriftstellerei. Wird dazu noch die aufreibende Tätigkeit als Ordensgründer und als Bischof in Ansatz gebracht, steht man vor einem Rätsel. Auch „das in der Kirchengeschichte einmalige Gelübde, niemals auch nur eine Minute Zeit zu vergeuden" (192.293.468–490), gibt keinen hinreichenden Aufschluß für die nie erlahmende Schaffenskraft.

Die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Kongretation von Weltpriestern unter dem Titel des „Allerheiligsten Heilandes", die 1749 bei der päpstlichen Probation in „Kongregation vom Allerheiligsten Erlöser" umbenannt worden war (um eine Verwechselung mit den Salvatorianern auszuschließen (423), ist gekennzeichnet durch die bisweilen abenteuerliche Überwindung ständiger Schwierigkeiten. Den verschlungenen Pfaden geht der Hauptteil der Biographie mit subtiler Gewissenhaftigkeit nach.

Schwester Maria Celeste, die nachmalige Gründerin des beschaulichen Ordens der Redemptoristinnen (227), sah 1731 in mehreren Visionen den berühmten Prediger und Exerzitienmeister A. als Haupt einer Weltpriestergemeinschaft für die Evangelisierung der kaum betreuten Dörfer (232). Darüber wurde nicht nur A. durch den Bischof Falcoia, den Spiritual des Frauenkonventes, informiert. Ein Sturm des Hohnes brach in Neapel, besonders unter den Geistlichen, über A. herein (244). Desungeachtet schlossen sich am 9. November 1732 mit A. und dessen neuem Seelenführer Falcoia sechs Männer zu einer Missionsgemeinschaft zusammen. Schon gab es wieder Konflikte. A. setzte das gemeinsame Chorgebet und den Verzicht auf Schulen durch (255). Elf Jahre mußte er mit Falcoia als dem eigenwilligen „Direttore" auskommen (295.354–365). Dieser war zugleich Mitglied der Missionsgemeinschaft der „Frommen Arbeiter".

Ungeahnte Hindernisse setzten ihm der Klerus und die Barone der Orte entgegen, in denen Niederlassungen entstanden. 1737 mußte die erste Gründung in Villa aufgegeben werden (317). Dann standen Pagani auf der Abschußliste (376–379) und Capasole (392). Ab 1749 prozessierten pausenlos die Fürstin Maffei und Sarnelli gegen die Häuser in Deliceto und Ciorani (578f). Erst 1783 wurden die Anklagen von der Real Camera, dem obersten Gerichtshof, abgewiesen (649). 1748 endeten die ermüdenden Verhandlungen um die staatliche Zulassung mit der Ablehnung des Antrages. Dafür wurden im Jahr danach das päpstliche Placet erteilt. Hunger und Kälte im Gefolge der Armut vertrieben mehrmals die Novizen (380.393.482).

Am schmerzhaftesten empfand A. die Spaltungen innerhalb der Gemeinschaft, als er nach dem Tod Falcoias (1743) zum Generaloberen auf Lebenszeit gewählt worden war. Neun Patres legten in seine Hände die Gelübde des Gehorsams, der Armut, der Keuschheit und der Beharrlichkeit ab (367f). Der hochbegabte Muscari mußte ausgeschlossen werden (441). Durch eine frisierte Regel ad extra erreichte Maione 1780 die staatliche Anerkennung (636f). Paolo, der Rektor von Frosinone im Kirchenstaat, opponierte und intrigierte. Daraufhin wurden den Häusern im Königreich Neapel die päpstlichen Indulte entzogen und Paolo zum Präsidenten der Niederlassungen im Kirchenstaat ernannt (644). Zwar wurde sechs Monate später die päpstliche Anerkennung wieder erteilt und A. als Generaloberer bestätigt (649.651), jedoch erlebte der Ordensgründer die Aufhebung der Trennung nicht mehr.

Während der aufreibenden Reorganisierung seiner Diözese, deren Leitung er im Gehorsam gegen den Papst übernahm (495), behielt er das Amt des Generaloberen bei (491–556). Zur gleichen Zeit avancierte er durch die Umarbeitung

seiner „Moraltheologie" zum „Bischof für die Weltkirche" (557). A. von Harnack gelangt zu dem Urteil: „In demselben Augenblick, in welchem die Gesellschaft Jesu vernichtet wurde, erweckte Gott ... Alfons von Liguori, den einflußreichsten römischen Theologen seit den Tagen der Gegenreformation" (450). Die geistige Lage zur Zeit eines Voltaire, Rousseau und der Enzyklopädisten, der Herrschaft des Deismus, Gallikanismus und des Illuminatentums faßt A. in der Beobachtung zusammen: „Das ist alles, was die Intellektuellen unseres Jahrhunderts der Aufklärung können! ... die Leute beichten nicht mehr, hören nicht mehr das Wort Gottes, und jeder Laie fühlt sich als Theologe und paßt die hl. Schrift, die Dogmen und die Moral seinen eigenen Bedürfnissen an" (449).

Im Streit zwischen Probabilisten und Rigoristen, Jesuiten und Dominikanern hatte sich die harte Richtung durchgesetzt, welche die Gläubigen aus dem Beichtstuhl und von der Kommunionbank vertrieb. In der Auseinandersetzung ging es darum, ob mit Hilfe einer generellen Regel, eines universalen reflexen Prinzips, ein Tatsachenzweifel gelöst werden könne, in welcher Weise hier und jetzt ein Gebot verpflichtend sei. Das Problem beschäftigte unter dem Namen „Moralsysteme" über zwei Jh. die moraltheologische Diskussion. Sie spitzte sich auf die Frage zu, ob man einer wahrscheinlichen, probablen Meinung folgen dürfe, selbst wenn eine wahrscheinlichere Meinung vorliege. A. bejahte diese Frage in seinen vier ersten Auflagen „juxta methodum Medullae R. P. Hermanni Busembaum Societatis Jesu". Dem Handbuch wurde die „Praxis confessorii", eine vielgefragte Anleitung für Beichtväter, seit der dritten Auflage beigefügt (463).

Ab 1762 präzisierte A. im Alter von 66 Jahren seine Stellungnahme im Äquiprobabilismus. Während er vordem die Meinung vertreten hatte, daß ein unsicheres Gesetz keine Verpflichtung auferlegen könne, schränkte er diese Möglichkeit auf den Fall ein, daß die Gründe pro und contra als gleichrangig erscheinen. In dieser Situation dürfe das Gewissen frei entscheiden, da ein unsicheres Gesetz keine sichere Verpflichtung auferlegen könne (462f.559f).[1] Um sich gegen Unterstellungen abzusichern, sah er sich genötigt, in 15 Abhandlungen seine Position zu erläutern (459). In der 1774 veröffentlichten „Erklärung meines Systems" resümiert er: „1. Ein nicht hinreichend bekanntgemachtes Gesetz verpflichtet nicht. 2. Ein zweifelhaftes Gesetz ist nicht hinreichend bekanntgemacht. 3. Also ist ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtend" (564).

Es kommt nicht darauf an, äußerlich korrekt das Gesetz zu erfüllen, sondern den Anruf Gottes an den einzelnen in diesem Gesetz zu vernehmen. Die ganze Problematik kann unter die Tugend der Epikie subsumiert werden. Die Interdependenz von Wahrheit und Freiheit im Gewissensentscheid fand im Äquiprobabilismus die zeitgerechte Erklärung. „Humanismus der Aufklärung, christlicher Personalismus: Alfons gehört seiner Zeit ebenso an wie der unseren" (463).

A. arbeitete zeit seines Lebens an der Verbesserung seiner „Moraltheologie", vor allem an dem ersten Traktat, dem des Gewissens. 99 Seiten zog er aus der ersten Auflage zurück, aus der sechsten 23 und aus der achten und vorletzten drei (457) 1779 bekennt er: „Diese letzte Auflage läßt mich zufrieden sterben, hätte ich aber diese Neuauflage nicht mehr erlebt, wäre ich in Kummer gestorben" (625). A. machte sich die Aufgabe nicht leicht. Er sah nicht nur die einschlägigen Handbücher durch, sondern auch die Kirchenväter und die ma. Theologen. Zwei bzw. drei Mitbrüder zog er dazu heran, vor allem für den Nachweis der Belegstellen. Ansonsten legte er das Schwergewicht auf die Ausführung.

Als ihm vorgeworfen wurde, daß er in einer Abhandlung über den Index die von einem Pater bereitgestellten Fußnoten nicht übernommen habe, fragte er zurück: „Wollt Ihr denn, daß ich in der Welt als Gelehrter gelte (627)?" In seinem Moralhandbuch legte er indes Wert auf eine wissenschaftliche, wenn auch gemeinverständliche Behandlung. I. v. Döllinger monierte in seinem Brief an Erzbischof Scherr von München, daß die von A. angeführten Beweisstellen für die Unfehlbarkeit des Papstes ungenau zitiert worden seien.[2] In der kritischen Ausgabe von Gaudé wird zu diesem mehrfach erhobenen Vorwurf in einer ausführlichen Dokumentation Stellung bezogen.[3]

Übersieht man das Lebenswerk, darf man A. mit Fug und Recht den Rang eines „Kirchenlehrer für die Moral und den Glauben" (572) zuerkennen. Bei aller angebrachten Reserve gegenüber Superlativen erscheint die Charakterisierung berechtigt: „Einer der Giganten dieser Epochenwende, ‚der Größte in der Kirche des 18. Jahrhunderts', da er dem Ruf der Menschen und dem Anruf Jesu Christi am bereitwilligsten folgte, und der im Sinne der Heiligkeit ‚Revolutionärste' der christlichen Moral und Frömmigkeit, da er eine neue Beziehung zwischen Gesetz und Freiheit schuf" (14). Er bahnte dem aufkommenden Subjektivismus das ihm zukommende Heimatrecht in der Kirche.

Der Einfluß seiner „Moraltheologie" war weltweit. Bis nach dem Ersten Weltkrieg blieb er auch im deutschen Sprachraum präsent. Den Durchbruch schaffte ab 1839 die Übersetzung von A. A. Waibel OFM, der mehrere Editionen in lateinischer und deutscher Sprache folgten.[4] Die seit 1851 einsetzende Kritik monierte die sektorale Einengung auf eine Beichtstuhl- und Sündenmoral mit ihrem Überhang der Kasuistik. F. X. Linsemann schloß seine Ausführungen über den Äquiprobabilismus mit den Worten: „Nicht von der Willkür, sondern von der Vernunft geleitet, unterziehen wir das Gesetz einer Prüfung; die Freiheit als Willkür ist der Gegensatz von Gesetzmäßigkeit; die Freiheit als vernünftiges Räsonnement wird mir wieder zum Gesetz."[5]

Die äußere Ausgestaltung der Alfonsianischen Sittlichkeitslehre war zeitbestimmt. Für die nie endende Polarität, die Spannungseinheit, zwischen Gesetz und Freiheit im Gewissensspruch, eröffnete sie eine zeitüberdauernde Perspektive. Die Diskussion über das Gewissen und die Kontroverse über eine autonome, d. h. vernunftgeleitete Moral greift seit den 60er Jahren die Problematik wieder auf. Die Entwürfe einer Glaubensethik oder einer Gnadenmoral entsprechen dem geistlichen Konzept des neapolitanischen Reformers.[6] Wird bei A. der Moraltheologe mit dem Pastoraltheologen und dem Lehrer des geistlichen Lebens zusammengesehen, vermag er auch in unserer Zeit eine auskunftstarke Hilfe anzubieten.

Jede Biographie stellt vor eine unlösbare Aufgabe ähnlich der Quadratur des Kreises. Soll linear oder thematisch vorgegangen werden? Der Vf. versucht eine Kombination. Zusammenfassungen am Ende eines größeren Abschnittes hätten die Orientierung erleichtert, zumal der Leser bisweilen im Detail zu ertrinken droht. Die Rez. kann angesichts der Überfülle des Stoffes nur eine sektorale und subjektive Auswahl treffen. Zu einer weiterführenden Informierung regen die reichlich ausgewiesenen Belegstellen an. Die Übersetzung ist flüssig.

Anfragen wirft indessen die verlegerische Betreuung auf. Wäre ein dünneres Papier gewählt worden, bräuchte man das unförmig geratene Buch nicht zum Lesen aufzustellen. Deutschsprachige Literatur wurde nicht eingearbeitet. Es fehlt ein Personen- und Sachregister, ohne die der konzise Inhalt nicht erschlossen werden kann. Die in der Besprechung mehr als üblich angegebenen Seitenzahlen versuchen, diesen Mängeln in etwa Rechnung zu tragen. Eine synchrone Zeittafel, die dem Curriculum vitae Daten aus der Geistesgeschichte sowie aus der Staats- und Kirchengeschichte an die Seite stellt, würde die Urteilsbildung erleichtern. Wenn das Buch durch die angegebenen Desiderata ergänzt würde, bräuchte der Vf. die Meinung nicht zu fürchten: „Alfons von Liguori wartet immer noch auf seinen Biographen" (11). Schon jetzt darf ihm – und uns – zu diesem Standardwerk gratuliert werden.

Mainz Josef Georg Ziegler

Münk, Hans J., **Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant.** Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düsseldorf: Patmos (1985). IX, 452 S. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung, Bd 10), kart. DM 42.–

Bemühungen um eine zeitgerechte menschenwürdige Sittlichkeitslehre hat es stets gegeben, seit der Mensch sich selbst und sein Verhalten gegenüber seinem Schöpfer, seiner personalen Mit- und materiellen Umwelt reflektiert. Weil sich Moraltheologie als die systematische Erarbeitung und Darstellung der Sittlichkeitslehre der Kirche versteht, muß sie sich den jeweiligen Zeitbedingtheiten stellen und den Wandel in der konkreten Fassung evangeliumsgemäßer Sittlichkeit zum Ausdruck bringen. Denn sie hat der Geschichtsverfaßtheit des Menschen Rechnung zu tragen. Starrheit und Unbelehrbarkeit werden an ihr zu Recht ebenso kritisiert, wie selbstgefälliges Schielen nach dem jeweiligen modischen Trend. Das Studium der Geschichte der Moraltheologie kann und soll darum nicht zuletzt dem Christen in seiner konkreten Zeitsituation helfen, bei aller erforderlichen Beweglichkeit und grundsatzbewußten Anpassungsfähigkeit nicht in bloße Willkür zu fallen. (Vgl. dazu K.-H. Kleber, Einführung in die Geschichte der Moraltheologie, Passau 1985, 7f) Einen Beitrag zur vertieften Kenntnis dieser Geschichte bietet die vorliegende Monographie.

Ein Thema, das heute gerade wieder höchste Aktualität besitzt, ist die Frage nach der Autonomie des Menschen. Aber sie ist im

[1] A. M. de Liguori, Theologia Moralis I, 1,3. Nr. 56. Ed. L. Gaudé. Romae 1905, 25 (Nachdruck Graz 1954): „Lex incerta non potest certam obligationem inducere." Vgl. H. Busembaum, Medulla theologiae moralis I, 1,1 Dubium 3. Coloniae 1694, 10f: „Qui in dubio constitutus post diligens examen se nequit resolvere, non tenetur semper eligere partem tutiorem, sed potest amplecti partem faventem suae libertati, (etiam minus tutam)" mit A. M. Liguori, a.a.O. Nr. 55: „Nam ad licite operandum sola non sufficit probabilitas."

[2] O. Weiß, Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert: St Mor 25 (1987) 147. Dieser Brief besiegelte den Bruch Döllingers mit der Kirche.

[3] Gaudé, a.a.O. XXIV–XLVI.

[4] Weiß, a.a.O. 130.132.

[5] F. X. Linsemann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1878, 125; nach Weiß, a.a.O. 157.

[6] Vgl. J. G. Ziegler, Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube: St Mor 24 (1986) 319–344. 25 (1987) 185–210. M. Vidal, Trente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696–1787). (Estudios de etica teologica 7). Madrid 1986.

Grunde genommen so alt wie die Menschengeschichte selbst. Kein Wunder also, daß sie auch in einer Zeit besonderen Selbstbewußtseins des Menschen, nämlich der Aufklärung, eine erhebliche Rolle spielte. Kein Ethiker konnte sich ihr entziehen. Freilich geriet er damit zugleich in die Auseinandersetzung um den Stellenwert von Glaubensmoral bzw. Vernunftethik.

Nicht anders erging es F. G. Wanker. Seine Antrittsvorlesung als o. ö. Professor an der Freiburger Fakultät „Über die Ursachen, warum die Moral des Evangeliums bey den Bekennern desselben so selten ihre seligen Folgen hervorbringt" weise programmatische Züge für Wankers spätere Moraltheologie auf, meint M.

Er argumentiere absichtlich pointiert von der Philosophie her. „Die positiv christlichen Lehren werden vor der Vernunft gerechtfertigt . . ., so daß die Vernunftmoral in der Offenbarungsmoral ihre notwendige Ergänzung findet", urteilt einer seiner Biographen (F. Koessing, In: Badische Biographien, Bd 2, 424). Entsprechend der von Rautenstrauch herausgegebenen „Vorschrift zur Moraltheologie" (1776) legte Wanker „zuerst die anthropologischen und philosophischen Aspekte dar, um dann die dem Evangelium eigenen, unüberbietbaren Handlungsmotivationen herauszustellen" (26). Seiner Meinung nach rührte die moralische Fruchtlosigkeit im praktischen Leben der Christen von der mangelnden Motivation aus dem irdischen Leben her. Deshalb tadelte er die übertriebene Argumentation mit himmlischem Lohn bzw. umgekehrt ewigen Strafen. Ihm ging es um die Orthopraxie, worin er völlig mit der damaligen josephinistischen Denkungsart übereinstimmte.

Zeitgenössische Rezensoren notieren deutlich philosophische Prägung seines Hauptwerkes, der „Christlichen Sittenlehre".

M. zitiert aus der Katholischen Literaturzeitung von 1830: „Manche sind damit einverstanden. Andere kritisieren die ‚pedantisch-philosophische Methode', nach der Wanker arbeite; seine Sittenlehre sei von ‚modisch-philosophischem Zuschnitt'; im Grunde biete Wanker keine Moraltheologie, sondern eine Moralphilosophie, denn in seinem Hauptwerk seien ‚Zuschnitt, Form und Behandlungsweise . . . rein philosophisch'" (34). In den Werken „der reiferen Schaffensjahre Wankers ist der Einfluß der kritischen Philosophie aus dem protestantischen Norden Deutschlands unverkennbar" (33). Darin dokumentierte er unzweifelhaft seine unvoreingenommene Aufgeschlossenheit, aber es erregte hier und da Anstoß.

Vor allem eröffnete die Ethik I. Kants, wie C. Fr. Stäudlin in seiner „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft" (Göttingen 1808) schrieb, für alle und jede Moral neue Ansichten und begründete neue Prinzipien. Die kantische moralische Metaphysik und Tugendlehre habe „eine so große und durchgreifende Revolution hervorgebracht, daß ihre Folgen selbst auch bei ihren Gegnern unter den Moraltheologen sichtbar wurden." (Stäudlin, a.a.O. 780, 796.) Der Einfluß Kants auf Wanker ist unverkennbar und unbestritten. Joh. Bapt. Lüft „rechnet Wanker zu den typischen Vertretern dieser an der neuen Philosophie orientierten Moraltheologen" (J. B. Lüft, Über Construction und Behandlung der theologischen Moral. In: Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Jg. 1834, II/1, 95; vgl. Münk, 35). Den Grad der Abhängigkeit F. G. Wankers von I. Kants praktischer Philosophie festzustellen, war die Absicht, die sich M. bei seiner Diss. gestellt hat.

Die weltpolitisch und kirchengeschichtlich bewegte Zeit spiegelt sich im Leben Wankers wider. M. versteht es, in einer kurzgefaßten Biographie des Freiburger Moraltheologen einige der gerade für dessen Leben, aber auch für den theologischen Lehrbetrieb dieser Epoche markante Punkte herauszustellen.

Die josephinistische Ära mit den durch Kaiser Leopold II. verfügten Korrekturen war noch kaum vergangen. Die Rautenstrauchsche Studienreform hatte tiefgreifend gewirkt. Man darf nicht vergessen, daß Freiburg zunächst vorderösterreichisches Gebiet war und Wien dementsprechend das Sagen hatte. Doch war man dort offensichtlich Wanker wohlgesinnt und genehmigte sogar seine Sittenlehre als offizielles Lehrbuch. Dann aber führte die Neugestaltung Europas zu Beginn des 19. Jh.s auch zu einer Gebietsänderung kirchlicher Territorien. Ein neues Erzbistum wurde errichtet; Freiburg zur Bischofsstadt bestimmt. Die badische Regierung in Karlsruhe nominierte F. G. Wanker, der in seiner Heimatstadt sehr angesehen war, zum ersten Erzbischof. Doch ergaben sich unüberwindliche Schwierigkeiten durch die staatskirchlichen Bestrebungen der Badener, denen sich der Papst und die kurialen Behörden energisch widersetzten. Wankers irenische Haltung in diesem Handel, die beiden Seiten entsprechen wollte, schwächte nur seine Kandidatur. Die Besetzung des Bischofsstuhles ließ noch lange auf sich warten. In der Zwischenzeit starb Wanker. Die Teilnahme von allen Schichten der Bevölkerung an seinem Tod dokumentiert eindrucksvoll, welche Hochachtung und Verehrung sich Wanker erworben hatte. Was er in seiner Moraltheologie gelehrt hat, das hat er auch durch seinen unermüdlichen Einsatz für die Mitmenschen neben allen seinen akademischen Pflichten im täglichen Leben verwirklicht.

M. stellt das alles in ausgezeichneter Weise dar und fügt somit dem Gesamtbild der Geschichte der Moraltheologie einen weiteren Mosaikstein hinzu.

Sein besonderes Anliegen galt allerdings, wie schon gesagt, der Herausarbeitung des Verhältnisses der Kritischen Ethik I. Kants zur Moraltheologie F. G. Wankers. M. hat dies in sorgfältiger Gegenüberstellung wichtiger Thesen der beiden Autoren unternommen. Der methodische Ansatz ist tadelsfrei. Daß Wanker selbst sich in seinem Spätwerk wieder etwas von Kant abgesetzt hat und mehr der theologischen Linie J. M. Sailers zugewandt hat, kann als ein positives Ergebnis der Untersuchung festgehalten werden. Es zeigt einmal mehr, daß die Moraltheologie durchaus lernfähig und beweglich, darum auch echt dynamisch ist (vgl. K.-H. Kleber, 12ff).

Im Detail behandelt M. in seiner Studie zunächst „das oberste Moralprinzip in seinem unmittelbaren Kontext bei Kant und Wanker".

Eine herausragende Rolle spielt in der Moraltheologie Wankers die Würde des Menschen. M. widmet darum ein eigenes Kap. der „Würde des Menschen als eines sittlichen und religiösen Wesens". Für Kant ist die Menschheit selbst schon eine Würde. Demgegenüber sieht Wanker in der menschlichen Würde zugleich immer noch einen in Freiheit zu erwerbenden sittlichen Charakter. „Menschliche Sittlichkeit ist stets bezogen auf die Idee der Menschheit in ihrer ganzen Würde" (138). Die Idee der Menschheit setzt er mit dem „Abbild der Gottheit", dem Menschen als Ebenbild Gottes, dessen Urbild Gott selbst ist, gleich (138).

Eigens untersucht M. das Verständnis der Begriffe Freiheit und Autonomie, Tugend und Heiligkeit, Pflicht und Moralität, Moralität und Religion bei den beiden Ethikern. Wanker erweist sich als Anhänger der Glückseligkeitslehre. In seinen Darlegungen zur Rechts- und Staatslehre vertritt er weithin sozialeudämonistisches Gedankengut. Freilich gilt auch bei dieser Einschätzung, was schon grundsätzlich festgestellt wurde, daß nämlich Wanker nicht einfachhin einschichtig gesehen werden darf.

Zuletzt geht M. noch der wichtigen Frage nach, wie überhaupt christliche Moral im Kontext einer Ethik gelehrt werden kann, die der theozentrischen Sittlichkeitslehre so brüsk wie nie zuvor entgegengetreten war; denn das traf für Kants kritische Ethik zu. (Vgl. dazu C. Kopp, Die erste katholische Kritik an Kants Grundlagen zur Metaphysik der Sitten, PhJ 26, 1913, 170.) „Damit wird keineswegs eine anachronistische, fremde Fragestellung an Wankers Werk herangetragen. Er war sich der genannten Problematik durchaus bewußt und behandelte sie in einer der heutigen Fragestellung nach dem ‚Proprium' der christlichen Ethik partiell frappierend ähnlichen Weise" (266). Allerdings auch hier ist in den verschiedenen Werken Wankers sein Ringen um die richtige Antwort abzulesen. Es gab Korrekturen. In der letzten von ihm selbst besorgten Auflage der „Christlichen Sittenlehre" von 1810/11 bemüht sich Wanker, wie M. feststellt, „einerseits, die Bedeutung der christlichen Offenbarung so zu bestimmen, daß für eine eigenständige Sicht vernunftbestimmter – und insofern autonomer – Sittlichkeit Raum bleibt, daß aber andererseits die christliche Offenbarung selbst nicht als entbehrliche und im Grunde überflüssige Zutat zur vernünftigen Sittlichkeit erscheint" (281).

M. findet, man könne Wanker nicht leichthin an einem fixen Punkt in die Theologiegeschichte einordnen. Über die am ehesten noch auf sein Frühwerk zutreffende Kategorie „aufklärungsfreundliche Theologie" hinaus müsse er vielmehr „vor allem jenen Theologen zugerechnet werden, die die tiefgreifende Krise und die deutlichen Schlußzeichen der Aufklärung als historisch-begrenzter Größe erkannten, und die sich deshalb jenen zeitgemäßen Denkern zuwandten, die – wie Kant – in eine neue Epoche überleiteten oder deren Grundimpulse bereits so entschieden den geistigen Weg bahnten wie Jacobi und Sailer" (305).

Die vorliegende Arbeit trägt in erheblichem Maße zum Verständnis nicht nur einer bedeutenden Lehrerpersönlichkeit, sondern darüber hinaus eines entscheidenden Zeitabschnittes der Geschichte der Moraltheologie bei (vgl. K.-H. Kleber, a.a.O., 72f). M. hat reichlich Literatur verarbeitet und die Quellen zur eigentlichen Themenstellung sorgfältig ausgelotet. Die vergleichende Methode macht einem freilich manchmal das Lesen des Buches schwer; streckenweise ist allerdings auch der Stil des Vf.s etwas holprig; der Text scheint dann noch stark von der Zusammenstellung der zuvor erarbeiteten Materialien her bestimmt zu sein. Dankenswerterweise sind Register angefügt, die ein Arbeiten mit dem Buch erleichtern.

Passau Karl-Heinz Kleber

Gleixner, Hans: **Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev:** Texte und Interpretation. – Sankt Ottilien: EOS Verlag (1986). 436 S. (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd 17), kart. DM 45.–

Einer der Brennpunkte in der Geistesgeschichte der West-Ost-Auseinandersetzung, das Werk Solov'evs, in denkwürdiger Weise durch Solženicyn ebenso wie durch die neuere sowjetische Forschung aktualisiert, ist Gegenstand dieser Passauer theologischen Habil-Schrift, deren Autor durch eine inzwischen in der Forschung positiv akzeptierte Spezialstudie bereits als Kenner Solov'evs sich ausgewiesen hat (Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1978 = Regensburger Studien zur Theologie, Bd 11). Sozialismuskritik aus dem russischen Bereich während des letzten Drittels des 19. Jh.s, die sich durch umfassende Problemrezeption und komplexe Kritik auszeichnet, ist an sich eine denkwürdige Thematik in der wissenschaftlichen und geistigen Erörterung überhaupt; daß Solov'ev sie unter

ethisch-religiösen Aspekten aufgreift und übrigens eine struktur- und prinzipiengleiche Kapitalismuskritik miteinbezieht, macht, wie die hier zu besprechende Arbeit G.s nachweist, den Ansatz Solov'evs nur noch denkwürdiger. „Beide Systeme sieht der Autor vom gleichen materialistischen Geist infiltriert und gesteuert" (a.a.O., 195). G.s Grundthese zielt auf den Aufweis, daß Solov'evs Sozialismuskritik prinzipiell angelegt ist, und zwar von der Konzeption einer Metaphysik und Anthropologie aus, die ethisch-religiös, letztlich christologisch fundiert ist (vgl. insbes. 76ff, 231ff und 236ff). Aufschlußreich resümiert G. (a.a.O., 196): „Gerade dem prinzipiellen Materialismus schreibt Solov'ev es zu, daß beide Systeme" – Sozialismus und Kapitalismus – „zu einer wirklichkeitsgerechten Lösung der sozialen Frage unfähig sind, deren Bewältigung er selbst nur auf der Basis des ethischen Personalismus für möglich hält." Die Problemlinie Solov'evs ist jedoch über die ethische Dimension hinaus zu verlängern; treffend formuliert der Vf.: „In Form einer These kann man sagen: Solov'ev hat den Sozialismus theologisch in Frage gestellt und beurteilt, indem er die hinter diesem stehende autonomistische Grundoption, den ‚Anthropotheismus', angriff" (249).

Bevor G. jedoch Solov'evs Sozialismuskritik auch unter der Perspektive falscher Heilslehren überzeugend darstellen kann – unter einem Gesichtspunkt also, der den verschiedensten Ideologien gegenüber heutzutage selbstverständlich geworden ist –, schreitet er auf dem Weg eines breiten Methodenspektrums voran, das diffizile Text-Analyse und eindringliche Interpretation leistet, aber auch formal die Gestaltung des Buches so anlegt, daß auch ein lesbarer Text geboten wird, zugänglich auch für den des Russischen Unkundigen.

Der Aufbau der Arbeit läßt bereits prima vista eine klare innere Logik des Untersuchungsganges erkennen:

Im Einführungsteil (A) werden Leben und Schaffen Solov'evs in aller Kürze gestreift (1ff), um sodann in einem ausführlichen Forschungsbericht über „Solov'ev und den Sozialismus" aus dem erreichten Forschungsstand (72ff) die eigene Thematisierung herauswachsen zu lassen.

Im Hauptteil B (76ff) wird zunächst (I) der Verständnishintergrund für Solov'evsche Sozialismuskritik von der All-Einheits-Lehre und dem Menschenbild Solov'evs (76–82) aus skizziert, dann die tragende Basis der Darstellung, Analyse, Interpretation und Kritik von Solov'evs Aussagen über den Sozialismus (83ff) (II) gelegt, wobei Solov'evs Ansicht der „relativen Wahrheit des Sozialismus" gründlich abgewogen wird. Im Abschnitt III (221ff) des Hauptteils B schließlich spitzt G. die Untersuchung auf die Frage zu: Solov'evs personalethische und religiöse Sicht – eine moraltheologische Sozialismuskritik? In nuce wird dabei der Übergang Solov'evs von der ethischen Reflexion in „die religiöse Dimension in der Sozialismuskritik" (236ff) analysiert.

Der Hauptteil C (254ff) rundet die Arbeit in einer „Zusammenfassung und Würdigung" (254ff) ab. Die danach folgenden Teile D (Dokumentation, 276–367), E (Nachweise und Anmerkungen, 368–410), F (ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis, 411–432) und das Personenregister (433ff) werden in Vorbemerkungen 274 methodisch klar aufgeschlüsselt, wobei der Hauptteil D Solov'evs Aussagen über den Sozialismus in den russischen Originaltexten und in gegenübergestellten deutschen Übersetzungen bringt, auf die im Untersuchungstext am linken Seitenrand mit der Sigle TA (Text-Anhang), durch Trennstrich voneinander abgehoben, durch Seiten- und Zeilenangaben markiert, laufend verwiesen wird.

Bei der detaillierten Inhaltsanalyse möge es aus dem Gebot der Kürze heraus verstanden werden, daß des Vf.s ausführlicher „Bericht über den Stand der Forschung: Solov'ev und der Sozialismus" (8–75) nur mit wenigen Strichen charakterisiert wird.

Einen derartigen Überblick über Forschungs- und Rezeptionsgeschichte unter dem speziellen Aspekt gab es bisher weder dem Volumen noch der Qualität nach. Beherrschung des umfangreichen Materials, kritische Urteilsbereitschaft und Urteilssicherheit schaffen ein Forschungsinstrument, das man auf Jahre hinaus in der Solov'ev-Forschung nicht wird entbehren können. Aber auch dem interessierten Leser werden so Horizonte erschlossen, wenn er durch die russische Religionsphilosophie um und nach 1900, durch das Reich der russischen Autoren und Emigranten, an die Resonanz der Sozialismuskritik Solov'evs in der russisch-orthodoxen Kirche, aber auch zum „Spiegel sowjetmarxistischer Beurteilung" (46) von Solov'evs Sicht und Kritik des Sozialismus geführt wird. Indessen legt der Vf., ausgehend von der Rezeption der Aussagen Solov'evs über den Sozialismus auch im außerrussischen/außersowjetischen Raum, diese in ganzer Breite dar und ordnet überzeugend seine Untersuchung nach Thematik und Methode in dieses Ganze der Forschungsgeschichte ein.

Von diesem kritisch abgewogenen Fundament der Solov'ev-Forschung aus unterbaut G. (76ff) die o. g. Generalthese über das Spezifikum der Sozialismuskritik Solov'evs insbesondere durch drei tragende Einzelthesen, deren Verflechtung und deren Beziehung zum Gesamt der Sozialismuskritik Solov'evs immer wieder im Text aufgezeigt werden.

Es handelt sich um Solov'evs These 1. der relativen Wahrheit des Sozialismus; 2. der zureichenden Widerlegung des Sozialismus allein mit Mitteln der ethisch-moraltheologischen Argumentation; schließlich 3. die These eines richtig verstandenen „Rechts der Materie". Alle wesentlichen Solov'ev-Texte von den Früh- bis zu den Spätschriften – vgl. dazu die Einzelinterpretationen S. 84 bis S. 220 – werden unter diesen drei Gesichtspunkten sorgfältig beleuchtet, und zwar jeweils unter strengem Rekurs auf „Aussagen" zum Thema Sozialismuskritik. Unter der „relativen Wahrheit... im Sozialismus" (vgl. 109ff u. ö.) versteht Solov'ev, nachdem er sich von seinem eigenen jugendlichen Sozialismus gelöst hat – was G. pointiert in den Textbelegen und Textinterpretationen schrittweise herausfiltert – die „beim Wort genommene Französische Revolution" (108) und ihre unerfüllten Ideale. Aber im Horizont der von 1789 herkommenden Ideen- und Geistesgeschichte, auch im Problemverständnis der französischen Frühsozialisten wird die soziale Frage zu kurz angesetzt. Denn „soziale Not ist der Ausfluß des in den Menschen selbst wirkenden Bösen, d. h. strukturell verfestigte Ungerechtigkeit von Menschen, deren geronnene Unmoral. In diesem Sinn sind die sozialen Zustände für Solov'ev ethisch nicht in Ordnung. Während er den Ursprung des sozialen Bösen im Personkern des/der individuellen Menschen, dort, wo die sittlichen Entscheidungen getroffen werden, ortet, erblickt der Sozialismus das eigentliche Übel in den äußeren Verhältnissen und den Institutionen, etwa dem Privat- und Erbeigentum, als solchen und macht gleichsam diese verantwortlich" (232).

Zur Mikroanalyse der Solov'evschen Soziallehre dient dem Vf. neben den in der communis opinio bekannteren Schriften Solov'evs der sog. „Brief über die soziale Frage" (156ff) insbes., der m. E. zum ersten Mal in seinem ganzen Gewicht gewürdigt wird. Es werden aufschlußreich die Verbindungen zu Lassalle und L. Blanc (153ff), aber auch zur christlichen Soziallehre Leos XIII. gezogen, mit dem Solov'ev bekanntlich Kontakt aufgenommen hatte (180f u. ö.). Eigentumsfrage, ganz konkret, und Erwägungen zum Existenzminimum, frei von Einengungen durch Kollektivismus und Individualismus, bezieht in bündigen Nachweisen G. zurück auf Solov'evs prinzipiell anders angelegte Sozialphilosophie, nach der „materielle Güter als solche... keine ethische Relevanz" haben (165). Der russische Theoretiker „sieht demgemäß und im Gegensatz zum egalitären Sozialismus das eigentliche Kriterium für eine menschenwürdige, gerechte Sozialordnung nicht im quantitativen Gleichmaß der Einkommen und des Reichtums, nicht in der „arithmetischen Gleichheit der Güter" für alle. Für Solov'ev ist der wesentliche Maßstab einer Sozialordnung vielmehr qualitativer Art: Er liegt im sittlichen Personsein („personnalité morale") und in der menschlichen Solidarität („solidarité humaine") (165f). Die „von ihm für richtig gehaltene Lösung (Therapie)" wendet sich „von innen nach außen" (232). Diesen Aspekt nun holt der Vf. aus jeder möglichen Ungenauigkeit heraus und weist in einer vielseitig dokumentierten Teilthese nach, daß der Kern der Solov'evschen Sozialkritik in einer ethisch-moraltheologischen Widerlegung besteht, deren spezifische Art von geradezu dramatischer Aktualität ist, weil sie Krise und Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus erstaunlich vorwegnimmt. Mit Recht sieht G. in Solov'evs „Autonomismuskritik" (270) eine besondere Aktualität des russischen Denkers, eines der hervorragenden Elemente seiner Gegenwartsbedeutung, nämlich in seinem „Nein zum totalen neuzeitlichen Autonomie- und Autarkie-Anspruch" (ebd.), der die Sozialismen aller Prägungen zweifellos charakterisiert, über die schließlich die Solov'evsche Kritik in Auseinandersetzung mit Tolstoj und Nietzsche weit hinausführt. „Solov'ev entlarvt ... in Konfrontation mit dem Tolstojanismus und dem Nietzscheanertum den schrankenlosen menschlichen Autonomismus, der den Boden für wahre Sittlichkeit zerstört. Enttheologisierung des Guten, könnte man als Solov'evs Schlußthese formulieren, endet in Entethisierung" (247). Insofern wird Zeitdiagnose um eine Tiefendimension erweitert, der Säkularisierungsprozeß der Neuzeit von den Folgen der ethischen Paralyse her bewertet. G. läßt die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Sittlichkeit bei Solov'ev so „komplex" (248), wie sie ist, die jedoch „eine einhellige Antwort" kennt: „das durchgängige Nein zu einer total religionslosen, völlig autonomen Moral" (ebd.).

„Theozentrik der Ethik, die sich zur Christozentrik verdeutlicht" (228), wird schlüssig als einer der Fundamentalsätze Solov'evs in den Mittelpunkt der Interpretation gerückt. Insoweit liegt in der Solov'evschen Sozialkritik in der Tat eine moraltheologische Auseinandersetzung vor. Daher ist die Folgerung, die der Vf. streng argumentativ entwickelt, daß Solov'evs Ethik von „theonomer Autonomie" (240) fundiert wird, durchaus konsequent. Der Personbegriff in diesem Zusammenhang, von Solov'ev im Anschluß an Kant weiterentwickelt, erhält christliche Komponenten zurück (vgl. 78ff, 221ff).

Doch nicht weniger lehrreich ist G.s Nachweis, daß Solov'ev eine weitere, tiefgreifende Umdeutung von Kants Kategorischem Imperativ vornimmt, indem dieser in seiner Gültigkeit ausgeweitet wird auf das Gebot des verantwortlichen Umgangs mit der Natur, der den „Rechten der Materie" (vgl. 131ff) entsprechen muß. Der Übermensch, der Antichrist, der Sozialist und der Tolstojaner treffen sich gerade auch im Überspielen der endlichen Begrenztheit des Menschen auf dem materiellen Felde (vgl. 252). Derartige Konzeptionen „enden nach Solov'ev auf Grund ihres autonomistischen Ansatzes in Scheinethik" (253). Er stellt „der autonomistischen innerweltlichen Heilsutopie die religiöse, konkreter die christliche Heilsverheißung und -erwartung entgegen, die die Menschheitsgeschichte sowohl umgreift als auch wesentlich übersteigt" (251), wie G. vielseitig beleuchtet. Die Ersatzreligionen, insbes. der pseudo-religiöse Sozialismus scheitern nach Solov'ev daran, daß sie „das gott-menschliche Sein, das er in Jesus Christus von Nazaret verkörpert sieht, durch den der Himmel ‚geerdet' ist" (250), nicht zum Maße nehmen. Die christozentrische Wahrheit ist, philosophisch gesprochen, weder Empirismus noch Idealismus.

So führen des Vf.s minutiös durchgeführte Einzelinterpretationen und stringent eingehaltene Argumentationsketten zu Ergebnissen, die philosophisch wie theologisch, inbes. moraltheologisch das komplexe Werk Solov'evs erschließen und die seiner Sozialismuskritik zugrunde liegenden ethischen und religiösen Positionen freilegen. Was die angewandten Methodenschritte hin zu diesen Resultaten anbetrifft, so besticht vor allem G.s fast überpointierte Belegweise der Texte für jede seiner Thesen. Der Rückgang auf die Textquellen selbst wird in dieser Arbeit zweifellos mustergültig geleistet, wobei Stichproben der Zitate und der gegenübergestellten russisch-deutschen bzw. französischen Textbelege im „Dokumentations-Teil" keinen Grund zu Ausstellungen ergaben. Die im Umgang mit den vielfältigen Texten geübte Interpretation bleibt von Anfang bis Ende des Buches in höchstem Grade konzentriert auf die Haupt- bzw. die Teilziele der Untersuchung.

Bei den einzelnen Untersuchungsabschnitten nun werden eingangs stets präzise die herangezogenen Texte aufbereitet, bevor die inhaltliche Interpretation expliziert wird. Seine spezifische Methodenoption benennt der Vf. mit der Absicht, „das Thema werkimmanent zu bearbeiten ... nach biographisch-historischer Methode" (IX), d. h. m. a. W. die Solov'evschen Texte zur Sozialkritik werden chronologisch-genetisch durchmustert, was am Ende selbst wiederum ein inhaltliches Resultat von Gewicht hervorbringt, nämlich so Kontinuität im Wandel der sozialkritischen Anschauungen Solov'evs aufscheinen zu lassen. Die Sprache des Vf.s ist dabei in allen Teilen des Buches wohltuend nüchtern, manchmal sogar spröde, auf solche Weise um so überzeugender.

Die kritische Betrachtung dieser Habil-Schrift G.s wird schwerlich an der Beweiskraft der Grundthese und der sie stützenden Teilthesen rütteln können. Eher werden die Proportionen im Hauptteil B zwischen den Unterteilen II (Die Aussagen Solov'evs über den Sozialismus) und III (Solov'evs personal-ethische und religiöse Sicht – eine moraltheologische Sozialismuskritik?) Anlaß zu möglicher Kritik sein. Dem Unterteil III hätte eine ausführlichere Darlegung nicht geschadet, wenn auch die Gedankengänge in der vorliegenden Form selbst nicht etwa defizitär oder flüchtig ausgefallen sind. Gewiß wäre andererseits bei veränderten Volumina das Opus wegen des Umfangs dem Leser weniger entgegengekommen, worauf heutigentags oft keinerlei Rücksicht genommen zu werden pflegt, und hätte G.s Pionierleistung in der Einzelanalyse der Sozialkritik u. U. weniger erkennbares Profil angenommen. Denn anstelle bisheriger Spekulationen oder Vermutungen hat der Vf. zum ersten Mal konsequent festen Boden für die Erforschung der Solov'evschen Sozialismuskritik geschaffen und dabei ihre ethisch-religiöse Dimension en détail aus dem Gesamtwerk herausgearbeitet. Die dazu von ihm ausgebreiteten Texte leiden allerdings an einigen Stellen (z. B. 305; 106) an Abgrenzungsmängeln, wiewohl die Nachprüfung stets in der Sache Klarheit ergab. In der Sache ebensowohl begründet ist die vom Vf. dem Solov'evschen Werkt gegenüber angewandte biographisch-historische Methode (vgl. IX), d. h. seine genetisch bezogene, so sukzessive vorgehende Durchinterpretation aller zentralen Schriften Solov'evs; auf diese Weise jedoch kommt es manchmal zu störenden Wiederholungen im fortlaufenden Text. Wünschenswert wäre vielleicht auch ein größeres Maß an Quer- und Längsverbindungen zu anderen russischen Sozialtheoretikern gewesen. Herzen wird zwar erwähnt, Bakunin z. B. gar nicht, obgleich er in der Geschichte der Selbstverwaltungsideen von Arbeit eine maßgebliche Rolle spielt. Schließlich aber stammt die Untersuchung von einem Moraltheologen, der durchaus in Erstaunen setzt, wie und was er mit sicher beherrschten Mitteln der Slawistik nun auch für die Slawisten und Forscher auf dem Felde der russischen Philosophie- und Geistesgeschichte an das Tageslicht hebt. Insofern ist es auch eher Erinnerung an ein weiterreichendes Forschungsdesiderat als Kritik, wenn die skizzenhaft gebliebene Einordnung Solov'evs in die russische Geistesgeschichte moniert wird. Einmal hat der Vf. selbst beim Einführungsteil in dieser Richtung die Absicht der Restriktion artikuliert (vgl. 6f), zum anderen stehen neue Vorarbeiten zur Russischen Geistes- und Philosophiegeschichte – gerade auch nach Goerdts „Russische Philosophie" (1984) – noch aus; der Wurf Scheiberts (Von Bakunin zu Lenin, 1956) hat noch keinen Nachfolger gefunden.

Würdigt man diese Untersuchung G.s insgesamt, so ist ihr zentrales Ergebnis ein neues Solov'ev-Bild, sowohl in sozialphilosophischer wie theologischer Hinsicht, komplex zwar, weil der Zusammenhang von Ethik und Theologie komplex genug analysiert, aber zugleich in klaren Strichen gezeichnet wird, so daß die schöpferische Kraft dieses russischen Denkers unverstellt aufleuchtet. Dabei ist zu bedenken: Der Denk- und Schreibstil russischer Denker bietet mehr oder weniger ausnahmslos nicht die gewohnte mittel- und westeuropäische Linearität, sondern in der Regel ein vielumranktes, vielschichtiges, komplexes Ganzes, und G. hat sich trotz dieser spezifischen Interpretationsschwierigkeit nicht zu voreiligen Schlüssen auf – falsche – Mystik oder Mangel an Originalität verführen lassen. Zwar hatte Solov'ev nicht so wie andere russische Theoretiker unter letzterem Verdikt leiden müssen, die ganze Fruchtbarkeit und brennende Aktualität der sozialphilosophischen Konzeption Solov'evs ist aber erst durch G.s Buch aufgezeigt worden. Auch Solov'evs Position muß hineingestellt werden in die westliche Krise der Philosophie und Theologie seit der Nachhegelzeit. Die Thematik Antichrist, Nihilismus, Selbstkritik der Subjektivität der Neuzeit, Selbstkorrektur des Menschen am Anderen der Natur, also Selbstbegrenzung durch die Ökologie-Problematik, wie sie in ihrer Vielfalt der Vf. indiziert, sind nicht nur aktuell geworden, sondern lassen erkennen, daß unsere eigene Geistesgeschichte und die des vorrevolutionären Rußlands nicht nur über Marx engstens zusammenhängen, nicht nur historisch, sondern auch in Problemgehalten.

Wenn wir unter diesen Aspekten die Leistung G.s in den Forschungsstand einordnen, so hat er nicht nur ein noch spärlich bearbeitetes Gebiet fruchtbar erschlossen, sondern ein Problemfeld für Philosophie und Theologie abgesteckt, in dem weitere Forschungsaufgaben für die ernsthafte West-Ost-Auseinandersetzung angesiedelt sind. Daß solches Bemühen lohnt, dafür hat gerade auch diese Passauer Habil.-Schrift den Nachweis geliefert.

Passau Rainer Beer

Völkl, Richard: **Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?** Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas. Ausgewählt und eingeleitet von Michael Manderscheid. – Freiburg: Lambertus (1987). 271 S., kart. DM 34.–

Das innerkirchliche Gespräch über das diakonisch-caritative Tun der Kirche ist während der letzten zwei Jahrzehnte durch eine eigenartige Zwiespältigkeit charakterisiert: Einerseits nämlich wurde überall dort, wo man sich über das kirchliche Selbstverständnis vergewisserte, namentlich also im II. Vaticanum und in den nachfolgenden Synoden, Diakonie bzw. Caritas als unverzichtbarer Lebensvollzug von Kirche wiederentdeckt und neben Verkündigung und Liturgie als „Grundfunktion" herausgestellt. Andererseits spielt die Thematik innerhalb der Theologie – etwa in den zahlreichen neueren Entwürfen systematischer Ekklesiologie – von einigen bemerkenswerten Ausnahmen (K. Rahner, K. Lehmann, E. Schillebeeckx, H. Zirker) abgesehen kaum eine nennenswerte Rolle, erscheint faktisch als Nebensächlichkeit, die eher dem Anwendungswissen der praktischen Disziplinen zugeordnet wird als der systematischen Reflexion im Zentrum der Theologie. Möglicherweise hat die Anziehungskraft, der sich die Befreiungstheologien in unseren Breiten erfreuen, auch etwas mit dem wirklichen oder auch bloß vermeintlichen Defizit an einer konsequenten diakonischen Option zu tun.

Zu denen, die das diakonisch-caritative Wirken von Kirche in seinem theologischen Stellenwert würdigten, es kontinuierlich betreuten und es beharrlich auf allen Ebenen der Beratung und Verantwortung vertraten, gehört Richard Völkl. Einige seiner Beiträge, die nicht schon als selbständige Bücher erschienen waren, sind nun aus Anlaß seines 65. Geburtstages von einem seiner früheren Mitarbeiter ausgewählt und als Buch herausgegeben worden.

Sie beginnen mit der seinerzeit programmatischen Antrittsvorlesung als Inhaber des (in der theologischen Landschaft der Bundesrepublik einzigartigen) Lehrstuhls für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theol. Fak. Freiburg und enden mit den ebenso grundsätzlichen und das gesamte Problemfeld in den Blick nehmenden Artikeln aus der neuesten Auflage des Staatslexikons.

Eingerahmt werden die 17 Beiträge des Autors durch eine Würdigung des Hg.s, die Biographisches mit sachlich Bilanzierendem und Postulaten für die weitere theologische Reflexion des diakonisch-caritativen Tuns geschickt miteinander verbindet, und durch eine Bibliographie der Publikationen V.s aus den letzten dreißig Jahren.

Hauptanliegen V.s ist durch alle Beiträge hindurch, die Nächstenliebe als Akt der Gottesliebe aufzuzeigen und in ihrem Vorrang gegenüber anderen Formen des Ausdrucks (i. S. von deren Echtheitskriterium und zugleich Frucht: vgl. 96, bzw. als „Summe" der christlichen Religion, wie der Titel des Buchs in Anlehnung an Thomas von Aquin formuliert: vgl. bes. 129–133) zu entfalten. Zugleich geht es ihm in seinen gesamten Darlegungen zur Theologie der Caritas darum, die innere Zusammengehörigkeit zwischen praktischer Liebestätigkeit und Kirchesein herauszuarbeiten.

Kritisch entgegengearbeitet wird damit einem Verständnis von Liebe, das dieser zwar einen hohen Rang für die christliche Existenz einräumt, sie aller-

dings nur als sittliche Verpflichtung des einzelnen Glaubenden ansieht (sehr resolut etwa: 26f, 31, 248, 261f, und von der biblischen Charismenlehre her: 71–73, 76, 77). Caritative Liebestätigkeit und Kirchesein als unabdingbar zusammengehörig darzustellen, bedeutet aber auch, an jener herkömmlichen Sicht zu rütteln, die Diakonie als Aufgabe eines spezialisierten Verbandes aus den sonstigen Vollzügen von Kirche ausgegliedert (s. dazu vor allem die Beiträge „Theologische Überlegungen zur Caritas der Gemeinde" und „Zur Einheit von pastoraler und caritativer Diakonie"). Caritative Diakonie ist aber auch und zunächst eine Verpflichtung der ganzen Gemeinde und aller ihrer Mitglieder. V. stimmt hier ein in eine breite theologische Strömung, die in der Gemeinde die nächste und konkrete Gestalt der Kirche sieht und sie dementsprechend theologisch stärker gewichtet als früher, ohne sich freilich schärfer akzentuierten Positionen, wie sie auch vertreten werden, anzuschließen. Seine Position ist ausgewogen, besteht aber bei aller Ausgewogenheit mit Entschiedenheit auf der Einlösung der auf dem II. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode beschlossenen Schwerpunktsetzungen. Typisch sind etwa folgende Sätze in einem der jüngsten Beiträge V.s:

„Daß die caritative Diakonie eine Grundfunktion der Gemeinde ist, gleich ursprünglich und fundamental gleich bedeutend wie die beiden anderen Grundfunktionen, untrennbar mit diesen verbunden und zugleich entscheidendes Kriterium für die Christlichkeit unserer Gemeinden, für die Echtheit ihres Glaubenslebens und gottesdienstlichen Handelns – all das ist gewiß noch nicht in wünschenswerter Weise und allgemein bewußt. Es ist wohl noch ein weiter Weg, bis die Hilfe für Notleidende so selbstverständlich zu den ‚pastoralen Diensten in der Gemeinde' gerechnet wird, wie es die ‚Gemeinsame Synode' getan hat. Es bedarf daher noch einer intensiven religiösen Bewußtseinsbildung in den Gemeinden und auch durch die verbandliche Caritas, bis die Einheit von Pastoral und Caritas wirklich akzeptiert wird, also die Caritas nicht mehr als eine Form ‚außerordentlicher' Seelsorge oder auch als Hobby besonders frommer Gemeindemitglieder, sondern als eine Verwirklichung der Heilssorge der ganzen Gemeinde für den ganzen Menschen zu seinem ganzen Heil verstanden wird. Der weite Weg aber muß geduldig beschritten werden, nicht damit wieder einmal etwas Neues geschieht, sondern damit etwas ganz ursprünglich Christliches wieder entdeckt und verwirklicht wird" (89f).

Wenn das Helfen gegenüber Menschen in Not einen so prominenten Stellenwert innerhalb des Christlichen haben soll, stellt sich automatisch auch die Frage, worin denn das Christliche an der christlichen Hilfeleistung bestehe. Man kann diese Fragestellung kritisieren, insofern sie als Suche nach einer materialen „Rest"-Differenz verstanden wird. Auf der anderen Seite ist die Fähigkeit, sie zu beantworten, unverzichtbar zur gesellschaftlichen Legitimation jenes Spielraums, den der moderne Sozialstaat im Bereich der Wohlfahrtspflege den verschiedenen freien Trägern und der Wahlmöglichkeit der Hilfesuchenden einräumt. Die Tätigkeit der christlichen Caritas stünde auf tönernden Füßen, würde sie sich allein der faktischen starken Rechtsstellung der Kirche verdanken. So gut wie alle Beiträge dieses Buchs berühren diese Frage nach dem Proprium und mühen sich, eine ehrliche Antwort zu geben.

Das Kap. „Caritas – nur ‚fromm' oder nur ‚tüchtig'?" weist zunächst mit Nachdruck die Alternative zwischen christlichem, frommem Helfen und tüchtigem, sachgerechtem Helfen als falsch und inakzeptabel zurück. Das kirchliche caritative Helfen muß sowohl sachlich wie personell, darüber hinaus sogar auch noch organisatorisch, konkurrenzfähig sein (vgl. 120). Und sachgerechte Hilfe verdient in jedem Fall Anerkennung, ja auch die Kooperationsgemeinschaft von Christen und Kirche, von wem sie auch immer geleistet werde (121, 150ff, 241, 264ff u. ö.). Wodurch sich die Hilfsangebote von Christen und Gemeinden darüber hinaus noch auszeichnen können und auch sollten, sind vor allem drei Momente, nämlich: erstens die Ganzheitlichkeit des Helfens (was meint, daß sie den Menschen in sämtlichen Dimensionen seiner Not annehmen kann und will), zweitens eine gewisse Distanz zum Erfolg in dem Sinn, daß es sich auch vor den Feldern der „strapaziösen" und „schmutzigen" Caritas, also derjenigen, die sich nach Maßstäben der Effizienz nicht oder nicht mehr „lohnen", nicht vorbeidrückt, und drittens die Motivierung des Helfens aus dem Glauben an den in Jesus Christus sichtbar gewordenen Gott der Liebe. Dies beinhaltet, daß das Helfen „aus der Liebe" sein Maß von woanders hat als das rein philanthropische. Es dürfte schwierig sein, den Unterschied auch in der Hilfe selbst aufzuweisen. Doch sollte dies nach V. nicht dazu führen, „daß man im Zuge der Angleichung an das sachgerechte und humane Handeln das Christliche sozusagen auf das Grundsätzliche beschränkt. Man gibt ja ohne weiteres zu, daß das grundsätzlich Christliche oder auch das theologische Fundament der Caritas sehr wichtig ist und natürlich nicht zurückgedrängt werden soll, aber – und dieses ‚Aber' ist gelegentlich so umfangreich, daß von jener Prämisse praktisch, und gerade was die Formen betrifft, nicht mehr sehr viel übrigzubleiben scheint. Dann aber ist eigentlich nicht mehr einzusehen, warum es eine christliche, kirchliche, caritative Liebestätigkeit überhaupt geben soll, denn jenes auf den Bereich des inneren, persönlichen Lebens beschränkte christliche Fundament wird man gewiß auch jenen nicht absprechen, die nicht direkt in der Caritas tätig sind" (105f). Als eines der wirksamsten Motive wird die Identifikation des Weltenrichters mit den Armen in Mt 25,40 deutlich, ein Theologoumenon, das ja nicht bloß eine reiche Geschichte hat, sondern im befreiungstheologischen Denken erneut seine spirituelle Potenz entfaltet.

In der Konsequenz dieses Anliegens liegt wohl auch das Bemühen V.s (vgl. 166f), scheinbar überholte und manchmal vielleicht sogar schon verpönte Begriffe wie Barmherzigkeit (160f, 216ff), Trost (225ff), Frömmigkeit (97ff) und Mitleid (217) festzuhalten; das geschieht allerdings nie unproblematisiert, sondern wird mit der Anstrengung verbunden, den Gehalt des Begriffs durch Verarbeitung der Vorbehalte, die sich gegen ihn richten, zu reinigen; dann aber auch, ihn von der Tradition her zum Leuchten zu bringen. Schöne Beispiele dafür, daß der Rückgriff auf Tradition nicht nur einengen und belasten, sondern auch ansprechen und begeistern kann, sind der umfangreiche Beitrag „Dienst für die Armen als Dienst für Christus – ein Grundmotiv caritativen Helfens" und der Aufsatz über Elisabeth von Thüringen.

Viele der abgedruckten Arbeiten sind in den zehn Jahren während und nach dem II. Vaticanum verfaßt worden. In der Richtung ihrer Aufmerksamkeit und in ihrem methodischen Zugang sind sie deutlich von diesem Kontext geprägt.

So dominiert einerseits die Rückwendung an die biblischen, vor allem an die ntl Texte (die praktizierte Hermeneutik wird an mehreren Stellen kurz skizziert, am ausführlichsten S. 63–67); andererseits sind es vor allem die Dokumente des Konzils (und später die der Gemeinsamen Synode), die als normative Grundlage, als legitimierende Instanz und auch als vorwärtsweisende Impulse ausgewertet und in systematischem Interesse herangezogen werden. Wie auch in umfangreicheren Arbeiten V.s (Dienende Kirche – Kirche der Liebe, Freiburg 1969; Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg 1977) geschieht das sorgfältig registrierend und verläßlich analysierend. Vor allem die Kap. über „‚Die Kirche der Liebe' nach den Dokumenten des Vaticanums II", übernommen aus dem 3. Ergänzungsband des LThK, und über „Synode und Caritas" sind präzise und doch zugleich knappe Durchblicke, die ihre Thematik für Jahrzehnte klassisch abgehandelt haben dürften. Bei den Arbeiten, die stärker biblisch ausgerichtet sind (bes. „Caritas der Gemeinde – Neutestamentliche Grundlegung") wäre es sowohl lohnend als auch reizvoll (i. S. von verlebendigend), in das von V. systematisierte Material die inzwischen erschienenen Forschungen zur Sozialgeschichte des Urchristentums (beispielsweise die von G. Theißen, H. C. Kee, W. A. Meeks, W. Stegemann) einzuarbeiten.

Von Argumentation und Interesse her sind die Beiträge V.s auf das innerkirchliche Gespräch ausgerichtet. Weniger hingegen geht es ihnen darum, die durchaus wahrgenommenen Veränderungen im Erscheinungsbild der Nöte und in der Form des Helfens zu analysieren und mit den zahlreichen theoretischen Ansätzen, die heute im Bereich der nicht-kirchlichen Sozialarbeit und auch der Sozialpolitik entwickelt und diskutiert werden, zu vermitteln. Freilich wird auch deutlich, daß der Vf. den Einsatz und auch die Last (er spricht verschiedentlich vom „Totalanspruch" der Caritas!) derer kennt, die im caritativen Feld tätig sind; deshalb vermögen die Beiträge gerade diesen Personen motivationalen Rückhalt zu geben und die Gewißheit, daß ihre Arbeit nicht bloß ein Steckenpferd oder eine Form persönlicher Frömmigkeit ist, sondern eine Aufgabe, die sie auch für und im Auftrag der anderen, aber auch mit ihrer Zustimmung und von ihnen getragen, ausüben.

Der Bd läßt in Ausstattung und formaler Qualität kaum zu wünschen übrig (Druckfehler finden sich auf den Seiten 14 [zweimal], 86, 89, 90, 105, 134, 159, 231, 250, 256, 265). Gelegentliche Überschneidungen zwischen den Beiträgen dürften sich bei einem Sammelband nie vermeiden lassen. Theologisch nicht einschlägig Informierte, aber auch schon Theologiestudenten, für die die sechziger Jahre doch sehr weit zurückliegen, könnten stutzig werden, wenn sie im Text allenthalben auf die Abkürzungen der Konzilstexte treffen, ohne daß diese irgendwo entschlüsselt werden. Ob eine Gruppierung der Aufsätze in „Theologische Grundlagen", „Begriffliche Klärungen" und „Spiritualität des Helfens" nicht naheliegender gewesen wäre als diejenige, die hier gewählt wurde (Kirche als Agape – zur ekklesiologischen Relevanz caritativer Praxis; Motive und Aspekte genuin christlicher Sozialarbeit in der Gegenwart; Ecclesia Caritatis; Stichworte), mag man für eine Geschmacksfrage halten.

Neuss–Freiburg Konrad Hilpert

Pauli, Heinrich: **Einsicht und moralische Phantasie.** Was leistet die inhaltsbezogene Ethik? – Regensburg: Fr. Pustet (1986). 133 S., kart. DM 19.80

Das vorliegende Taschenbuch will eine Einführung in die Moralphilosophie bieten. Es ist herausgewachsen aus der Seminar-Mitarbeit bei W. Kluxen, wie aus Vorlesungen des Vf.s in Bonn und Fulda. Es will, was jeder Ethik allein angemessen ist, „ein geduldiger und anstrengender Versuch sein, in Freiheit zu überzeugen", Einsicht zu wecken, ohne das stringente Argument der exakten Wissenschaft zur Verfügung zu haben. „Ihr vornehmstes Instrument ist deshalb nicht der Beweis, sondern das Beispiel" (11).

Diese Beispiele wählt der Vf. möglichst konkret aus dem Tagesgeschehen, wobei er freilich nicht kasuistische Lösungen anbieten will. Vielmehr faßt er in erster Linie – wie es schon die Frage des Untertitels andeutet – die formal methodologischen Momente einer Normbegründung ins Auge.

Daß aber, wie der Verlag meint ankündigen zu müssen, das Paradigma neu sei, weil nicht die Norm, sondern das Gute im Mittelpunkt stünde, ist dennoch unangemessen.

Der Einstieg ist im Gegenteil klassisch:

Nach vier konkreten Einstiegsbeispielen wird die ethische Differenz von Gut und Böse erläutert, dann Freiheit und Bedingtheit menschlichen Handelns, sowie dessen Sach- und Subjektbezug erläutert. Nach diesen Voraussetzungen kann dann (wiederum an der altgriechischen Fragestellung anknüpfend) das Gute in Abhebung von deontologischer Verbindlichkeit wie von reiner Glücksuche, aber auch von rein wertethischen und utilitaristischen Ansätzen als die eigentliche Zielsetzung ethisch-sittlichen Handelns herausgestellt werden. Einige Konkretionen, vorab aktuell zur Arbeitslosigkeit und zum Problem der Euthanasie, beschließen die ansonst griffig gehaltene Darlegung in durchaus klassischem und eben dadurch hilfreichem Muster.

Was damit vorliegt, ist eine der in dieser Form eher seltenen Einführungen in eine philosophische Ethik, die in Stil und Inhalt auch den nicht direkt mit einem Fachstudium befaßten Interessenten anspricht.

Münster Franz Furger

Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München. W. Pannenberg, Chr. Meier, W. Stroh, H. Schmidt-Glintzer u. a. Hg. u. eingel. von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verlag (1986). 417 S. (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd 3), kart. DM 19.80

Diese interdisziplinäre Studie stellt die Vorlesungen einer Münchner Ringvorlesung aus dem WS 1984/85 zusammen. Dieser zeitliche und örtliche Hintergrund ist zu beachten: Die wirtschaftliche Rezession und die damit verbundene, hohe strukturelle Arbeitslosigkeit stellt die in der Hochkonjunktur weitvergessene Ambivalenz von Arbeit wieder deutlicher ins Zentrum der hier aus geisteswissenschaftlicher Sicht unternommenen Überlegung. Arbeit als Last, als was sie seit der Antike immer empfunden wurde, steht neben dem schöpferischen Moment, das jeder, auch der gemeinen (nicht nur der geistigen) Arbeit eignet und das seit der Aufklärung besonders betont wird, während die Antike hierfür eher von „scholé", von Muße redete. So gelte es eigentlich, die Last zu mindern und damit die Lust an Arbeit zu steigern. Mechanisierung und Automatisierung scheinen dazu wie gemacht. – Aber gerade sie erweisen sich oft genug als Ursachen struktureller Arbeitslosigkeit; der Teufelskreis scheint perfekt. Entsprechend begrüßenswert ist das Unterfangen, die inneren Zusammenhänge genauer zu untersuchen.

Dazu sind zunächst historische Studien, welche heutiges Selbstverständnis aus seinen geschichtlichen Wurzeln zu klären sucht, besonders wichtig. So zeigt etwa C. Meier, wie die politische Entwicklung im alten Athen eine Abwertung der produktiven Handarbeit nach sich zog und zwar so sehr, daß bei Plato und Aristoteles schließlich Arbeit und Politik (= Bürger sein) sich ausschlossen (107). Die insinuierte Aktualisierung auf den heutigen Akademikerfunktionär in der Gewerkschaft als dem wirtschaftlichen Vertreter der Arbeiterschaft mit entsprechendem standesgemäßen äußeren Auftreten, ist dabei durchaus kein Zufall. Umgekehrt verweist W. Stroh (wieder mit einem Seitenblick auf die vorab durch den „Numerus clausus" entstandene Verbindung zwischen guter Abiturnote und lukrativem Berufsstudium) auf das gegenteilige Verständnis bei Vergil, wo noch geistige Arbeit (den Basisunterhalt vorausgesetzt) nur dem „Avarus" zu materiellem Gewinn wird. Der gänzlich unsozialistische Leitsatz aus dem alten China, daß, wer regiere, nicht mit den Muskeln, sondern mit dem Verstand zu arbeiten habe (H. Schmidt-Glintzer) oder die das mittelalterliche Christentum prägende, gesamtmenschliche Sicht des hl. Benedikt (W. Zorn), die in der Neuzeit in der industriellen Technisierung weitgehend verlorenging, sind dann nicht weniger zu beachtende Momente für eine heutige Auseinandersetzung, die aus der Sicht der Katholischen Soziallehre von W. Korff und aus lutherischem Verständnis, wo Arbeit als Dienst wohl erstmals ausdrücklich thematisiert wurde, von W. Pannenberg eingebracht wird. Daß dabei der für die moderne Industrialisierung so bedeutsame calvinistische Beitrag hier nicht eigens aufgearbeitet wird, wird dann auch derjenige bedauern, der die These Max Webers vom Calvinismus als der Ursache des Kapitalismus nicht restlos teilt.

Auf diese Beiträge zur geistesgeschichtlichen Theorie der Arbeit folgen diejenigen aus humanwissenschaftlicher, wirtschafts- und betriebswissenschaftlicher Sicht, die nun aber nicht bloß funktionale Marktmechanismen darlegen, sondern darin menschliche Einstellungen ebenfalls bedenken, so etwa B. Lutz das Moment der Gleichheit, E. Heinen dasjenige der Unternehmenskultur, L. v. Rosenstiel das der notwendigerweise zu pflegenden Akzeptanz gegenüber neuen Technologien und F. E. Münnich dasjenige einer Opfersymmetrie in der Bewältigung von Arbeitslosigkeit. Dies erlaubt es schließlich dem Philosophen W. Krings trotz allem über den Sinn von Arbeit als letztlich doch beglückender Tätigkeit nachzudenken.

Daß dies alles (leider) noch nicht zu einer ethisch wissenschaftlichen Theorie der Arbeit gediehen ist, wird man beim Weglegen des Buches ebenso bedauern, wie man die Fülle der bedachten Gesichtspunkte dankbar zur Kenntnis nimmt.

Münster Franz Furger

Mieth, Dietmar: **Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis.** Theologische Profile. – Freiburg (Schw.)/Freiburg/Wien: Universitätsverlag/Herder (1986). 143 S. (Studien zur theologischen Ethik, 17), kart. sfr/DM 24.80

M.s als „theologische Profile" bezeichnete Studie stellt nicht eine in sich geschlossene Theorie dar. Vielmehr sucht sie sozusagen auf verschiedenen Pisten den Zugang zu ihrem Gegenstand (ob diese „Wege" ursprünglich selbständige Einheiten waren, wird dem Leser nicht verraten). Theorie wird dabei in einem zweifachen Sinn verstanden, nämlich im ursprünglich griechischen Wortsinn als Beschaulichkeit, wie sie der mystischen Tradition der Theologie vertraut ist, sowie als geisteswissenschaftliche Reflexion, wie sie – allerdings noch immer als „späkulative" bezeichnet – in der universitären Lehre gepflegt wird. Von diesem doppelten Verständnis her wird der Bezug zur konkreten Lebenspraxis gesucht, nicht zuletzt um die dem Praktiker oft wenig hilfreich erscheinende „theoretische Spekulation" als eine die Praxis selber aufwertende klärende Hilfe näherzubringen.

Nützlichkeit wie Grenzen solcher Reflexion will M. in Anbetracht der vollen existentiellen Lebenswirklichkeit herausstellen. Er geht dabei aus von dem gerade heute so oft kritisch geforderten Praxisbezug von Theologie und gesteht als Universitätstheologe diese Kritik unumwunden zu, daß jede Theorie ohne Praxisbezug Leerlauf würde. Wenn aber im Rückgriff auf die von M. immer wieder als anregenden Bezugspunkt aufgegriffenen Schriften des großen Mystikers und Theologen Meister Eckhart die kritische Forderung angenommen wird, dann doch nicht ohne den Hinweis, daß Praxis ohne Theorie blind würde, d. h. in plattem Pragmatismus oder bare Ideologie abgleiten würde. Dafür aktuelle Beispiele anzugeben, fiele nicht sehr schwer. Es wird aber hier darauf weiter nicht eingegangen. Was aber von der Theologie unbedingt verlangt werden muß, ist dann eben die im Titel genannte „Spannungseinheit von Theorie und Praxis", die es nicht nur erlaubt, der die Menschlichkeit erdrückenden zeitgenössischen Leistungsmentalität zu begegnen, sondern auch die natürliche Theologie und damit die ihr zugeordnete sog. „autonome Moral" als wirkliche Theorie so zu verstehen, daß sie aus ihrer eigenen und inneren Kohärenz Platz läßt für das sie übersteigende, dem persönlichen Erleben der Gotteserfahrung zugeordnete Glauben. – Daß M. als Theologe und Germanist diese verschiedenen theologischen Pisten seiner Überlegungen abschließend noch an „Meteor" und Friedrich Dürrenmatt sozusagen in Gegenprobe nimmt, stellt einen zusätzlich beachtenswerten Ansatz dieses theologischen Selbstverständnisses dar.

Münster Franz Furger

Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Hg. von Joseph Listl, 2 Bde. – Berlin: Duncker & Humblot (1987). XXXVI, 864 / XXXIX, 824 S., Ln. DM 168.–

Die Bundesrepublik Deutschland nimmt, was das Verhältnis von Kirche und Staat angeht, in mancher Hinsicht eine Sonderstellung ein. In keinem Land der Erde ist das Staatskirchenvertragsrecht derart ausgebaut wie hier. Für Wissenschaft und Praxis besteht darum ein dringendes Bedürfnis nach zuverlässigen Textausgaben der Konkordate und Kirchenverträge. Die vorliegenden Textausgaben verschiedener Autoren sind längst überholt; sie boten zudem lediglich kleine Ausschnitte aus dem gesamten Material. Um so erfreulicher ist es, daß sich Joseph Listl, der verdiente Hg. des renommierten „Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland", der Aufgabe unterzogen hat, eine Sammlung der geltenden Staatskirchenverträge zu veranstalten. Das Ergebnis seiner emsigen Arbeit liegt nun in zwei stattlichen Bden (zu erstaunlich niedrigem Preis) vor. Bei der Arbeit mußte sich der Hg. einen terminus ad quem setzen. Die Ausgabe gibt den Stand des Vertragskirchenrechts vom 1. Juli 1987 wieder. L. stellt sich das hohe Ziel, der Wissenschaft und der Praxis in gleicher Weise zu dienen. Sein Werk mußte also einerseits umfassend, andererseits handlich gestaltet werden.

Alle aufgenommenen Verträge sind im vollen Wortlaut abgedruckt.

Bei den Abkommen mit dem Apostolischen Stuhl sind sowohl der deutsche als auch der italienische Text wiedergegeben, wie es bei doppelsprachigen Konkordaten erforderlich ist. Jene Verträge (und zugehörigen Dokumente), die in einem staatlichen Publikationsorgan veröffentlicht sind, wurden nach dem dort vorfindlichen Text abgedruckt. Lediglich jene Texte, die staatlicherseits nicht publiziert sind, wurden nach der kirchlichen Quelle wiedergegeben. Unveröffentlichte Texte wurden nach den Originaldokumenten abgedruckt. Ich erwähne aus den amtlich nicht veröffentlichten Vereinbarungen beispielsweise den Geheimanhang zum Reichskonkordat, die Ablösungsrichtlinien des Finanzministers von Baden-Württemberg (I, 201f) und die Ordnungen für die gutachtliche Äußerung der Landeskirchen zur Berufung von Professoren der evangelischen Theologie in Niedersachsen (II, 133–138).

Der Hg. war bemüht, den Bestand an Vertragskirchenrecht grundsätzlich lückenlos aufzunehmen. Doch war die Masse des vorliegenden Materials so umfangreich, daß auch L. um eine Auswahl nicht herumkam.

Als Kriterium für diese gibt er an „größere Bedeutung" und „allgemeines Interesse". Man wird ihm bescheinigen, daß er diesem Anspruch gerecht geworden ist. Besonders erfreulich ist, daß auch die bedeutsamsten Bistumsverträge erfaßt sind. Verträge mit Altkatholiken, Orthodoxen und Juden sind ebenfalls aufgenommen.

So ist ein Werk zustande gekommen, das in der Reichhaltigkeit des Inhalts seinesgleichen sucht. Die schon längst überholten Textausgaben von Werner Weber sind nicht nur ersetzt, sondern weit überboten. Man kann die Rücksichten verstehen, die L. zur Beschränkung zwangen; dennoch bleibt sie bedauerlich. Vielleicht könnte in einer Neuauflage eine Liste der nicht aufgenommenen Verträge mit Angabe der Fundstellen beigegeben werden. Für die wissenschaftliche Arbeit an den Texten ist es hilfreich, daß der Hg. jedenfalls in einigen Fällen auch ganz oder teilweise obsolet gewordene Kirchenverträge abgedruckt hat; dadurch läßt sich manches für die Auslegung geltender Verträge gewinnen. Daß das Bayerische Konkordat und der Bayerische Kirchenvertrag in einer bereinigten Fassung aufgenommen sind, sei dankbar vermerkt. Auch die Regierungsbegründungen, die Bekanntmachungen über das Inkrafttreten der Verträge und die Protokolle über die Ratifikation wurden aufgenommen. Sie sind tatsächlich für die Arbeit am Text unentbehrlich. Der Hg. hat bewußt von einer Kommentierung der Verträge abgesehen. Einmal wäre der ohnehin beträchtliche Umfang der beiden Bde dadurch noch erheblich gewachsen, und zum andern wäre damit ein gewisses subjektives Moment in die Ausgabe hineingekommen, das der Hg. vermieden wissen wollte. In strenger Objektivität und Parität wird das Material dargeboten. Bei den wichtigsten Texten gibt L. einführende Literatur an. Es ist eine Ermessensfrage, wieweit man hierbei gehen soll. In jedem Falle ermöglichen die gebotenen Hinweise eine rasche historische und systematische Orientierung.

Dem ersten Bd der Sammlung hat Listl eine Einführung über die Konkordate und Kirchenverträge vorangestellt. Darin legt er sachkundig die staatsrechtlichen Grundlagen des Vertragskirchensystems bloß.

Dem im Grundgesetz enthaltenen Gebot zu friedlicher Zusammenarbeit von Staat und Kirche geschieht in bestmöglicher Weise Genüge durch einvernehmliche Regelung der in Frage stehenden Materien. Was die Rechtsnatur der Staatskirchenverträge angeht, entscheidet sich L. für den völkerrechtlichen Charakter der Konkordate; sie bedürfen, um innerstaatliche Verbindlichkeit zu erlangen, der Transformation. Die evangelischen Kirchenverträge sind dem öffentlichen Recht angehörende Staatsverträge. Die Gegenstände, die in den Staatskirchenverträgen geregelt werden, haben gewöhnlich bereits eine verfassungsrechtliche Verbürgung gefunden, werden nun aber vertragsrechtlich abgesichert. In der Frage der Beendigung von Konkordaten und Kirchenverträgen folgt L. seinem Lehrer Scheuner. In dem knappen Abriß der Entwicklung des Vertragskirchenrechts im 20. Jh. insistiert der Hg. mit berechtigtem Stolz auf der Vorreiterrolle des Freistaats Bayern beim Abschluß von Verträgen mit den Kirchen. Wo das Zustandekommen des Reichskonkordats berührt wird, hätte vielleicht angemerkt werden können, daß die deutsche Regierung für dessen Abschluß sehr wohl ein paritätisches Äquivalent in der Gestalt der Evangelischen Reichskirche bereitzustellen gewillt war. Richtig hebt L. die zeitliche Priorität, die sachliche Weite und die zahlenmäßige Fülle der evangelischen Kirchenverträge hervor, die nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs mit den Ländern der Bundesrepublik Deutschland geschlossen wurden. Die katholische Kirche konnte hier nicht mithalten. Die atmosphärisch wichtigen Leistungsabkommen mit den jüdischen Gemeinden werden nicht übersehen.

An diese Einführung schließt sich der Dokumententeil. Hier werden in jedem Abschnitt zuerst die Verträge mit der katholischen Kirche, dann jene mit den protestantischen Kirchen abgedruckt.

Der Dokumententeil des ersten Bds, der im ersten Teil Staatskirchenverträge mit dem Deutschen Reich und der Bundesrepublik Deutschland bringt, hebt an mit dem Reichskonkordat von 1933. L. schickt ihm eine instruktive Vorbemerkung voran, in der er auf Abschluß und Fortgeltung dieses Vertrages eingeht. Im zweiten Teil werden die einschlägigen Verträge aufgeführt, die von den einzelnen Bundesländern abgeschlossen worden sind; dabei werden die Bundesländer in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt. Sosehr sich die Regelung vieler Materien ähnelt, so bezeichnend sind die Unterschiede, auf die einzugehen hier freilich nicht der Ort ist. In jedem Falle gestattet die Sammlung einen vorzüglichen Überblick über die jeweilige Atmosphäre des Verhältnisses von Staat und Kirche in jedem einzelnen Bundesland.

In den Anmerkungen bringt L. nicht nur Literaturangaben, sondern auch wichtige, ja unentbehrliche sachliche Hinweise, in denen eine Menge Arbeit steckt. Am reichsten mit Anmerkungen versehen ist wohl das Reichskonkordat.

Ein Personenregister und ein ausführliches Sachwortregister beschließen den zweiten Bd. Das Werk ist hervorragend ausgestattet. Der Satz ist mit größter Sorgfalt erstellt; ich bin auf keinen Druckfehler gestoßen. Lateinische Texte sind (in privater Weise) ins Deutsche übersetzt (z. B. II, 258–261).

Es ist keine Frage, daß L. ein opus magnum geschaffen hat. Es ist für jeden, der als Forscher und Lehrer, als Richter oder Verwaltungsjurist mit dem Staatskirchenrecht zu tun hat, unentbehrlich. Der niedrige Preis ermöglicht auch Studenten die Anschaffung. Der einzige Nachteil einer solchen Sammlung ist, daß, da die Entwicklung unaufhaltsam fortschreitet, bald Teile des darin enthaltenen Materials überholt sein werden.

Mainz Georg May

Hofmeier, Johann: **Religiöse Erziehung im Elementarbereich.** Ein Leitfaden. – München: Kösel (1987). 223 S., kart. DM 24.80

Mit dem vorliegenden Leitfaden „Religiöse Erziehung im Elementarbereich" ist angesichts der Bedeutsamkeit dieser Aufgabenstellung und des oftmals zu vernehmenden Rufes nach verläßlicher Weisung ein bedeutsamer Wurf gelungen. Er ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit zwischen dem Lehrstuhl für Katholische Religionslehre und -pädagogik an der Univ. Regensburg und dem Projekt: „Sittlich-religiöse Entwicklung und Erziehung des Kindes" des Staatsinstituts für Frühpädagogik und Familienforschung in München. Der Leitfaden stellt in erster Linie eine Unterweisung der Erzieher in diesem Bereich und in nicht wenigen Passagen eine Unterweisung für die Art und Weise des Erziehens dar. Freilich soll dadurch keineswegs die intensive Einführung in den ganzen Problemkreis ersetzt werden. Der Leitfaden bietet vielmehr eine Zusammenfassung und Vertiefung und ist zugleich ein echtes Nachschlagewerk für einen breit anzusiedelnden Interessentenkreis, vorab für die professionellen Erzieherinnen (auch Erzieher?), dann ebenso für die Eltern, die verantwortlichen Seelsorger und nicht zuletzt auch für unmittelbar sich wissenschaftlich mit diesen Fragen Beschäftigende. Soweit ersichtlich, liegt damit im wahren Sinn des Wortes ein „Erstlingswerk" vor.

Im 1. Kap. (11–44): „Die geschichtliche Entwicklung des Kindergartenwesens" wird nach einem kurzgefaßten Vorwort, das einen knappen, überblickartigen Aufriß angibt, die Geschichte der „institutionalisierten Kleinkindererziehung" unter den Stichworten: Anfänge, Profilierung und Weiterentwicklung dargestellt. Das geschieht mit kurzen und prägnanten Aussagen zu einzelnen Ansätzen. Sie beinhalten das Wesentliche, vor allem mit der Angabe der jeweiligen Zielsetzung und deren Wirkungsgeschichte. Die Anfänge sind demnach vor allem geprägt von den Ideen einzelner Persönlichkeiten und von deren Umsetzung in praktische Verwirklichung. Für die Profilierung entscheidend werden besonders die beiden Institutionen Staat und Kirche, mit ihren Bestrebungen, genannt und umschrieben. Im Blick auf die Weiterentwicklung werden im wesentlichen der Zeitabschnitt der nationalsozialistischen Herrschaft, dieser allerdings sehr kurz, und die Zeitabschnitte ab 1945 und ab 1970 mit ihren Vorstellungen und Ergebnissen dargestellt. Ein großflächiger, aber alles in allem ausreichender Überblick über die Entwicklungsgeschichte wird so ermöglicht.

Das 2. Kap. (45–65): „Soziale Bedingungen der religiösen Elementarerziehung" bringt zuerst eine Zusammenstellung der maßgeblichen staatlichen Regelungen und kirchlichen Verlautbarungen und anschließend eine prägnante Zusammenfassung diesbezüglicher wissenschaftlicher Diskussionen, in Form einer Darlegung und kritischen Bewertung des verhaltensorientierten, des inhaltsorientierten und des gemeinwesenorientierten Ansatzes. Direkt wohltuend liest sich die jeweilige objektivkritische Bewertung der wissenschaftlichen Ansatzbemühungen.

Im 3. Kap. (67–95): „Anthropologische Bedingungen der religiösen Elementarerziehung" werden die beiden „Betroffenen", nämlich Erzieher und Kind, mit recht wichtigen Kennzeichnungen und Beschreibungen vorgestellt. Für den Erzieher werden Tätigkeits-, Qualifikations- und Persönlichkeitsprofil umschrieben. Hinsichtlich des Kindes werden die „religionspsy-

chologischen Erkenntnisse zur Religiosität des Kindes" dargeboten. Daran anschließend wird der „Grundriß einer Theologie des Kindes" entworfen. Nicht wenige Aussagen werden in Frageform dargestellt, um einerseits die Diskutierbarkeit von Aussagen zuzugestehen und andererseits zu eigenständiger Stellungnahme herauszufordern.

Das 4. Kap. (97–119): „Ansätze zur religiösen Elementarerziehung" bietet eingangs in knapper, aber voll und ganz ausreichend-informativer Form die bislang erarbeiteten Ansätze, nämlich die katechetisch-kerygmatischen, die anthropologisch-hermeneutischen und die ekklesial-religionsdidaktischen, anhand des einheitlichen Behandlungsschemas: Charakteristik – Beispiele – Würdigung. Vor allem letztere geschieht in kritisch-urteilender, aber tolerant-wertender Form. Als Neukonzeption wird schließlich theoretisch-entwikkelnd vorgestellt: „Ganzheitliche elementare Persönlichkeitsbildung aus dem Glauben." Mit diesem Konzeptionsentwurf wird aber keineswegs der Anspruch erhoben, absolut neu und von vorne zu beginnen. Das Moment der Kontinuität wird in aller Ehrlichkeit und Offenheit eingebracht.

Das 5. Kap. (121–206): „Konkretisierung der Neukonzeption: Ganzheitliche elementare Persönlichkeitsbildung aus dem Glauben" ist nicht nur rein umfangsmäßig das gewichtigste, sondern auch inhaltsmäßig, weil darin wissenschaftlich-theoretische Erwägungen und Begründungen organisch mit Vorschlägen und Ausführungen zur praktischen Verwirklichung verbunden sind. Die notwendige Ganzheitlichkeit im Erziehungsverhalten bzw. -vorgehen wird umrissen mit den beiden Stichworten: Erziehung aus dem Glauben und Glaubenserziehung. Verdeutlicht wird „Erziehung aus dem Glauben" mit den Leitzielen: Vertrauen stärken – Lebensbejahung fördern und Beziehungsfähigkeit fördern, und den dazugehörigen Ausführungen unter den Stichworten: Zielerklärung – religionspädagogische Aufgaben und praktische Beispiele. „Glaubenserziehung" wird mit dem gleichen Arbeitsraster verdeutlicht. Nur heißen für diesen Teil die Leitziele: Gott kennenlernen als den mit den Menschen zu ihrem Heil Handelnden – Jesus kennenlernen als den menschgewordenen Gottessohn und – In die Kirche als die Gemeinschaft des Heiligen Geistes hineinwachsen. Die Ausführungen hierzu werden ergänzt mit: Fehlentwicklungen (Leitziel 1), Zerrbilder (Leitziel 2) und Mißverständnisse (Leitziel 3). Theoretische Aussagen wie aufgewiesene praktische Durchführungsmöglichkeiten sind in sich allein schon in weitem Umfang bereichernd. Fast notwendiges Pendant und damit parallel einzusetzen ist eine ganze diesbezügliche Schriftenreihe H.s („Religiöses Sprechen mit Kindern" – „Kinder bejahen das Leben" – „In Kindern den Glauben wecken" – „Kinder erfahren Liebe und Geborgenheit", Donauwörth 1978/79/80/84).

Pauschal gesagt, dieser Leitfaden enthält wesentliche Elemente eines echten Lehr-, Lern- und Arbeitsbuches. Es informiert objektiv, führt eigenständig aus und provoziert praktische Verwirklichung. Der vielleicht etwas schematisch anmutende Aufbau der einzelnen Kapitel, insgesamt und in einzelnen Abschnitten, dient zweifelsohne der didaktischen Intention und der arbeitsdienlichen Übersichtlichkeit. Die sprachliche Fassung vermeidet bewußt einen erschwerenden Fachjargon und der gefällige Druck tut ein übriges, um den Leitfaden wirklich Leitfaden werden zu lassen, der freilich auch nur anleiten kann, ohne unbedingt den Erfolg mitliefern zu können.

Passau Karl Mühlek

Van der Beken, Alain: **L'Evangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka.** – Nettetal: Steyler Verlag (1986). 328 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 38), kart. DM 48.–

Der vorliegende Bd des Jesuitenpaters A. van der Beken bildet sozusagen den letzten Teil einer Art Trilogie, wenn man ihn im Zusammenhang mit den beiden einige Jahre früher vom selben Vf. aufgelegten Büchern über die Yaka (Zaire) betrachtet. Bereits 1978 veröffentlichte der Vf. im selben Verlag Proverbes et vie Yaka (Sprichwörter und Leben der Yaka) und vier Jahre später, 1982, Les Proverbes yaka au service de l'annonce de l'Evangile (Die Yaka-Sprichwörter im Dienst der Verkündigung).

Auch im vorliegenden Buch stehen nicht nur theoretische Betrachtungen im Mittelpunkt. Vielmehr geht es, wie auch in den beiden früheren Werken, um das essentielle Verhältnis zwischen Evangelium bzw. Glauben und Leben. Wie könnte es auch anders sein? Denn dem Autor geht es nicht darum, eine „Lehre" zu verkünden. Das Buch, vom Vf. selbst als ein „Gemeinschaftswerk" bezeichnet (20), ist vielmehr Rückblick und Reflexion zugleich über eine 15jährige Missionsarbeit bei den Bayka, wie der Titel bereits andeutet; eine Reflexion langjähriger Versuche, zusammen mit den Afrikanern eine „afrikanische Lesart des Evangeliums" (9) zu leben, und zwar so, daß „der Seele des Afrikaners keine Gewalt angetan wird" (9). Natürlich bleibt auch dem Afrikaner die Erfahrung nicht erspart, daß es in seiner Begegnung mit dem Evangelium nicht darum geht, das von jeher Gewohnte einfach neu zu „etikettieren", sondern eher darum, daß auch er in jene geheimnisvolle Weite und Tiefe geworfen wird, die sich auftut, wenn Gott die Herzen der Menschen in einer besonderen Weise berührt. Daß es sich dabei aber um etwas anderes handelt, als einfach vom Fremden überrollt und überrumpelt zu werden, darauf macht auch der Vf. mit einem Schlüsselwort in diesem Buch aufmerksam. Es ist der Begriff „Inkulturation". Dieser Begriff, der heute im Munde vieler wie ein Modewort klingt, steht in Wirklichkeit für eine ungeheure Herausforderung an den Diener des Evangeliums, nämlich für die Anforderung eines realistischen, nüchternen Ausdrucks der Frohen Botschaft, der aber voller Vitalität die ganze Breite und Dynamik des menschlichen Lebens und des Lebens schlechthin als Entfaltung göttlicher Dynamis in der Welt umfaßt.

Diesem Leitgedanken folgend gliedert der Vf. das Buch in zwei Teile. Der 1. Teil (9–53) befaßt sich – nach einer kurzen Einführung (9–14) – in drei Kapiteln jeweils mit der Afrikanisierung des Evangeliums (Africanisation de l'Evangile, 15–34), mit dem Ringen um den Glauben (Le combat de la foi, 35–45) und schließlich mit dem Verhältnis Christentum – Traditionelle Religionen (Le christianisme face aux religions traditionnelles, 47–53). In diesem 1. Teil teilt der Vf. die Methode seiner Evangelisierungsarbeit, Informationen über die einheimischen Adressaten und Mitarbeiter mit, die ihn mit ihrem unermüdlichen Einsatz erst dazu befähigt haben, die Inkulturationsarbeit in Angriff zu nehmen und voranzutreiben. Zur Illustration seiner Methode, liefert der Vf. auch einige Erlebnisberichte, die deutlich machen sollen, mit welchen Schwierigkeiten der Weg einer Evangelisierung der einheimischen Kultur gepflastert ist (vgl. etwa 30ff). Diese Schwierigkeiten trüben aber keineswegs die Freude über erzielte Erfolge und auch nicht die Hoffnung auf eine immer tiefer gehende Stärkung des Glaubens.

Was das praktisch bedeutet, zeigt der Vf. im 2. Teil des Buches (57–328). Dieser Teil enthält umfangreiche Texte in der Stammessprache kiyaka mit entsprechender Übersetzung ins Französische. Es handelt sich dabei um die Aktualisierung von biblischen Texten (etwa der Parabel vom guten Hirten, der Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus, von Texten über die Fußwaschung, den Tod Jesu, über Pfingsten usw.), die in traditioneller afrikanischer Erzählform dargestellt und gedeutet werden, wobei afrikanische Symbole, Lebenssituationen, menschliche Alltagserfahrungen, die Weisheit der Ahnen, Gemeinschaftshandlungen usw. als Ausdrucksformen und Veranschaulichungen der biblischen Botschaft eingesetzt werden. Die Vergleiche und die Analogien, die hier angestellt werden, tragen nicht nur dazu bei, den gelesenen Bibeltext dem Hörer verstandesgemäß und in lebendigerer Form näherzubringen, sondern sie machen auch ganz deutlich, wie wichtig es ist, daß hier ein echter Dialog zwischen Gott und den Menschen stattfindet, und zwar in deren Sprache und mit Hilfe der Spiritualität. In dieser Hinsicht ist das Buch eine Anregung auch für den Nicht-Afrikaner.

Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß dieses Buch nicht mit der Erwartung gelesen werden kann, die man üblicherweise einer theologischen Abhandlung entgegenbringt. Ein Werk solcher Statur ist dieses Buch nicht. Es handelt sich vielmehr zum größten Teil um ein Aktionsbuch, geprägt von ganz persönlichen Erfahrungen im seelsorglichen Alltag. Daher erweist es sich für den theologisch besonders anspruchsvollen Leser als wenig befriedigend, zumal der Vf. beispielhafte theologische Vertiefungen vermissen läßt, die seinen Anregungen ein besonderes Gewicht hätten verleihen können.

Münster/Westf. Kossi J. Tossou

Reiß, Heinrich: **Der Grund unserer Hoffnung – Jesus Christus.** Das Evangelium in Bildern. – Bielefeld: Luther-Verlag (1984), 60 S., 18 Bilder, geb. DM 16.80

Christozentrisch ist das ansprechende Meditationsbuch des langjährigen Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen. In Bildern, Symbolen, theologischen Texten und persönlichen Gedanken wird Jesus Christus als Sohn Gottes und als Freude, Rettung und Hoffnung der Menschen sowie die Verkündigung seines Evangeliums „gesprochen im Wort – geschenkt im Sakrament – gelebt in der Nachfolge" zum vielfältigen Ausdruck gebracht. Diese das protestantische „Sola-Prinzip" herausstellenden Themen werden verdeutlicht durch die Besprechungen von Malereien, Fotografien und Skulpturen. Sie werden erläutert durch Ansprachen, Briefe und Zeitungsartikel, die in Beziehung gesetzt werden zu Texten der Bibel, des Gesangbuches und der Tradition der evangelischen Kirche. Dabei hat der Autor sich von seinem ganz persönlichen Erfahrungs- und Erlebnishorizont leiten lassen. Wer ihn persönlich kennt, ahnt, daß er diesen Reichtum geschöpft hat aus den Begegnungen mit vielen Menschen nicht nur aus dem eigenen Kulturraum, sondern weit darüber hinaus. Es ist ein Buch, das man gerne zur Hand nimmt und von dem man sich meditierend mit auf den Weg zu Jesus Christus als die Mitte des Glaubens nehmen läßt. Katholiken werden sich zwar an einigen Stellen dieses Buches der Nachfrage nicht enthalten mögen, aber sich auch freuen dürfen über die tiefe Gemeinschaft im Bekenntnis zu Jesus dem Christus.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

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

Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner **Scheele**. Hrsg. von Josef Schreiner . . . – Wü: Echter 1988. 637 S., DM 68,–. S. 625–633; Bibliographie P.-W. Scheele.

Religious periodicals of the United States. Academic and scholarly journals. Ed. by Charles H. Lippy. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1986. XIX, 607 p. = Historical guides to the world's periodicals and newspapers.

Twintig jaar ontwikkelingen in de theologie. Tendensen en perspectieven. Onder red. van W. M. E. Logister . . . – Kampen: Kok 1987. 286 blz.

II. Bibelwissenschaft

Baldermann, Ingo: Einführung in die Bibel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 291 S. = Uni-Taschenbücher 1486; kart. DM 27,80.

Wagner, Siegfried: Zur Frage nach der Möglichkeit einer Biblischen Theologie. – ThLZ 113, 1988, Sp. 161–170.

Bij de put van Jakob. Exegetische opstellen. Aangeboden aan Martien **Rijkhoff** bij zijn afscheid van de Theol. Fac. de Tilburg. Onder red. van Wim Weren en Niek Poulssen. – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1986. IX, 154 p. = TFT-studies V; hfl 20,–; [cont.:] p. 1–18: Poulssen, Niek: Menselijk spreken over het zien van God ‹**Gen 22,1–9**›; p. 19–45: Holman, Jan: D(i)e verdraaide erfzonde; p. 46–71: Weren, Wim: Bergrede en halacha; p. 72–97: Bastiaens, Jean: „Oog voor oog, tand voor tand": Over ver-geld-ing en verzoening (**Mt 5,38–39**); p. 98–108: Maat, Paul de: „Als een erfgenaam"? Een hypothese voor de uitleg van **Mc. 10,13–17**; p. 108–129: Bouwman, Gijs: De wonderbare visvangst ‹**Lc 5,1–11**›: Een proeve van integrale exegese; p. 130–154: Peeters, Robert Jan: Imitatio Christi: Samenhang en theologie in 1 Petr 3,13–4,6.

1. Altes Testament

Molina, Mario Alberto: **Génesis 2–3**: el hombre, su mundo y su pecado. – Ciudad de Dios 201, 1988, 97–112.

Ramsey, George W.: Is name-giving an act of domination in **Genesis 2:23** and elsewhere? – CBQ 50, 1988, 24–35; p. 36–46: Begg, Christopher T.: Re-readings of the "Animal Rite" of Genesis **15** in early Jewish narratives.

Schmidt, Werner: Exodus. Teilband I: **Exodus 1–6**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1988. VII, 312 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament; Lw. DM 88,–.

Utzschneider, Helmut: Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte ‹**Ex 25–40**; **Lev 8–9**›. – Frb/B: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. VI, 320 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXVII; kart. DM 124,– [Habil.-Schrift, München]

Jacob, Edmond: **Esaia 1–12**. – Genève: Labor et Fides 1987. 174 p. = Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa.

Ray Clendenen, E.: Discourse strategies in **Jeremiah 10:1–16**. – JBL 106, 1987, 401–408; p. 409–421: Blenkinsopp, Joseph: The mission of **Udjahorresnet** and those of **Ezra** and **Nehemiah**.

Floss, Johannes Peter: **David** und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts **2 Sam 5,6–9** literaturwissenschaftlich betrachtet – St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. 72 S. = Münchener Universitätsschriften = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXX.

Gunneweg, Antonius H.: **Nehemia**. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen u. einem Exkurs zur Topographie u. Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 202 S., Anhang: Zeittafel = Kommentar zum Alten Testament XIX, 2.

Ogden, Graham: **Qoheleth**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 236 p. = Readings. A new biblical commentary I; £ 10,90.

Rofé, Alexander: Family and sex laws in Deuteronomy and the Book of Covenant. – Henoch 9, 1987, 131–160; p. 161–195: Catastini, Alessandro: **4 Q Sam^a: I. Samuele** il 'Nazireo'; p. 197–228: Diebner, Bernd Jörg: Überlegungen zum „Brief des Elia" ‹**2 Chr 21,12–15**›.

Braulik, Georg: Studien zur Theologie des **Deuteronomiums**. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände II.

Feuillet, André: La connexion de la révélation divine avec l'histoire du salut dans l'annonce prophétique du Saveur messianique et de sa Mère. Le Protévangile, les oracles messianique d'**Isaïe** et de **Michée**. – Divinitas 32, 1988, 543–564.

Endres, John C.: Biblical interpretation in the Book of **Jubilees**. – Wash, DC: The Catholic Biblical Assoc. of America 1987. X, 284 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XVIII; $ 10,95.

Pardee, Dennis: Ugaritic and Hebrew poetic parallelism. A trial cut ‹Cnt I and **Proverbs 2**›. – Lei [e. a.:] Brill 1988. XVI, 201 p. = Vetus Testamentum. Supplement XXXIX; hfl 136,–.

West, Cornel: Prophetic fragments. – GrR, Mich.: Eerdmans; Trenton, N.J.: Africa World Pr. 1988. XI, 294 p.; $ 17,95.

Koch, Klaus: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte. Zum 60. Geburtstag von Klaus Koch hrsg. von Eckart Otto. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 254 S.; kart. DM 68,–.

Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6. – 12. 1. 1985. Hrsg. von Martin Klopfenstein . . . – Bern [u. a.:] Lang 1987. 398 S. = Judaica et Christiana XI; sfr 98,– [enth.:] S. 9–27: Reventlow, Henning Graf: Kritische Bilanz der Sicht des Alten Testaments in neueren christlichen Entwürfen einer Biblischen Theologie; S. 29–43: Weiss, Meir: Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung; S. 45–79: Talmon, Shemargahu: Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Größe ‚Die Schrift' im Judentum; S. 81–96: Stuhlmacher, Peter: Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift; S. 97–118: Fraenkel, Jonah: Die „Mitte des Tanach" aus der Sicht des Rabbinischen Judentums; S. 119–147: Luz, Ulrich: Paulinische Theologie als Biblische Theologie; S. 148–184: Stegemann, Hartmut: Die „Mitte der Schrift" aus der Sicht der Gemeinde von **Qumran**; S. 185–215: Koch, Klaus: Die Bedeutung der **Apokalyptik** für die Interpretation der Schrift; S. 217–236: Amir, Yehoschua: Die „Mitte der Schrift" aus der Sicht des hellenistischen Judentums; S. 237–268: Tov, Emmanuel: Die **Septuaginta** in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel; S. 269–281: Childs, B. S.: Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie; S. 283–297: Klopfenstein, Martin: Das **Gesetz** bei den **Propheten**; S. 299–328: Gese, Hartmut: Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments; S. 329–341: Tsevat, Matitiahu: Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht; S. 343–356: Greenberg, Moshe: Der Gebrauch der Bibel im heutigen Israel. Eine engagierte Sicht, eine Kritik und eine Empfehlung; S. 357–384: Lohfink, Norbert: Die Sorge Gottes um die rechte Gesellschaft – eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism and modern categoryformation. "Judaism", "Midrash", "Messianism", and canon in the past quarter-century. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. XIV, 124 p. = Studies in Judaism.

Knibb, Michael Antony: The **Qumran** community. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. 1987. XI, 275 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200 II; £ 12,95.

Høgenhaven, Jesper: Problems and prospects of Old Testament theology. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 136 p. = The biblical seminar VI; £ 6,95.

Krieg, Matthias: **Todesbilder** im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet." – Zü: Theologischer Verl. 1988. 695 S., 66 Bl. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXIII; DM 80,– [Diss., Zürich].

Congress volume. Jerusalem 1986. Ed. by J. A. Emerton. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VI, 303 p. = Vetus Testamentum. Supplement XL; [cont.:] p. 7–16: Avigad, N.: Hebrew seals and sealings and their significance for biblical research; p. 17–26: Cross, F. M. A report on the **Samaria papyri**; p. 27–41: Crüsemann, F.: Das **Bundesbuch** – historischer Ort und institutioneller Hintergrund; p. 42–53: Goshen-Gottstein, M. H.: The **Hebrew Bible** in the light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible; p. 54–66: Hallo, W. W.: Texts, statues and the cult of the divine king; p. 67–80: Hanhart, R.: Die Bedeutung der **Septuaginta** für die Definition des „hellenistischen Judentums"; p. 81–95: Haran, M.: On the diffusion of literacy and schools in ancient Israel; p. 96–106: Ishida, T.: Royal succession in the kingdoms of Israel and Judah with special reference to the people under arms as a determining factor in the struggles for the throne; p. 107–123: Kitchen, K. A.: **Egypt** and **Israel** during the first millennium B.C.; p. 124–143: Lambert, W. G.: Old Testament mythology in its ancient Near Eastern context; p. 144–156: Lang, B.: Life after death in the prophetic promise; p. 157–164: Lipiński, E.: Royal and state scribes in ancient Jerusalem; p. 165–176: Malamat, A.: Pre-monarchical social institutions in Israel in the light of **Mari**; p. 177–188: Ottosson, M.: **Eden** and the land of promise; p. 189–203: Puech, E.: Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques; p. 204–210: Ringgren, H.: Israelite prophecy: fact or fiction?; p. 211–220: Roberts, J. J. M.: Does God lie? Divine deceit as a theological problem in Israelite prophetic literature; p. 221–234: Stager, L. E.: Archaeology, ecology, and social history: background themes to the **Song** of **Deborah**; p. 235–256: Stegemann, H.: The origins of the **Temple Scroll**; p. 257–269: Uffenheimer, B. Prophecy, ecstasy, and sympathy; p. 270–283: Weinfeld, M.: The pattern of the Israelite settlement in **Canaan**; p. 285–292: Schökel, L. Alonso: Trends: plurality of methods, priority of issues; p. 293–297: Gordon, C. H.: **Ebla** as background for the Old Testament; p. 298–303: Rendtorff, R.: Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament exegesis.

2. Neues Testament

Drewermann, Eugen: Das **Markus**evangelium. Teil I: **Mk 1,1–9,13**. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. 1988. 656 S., 4 Abb.; DM 68,–.

Pudussery, Paul S.: Discipleship, a call to suffering and glory. An exegetico-theological study of **Mk 8,27–9,1**; **13,9–13** and **13,24–27**. – Roma 1987: Tipogr. "Leberit". XVIII, 351 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urban.]

Dalbesio, Anselmo: Alcuni aspetti esperienziali della πίστις e dell' ἀγάπη in **1 Gv**. – Laurentianum 29, 1988, 3–34.

Morris, Leon: The Epistle to the **Romans**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1988. XII, 578 p.; $ 27,95.

Harrisville, Roy A.: **I Corinthians**. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 301 p. = Augsburg commentary on the New Testament.

Bieringer, Reimund: **2 Kor 5,19a** und die Versöhnung der Welt. – ETL 63, 1987, 295–326.

Betz, Hans Dieter: Der **Galater**brief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Galatians, dt.). Aus d. Amerikan. übers. u. für d. dt. Ausg. red. bearb. von Sibylle Ann. – Mchn: Kaiser 1988. VI, 596 S. = Hermeneia-Kommentar; Lw. DM 148,–.

The glory of Christ in the New Testament. Studies in **Christology**. In memory of George Bradford **Caird**. Ed. by L. D. Hurst . . . – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXVII, 311 p.; £ 35,–; [cont.:] p. XXIII–XXVII: Bibliographia Cairdiana; p. 3–18: Barr, James: Words for love in biblical Greek; p. 19–36: Davies, W. D.: Canon and Christology; p. 37–47: Houston, Walter: Today, in Your Very Hearing': Some comments on the christological use of the Old Testament; p. 51–58: Muddiman, John: The glory of Jesus, **Mark 10:37**; p. 59–70: Hooker, Morna D.: What Doest Thour Here, Elijah?' A look at St Mark's account of the transfiguration; p. 71–81: Trites, Allison A.: The transfiguration in the theology of Luke: Some redactional links; p. 83–112: Hengel, Martin: The interpretation of the wine miracle at Cana: **John 2:1–11**; p. 113–124: Watson, Francis: Is John's Christology adoptionist?; p. 125–138:

Johnston, George: Ecce Homo! Irony in the Christology of the fourth evangelist; p. 139–150: Wright, N. T.: Reflected glory: **2 Corinthians 3:18**; p. 151–164: Hurst, L. D.: The Christology of **Hebrews 1 and 2**; p. 165–172: Frost, Stanley: Who were the heroes? An exercise in bi-testamentary exegesis, with christological implications; p. 175–186: Evans, Donald: Academic scepticism, spiritual reality, and transfiguration; p. 187–206: Morgan, Robert: The historical Jesus and the theology of the New Testament; p. 207–217: Borg, Marcus: An orthodoxy reconsidered: The 'End-of-the-World Jesus; p. 219–227: Moule, C. F. D.: Reflections on so-called 'Triumphalism'; p. 229–238: Gunton, Colin: Christ the sacrifice: Aspects of the language and imagery of the Bible; p. 239–250: Harvey, Anthony, Christ as agent; p. 251–266: Dunn, J. D. G.: 'A ligth to the Gentiles': The significance of the Damascus road Christophany for Paul; p. 267–280: Cranfield, C. E. B.: Some comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation, with special reference to the evidence of the Epistle to the Romans; p. 281–289: Wiles, Maurice: Person or personification? A patristic debate about Logos.

Collange, Jean-François: L'épître de Saint Paul à **Philémon**. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 76 p. = Commentaire du Nouveau Testament XI, c.

Hainthaler, Theresia: „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört" ‹**Jak 5,11**›. Zur Bedeutung d. Buches Ijob im Neuen Testament. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 465 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 337; sfr 75,– [Diss., Frankfurt. Phil.-Theol. Hochschule]

Senior, Donald: Matthew's special material in the passion story: Implications for the Evangelist's redactional technique and theological perspective. – ETL 63, 1987, 272–294.

Malbon, Elizabeth Struthers: Narrative space and mythic meaning in **Mark**. – San Francisco: Harper & Row 1986. XIV, 212 p. = New voices in biblical studies; $ 24,45.

Allison, Dale C.: The structure of the Sermon on the Mount. – JBL 106, 1987, 423–445; p. 447–463: Hock, Ronald F.: Lazarus and Micyllus: Greco-Roman backgrounds to **Luke 16:19–31**; p. 465–486: Ehrman, Bart D.: The use of group profiles for the classification of New Testament documentary evidence.

Parson, Mikeal C.: The departure of Jesus in **Luke-Acts**. The ascension narratives in context. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 301 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXI; paper £ 10,50.

Cassidy, Richard J.: Society and politics in the Acts of the Apostles. – Maryknoll: Orbis Books 1987. XII, 239 p.; $ 9,95.

Young, Frances Margaret – David F. Ford: **Meaning** and **truth** in **2 Corinthians**. – Lo: SPCK 1987. 289 p. = Biblical foundations in theology; £ 10,95.

Holland, Glenn S.: The tradition that you received from us: **2 Thessalonians** in the Pauline tradition. – Tü: Mohr 1988. 172 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIV; kart. DM 98,– [Diss., Chicago]

Witkamp, Leonard Theodoor: **Jezus** van **Nazareth** in de gemeente van **Johannes**. Over de interaktie van traditie en ervaring. – Kampen: Van den Berg 1986. XII, 451 blz.; hfl 95,– [Diss., Kampen]

Horsley, Richard A.: Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine. – San Francisco: Harper & Row 1987. XI, 355 p.

Erlemann, Kurt: Das **Bild Gottes** in den synoptischen Gleichnissen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1988). 308 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXVI; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

MacDonald, Dennis Roland: There is no male and female. The fate of a dominical saying in **Paul** and **Gnosticism**. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XXIII, 132 p. = Harvard dissertations in religion XX; $ 14,95. [Diss., Cambridge, MA, Harvard Univ.]

Schatzmann, Siegfried S.: A Pauline theology of charismata. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1987. X, 117 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Vol. XXVI:1. Katalog über die C-Sammlung. Band I: Handschriften C I–IV, 1–50 und Register. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1988. XI, 340 S., 162 S. (Register); skr 265,–.

Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. I: Deutsche Bibeldrucke 1466–1600. Beschr. von Stefan Strohm. Unter Mitarbeit von Peter Amelung . . . – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. LVI, 480 S.; Lw. DM 800,–.

Deutsche illustrierte **Flugblätter** des **16.** und **17.** Jahrhunderts. Bd. IV: Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Hrsg. von Wolfgang Harms und Cornelia Kemp. – Tü: Niemeyer 1987. XVIII, 457 S.; Lw. DM 670,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies on art and archeology in honor of Ernst **Kitzinger** on his seventy-fifth birthday. Ed.: William Tronzo and Irving Lavin. – Wash, D.C.: Dumbarton Oaks Research Libr. and Collection 1987. XVI, 511 p. = Dumbarton Oaks Papers XLI; [cont.:] p. 1–11: Alexander, Margaret A.: Mosaic ateliers at Tabarka; p. 13–27: Ayres, Larry: An Italian romanesque manuscript of Hrabanus **Maurus**' *De laudibus Sanctae Crucis* and the Gregorian reform; p. 29–40: Bargellini, Clara: The Tremiti mosaic and eleventh-century floor decoration in eastern Italy; p. 41–54: Barral i Altet, Xavier: Poésie et iconographie: Un pavement du XIIe siècle décrit par Baudri de Bourgueil; p. 55–69: Belting, Hans: Eine Privatkapelle im frühmittelalterlichen Rom; p. 70–83: Bergman, Robert P.: The frescoes of Santissima Annunciata in **Minuto** ‹Amalfi›; p. 85–87: Bertelli, Carlo: Un altro serpente in S. **Ambrogio**; p. 89–102: Bloch, Herbert: Origin and fate of the bronze doors of Abbot **Desiderius** of Monte Cassino; p. 103–109: Brenk, Beat: Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus ideology; p. 111–123: Corrie, Rebecca W.: The **Seitenstetten missal** and the persistence of Italo-Byzantine influence at **Salzburg**; p. 125–144: Ćurčić, Slobodan: Some Palatine aspects of the Cappella **Palatina** in **Palermo**; p. 145–154: Cutler, Anthony: Under the sign of the **Deēsis**: On the question of representativeness in medieval art and literature; p. 155–156: Demus, Otto: San **Marco** revisited; p. 157–163: Der Nersessian, Sirarpie: Two miracles of the Virgin in the poems of **Gautier** de **Coincy**; p. 165–179: Cruikshank Dodd, Erica: Three early Byzantine silver crosses; p. 181–186: Corby Finney, Paul: Images on finger rings and early Christian art; p. 187–198: Foss, Clive: St. **Autonomus** and his church in Bithynia; p. 199–213: Gardner, Julian: An introduction to the iconography of the medieval Italian city gate; p. 215–226: Glass, Dorothy F.: Pseudo-Augustine, prophets, and pulpits in Campania; p. 227–237: Gonosová, Anna: The formation and sources of early Byzantine floral semis and floral diaper patterns reexamined; p. 239–242: Grabar, André: Une réflexion d'**Eschyle** sur l'art de son temps, et l'évolution de l'art byzantin; p. 243–247: Grabar, Oleg: The date and meaning of **Mshatta**; p. 249–260: Hanfmann, George M. A.: The scylla of **Corvey** and her ancestors; p. 261–264: Keller, Harald: Zum sogenannten **Reliquienschrein Ottos** des **Großen** in **Quedlinburg**; p. 265–275: Kessler, Herbert L.: The meeting of Peter and Paul in Rome: An emblematic narrative of spiritual brotherhood; p. 277–293: Kleinbauer, W. Eugene: The double-shell tetraconch building at **Perge** in **Pamphylia** and the origin of the architectural genus; p. 295–306: Kolarik, Ruth E.: Mosaics of the early church at **Stobi**; p. 307–316: Kondoleon, Christine: A gold pendant in the Virginia Museum of Fine Arts; p. 317–320: Krautheimer, Richard: A note on the inscription in the apse of Old St. Peter's; p. 321–337: Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: Pour une problématique de la peinture d'Eglise byzantine à l'époque iconoclaste; p. 339–350: Lavagnini, Bruno: L'epigramma e il committente; p. 351–361: Dauterman Maguire, Eunice: Range and repertory in capital design; p. 363–373: Maguire, Henry: Adam and the animals: Allegory and the literal sense in early Christian art; p. 375–389: Mayo, Penelope C.: *Vasa Sacra:* Apostolic authority and episcopal prestige in the eleventh-century **Bari** benedictional; p. 391–401: Meyendorff, John: Wisdom – sophia: Contrasting approaches to a complex theme; p. 403–414: Mouriki, Doula: A thirteenth-century icon with a variant of the hodegetria in the Byzantine Museum of Athens; p. 415–423: Mütherich, Florentine: Das Verzeichnis eines griechischen Bilderzyklus in dem St. **Galler Codex 48**; p. 425–441: Narkiss, Bezalel: The "Main Plane" as a compositional element in the style of the Macedonian Renaissance and its origins; p. 443–451: Nees, Lawrence: Theodulf's mythical silver Hercules vase, *Poetica Vanitas,* and the Augustinian critique of the Roman heritage; p. 453–460: Nordhagen, Per Jonas: Icons designed for the display of sumptuous votive gifts; p. 461–468: Ševčenko, Ihor: An early tenth-century inscription from Galakrenai with echoes from Nonnos and the *Palatine Anthology*; p. 469–476: Trilling, James: Late antique and sub-antique, or the "Decline of Form" reconsidered; p. 477–492: Tronzo, William: Setting and structure in two Roman wall decorations of the early middle ages; p. 493–507: Wright, David H.: The true face of **Constantine** the **Great**.

Arbeiter, Achim: **Alt-St. Peter** in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten. Rekonstruktion, Architekturprogramm. – B: Gebr. Mann Verlag 1988. 271 S.; Lw. DM 128,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 14–16 marzo 1986. A cura di Sergio Felici. – Roma: LAS 1987. 289 p. = Studi – Testi – Commenti patristici. Biblioteca di scienze religiose LXXVIII; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–12: Felici, Sergio: Presentazione del Convegno: «Paideia» classica e «paideia» cristiana: dimensione pedagogica della catechesi dei Padri nei primi tre secoli; p. 13–28: Quacquarelli, Antonio: Il senso della cultura nei Padri Apostolici; p. 29–39: Otranto, Giorgio: Note sull'itinerario spirituale di **Giustino**. Fede e cultura in «Dialogo» 1–9; p. 41–49: Burini, Clara: Un «progetto culturale» nella «Supplica» di **Atenagora**; p. 51–55: Mees, Michele: Strutture ellenistiche a servizio della catechesi cristiana nelle **Ps. Clementine**; p. 57–72: Pasquato, Ottorino: Crescita del cristiano in **Clemente Alessandrino**. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica di H. I. Marrou; p. 73–86: Di Berardino, Angelo: La catechesi per l'uomo nuovo attraverso le istituzioni del III secolo; p. 87–102: Messana, Vincenzo: Il «didaskalos» cristiano secondo l'«Ad Diognetum»; p. 103–125: Orbe, Antonio: Del hombre imperfecto en san **Ireneo**; p. 127–131: Lethel, François-Marie: La crescita dell'uomo nella visione di Dio secondo S. **Ireneo** di **Lione**; p. 133–144: Uglione, Renato: La gradualità della Rivelazione in **Tertulliano**; p. 145–160: Amata, Biagio: Educare alla pazienza in S. **Cipriano**; p. 161–180: Sfameni Gasparro, Giulia: L'educazione all'«enkrateia» nei Padri del III secolo; p. 181–187: Scorza Barcellona, Francesco: Dono dello Spirito e istanze morali nell'«Ad Donatum» di **Cipriano**; p. 189–202: Grazia Bianco, M.: «Consuetudo – synétheia» in **Minucio Felice** e **Clemente Alessandrino**; p. 203–209: Crouzel, Henri: Cultura e fede nella scuola di **Cesarea** con **Origene**; p. 211–227: Riggi, Calogero: Elementi costitutivi della «paideia» nel «Panegirico» del **Taumaturgo**; p. 229–258: Triacca, Achille M.: «Confessio – Professio – Celebratio fidei»: Pedagogia alla fede; p. 259–285: Janssens, Jos: La figura prenicena di Cristo-Maestro nelle arti figurative.

Munier, Charles: **Ehe** und **Ehelosigkeit** in der alten Kirche (1.–3. Jh.). Aus dem Franz. ins Dt. übertragen von Annemarie Spoerri. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. LXXI, 333 S. = Traditio christiana VI; sfr 138,–.

Kötting, Bernhard: Die Bewertung der Wiederverheiratung ‹der zweiten Ehe› in der Antike und in der Frühen Kirche. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1988. 43 S. = Rhein.-Westf. Akademie d. Wissenschaften. Vorträge G 292.

Manns, Frédéric: La condescendance divine: racines juives et développements patristiques. – Anton 62, 1987, 404–422.

Goodman, Martin: The ruling class of **Judaea**. The origins of the Jewish revolt against Rome A.D. 66–70. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. XIII, 263 p.

Broek, R. van den: **Silvanus** en de Griekse gnomische traditie. – NedThT 42, 1988, 126–133; p. 134–144: Horst, P. W. van der: De Samaritaanse diaspora in de oudheid.

Leloir, Louis: Utilité ou inutilité de l'étude des apocryphes. – RTL 19, 1988, 38–70.

Hatem, Jad: Ethique chrétienne et révélation. Etudes sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche. – P: Cariscript 1987. 118 p.

Ayán Calvo, Juan José: La creación del Cosmos en S. **Justino**. – Compostellanum 32, 1987, 25–64; p. 65–91: Martínez Fernández, Francisco Javier: Cuatro himnos de S. **Efrén** sobre el aceite, el olivo y los misterios de Nuestro Señor ‹De Virginitate, IV–VII›.

Grant, Robert M.: Five apologists and **Marcus Aurelius**. – VigChr 42, 1988, 1–17; p. 18–23: Price, R. M.: "Hellenization" and Logos doctrine in **Justin** Martyr; p. 24–27: Maraval, Pierre: Un correspondant de **Grégoire** de **Nazianze** identifié: Pansophios d'Ibora; p. 28–46: Pouchet, Jean-R.: Une lettre spirituelle de **Grégoire de Nysse** identifiée: l'*Epistula* 124 du corpus basilien; p. 47–58: Glei, Reinhold: Et *invidus et inbecillus*, Das angebliche Epikurfragment bei **Laktanz**, De ira Dei 13,20–21; p. 59–74: Nodes, Daniel J.: The seventh day of creation in *Alethia* of Claudius Marius Victor; p. 75–78: Schrader, Richard J.: Notes on the text, interpretation, and sources of **Arator**; p. 79–82: Magee, John: Note on **Boethius,** *Consolatio* I, 1,5; 3,7: a new biblical parallel.

Fantino, Jacques: La théologie et le théologien selon S. **Irénée** de **Lyon**. – RThom 96, 1988, 65–86.

Magne, Jean: En finir avec la *«Tradition»* d'Hyppolyte! – BLE 89, 1988, 5–22; p. 23–40: Durand, Georges-Matthieu de: Etudes sur Marc le Moine IV: Une double définition de la foi.

Scott, Stan: L'empereur **Julien**: transcendance et subjectivité. – RHPhR 67, 1987, 345–362.

Westra, A.: De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus ‹**Lk. 16,19–31**›. Bij de vroeg-christelijke Griekse schrijvers tot en met **Johannes Chrysostomos**. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1987. XXV, 174 blz.; hfl 35,– [Diss., Leiden]

Alvarez Turienzo, Saturnino: Edades del desarrollo moral en la obra y la vida de san **Agustín**. – Augustinus 33, 1988, 9–46; p. 47–56: Arranz Rodrigo, Marceliano: Interpretación agustiniana del relato genesíaco de la creación; p. 57–76: Fernández Ramos, Felipe: Los signos en los «Tractatus in Ioannem»; p. 77–91: González de Cardedal, Olegario: Nietzsche ante san Agustín; p. 93–125: Oroz Reta, José: El genio paremiológico de san Agustín; p. 127–145: Rivera de Ventosa, Enrique: El pensador cristiano de hoy ante san Agustín; p. 147–168: Sánchez Caro, José Manuel: San Agustín en Salamanca. El «Comentario al Génesis» de A. de Honcala; p. 169–179: Soria Heredia, Fernando: Teoría agustiniana del signo; p. 181–193: Tabet Balady, Miguel Angel: La hermenéutica bíblica de san Agustín en la carta 82 a san Jerónimo; p. 195–213: Viñas Román, Teófilo: La amistad y los amigos en el proceso de conversión de san Agustín.

Aveta, Michela: Ad instar angelorum. Per un'analisi storico religiosa del "Liber graduum". – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 481–500.

La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Éd. par Su-Min RI. – Lv: Peeters 1987. XXX, 464 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 486 = Scriptores syri 207.

La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Traduites par Su-Min RI. – Lv: Peeters 1987. XXVII, 208 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 487 = Scriptores syri 208.

The armenian version of the works attributed to **Dionysius** the **Areopagite**. Ed. by Robert W. Thomson. – Lv: Peeters 1987. XV, 258 p.; XI, 190 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 488/489 = Scriptores armeniaci 17/18.

Vööbus, Arthur: Studies in the history of the gospel text in syriac. New contributions to the sources elucidating the history of the traditions. II. With an appendix: The discovery on new sources for the archaic text of the Book of Acts. – Lv: Peeters 1987. XXVI, 256 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 496 = Subsidia 79.

4. Mittelalter und Neuzeit

Broderick, John F.: The **Sacred College** of **Cardinals**: Size and geographical composition ‹**1099–1986**›. – AHP 25, 1987, 7–72; p. 73–104: Cooper, Timothy N.: The papacy and the Diocese of **Coventry** and **Lichfield**, 1360–1385; p. 105–262: Rudt de Collenberg, Wipertus H.: Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei catecumeni». P. II: **1676–1730**; p. 263–364: Croce, Giuseppe M.: Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani. (Continuazione e conclusione dell'edizione di Vincenzo Tizzani, Pio IX); p. 365–410: Rambaldi, Giuseppe: Verso l'incontro tra Cattolici e Anglicani negli anni 1894–1896. Origine e significato della lettera di Leone XIII *Ad Anglos*, 14 aprile 1895 ‹con documenti inediti›.

Mursell, Gordon: The theology of the Carthusian life in the writings of **St. Bruno** and **Guigo I.** – Sa: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik Univ. Salzburg 1988. 284 p. = Analecta Cartusiana CXXVII.

850 [Achthundertfünfzig] Jahre Benediktinerabtei St. **Georgenberg Fiecht 1138–1988**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 579 S., Anhang: Ill., Kt. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.bd XXXI.

Hogg, James: Die Ausbreitung der Kartäuser. La Chartreuse de **Lugny** 1172–1789 par Leon Landel. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Univ. Salzburg 1987. 144 S. = Analecta Cartusiana LXXXIX.

Baum, Wilhelm: **Niklaus** von **Flüe** und **Sigmund** der **Münzreiche** von Österreich. – ZSKG 81, 1987, 5–29; S. 31–50: Bieri, Victor: „. . . drum kommt aus jedem Schweizer Haus ein Beter zu den Pilgerscharen." Bemerkungen zu Bruder-Klausen-Wallfahrten zwischen 1933 und 1957; S. 51–82: Altermatt, Urs: Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie.

5. Mittelalter

Penco, Gregorio: Medioevo monastico. – R: Pont. Ateneo s. Anselmo 1988. 583 p. = Studia anselmiana XCVI; Lire 90 000.

Richter, Michael: Die **Kelten** im Mittelalter. – HZ 246, 1988, 265–295.

Reynolds, Burnam W.: The mind of Baddo: assassination in Merovingian politics. – Journal of Medieval History 13, 1987, 117–124; p. 125–141: Dameron, George: The cult of **St Minias** and the struggle for power in the diocese of Florence, 1011–1018; p. 189–205: George, Judith W.: Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of **Venantius Fortunatus**; p. 207–222: Freed, John B.: Devotion to St **James** and family identity: the **Thurns** of **Salzburg**; p. 223–236: Menache, Sophia: The king, the Church and the Jews: some considerations on the expulsions from England and France; p. 251–272: Moolenbroek, J. J. van: Signs in the heavens in **Groningen** and **Friesland** in **1214**: **Olivier** of **Cologne** and crusading propaganda.

Wolf, Kenneth Baxter: Christian martyrs in Muslim Spain. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1988. 147 p. = Cambridge Iberian & Latin American studies.

Weinfurter, Stefan: Die Geschichte der **Eichstätter Bischöfe** des Anonymus Haserensis. Edition, Übersetzung, Kommentar. – Rgb: Pustet 1987. 253 S. = Eichstätter Studien N.F. XXIV; Lw. DM 78,–.

Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001. Teil I: **916–960**. Hg. v. Ernst Dieter Hehl unter Mitarb. von Horst Fuhrmann. – Han: Hahnsche Buchhandlung 1987. XXV, 212 S. = Monumenta Germaniae historica. Concilia VI; kart. DM 84,–.

Riché, Pierre: **Gerbert** d'**Aurillac**, le pape de l'an mil. – P: Fayard 1987. 332 p.

Arduini, Maria Lodovica: **Rupert** von **Deutz** ‹1076–1129› und der „Status Christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XI, 504 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXV; Lw. DM 128,–.

Becker, Alfons: Papst **Urban II.** ‹1088–1099›. Teil II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug. – Stu: Hiersemann 1988. XLII, 457 S., Kt. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19, II.

Galli, G. Mario: La svolta culturale del secolo **XIII** e la nascita della scienza moderna. – Ang 65, 1988, 3–43.

Trexler, Richard C.: Church and community **1200–1600**. Studies in the history of **Florence** and **New Spain**. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1987. 631 p., fig. = Storia e letteratura CLXVIII; Lire 98 000.

Alberti Magni opera omnia T. IV: Physica. Ed. Paulus Hossfeld. Ps. 1: Libri 1–4. – Mstr: Aschendorff 1987. XXVI, 398 p.; Halbleder DM 308,–.

Sabra, George: **Thomas Aquinas**' vision of the church. Fundamentals of an ecumenical ecclesiology. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 206 p. = Tübinger theologische Studien XXVII; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Kleber, Hermann: Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin. – Mstr: Aschendorff 1988. XXVII, 328 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. XXXI; kart. DM 98,– [Diss., Trier]

Kremer, Klaus: Das Seelenfünklein (scintilla animae) bei Meister **Eckhart**: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister-Eckhart-Forschung. – TThZ 97, 1988, 8–38; S. 39–51: Weier, Reinhold: Das Evangelium als „neues Gesetz". Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff bei Thomas von Aquin.

Maas, Frans: De vluchtige tijd bijeenhouden in het moment van de ziel. De ‚presentische' eschatologie van Meester Eckhart. – TTh 28, 1988, 26–49.

Morard, Nicolas: «Grande» et «petite« école: «magister» et «magistra» à **Fribourg** ‹1249–1425›. – ZSKG 81, 1987, 83–104; S. 105–150: Wittwer, Peter: Liturgische Handschriften aus dem Chorherrenstift **Interlaken** und ihre elsässischen Quellen.

Moyes, Malcolm Robert: **Richard Rolle**'s Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum. An introduction and contribution towards a critical edition. Vol. I–II. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Univ. Salzburg 1988. VII, 104 p., 298 p. = Elizabethan & Renaissance Studies XCII, 12.

Boojamra, J.: The byzantine notion of the "Ecumenical Council" in the fourteenth century. – ByZ 80, 1987, 59–76.

Hoffmann, Fritz: **Crathorn**. Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text. – Mstr: Aschendorff 1988. XVI, 532 S. = Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters. N.F. XXIX; kart. DM 168,–.

Klein, Jürgen: John **Wycliffe** und die Verweltlichung des Katholizismus im spätmittelalterlichen England. – ZRGG 39, 1987, 226–252.

Helmrath, Johannes: Das **Basler Konzil 1431–1449**. Forschungsstand und Probleme. – Köln, Wien: Böhlau 1987. X, 656 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXII; Lw. DM 164,–.

6. Gesamte Neuzeit

Reblin, Klaus: Freund und Feind. **Franziskus** von **Assisi** im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 327 S. = Kirche und Konfession XXVII; kart. DM 36,–.

Berschin, Walter: Rom und Heidelberg. – FDA 107, 1987, 5–14; S. 15–34: Theil, Bernhard: Pfarreien und Pfarrer des Damenstifts **Buchau** am Federsee. Entwicklungslinien und Strukturen; S. 35–44: Bühler, Beat: Hochstift und Diözese **Konstanz** im Jahre **1587**; S. 45–75: Schmid, Hermann: Der diesseitige Teil der Diözese **Straßburg** nach der Großen Revolution ‹1791–1827›; S. 77–153: Schmid, Hermann: Aus dem Leben der Freiburger Dominikanerinnen im 18. u. 19. Jahrhundert. Von den Ordensstatuten zum Staatsregulativ; S. 155–211: Merkle, Anton: Hospital zum Heiligen Geist und Dreifaltigkeitskirche in **Konstanz**. Grundlagen und Fortentwicklung alter Verpflichtungen; S. 213–236: Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und Ignaz Heinrich von **Wessenberg**. Zwei Prälaten im kirchenpolitischen Vergleich; S. 237–252: Wollasch, Hans-Josef: **Hansjakobs** „Lehrjahre". Eine Quellenveröffentlichung; S. 253–274: Ott, Hugo: Edith **Stein** ‹1891–1942› und Freiburg. Ein Beitrag anläßlich der Seligsprechung am 1. Mai 1987; S. 275–301: Bäumer, Remigius: Die Verlesung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" in der Erzdiözese Freiburg am 21. März 1937.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Rummel, Erika: **Erasmus**' annotations on the New Testament. From philologist to theologian. – Toronto [e. a.:] University of Toronto Pr. 1986. XI, 233 p. = Erasmus studies VIII; $ 35,–.

MacGrath, Alister E.: Reformation thought. An introduction. – Oxf, NY: Blackwell 1988. X, 212 p.; £ 7,95.

Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers. – Zeitschrift für historische Forschung 15, 1988, 65–92.

Ruppert, M.: Het Rijk Gods en de wereld. Over de verhouding tussen het Rijk Gods en de wereld naar aanleiding van Luthers onderscheiding van het eeuwige Rijk van God en Gods tijdelijke wereldlijke regiment. – Kampen: Kok 1987. 342 blz.; hfl 45,–.

Ludovicus, Molnár: Der dreieinige Gott in der Rechtfertigungslehre Martin Luthers. – Roma: Appignanesi 1986. 285 S. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Heckel, Martin: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. – Hei: Winter 1987. 88 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Jg. 1987, 4; kart. DM 30,–.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Ed. par André Séguenny en collaboration avec Irena Backus et Jean Rott. Tome IX: Oswald **Glaidt**, Simone **Simoni**, **Juan de Valdés**. – Ba-Ba: Ed. Koerner 1988. 207 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana CXIII.

Wengert, Timothy: Philip **Melanchthon**'s "Annotationes in Johannem". – Gen: Libr. Droz 1987. 284 p.; sfr 92,–.

Collange, Jean-François: Philippe **Melanchthon** et Jean **Sturm**, humanistes et pédagogues de la Réforme. – RHPhR 68, 1988, 5–18; p. 19–39: Roussel, Bernard: De Strasbourg à Bâle et Zurich: une «école rhénane» d'exégèse ‹ca 1525 – ca 1540›; p. 41–53: Rott, Jean: Les relations extérieures de la Faculté de Théologie de **Strasbourg** de 1570 à 1658, d'après les correspondances passives de Jean Pappus et de Jean Schmidt.

Kirchner, Hubert: Reformationsgeschichte von 1532–1555/1566. Festigung der Reformation. Calvin. Katholische Reform und Konzil von Trient. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1988. 177 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/6.

Turner, Paul: The meaning and practice of **confirmation**. Perspectives from a sixteenth-century controversy. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIX, 357 p. = American university studies VII, 31; kart. sfr 82,40.

Barnes, Robin Bruce: Prophecy and gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation. – Stanford, CA: Stanfort Univ. Pr. 1988. 371 p.

Martinson, Steven D.: Between **Luther** and **Münzer**: The peasant revolt in german drama and thought. – Hei: Winter 1988. 199 p. = Frankfurter Beiträge zur Germanistik XXIV; kart. DM 86,–.

Beintker, Horst J. Eduard: Fortsetzung und Festigung der Reformation. Neuordnung in evangelischen Kirchen unter **Bugenhagen**s Anleitung mittels seiner Braunschweiger Kirchenordnung von 1528. – ThZ 44, 1988, 1–31.

Lecler, Joseph – Henri Holstein – Pierre Adnès – Charles Lefebvre: **Trient II.** [Aus dem Französischen übers. von Ferdinand Kolbe.] – Mz: Grünewald-Verl. 1987. 770 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien XI.

Bada I Elias, Joan: Aportacions doctrinals d'Antoni **Agustín** a la tercera etapa del Concili de Trento ‹1562–1563›. – Revista catalana de teologia 12, 1988, 125–139.

Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen **1555** und **1620**. – HZ 246, 1988, 1–45.

Gleich, Michael: Der religiöse Kompromiß von **1559** im Kontext der Regierungspraxis und politischen Strategie Elizabeths I. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1987. 113 S. = Neue Anglistik III; kart. DM 19,80.

Repertorium der **Kirchenvisitationsakten** aus dem **16.** und **17.** Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. II, 2: Der protestantische Südwesten. Hrsg. v. Helga Schnabel-Schüle. – Stu: Klett-Cotta 1987. 1289 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit II, 2; Lw. DM 278,–.

8. Neuere Zeit

San **Carlo** e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21–26 maggio 1984). Vol. I.–II. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1986 XIII, 1238 p., ill.; 4°; Lire 40 000.

Domínguez Asensio, José Arturo: La Eclesiología en los comentarios de **Molina** a la "Secunda Secundae". – ATG 50, 1987, 5–110; p. 111–184: Olivares, Estanislao: **Diego Granado**, S.I. ‹1571–1632›. Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía; p. 185–320: López, Miguel A.: Cátedras de Teología, Cánones y Sagrada Escritura de la Antigua **Universidad** de **Granada**, anejas a prebendas eclesiásticas ‹**1526–1776**›; p. 321–356: Molinero Espadas, Antonio C.: Ritual para la reconciliación de herejes del Tribunal de la Inquisición de Granada; p. 357–403: Navas Gutiérrez, Antonio Miguel: Los Nuncios en España durante el Pontificado de Gregorio XV.

Trunz, Erich: Johann Matthäus **Meyfart**. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des 30jährigen Krieges. – Mchn: Beck 1987. 461, [64] S., Ill.

Henry, Nathaniel H.: The true wayfaring Christian. Studies in **Milton**'s puritanism. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. IX, 178 p. = American university studies IV, 53; kart. sfr 40,–.

Angelo, Peter Gregory: Fall to glory. Theological reflections on Milton's epics. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XVII, 165 p. = American university studies IV, 47; kart. sfr 48,40.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: **Molinosiana**. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos. – Madr: Fundación Univ. Española 1987. 447 p. = Publicaciones de la F.U.E. Monografías XLVIII; pes 800,–.

Sträter, Udo: **Sonthom, Bayly, Dyke** und **Hall**. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1987. VI, 160 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXI; kart. DM 78,– [Diss., Bochum]

Wallmann, Johannes: Straßburger lutherische Orthodoxie im 17. Jahrhundert: Johann Conrad **Dannhauer**, Versuch einer Annäherung. – RHPhR 68, 1988, 55–72; p. 73–82: Westphal, Werner: Les origines géographiques des étudiants en théologie entre 1621 et 1792; p. 83–96: Encreve, André: Les hésitations de Colani dans la Revue de Strasbourg entre 1850 et 1855; p. 97–111: Vogler, Bernard: Le recrutement des étudiants à la Faculté de Théologie ‹1872–1918›.

Schwinge, Gerhard: **Jung-Stilling** und seine Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft. – ThZ 44, 1988, 32–53.

Büchsel, Elfriede: Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von **Hamann**s Schriften auf dem Hintergrund der Bibel. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1988. X, 284 S. = Monographien und Studienbücher; DM 36,– [Diss., Göttingen]

Staes, Jean-Frédéric: L'entretien des églises et des presbytères dans les Pays-Bas autrichiens: les obligations des décimateurs et l'édit du 25 septembre 1769. – RHE 82, 1987, 509–544.

Madges, William: The core of christian faith. D. F. **Strauss** and his catholic critics. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 214 p. = American university studies VII, 38; kart. sfr 46,75.

Bunners, Christian: Fritz **Reuter** und der Protestantismus. Theologische Beiträge zu Fritz Reuter, seinem Werk und dessen Rezeption. – B: Evangelische Verl.-Anstalt 1987. 81 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXXII; kart. M 3,90.

Grasso, Giacomo: Il Card. Tommaso Maria **Zigliara**, O.P.: l'uomo, il domenicano, il cardinale. – Ang 65, 1988, 224–239; p. 240–270: Lobato, Abelardo: Zigliara, filosofo tomista.

Meijering, Eginhard Peter: F. C. **Baur** als Patristiker. Die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung. – Amst: Gieben 1986. IX, 183 S.; hfl 60,–.

Reymond, Bernard: Quelques lettres d'Alfred **Loisy** à Jacques **Arnavon**, protestant libéral. – RHPhR 67, 1987, 363–381.

Garuti, Adriano: Il patriarcato d'Occidente nei dibattiti del Vaticano I. – Anton 62, 1987, 184–214.

Tschumi-Haeflinger, Hedy: Reformatoren-Denkmäler in der Schweiz. – Zwing 17, 1987, 193–262.

Dölle, Adalbert: Der Kulturkampf und seine Auswirkungen auf dem **Eichsfeld** und im Fuldaer Land von **1872** bis **1887**. Dargestellt vornehmlich beim Obereichsfeld auf archivalischer Grundlage. – Duderstadt: Meche 1987. 174 S., Ill., Kt.; kart. DM 19,80.

Vevey, Isabelle de: En marge du schisme vieux-catholique: Le dialogue de l'abbé Charles **Raemy** avec Hyacinthe **Loyson** et ses remous dans le diocèse de Lausanne ‹1873–1877›. – ZSKG 81, 1987, 151–190.

Blasina, Paolo: La «Revue des Deux Mondes» e l'americanismo. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 521–555.

Nesner, Hans-Jörg: Das Erzbistum München und Freising zur Zeit des Erzbischofs und Kardinals Franziskus von **Bettinger** ‹1909–1917›. – St. Ottilien: EOS 1987. XXXV, 296 S. = Münchener Theologische Studien I, 28.

9. Neueste Zeit

Trocmé, Etienne: Le Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de 1870 à 1956. – RHPhR 68, 1988, 113–120; p. 121–132: Vincent, Gilbert: La Faculté de théologie protestante et l'accueil de la phénoménologie dans l'entre-deux guerres; p. 133–143: Mehl, Roger: Légitimité de la présence d'une Faculté de théologie au sein de l'Université.

Gallas, Alberto: **Barth** e il «mondo cristiano». Dalle conferenze di Safenwill alla II edizione dell'Epistola ai Romani. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 557–589.

Bächli, Otto: Das Alte Testament in der Passions- und Osterzeit 1931. Zu Karl Barths Andachten. Ein Beitrag zur Hermeneutik. – ThZ 44, 1988, 54–78.

Beland, Jean-Pierre: Substance catholique et principe protestant d'après Paul **Tillich**. – RHPhR 67, 1987, 383–397.

Graf, Friedrich Wilhelm: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt. – ZThK 85, 1988, 31–76; S. 77–97: Geißer, Hans Friedrich: Theologie zwischen den Zeiten. Zum Gedenken an Friedrich **Gogarten** (13. 1. 1887 – 16. 10. 1967).

Gaboriau, Florent: Edith **Stein** philosophe. – RThom 96, 1988, 87–107.

Veneruso, Danilo: Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre. – R: Studium 1987. 233 p.; Lire 20 000.

Silk, Mark: Spiritual politics. Religion and **America** since World War II. – NY: Simon & Schuster 1988. 206 p.; $ 19,45.

Sheard, Robert B.: Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1987. 419 p. = Toronto Studies in theology XXXI; $ 69,95.

Bosshard, Stefan Niklaus: Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi. – MThZ 38, 1987, 355–367.

France-Allemagne. Eglises et société du Concile Vatican II à nos jours. Actes du colloque franco-allemand publ. par Denis Maugenest et Werner Merle. – P: Beauchesne 1988. XIV, 220 p. = Religions, société, politique XIII; F 75,–; [cont.:] p. VII–XIV: Maugenest, Denis: Un dialogue en Europe, un dialogue en Eglise; p. 3–16: Defois, Gérard: En France; p. 17–24: Hürten, Heinz: En Allemagne; p. 27–36: Rémond, René: La révolution de mai 68, l'évolution des mœurs, l'Eglise et les jeunes; p. 37–59: Spieker, Manfred: Maintien de la paix et interruption de grossesse dans les années 80; p. 63–76: Vaucelles, Louis de: La pluralité politique des catholiques français et sa gestion par l'épiscopat; p. 77–92: Schwand, Alexander: Choix politiques et enracinement transcendantal en République fédérale; p. 95–115: Portelli, Hugues: Les chrétiens dans la vie politique et dans la vie syndicale. Leurs comportements électoraux; p. 117–143: Schmitt, Karl: Groupements confessionnels et groupements politiques; p. 147–166: Calvez, Jean-Yves: Les interventions de l'Eglise de France; p. 167–182: Rauscher, Anton: Le débat sur l'économie sociale de marché; p. 185–200: Schlegel, Jean-Louis: La présence chrétienne dans les médias; p. 201–213: Roegele, Otto B.: L'opinion, les médias et la formation; p. 215–218: Maugenest, Denis: Un dialogue à poursuivre.

Nichols, Aidan: The theology of Joseph **Ratzinger**: an introductory study. – Edinburgh: Clark 1988. 338 p.; £ 9,95.

Rollet, Jacques: Le cardinal **Ratzinger** et la théologie contemporaine. – P: Ed. du Cerf 1987. 133 p. = Apologique; F 66,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kretschmar, Georg: Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission. – Saeculum 38, 1987, 150–177.

Thomsen, Mark W.: Jesus crucified and the mission of the Church. – IRM 77, 1988, 247–264.

Raponi, Sante: L'opera missionaria della Congregazione del SS. Redentore nelle Costituzioni rinnovate. – SHCSR 35, 1987, 3–51.

Extremeño, C. G.: La misión de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario en el contexto de la misión de la Iglesia y de la Orden. – Studium 28, 1988, 67–94.

Rommen, Edward, Die Notwendigkeit der Umkehr. Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas. – Gießen, Basel: Brunnen 1987. 284 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 32,– [Diss., München]

Campeau, Lucien: La mission des Jésuites chez les **Hurons** 1634–1650. Suivi de «La formation des noms de peuples et de bourgades en Huron» par Pierrette-

L. Lagarde. – R: Institutum Historicum S.J.; Montréal: Editions Bellarmin 1987. 487 p., 7 cart. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XLVI; Lire 48 000.

Maurier, H.: Mission chrétienne et genres de vie. Le cas de la mission jésuite chez les Hurons. – MSR 45, 1988, 5–24.

Perrot, Daniel: Les fondations de la mission de France. Préface d'Albert Decourtray. – P: Ed. du Cerf 1987. 424 p., fig. = L'histoire à vif; F 190,–.

Barbé, Dominique: Grace and power. Base communities and nonviolence in **Brazil**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. 150 p.; $ 12,95.

Hofmann, Manfred: **Bolivien** und **Nicaragua**. Modelle einer Kirche im Aufbau. – Mstr: Edicion liberación 1987. 364 S.; DM 29,80.

Clark, Francis X.: An introduction to the Catholic Church in **Asia**. – Manila: Cardinal Bea Institute 1987. XV, 150 p. = Cardinal Bea studies IX; $ 6,–.

Rennstich, Karl: Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel u. Mission in **China** u. **Südostasien**. – Stu: Quell Verl. 1988. 280 S., 1 Kt.; kart. DM 32,–.

Rivinius, Karl J.: Mission unter diplomatischem Schutz – dargestellt am Beispiel **Chinas**. Hinführung zum Thema: Wesen und Dynamik der christlichen Mission. – NZM 44, 1988, 19–38.

Agossou, Mèdéwalé-Jacob: Christianisme **Africain**. Une fraternité au-delà de l'ethnie. – P: Karthala 1987. 217 p.; F 85,–.

Bakke, Johnny: Christian ministry. Patterns and functions within the Ethiopian evangelical Church Mekane Yesus. – Oslo: Solum Forlag; New Jersey: Humanities Pr. 1987. 297 p. = Studia missionalia Upsaliensia XLIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Hrsg. von Hans Waldenfels. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. XVI, 729 S.; DM 98,–.

Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 141 S. = Urban-Taschenbücher 390; kart. DM 20,–.

Nelson, Geoffrey K.: **Cults**, new religions and religious creativity. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1987. VII, 245 p.; £ 27,50.

Women in the world's religions, past and present. Ed. by Ursula King. – NY: Paragon House 1987. X, 261 p.; $ 12,95.

Bottéro, Jean: **Mésopotamie**. L'écriture, la raison et les dieux. – P: Gallimard 1987. 373 p. = Bibliothèque des histoires; F 150,–.

Peters, Francis E.: **Jerusalem** and **Mecca**. The typology of the holy city in the Near East. – NY, Lo: New York Univ. Press 1986. XI, 269 p. = New York University Studies in Near Eastern civilization XI; $ 45,–.

Effigies Dei. Essays on the history of religions. Ed. by Dirk van der Plas. – Lei [e. a.:] Brill 1987. 170 p. = Studies in the history of religions LI; hfl 75,– [cont.:] p. 1–12: Plas, Dirk van der: The veiled image of Amenapet (7 fig.); p. 13–34: Houwink ten Cate, Philo H. J.: The sun God of heaven and the **Hittite** king; p. 35–41: Bremmer, Jan N.: 'Effigies Dei' in ancient Greece: **Poseidon**; p. 42–55: Versnel, H. S.: What did ancient man see when he saw a God? Some reflections on Greco-Roman epiphany; p. 56–68: Horst, Pieter W. van der: The measurement of the body. A chapter in the history of ancient **Jewish** mysticism; p. 69–82: Goudriaan, Teun: On the goddess' "Phases of Life" in some hinduistic texts; p. 83–96: Koppenborg, Ria – Ronald Poelmeyer: Visualizations in **Buddhist** meditation (1 fig.); p. 97–111: Kamstra, Jacques H.: Who was first: The fox or the lady? The God of Fushimi in Kyoto; p. 112–129: Wagtendonk, Kees: Images in **Islam**. Discussion of a paradox (4 fig.); p. 130–141: Witte, Hans: Images of a Yoruba water-spirit (4 fig.); p. 142–155: Hahn, John G.: Starring: Jesus; p. 156–170: Ouwerkerk, Coenraad A. J. van: 'Effigies Dei' and the religious imagination. A psychological perspective.

Gonda, J.: Rice and barley offerings in the **Veda**. – Lei: Brill 1987. IX, 235 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXXI; hfl 84,–.

Indonesian religions in transition. Rita Smith Kipp ... eds. – Tucson: The University of Arizona 1987. VIII, 301 p.; $ 29,95.

Perspectives on **Vedānta**. A *Festschrift* in honor of P. T. **Raju**. Edited by S. S. Rama Rao Pappu. – Lei: Brill 1987. 312 p.; hfl 150,–.

Küng, Hans – Julia Ching: **Christentum** und **chinesische** Religion. – Mch, Zü: Piper 1988. 319 S.; DM 39,80.

Kitagawa, Joseph M.: Some remarks on **Shintō**. – HRel 27, 3, 1988, 227–245; p. 246–269: Grapard, Allan G.: Institution, ritual, and ideology: The twenty-two shrine-temple multiplexes of Heian Japan; p. 270–293: McMullin, Neil: On placating the Gods and pacifying the populace: The case of the Gion Goryō cult; p. 294–320: Hardacre, Helen: The Shintō priesthood in early Meiji Japan: Preliminary inquiries; p. 321–325: Kitagawa, Joseph M.: Introduction to "The Shintō World of the 1880s"; p. 326–353: Inoue, Nobutaka: The Shintō world of the 1880s: Sano Tsunehiko's "A journey to the East".

VI. Religionsphilosophie

Hölscher, Ludger: The reality of the mind. **Augustine**'s philosophical arguments for the human **soul** as a spiritual substance. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul 1986. VIII, 341 p.; £ 29,50.

O'Connell, Robert J.: The origin of the soul in St. Augustine's later works. – NY: Fordham University Pr. 1987. XIII, 363 p.; $ 37,50.

Hager, Fritz-Peter: **Gott** und das **Böse** im antiken **Platonismus**. – Wü: Königshausen & Neumann; Amst: Rodopi 1987. 165 S. = Elementa XLIII.

Wurzburger, Walter S.: Law, philosophy and imitatio Dei in **Maimonides**. – Aquinas 30, 1987, 27–39.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. – Ffm: Suhrkamp 1988. 289 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 722; kart. DM 20,–.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. **Schopenhauer**s Religionsphilosophie. – Mchn, Zü: Piper 1986. 239 S. = Serie Piper 639.

Natal, Domingo: **Ortega** y la religión. Nueva lectura. I: Dios a la vista y Dios escondido. – Estudio Agustiniano 23, 1988, 3–118.

Miccoli, Paolo: **Secolarizzazione** della teodicea. Per un ripensamento dell'ordine del mondo e del senso della storia. – Vicenza: L.I.E.F. 1986. XV, 356 p. = Esperienze e analisi V; Lire 30 000.

Pannenberg, Wolfhart: Metaphysik und Gottesgedanke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 100 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1532; kart. DM 15,80.

Vanni Rovighi, Sofia: La filosofia e il problema di Dio. – Milano: Vita & Pensiero 1986. 170 p. = Verifiche e progetti IV; Lire 20 000.

Chalier, Catherine: La persévérance du **mal**. – P: Ed. du Cerf 1987. 226 p. = La nuit surveillée; F 119,–.

VII. Fundamentaltheologie

Moltmann, Jürgen: Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 102 S. = Quaestiones disputatae CXIV; kart. DM 19,80.

García Paredes J.C.R., CMF: Aportaciones de la «teología política« a la «teología de la vida religiosa». – Claretianum 27, 1987, 127–148.

Wright, T. R.: Theology and literature. – Oxf: Blackwell 1988. VIII, 243 p. = Signposts in theology; £ 27,50.

Comstock, Gary: Two types of narrative theology. – Journal of the American Academy of religion 55, 1987, 687–717.

Jeffner, Anders: Theology and integration. 4 essays in philosophical theology. – Sto: Almqvist & Wiksell 1987. 73 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XXVII; scr 100,–.

Cupitt, Don: The long-legged fly. A theology of **language** and desire. – Lo: SCM Pr. 1987. 180 p.; £ 6,95.

Doré, Joseph – Henriette Danet: La théologie «comme pédagogie». – RSR 75, 1987, 497–529; p. 531–558: Kowalski – Georges Wierusz: Les sciences et les théologies; p. 601–628: Moingt, Joseph: Un avenir pour la théologie.

Gariboldi, Ronald – Daniel Novotny: The art of theological reflection. An ecumenical study. Ed. by Jean S. Novotny. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 142 p.; $ 23,50.

Parrinder, [Edward] Geoffrey: Encountering world religions. Questions of religious **truth**. – NY: Crossroad Publ. 1987. VII, 232 p.; $ 15,95.

Schmitz, Josef: **Offenbarung**. – Düs: Patmos Verl. 1988. 225 S. = Leitfaden Theologie XIX; kart. DM 24,80.

Torres Queiruga, Andres: La revelación de Dios en la realización del hombre. – Madr: Ed. Cristandad 1987. 505 p. = Academia christiana XXXVI.; pes 1700.

Durrleman, Freddy: **Jésus** et le christianisme. Préface de Jean Baubérot. – Carrières-sous-Poissy: La Cause 1987. III, 449 p.; F 170,–.

Trowitzsch, Michael: Die bunte Gnade Gottes. Von der Einbildungskraft des **Glaubens**. – Mchn: Kaiser 1988. 136 S. = Kaiser Taschenbücher XXVII.

Jiménez Ortiz, Antonio: La credibilidad de la **Iglesia** y el futuro de la fe, en el pensamiento de Heinrich **Fries**. – EE 63, 1988, 205–226.

Boisdeffre, Pierre de: L'**église** au milieu du gué. – P: Grasset 1987. 314 p.

Dulles, Avery Robert: The **catholicity** of the church. – Oxf: Clarendon 1987. 199 p.; £ 7,95.

Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 267 S.; kart. DM 29,80.

VIII. Dogmatik

Ibánez, Javier – Fernando Mendoza: Dios uno en esencia. – Madr: Ed. Palabra 1987. 271 p.; pes 1367,–.

Ganoczy, Alexandre: Thesen zu einem christologischen Schöpfungsverständnis. – Communio sanctorum ... Festschrift für Paul-Werner Scheele ..., (Wü 1988), 249–269; S. 270–283: Kaiser, Philipp: Jesus Christus als Grund und Ziel der Einheit. Christologische Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 284–302: Beinert, Wolfgang: „**Maria** im Geheimnis Christi und der Kirche" (Lumen gentium VIII). Bedeutung und Auswirkung einer konziliaren Entscheidung für das ökumenische Gespräch; S. 303–309: Hemmerle, Klaus: Communio als Schlüsselwort für das Verständnis Mariens. Skizze zur Phänomenalität christlicher Persongestalt; S. 310–322: Langemeyer, Bernhard Georg: Relationale Einheit oder personale Gemeinschaft. Beobachtungen und Überlegungen zur gegenwärtigen **Trinitäts**theologie; S. 323–337: Knapp, Markus: Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?; S. 338–354: Lies, Lothar: Koinonia und Perichorese. Erwägungen zu „Einheit vor uns"; S. 364–379: Petri, Heinrich: Konfessionelle Identität und kirchliche Gemeinschaft; S. 380–397: Löwe, Hartmut: Ich glaube die eine, heilige, christliche (katholische) und apostolische **Kirche**; S. 398–411: Koch, Günter: Communio sanctorum als Grund und Ziel der **Kindertaufe**; S. 412–424: Urban, Hans Jörg: Communio im geistlichen **Amt**; S. 425–438: Knoch, Wendelin: „Communio Ecclesiae". Ein Grundgedanke der Ekklesiologie des Vatikanum II im Spiegel frühscholastischer Theologie.

Wohlmuth, Josef: Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität – eine These. – ZkTh 110, 1988, 139–162.

Hilberath, Bernd Jochen: **Heiliger Geist** – heilender Geist. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 120 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 16,80.

Ouweneel, W. J.: De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige **antropologie**. – Amst: Buikten & Schipperheijn 1986. 455 blz.; hfl 79,50 [Diss., Amsterdam]

Caporale, Vincenzo: Antropologia e cristologia nella «Gaudium et spes». – Rassegna di teologia 29, 1988, 142–165.

Newman, Paul W.: A Spirit Christology. Recovering the biblical paradigm of Christian faith. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 241 p.

McDade, John: The Trinity and the paschal mystery. – HeythrJ 29, 1988, 175–191.

Antonio Sayes, José: Sobre el constitutivo ontológico de la Persona de Cristo. – ScriptVict 34, 1987, 225–281.

O'Collins, Gerald: Jesus risen. An historical, fundamental and systematic examination of Christ's **resurrection**. – NY: Paulist Pr. 1987. VI, 233 p.

Lobato, Abelardo: Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre. – Aquinas 30, 1987, 175–211; p. 213–247: Iammarrone, Luigi: Cristologia e antropologia nel pensiero di Edward Schillebeeckx; p. 249–262: Composta, Dario: La cristologia nel pensiero teologico di S. Em. il Card. P. Parente; p. 263–270: Mondin, Battista: L'incontro tra

antropologia e cristologia ieri e oggi; p. 271–287: Riestra, José Antonino: Cristo e la fede nella cristologia recente; p. 289–304: Ols, Daniel: Τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι. Considerazioni sulla cristologia di S. Tommaso.

Spiazzi, Raimondo: Novità tematiche nell'enciclica «Redemptoris Mater». – Sacra doctrina 33, 1988, 6–33; p. 34–52: Ols, Daniel: La presenza di Maria nella fede della Chiesa.

Fuster, Sebastián: ¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina. – Escritos del Vedat 17, 1987, 75–125.

Garijo-Guembe, Miguel María: Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen u. Struktur d. Kirche. – Düs: Patmos Verl. 1988. 308 S.; kart. DM 39,80.

Betti, Umberto, OFM: L'ossequio al magistero pontificio «non ex cathedra» nel n. 25 della „Lumen Gentium». – Antonianum 62, 1987, 423–461.

Estrada, Juan A.: La configuración del **primado papal**. – EE 63, 1988, 165–188.

Anderson, James B.: A Vatican II pneumatology of the paschal mystery. The historical-doctrinal genesis of "Ad gentes" I,2–5. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1988. XVIII, 335 p. = Analecta Gregoriana CCL = Ser. Fac. Theol. Sect. B. n. LXXXIV; Lire 48 500.

Gaboriau, Florent: Chrétiens «confirmés». Le sacrement de la croissance. – P: FAC-ed. 1988. 253 p. = Théologie nouvelle; F 100,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Maggiolini, Sandro: Le catholicisme et les religions non chrétiennes. – NRTh 109, 1987, 509–520.

Reimer, Hans-Diether: Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert **charismatische** Bewegung. – Stu: Quell-Verl. 1987. 137 S.

Welcome, Holy Spirit. A study of charismatic renewal in the church. (Based on papers originally presented at the Int. Lutheran Charismatic Theological Consultation held outside Helsinki in the summer of 1981.) Ed.: Larry Christenson. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 432 p.; $ 16,95.

García Llata, Carlos: **María** y la Iglesia. Alcance y repercusiones ecuménicas de un tema teológico actual. – ScriptVict 34, 1987, 282–347.

Denaux, A.: Maria en de œcumene. – Collationes 18, 1988, 59–85; p. 86–102: Desmet, W.: **Newman**'s œcumenische problematiek. Actueel of voorbij?

Brinkmann, Bruno R.: To the lengths of God: truths and the ecumenical age. – Lo: Sheed & Ward 1988. XV, 334 p.; £ 25,–.

Schulz, Hans-Joachim: Kirchliche Koinonia: Orientiert am VII. Ökumenischen Konzil – Hoffnung des Katholisch-Orthodoxen Dialogs. – Communio sanctorum ... Festschrift für Paul-Werner Scheele, (Wü 1988), 132–146; S. 204–230: Meyer, Harding: Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts „Kirchengemeinschaft". Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht; S. 231–245: Müller, Karlheinz: Rückbesinnung auf die Zukunft. Von der Notwendigkeit einer jüdisch-christlichen Ökumene; S. 355–363: Nossol, Alfons: Christologisch-pneumatologische Implikationen des Konzilsdekrets „Über den Ökumenismus"; S. 439–469: Döring, Heinrich: Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie; S. 553–566: Wanke, Joachim: Ökumene im Gebet – nur eine Verlegenheit? Überlegungen zum theologischen und pastoralen Stellenwert ökumenischer Gebetsinitiativen.

Schneider, Theodor – Herrmann Sticher – Dietrich Ritschl: Zur ökumenischen Situation Ende 1987. Berichte von drei Herausgebern der ÖR. – OekRu 37, 1988, 138–153; S. 154–163: Meyendorff, John: Visionen von der Kirche. Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit; S. 164–176: Held, Heinz Joachim: Forderungen des Evangeliums. Neutestamentliche Gedanken zum Thema der Gerechtigkeit in der ökumenischen Debatte; S. 176–184: Haarbeck, Ako: 100 Jahre Kurs gehalten. Zum Jubiläum der Deutschen Gemeinschaftsbewegung; S. 185–199: Kröger, Wolfgang: „Erfahrung" – ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch, Reflexionen auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea; S. 205–221: Deutscher Ökumenischer Studienausschuß: Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung.

Garijo-Guembe, Miguel María: Mahl des Herrn. Ökumen. Studien. Von Miguel Mª Garijo-Guembe, Jan Rohls, Gunther Wenz. – Ffm: Lembeck; Pad: Bonifatius-Dr. 1988. 338 S.; kart. DM 68,– [enth.:] S. 9–103: Garijo-Guembe, Miguel Mª: Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis; S. 105–221: Rohls, Jan: Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen; S. 223–338: Wenz, Gunther: Für uns gegeben. Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs.

Wolkinger, Alois: Die Verantwortung des Christen für ein friedliches Leben. – Ökumenisches Forum 10, 1987, 15–31; S. 33–57: Larentzakis, Grigorios: Für **Frieden** und **Gerechtigkeit** in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte; S. 59–75: Klaiber, Walter: Frieden um jeden Preis; S. 77–88: Kühn, Ulrich: In einem Geist zu einem Leib getauft (1 Kor 12,13). Die **Taufe** als Gabe, Bekenntnis und Auftrag der einen Christenheit; S. 89–103: Nikolaou, Theodor: Glaubensbekenntnis und Taufe als „Anfang des Lebens in Christus"; S. 105–119: Mödlhammer, Johann Werner: **Taufe** und Kairos; S. 125–145: Nyssen, Wilhelm: Die Entfaltung des Bildes in der östlichen Christenheit nach dem 2. Konzil von Nizäa 787 (11 Taf.); S. 147–168: Theodorou, Evangelos: Die theologische Ästhetik der Ikonen und ihre ökumenische Bedeutung; S. 169–172: Dolezal, Günter: Bildhafter Glaube – Konziliare Kirche aus altkatholischer Sicht; S. 173–192: Larentzakis, Grigorios: Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Zukunftsüberlegungen; S. 207–226: Wollenek, Anton: Die moderne **Ikone** als Aufgabe für Kunst und Kirche; S. 228–238: Heue, Rolf: **Mission** und Säkularisation; S. 239–252: Führer, Ivo: **Säkularisierung** – Evangelisierung. Überlegungen im Raum der römisch-katholischen Kirche; S. 253–273: Bria, Ion: Mission und Säkularisierung. Aus der Sicht der orthodoxen Kirche; S. 274–295: Templeton, Elizabeth: Mission und Säkularisation; S. 297–314: Harnoncourt, Philipp: Verpflichtung zur Ökumene; S. 315–324: Winkler, Dietmar: Relevanz des Studiums der Ostkirchen innerhalb der römisch-katholisch theologischen Ausbildung. Zu einer Instruktion der Sacra Congregatio Pro Institutione Catholica.

X. Moraltheologie

Schultz, Janice L.: St. **Thomas Aquinas** on necessary moral principles. – New-Schol 62, 1988, 150–178.

Vereecke, Louis: De Guillaume d'**Ockham** à Saint Alphonse de **Liguori**. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne **1300–1787**. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1986. 606 p. = Bibliotheca historica Congregationis SSmi Redemptoris XII.

Ferrero, Fabriciano: Génesis y condicionamientos de la actividad literaria de San **Alfonso** moralista. – Moralia 10, 1988, 125–156; p. 157–192: Vidal, Marciano: Del rigorismo a la benignidad. Significado histórico de la moral alfonsiana; p. 193–218: Lage, Francisco: Las fuentes de inspiración de San Alfonso: una revisión; p. 219–234: Moore, Eduardo: San Alfonso y la moral de jesuitas; p. 235–254: Sierra, Teodoro: San Alfonso y la moral de los Salmanticenses morales; p. 255–272: Cepedal, Tirso: La introducción/recepción de la obra moral alfonsiana en la península ibérica; p. 273–304: Galindo, Angel: Los grandes tratados de la moral en San Alfonso María de Liguori. Arquitectura de la síntesis de su teología moral; p. 305–322: Flecha, José-Roman: Pastoralidad de la moral alfonsiana; p. 323–376: Vidal, Marciano: Panorama de moral en 1987. El tema de la moral en las revistas.

Römelt, Josef: Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 265 S. = Innsbrucker theologische Studien XXI; kart. DM 60,– [Diss., Innsbruck]

Ferrari, Valentino: Il compito morale e la sua distribuzione. (Rileggendo S. Tommaso). – Euntes docete 40, 1987, 3–22; p. 23–45: Capone, Domenico: Per una teologia morale prudenziale con S. Alfonso; p. 47–70: Composta, Dario: L'intenzione come momento costitutivo dell'atto morale; p. 71–86: Peschke, Karl H.: Die Komplementarität deontologischer und teleologischer Normenbegründung; p. 87–101: Kennedy, Terence: The originality of John **Finnis**'s conception of the natural law; p. 103–119: Gatti, Guido: Il significato del corpo in etica sessuale; p. 121–138: Honings, Bonifacio: La F.I.V.E.T.: aspetti e valutazioni; p. 139–155: McHugh, James T.: Moral principles and public policy: a thomistic perspective; p. 157–166: Korošak, Bruno J.: «Constituti peccatori» (Rom 5,19); p. 167–188: Biguzzi, Giancarlo: Ortodossia e ortoprassi nel vangelo di Matteo.

Contemporary ethical issues in the Jewish and Christian traditions. Ed. by Frederick E. Greenspahn. – Hoboken, N.J.: KTAV Publ. House 1986. IX, 233 p.; $ 25,–.

Dwyer, John C.: Foundations of Christian ethics. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1987. X, 227; $ 8,95.

Grewel, Hans: Brennende Fragen christlicher Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. X, 220 S., 3 Abb.; kart. DM 29,80.

Moreno Rejon, Francisco: Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina. – Madr: PS Ed. 1986. 229 p. = Estudios de etica teologica VI; pes 1038.

The public vocation of christian ethics. Ed. by Beverly Wildung Harrison ... – NY: Pilgrim Pr. 1986. XI, 411 p.; $ 12,95.

Ringeling, Hermann: Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- u. Lebensethik. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B: Herder 1988. 163 S. = Studien zur theologischen Ethik XXIV; kart. DM 26,50.

Neville, Robert Cummings: The Puritan smile. A look toward moral reflection. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. XI, 248 p.; $ 16,45.

Flecha Andrés, J.-R.: Responsabilidad moral entre la guerra y la paz. – Naturaleza y gracia 34, 1987, 335–379.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Chélini, Jean – Henry Branthomme: Histoire des **pèlerinages non chrétiens**. Entre magique et sacré: le chemin des dieux. Préface de Michel Meslin. – P: Hachette 1987. 538 p.; F 158,–.

Citterio, Italo: L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo **Aghiorita**. – Alessandria: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thoma Aq. in Urbe 1987. 376 p.; Lire 48 000. [Diss., Alessandria. Pont. Stud. Univ.]

Jantzen, Grace M.: **Julian** of **Norwich**: mystic and theologian. – Lo: SPCK Pr. 1987. X, 230 p.; £ 8,95.

Smith, Cyprian: The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister **Eckhart**. – Lo: Darton, Longman and Todd 1987. X, 131 p.; £ 3,95.

Vercruysse, Jos E.: «Nous ne sommes point nostres . .» La spiritualité de Jean **Calvin**. – Gr 69, 1988, 279–297.

Mommaers, P.: De functie van de taal in de mystieke beleving volgens de Brieven van **Hadewijch**. – OGE 61, 1987, 135–162; p. 163–209: Vanhoof, F.: De turbulente verhouding tussen het Kapittel van Sion en zijn kloosters te Ekeren en Heindonk ‹1480–1502›; p. 210–214: Van de Vyver, E.: De eerste gekende druk van *Den wijngaert der sielen* op naam van Jacob **Roecx**; p. 215–218: Ampe, A.: De twee drukken van Roecx' Gheestelijcken steen met eenzelfde colofon; p. 219–263:: Verleyen, h.: Benedictus van **Haeften** ‹† 1648› als geestelijk schrijver (vervolg); p. 264–276: Van de Wiel, C.: De Wilhelmieten: een verdwenen kloosterorde. Enkele archivalia.

Blommestijn, Hein: Jean de **Saint-Samson** ‹1571–1636›. L'éguillon, les flammes, les fleches et le miroir de l'amour de Dieu, propres pour enamourer l'âme de Dieu en Dieu mesme. Ed. du manuscrit de Rennes. Introduction et commentaire. – Roma 1987: Institutum Carmelitanum. 397 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Forcada, V.: La vida religiosa en el convento dominicano a través del «Tratado de la vida espiritual» de san Vicente **Ferrer**. – Escritos del Vedat 17, 1987, 241–269.

Guerra, Augusto: Llamada universal a la santidad en el Vaticano II. – Manresa 60, 1988, 63–82.

Romijn, Patricia T. M. J.: Vrouwen achter slot en grendel. Een antropologische studie over de religieuze vernieuwing in een klooster van slotzusters. – Amst: VU Uitg. 1986. X, 121 blz. = Antropologische studies VIII; hfl 26,–.

Grégoire, Réginald: Manuale di **agiologia**. Introduzione alla letteratura agiografica. – Fabriano: Monastero San Silvestro Abate 1987. XI, 455 p. = Bibliotheca Montisfani XII; Lire 48 000.

Spiritualität. Theologische Beiträge. Im Auftrag des Dozentenkollegiums anläßlich des 40jährigen Bestehens der Augustana-Hochschule Neuendettelsau hrsg. von Herwig Wagner. – Stu: Calwer 1987. 155 S.; kart. DM 24,80.

Schwartz, Robert M.: In Christ and the church: an ecclesial spirituality for American priests founded on the magisterium of the Bishops of the United States. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. IX, 454 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren. **Meditation** – Ost und West. – Mchn: Kösel 1988. 207 S.; kart. DM 29,80.

Thadathil, J., CMF: Christian **ashrams** and their relevance. – Claretianum 27, 1987, 149–200.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kehrer, Günter: Einführung in die **Religionssoziologie**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1988. VI, 192 S. = Die Theologie; kart. DM 35,–.

Parker, Kenneth L.: The **English Sabbath**: a study of doctrine and practice from the Reformation to the Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. XI, 250 p.; £ 27,50.

Mooney, Christopher F.: Public virtue. Law and the social character of **religion**. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1986. XII, 180 p. = Notre Dame studies in law and contemporary issues II; $ 22,95.

Summer, L. W.: The moral foundation of **rights**. – Oxf: Clarendon Press 1987. XI, 224 p.; £ 22,50.

Lebacqz, Karen: **Justice** in an unjust world. Foundations for a Christian approach to justice. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 192 p.

McAllister, Ronald J.: Religion in the public arena: A paradox of secularization. – Journal of Church and State 30, 1988, 15–32; p. 33–50: Hewitt, W. E. – D. L. Lewis: Liberation theology in First and Third World countries: A comparison.

Geisthardt, Günter: Theologische Konzeptionen von Gesellschaft. Studien zu Richard **Rothe**, Wolfgang **Pannenberg** und Trutz **Rendtorff**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 350 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 310; sfr 69,– [Diss., Tübingen]

Mattai, Giuseppe: La «Sollicitudo rei socialis»: a vent'anni dalla «Populorum progressio» novità ed impegni emergenti. – Rassegna di teologia 29, 1988, 127–141.

MacFague, Sallie: Models of God. Theology for an ecological, nuclear age. – Lo: SCM Pr. 1987. 224 p.; £ 8,50.

Società e valori etici. Cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest, 8–10 ott. 1986. – R: Città Nuova Ed. 1987. 348 p.; Lire 40 000.

Mosqueda, Lawrence J.: Chicanos, Catholicism and political ideology. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. VII, 219 p.; $ 13,50.

Vallin, Pierre: Histoire politique des chrétiens. – P: Nouvelle Cité (1987). 184 p. F 75,–.

Peace, politics, and the people of God. Ed.: Paul Peachey. – Phil: Fortress Pr. 1986. VII, 184 p.; $ 17,95.

God, goods, and the common good. 11 perspectives on economic justice in dialog with the Roman Catholic Bishops' pastoral letter. Ed.: Charles P. Lutz. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 172 p.; $ 9,95.

Neuhaus, Richard John: Economic justice requires more than economic justice. – ESt 24, 1987, 371–381; p. 382–393: Henriot, Peter J.: The challenge of global prosperity: Social justice and solidarity; p. 394–402: Novak, Michael: Political conomy and christian conscience; p. 403–423: Wogaman, J. Philip: The great economic debate continues.

Cort, John C.: Christian socialism: an informal history. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. 402 p.; $ 24,95.

Feiks Brigitte: Humanisierung der industriellen Arbeitswelt. Als Anfrage an die theologische Sozialethik und praktische Theologie und ihre Konkretion für den Religionsunterricht an der Berufsschule. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1987. 407 S. = Theologie im Gespräch IV; kart. DM 49,– [Diss., München]

The church in response to human need. (Papers from the consultation on the church in response to human need, held in Wheaton, Ill., in June 1983, ...) Ed. by Vinay Samuel and Christopher Sugden. – GrR: Eerdmans; Oxf: Regnum Books 1987. XII, 268 p.; $ 17,95.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: «Separare». Equivoque des mots et faiblesse du droit (II^e–XIII^e siècle). – RDC 38, 1988, 8–25; p. 26–40: Munier, Charles: L'échec du mariage dans l'Eglise ancienne; p. 41–56: Imbert, Jean: L'**indissolubilité** du **mariage** à l'époque carolingienne; p. 57–68: Fransen, Gerald: L'indissolubilité du mariage à l'époque classique; p. 69–77: Lefebvre-Teillard, Anne: L'indissolubilité du lien matrimonial du concile de Florence au concile de Trente; p. 78–99: Bernhard, Jean: L'indissolubilité du mariage au concile de Trente. Vers la formulation ingénieuse et nuancée du can. 7 ‹24^e session› sur l'indissolubilité du mariage; p. 100–132: Metz, René: L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise Catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II ‹1564–1959›. L'attitude des autorités romaines: fermeté dans l'affirmation de principe et recherche d'accomodement dans la pratique; p. 135–145: Cantan, André: Le concile Vatican II a-t-il porté atteinte à l'indissolubitilé du mariage?; p. 146–168: Candelier, Gaston: Les nullités de mariage par exclusion de l'indissolubilité dans la jurisprudence rotale; p. 169–179: Bamberg, Anne: L'indissolubilité du mariage au regard de la jurisprudence récente de la Rote romaine ou protection du mariage et de ses naufragés; p. 180–187: Wackenheim, Charles: Réflexions théologiques sur un principe de droit et son évolution.

Thomas, Francis Gerard: The Bishop in his teaching office and those who assist him. – Studia canonica XXI, 1987, 229–238; p. 239–260: L'Huiller, Pierre: L'**indissolubilité du mariage** dans le droit et la pratique orthodoxes; p. 261–264: Vaillancourt, Raymond: Théologie de l'indissolubilité du mariage dans l'Église catholique romaine; p. 265–270: Wamboldt, William J. S.: Canon law on indissolubility of marriage in the Roman Catholic Church; p. 271–297: Amos, John R.: A legal history of associations of the Christian faithful; p. 299–314: Mba, Cyriacus S.: Trial marriage in **Nigeria**, a fact or a fiction: A customary law appraisal; p. 315–323: Woestman, William H.: Judges and the incapacity to assume the essential obligations of marriage; p. 325–346: Thibault, Aurèle: Aperçu historique sur l'unité des deux branches de l'Ordre cistercien de la stricte observance et son exemption; p. 347–358: Doyle, Thomas P.: Marriages of military personnel: Special problems; p. 359–379: Lamirande, Émilien: Le diocèse de l'île de **Vancouver** (1846) et le vicariat apostolique de la Colombie-Britannique (1863): limites et situation juridique; p. 381–390: McDonough, Elizabeth: A gloss on canon **1321**; p. 391–418: Cholij, Roman M. T.: The lex continentiæ and the impediment of orders; p. 419–450: Mendonça, Augustine: The effects of multiple sclerosis on matrimonial consent.

Cholij, Roman: De caelibatu sacerdotali in Ecclesia Orientali nova historica investigatio. – PerRMCL 77, 1988, 3–31; p. 33–55: Recchi, Silvia: De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio; p. 57–76: Parisella, Innocenzo: De sponsalitio seu sponsali amore in decidendis causis ad matrimonii indissolubilitatis exclusionem quod spectat, hodierna iurisprudentia rotalis; p. 77–107: Navarrete, Urbano: Novae methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale; p. 109–148: Versaldi, Giuseppe: Momentum et consectaria allocutionis loannis Pauli II ad auditores Romanae Rotae diei 5 februarii 1987; p. 149–173: Beyer, Jean B. – Anton Stankiewicz: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris canonici authentice interpretando ‹17-5-1986›. Annotationes.

Martínez-Torrón, Javier: La configuración jurídica de la **prelaturas personales** en el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1986. 344 p. = Colección canónica; pes 3000.

Sable, Robert M.: "**Dolus**" and "Error Conditionis Servitutis." A critical historical analysis. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XV, 403 p. [Diss., Roma Pont. Univ. Gregor.]

MacGrath, Aidan: A controversy concerning male **impotence**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1988. 327 p. = Analecta Gregoriana CCXLVII = Ser. Fac. Iur. Can. = Sect. B. n. XLIX; Lire 48 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Burggraeve, Roger: Meaningful living and acting: An ethical and educational-pastoral model in Christian perspective. – Louvain Studies 13, 1988, 137–160.

Parr- und **Gemeindeorganisation**. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jh. Hrsg. von Erwin Gatz. – Pad, Mchn, Zü, Wien: Schöningh 1987. 151 S., Kt. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. X; kart. DM 21,–.

Albrecht, Horst: **Gemeindeaufbau** in der Großstadt – Erfahrungen und Orientierungen. – Theologie practica 23, 1988, 18–33; S. 33–49: Lämmermann, Godwin: Überlegungen zu Gemeindeprinzip, Volkskirche und Pfarrerrolle; S. 49–59: Liedke, Gerhard: „So ist es nicht unter euch" – Herrschaft und Gewalt in der Gemeinde – eine Problemanzeige; S. 59–71: Strohm, Theodor: Lernende Kirche – Zwischenbilanz der Debatte um den Gemeindeaufbau.

Die Stunde des **Laien**. Laie und Priester 20 Jahre nach dem Konzil. – St. Ottilien: EOS Verlag 1987. 208 S. = Sinn und Sendung. N. R. I.

Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute. Hrsg. von Karl Heinen, Alfred Bellebaum. Mit Beitr. von Alfred Bellebaum ... – Limburg: Lahn-Verl. 1986. 171 S. = Glaube, Wissen, Wirken X.

Flood, Edmund: The laity today and tomorrow. – New York, Mahwah: Paulist Pr. 1987. V, 112 S.; $ 4,95.

Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien. Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. Pastoraltheologische Reflexionen: Paul Michael Zulehner, Leo Karrer, Ernst Spichtig. – Zü: NZN Buchverl. 1987. 258 S., graph. Darst. = SPI-Publikationsreihe III; DM 24,80.

Fuchs, Ottmar: Prophetische Kraft der **Jugend**? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums. – Frb/B: Lambertus Verl. 1986. 223 S.; kart. DM 28,–.

Nembach, Ulrich: Jugend und Religion in Europa. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 380 S., Tab. = Forschungen zur praktischen Theologie II; sfr 64,–.

Schilling, Hans: **Seelsorge** zwischen wahren und falschen Bedürfnissen. – MThZ 39, 1988, 1–22; S. 23–46: Wahl, Heribert: Pastoralpsychologie – eine Grunddimension praktischer Theologie. Ein Dialogvorschlag zum Streit um Eugen Drewermanns „tiefenpsychologischer" Remythisierung christlicher Lehre und Praxis.

Troidl, Robert: Die **klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie** in der Seelsorge. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 107 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 334; sfr 26,–.

Schwermer, Josef: Den Menschen verstehen. Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1987. 242 S., graph. Darst., Abb.; kart. DM 26,80.

Tollenaere, M. de: Het dualisme en de bezinning over het **sterven**. – Collationes 17, 1987, 387–402; S. 404–424: Maertens, Guido: Is het leven herhaalbaar? Niet-christenen over het hiernamaals; S. 425–442: Vanden Berghe, Eric: En wat daarna? Het christelijk geloof omtrent 'de uitersten'; S. 443–476: Depoortere, Kristiaan: Pastorale begeleiding van zwaar zieken en stervenden.

Pelletier, Pierre: «L'intervenant pastoral et les **homosexuels**». – Pastoral sciences VI, 1987, 7–24; p. 25–38: Schlesinger, Benjamin – Rachel Schlesinger: Lasting marriages and families: Accentuating the positive; p. 39–64: Volant, Éric: L'étude des lettres d'adieu de **suicidés**. Interrogations scientifiques et pastorales d'un chercheur»; p. 65–80: Melchin, Kenneth R.: Liberation and spirituality in Gustavo **Gutiérrez**; p. 81–106: Robitaille, Lucien – Marcel Viau: Pour une formation professionnelle des intervenants en pastorale; p. 107–130: Visscher, Adrian M.: Ethical considerations in pastoral marital counseling from a christian theological perspective; p. 131–144: Gagné, Jacques: La guérison intérieure, réflexions sur ses pratiques; p. 145–168: Meier, Augustine – Micheline Boivin: Self-discovery approach to counseling; p. 169–184: Beauregard, André: Les intervenants en devenir dans une institution traditionelle; p. 185–225: Lefebvre,

Marcel: Selected bibliography ‹1975–1985› on pastoral reflection and action about the **family**.

Religious education and the future. Ed. by Dermot A. Lane. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1986. 172 p.; $ 9,95.

Kollmann, Roland: Religionsunterricht unter erschwerenden Bedingungen. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1988. 230 S. = Religionspädagogische Perspektiven VIII; kart. DM 34,–.

Gleißner, Alfred: Religionsunterricht an beruflichen Schulen – Lernort des Glaubens. – MThZ 39, 1988, 47–62.

Brockmann, Gerhard: Religionsunterricht zwischen Aufklärung und Seelsorge. Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichtes. – Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag . . ., Ffm [u. a.] (1987), 63–69; S. 111–122: Dienst, Karl: Ökumenisches Lernen. Ein neues (religions)pädagogisches Paradigma?; S. 209–215: Gerber, Uwe: Arbeit: wie und wozu? Was wir bei der Ausbildung von Berufsschulreligionslehrern/innen bedenken müssen; S. 231–246: Heimbrock, Hans-Günter: Überlegungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Diakonie; S. 261–275: Hutter, Hans-Jürgen: Erzählen als Modellbildung. Zur Erschließung und Deutung von Wirklichkeitserfahrungen im Religionsunterricht; S. 329–341: Meier-Dörken, Christoph: „Es gibt ein Leben vor dem Tod." Religionsunterricht als Hilfe zur Lebensbewältigung am Beispiel einer Unterrichtseinheit zum Themenfeld: Sterben – Tod – Auferstehung; S. 367–380: Ohlemacher, Jörg: Was heißt „neu" in der Religionspädagogik? Konzeptionen – Richtlinien – Schulbücher; S. 381–389: Raske, Michael: Der Glaube an Gott und die Leiden der Menschen. Thema des Religionsunterrichts; S. 423–437: Rück, Hermann: „Wie heißt das Thema?" Fragestellungen und Antwortversuche in der Religionspädagogik; S. 451–464: Schmidt, Heinz: Wissen und Liebe – Theologische und pädagogische Erwägungen zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion.

Binz, Ambroise: Den Glauben zum Tragen bringen – Wegbegleitung als Aufgabe und Dimension der religiösen Erwachsenenbildung. – Religionspädagogische Beiträge 21, 1988, 3–11; S. 12–29: Oser, Fritz: Das Verhältnis von religiöser Erziehung und Entwicklung: ein religionspädagogisches Credo; S. 30–49: Bußmann, Gabriele: Stufenmodelle zur Entwicklung religiösen Bewußtseins – theologische und religionspädagogische Anfragen; S. 50–64: Stachel, Günter: Fixierung auf eine rationale Theorie: Das moralische Urteil in der Meßbarkeit von Stufen seiner Entwicklung; S. 65–94: Bucher, Anton A.: Religiöse Entwicklung im Lichte subjektiver Theorien. Perspektiven weiterführender Forschung im Umfeld der Theorie des religiösen Urteils; S. 95–114: Nipkow, Karl Ernst: Religiöse Denkformen in Glaubenskrisen und kirchlichen Konflikten. Zur Bedeutung post-formaler dialektisch-paradoxaler und komplementärer Denkstrukturen; S. 115–138: Englert, Rudolf: Vom Nutzen der Stufentheorien bei der religiösen Bildung Erwachsener; S. 139–156: Ven, J. A. van der: Auf dem Weg zu einer empirischen Theodizee; S. 157–178: Fraas, Hans-Jürgen: Die Konstitution der Persönlichkeit und die Symbole des Glaubens.

XV. Liturgiewissenschaft

Herlyn, Okko: Theologie der **Gottesdienstgestaltung**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 176 S.; kart. DM 24,80.

Tourneux, André: L'affirmation progressive du lien entre l'Église et l'eucharistie. – Questions liturgiques 68, 1987, 1–25; p. 26–66: Rose, André: La signification de la messe chrismale; p. 67–95: Verheul, A.: Les symboles de l'Esprit Saint dans la Bible et la liturgie; p. 96–104: Le Gall, Robert: Anthropologie et liturgie.

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd. (Bruno **Kleinheyer** . . . zur Vollendung des 65. Lebensjahres.) – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 350 S.; Lw. DM 25,–; S. 317–326: Bibliographie B. Kleinheyer; [enth. u. a.:] S. 15–37: Kaczynski, Reiner: Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst; S. 38–62: Kohlschein, Franz: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab; S. 63–74: Reifenberg, Hermann: Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie. Ansatz der Liturgiekonstitution. Ergebnisse, Möglichkeiten; S. 75–83: Fischer, Balthasar: Die Rezeption der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche". Kritische Stimmen zur neuen Ordnung der Initiation von 1972; S. 84–106: Meyer, Hans Bernhard: Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt; S. 107–133: Zweck, Heinrich: Reformschritte in der Bußliturgie; S. 134–150: Schlemmer, Karl: Krankensalbung und pastoraler Auftrag; S. 151–173: Maas-Ewerd, Theodor: Nicht gelöste Fragen in der Reform der „Weiheliturgie"; S. 174–212: Jilek, August: Fragen zur heutigen Feier der Trauung; S. 213–226: Berger, Rupert: Österliche Mitte: Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres; S. 227–247: Häußling, Angelus A.: Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?; S. 248–264: Küppers, Kurt: Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution; S. 265–300: Pacik, Rudolf: Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik; S. 301–314: Maas-Ewerd, Theodor: Liturgiereform als bleibende Aufgabe: Aspekte eines Epilogs.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Rainer Albertz, An der Sang 64, 5012 Hilchenbach; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universtität Mainz, Kirchenhist. Seminar I, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Rainer Beer, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, 8000 München 40; Prof. Dr. Franz Courth SAC, Postfach 230, Palottistr. 3, 5414 Vallendar; Prof. DDr. Hubertus B. Drobner, Theol. Fakultät Paderborn, Seminar für Kirchengeschichte und Patrologie, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Günter Duffrer, Domstr. 6, 6500 Mainz; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Furger, Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Priv.-Doz. Dr. Konrad Hilpert, Steinstr. 47, 4040 Neuss-Uedesheim; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Seminar für Liturgiewissenschaft der Univ. Würzburg, Postfach, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Otto Knoch, Univ. Passau, Kerygmatisches Seminar, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Seminar für Fundamentaltheologie der Albert-Ludwigs-Univ., Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1020 Wien; Prof. Dr. Karl Löning, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Kirchen- und Dogmengeschichtliches Seminar, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Georg May, Univ. Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Ralf Miggelbrink, Burchardstr. 7, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Mühlek, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Stanisław Rabiej, Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Dr. Heinz-Albert Raem, Platzhoffstr. 1, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Privatdozentin Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Brüggefeldweg 4, 4400 Münster; Thomas Römer, 128, Route de Chancy, CH-1213 Onex GE; Prof. Dr. Horst Seebaß, Seminar für Altes Testament und Bibl. Archäologie der Ev. Theol. Fak. der Univ. Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Dr. Thomas Söding, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Inst. für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theol. Fak. der Univ. Luzern, Dufourstr. 26, CH-6003 Luzern; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Vreweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Kath.-Theol. Seminar der Univ. Marburg, Deutschhausstr. 24, 3550 Marburg 1; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Fundamentaltheologisches Seminar an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn, Am Hof, 5300 Bonn; Dr. Nikolaus Walter, Kösener Str. 23, DDR-48 Naumburg/Saale; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Mainz, Postfach 39 80, Saarstr. 21, 6500 Mainz.

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
»Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche« (Verlag Aschendorff) bei.

Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte

Herausgegeben i.A. des Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte, Bad Münstereifel, von Michael Klöcker und Udo Tworuschka.

1 **Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit**
Herausgegeben von Abdoldjawad Falaturi, Michael Klöcker und Udo Tworuschka. 1983. V, 207 Seiten. Br. DM 38,—

2 **Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht**
Ein Abriß. Von Udo Tworuschka. 1983. VIII, 161 Seiten. Br. DM 45,—

3 **Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift**
Gesammelte Aufsätze. Von Heinrich Karpp. 1983. V, 347 Seiten. Br. DM 68,—

4 **Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur**
Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914. Von Christoph Weber. 1984. XVIII, 177 Seiten. Br. DM 48,—

5 **Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland**
Von Friedrich Trzaskalik. 1984. XX, 161 Seiten. Br. DM 48,—

6 **Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum**
Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Von Ludwig Hüttl. 1985. X, 217 Seiten, 4 Abbildungen auf Kunstdruck, farb. Schutzumschlag. Br. DM 68,—

7 **Die Familienerziehung in der Alten Kirche**
Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. Von Michael Gärtner. 1985. VIII, 487 Seiten. Br. DM 78,—

8 **Der Islam im Spiegel westlicher Theologie**
Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert. Von Klaus Hock. 1985. XII, 404 S. Br. DM 64,—

9 **Religiöses Leben im Spiegel von Reisebeschreibungen**
Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800. Von Cornelius Neutsch. 1986. IX, 148 S., 9 Abb. i.T. Br. DM 48,—

10 **Die römische Kurie um 1900**
Ausgewählte Aufsätze von Paul M. Baumgarten, eingeleit. u. hrsg. von Christoph Weber. 1986. XX, 261 S., 1 Titelporträt a. Kunstdruck. Br. DM 64,—

11 **Protestantische Kirche und Politik in Bayern**
Möglichkeit und Grenzen in der Zeit von Revolution und Reaktion (1848–1859). Von Ferdinand Magen. 1987. X, 391 S. Br. DM 98,—

12 **Gott und Magie in Swahili-Islam**
Zur Transformation religiöser Inhalte am Bsp. von Gottesvorstellung u. magischen Praktiken. Von Klaus Hock. 1987. VIII, 214 S., 1 Abb. a. Kunstdruck. Br. DM 48,—

13 **Der Christus der Muslime**
Christologische Aspekte in der arabisch-Islamischen Literatur. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Von Olaf H. Schumann. 1988. X, 294 S. Br. DM 58,—

14 **Die Evangelische Kirchengemeinde Vohwinkel während der Zeit des Nationalsozialismus**
Von Holger Ueberholz. 1987. VII, 352 S. Br. DM 38,—

15 **Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland.** Von Frank Usarski. 1988. X, 328 S. Br. Ca. DM 68,—

Böhlau Verlag Köln Wien

Aktuelle theologische Problemstellungen kompetent untersucht

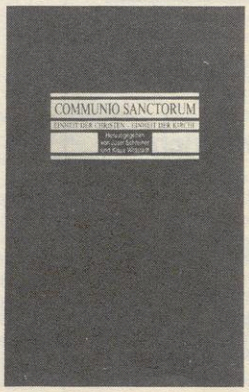






Bild und Symbol

Glaubensstiftende Impulse.
Herausgegeben von Hans-Joachim Schulz und Jakob Speigl.
1988. Ca. 208 Seiten, 10 Abbildungen. Ca. DM 24,80.
ISBN 3-429-01149-3.

Katholische und orthodoxe Christen haben zahlreiche altbewährte gemeinsame Glaubensüberzeugungen. Die zehn Beiträge dieser Verständigungsschrift über die Bedeutung von Bild und Symbol geben Impulse für die Feier der Liturgie und die Katechese in allen ihren Formen.

Communio sanctorum

Einheit der Christen – Einheit der Kirche.
Herausgegeben von Josef Schreiner und Klaus Wittstadt.
1988. 636 Seiten, 2 Abbildungen. DM 68,–.
ISBN 3-429-01147-7.

Die Einheit der Christen verstanden als Einheit der Kirche Jesu Christi ist der Konvergenzpunkt, auf den an die fünfzig Beiträge namhafter katholischer und evangelischer Theologen hinzielen. Sie sind eine besondere Anerken nung zum 60. Geburtstag des Ökumene-Beauftragten der Deutschen Bischofskonferenz und Würzburger Diözesanbischofs Scheele.

Eschatologie

Von Medard Kehl. 1986. 370 Seiten.
Broschur DM 34,– (ISBN 3-429-01020-9).
Gebunden DM 46,– (ISBN 3-429-01033-0).

„Wie nur wenige Theologen versteht es Kehl, systematische Argumentation, historische Information und handlungsrelevante Inspiration zu vereinen. Die Eschatologie wird hier vom Stigma der reinen, weltlosen Spekulation befreit und als lebensnaher Zweig der Theologie rehabilitiert."
Hans-Joachim Höhn, in: Stimmen der Zeit, Freiburg

Joseph Lortz (1887–1975)

Weg, Umwelt und Werk eines
katholischen Kirchenhistorikers.
Von Gabriele Lautenschläger.
1988. VI, 564 Seiten. DM 64,–.
ISBN 3-429-01119-1.
(Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit, herausgegeben von Klaus Wittstadt, Band 1).

Die Arbeit konzentriert sich auf den Werdegang des katholischen Kirchenhistorikers Lortz für die Zeit bis 1950, in der er seine wissenschaftlichen Leistungen grundgelegt hat.

Menschlich leben lernen

Das behavioristische Menschenbild B. F. Skinners
aus moraltheologischer Sicht.
VII, 214 Seiten. DM 39,–.
ISBN 3-429-01145-0.

Das von Skinner entwickelte Prinzip der operativen Konditionierung stellt den Menschen statt als geist-voll agierenden bloß und ausschließlich als re-agierenden dar. Der radikale Behaviorismus Skinners führt zu einer Trans-lation des personalen Ich in ein apersonales Es und hat zur letzten Konsequenz die Eindimensionalität des Daseins. Vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes wird von einer moraltheologischen Warte aus eine Stellungnahme zur Skinnerschen Wegweisung für den Gang in die Zukunft erarbeitet.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Griechisch-deutsches Wörterbuch

zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur

VON WALTER BAUER

6., völlig neu bearbeitete Auflage
im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster
unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann,
herausgegeben von

Kurt Aland und Barbara Aland

Quart. Ca. XVI, 944 Seiten. 1988. Ganzleinen DM 148,– ISBN 3 11 010647 7

Das „Griechisch-deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur" gehört zu den Standardwerken der Neutestamentler, Patristiker und klassischen Philologen. Die 6. Auflage ist in allen Bereichen neu bearbeitet: in der neutestamentlichen Textgrundlage (auch, was ihre Vollständigkeit und die Angabe von Varianten angeht) wie in bezug auf die Apostolischen Väter wie die neutestamentlichen Apokryphen (diese sind zum ersten Mal so vollständig wie möglich eingearbeitet). Auch die Apologeten und die Kirchenväter der Frühzeit werden sehr viel häufiger als bisher zitiert. Zahlreiche Autoren aus dem christlichen, dem intertestamentarischen und dem klassischen Bereich sind zum ersten Mal herangezogen worden.

Über 250 neue Artikel sind aufgenommen worden. Die neue Typographie läßt den Benutzer rascher finden, was er sucht, und macht den Aufbau der Artikel durchsichtiger. Durch sie wurde es möglich, etwa ein Drittel neues Material aufzunehmen, ohne daß die Seitenzahl des Wörterbuchs wesentlich anwuchs.

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G **Berlin · New York**

Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530

Von Eugène Honée

Im Jahre 1532 stellte der katholische Jurist und Diplomat Dr. Hieronymus Vehus eine Dokumentation über die Glaubensverhandlungen des Augsburger Reichstags (1530) zusammen. In diesem Band wird der Libell des Vehus, der u. a. Protokolle des Religionskolloquiums und katholische Vorschläge für einen Reichstagsabschied zur Religionsfrage enthält, zum ersten Mal herausgegeben. Die der Edition vorangestellte Untersuchung beschreibt und würdigt die katholische Concordia-Politik

Im Jahre 1532 erbat sich König Ferdinand I. vom markgräflich-badischen Kanzler Dr. Hieronymus Vehus eine ausführliche Dokumentation über die Glaubensberatungen auf dem Augsburger Reichstag (1530) zwei Jahre zuvor. Der Jurist und Diplomat Vehus hatte die Augsburger Einigungsverhandlungen in verschiedenen Funktionen und Rollen miterlebt und auch mitgestaltet. Aus dem umfangreichen Aktenmaterial, das er von seinen diplomatischen Tätigkeiten zurückbehalten hatte, setzte er für König Ferdinand ein Weißbuch zusammen. Dieser „Libell" des Vehus gilt als eine der wichtigsten Quellensammlungen katholischer Provenienz zum Augsburger Einigungsversuch. Er enthält u. a. drei Protokolle des berühmten Religionskolloquiums, das im August 1530 abgehalten wurde, und eine Reihe von katholischen Vorschlägen für den Reichstagsabschied zur Religionsfrage. Der Edition des Libells geht eine ausführliche Untersuchung voran, die sich mit Herkunft, Wirkung und Inhalt der Akten befaßt.

Eugène Honée: Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 125) – 1988, XXVIII und 362 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3–402–03773–4.

ASCHENDORFF

Die Einheit des Menschen

Von Theodor Schneider

Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogen. Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. „Eine exakte, unpräjudizierte, tiefgründige, ja sogar schöne Studie, die den Leser zu der Entdeckung des Alten als des Neuen hinführt" (Theologische Revue). „Die analytische, textkritische Methode ist aufs glücklichste mit der geistesgeschichtlichen Auswertung der Quellen verbunden worden" (Theologische Literaturzeitung)

Der anthropologische Satz von der Geist-Seele als einziger Wesensform im Menschen ist ein *Grundsatz* der thomasischen Anthropologie und als solcher war er ein *Kernsatz* der Auseinandersetzung in der Kritik und Verteidigung der Lehre des Thomas im Korrektorienstreit. Daß sich der umstrittene Satz am Ende nicht nur behauptete, sondern gegenüber anders laufenden Tendenzen durchsetzen konnte, gehört zu den aufregenden Erkenntnissen der Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts, die in dieser Arbeit sachkundig, quellennah und hochaktuell beschrieben werden.

Für das Verständnis des Konzils von Vienne (1312), auf dem der anthropologische Satz dogmatische Bedeutung erlangte, leistet die Untersuchung einen wesentlichen Beitrag. Sie ist in gleicher Weise für die Geschichte der Philosophie und Theologie bedeutsam.

Theodor Schneider: Die Einheit des Menschen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 8) – 1988, 2. Auflage, VI und 288 Seiten, kart. 68,– DM, ISBN 3-402-03902-8.

ASCHENDORFF

416 ✓ 7 = 84 ✓ THEOK

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1988** **84. Jahrgang**

Franz Furger, Staatslexika in neuer Bearbeitung . . . . . Sp. 265

Theologie und Metaphysik . . . . . Sp. 269

L. J. Elders: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive I./II. Teil (G. L. Müller)
W. Pannenberg: Metaphysik und Gottesgedanke (G. L. Müller)
J. Rohls: Theologie und Metaphysik (G. Wenz)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. VI, Lfg. 3–5. Hg. v. G. J. Botterweck u. a. (W. Kornfeld)
D. Knapp: Deuteronomium 4 (N. Lohfink)
J. van Oorschot: Gott als Grenze (H. Groß)
C. Thoma / S. Lauer: Die Gleichnisse der Rabbinen. 1. Teil (A. Goldberg)
M. E. Boismard / A. Lamouille: Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum (Th. Söding)
W. Stenger: Biblische Methodenlehre (Th. Söding)
W. Egger: Methodenlehre zum Neuen Testament (Th. Söding)
R. Kieffer: Die Bibel deuten – das Leben deuten (O. B. Knoch)
K. Berger: Exegese und Philosophie (G. Dautzenberg)
H.-M. Lübking: Paulus und Israel im Römerbrief (F. Mußner)
K. Stendahl: Meanings. The Bible as Document and as Guide (H. C. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 298
E. Plümacher: Identitätsverlust und Identitätsgewinn (G. Schöllgen)
P. Maraval: Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient (B. Kötting)
H. Frohnhofen: APATHEIA TOU THEOU (W. Gessel)
Albertus Magnus. Opera omnia. Tom XXI 1,2: Alberti Magni. Super Matthaeum cap. I–XIV/ XV–XXVIII. Ed. B. Schmidt (L. Hödl)
Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes. (L. Hagemann)
W. Heinemann: Einheit in der Verschiedenheit (G. v. Bredow)
L. Remling: Bruderschaften in Franken (O. G. Oexle)
H. A. Oberman: The Dawn of the Reformation (H. Feld)
P. Schmitt: La Réforme Catholique (H. Molitor)
J. Sieger: Kardinal im Schatten der Revolution (E. Gatz)
H. Hürten: Verfolgung, Widerstand und Zeugnis (K. Schatz)
I. Baumer: Prinz Max von Sachsen (1870–1951) (C. Sorgenfrey)

Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 311
Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie. Hg. v. A. H. J. Gunneweg u. H. Schröer (S. Wiedenhofer)
J.-H. Nicolas: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité (W. Beinert)
C. Boff / J. Pixley: Die Option für die Armen (M. Sievernich)
G. J. Békés: Eucaristia e Chiesa (A. Klein)

Liturgie . . . . . Sp. 316
Lebt unser Gottesdienst? Hg. v. Th. Maas-Ewerd (K. Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 320
F. Bernard: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794–1879) als Kanonist (J. Listl)
G. Assenmacher: Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen (H. Mussinghoff)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 327
W. Schillak: Gewissen und Identität (St. Ernst)
Wörterbuch der ökologischen Ethik. Hg. v. B. Stöckle (Ph. Schmitz)
Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. (A. Rauscher)
C. M. Martini: Unterwegs zur Stadt Gottes (F. Furger)
E. J. Nagel: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage (F. Furger)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 333
G. Lüling: Sprache und archaisches Denken (P. Heine)
R. u. M. von Brück: Ein Universum voller Gnade (E. Meier)

Spiritualität . . . . . Sp. 335
G. Ruhbach: Theologie und Spiritualität (M. Schneider)
M. Schneider: Aus den Quellen der Wüste (K. S. Frank)

Theologische Bibliographie 337

Staatslexika[1] in neuer Bearbeitung

Von Franz Furger

Ähnlich wie schon 1980 parallel ein evangelisches und ein katholisches Soziallexikon, allerdings in je nur einem Bd erschienen,[2] so folgt nun wieder fast gleichzeitig die Neubearbeitung der ebenfalls den beiden unterschiedlichen konfessionellen Traditionen verpflichteten Staatslexika: Das 1987er Jahr brachte in 7. Aufl. den 3. Bd des neu auf fünf Bde geplanten „Staatslexikons" der Görresgesellschaft und (hier in einer Lieferung) das zweibändige „Evangelische Staatslexikon" in seiner 3. Aufl.

Die Hg. des „Evangelischen Soziallexikons" beanspruchten damals[3] für sich, schwergewichtig die „sozialen, ökonomischen und ethischen" Thematiken aufgreifen zu wollen, und verwiesen für die „juristischen, politischen und kirchenrechtlichen" Aspekte auf das damals in 2. Aufl. vorliegende Staatslexikon. Bei der Kontinuität der Herausgeberanliegen kann man diese Abgrenzung, ohne daß man sie pressen dürfte, weiter als gültig ansehen. Daß eine solche Unterteilung dem katholischen Partner kaum angemessen wäre, macht aber schon der Untertitel des Werkes: „Recht, Wirtschaft, Gesellschaft" klar, zumal es gerade dieser Tradition entspricht, über die genannten Sachgebiete nicht bloß zu informieren, sondern sie auf dem Hintergrund einer christlichen Ethik auch zu verstehen: „Die Sorge für den Staat, der schon Plato einen hohen Rang eingeräumt hat, ist der Inhalt einer hundertjährigen Tradition des Staatslexikons der Görresgesellschaft, aber nicht nur des Lexikons, sondern auch eine Tradition des politischen Engagements einer wissenschaftlichen Gesellschaft. Den Zielsetzungen der Gesellschaft entsprechend, lassen sich (daher) die Hg. von den Ideen der Wahrheit und des Rechtes leiten und wissen sich der christlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche verpflichtet."[4]

Anders als das evangelische Nachschlagewerk, das von seinem ersten Erscheinen im Jahr 1966 her (mit Hermann Kunst zeichnet einer der Begründer noch immer als Hg.) auf neuem Stand fortgeschrieben

[1] **Staats-Lexikon.** Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hg. von der Görresgesellschaft. 7., völlig neu bearb. Aufl. Bd 1: Abendland – Deutsche Partei. / Bd 2: Deutscher Caritasverband – Hochschulen. / Bd 3: Hoffmann – Naturrecht. – Basel, Wien: Herder 1985. XII, 1302 Sp. / 1986. XII, 1320 Sp. / 1987. XII, 1318 Sp. Geb. DM 248,– (pro Bd). Der soeben erschienene Bd. 4 wird zusammen mit Bd. 5 später an dieser Stelle besprochen.
Evangelisches Staatslexikon. Begründet von Hermann Kunst, Siegfried Grundmann †. 3. Aufl., hg. von Roman Herzog, Hermann Kunst, Klaus Schlaich, Wilhelm Schneemelcher. Bd 1: A–M / Bd 2: N–Z. – Stuttgart: Kreuzverlag 1987. XIII, 4332 Sp. Ln DM 458,–.

[2] Vgl. Ev. Soziallexikon, Stuttgart – Berlin (1980) & Kath. Soziallexikon, Innsbruck/Graz (1980).

[3] Op. cit. V/VI.

[4] Bd 1: S. V (aus dem Vorwort des Präsidenten der Görresgesellschaft P. Mikat und des Vorsitzenden des Herausgebergremiums, H. Krings).

UB Tübingen
23. NOV. 1988
210

wird, steht das katholische Werk somit ausdrücklich in einer politisch engagierten und engagierenden Tradition: Positionsbezug in den Gefährdungen des Kulturkampfes standen der ersten Aufl. (1889–96) zu Gevatter, während die folgenden drei Aufl. das Heraustreten des Katholizismus aus der Defensive in die aktive Mitgestaltung des Gemeinwesens begleiteten. Die 5. Aufl. (1926–32) war dann mit dem Übergang der Monarchie in die Weimarer Republik und deren politischen wie wirtschaftlichen Belastungen befaßt. Für die 6. Aufl. stand die Aufarbeitung der Katastrophe von 1933–1945 an. Wenn daher die Görresgesellschaft 1976 zu ihrem 100jährigen Jubiläum eine 7. Aufl. beschloß, so im ausdrücklichen Bewußtsein, sich aus dieser Tradition den Problemen des ausgehenden 20. Jh.s aus christlichem Geist stellen zu wollen: Kontinuität gerade in der und durch die Veränderung, die neuen weinroten Bde, die sich von der vertrauten blauen Farbe der 6. Aufl. abheben, verstehen sich durchaus unter dieser Absicht.

Unter diesen Voraussetzungen verdient es Beachtung, wenn die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft", von ihren Ursprüngen her eine Verteidigungsgemeinschaft gegen die Vorherrschaft des „weltanschaulichen Liberalismus", von der traditionell eben diesem Liberalismus verbundenen „Neuen Züricher Zeitung" für diese 7. Aufl. attestiert erhält: „Angesichts der unübersehbaren Fülle von Fachliteratur und eines immer stärker werdenden Auseinanderlaufens in allen möglichen Spezialisierungen ist das Erscheinen dieses Kompendiums, das dem interessierten Leser Zugang zu vielen Grundfragen unseres Lebens verschaffen will und auch verschaffen kann, ein kulturelles Ereignis."[5]

Dieses Urteil des liberal-konservativen Blattes aus der Zwingli-Stadt signalisiert jedoch nicht nur Annäherung und Ausgleich im politischen Verständnis der beiden Werke, sondern verweist auch auf eine – in Einzelfragen freilich noch immer oft genug strittige[6] – Annäherung der konfessionellen Sicht. Um festzustellen, wie hoch die gegenseitige Achtung gepflegt wird, genügt es, die diesbezüglich sensiblen Art. zum Trienter Konzil (K. Aland) im evangelischen und zu Martin Luther (E. Iserloh) im katholischen Werk nachzulesen.

Daß die Feststellung solcher gegenseitiger Achtung und Annäherung dennoch keine Einebnung behaupten will, versteht sich. Schon die ersten Spalten mit dem allerersten Stichwort belegen es: „Abendland" (dies sei gewiß kein Zufall, meint die NZZ) lautet es auf der einen, ABC-Waffen auf der anderen, und beide Stichworte fehlen zugleich als solche auf der Gegenseite. Unterschiedlich und darin einander ergänzend sind natürlich die Art., welche über die jeweils spezifischen kirchlichen Organisationen, Verbände, C-Gruppierungen usw. informieren und gerade so nicht nur die innerkirchlichen Ordnungen, sondern auch ihre Außenbeziehungen und damit ihre politischen Vernetzungen aufzeigen. Dabei ist die Erläuterung der rechtlichen Strukturen und – einer alten Tradition entsprechend besonders im Görres-Lexikon – auch die faktenhistorische Situierung gut, während da und dort die sozialethisch kritische Rückfrage über Funktion und Stellenwert deutlicher gestellt zu werden verdient hätte. Dazu gehört dann wohl auch der Eindruck, daß dem geschichtlichen Gewordensein theoretischer Einsichten, vorab auch im Bereich der eigenen theologischen Theorie, wie z. B. der katholischen Soziallehre, mehr kritische Aufmerksamkeit gebührt hätte (man lese daraufhin etwa die Art. „Demokratie", und zwar in beiden Werken).

Konvergenz, aber auch gegenseitige Ergänzungsmöglichkeiten der beiden Nachschlagewerke, die sich als erster Eindruck schon beim Durchblättern ergeben, sollen nun stichprobenartig anhand je eines Art. aus den drei vorliegenden Bden des Werkes der Görresgesellschaft, nämlich Arbeit, Frieden, Naturrecht, verdeutlicht werden. Insofern diese drei Begriffe die Spuren der jeweiligen konfessionellen theologisch-ethischen Tradition klar widerspiegeln, dürften sie auch die Grundcharakteristiken des Ganzen in etwa herausstellen.

Eigentlich entgegen der Tatsache, daß „Arbeit" als solche theologisch erst von den Reformatoren thematisiert wurde, stehen in knapp vier direkt mit dem Thema befaßten Spalten des evangelischen 23 im anderen Werk gegenüber, wobei für die folgenden Sonderprobleme (Arbeiter, Arbeitskampf, Arbeitsrecht usw.) die Annäherung allerdings größer ist. Einem eher pragmatisch beschreibenden Einstieg im evangelischen Werk, dem hier sogar – und darin atypisch – der biblische Rückverweis fehlt, das aber für die theoretischen Aussagen päpstliche Enzykliken beizieht, steht in dem der katholischen Tradition verpflichteten Werk eine ausgeführte Systematik gegenüber, wo philosophische und theologisch sozialethische Grundlagen zur gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Bedeutung überleiten. Gemeinsam ist dabei der anthropologische personalisierende Gesichtspunkt, welcher das christlich bestimmte Leitmotiv für die Beurteilung abgibt. Unterschiedlich bleibt das Bemühen, über die systematische Überlegung bzw. über eine in der Regel biblisch motivierte, eher direkt erlebbare als reflektierte Lageanalyse an das Problem heranzugehen – Gesichtspunkte, die freilich nicht nur hier, sondern allgemein charakteristisch sein dürften.

Beim Stichwort „Frieden" fällt zwar dieses Charakteristikum ebenfalls auf. Eindrücklicher aber ist hier, und zwar in beiden Werken, das Bemühen um ein aus der christlichen Geistesgeschichte erarbeitetes Problemverständnis, das als wertvolle und Selbstkritik ermöglichende Orientierungshilfe beigezogen wird. Dabei dürfte die Tendenz des größeren Werkes, mit dem Hauptthema verbundene Sonderfragen (hier etwa Friedensbewegung und Friedensforschung) in den Hauptartikeln zu integrieren, der Geschlossenheit der Information dienlicher sein als die lexikalisch wohl näherliegende Aufgliederung. Begrüßt hätte man es, wenn die evangelischerseits unter eigenem Stichwort zu Recht erwähnten „Friedenskirchen" auch in ihrer vor allem im Rahmen des Weltkirchenrates alles andere als unerheblichen Bedeutung für die neuere Friedensdiskussion ausdrücklich geschildert worden wären.

Besonders interessant schließlich ist der Vergleich für ein in der Tradition besonders heiß umstrittenes Theologumenon wie es das „Naturrecht" darstellt. Um einen ersten Eindruck vorwegzunehmen: Der ökumenische Takt ist hier, obwohl beim evangelischen Partner die hier besonders sensible lutherische Sicht von der Herausgeberschaft her im Vordergrund steht, durchaus gewahrt. Wenn schon ein eigener Abschnitt für das katholische bzw. das protestantische Verständnis der Naturrechtslehre vorgesehen wird, wäre es allerdings wohl sinnvoller gewesen, dafür auch als Autor einem Vertreter der jeweiligen Gegenseite das Wort zu geben. Wiederum zeichnet sich aber der ausführliche Beitrag im Werk der Görresgesellschaft durch seinen klaren systematischen Aufbau aus: Auf die Begriffsbestimmung folgt die Auseinandersetzung mit der dem Naturrecht eigenen Problematik des Rechtscharakters als einer vorpositiven, den naturalistischen Trugschluß meidenden und zugleich alles weitere positive Recht erst begründenden Norm. Die ausführliche geistesgeschichtliche Situierung legt sodann die antiken, schon vorsokratischen Wurzeln dieses für die abendländische Ethik in Verbindung mit der christlichen Übernahme und Vertiefung typischen Topos dar. Von seiner ganzen Tradition her in dieser christlich abendländischen Sicht verwurzelt, kommt selbstverständlich in diesem Nachschlagewerk dem systematisch-geistesgeschichtlichen Ansatz auch ein besonderes Gewicht zu. Von ihm her wird auch die weitere Entwicklung in Aufklärung und Neuzeit kritisch eingebracht und eine daraus erarbeitete Synthese vorgetragen, die durch eine Darstellung der kirchlich-lehramtlichen Stellungnahme zum Naturrecht nützlich ergänzt wird. Die Namen der Vf. O. Höffe, K. Demmer und A. Hollerbach bürgen dabei für eine ausgewogene Darstellung. Der Hinweis Hollerbachs, „die Reformatoren, die das Naturrecht in seiner scholastischen und spätscholastischen Form kannten, hätten keine Totalverwerfung ausgesprochen" (III, 1315) wird vom Parallelartikel im evangelischen Lexikon durchaus bestätigt. Hier ist nämlich mit etwa die Rede von einem „eingeklammerten Ja zum Naturrecht" (H. Wendland) und auch für Luther wird (bei einer freilich zugegebenerweise nicht eindeutigen Forschungslage) die „lex naturae" als verpflichtender Maßstab für jedes positive Recht deutlich betont. Beigefügt wird dabei allerdings, daß gerade diese theologische Relativierung einer radikal neuen Bezugsbestimmung die naturrechtlichen Grundlagen und die daraus abgeleiteten Normen versachlicht und entideologisiert verstehen läßt. Eben dadurch – und das wird die katholische Moraltheologie auf jeden Fall bestätigen können – habe in den letzten Jahren besonders in der Menschenrechtsdebatte diese Überlegung weltweit neue Relevanz zu erhalten vermocht.

Auch wenn diese „in favorem" deutende Sicht wohl nicht durchweg geteilt wird und sie es zudem verdient hätte, mit dem der theologischen Überlegung vorausgehenden „allgemeinen" philosophischen Teil systematisch besser verknüpft zu werden, so ist damit doch eine ökumenische Dialogebene geschaffen, die nicht nur kirchlich-theologisch, sondern auch sozialethisch im Sinn von christlicher Weltwirksamkeit vielversprechend ist.

[5] NZZ vom 9. 1. 1986 (207. Jg., Nr. 6). – Das Zitat dieser Kritik auf der Klappe des 3. Bd.s ist daher durchaus berechtigt.

[6] Dazu zählt u. a. vor allem das Urteil über den Schwangerschaftsabbruch, wo aber gerade im Ev.St.L. diesmal ausgesprochen differenziert die ethische Pflicht zum Lebensschutz herausgestellt ist.

Deutlicher als alle Unterschiede aus den verschiedenen geistesgeschichtlichen Traditionen – und dies ist als Zeichen einer unscheinbar, aber wirklich wachsenden Ökumene durchaus positiv zu verstehen – sind somit die Konvergenzen und Gemeinsamkeiten in den beiden Werken. Dies gilt sogar bis hin zu gewissen Grenzen. Gemeinsam ist den beiden Nachschlagwerken nämlich etwa auch ihre schwergewichtige Konzentration auf die Belange der Bundesrepublik Deutschland. Die „Schweizerische Kirchenzeitung" verweist darauf in ihrer Vorstellung des zweiten Bd.s des Staatslexikons der Görresgesellschaft, indem sie das ausschließlich bundesdeutsche Problem der „Gebietsreform" erwähnt, dem mehrere Spalten gewidmet sind, für welches aber – auch nicht unter dem Stichwort „Förderalismus" – keine anderen Organisationsmodelle diskutiert werden.[7] Aber auch der neuaufgenommene, von Karl Lehmann umsichtig behandelte Artikel „Grundwerte" läßt wenig davon ahnen, wie sehr es sich dabei, und zwar seit den Auseinandersetzungen um die Grundrechte in der deutschen Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche von 1848 bis zur sog. Grundwertedebatte der späten 1970er Jahre, um eine spezifisch deutsche Form der allgemeinen Menschenrechtsdiskussion handelt. Eher noch wird diese Konzentration beim evangelischen Partnerwerk deutlich, wo nicht nur die angrenzenden (weil gem. Vorwort „zu kleinen") deutschsprachigen Nachbarländer nicht in eigenen Länderartikeln zur Sprache kommen, sondern auch der für seine Staatsauffassung eigenständige Zwinglianismus, bzw. die von ihm geprägte reformierte Staatsauffassung nur über Register erschlossen werden können. Daß der Beitrag zur Militärseelsorge auf den Bereich der Bundeswehr beschränkt bleibt, erstaunt dann kaum mehr.[8] Da beide Werke ausführliche Artikel zum „Minderheitenschutz" enthalten, hätte ihnen eine etwas größere praktische Beachtung der eigenen Prinzipien gerade da gut angestanden.

Unter rein technischen Gesichtspunkten genügen unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Umfangs beide Nachschlagewerke:

Die Literaturangaben nennen die nötigen Quellen, leiten eine vertiefende Forschung gut ein und versuchen unterschiedliche Gesichtspunkte zum Tragen zu bringen. Die Register mit allen Querverweisen sind im evangelischen Werk sorgfältig erstellt; bei der Lexikon-Erfahrung des Hauses Herder darf für den 1989 zu erwartenden 5. Bd des Staatslexikons, für welchen die Register angekündigt sind, ein gleiches erwartet werden.

Doch dies ist für diese beiden Standardwerke eigentlich selbstverständlich. Was hervorgehoben zu werden verdient, ist m. E. die deutlich feststellbare ergänzende Konvergenz in diesen für die sozialethische Basisinformation bedeutsamen Bden. Diese steht gegen einen gelegentlich gehörten Eindruck, die ökumenischen Abstände seien nirgends so groß wie auf dem Gebiet der Sozialethik. In einer säkularisierten pluralistischen Welt, die dennoch zunehmend nach orientierenden Werten verlangt, aber einer mit völlig verschiedenen Zungen redenden christlichen Verkündigung kaum Gehör schenken könnte, ist dies weit über die ethischen Sachbelange hinaus ein allgemein theologisch ungemein relevanter und erfreulicher Befund.

[7] Vgl. R. Weibel, Die gesellschaftliche Wirklichkeit, SKZ 156 (1988) 80.

[8] Obwohl von der Tradition der Görresgesellschaft eher zu einer solchen Einschränkung prädestiniert, finden sich dazu in jenem Werk (wie auch sonst häufig) auch hier wenigstens knappe Hinweise auf die Verhältnisse in Österreich und der Schweiz.

Theologie und Metaphysik

1.

Elders, Leo J.: **Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive.** I. Teil: Das ens commune. II. Teil: Die philosophische Theologie. – Salzburg, München: Anton Pustet 1985. 256 S. / 1987. 331 S. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd 16/17), kart. DM 39,80 [Aus dem Niederländischen übersetzt von Klaus Hedwig. Titel der Originalausgabe: De Metafysica van St. Thomas van Aquino in Historisch Perspectief. – Brugge: Uitgeverij Tabor 1981/1987]

Die Metaphysik (= M.) hat in der gegenwärtigen Durchschnittsphilosophie keinen hohen Kurswert. Auch in der Theologie hält man einen Verzicht auf die Thematisierung des fundamentalen Wirklichkeitsbezugs mittels der Vernunft, wie er in der Metaphysik geleistet wird, weithin für entbehrlich. Der Zugang zum Offenbarungswort gründe in diesem selbst (E. Jüngel) bzw. sei im Hinblick auf die Mentalität des modernen Menschen leichter über ethisch-sozialkommunikative oder religiös-emotionale Kategorien zu erreichen. Das Mythisch-Irrationale rangiert als Anknüpfungspunkt der Erfahrung des Göttlichen vor der metaphysischen Vernunft. Ein schlichtes und darum um so einprägsameres Bewertungsschema läßt zudem alle großen Ansätze zu einer Gestaltung der Metaphysik vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung obsolet erscheinen, wenn biblisch-hebräische Welterfahrung und griechisch-hellenistisches Denken als in jeder Hinsicht unvermittelbar betrachtet werden.

Unter solchen Voraussetzungen kann eine Studie zur M. des Aquinaten offenbar nur ein historisch-antiquarisches Interesse wekken. Vf. ist sich der Fremdheit der M. im Geistesleben der Gegenwart bewußt. Dennoch will er das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit diesem Thema in die philosophisch-theologische Diskussion einbringen, weil er gerade im Verlust der M. den Grund für den Niedergang der Philosophie und letztlich auch für die Desorientierung des modernen Menschen im Denken und Verantworten des Humanum erkennt. Denn wenn der Mensch von Natur aus nach Glück strebt, dann kann die Vollendung seines Intellektes nur die Wahrheit sein, die an der Wirklichkeit ihren Halt findet und die in der metaphysischen Betrachtung erreicht wird.

E. orientiert sich innerhalb der Fülle der Konzeptionen in der Geschichte der M. eindeutig an Thomas, dem er darin – mit reichen Belegen begründet – eine singuläre Position zuerkennt. Die Methode der Darstellung wird vom Vf. historisch genannt, weil er die Interpretation streng auf die Texte aufbaut und die Einzelaussagen in die Systematik thomanischen Denkens einfügt. Obwohl sich eine solche Vorgehensweise eigentlich von selbst versteht, ist ihre Erwähnung nicht überflüssig. Wie der Vf. immer wieder belegt, können eine Reihe gängiger Vorurteile nie und nimmer an den Texten selbst gewonnen sein; denn oft sagen sie geradezu das Gegenteil von dem, was bei Thomas zu lesen ist: z. B. daß Gott der Gegenstand der Metaphysik sei und darum verobjektiviert und verbegrifflicht werde (J. Moltmann, E. Jüngel) oder daß die Lehre von der Unveränderlichkeit und Impassibilität Gottes eine Übernahme des griechischen Apathia-Axioms sei (H. Mühlen, W. Maas) und daß Gott dadurch die intime Nähe zur Schöpfung und der Bezug zur Geschichte und zu den Einzeldingen genommen werde, oder daß etwa das Wesen bei Thomas vor dem Sein rangiere und er darum für den abendländischen Essentialismus mitverantwortlich sei, oder daß das Sein formell als Geschaffensein bestimmt sei, weshalb der Begriff eines ersten ungeschaffenen Seienden als widersprüchlich aufgefaßt werden müsse und darum die Metaphysik auch bei Thomas onto-theologisch verfaßt sei (M. Heidegger).

Es kann nicht die Aufgabe sein, solchen Fehlinterpretationen, die auf einen bestürzenden Mangel an authentischen Thomas-Studium schließen lassen, im einzelnen entgegenzutreten. Der Vf. will die Metaphysik des Thomas systematisch erarbeiten. Als Hauptschwierigkeit stellt sich diesem Versuch in den Weg, daß Thomas bei all seinen vielfältigen Arbeiten zum Thema niemals selbst monographisch eine geschlossene Metaphysik vorgelegt hat. Er war im ursprünglichen Sinn so sehr Theologe, daß seine philosophischen Überzeugungen im Hinblick auf die Offenbarung und vor ihrem Hintergrund erarbeitet wurden. Gerade aber in der Offenbarung sah er nicht die Konstitution des Sprachspiels eines abgekapselten religiösen Zirkels, sondern die letzte Eröffnung der Vernunft für die eine Wirklichkeit. Hier zeigt sich aber auch, auf welche Weise die natürliche Vernunft die Strukturen der geschaffenen Welt erfaßt. Soviel Thomas auch von den großen vorchristlichen Denkern lernt, sowenig identifiziert er aber ihre faktischen Aussagen mit den der natürlichen Vernunft ohne inhaltliche Vorgabe der Offenbarung prinzipiell zugänglichen Erkenntnissen.

I. Um nun einen Ausgangspunkt für eine zusammenhängende Darstellung der thomanischen Einsichten zu gewinnen, bestimmt E. darum zunächst im ersten Teil den Gegenstandsbereich der Metaphysik. Wenn Metaphysik im Ansatz als der Zugang der natürlichen Vernunft zur Welt begriffen wird, kann sie nicht bei einer Lehre von

Sein und Wesen oder der Partizipation oder gar bei Gott beginnen. Das adäquate Objekt menschlicher Vernunft ist vielmehr die materielle Wirklichkeit, aber im Hinblick auf ihr Wirklichsein, oder das Seiende als Seiendes (ens commune). Das Seiende ist hier allerdings nicht ein allgemeiner und leerer Begriff, sondern das Seiende bezeichnet gerade die Wirklichkeit in ihrer unbedingten Konkretion. E. baut in 19 Kap. nun seine Studie auf, nach der sich von dieser Basis her ergebenden wahrscheinlichen Auffassung des Thomas (vgl. 32).

Auf die Untersuchung des Seienden, seiner Analogie und seiner transzendentalen Eigenschaften folgt die Behandlung des Seienden in Akt und Sein, die äußerst wichtige Realdistinktion von Sein und Wesen, die Lehre von der Partizipation, die Ordnung des Seienden und seine Einteilung in Substanz und Akzidens sowie zum Schluß die Kausalität in den Arten Material-, Form, Wirk- und Zielursache.

Fällt auch Gott als Thema der Metaphysik unter das ens commune als ihr höchster Gegenstand? Im Gegensatz zur M. des Christian Wolff kann bei Thomas die Gotteslehre neben Psychologie und Kosmologie nicht ein spezielles Gebiet der M. auf der Basis einer allgemeinen Ontologie sein. Die Gegenstände der kreatürlichen Vernunft sind die Wesenheiten der materiellen Dinge hinsichtlich ihrer Seiendheit. Darunter fällt Gott nicht. Da aber die Vernunft abstraktiv, begriffsbildend und transzendental tätig ist, vermag sie in die Tiefenschicht der Dinge vorzudringen und nach der Ursache des Seienden zu fragen, die aber nicht in sich und als solche, sondern nur aufgrund der Begründetheit der Welt begriffen, wenn auch nicht erkannt und verstanden wird. Gott wird in der philosophischen Theologie darum hinsichtlich seiner Transzendenz und seines Mysteriums thematisiert. Wenn Gott nun auch kein Gegenstand der M. bei Thomas ist, so hat Gott doch mit der M. zu tun, weil in ihr das Seiende und seine Ursachen befragt werden. Eine philosophische Theologie legt E. als zweiten Teil seiner „Metaphysik des Thomas" dar. Eine Inhaltsangabe im einzelnen erweist sich bei einem Werk von solcher stringenter philosophischer Argumentation als unmöglich. Man kann sich nur selbst in den Vollzug des Denkens des Thomas einführen lassen. Zur näheren Charakteristik läßt sich aber noch der Weg zeigen, wie Vf. bei den großen Themen die Singularität und Originalität des Thomas herausstellt.

Er setzt jeweils bei der geschichtlichen Problementwicklung an. Nach den Vorsokratikern kommen jeweils Platon und natürlich Aristoteles ausführlich zu Wort. E. zeigt nun die Weiterführung, die Korrektur und Entgegensetzung bei den neuplatonischen Philosophen, bei Philo von Alexandrien, die Abwandlungen durch die christliche Theologie, die Umsetzungen bei den jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen und Theologen des Mittelalters. Erst jetzt ergibt sich, wie sehr Thomas in den geistigen Traditionen der M. steht, aber auch wie er sie in seinen spekulativen Neuansatz einfügt. Aber E. skizziert auch jeweils die Nachgeschichte der thomanischen Ansätze. Hier vermag er auch auf die weitreichenden Abwandlungen der thomanischen Thesen durch Duns Scotus, Wilhelm von Occam und vor allem bei Franz Suarez hinzuweisen mit der verhängnisvollen Univokisierung, Verbegrifflichung und Essentialisierung des Seins. Diese Positionen weisen in die Gestalt der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit hinein, wie sie von Descartes, Leibniz, Wolff entwickelt worden ist und die von Kants Erkenntniskritik destruiert wurde. Insgesamt kann man sagen, daß die durchschnittliche Schulmetaphysik sehr weit von den originären thomanischen Positionen entfernt ist. E. zeigt auch die Neuansätze zu einer idealistischen M. bei Fichte und bei Hegel. Er diskutiert sie ebenso wie den Abschied von der M. und die polemische Entgegensetzung zu ihr bei Feuerbach, Marx, Nietzsche und im Neopositivismus im 20. Jahrhundert.

Vf. legt dabei die Quelle vieler Mißverständnisse offen, weil gewöhnlich völlig undifferenziert einfach von der klassischen M. gesprochen wird, die es als Einheitsgestalt nie gab. Da aber die Seins-, die Wesensmetaphysik und die rationalistische Metaphysik mehr oder weniger die gleiche Schulterminologie verwendeten, wird Thomas, der zweifellos der größte Metaphysiker des Abendlandes ist, zu einer Chiffre für M., auch wenn man eine von ihm historisch nie vertretene Konzeption im Auge hat bzw. Thomas in der Perspektive von Suarez oder Kant diskutiert. Der Vf. kommt jeweils auch auf die Kritik an der M. im Neopositivismus und in der analytischen Philosophie zu sprechen. Er kann zeigen, daß dort M. im Sinne der Aufklärung (David Hume) als Zwei-Welten-Theorie aufgefaßt wird. Die Transzendentalität des Seins wird mit einer räumlich-zeitlich gedachten jenseitigen Hinterwelt verwechselt und als solche abgelehnt (Nietzsche). Bei der Bestimmung des Gegenstandes der M. war schon davon die Rede, daß in diesem Sinn bei Thomas M. völlig falsch aufgefaßt wäre. Auch der positivistische Einwand, das Sein werde aus der grammatikalischen Struktur der Sprache, nämlich aus der Kopula „ist" abgeleitet, geht an der Sache vorbei, denn das Sein, von dem die Metaphysik spricht, geht aus der Erfahrung des Seienden als Seiendem hervor, worauf nun auch unsere Sprache aufbaut.

Die M. beginnt für Thomas eben bei der Erfahrung der Realität, die allerdings nicht mit der Empirie der Naturwissenschaften verwechselt werden darf. Diese untersuchen die materielle Struktur des Dinges in seiner materiellen Quantifizierbarkeit, während die M. von der Erfahrung des Seiend-Seins der erfahrenen Dinge ausgeht. Dieses ist aber unleugbar, weshalb eine vorausliegende Kritik der Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis nicht zum Vollzug der Metaphysik unbedingt notwendig ist. E. steht darum einem transzendentalphilosophischen Thomismus, der Metaphysik als Meta-Anthropologie aufbaut (Maréchal, Lotz, Rahner, Coreth) skeptisch gegenüber, weil er m. E. nicht ganz zu Recht befürchtet, daß hier das Sein in eine Abhängigkeit vom Menschen gerate.

Diese generellen Fragen, die in den einzelnen Kap. jeweils wieder aufgegriffen werden, behandelt E. gebündelt in der ausgezeichneten Einleitung (11–37), in der er eine kurzgefaßte Problemgeschichte der M. vorlegt. Gewiß sind die Charakterisierungen der einzelnen Positionen oft so konzentriert, daß das Verständnis der entsprechenden Autoren eher vorausgesetzt als ersetzt erscheint. Dennoch sind die geschichtlichen Orientierungen für das Gesamtverständnis unentbehrlich. – In diesem I. Teil ist E. eine derart grundlegende Darstellung der metaphysischen Philosophie des Thomas gelungen, daß man davon eine weitgehende Förderung der notwendigen Reflexion der Theologie auf ihre eigenen Aufgaben wie für die kritisch-konstruktive Vermittlung ihrer Wirklichkeitsauffassung an den modernen Menschen erwarten darf.

II. Auf der Grundlage der thomanischen M. versucht der zweite Teil die philosophische Gotteslehre (ph. Theol.) des Aquinaten systematisch zu entwickeln. Im ganzen schließt E. sich dem Duktus der Gotteslehre an, wie Thomas sie in der Prima Pars der Summa theologiae entwickelt hat, wobei er auf die Parallelen in den wichtigen anderen Werken des Thomas zurückgreift. In der Summa behandelt Thomas die Gotteslehre in drei Aspekten. Zuerst spricht er über unsere Erkenntnis das Daseins Gottes und dann über sein Sein und sein Wesen, sodann über die Dreifaltigkeit in den göttlichen Personen und schließlich über die Schöpfung der Welt. Die Trinität kann dabei natürlich nicht Teil einer ph. Theol. sein. So ergibt sich folgende Ordnung in 11 Kap.:

Nach einem ersten Überblick über die Geschichte der abendländischen Gottesidee und ihre Negation wird die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und der spezifischen Methode ihrer Demonstration, d. h. argumentativen Begründung gestellt. Danach gibt Vf. eine ausführliche Darstellung und Kommentierung der fünf Wege sowie eine souveräne Widerlegung der vorgebrachten Kritik. Auf die Darlegung der Existenz eines ersten Seienden folgt die Reflexion auf unsere Redeweise von Gott. Da Thomas Gott gerade in seiner Transzendenz und eben als Mysterium erkennt, muß hier die negative Theologie zum Zug kommen. Vf. zeigt die grundlegende Funktion der via negationis, die auch die via causalitatis und die via eminentiae innerlich bestimmt. Daß auch die entitativen und operativen sog. Attribute Gottes keine univoken Prädikationen sind, sondern im Sinne der negativen Theologie ausgelegt werden müssen, erweist sich in einer genauen Analyse der thomanischen Rede über unsere Erkenntnis Gottes aus seinen Namen, über Wissen, Leben, Willen und Macht Gottes. Im Rahmen der negativen Theologie zeigen diese Attribute gerade, wie Gott nicht ist. Zuletzt wird die Schöpfung behandelt und ihre Relation zu Gott, der ihre transzendente, effiziente, exemplarische und finale Ursache ist. Dabei zeigt sich noch einmal, daß wir nur von der Welt her von Gott sprechen können, insofern Gottes Dasein und sein Verhalten zu uns aus seinen Wirkungen erkannt wird. Aufgrund der Repräsentanz Gottes in seinen Wirkungen ergibt sich eine gewisse Ähnlichkeit der Schöpfungsdinge auf Gott hin. Diese Analogia entis ist dann auch das Fundament der Analogie unserer Gottesattributionen. Da dennoch zwischen Gott als Ursache und seinen Wirkungen im Dasein und in den Ordnungen der Schöpfung eine unendliche Disproportion besteht, verweist jede analoge Erkenntnis auf Gott als Unbekannten.

Wie schon beim ersten Bd. der vorliegenden Studie des Vf.s erweist sich eine knappe Inhaltsangabe angesichts der ungeheuren Fülle der Argumentationen, Auseinandersetzungen und Bezüge auf die Philosophiegeschichte als unmöglich. Auch hier vermag nur der Eintritt in die gesamte Gedankenbewegung an die Thematik heranzuführen. Die in allen Kap. wiederkehrenden Grundfragen einer ph. Theol. spricht Vf. in seiner gedrängten Einleitung an (13–35).

E. weiß ebenso um die grundsätzliche Kritik an der ph. Theol. und ihre Destruktion in der neueren Philosophie wie um den Vorbehalt protestantischer Theologen. Die in unserem Jahrhundert von Karl Barth ausgelöste katholisch-reformatorische Kontroversfrage zur philosophischen Theologie erweist sich aber in ihrer Durchführung oft als unfruchtbar, weil die Thesen sekundärer Systeme entgegengestellt werden, statt mit Thomas nach der Sache selbst zu fragen. Zu Recht fragt darum der Vf. nach dem systematischen Ort der phil. Gotteslehre bei Thomas selbst. Dabei zeigt sich einmal mehr, daß Thomas nicht im neuscholastischen Schema einer doppelten Ordnung von Natur und Gnade bzw. von Vernunft und Glauben interpretiert werden kann. Er entwirft keine ph. Theol. als „Vorhof" zur eigentlichen Theologie. Seine Lehre über Existenz und Natur Gottes stehen ganz im übergreifend-einen Horizont der Offenbarung. Zurückzuweisen ist daher die bis zum Überdruß wiederholte, aber eben dennoch nicht richtiger werdende Behauptung, daß Thomas die fertige Gotteslehre der heidnischen Philosophen mit der

Offenbarungslehre vermengt und so das Heiligtum reinen biblischen Denkens durch den Greuel der profanen Vernunft entweiht habe.

Von einer äußerlichen Synthese biblischen und hellenistischen Denkens kann bei Thomas keine Rede sein. Er versteht Theologie allerdings nicht als bloße Nacherzählung biblischer Offenbarungsgeschichte, sondern als die spekulativ vermittelte Darstellung ihrer Wirklichkeit. Dabei kann die philosophische Wirklichkeitserfassung ein Stück weit mitgehen, denn die metaphysische Vernunft erreicht die Wirklichkeit des Seienden (ens commune) und vermag nach deren transzendenter Ursache zu fragen. Durch die S ü n d e wird die gnadenhafte Relation zu Gott aufgehoben, jedoch nicht die geschaffene Konstitution des Menschen als eines Vernunftwesens. Der Widerspruch Gottes zum sündigen Menschen, wie er am Kreuz sichtbar wird, richtet sich eben auf die Sünde und nicht auf Gottes eigene Schöpfung. Darum bleibt auch im Status des Sünder-Seins die grundsätzliche Bezogenheit der menschlichen Vernunft auf die Wirklichkeit erhalten. Und sie vermag ein Stück weit in die Wahrheit des Seins und seiner Begründung in Gott vorzudringen. Anders kann die theologische Vernunft nicht vorgehen, wenn ihr auch in der heilsgeschichtlichen Selbsterschließung Gottes im Wort und Geist eine Gegenwart Gottes begegnet, die über seine Präsenz in seiner ersten Wirkung, nämlich der Schöpfung und ihrer Ordnung, weit hinausgeht. Die Theologie denkt nicht durch eine dem Menschen neu implantierte Vernunft, sondern durch die dem Menschen eigene Vernunft neu. Darum vermag Thomas die gedankliche Vorarbeit auch der vorchristlichen Philosophen aufzunehmen. Freilich weiß er vor dem Hintergrund der Offenbarung, daß diese faktisch in der phil. Gotteslehre nicht erreicht haben, was die Vernunft prinzipiell zu erkennen in der Lage ist. Thomas geht darum notwendig über Platon und Aristoteles hinaus. Dies betrifft vor allem die p e r s o n a l g e d a c h t e T r a n s z e n d e n z Gottes gegenüber der Welt, sein inneres Leben als Liebe, die Schöpfung aus Nichts, die unübertreffliche Immanenz Gottes in den Dingen durch seine Geschichtsmächtigkeit, seine liebende Vorsehung für das Einzelschicksal und die Vollendung der geschaffenen Person in der Liebe, als deren Ziel der personale Schöpfer notwendig anzusehen ist. Erst die biblische Offenbarung hat geistesgeschichtlich die Einsicht in die Subjekthaftigkeit und personale Transzendenz Gottes zum Zug gebracht, die Thomas auch mit Hilfe der philosophischen Vernunft begrifflich vermitteln will. Wenn Gott mit Aristoteles auch der unbewegte Beweger genannt wird, dürfen nicht alle Konnotationen des Aristoteles in den thomanischen Begriff hineingelegt werden, vor allem nicht ein Desinteresse an der Welt oder gar eine Apathie leidenslosen Selbstgenusses der eigenen Seligkeit (Epikur).

Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes (S. th. q. 9 u. 10) ist nur ein anderer Ausdruck für die radikale Transzendenz Gottes. In seiner Natur ist Gott nicht eine Zusammensetzung von unendlichem und endlichem Sein, von ungeschaffenem Akt und geschaffener Potenz. Meistens wird diese Questio von der Impassibilität Gottes im Sinne der Prädikatelehre der rationalistischen Schulmetaphysik interpretiert. Die vorangehende These von der Existenz Gottes in den Dingen (q. 8) wird ebenso übersehen wie die Quaestionen 20–24, die von der Liebe, Barmherzigkeit, Providenz Gottes reden. Auch dies ist ebenfalls von der philosophischen Vernunft nachvollziehbar. Der Vf. weist zu recht auf die totale Fehlinterpretation im Sinne des späteren Deismus hin.

Dort wird Transzendenz als räumlich-zeitliche Ferne und Weltenthobenheit Gottes begriffen. Die biblische Rede von der Allmacht Gottes wird im Bild tyrannischer Willkür gedeutet, statt als Sein verleihende und Freiheit schenkende Macht Gottes. Wenn sich die Prozeßphilosophie (Whitehead) dagegen wendet, ist das nur zu begrüßen. Nur sollte dieses Zerrbild der Transzendenz Gottes, für das es im Werk des Thomas nicht den geringsten Anhalt gibt, auch nicht unter seinem Namen firmieren. In der Reaktion gegen ein deistisches Gottesbild werden oft zu unreflektiert Gedanken der Prozeßtheologie und eines evolutionistischen Naturverständnisses verbunden und als adäquates Paradigma für eine Darstellung des authentischen biblischen Gottesbegriffs vorgestellt. Die Einführung einer naturhaften Entwicklung in die Gottesidee bedeutet hingegen einen Rückschritt und ist einer evolutionistischen Kosmosophie näher als der Bibel. In der Prozeßtheologie ist Gott der begründende Prozeß der Kreativität und ihre Erfüllung. Gott ist zugleich unendlich und endlich, ungeschaffen und geschaffen, Seinsakt und sukzessives Werden. Gott kommt dabei allerdings keineswegs näher an die Welt heran, denn genaugenommen ist Gott nicht mehr transzendentes Subjekt, sondern eine prädikative Bestimmung einer monistisch begriffenen Welt, bzw. Gott wird zu einer menschlichen Projektion in den idealen Weltgrund.

Nach Thomas kann aber nur der Gott radikal, nämlich in persönlicher Intimität sozusagen als Herz des Seins bei der Welt sein, der in personaler Transzendenz bei sich selbst ist, also gerade nicht ein Stück Schöpfung darstellt. Gerade dies will Thomas mit der Lehre von der nicht-realen Relation Gottes zur Welt ausdrücken, was ja nicht heißt, daß sie nicht etwas Wirkliches und Wesentliches wäre. Da Gott in seinem eigenen Leben Erkennen und Lieben ist, wird diese innere Bewegung auch zum exemplarursächlichen Prinzip, wodurch sich die Welt im Vollzug ihrer Geschichte in Liebe auf Gott hinbewegt.

Aber wenn Gott frei Welt hervorbringt, kann er in seiner Gottnatur nicht durch sie erst konstituiert werden. Er bringt sie so hervor, daß sie die geschaffene Teilhabe an seiner Entschlossenheit zu sich selbst ist. Schöpfung kann nur gedacht werden im Blick auf ihre Vollendung in Gottes Liebe. Gerade dort, wo Gott durch den menschlichen Geist oder den Weltprozeß erst in seinem Gottsein passiv konstituiert wird (nicht wo Gott die Welt durch deren Geschichte auf ihre Vollendung in seiner Gemeinschaft auf sich hin aktiv bezieht), kommt es zu einer Bemächtigung Gottes durch den Menschen in einem univoken Seinsbegriff. Thomas lehnt es darum grundsätzlich ab, daß Gott das adäquate Objekt unserer Vernunftssubjektivität sein kann. Dieses ist nur das materiell Seiende in seiner Seiendheit. Wo nach dessen transzendenter Ursache gefragt wird, kommt Gott nur als das Unhinterfaßliche des Woraufhin und Wovonher unserer geistig transzendentalen Dynamik vor unser Denken. Das Dasein personaler Tranzendenz, das auch durch unser prädikatives Urteil im Satz „Gott ist" als wahr erfaßt werden kann, wird allerdings nicht in dem subsistenten Akt erfaßt, durch den Gott in seinem Sein sein Wesen ist. Darum kann auch Gott niemals vergegenständlicht werden, weshalb der Begriff „Erkenntnis" in Gotteserkenntnis auch prinzipiell etwas ganz anderes sagt als in Welterkenntnis. So geht der Gott der Transzendenz gerade als unergründliches Mysterium auf. Seine Immanenz in der Schöpfung und in den geschaffenen Personen und die Überbietung dieser Präsenz in der Inkarnation verringert den Mysteriumscharakter unserer Gotteserkenntnis nicht, sondern steigert unsere Erfahrung seiner Transzendenz und seines Geheimnisses.

E. interpretiert Thomas richtig, wenn er nach der Offenbarung die ph. Theol. nicht für überflüssig erachtet, sondern sie gerade jetzt erst in ihre vollendete Gestalt überführt sieht. Ph. Theol. zeigt die ontologisch fundierte Hinordnung des Menschen zu Gott auf. Sie hilft ihm, „sich wieder als eine Person zu verstehen, die ihre wahre Größe darin findet, ‚capax Dei' zu sein" (33).

Im Nachwort beklagt E., daß im abendländischen Denken die M. des Thomas nicht zum Zuge gekommen sei. Im Gegensatz zur These E. Jüngels, die ph. Theol. habe zum Verlust des Gottesgedankens im Abendland geführt, ist E. mit Thomas der Überzeugung, daß der Niedergang der ph. Theol. zum Verlust des Gottesgedankens und damit zur Beschädigung des Glaubens an einen sich offenbarenden Gott geführt hat.

Dem bei E. gelegentlich erkennbaren Pessimismus angesichts der Thesen vom Ende von Metaphysik und Theologie im Neopositivismus, der sich gern als die Vollendung abendländischer Geistesgeschichte ausgibt, kann man jedoch mit guten Gründen widersprechen. Im Rückblick späterer Zeit wird der Verlust der ph. Theol. und des Offenbarungsglaubens vielleicht auch nur als eine vorübergehende Epoche der Geistesgeschichte erscheinen. –

Insgesamt hat Vf. ein monumentales Werk von imposanter geistiger Konsequenz und Geschlossenheit vorgelegt. Jede künftige Auseinandersetzung um die natürliche Theologie kann an der thomanischen M., wie sie hier systematisch in ihrer Grundgestalt herausgearbeitet worden ist, nicht mehr vorbeigehen. E. hat mit seinem doppelbändigen Werk die derzeit beste Einführung in die metaphysische Philosophie des Thomas von Aquin vorgelegt.

München Gerhard L. Müller

2.

Pannenberg, Wolfhart: **Metaphysik und Gottesgedanke.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1988). 100 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1532), kart. DM 15.80

Der Titel bezeugt Mut. Kann denn, so werden manche einwenden, im Ernst die Gottesfrage durch die Metaphysik gefördert werden, nachdem die Philosophen selbst die Sache der Metaphysik verloren geben (Comte, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, logischer Positivismus) und sogar die Theologen (A. Ritschl, A. v. Harnack) die Metaphysik für die Entstellung des ursprünglichen Christentums („Hellenisierung") verantwortlich machen und die Entwicklung einer nicht-metaphysischen Theologie für das Gebot der Gegenwart halten?

Man darf gleichwohl aus theologischen Gründen der Überzeugung sein, „daß die theologische Gotteslehre ohne das Gegenüber einer Metaphysik entweder einem kerygmatischen Subjektivismus oder der Entmythologisierung verfällt und häufig beidem zugleich" (9).

Darum darf die Theologie die erstaunlichen Erneuerungsversuche der metaphysischen Fragestellungen nicht übersehen. Sie muß sie aufgreifen freilich in der kritischen Auseinandersetzung mit den Gründen, die zum Ende der Metaphysik geführt haben. Zu beachten ist hier u. a. selbst die neuere Sprachphilosophie und vor allen Dingen die

Prozeßphilosophie (Whitehead, Hartshorne, Alexander) sowie die wichtige transzendentalphilosophische Richtung in Deutschland (D. Henrich). Auch darf man keineswegs die explizite oder implizite metaphysische Strukturierung der neuen Ansätze der katholischen (Transzendental-Thomismus) und der evangelischen Theologie (K. Barth, P. Tillich) unterschlagen. Um die Bedeutung der Metaphysik für die Klärung des theologischen Redens von Gott und von der geschöpflichen Realität in ihrer Beziehung zu ihm (vgl. 5) sichtbar zu machen, legt der Vf. fünf Beiträge zum Thema vor, die im wesentlichen auf eine Vortragsreihe am Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Neapel 1986 zurückgehen. Von der philosophischen und theologischen Kompetenz des Vf.s darf man eine sachliche Förderung der Frage auf höchstem Niveau erwarten.

Zunächst geht P. auf die Rede vom Ende der Metaphysik ein (7–19). Er kann zeigen, daß nicht schon das naturwissenschaftliche Denken, sondern daß erst die durchgreifende geschichtliche Bestimmung unseres Erkennens die Metaphysik verabschiedet hatte.

Vor allem Dilthey begriff die Metaphysik als „Logismus", wobei er in erster Linie Hegel vor Augen hatte. Heideggers Verständnis der Metaphysik als Onto-Theo-Logik ist maßgeblich von Dilthey abhängig. So wie das Sein zum Seienden, so verhält sich der Gott der Metaphysik funktional wie der Grund zum Begründeten. Der Gott als causa sui könne nicht der Gott des existentiellen Glaubens sein. P. bezweifelt aber, ob die Differenz von Sein und Seiendem und der Satz vom Grund die fundamentale Frage der Metaphysik ist. Entscheidender scheint ihm die Differenz vom Einen und dem Vielen zu sein. Die Frage nach dem Grund zielt in eine tiefere Fragestellung hinein, nämlich auf das Eine, das im „Überstieg" über die Vielheit der Weltdinge und des Erfahrungsbewußtseins erreicht werden soll. Wenn das „absolute Eine" aber in der Philosophie mit „Gott" bezeichnet wird, greift man auf die Sprache der Religion zurück, wie schon Hegel deutlich gesehen hat. Allerdings kritisiert die Philosophie auch immer konkrete religiöse Vorstellungen, wie umgekehrt die Religion metaphysischer Grundüberlegungen bedarf, um zur Klärung ihres eigenen Gottesgedankens zu kommen und zu dessen Vermittlung in andere geistig-kulturelle Kontexte fähig zu sein. Zu Recht schlägt P. den Rat Heideggers aus, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen, weil die Theologie nicht nur der Explikation des existentiellen Glaubens verpflichtet ist, sondern gerade die Wirklichkeit im Hinblick auf Gott und letztlich Gott selber in seiner Wirklichkeit zum Thema hat.

Man könnte allerdings auch fragen, ob die metaphysische Problematik, wie Heidegger will, auf den Satz vom Grund zurückgeführt werden kann. Die Seinsfrage läßt sich gegenüber der Differenz vom Einen und Vielen vielleicht doch als ursprünglicher erweisen, weil das Seiende als Seiendes das Erste unseres Verstehens und Urteilens ist, von dem her wir alle Begriffe und so auch den Gottesgedanken entwickeln. In den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin etwa hat das Sein keineswegs nur funktionellen Charakter, und Gott ist darum auch keineswegs nur der letzte Grund unseres Weltbegreifens. Insofern das Seiende als Seiendes begriffen wird, zeigt sich, daß es als einzelnes das Sein nicht erschöpft, sondern am Sein nur partizipiert. Am Seienden zeigt sich das Sein auch in einer Einheit, in seiner Erkennbarkeit und Erstrebbarkeit. Somit ist Gott der, der ein Seiendes nicht durch Teilhabe ist, sondern durch den Besitz der Fülle des Seins, und der so in bezug auf das Seiende nicht nur funktionell als Grund begriffen werden kann. Er ist als das am Seienden aufgehende transzendente Ziel seiner Einheit, seiner Wahrheit und Gutheit zu verstehen. Dieser weiterführende Hinweis soll nur das Problem aller Rekurse auf die Metaphysik aufzeigen. Zu oft wird unproblematisch von der sogenannten klassischen Metaphysik gesprochen, gegenüber der man sich absetzt oder auf die man sich beruft, ohne daß jeweils näher unterschieden wird zwischen Seins-, Wesens-, Begriffs-, Geist-Metaphysik. P.s Gesprächspartner beginnen im wesentlichen erst mit Decartes, Kant und Hegel.

In den beiden nächsten Beiträgen entwickelt P. „das Problem des Absoluten" (20–33) und seinen Zusammenhang mit „Bewußtsein und Subjektivität" (34–51).

Scharfsinnig zeigt er den Weg des Begriffs des Unendlichen und Absoluten auf, wobei die Transzendierung der Mannigfaltigkeit des Endlichen zur Idee des Einen, das die Einheit der Welt begründet, angezielt ist. Die Grundschwierigkeit erhebt sich von einer Transzendentalphilosophie her, die die Einheit des Gegenstandsbewußtseins vom Selbstbewußtsein des Ich abhängig macht, womit sich auch die Idee des Absoluten als Produkt des Selbstbewußtseins erweisen kann, wenn das Absolute als vorgängige Konstitution des Subjekts postuliert wird. P. weiß, daß eine Metaphysik des Absoluten nur möglich ist, wenn unser Gegenstandsbewußtsein nicht vom transzendentalen Subjekt allein konstituiert wird. In einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis muß unsere Subjektivität auch noch einmal von der Welterfahrung her begründet sein. Nur so kann der Überstieg zum Gedanken des Absoluten vom Projektionsverdacht befreit werden.

Mit den beiden letzten Beiträgen wendet P. sich zwei Themen zu: „Sein und Zeit" (52–65) sowie „Begriff und Antizipation" (66–79). Daran müsse sich eine neue Metaphysik bewähren, die sich der neuzeitlichen Problemlage, wie sie sich in der Subjektphilosophie ergeben hat, tatsächlich stellt.

Ein Haupteinwand der Metaphysikkritik besteht darin, daß der Charakter der Endlichkeit des Erkennens verkannt werde. Wie gewinnt aber endliches Denken die Idee des Einen und Ganzen, ohne ein gegebenes Endliches (z. B. unveränderliche substantiale Formen) oder eigene transzendentale Bewußtseinsformen zu verabsolutieren? Gerade in der Zeitlichkeit des Daseins sieht P. einen Verweis auf die Zukunft, in deren Horizont ein Seiendes zu seiner Ganzheit kommt. Genaugenommen ist die Endlichkeit des Seienden in seiner Begrenzung, Ermöglichung und zukünftigen Orientierung eine Partizipation an der Ewigkeit. Der philosophische Begriff erhebt darum nicht den Anspruch absoluter metaphysischer und erkenntnistheoretischer Letztbegründung. Er ist konjekturaler Ausgriff auf die Wahrheit, die ihren Ursprung in der Zukunft hat und auch an ihr teilhat. Mit der Neubestimmung des Substanz- und des Wahrheitsbegriffs glaubt P., dem Vorwurf der Zeitlosigkeit entgehen zu können. Indem der Werdecharakter der Dinge anerkannt wird, ist ihre Geschichte ein Konstitutionsmedium ihrer Wesenhaftigkeit „einerseits rückwirkend vom Ergebnis ihres Werdens her, andererseits in der Weise der Antizipation der Vollendung ihres Werdeprozesses, ihrer Geschichte" (78). Damit wird auch dem eschatologischen Wirklichkeitsverständnis der Bibel Rechnung getragen in Abhebung von einer starren „Substanzmetaphysik", die schon immer und unabhängig von der Geschichte einen Zugang zur Wahrheit besitzt. Andererseits ist aber auch die atomistische Auffassung der Konstitution der Gestalten relativer Dauer aus Elementarereignissen vermieden. Hier kann das Subjekt, vor allem die Person, nur als integrierender Faktor der Summe der Relationen, durch das das Subjekt bestimmt wird, begriffen werden. Der Gedanke des Selbstschöpfertums und der totalen Bestimmtheit durch die Relationen, in denen das Subjekt steht, widersprechen sich deutlich. Dennoch billigt P. gerade der Prozeßphilosophie zu, einen wesentlichen Beitrag zur modernen Problematik von Metaphysik und Gottesgedanken zu leisten. Wenn die Schwächen und zum Teil Widersprüchlichkeiten überwunden werden, muß sich zeigen, wie in der neueren Metaphysik Prozeß- und Substanzgedanke innerlich zusammenhängen.

In einem kleinen Anhang (80–91) setzt sich Pannenberg mit dieser Problematik noch einmal eigens auseinander.

Im Vorangehenden konnten freilich nur wenige Aspekte aus diesem gedankenreichen kleinen Werk genannt werden. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen und theologischen Gottesfrage wird das hier erreichte Reflexionsniveau freilich nicht ohne Schaden unterschreiten. Es bleibt zu hoffen, daß die Vorurteile gegen die Metaphysik in der Theologie, wenn sie schon nicht überwunden werden können, doch auf einem überholten Problemstand sich nicht allzu großer Ruhe erfreuen können. Der Titel des kleinen Bändchens von Pannenberg ist mutig. Es wird aber doch mehr Mut dazugehören, es nicht zur Kenntnis zu nehmen.

München Gerhard L. Müller

3.

Rohls, Jan: **Theologie und Metaphysik.** Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1987). 654 S. kart., DM 98.–

Von der Aussage, daß Gott dasjenige ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (quo nihil maius cogitari possit) oder worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (quo maius cogitari non valet bzw. potest), nimmt in den Eingangskapiteln des ‚Proslogion' von Anselm von Canterbury (1033–1109) die Argumentation ihren Ausgang, die seit Kant als ontologischer Gottesbeweis bezeichnet wird. Ziel des unum argumentum, das nach dem Willen Anselms an die Stelle der Vielzahl der Argumente für Existenz und Wesen Gottes treten soll, ist der Erweis, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht nur in intellectu existieren kann, sondern auch in re existieren muß. „Denn wenn es nur im Verstand existiert, dann kann gedacht werden, daß es auch in der Wirklichkeit existiert, was größer ist. Wenn daher das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Verstand existiert, dann ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, worüber hinaus Größeres gedacht werden kann. Aber das kann nicht

sein." Anselm begnügt sich indes nicht mit dem aus solcher reductio ad absurdum gezogenen Schluß, daß Gott wirklich existiert, er will im 3. Kapitel des ‚Proslogion' darüber hinaus nachweisen, daß Gott so wirklich existiert (sic vere est), daß nicht einmal gedacht werden kann, daß er nicht wirklich existiert (non possit cogitari non esse). Könnte nämlich gedacht werden, daß Gott nicht existiert, wäre Gott nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil das, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert, größer ist als etwas, von dem gedacht werden kann, daß es nicht existiert.

Nach einer knappen Darstellung dieser Argumentationsfolge (35–44) und einer Skizze der antiken Ursprünge der Gottesbeweise (I. Abschnitt: 13–34) entfaltet Rohls in großer Gelehrsamkeit die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises in seinen unterschiedlichen Formen, die er seit Anselm bis in die Gegenwart erhalten hat. Dabei geht er davon aus, daß das ontologische Argument als der Versuch, unabhängig von empirischen Daten allein aus dem aprioriischen Begriff Gottes auf dessen Dasein zu schließen, den klassischen Ausdruck einer rationalistischen Metaphysik darstellt, so daß sich am Verhältnis zu ihm die Stellung von Theologie und Philosophie zur rationalistischen Metaphysik überhaupt entscheidet. Der damit angezeigte Problemhorizont eröffnet der historischen Darstellung eine perspektivische Weite und sachliche Tiefenschärfe von großer Eindruckskraft.

Rohls setzt ein mit der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des Anselmschen Arguments (II. Abschnitt: 35–172). Unter Bezug auf Gaunilos Einwände (44–51) und Anselms Replik (51–56) entfaltet er zunächst die Unterscheidung von Essenz und Existenz im islamischen bzw. jüdischen Aristotelismus eines Al-Farabi, Avicenna, Al-Gazel, Averroes und Maimonides (57–82) und stellt dann nach kurzen Bemerkungen zu den Theorieentwürfen des 12. Jahrhunderts und zur frühen Pariser Universitätstheologie (83–98) Anselmkritik und Gottesbeweise des Thomas von Aquin (99–120) sowie die scotische Modifikation (121–150) der ratio Anselmi und ihre schließlich skeptische Destruktion in der Konsequenz der via moderna (151–172) dar. Die neuzeitliche Metaphysik (III. Abschnitt: 173–300), deren Behandlung durch Bemerkungen zur spekulativen Theologie eines Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, zur Renaissancephilosophie, Reformation und Barockscholastik eingeleitet wird (173–194) erlangt mit Descartes und seiner Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises (195–213) einen ersten Höhepunkt, um dann im Durchgang durch Rationalismus und Empirismus (214–242), Leibniz, Aufklärung und Skeptizismus (243–270) in Kant (271–312) ihren Meister zu finden, dessen mit einer Kritik aller spekulativen Gottesbeweise verbundene transzendentalphilosophische Wende zugleich die Bedingung der Möglichkeit markiert für die Hochblüte der Philosophie im Deutschen Idealismus (IV. Abschnitt: 301–458), auf dem ein weiterer Schwerpunkt der Untersuchung liegt. Von Fichte (312–336), Moses Mendelsohn, Jacobi, Fries, de Wette, Schleiermacher (337–366) über Marheineke und Daub, Strauß und Biedermann sowie Feuerbach und Marx (404–430) bis hin zum späten Schelling und zu spekulativen Theisten wie Chr. H. Weiße und I. H. Fichte (431–458) werden fast alle Denker benannt, die in der deutschen Geistesgeschichte der Goethezeit Rang und Namen besitzen. Im Zentrum steht dabei die Neufassung des ontologischen Gottesbeweises durch Hegel (367–403), dessen gewaltige Systemkraft noch einmal durch Integration zu bannen versucht, was dann in den Entwürfen der Moderne (V. Abschnitt: 459–638) nach dem Urteil von Rohls mehr und mehr in den Vordergrund drängt: metaphysischer Antirationalismus. Kierkegaard, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, Heidegger und die Protagonisten der Frankfurter Schule (459–489) werden ebenso wie Albrecht Ritschl und Karl Barth samt ihren Schülern (490–537) als Zeugen für diese Entwicklung aufgerufen. Rohls' eigene systematische Intentionen sind demgegenüber, wenn ich recht sehe, auf eine kritische Erneuerung einer rationalistischen Metaphysik bzw. eines metaphysischen Rationalismus gerichtet. Sprachanalytik und formale Logik sollen ihm dabei nach Vermögen hilfreich sein (vgl. 538–611); aber auch seine Sympathien für eine Theorie kommunikativen Handelns verbirgt er angesichts systemtheoretischer Funktionalisierungen und postmoderner Dekonstruktionen nicht (vgl. 612–638).

Wie immer man diese pragmatischen Ansätze und die mit ihnen verbundene Zeitdiagnostik beurteilen mag, Rohls' Interesse, das zumindest in der protestantischen Theologie verbreitete Bewußtsein eines vermittlungslosen Gegensatzes zwischen christlicher Theologie und Metaphysik zu verändern, wird man nur begrüßen können. Seine in quantitativer wie qualitativer Hinsicht gleichermaßen eindrucksvolle Untersuchung, die im Jahre 1982 von der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Habil.-Schrift angenommen wurde, vermag zu solcher Bewußtseinsänderung gewiß Wesentliches beizutragen. Im übrigen ergänzt sie Dieter Henrichs bedeutende Arbeit zum ontologischen Gottesbeweis (Tübingen ²1967), indem die Darstellung nicht auf den Zeitraum von Descartes bis zum Ende des Idealismus beschränkt wurde. Ein Grund hierfür ist der Nachweis, daß die Unterscheidung zweier Formen des ontologischen Gottesbeweises, nämlich einer vom Begriff Gottes als ens perfectissimum bzw. ens realissimum und einer vom Begriff Gottes als ens necessarium her operierenden Argumentationsform, nicht erst mit Descartes beginnt, sondern bis in die Scholastik zurückreicht. Noch entscheidender freilich ist die Einsicht, daß das ontologische Argument kein Spezialthema darstellt, sondern „implizit oder explizit jede Theologie und Metaphysik (beschäftigt), insofern sich an der Stellung zu ihm die Frage nach ihrer Konstitution entscheidet" (12).

Augsburg Gunther Wenz

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 3–5. Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). Sp. 225–608, kart. DM 118.–

Der zweite Faszikel des Bd VI enthält Beiträge zu folgenden 59 Stichwörtern: *ʿemaeq, ʿenāḇ, ʿānāg, ʿānāh* I (vgl. THAT II 335–341), *ʿānāh* II (vgl. THAT II 341–350), *ʿānān* (vgl. THAT II 351–353), *ʿāpār* (vgl. THAT II 353–356), *ʿeṣ* (vgl. THAT II 356–359), *ʿāṣaḇ, ʿāṣāḇ, ʿāṣel, ʿāṣam, ʿaeṣaem, ʿāṣar, ʿqb, ʿāqar, ʿqš, ʿārab* I, *ʿrb* II/III, *ʿaeraeḇ, ʿoreḇ, ʿārāh, ʿārôm, ʿārak, ʿāral, ʿāram, ʿoraeḇ, ʿarāpael, ʿāraṣ, ʿaeraeś, ʿeśaeḇ, ʿāśāh* (vgl. THAT II 359–370), ʿaeśaer, ʿāšān, ʿāšaq, ʿāšar, ʿstrt, ʿeṯ (vgl. THAT II 370–385), *ʿattûḏ, ʿtq, ʿāṯar* (THAT II 385–386), *peʾāh, pʾr* (vgl. THAT II 387–389), *piggûl, pāgaʿ, pāgar, pāḏāh* (vgl. THAT II 389–406), *paeh* (vgl. THAT II 406–411), *pwḥ, pûṣ, paḥ, pāḥaḏ* (vgl. THAT II 411–413), *paḥaṯ, pāṯar, plʾ* (vgl. THAT II 413–420), *pālag, pilaeğaeš, plṭ* (vgl. THAT II 420–427), *pll.*

Personennamen in aramäischer Überlieferung könnten ergänzt werden: Sp. 456 *ʿštršwry, ʿštrtytn, ʿtrdmry, ʿtrmlky;* Sp. 515 Z. 19 v. u. *pdʾ, pdy, pdyʾ, pdyh* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 68).

Als nicht zutreffend sind zu streichen: Neh 13,19 (Sp. 363 Z. 19 v. o.), Jdt 9,19 (Sp. 364 Z. 24 v. u.), Ijob 19,24; 26,15 (Sp. 527 Z. 31 v. u.).

Druckfehler bzw. Fehlzitationen konnten gefunden werden und zwar:

Sp. 225 Z. 13 v. u. Ez 23,23 statt 23,32
Z. 8 v. u. Lev 13,4.5 statt 13,3.4
Z. 5 v. u. Spr 23,17 statt 23,27
Sp. 229 Z. 19 v. o. Jos 15,20 statt 15,50
Z. 11 v. u. Hos 9,1 statt 9,10
Sp. 251 Z. 25 v. u. 30,1.6.16 statt 30,1.9.16
Sp. 257 Z. 29 v. o. Klgl 3,1 statt 3,1f
Z. 30 v. o. (Ex 3,7; Neh 9,9) statt (Ex 3,7); *zeʿāqāh* (Neh 9,9)
Sp. 262 Z. 27 v. o. Jes 3,14 statt 3,15
Sp. 271 Z. 33 v. u. bibl.-hebr. statt bibl.-aram.
Sp. 313 Z. 13 v. u. Dtn 11,34 statt 11,23
Sp. 315 Z. 19 v. o. Ps 69,3 statt 69,5
Z. 30 v. o. Gen 26,6 statt 26,16
Z. 23 v. u. Ps 69,3 statt 69,5
Sp. 353 Z. 14 v. o. 2 Kön 14,4 statt 14,14
Sp. 355 Z. 1. v. o. Spr . . . 22,27 statt 22,26
Sp. 356 Z. 6 v. u. Ex 12,28 statt 12,38
Sp. 362 Z. 1. v. o. *ʿad habboqaer* statt *ʿad boqaer*
Z. 4. v. o. *mibboqaer ʿad ʿaeraeḇ* statt *mibboqaer laʿaeraeḇ*
Sp. 363 Z. 19 v. o. Lev 15,5–11 statt Lev 15,5–8.10f.16–19.21–23.27
Sp. 364 Z. 5. v. o. Jos 5,10 statt vgl. Jos 5,10
Sp. 370 Z. 26 v. u. Lev 20,18 statt 20,19
Sp. 371 Z. 1 v. o. Dtn 12,33 statt 12,23
Z. 23 v. o. Ex 20,16 statt 20,26
Sp. 373 Z. 4. v. o. Gen 42,11 statt 42,12
Z. 16 v. u. Dtn 5,6–18 statt 5,6–21
Sp. 383 Z. 4 v. o. Lev 27,33 statt 27,23
Sp. 387 Z. 8 v. u. Jos 9,14 statt 9,4
Sp. 393 Z. 8 v. u. Spr 1,3;3,2 statt 1,9;3,3
Sp. 394 Z. 2 v. u. Jer 19,23 statt 17,23
Sp. 398 Z. 8 v. u. *ʿapelāh* statt *ʾapelāh*
Sp. 406 Z. 4 v. u. Ps 132,6 statt 132,3
Sp. 414 Z. 11 v. u. Ez 23,3.8.29 statt 23,3.8.21
Sp. 422 Z. 25 v. o. Ez 20,11.13.27 statt 20,11.13.24
Z. 11 v. u. *poʿalê ʿāwaen, rišʿāh/raešaʿ* (Ez 18,27 . . .) statt *poʿalê ʾāwaen*
(Jes 31,2; Ps 5,6; 6,9 u. ö.), *rišʿāh/raešaʿ* (Ez 18,27 . . .)
Sp. 429 Z. 7 v. o. Ijob 33,7 statt 33,17
Sp. 436 Z. 25 v. o. Lev 23,30 statt 27,30
Sp. 440 Z. 18 v. u. Jos 20,38.40 statt Ri 20,38.40
Sp. 473 Z. 10 v. o. Num 23,33 statt 23,23
Sp. 494 Z. 1. v. o. Jer 48,15 statt 48,45
Sp. 495 Z. 14 v. u. . . . übersehen (9,11) statt (19,11)

Sp. 504 Z. 15 v. u. Ri 5,12 statt 15,12
Sp. 513 Z. 31 v. o. Ez 47,7 statt 43,7
Sp. 516 Z. 13 v. o. Alliance, Paris 1946,18 statt 1946,48
Sp. 518 Z. 26 v. u. 2 Sam 7,32 statt 7,23
Sp. 521 Z. 9 v. o. Ps 25,2 statt 25,22
Sp. 524 Z. 7 v. u. Spr 5,14 statt 5,4
Sp. 526 Z. 26 v. u. Ijob 32,2 statt 33,2
Z. 9 v. u. Ijob 22,12f statt 20,12f
Sp. 527 Z. 16 v. o. Ez 33,21 statt 33,31
Sp. 531 Z. 29 v. u. Jer 34,16 statt Jes 34,16
Sp. 533 Z. 10 v. u. Ps 75,1f statt 78,1f
Sp. 544 Z. 3 v. u. 1 Sam 17,8 statt 13,8
Sp. 547 Z. 9 v. o. Est 3,2 statt 3,8
Sp. 563 Z. 2 v. o. Am 3,15 statt 3,5
Sp. 565 Z. 12 v. u. Ez 20,26 und Neh 8,16 nur im Pent. (Ex 8mal; Num 2mal) statt Ez 20,26 nur im Pent. (Ex 8mal; Num 3mal)
Sp. 567 Z. 17 v. u. Ez-Buch (16,20) statt Ez-Buch (20,26)
Sp. 568 Z. 1 v. u. Num 8,18 statt 8,16
Sp. 593 Z. 16 v. u. Num 21,9 statt 21,29
Sp. 595 Z. 21 v. o. 1 Kön 20,29 statt 20,20
Z. 22 v. o. 2 Kön 4,6 statt 2 Sam 4,6
Sp. 598 Z. 25 v. u. (Ez 7,16;24,6.27 . . .) statt (Ez 7,16;24,27 . . .)
Z. 24 v. u. (Ez 7,16–24,16f . . .) statt (Ez 7,16;24,26f . . .)
Z. 19 v. u. Jer 42,7 statt 42,17
Sp. 599 Z. 16 v. o. Ps 41,18 statt 40,18
Z. 27 v. o. 107,6f statt 107,19f
Z. 29 v. o. Ps 32,2 statt 31,2
Z. 31 v. o. Ps 17,3 statt 17,9
Z. 11 v. u. *mlṭ.* in v.7 statt in v.20
Sp. 607 Z. 10 v. u. 1 Kön 8,33.47.51 statt 8,33.47.59

Wien Walter Kornfeld

Knapp, Dietrich: **Deuteronomium 4.** Literarische Analyse und theologische Interpretation. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). VIII, 226 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 35), kart. DM 48.–

Die Göttinger Diss. behandelt das Kapitel 4 des Dtn, d. h. das paränetische Schlußstück der ersten Moserede (4,1–40), den Erzählertext über die Asylstädte im Ostjordanland (4,41–43) und die Überschrift der zweiten Moserede (4,44–49). Das Hauptinteresse liegt auf 4,1–40 (26–114). Die anderen Teile des Kapitels werden hinzugezogen, um diesen Text in die Redaktionsgeschichte des Dtn einordnen zu können (115–127). Aus gleichem Grund wird auch noch summarisch von Dtn 5,1–6,3 (58–60) und breit von Dtn 29–30 gehandelt (128–163). Am Anfang bringt K. einen Forschungsüberblick zu 4,1–40, der allerdings insgeheim schon auf die später entwickelten Hypothesen hin ausgerichtet ist (3–20, vgl. 207–210). Ihm schließen sich noch kurze, aber dichte „methodische Vorüberlegungen" an (21–25).

Das Buch trägt den Untertitel „Literarische Analyse und theologische Interpretation". Das ist leider eine Fehlinformation. Allseitige „literarische Analyse" findet nicht statt, nur literarkritische Analyse in jenem eingeengten Sinn, den das Wort in der Bibelwissenschaft angenommen hat: K. fragt nach der Vorgeschichte des biblischen Textes und rekonstruiert hypothetisch ältere Textzustände. „Theologische Interpretation" konnte ich überhaupt nicht auffinden. „Literarkritik" ist ein ehrbares Handwerk. Muß sie maskiert auftreten?

K. legt für seinen Haupttext, 4,1–40, folgende Hypothese vor: 4,1–40 ist nicht die ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 1–3 (auf die sofort 4,45 folgte). Vielmehr wurde, schon in spätdeuteronomistischer Zeit, an Dtn 3 zunächst 4,1–4.9–14 angefügt („Aufruf zum Gesetzesgehorsam"). Eine nächste Erweiterung war 4,15–16a.19–28 (Warnung, „das zweite Gebot des Dekalogs nicht zu mißachten"), eine dritte 4,29–35 („Umkehr lohnt sich"). Jeder dieser Zusätze erhielt dann in umgekehrter Reihenfolge noch einmal eine Ergänzung: 4,36–40 („freie Paraphrase" von 4,33–35), 4,16b–18 („priesterschriftliches" Interesse) und 4,5–8 (aus der Sprache der Neukonsolidierung des Judentums als religiöser Gemeinschaft).

Manches an dem Buch kann man nur begrüßen und loben. K. arbeitet die Forschungsgeschichte informativ auf. Er reflektiert die methodologischen Gesichtspunkte in ausgewogener Form – nicht zustimmen würde ich nur der Skepsis gegenüber stilistischen Funktionen des Numeruswechsels und dem Vergleich mit der neutestamentlichen „Paränese". Er widerlegt, und zwar am Detail, gründlich eine neuere Tendenz der deuteronomischen Literarkritik, die sich vor allem durch die Namen Cazelles, Merendino, Mittmann, Stahl kennzeichnen läßt. Er reduziert (im Zusammenhang mit einer „Block"-Hypothese) die literarkritischen Probleme auf ganz bestimmte, kritische Hauptpunkte. Er weist, wiederum am sprachlichen Detail, den spätdeuteronomistischen Charakter von Dtn 4,1–40 nach. Das allein macht aus dem Buch schon einen „gewichtigen Beitrag zur neueren Deuteronomium-Forschung" (Einbandrückseite). Man wird immer wieder zu ihm greifen müssen, selbst wenn man nicht glaubt, den vorgetragenen Hypothesen zur Textgeschichte überall zustimmen zu können.

Das ist beim Rezensenten leider der Fall. Mit der Schichtenunterscheidung zwischen Dtn 1–3 und Dtn 4 bin ich einverstanden, innerhalb 4,1–40 sehe ich dagegen auch nach Durcharbeitung des Buches keinen hinreichenden Grund, mit mehreren Schichten zu rechnen, im Bereich von Dtn 4,44–6,3 und 29–30 nehme ich zwar auch Mehrschichtigkeit an, doch in anderer Form.

Was speziell Dtn 4,1–40 angeht, würde ich der so vorsichtig erarbeiteten und moderat vorgelegten, trotzdem immerhin siebenstufigen literarkritischen Blöcketheorie von K. vielleicht etwas mehr Chancen geben, wenn ich aus dokumentierten Darlegungen – etwa in einem ersten Teil des Buches – den Eindruck gewinnen könnte, K. hätte vor dem Beginn der literarkritischen Analyse den Text zunächst einmal als ganzen und definitiven wirklich auf seine Aussagenstruktur, seine sprachliche Gestalt und einen möglichen zeitgeschichtlichen und deuteronomiumsgeschichtlichen Problemhintergrund hin befragt. Man darf einfach nicht zu schnell glauben, man habe einen Text schon im Griff. Selbst wenn man vermuten darf, daß er vielleicht stufenweise gewachsen ist, muß man vor aller literarkritischen Analyse ihn in seiner vorgegebenen Gestalt zu erfassen suchen. Das müßte auch reflex geschehen. Dieser erste Schritt fällt leider bei den meisten literarkritischen Arbeiten zum Deuteronomium aus, so auch bei K. Aber erst, wenn man wirklich sieht, wie ein Text funktioniert, kann man auch ein begründetes Urteil darüber entwickeln, wo er vielleicht doch nicht ganz funktioniert. Bei solchem Vorangehen würden manche Beobachtungen, aufgrund derer man zunächst Schichten unterscheiden zu müssen glaubt, vielleicht doch in ein anderes Licht geraten. Vielleicht würde das Unternehmen oft etwas schwieriger. In bestimmten Fällen könnte sich – horribile dictu – vielleicht sogar zeigen, daß der Text gegen den ersten Anschein doch von einer einzigen Hand stammen könnte. Das ist in großen Partien des Dtn keineswegs der Fall. Bei Dtn 4,1–40 scheint es mir jedoch weiter der Fall zu sein. K. hat mich nicht bekehren können.

Leider ist eine detaillierte Auseinandersetzung in einer Besprechung nicht möglich. Ich möchte aber doch wenigstens einige Beispiele aus dem Anfangsstück von 4,1–40 bringen, die mein Zögern illustrieren.

Die Aufteilung auf drei Hauptschichten entscheidet K. im Grunde schon auf S. 26f, wo er behauptet, 4,1–40 bestehe aus „drei Blöcken" (4,1–14.15–18.29–40), in denen „im wesentlichen drei verschiedene Themen behandelt werden" (27). Der erste „Block" reiche bis 4,14, weil dort zum letzten Mal seine „Leitworte" *ḥuqqim* und *mišpaṭim* sowie das Verb *lamad* stehen. Eine genauere inhaltliche und stilistische Analyse könnte aber zeigen, daß das Thema des zweiten „Blocks" schon ab 4,9 stetig angesteuert wird, und daß 4,14 Nebenbemerkungscharakter hat und nur deshalb notwendig ist, um die narrative Basis für eine wichtige Aussage in 4,5 nachzuliefern. 4,5 soll aber zur jüngsten Schicht des Ganzen gehören. Gehört 4,14 also auch zu ihr? Aber dann würde man den zweiten „Block" doch besser in 4,9 beginnen lassen, und der erste „Block" würde überhaupt nur 4,1–4 umfassen. Macht das aber als Erweiterung von Dt 1–3 noch Sinn? Will man umgekehrt den ersten Block doch bis 4,14 reichen lassen, dann muß man zugeben, daß zumindest 4,5 (vermutlich aber ganz 4,5–8) doch noch zu der ältesten Schicht 4,1–14 gehört. Und überdies enthält diese dann schon ein Stück der Thematik des nächsten „Blockes" (bis hin zum Wort *t^emunah,* das am Höhepunkt der Theophanieschilderung steht). Nun kann ein jüngerer „Block" zweifellos Motive eines älteren „Blocks" zwecks besserer Anbindung aufnehmen. Aber kann ein älterer „Block" gewissermaßen divinatorisch schon Motive eines jüngeren vorwegnehmen? Mir scheint, wir haben von 4,9 ab eine klassische Themenverschränkung (wie sie auch sonst im Dtn mehrfach nachweisbar ist), und ihre konkrete Gestalt verbietet die literarkritische Unterscheidung zweier „Blöcke". Überdies scheint mir der erste „Block" inhaltlich falsch definiert zu sein. Er sei ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam" (27, aufgegriffen 29). Wo? Man gehe die „aufrufenden" Sätze durch: 4,1 ist ein Aufruf zum Hören (alle anderen Aussagen sind dem subordiniert). 4,2 statuiert eine Kanonregel. 4,5 ist kein Aufruf, sondern eine performative Aussage: „hiermit lehre ich euch". 4,5 soll ja außerdem auch einer späteren Schicht angehören. Endlich in 4,6 kommt ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam". Allerdings, da ja 4,5 aufgegriffen wird, anscheinend zum Gesetzesgehorsam nicht sofort, sondern später im Land (für die wahren Adressaten transponiert: nach der Heimkehr aus dem Exil). Aber 4,6 gehört ja ebenfalls in eine spätere Schicht. 4,9 leitet einen „Aufruf" ein, die Horebereignisse nicht zu vergessen. Da geht es um die „Worte", also den Dekalog. Ob K. den Unterschied nicht sieht, den das Dtn allgemein und 4,1–40 im besonderen zwischen den *ḥuqqim umišpaṭim* und dem Dekalog macht, und meint, hier endlich stünde jetzt der „Aufruf zum Gesetzesgehorsam"? Aber auch 4,9 ist eigentlich nur ein Aufruf, nicht zu „vergessen" und das Unvergessene den kommenden Generationen weiterzugeben. Damit ist 4,1–14 abgeschritten. Später, in 4,40, wird wirklich ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam" stehen, allerdings auch eher auf die Zeit im Land bezogen als auf die jetzt vorausgesetzte Situation. Das ist am Ende des Gesamttextes, wenn zur zweiten Moserede, der eigentlichen deuteronomischen Gesetzesverkündigung, übergeleitet wird. Aber auch 4,40 gehört ja wieder in eine andere Schicht. Man sieht am Ganzen, wie vage der Text wahrgenommen ist, und wie gerade die Verse, die die eigene Wahrnehmung noch rechtfertigen könnten, dann sogar herausoperiert werden. In Wirklichkeit müßte

man sehr genau zusehen, um herauszubekommen, wozu eigentlich am Anfang von Dtn 4,1–40 aufgerufen wird. Zum Beispiel könnten die Verse, die sich um die *ḥuqqim umišpaṭim* drehen, einige juristische Fragen anklingen lassen, etwa die des Geltungsbereichs der deuteronomischen Gesetze. Möglicherweise fordern sie verdeckt zum Lernen des Gesetzes in der babylonischen Verbannung auf, obwohl es dort nicht beobachtet werden kann. Vielleicht verbieten sie, der neuen Lage wegen das Gesetz zu verändern. Aber hier ist nicht der Ort, den Text auszulegen. Nur: das getan zu haben, müßte man von dem erwarten, der ihn literarkritisch analysieren will. Er dürfte sich dabei vor allem auch nicht des elementarsten Arbeitsschritts begeben, der Textabsicherung. K. hat beschlossen, Fragen der Textkritik nur zu diskutieren, wenn es um Numeruswechsel geht (vgl. Anm. 228). Hätte er zum Beispiel sofort gegen Ende von 4,1 die zwar nur peripher (Vetus latina), aber zugleich textkritisch signifikant (lectio difficilior) bezeugte Lesart *natan* (MT: *noten*) diskutiert und akzeptiert, dann hätte er in 4,1 eine spezielle Bezugnahme auf Dtn 12,1, die Überschrift der *ḥuqqim umišpaṭim*, entdecken können. Die entscheidende Variante von 4,1 gegenüber 12,1 ist aber das Wort *lamad*. Hier könnte also das Interesse des Textanfangs liegen: im Lernen des Gesetzes, nicht in dessen Beobachtung. Dies gilt, wohlgemerkt, für die „Gesetze", nicht für den Dekalog, speziell nicht für dessen zweites Gebot. Doch ich breche hier ab. Für die späteren Partien von 4,1–40 ist es besonders mißlich, daß K. den Aufsatz von G. Braulik, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige (QuD 104; Freiburg 1985) 115–159, nicht zu kennen scheint.

Das Gesagte mag genügen, um verständlich zu machen, daß mir viele zur Schichtenunterscheidung vorgetragenen Argumente einfach deshalb nicht einleuchten, weil ich gar nicht sicher bin, ob der zu analysierende Text überhaupt voll verstanden ist. Obwohl zugleich festgehalten werden muß, daß die ganze literarkritische Aktion bei K. wesentlich sachgemäßer und umsichtiger abläuft als bei vielen seiner Vorgänger, die sich an Dtn 4 versucht haben. Und deshalb würde ich das Buch im ganzen doch auf jeden Fall als einen Fortschritt der Wissenschaft bezeichnen.

Frankfurt a.M. Norbert Lohfink

Van Oorschot, Jürgen: **Gott als Grenze.** Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches. – Berlin, New York: de Gruyter (1987). X, 259 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 170), Ln. DM 82.–

Die hier vorzustellende Monographie wurde 1986 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Univ. Marburg als Doktordiss. angenommen. Ihr Thema sind die Gottesreden Ijob 38,1–42,6, die dieses literarisch einmalig hochstehende und theologisch abgrundtiefe Weisheitsbuch abschließen. Die Unterüberschrift könnte den Eindruck erwecken, als ob v. O. ausschließlich die Entstehung und die formale Komposition der Gottesreden untersuchen wollte. Wie jedoch gerade bei Ijob zu erwarten ist, wäre eine solche Untersuchung, die von den inhaltlich-theologischen Aussagen absehen würde, ein unmögliches Unterfangen. Der Aufbau der Monographie insgesamt und vor allem ihr Abschnitt 3.3 (192–209): ‚Zur Theologie der Rede Gottes' lassen eindeutig erkennen, daß ein solcher Verzicht nicht durchzuhalten ist.

Der Hauptteil der Diss. will die Lösungsversuche zum literarischen Problem der Gottesreden seit den 50er Jahren darstellen und bewerten, wenn auch der Zweifel an ihrer Authentizität bereits bis zum Kommentar von Matthias Heinrich Stuhlmann 1804 zurückreicht. In fünf Modellen zieht Vf. die hauptsächlichen Äußerungen zusammen, die je nach dem Dreischritt: Darstellung, Begründung, Bewertung aufgebaut sind. Dabei sind das 3. und 5. Modell in ein Doppelmodell unterteilt.

Die fünf Modelle tragen die Bezeichnungen A, B, C, D, E, sie umfassen die S. 21–145. Dann folgt auf den S. 147–209 die Vorlage des eigenen Weges, die begreiflicherweise erheblich umfangreicher ausfällt. Erstaunt ist man, daß man nach der Zusammenfassung: Rückblick und Ausblick (211–216) und nach den üblichen Registern dann einen zusätzlichen Schlußabschnitt: Übersicht zur Literarkritik, Redaktionsgeschichte und Auslegung von Hiob 38,1–42,6 vorfindet (231–259), der nicht weniger als 21 Autoren, angefangen von Dillmann 1869 an zum besagten Themenkreis zu Wort kommen läßt. Auch darin überschreitet Vf. die Literarkritik und Redaktionsgeschichte mit je einem zusätzlichen Abschnitt Auslegung.

Im Modell A (C. Kuhl – F. Hesse) wird die Ursprünglichkeit der Gottesreden schlechthin bestritten, da in ihnen das Geschick Ijobs und damit das Problem des leidenden Gerechten überhaupt nicht angesprochen werde. Dagegen weist v. O. echte Beziehungen in den Dialogen Ijobs mit seinen Freunden zu diesen Reden nach. Er lehnt daher Modell A als unzulänglich und widerlegt ab.

Dagegen steht Modell B (V. Kubina) auf der Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit des vorliegenden masoretischen Texts. Trotz unleugbarer Spannungen handele es sich mit dem gemeinsamen Vokabular, bei gleichen Stilmitteln um einen einheitlichen Text. Die Gottesreden bildeten vielmehr den Höhepunkt des Werkes; in ihnen werde das Geschick des Ijob zum Vorbild der Menschheitsgeschichte. Bei aller Anerkennung, die v. O. für ihre exegetisch-theologischen Einsichten findet, fehlt nach ihm bei Kubina die notwendige Schärfe in der Literarkritik.

Auch das Modell C (F. Stier – O. Keel) bleibt ähnlich unbefriedigend. Ebenfalls überzeugt es in der Spielart von C. Westermann und E. Ruprecht wegen einseitiger formgeschichtlicher Voraussetzung und wegen mangelhafter Literarkritik nicht. Es hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck.

Dagegen stellt das literarkritische Modell D (V. Maag) eine differenzierte Untersuchung dar, denn die eine Gottesrede (38,1.2–39,2.5.19.26f) gewährt Ijob den Trost, auf den er seit Kap. 3 wartet. Schließlich hat die Endredaktion nach Maag aus vier nebeneinander überlieferten Konzepten den jetzigen masoretischen Text erstellt. So richtet sich die Dichtung als „Kampfansage gegen die vorherrschende synagogale Theologie des 5. bzw. 4. Jahrhunderts" (97). Bei allem Respekt, den Vf. Maag zollt, bleibt doch festzustellen, daß er zwei letztlich unvereinbare Gottesvorstellungen miteinander vermischt. Dabei setzt ein Ergänzer Elihu an die Stelle, die Gott ursprünglich einnimmt. Die literarkritischen Ergebnisse Maags werden zwar abgewiesen, aber v. O. kann seine Sympathie für ihn nicht verhehlen.

Das unterteilte Modell E (K. Budde, A. de Wilde – S. R. Driver, G. B. Gray) faßt Lösungsvorschläge zusammen, die als Abschluß der Dichtung je eine Gottesrede und eine Antwort Ijobs nachweisen. Bei allen bedenkenswerten Einzelergebnissen der einzelnen Vertreter überzeugen die versuchten Lösungen letztendlich doch auch nicht.

Der dann vom Vf. selbst vorgelegte Versuch betont zunächst einmal die enge Verbindung und Verzahnung der Gottesrede(n) mit dem Corpus des Buches, Ijob 3–31. Da die „Abschnitte über Behemoth (40,15–24) und Leviathan (40,25–41,26) als sekundäre Erweiterungen auszuscheiden sind" (174), kann das Konzept zweier Gottesreden nur sekundäre Konstruktion sein. Ursprünglich ist nur eine Gottesrede (38,1–39,30;40,2.8–14) und eine Antwort Ijobs (40,3–5.42,2.3a b 5.6) nachweisbar. Die Gottesrede enthält „nicht allgemeine Lehraussagen, sondern eine Stellungnahme in einer Auseinandersetzung" (200). Auf beide Anfragen des Ijob, a) nach dem Plan Gottes und b) in der Herausforderung Gottes zum Streit über seine Gerechtigkeit schenkt Gott in seiner Rede die gewünschte Antwort. „Die Zurechtweisung ... auf das Gottsein Gottes und das Menschsein des Menschen, die ... die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verteidigt, erweist sich als notwendige und notwendende Antwort auf den leidenden und rebellierenden Hiob und seine vermeintlichen Tröster" (216).

Eine kritische Würdigung der Diss. muß zunächst einmal anerkennen, daß ihr Vf. sich tief in die Problematik des schwierigen Buchs Ijob hineingedacht, daß er die vielfältige und unterschiedliche Literatur zu ihm umfassend und gründlich studiert hat und daß er sie sachlich referiert und einsetzt. Handelt es sich doch bei Ijob um ein Weisheitsbuch, das man mit seinem Vokabular – man achte auf die vielen Hapaxlegomena! – mit seiner Grammatik und Syntax, mit seiner poetisch einmalig gekonnten aber deswegen auch schwierigen Ausdrucksweise, mit seiner tiefschürfenden Theologie als Aufgabe nach M. Noth eigentlich erst einem Habilitanden zumuten dürfe. Man kann es v. O. bestätigen, daß er den hohen Anforderungen Ijobs gerecht geworden ist. Für mich ist sein wichtigstes Ergebnis, daß er überzeugend die enge theologische Kohärenz zwischen Ijob 3–31 und den Gottesreden herausstellt und nachweist. Damit geht er auf dem Weg, die Einheitlichkeit des gesamten Buches zu betonen, einen beachtlichen Schritt weiter. Er richtet sich gegen den Trend einer allzu starken literarkritischen Zerteilung des Texts. Denn die Argumente gegen die Authentizität des masoretischen Texts, die zumeist auf der nie in Frage gestellten Logik unseres Denkens aufruhen, sind m. E. nicht unbedingt zwingend und evident. Muß denn der Dichter der 2. Gottesrede, der doch der der ersten sein könnte, unbedingt das gleiche Vokabular und die gleichen Stilmittel einsetzen? Schließlich fällt die 2. Gottesrede bei allen Weiterungen in ihrer theologischen Thematik und Problematik nicht aus dem Rahmen der Themen des gesamten Buchs heraus. Es gibt gewiß eine Grenze des Satzes „Le style c'est l'homme". Ein solch außerordentlich begabter Dichter, der Autor von Weltliteratur ist, mag durchaus seinen Stil variieren. Das beweist um so mehr seine herausragende Größe. – Wenn Vf. bei aller Sympathie, die er z. B. den theologischen Ausführungen von Kubina gegenüber zeigt, ihr doch meint fehlende notwendige Schärfe in der Literarkritik bescheinigen zu müssen, dann beweist seine Abhandlung, daß man gerade bei Ijob auf die Darlegung der theologischen Inhalte des Buchs – sein eigentlicher Zweck – nicht verzichten kann, sondern daß der theologische Gehalt die Methode notwendig mitzubestimmen hat. So trifft sich v. O. schlußendlich näher und enger mit der Methode von Kubina, als es den Anschein hat. Sie betont grundsätzlich die Einheit des masoretischen Texts.

Insgesamt stellt die Diss. von v. O. eine gelungene Abhandlung dar, die eine willkommene Übersicht über den Weg der Exegese zu den Gottesreden in Ijob in unserem Jh. vermittelt, ihre verschiedenen Richtungen leicht erkennbar offenlegt und so dieses überaus bedeutsame alttestamentliche Weisheitsbuch seinen Lesern aufschließen hilft. Ihre Lektüre sei nicht nur Fachleuten nachdrücklich empfohlen.

Regensburg Heinrich Groß

Thoma, Clemens / **Lauer,** Simon: **Die Gleichnisse der Rabbinen.** 1. Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK) Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. – Bern, Frankfurt a. M., New York: Peter Lang (1986). 430 S. (Judaica et Christiana, Bd 10), Ln sFr. 80.–

Dieser erste Bd ist der Anfang eines großangelegten Projektes mit dem Fernziel, „sämtliche rabbinischen Gleichnisse in einer wissenschaftlich fundierten Übersetzung samt ihren Parallelen, mit text- und formkritischem, philologischem, historischem und theologischem Kommentar herauszugeben", jedoch ohne „eine auf das Neue Testament und seine Gleichnisse hin zugespitzte Deutung zu bieten" (12), da die rabbinischen Gleichnisse „Gebilde eigener, unverkennbarer Färbung" sind (12). Erst wenn sie im rabbinischen Ko- und Kontext beleuchtet werden, werden sie mit den ntl Gleichnissen vergleichbar.

In der Einleitung wird eine literaturtheoretische Grundlegung versucht: Das Gleichnis „ist eine einfache, profane, fiktionale, nicht autonome Erzählung", die „von einem in der Tora ... bewanderten Erzähler erfunden oder übernommen" wurde, „um einen in dieser Tora liegenden Sinn oder Auftrag neu zu enthüllen ... oder wenigstens besser vorstellbar zu machen" (16–17). Das Gleichnis dient „der allgemeinen religiösen, liturgischen oder halachischen Unterweisung jüdischer Gemeinschaften" (17), es ist „eine jüdisch-allgemeine Gültigkeit beanspruchende Literaturform" (17) mit didaktischer und sapientialer Zweckbestimmung, die primär die Gemeinschaft angeht.

Um Gestalt und Wirkung des Gleichnisses transparent werden zu lassen, muß man den Weg nachzeichnen, der von der Veranlassung über die Komposition zum Adressaten führt:

1. Der Gleichniserzähler findet biblische Texte vor, über die zu reden ist, sei es weil sie zur Perikopenlesung in der Synagoge gehören, sei es weil er den Text (literarisch) auszulegen hat. „Der Gleichniserzähler will und muß bei der gegebenen liturgischen oder nichtliturgischen Situation aus diesen Texten etwas Plausibles, sein Auditorium Ansprechendes herausholen ..." (19) und zwar so, daß es mit der allgemein rezipierten Lehre übereinstimmt.

2. In den hier vorliegenden Texten (PesK) ist das Gleichnis von religiös-evokativem Charakter. „Es erschließt religiöse Sinnzusammenhänge, die man aus vorgegebenen Texten nicht ohne weiteres erkannt hätte" (21). Um das Gleichnis (heute) zu verstehen, muß man herausbringen, was sich der Erzähler „gedacht hat, um zu einer seine Hörer/Leser affizierenden Aussage zu kommen" (21). Diese Aussage ist der *ḥiddûš,* die „Neuerung" in der „eine subjektbezogene, unverwechselbare Botschaft mitschwingt (Flusser)" (21). Gleichnisse können nur dann als gelungen bezeichnet werden, „wenn ein *ḥiddûš* zum Aufscheinen kommt" (22). Im *ḥiddûš* gelingt dem Erzähler „eine geistige Zusammenbündelung (Sinnganzheit) der teilweise disparaten Elemente der ‚Veranlassung'" (22).

3. Korpus: „Das Korpus der rabbinischen Gleichnisse besteht aus der Gleichniserzählung, die auf die rabbinisch-verstandene mündliche und schriftliche Tora bezogen ist" (22), d. h. aus der Ebene der Erfahrung *(mašal)* und der Ebene der Offenbarung *(nimšal).*

Diese „Theorie" geht davon aus, daß die rabbinischen Gleichnis-Erzähler „organisch" dachten, „daß die Welt Gottes in ihre eigene Welt hineinragte und sich in ihr widerspiegelte" (24), sie konnten deshalb auch auf eine naive Weise die Welt ihrer Erfahrung mit der Welt der Offenbarung in Beziehung zueinandersetzen. Dies „ergibt jedoch kein Spiegelbild ... sondern nur Andeutungen, Ahnungen, Richtpunkte und Richtungslinien" (24). Die Beziehungen zwischen der Ebene der Erfahrungswelt und der Ebene der Offenbarungswelt werden „Analogien" genannt, ihre Funktion: „Plausibelmachungen (sic!) einer unfaßbaren Wirklichkeit" (25). „Das vollständige rabbinische Gleichnis besteht aus zwei metaphorischen Kompositionen" (25), d. h. auch das *nimšal,* die eigentliche Aussage, wird als Metapher verstanden: „Der Text des *nimšal* kann aber auch nicht mehr sein, als das verbindliche Abbild bzw. das passende Kleid des Inhalts der Offenbarung" (26). Sowohl die Profanerzählung, als auch der Offenbarungstext (also das *nimšal* zusammen mit dem Text der Schrift) sollen (zusammen) das zutiefst Gemeinte ins Bewußtsein rücken (26).

Über den theoretischen Ansatz hinaus findet sich in der Einleitung einiges zur Klassifizierung der Gleichnisse (35–42); eine Erörterung über die Ursprünge und Fremdeinflüsse (43–55): weder ein bestimmter Ursprung, noch ein bestimmter Fremdeinfluß kann ausgemacht werden; zur Sprache der Gleichnisse (56–59); Bemerkungen zur Edition des hebräischen Textes von PesK (60–62); zum Alter der Gleichnisse (63–65), das nicht bestimmt werden kann (3.–5. Jh. n. C.). Die Autoren kommen hier zu einem bemerkenswerten Schluß: Die mangelnde historische Abstützung wiege nicht besonders schwer, weil die rabbinische Gleichnisform ähnlich wie die Fabeln und Märchen „ziemlich unbeweglich ist ... Damit bleiben Vergleiche mit ntl Gleichnissen möglich, obwohl diese älter sind und obwohl historische Abhängigkeiten ... nur schwer feststellbar sind" (65). – Der Abschnitt über die Forschungsgeschichte und den Forschungsstand (66–77), der wegen der wenigen Arbeiten auf diesem Gebiet leicht zu schreiben wäre, ist bedauerlich lückenhaft.

Den Hauptteil des Werkes (84–335) macht die Übersetzung und Kommentierung von 81 (bei Zählung der Einzelgleichnisse 98 bzw. 133, vgl. S. 13) Gleichnissen aus. Die Texte sind jeweils übersetzt, sprachlich annotiert, in einem besonderen Teil wird ausführlich auf Parallelen verwiesen, Kotext (in der PesK) und Kontext werden jeweils untersucht und schließlich der Inhalt dargestellt. Wo nötig wird auch der Ausgangstext in der Schrift kurz kommentiert, in jedem Fall auch so übersetzt, daß er zum Gleichnis paßt. Die Texte sind dann noch einmal in der hebräischen Fassung nach der Ausgabe von Mandelbaum gesondert wiedergegeben (339–365).

Den Abschluß bilden ein umfangreiches Literaturverzeichnis (368–384) und Register der Fremdwörter, der Bibelstellen, der antiken, hellenistischen und rabbinischen Literatur, der Autoren und ein Sachregister (386–430).

Das Vorhaben einer Sammlung und Kommentierung aller rabbinischen Gleichnisse ist immens und schon das vorliegende Werk stellt eine große Arbeitsleistung dar.

Sicherlich wird nun der Neutestamentler und christlich-theologische Gleichnisforscher dankbar zu diesem Buch greifen, das ihm doch die sonst (nicht nur aus Gründen der Sprache) unzugänglichen Gleichnisse der Rabbinen gleichsam fertig zum Gebrauch präsentiert. Das Buch ist aber kaum für eine unkritische Benutzung geeignet. Gewiß stellt das Werk eine ziemlich zuverlässige und recht gut annotierte und graphisch gut geordnete Sammlung von Gleichnistexten aus einer rabbinischen Homiliensammlung zur Verfügung. Das ist schon sehr viel. Aber alles, was darüber hinausgeht, kann unkritisch, d. h. ohne Fähigkeit zum eigenen Urteil in dieser – äußerst schwierigen – Materie nicht verwendet werden.

Die „Gleichnistheorie" (wenn man sie so nennen möchte), ist, so wie sie präsentiert wird, nur schwer verständlich – an einigen Stellen wohl auch rätselhaft, (so, wenn auf S. 21 in gleicher Weise von „Erschließung" und „generativer Poetik" gesprochen wird, obwohl damit in der dazu zitierten Literatur durchaus Unterschiedliches bezeichnet wird). Die Verwendung des Terminus *‚ḥiddûš'* z. B. für etwas, das nicht am Text gezeigt wird (auch regelmäßig nicht in den Einzelkommentaren), führt ins Leere: Jede, besonders jede rabbinische Schriftauslegung führt zu etwas „Neuem", zu einer neuen Einsicht. Wo ist also der spezifische *ḥiddûš* des Gleichnisses?! In bewußter, aber kaum ausgesprochener Absetzung von der Formanalyse rabbinischer Homilien, soll die affizierende Funktion der Gleichnisse und besonders ihre theologische Aussage herausgearbeitet werden. Das ist gut und richtig, denn Formanalyse vermag dies nicht zu leisten. Der Verzicht auf die Formanalyse hat aber zugleich einen Verlust zur Folge. Es wird zwar gesagt, daß die „Veranlassung" ein Lemma in der Schrift ist, das einer bestimmten Gemeinde in einer bestimmten Situation auszulegen ist, hervorzuheben wäre aber, daß diese Situation nicht mehr zugänglich ist, weil diese Texte keinen Kontext mehr haben, daß die Veranlassung immer nur eine kontextuelle Vermutung ist. Es wird auch nicht gezeigt, wie das Gleichnis in seinen Teilen strenge, unmetaphorische Schriftauslegung ist (fast alle Gleichnisse in der PesK sind schriftauslegend!).

Rabbinische Gleichnisse sind tatsächlich keine Metaphern, sofern nicht alle menschliche Sprache metaphorisch ist, und jede Aussage über Gott und seine Welt metaphorisch sein muß. Die Gleichniserzählung („Bildseite") ist kein Bild einer anderen Wirklichkeit, sondern ein isomorphes Modell, das dazu dient, eine fragliche „Sache" (das Wort kommt im Formular der Gleichnisse vor, aber nicht im besprochenen Werk) zu erklären. Die Sprache der rabbinischen Schriftauslegung ist nämlich bemerkenswert unmetaphorisch, sie verwendet (wie auffällig bei angeblichen Predigten!) gar keine Metaphern, und Vergleiche nur als Realvergleiche, niemals jedoch poetisch. Da diese Sprache dazu dient, sprachliche Zeichen der Offenbarungsschrift auszulegen, muß sie nämlich möglichst eindeutig sein – und ist es –, sie ist auf eine fast ikonoklastische Weise bildlos. Das gilt auch für die fiktionalen Erzählungen der Gleichnisse, sie sind keine Metaphern, also Bilder; erst in der Rezeption wird der König der Gleichniserzählung (des Relats) zur Metapher für Gott, und nur in den spätesten (?) Formen der Gleichnisse wird eine Erklärung für nötig gehalten: Der König, das ist Gott – aber es ist auch dann noch der König der Erzählung und keine Metapher (Allegorien kommen in der rabbinischen Literatur faktisch nicht vor).

Die Autoren verzichten aber nicht nur auf die Formanalyse, sie fragen auch nicht nach der fraglichen „Sache", die durch das Gleichnis erklärt werden soll. Weil aber nicht nach der „Sache" gefragt wird, wird auch nicht gezeigt, wie das (schriftauslegende) Gleichnis die Schrift auslegt (gefragt wird ja nur nach der „Veranlassung", d. h. welches Schriftwort den „Gleichniserzähler" – wurden sie erzählt? – zur Erzählung veranlaßte). Aber der Verzicht auf die Analyse der Schriftauslegung im Gleichnis, der Verzicht auf die Frage, wie ein sprachliches Zeichen der Offenbarung (und nicht eine verschwommene „Offenbarung") ausgelegt wird, führt wohl zwangsläufig zum falschen Verstehen der Gleichnisse selber. Der Irrtum offenbart sich in dem Satz „Wie Jesus orientierte sich auch das Denken der Rabbinen an Bildern, es war also nicht diskursiv" (75). Nicht die Rabbinen, die die Metapher nicht verwenden, die Ausleger der Gleichnisse orientierten sich an Bildern, und dieses bloße Sich-Einfühlen in Bilder, die tatsächlich Modelle für Argumentstrukturen sind, führt zu erheblichen Miß-

verständnissen. Die rabbinische Schriftauslegung ist durchaus diskursiv: jede Behauptung läßt die Frage zu: warum? Im Diskurs der Rabbinen über die Bedeutung der sprachlichen Zeichen der Offenbarungsschrift sind Gleichnisse zunächst nur Argumente für bestimmte metasprachliche Propositionen. Daß sie darüber hinaus auch evokative Leistungen erbringen (Paränese, Erbauung, theologische Aussagen) liegt nicht am Gleichnis, sondern an dem, was in der Schrift gefunden wird, und das erst dann am Gleichnis wie an einem Modell expliziert wird.

Hier sei nur auf folgende Mißverständnisse hingewiesen: In PesK 1,3 findet sich ein Gleichnis zu Ex 9,24 in Verbindung mit Cant 3,11: *Shelomo* „der König, dessen der Friede ist": Feuer und Wasser sind feindliche Legionen, sie machen aber untereinander Frieden, da der König (Gott) einen Krieg (gegen Ägypten) führte. Dieses Gleichnis wird von den Autoren verglichen mit dem Gleichnis von zwei verfeindeten Hunden (Moav und Midyan), die sich vertrugen, als der Wolf (Israel) sie bedroht (bSanhedrin 105a zu Num 22,4–7): „Der Oberflächentext ist gänzlich anders, aber die Tiefenstruktur ist dieselbe . . ." (94). Ein solches Mißverständnis ist nur möglich, wenn man nicht beachtet, daß das erste Gleichnis in exemplifizierender Funktion zu Cant 3,11 steht (Gott schafft Frieden, in seinem Dienst vereinigen sich die feindlichen Geschöpfe – real! – Feuer und Wasser), und das Gleichnis von den Hunden, das Lemma der Schrift Num 22,4–7 auslegt: (Die Feinde) Moav und Midyan vereinigen sich gegen die gemeinsame Bedrohung. Die beiden Gleichnisse sind in der Tat vergleichbar, nämlich als echte Gegensätze. Die ähnlichen (vergleichbaren) Bilder verführen die Ausleger zu Trugschlüssen, die bei hinreichender Beachtung der Auslegungsfunktion wohl nicht möglich gewesen wären.

Auf S. 108 werden zwei Gleichnisse (PesK 2,7 [29] und 12,3 [205]) aufgrund äußerer Ähnlichkeiten, d. h. der gleichen Akteure (König, Königssohn, Pädagoge) nebeneinandergestellt und aufgrund des gemeinsamen Motivs „Gott sorgt sich um das Wohlergehen Israels". Es werden aber zwei gänzlich verschiedene Schriftverse ausgelegt, nämlich 1. Num 8,19 (Israel wird in diesem Vers fünfmal genannt, weil Gott – wie ein besorgter Vater – immer wieder seines Volkes gedenkt) und 2. Ex 9,1 (Gott wartet – wie ein besorgter Vater – drei Monate mit der Offenbarung der Tora, weil Israel noch krank vom Exil war).

Das antithetische Gleichnis von der Versöhnung (277f im Unterschied zum Menschen nimmt Gott die Entschuldigung des Reumütigen auch ohne Zeugen an) ist eine Auslegung von Hosea 14,2. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Text der Schrift „Kehre um, Israel, bis ('ad) zum Herrn, deinem Gott", gelesen wird: „Zeuge ('ed) ist (allein) der Herr, dein Gott." Das Gleichnis erklärt, was dieses sprachliche Zeichen bedeutet. Die Ausleger stellen zwar sehr ausführlich die Opposition zwischen menschlichem und göttlichem Verzeihen dar, die Schriftauslegung fehlt dagegen. Dies führt dann zu dem Trugschluß, daß bYoma 86b, wo in mehreren Gleichnissen Hosea 14,2 behandelt wird, die Gleichnisse Parallelen seien. Genau aber diese Schriftauslegung wird in bYoma 86b nicht verwendet, es sind also keine echten Parallelen.

Es ist selbstverständlich, daß sich zu jedem Werk dieses Umfanges, das einen so schwierigen Gegenstand behandelt, eine lange Mängelliste aufstellen läßt – wer wollte die Fehler zählen. Die angeführten Fälle, die sich noch um viele vermehren ließen, zeigen aber, wohin der falsche methodische Ansatz führt, nämlich zu einem (wenigstens) partiellen Mißverständnis der Texte. Nach dem (falschen) Vorurteil, daß diese Texte Predigten seien, und nach dem (falschen) Vorurteil, daß Gleichnisse in einer Predigt vor allem eine affizierende Funktion haben, mußte die oft streng rationale Funktion der Gleichnisse als Mittel der Schriftauslegung fast zwangsläufig außerhalb des hermeneutischen Horizontes bleiben.

Die Literaturliste ist zwar umfangreich und enthält sicherlich alle relevanten Arbeiten, die Zitierweise ist jedoch sehr eklektisch – in manchen Fällen fehlen die Zitate auf offensichtliche Weise.

Frankfurt a. M. Arnold Goldberg

Boismard, M.-E. / **Lamouille**, A.: **Synopsis Graeca Quattour Evangeliorum** (Leuven – Paris:) Peeters (1986). LXXVIII, 418 S., geb. bfr 2000.–

M.-E. Boismard und A. Lamouille, die an der École Biblique de Jérusalem lehren, lassen ihrer Einweisung in die Methode der Literarkritik (dt. München 1980) eine griech. Synopse folgen, die in der Tradition der großen franz. Synopse von Benoit und Boismard steht.

B. und L. sind nicht von der Zweiquellentheorie überzeugt, sondern gehen von einem komplizierten Modell vierer großer Quellen und jeweils zweier Fassungen der vier Evangelien aus, zwischen denen es in der Phase der redaktionellen Endgestaltung literarische Wechselbeziehungen gegeben habe. Dies ist bei vielen textkritischen Entscheidungen zu berücksichtigen.

Die editorischen Grundsätze sind in einer knappen Einleitung (fr., engl., dt.) festgehalten (VII–XVII). Eine umfangreiche Tabula synoptica (XVIII–LXXV) bietet eine gute Übersicht über die Perikopenfolge in den vier Evv, über die Parallelen und über stilistisch oder thematisch verwandte Perikopen.

Einige der Abgrenzungen und Überschriften sind jedoch nicht überzeugend. Die Sonderstellung von Mk 1,1 als Überschrift des Ev (bzw. der Eröffnungsperikope) wird nicht deutlich. Mt 2,19–23 und Lk 2,39f lassen sich kaum gemeinsam unter die Überschrift „Rückkehr nach Nazaret" einordnen. Die Kennzeichnung von Mk 1,14b.15 und Mt 4,13–17 als „Aufenthalt in Kapharnaum" ist einseitig von Mt 4,13a bestimmt und stellt den programmatischen Charakter beider Texte nicht heraus. In Lk 6,12–16 fehlen in der zweiten Spaltenreihe („extra ordinem") Mk 3,13–19 par Mt 10,1–4. Die Rubrik „Seligpreisung und Weherufe", unter die Mt 5,2–12 und Lk 6,20–26 eingeordnet werden, erweckt bei Mt einen falschen Eindruck. Die Überschrift „Abschluß der Gleichnisse" trifft für Mt 13,34f nicht zu.

Gleichwohl ist die Übersicht für jeden hilfreich, der eine rasche Orientierung über die Anordnung und Verteilung des Stoffes in den Evv sucht.

Die synoptische Tabelle führt auch das Aufbauprinzip der Synopse vor Augen. Der Text der vier Evv wird (wie in allen neueren Synopsen) vollständig und in der ursprünglichen Reihenfolge abgedruckt, wobei Wiederholungen und größere Lücken in Kauf genommen werden. Als Wegweiser dienen einerseits die Titelzeilen jeder Seiten, die anzeigen, wo der Faden eines jeden Evangeliums abgebrochen worden ist und wiederaufgenommen wird, und andererseits unterschiedliche Markierungen an der jeweils linken Spaltenabgrenzung, die darauf hinweisen, ob der Text in seinem ursprünglichen Kontext oder aus einem anderen Zusammenhang und als abgeschlossene Sequenz oder in einzelnen Teilen zitiert wird. Wenn der unmittelbare Anschluß einer Perikope nicht ersichtlich ist, wird überdies im Text selbst auf den entsprechenden Paragraphen der Synopse verwiesen. Das System ist ein wenig gewöhnungsbedürftig, erlaubt aber nach kurzer Einarbeitungszeit eine rasche und zuverlässige Orientierung. Leider ist in der Titelseite die jeweils leitende Perikopen(folge), anders als etwa in der Aland-Synopse, drucktechnisch nicht deutlich genug hervorgehoben.

Die Abfolge der Perikopen vermittelt in der Regel einen guten Eindruck von den größeren Text-Kompositionen der Evangelisten. Insbesondere können Mk 2,1–3,6; 4,1–34; 4,35–6,6a; 11,1–12,44 (parr) und Lk 9,51–19,27 als redaktionelle Einheiten gut erkannt werden. Leider steht die lk Feldrede ein wenig im Schatten der mt Bergpredigt. Und durch den „Einschub" des lk Reiseberichts ist es selbst anhand der synoptischen Tabelle kaum noch möglich, die Zusammengehörigkeit und Struktur von Mk 8,27–10,52 zu erkennen. Allerdings sind hier notwendigerweise jeder Synopse, die nicht das aufwendige Verfahren von Pesch und Kratz wählen will, Grenzen gesetzt. Und der Kompromiß, der gefunden worden ist, scheint insgesamt gut vertretbar.

Ein Vorzug der Synopse B.s und L.s besteht darin, daß Dubletten (etwa die Speisungswunder) und Mehrfachüberlieferungen (z. B. die Logien vom bergeversetzenden Glauben) grundsätzlich nebeneinander abgedruckt werden, selbst wenn sich dadurch 6 oder 7 Spalten ergeben. Zwar leidet darunter gelegentlich die Übersichtlichkeit der Perikopenfolge; aber das Verfahren unterstützt den genauen synoptischen Vergleich besser als das von Aland und Huck-Greeven gewählte, die Überlieferungsvarianten (wenn überhaupt) in Kleindruck den „Haupt"-Perikopen anzufügen. Allerdings beschränken sich bei einzelnen Beispielen (§§ 55.116; 72; 268; 276f; 317) die Parallelen auf wenige Motive, während andererseits bei Mt 4,23 ein Hinweis auf 9,35 fehlt (wiewohl dort 4,23 mit abgedruckt ist). Daß indes die beiden Verkündigungsperikopen Mt 1,18–24 und Lk 1,26–38 als Parallelen ausgewiesen und zusammen mit den entsprechenden Passagen aus Lk 1,5–25 abgedruckt werden, zeichnet die Synopse von B. und L. vor anderen aus. Dem schnellen synoptischen Vergleich dient es auch, daß die Texte paralleler Sequenzen kolometrisch in kleine und kleinste Einheiten gegliedert sind.

Der Text entspricht weitgehend dem des Nestle-Aland[26] bzw. des Greek New Testament[3]. Im Apparat sind nur solche Verse mit den wichtigsten Hss. ausgewiesen, in denen die Autoren sich anders als die genannten Ausgaben entscheiden.

Insgesamt neigen B. und L. häufiger zum („westlichen") D-Text, damit aber an nicht wenigen Stellen zu glättenden Lesarten (Mk 9,14; 12,30; 13,31; 14,2; Joh 8,35; Mt 14,13 u. ö.). Viele Phrasen, denen N.-A.[26] und GNT[3] den Vorzug geben, setzen B. und L. dem Verdacht sekundärer Angleichungen an die synoptischen Parallelen aus. Eine Reihe ihrer tkr (= textkritisch) Entscheidungen gegen die beiden Standardversionen lassen sich m. E. (aus inneren Gründen) gut vertreten: in Joh 1,18 statt ὑεός υἱός zu lesen, in Mk 1,41 statt ὀργισϑείς σπλαγχνισϑείς, in Lk 8,25 nicht mehr καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ, in Mt 15,16 auch (καὶ) τὴν μητέρα αὐτοῦ und in Lk 9,59 (mit B und D) nicht κύριε. Überdies ist es m. E. auch gut begründet, die in N.-A.[26] und GNT[3] eingeklammerten Textstücke Mk 3,16a und Mt 18,15 (εἰς σέ) ganz in den Apparat zu verweisen.

Dennoch ist die Mehrzahl der tkr Entscheidungen, die gegen N.-A.[26] und GNT[3] getroffen werden, nicht hinreichend begründet. Um nur einige der theologisch wichtigsten aufzugreifen: In Lk 3,16 darf ἁγίῳ nicht ausgelassen werden; denn die Lesart ist nur durch 63 64 Clem Epiph Tert und Aug bezeugt; es ist gut vorstellbar, daß das Attribut versehentlich ausgelassen worden ist; und überdies kommt dem Motiv πνεῦμα ἅγιον bei Lk eine außerordentliche Bedeutung zu. Ebensowenig ist in Mk 2,10 ἐπὶ τῆς γῆς in den Apparat zu stellen: wegen der

gleichfalls dünnen Hss.-Basis und weil gerade auch hierauf der Bezug zu V. 7 gründet (ganz unabhängig davon, daß unter der Voraussetzung der Zweiquellentheorie auch Mt 9,6 und Lk 5,24 die Ursprünglichkeit der Wendung bezeugen). In Mt 12,2 reicht das tkr Gewicht von ff¹ k und Syr^{sc} keineswegs aus, ἐν σαββάτῳ als sekundär zu erweisen, zumal der Duktus der Perikope den Vorwurf des Sabbatbruchs fordert. Der D-Text von Lk 3,22 kann durchaus als Angleichung an Ps 2,7 verstanden werden und ist deshalb keineswegs den älteren alexandrinischen Hss. vorzuziehen. In Mk 8,35 ist wegen der eindeutig besseren Bezeugung (und der von Mk offenbar gewollten Parallele 10,29) am ἕνεκεν ἐμοῦ festzuhalten. In Mk 4,9 hingegen ist (auch unabhängig von den Plausibilitäten der Zweiquellentheorie) καὶ ὁ συνιῶν συνίετο als sekundärer Vorausverweis des „westlichen" Textes auf Mk 4,12 zu erklären. Lk 10,14 ist nicht nur wegen der Bezeugung durch die „Alexandriner", sondern auch wegen des vom Kontext zwingend geforderten Gerichtsmotivs einschließlich der Wendung ἐν τῇ κρίσει zu lesen. Die Auslassung von Joh 9,38, die sich auf P^{75} S W b (l) und Acm stützen kann, würde nicht nur die Perikope selbst, sondern die gesamte Folge der Semeia in den Kap. 2–9 einer theologischen Pointe berauben. In 13,10 schließlich stehen immerhin P^{66}, B und D (in verschiedenen Varianten) für die längere Lesart.

Leider fehlen im Text selbst Hinweise auf die textkritischen Anmerkungen. Überdies werden die Entscheidungskriterien der Hg. nur in wenigen Andeutungen offengelegt. Deshalb kann m. E. der Text der Synopse nur mit Einschränkungen akzeptiert werden.

Im 2. Teil des Apparates werden die atl Zitate ausgewiesen, im 3. thematische, stilistische oder wörtliche Parallelen aus dem NT, den Apokryphen und den Kirchenvätern. Die koptischen Passagen des Thomasevangeliums werden auf der Basis der lateinischen Übersetzung von G. Garitte, aber in Anlehnung an die sahidischen Fassungen der kanonischen Evangelien geboten. Dieses Wiedergabeverfahren ist zwar gängig, es läßt aber die Spezifika des ThEv nicht sehr deutlich hervortreten.

Der Einführungstext ist von Druckfehlern nicht frei. Hingewiesen sei auf folgende Versehen. Auf den S. VIII, XII und XVI lies jeweils statt § 43 § 44, auf S. LXVIII statt (Mk) 10,40 – 52 (Mk) 10,46–52. Die textkritische Anmerkung von S. 14 muß auf S. 16 stehen, die von S. 102 ist ohne einen Verweis auf S. 57 (wo die Textzeugen und Varianten vollständig geboten werden) kaum verständlich. Auf S. 13 wäre zum Reflexionszitat Mt 2,23 auf Ri 13,5.7 zu verweisen.

Die Synopse von B. und L. ist für all diejenigen eine Alternative, die an einem sehr hohen textkritischen Wert des („westlichen") D-Text festhalten, deshalb manchen Entscheidungen des N.-A.[26] bzw. des GNT[3], die auch in die Aland-Synopse aufgenommen sind, reserviert gegenüberstehen und andererseits auch die Vorliebe der Huck-Greeven-Ausgabe für den byzantinischen Text nicht teilen. Wieweit freilich die von Aland abweichenden Entscheidungen tatsächlich begründet sind, mag der weiteren Diskussion anheimgestellt sein. An vielen Stellen müssen Vorbehalte erlaubt sein. Ihren Konkurrentinnen ist die von B. und L. erstellte Synopse dort überlegen, wo Mehrfachüberlieferungen zu vergleichen sind. Überdies dürfte sie durch die kolometrische Textaufteilung zumindest für Anfänger übersichtlicher als die anderen Synopsen sein.

Münster Thomas Söding

Stenger, Werner: **Biblische Methodenlehre.** – Düsseldorf: Patmos (1987). 277 S. (Leitfaden Theologie 18), kart. DM 28.–

Das Buch enthält eine relativ knappe methodologische Einführung (11–18.19–85) und einen umfangreichen Anwendungsteil (87–266), der von elf alt- und neutestamentlichen Beispieltexten ausgeht (Mk 2,13–17 parr; Jes 40,1–8; Mk 2,23–28 parr; Mk 4,35–41 parr; Mt 8,5–13 parr; Ps 23; Hld 4,1–7; Phil 2,6–11 und 1 Tim 3,16; Mt 1,1–25; Mt 5,3–12 parr; Phlm). Kurze, z. T. kommentierte Literaturhinweise beschließen den Band (267–276).

Im ersten Teil stellt St. die traditionellen Methoden der Text-, der Form-, der Literar-, der Überlieferungs- und Quellen-, der Redaktions- und Kompositions-, der Traditions- und der Gattungskritik vor. Darüber hinaus skizziert er die Probleme der Übersetzung (31–36). Kontextanalyse, religionsgeschichtlicher Vergleich, Untersuchung der Entstehungssituation und historische Rückfrage sind nicht aufgenommen. Auch ein eigener Abschnitt zur Interpretation fehlt – ebenso wie in den Textbeispielen. Wie die analytischen Arbeitsgänge im Zuge der Textauslegung zusammengeführt und ausgewertet werden, wird deshalb nur ansatzweise deutlich.

In der methodischen Grundlegung werden die bewährten Einzelschritte der Exegese auf der Basis eines Textmodells, das durch die neuere Sprach- und Literaturwissenschaft inspiriert ist (37–41), behutsam von linguistischen Methoden her beleuchtet. Insbesondere klärt St. in überlegter und wenig aufwendiger Weise das Verhältnis von Synchronie und Diachronie. Dennoch bleiben seine Orientierungspunkte nicht die linguistischen Kategorien der (Text-)Syntaktik, Semantik und Pragmatik, sondern die traditionellen Methoden der historisch-kritischen Exegese.

Das führt zu einzelnen Spannungen. Die Text-Pragmatik kommt nur vom Sitz im Leben „kleiner Einheiten" her in den Blick. Die Semantik hingegen wird nur in diachronischer Perspektive (durch die „Traditionskritik") erfaßt. Ebenso erscheint der literarische Kontext eines Teiltextes nur im Rahmen der redaktionellen Komposition, nicht jedoch auf einer vorgegebenen Textebene (vgl. S. 73 Anm. 21). Über das Postulat eines Primates der Synchronie hinaus wird das Verhältnis synchronischen und diachronischen Arbeitens am Text nicht präzise bestimmt. Schließlich ist m. E. die Charakterisierung der synchronen Methode als deskriptiv und der diachronischen als genetisch erklärend (43) ungenau: Auch die Diachronie beschreibt; und auch die Synchronie erklärt.

Hermeneutische und methodologische Fragen treten soweit wie möglich zurück. Dies dürfte von Studierenden, die weniger am Selbstverständnis als am Ertrag der Exegese interessiert sind, geschätzt werden. Mit großem didaktischen Geschick versteht es der Vf., selbst eine so trockene Materie wie die Textkritik durch kleine Ausflüge in die Kirchen- und Dogmengeschichte anschaulich und lebendig zu machen. Für die Formkritik ist die Unterscheidung zwischen narrativen, poetischen und argumentativen bzw. rhetorischen Texten hilfreich (47–56). Auch die Vorschläge zur Segmentierung eines Textes und der Darstellung seiner Struktur in einem graphischen Schema (43–64) sind nicht nur praxisnah; sie leiten auch dazu an, die formkritischen Untersuchungen auf das zu beschränken, was die Interpretation eines Textes wirklich zu fördern vermag. Der Vf. legt Wert darauf, zwischen der Literarkritik einerseits und der Überlieferungs- und Quellenkritik andererseits klar zu unterscheiden. Während jene die Kohärenz eines Textes prüfe und Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit feststelle, zöge diese daraus die Schlußfolgerungen für das Wachstum des Textes. Die klare Trennung zwischen der Aufnahme und der Deutung des literarischen Befundes, auf die St. mit seiner Differenzierung Wert legt, ist zweifellos wichtig. Ob sie freilich in der Weise erfolgen muß, daß zwei (bzw. drei) methodische Einzelschritte unterschieden werden, ist m. E. fraglich. Als Pendant zur Überlieferungs- und Quellenkritik erscheint die Redaktions- und Kompositionskritik, die – m. E. konsequent – nicht, wie gelegentlich in der redaktionsgeschichtlichen Forschung, als umfassendes Exegese-Konzept verstanden wird, sondern als Teilschritt der Textanalyse, der die sekundären Veränderungen an Vorlagen und deren Einpassung in den größeren Zusammenhang des redaktionellen Textes erhebt. Als Traditionskritik versteht St. die Analyse „konventionalisierter Denk- und Ausdrucksschemata" (73). Auf dem Felde der Gattungskritik beschränkt St. sich darauf, die unbestreitbare Schwierigkeit einer überzeugenden Typologie vor Augen zu führen und im Anschluß an G. Theißen (Wundergeschichten 126ff) eine (m. E. im Ansatz interessante, aber im Ergebnis nicht sehr überzeugende) graphische Darstellung wichtiger in den Evangelien bezeugter Gattungen zu entwickeln. Hier bieten andere Methodenbücher eine bessere Übersicht.

Die Beispieltexte führen eine recht große Zahl von Gattungen vor Augen. Auf ntl Gebiet liegt, wie in Proseminaren üblich, ein Schwerpunkt auf der Zwei-Quellen-Theorie. Die Briefliteratur, die markante und für die Studierenden schwierige Beispiele argumentativer und rhetorischer Texte bietet, ist hingegen nur durch den relativ untypischen Phlm sowie die Christushymnen Phil 2,6–11 und 1 Tim 3,16 vertreten. Ebenso ist ein charakteristischer joh Text nicht aufgenommen worden. (Joh 4,46c–54 dient eher als Exempel des synoptischen Vergleichs.) Auf der anderen Seite finden sich nicht nur ntl, sondern auch einige wenige atl Texte. Vor allem aber ist es von Vorteil, daß an allen Texten jeweils die ganze Palette der exegetischen Methoden erprobt wird. Dadurch wird deutlich, wie stark die einzelnen Arbeitsschritte aufeinander angewiesen sind und miteinander verzahnt werden müssen. St. kann auch vor Augen führen, daß sich Anlage, Gewichtung und Abfolge der Methoden nicht von einem festen Schema, sondern vom auszulegenden Text her bestimmen. Und es wird darüber hinaus plausibel, wie sich im Zuge der Exegese das spezifische Profil der Texte Zug um Zug entwickelt – allerdings mit der Einschränkung, daß St. den letzten Schritt zur Auslegung nicht mehr geht.

In eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Textanalysen kann hier nicht eingetreten werden. Selbst wenn das persönliche Urteil über den Text gelegentlich anders lauten sollte, kann kein Zweifel bestehen, daß alle ausgewählten Texte eine instruktive Illustration der Möglichkeiten historisch-kritischen bzw. philologischen Arbeitens an der Bibel bieten.

Unbeschadet seines berechtigten Anspruchs, eine allgemeine Einführung in die biblische Methodenlehre zu geben, spricht das Buch vor

allem solche Leser an, die der biblischen Sprachen nicht mächtig sind. Gerade von diesem (immer größer werdenden) Kreis wird der Band in Zukunft geschätzt werden.

Münster Thomas Söding

Egger, Wilhelm: **Methodenlehre zum Neuen Testament.** Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 234 S., kart. DM 22.–

Zu den größten methodischen Herausforderungen der atl und ntl Exegese dürfte es gegenwärtig gehören, die Grundsätze und Postulate der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft aufzuarbeiten, den biblischen Texten anzupassen, mit den (schon) traditionellen Methoden der Literatur-, Gattungs-, Motiv- und Redaktionskritik zu vermitteln und für die Studierenden so aufzuarbeiten, daß die Aufgabe der Auslegung sachgemäßer und differenzierter als bisher, aber ohne einen erheblichen zusätzlichen Aufwand an methodologischen und terminologischen Studien erledigt werden kann.

Nach ersten Vorstößen in dieser Richtung, die W. Richter, G. Fohrer, K. Berger, H. Ritt (in: J. Schreiner, Gestalt und Anspruch des NT ²1979), K. Kliesch (in: H. Zimmermann, Methodenlehre ⁷1982) und H. Frankemölle unternommen haben, darf das Buch von W. Egger, vormals Prof. für ntl Exegese in Brixen, jetzt Bischof von Bozen-Brixen, als umfassende Antwort auf diese Herausforderung gelten.

Die Studie besteht aus sechs großen Teilen. Nach einer kurzen Einführung in das Ziel, die Anlage und den Stellenwert einer Methodologie (13–26) skizziert der 1. Teil die Grundzüge der „Texttheorie", die der Methodenlehre zugrunde liegt (27–45). Als Kronzeugen fungieren U. Eco, R. Barthes, R.-A. de Beaugrande und W. U. Dressler sowie die Autoren des Funk-Kollegs Sprache. E. verbindet strukturalistische (28–33) und textpragmatische (34–40) mit rezeptionstheoretischen Überlegungen (41–45) und greift dabei in modifizierter Gestalt bewährte Ansätze der historisch-kritischen Exegese auf (Form- und Gattungskritik; Analyse des „Sitzes im Leben"; Literar- und Redaktionskritik). Teil 2 (46–73) gibt einen knappen, aber sachgemäßen Abriß der Textkritik (46–55), weist auf Möglichkeiten einer ersten Annäherung an den Aufbau eines Textes hin (55–61) und orientiert kurz über Theorie und Praxis der Übersetzung ntl Schriften (61–73). Im Zentrum der Studie stehen die Hauptteile 3–5. Sie unterscheiden drei Weisen der Lektüre des NT: unter synchronischem, unter diachronischem und unter historischem Aspekt. Diese Unterscheidung ist in den Methodenbüchern neu; sie dürfte für weitere Überlegungen zukunftsweisend sein.

E. reflektiert allerdings kaum das Verhältnis und die mögliche, ja notwendige Befruchtung dieser verschiedenen Leseweisen. Er postuliert nur recht allgemein einen Primat der Sychronie vor der Diachronie (74). Es bleibt jedoch offen, wie er bei Texten, die einen Wachstumprozeß durchlaufen haben, anzuwenden ist. M. E. kann es eine bestimmte Fragestellung legitimerweise fordern, die Aufmerksamkeit sofort auf die Vorgeschichte des vorliegenden Textes zu richten. Primat der Synchronie heißt dann, vom vorliegenden Text auszugehen, seine Kohärenz zu überprüfen und bei Spannungen, Dopplungen, Widersprüchen etc. zu fragen, wieweit zu ihrer Erklärung tatsächlich auf Redaktionsvorgänge zurückzugehen ist. (Das schließt keineswegs aus, daß den „Brüchen" im vorliegenden Text eine positive Aufgabe im Rahmen der Aussageintention des Endverfassers zukommt.) Überdies ist es m. E. zwingend erforderlich, bei einem traditionell geschichteten Text auch dann literar- (und redaktions-) kritische Erwägungen einzubeziehen, wenn die Aufmerksamkeit seiner Endgestalt und der Aussageabsicht des Redaktors gilt.

Eine gewisse Präferenz für die synchronische Textbetrachtung ist E. nicht abzusprechen. Sie ist zumindest vom Ansatz her auch dann die Methode der Wahl, wenn es gilt, einen aus Tradition gewachsenen Text in seiner Endgestalt (bzw. auf einer bestimmten Überlieferungsstufe) zu analysieren und zu interpretieren.

Im Rahmen der synchronischen Textuntersuchung, die in Teil 3 vorgestellt wird (74–158), unterscheidet E. mit den meisten linguistischen Handbüchern die sprachlich-syntaktische (77–92), die semantische (92–133) und die pragmatische Analyse (133–146); ihnen ordnet er als vierten Punkt die Bestimmung der Textsorten (146–158) zu.

Unter der Überschrift „Sprachlich-syntaktische Analyse" resümiert E. das, was in der Exegese gemeinhin als Formkritik firmiert (Wortschatz, Grammatik, Syntaktik, Kohärenz, Stil, Struktur). Das Stichwort „Analyse der Textsorten" gibt die Grundzüge der Gattungskritik wieder. Einen Schwerpunkt bildet die Vorstellung der semantischen Analyse. E. differenziert zwischen der „Textsemantik" (93–109), die einen ersten methodisch reflektierten Gesamteindruck festhalten soll, der „Semantik von Wort (Begriff), Motiv und Wortfeld" (110–119), in der die Bedeutung der einzelnen Lexeme geklärt wird, und der „narrativen Analyse" (119–133), die der Logik biblischer Erzählungen nachgeht.

Der durchgängige Rekurs auf den Text als Bedeutungsträger und damit auf den Kontext als entscheidenden semantischen Faktor ist positiv hervorzuheben. Allerdings scheint es mir so zu sein, daß E. durchweg einen relativ engen, auf den unmittelbaren literarischen Zusammenhang fixierten Kontextbegriff verficht. Bei einem differenzierten Kommunikationsmodell, wie es auf S. 34 angedeutet wird, ist aber ohne weiteres plausibel zu machen, daß nicht nur die formale (Gattung!), sondern auch die inhaltliche Bedeutung sprachlicher Aussagen beim Autor wie bei den Adressaten und mithin auch im Text selbst nicht zuletzt durch das (gemeinsame) geistes-, kultur- und religionsgeschichtliche Umfeld bestimmt werden. Bei zentralen ntl Begriffen ist durchaus fraglich, ob „die aus dem Text erschlossene und nachweisbare Bedeutung durch Wissen über extratextuelle Daten weder bestätigt noch widerlegt werden kann" (101f). Vielmehr bildet der motiv- und religionsgeschichtliche Vergleich in vielen Fällen ein notwendiges Instrument, die historische Tiefenschärfe der Texte zu justieren und ihre Pragmatik zu erkennen. M. E. verweist auch die Aufgabe der semantischen Analyse nachdrücklich auf die Notwendigkeit, daß synchronische und diachronische Arbeitsschritte Hand in Hand arbeiten müssen.

Der Gliederungspunkt „narrative Analyse" erörtert wichtige Ansatzpunkte zur Entschlüsselung narrativer Texte. Gehört dies nicht aber eher zur sprachlich-syntaktischen Diagnose des Textes? Es geht doch durchweg um die Form der Erzählungen.

Wichtig ist, daß E. der „Pragmatik" ntl Texte, d. h. ihrer Intention, die Erwartungen, Fragen, Vorstellungen etc. der Adressaten aufzugreifen und deren Verhalten (im weitesten Sinn des Wortes) zu ändern, große Aufmerksamkeit schenkt. Denn gerade dieser Punkt greift zwar eine wichtige Fragestellung der traditionellen historisch-kritischen Exegese auf (Analyse des „Sitzes im Leben"), wird aber in den meisten Methodenbüchern stiefmütterlich behandelt. Allein dieses Abschnittes wegen ragt die Studie E.s aus vergleichbaren Werken heraus.

Insgesamt darf der Abschnitt zur synchronischen Textanalyse als ein Durchbruch in der ntl Methodenlehre gelten. Weithin gelingt es dem Vf., das gefürchtete Fachchinesisch zu vermeiden. Dennoch wäre für die Studierenden eine weitere Entlastung von formalen Hinweisen (vor allem in den §§ 9–10) wünschenswert. Überdies wäre es m. E. nach dem auf S. 34 dargestellten Kommunikationsmodell angemessen, auch eine Analyse der Entstehungsverhältnisse einer Schrift und des Kontextes einer Perikope als ausdrückliche (und einleitende) methodische Schritte einer synchronischen Textuntersuchung vorzusehen.

Die Diachronie (159–194) behandelt E. in der bewährten Reihenfolge Literarkritik (162–170), Traditionskritik, verstanden als Suche nach der mündlichen Vorgeschichte des Textes, insofern also als Verlängerung der Literarkritik (170–183), und Redaktionskritik (183–194). Die Arbeit bewegt sich hier in den bekannten Gefilden der Methodenwerke und bietet eine knappe, jederzeit zuverlässige Information. Allerdings fehlt ein Abschnitt zum religionsgeschichtlichen Vergleich.

Ein gewisses Problem entsteht dadurch, daß im Gegensatz zu den anderen Methoden die Redaktionskritik offenbar nicht als ein Einzelschritt der Textuntersuchung, sondern als ein Gesamtansatz zur Analyse und Interpretation der Endgestalt gewachsener Texte verstanden wird. Dadurch gerät § 14, der die Redaktionskritik erläutert, noch einmal zu einem Abriß der gesamten diachronischen und sychronischen Arbeitsgänge.

Eine weitere positive Besonderheit des Buches besteht darin, daß ein eigener Hauptteil den Problemen der historischen Rückfrage gewidmet ist (195–293). In der Tat stellt sie eine spezifische methodische Herausforderung dar, weil sie im Gegensatz zu den anderen exegetischen Arbeitsschritten nicht im Text (bzw. dessen Vorgeschichte) bleibt, sondern die ntl Schriften gleichsam gegen den Strich bürstet und sich vom Text aus in die Geschichte hineintastet, die ihr vorausliegt.

E. konzentriert sich ganz auf die Rückfrage nach Jesus. Das ist zweifellos eine entscheidende, vielleicht die zentrale Aufgabe und zugleich die größte Herausforderung. Die historische Frage kann und muß jedoch insgesamt breiter ansetzen. Sie zielt auch auf eine Geschichte des Urchristentums. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn E. auch noch Raum für Hinweise in dieser Richtung gefunden hätte, gerade auch, was den Umgang mit der Apg angeht. Dann wären möglicherweise auch die Überlappungen zwischen der historischen und der exegetisch-philologischen Arbeit noch deutlicher geworden.

Alle methodischen Einzelschritte werden zunächst von ihren Voraussetzungen (leider nicht den forschungsgeschichtlichen) und dem ihnen zugrunde liegenden Textmodell her theoretisch erläutert und dann in ihrer praktischen Arbeitsweise vorgestellt. Dabei zeigt E. ein gutes Gespür für die didaktischen Möglichkeiten der exegetischen Methoden. Eine übersichtliche Zusammenfassung schließt jeweils diesen Abschnitt ab. Es folgen gut ausgewählte Textbeispiele aus den

Evangelien und den Paulinen, anhand derer die methodischen Teilschritte vorgeführt werden. Als durchlaufender Erprobungstext dient der Phlm.

Hauptteil 6 behandelt die „Lektüre unter hermeneutischem Aspekt" (204–222); er unterscheidet einerseits die Auslegung (205–209), andererseits die „Aktualisierung" von Texten (209–222).

Die Aufgabe der Interpretation, Abschluß und Krönung der exegetischen Analyse, wenn es darum geht, die ursprüngliche Intention eines Textes zu erschließen, wird m. E. etwas knapp behandelt. Zwar finden sich in den voranstehenden Kap. immer wieder wichtige Hinweise und Ansätze; aber welche Impulse die Einzelschritte der Interpretation geben und wie diese in der Auslegung in eine Synthese aufgehoben werden, wird doch nicht immer deutlich genug.

Unter dem Stichwort „Aktualisierung" stellt E. eine Reihe von alten und neuen Verständnismodellen vor, die vom Blick auf die Wirkungsgeschichte über die Suche nach dem vierfachen Schriftsinn bis hin zur tiefenpsychologischen Deutung reichen, aber auch einfache Zugänge zum methodischen Instrumentarium der literaturwissenschaftlichen und in bestimmter Hinsicht nach wie vor historisch-kritischen Exegese eröffnen. Die Literaturliste nennt wichtige Hilfsmittel zum Studium des NT und bietet eine recht ausführliche Übersicht über linguistische und biblisch-methodische Literatur.

M. E. hat E. das derzeit führende Methodenbuch vorgelegt.

Münster Thomas Söding

Kieffer, René: **Die Bibel deuten – das Leben deuten.** Einführung in die Theologie des Neuen Testaments. – Regensburg: Pustet (1987). 283 S., kart. DM 48.–

Das vorliegende Werk des schwedischen katholischen Bibelwissenschaftlers stellt eine verkürzte, leicht überarb. Ausgabe seines Werkes ‚Nytestamentlig teologi' dar. Er legt darin mit Hilfe der textlinguistischen Methode die Strukturen und wichtigsten Inhalte der ntl Schriften frei, um so dem Benutzer die Vielfalt der theologisch bedeutsamen Aussagen des NT zu erschließen.

Vorangestellt sind knappe Aussagen über Einheit und Vielfalt des NT, Synchronie und Diachronie, Verhältnis zwischen AT und NT und das Vorgehen des Vf.s sowie in Teil 1 eine Übersicht über wichtige Grundstrukturen biblischer Theologie (Gott spricht und befreit; Das Erlösungswerk Gottes und Jesu: Bund, Sünde, Erlösung – Befreiung).

Dann folgen die Darstellungen der Theologie der Evangelien und der echten Paulusbriefe, die jeweils breit und differenziert angelegt sind. Je nach einer Information über das nötige Einleitungswissen als Voraussetzung der Analyse wird zuerst eine Aussage über Hauptstruktur und Hauptfunktion der einzelnen Schriften geboten; danach folgt eine Detailanalyse, ausgehend je von den christologischen Aussagen; anschließend werden wichtige Einzelthemen aufgegriffen (Mk: Gott, Reich Gottes, Geist Gottes und Satan; der Mensch; Wundergeschichten; Mt: Himmelreich; Lk: Erlösungswerk des barmherzigen Gottes; Joh: Thematische Botschaft, Dualismus, Zeichen und Worte; Pl: Heilsplan des Vaters; Christusereignis; Situation des Menschen: allgemein, vor, in Christus). Die christologischen Aussagen der ersten drei Evangelien werden zusammenfassend charakterisiert in dem Abschnitt ‚Die synoptische „Mehr – als – Christologie"'. Knapper werden behandelt die Apostelgeschichte, die nachpaulinischen Schriften (Kol, Eph, Past) und jene, die mit Paulus in Beziehung stehen (Hebr, 1 Petr, Jak); die übrigen ntl Briefe und die Offenbarung.

Die Analysen erfolgen auf eigenständige Weise, legen wichtige Aussagen der Texte frei, vermeiden Einseitigkeiten und vermitteln auf verständliche und einsichtige Weise eine gute Übersicht über die wichtigen theologischen Aussagen der einzelnen Schriften und Schriftengruppen. Dabei hütet sich der Vf. bewußt vor jeder Art von Systematisierung, weil dadurch sonst die spannungsreiche, keineswegs abgeschlossene, vielfältige Einheit des NT als Ganze überdeckt und lehrhaft verabsolutiert würde. Ihm liegt daran, den Leser am Prozeß der Entwicklung der theologischen Einsichten der einzelnen Zeugen der Urkirche zu beteiligen, um ihn zugleich offen zu halten für den lebendigen Anruf Gottes durch diese Zeugnisse hindurch. Das wird vor allem bei seiner Darstellung des Denkens des Paulus deutlich, der er eine Reflexion über die psychologische Struktur des Paulus voranstellt. Deswegen vermeidet er auch jede Aktualisierung der einzelnen Themen auf die drängenden Fragen der Gegenwart hin. Er weist statt dessen im ‚unwissenschaftlichen Nachwort' darauf hin, daß es unmöglich ist, „ein für alle Male zu bestimmen, was das Wichtigste im Neuen Testament ist". Es gilt vielmehr, im Herzen offen zu sein für den jeweiligen Anruf Gottes. „Im Herzen soll das Wort Gottes mit Liebe und Freude empfangen werden." Daher soll die Bibel mit offenem und dankbarem Herzen gelesen werden, damit Gottes Gnade im Menschen wirken kann. Hier zieht sich der Vf. auf eine Position zurück, die vor allem Luther vertreten hat: die lebendige Kraft des Wortes Gottes, das Gottes Geist in sich trägt. Angefügt ist eine ausgewählte knappe Literaturliste, die auch auf eine Reihe skandinavischer Literatur verweist.

Diese Darstellung der theologischen Aussagen zeichnet sich durch Ausgewogenheit, Textbezogenheit, klaren Aufbau und Übersichtlichkeit aus. Sowohl Seelsorger, Religionslehrer wie auch biblisch gebildete Laien werden darin eine zuverlässige Information ohne Einseitigkeiten finden. Studierenden der Theologie kann sie als gute Grundlageninformation dienen. Allerdings dürfte diese Übersicht etwas stärker problemorientiert sein, gerade bei Fragen der Christologie, der Ekklesiologie und Soteriologie, da eine Übersicht über den Glauben der neutestamentlichen Zeugen nicht hinreicht, um für moderne Glaubensfragen Hinweise zu einer bibelgemäßen Lösung zu bieten; vor allem aber läßt die bewußt subjektive Stellungnahme des Vf.s zum Sinn einer neutestamentlichen Theologie die entscheidende Frage offen, welche Bedeutung sie für die Glaubenslehre der nachapostolischen Kirche hat.

Passau Otto B. Knoch

Berger, Klaus: **Exegese und Philosophie.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1986). 194 S. (Stuttgarter Bibelstudien 123/124), kart. DM 34,80

Anlaß für diese, das bisherige Œuvre B.s um eine neue Fragerichtung erweiternde Arbeit waren die Fragen niederländischer Theologen nach dem in ihren Augen „betont systematischen Charakter" seiner exegetischen Tradition und die Fragen Heidelberger Studenten, „wie denn eine Hermeneutik des NT im Zeitalter nach Bultmann aussehen könne und müsse" (Vorwort, 7).

Das Buch ist in 7 Kap. gegliedert.

Die „Historische Einführung" (Kap. 1, 9–26) spannt einen weiten Bogen vom mit einigen interessanten Zitaten vorgestellten Kommentar des Hegelianers G. Billroth zum 1 Kor bis zu P. Ricoeur, W. Pannenberg, P. Stuhlmacher – unter der Überschrift: „Kurzdarstellung der in diesem Buch nicht weiter behandelten Positionen in chronologischer Abfolge."

In den meisten Fällen bleibt es leider bei bloßen Hinweisen; von allgemein geistesgeschichtlicher Bedeutung ist aus diesem Material die „spiritualistische Tradition der Auslegung des Johannesevangeliums", welche B. von G. E. Lessing über J. G. Fichte, L. Feuerbach bis zu E. Bloch aufweist, mit ihrem Interesse an der Zeit des Parakleten, dem „dritten Reich", an der inneren Vergewisserung der religiösen Wahrheit, der Gegenüberstellung von Geist und Gesetz, an einer nichtjüdischen Gottesaussage (17–21).

Das 2. Kap.: F. C. Baur, F. W. J. v. Schelling und G. W. F. Hegel (28–48) zeichnet die Beziehungen zwischen Baurs philosophischen Interessen und seiner kirchengeschichtlichen bzw. ntl Forschung nach.

Baur habe das Schema dialektischer Geschichtsbetrachtung nicht aufgrund „reiner" historischer Arbeit gewonnen, es entstamme vielmehr der Philosophie Schellings und sei von Baur immer stärker mit konkreter historischer „Kleinarbeit" verbunden worden (36). Orientierung an der Philosophie sei für Baur das Mittel gewesen, um den historischen Positivismus zu vermeiden. Das eigentliche Ärgernis bestehe darin, daß Baur eine Alternative in der Form eines Mittelweges nicht zulasse (39). Baurs Frage: „Wie ist – unter Voraussetzung des Antisupranaturalismus – theologische Geschichtsbetrachtung möglich?" (40). B. fragt dagegen: „Ist zur Überwindung des Positivismus wirklich ein universaler Entwurf möglich und nötig? ... Löst man die Vereinzelung nicht eher und ehrlicher vertikal, in der Erfassung und Durchdringung der Tiefe der Situation?" Für die Frage der Wahrheit werde dann weniger die Einheit einer Kultur, sondern mehr das konkrete (Über-)lebenkönnen wichtig (48).

D. F. Strauß wird in seinem Verhältnis zu Hegel besprochen (3. Kap. 50–67).

Seine Konzeption des Mythos lasse sich nicht nur von Hegel herleiten. Als zentrales Problem stellt sich die von Strauß strikt durchgeführte Scheidung zwischen „Vorstellung" und „Begriff" heraus, zumal er das Verhältnis zwischen Idee und Vorstellung nicht wie Hegel dialektisch, sondern dualistisch sehe. So trenne er auch gegen Hegel zwischen Wahrheit und Geschichte bzw. Historizität. Wie später für R. Bultmann habe sich ihm das hermeneutische Problem als die Frage gestellt, wie die vor- und unwissenschaftliche Weltsicht des NT einem wissenschaftsorientierten Zeitalter zu vermitteln sei; in dieser Frage könne der Wortlaut der Schrift jedenfalls nicht die Norm sein.

B.s, die seither gemachten Erfahrungen einbeziehende Kritik an D. F. Strauß bezieht sich weiter auf die „Darstellung des Christentums vor allem als Lehre", auf das unbefangene Geltendmachen des gegenwärtigen „wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses", auf die von Strauß wie von seinen konservativen Gegnern vollzogene „Verbindung von Kirchenglauben und Historizität" (64f).

F. Overbeck und F. Nietzsche (Kap. 4, 70–84) waren Nachbarn und Freunde. Für die weitere Entwicklung ist vor allem der Einfluß Overbecks auf die Anfänge formgeschichtlicher Theoriebildung bei M. Dibelius bemerkenswert:

Die Abgrenzung einer reinen, radikalen, eschatologisch ausgerichteten Urgeschichte des Christentums von den späteren, durch zunehmende Verweltlichung charakterisierten Epochen, die Konzeption einer der Urzeit zugeordneten nichtliterarischen Urliteratur, welche dann entsprechend von weltlichen Literaturformen abgelöst wurde. B. vermutet (76.82) einleuchtend, daß Overbecks scharfe

Ablehnung der Theologie wie seine Konzeption der Geschichte des Christentums als einer Dekadenzgeschichte aus einem radikalisierten pietistischen Grundansatz stammen, welcher Religion als eine Sache des Gefühls nicht der Vernunft ausliefern will.

Wesentlich umfangreicher ist dann der W. Bousset in seinen Beziehungen zu Th. Carlyle und J. F. Fries gewidmete Abschnitt (Kap. 5, 86–126).

Bousset hat sich vor 1908 kaum mit Fries beschäftigt (114), sondern sich an dem heute wenig bekannten, Carlyle (1795–1881) orientiert, den er selber in der „Christlichen Welt" von 1897 in mehreren Fortsetzungen als einen „Propheten des 19. Jahrhunderts" vorgestellt hatte, als einen Denker, geprägt durch den deutschen Idealismus, durch Goethe und Fichte (90). Das Geschichtsbild Carlyles ist am Wirken von Führern orientiert, die der mächtigen Urkraft des Lebens Formen verleihen, welche dann epochal gelten, bis sie erstarren und nach einer Zeit des Niedergangs und revolutionärer Krisen unter dem Einfluß neuer Führer, die ihrerseits ebenfalls formschaffend wirken, zerbrechen. B. ist es ein leichtes zu zeigen, daß dieses Modell Boussets Sicht des Frühjudentums (in Boussets Terminologie: „des Spätjudentums") und seine Darstellung Jesu schon in der frühen Arbeit „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum" tief beeinflußt hat. Noch weiter reicht der Einfluß auf Boussets Kyrios Christos (1913): „Aus dem ‚hero-worship' bei Carlyle wird nun in Übertragung auf die Christologie ... die kultische Verehrung des Kultheros Jesus" (99) – in Korrelation zur ebenfalls in Carlyleschen Kategorien gedeuteten Tradition des antiken Herrscherkultes. Die Berührungen reichen noch weiter: Religionssoziologisch und religionspsychologisch betreffen sie das Verhältnis zur Führerpersönlichkeit zu den Massen, sozialphilosophisch die Hochschätzung der Arbeit, die Stilisierung der Taten der Führer bzw. Jesu zu „heroischen Taten". Folgewirkungen dieser christologischen Konzeption nach B. (112): 1. Abwertung des Judentums und als Konsequenz: Intensivierung des bürgerlichen Antijudaismus; 2. Etablierung der Christologie als Heldenverehrung, Trennung der Kirche von Jesus ... und damit mangelhafter Sinn für soziale Phänomene ... zugunsten mystifizierter Christologie; 3. Übertragung religiöser Züge auf Führerpersönlichkeiten überhaupt. Die Hinwendung Boussets zur Philosophie des Kantianers Fries steht im Zusammenhang mit der durch den Historismus gegebenen Frage der Vergewisserung; Bousset folgt Fries und nicht Kant, weil jener, ein ehemaliger Herrnhuter, bei der Gewißheit des Herzens und des Gefühls und nicht bei einer verstandesmäßigen Gewißheit ansetzt (120); „mit Hilfe des Gefühlsbegriffs gelingt es Bousset, Äußerungen der Gemeinde ... als Gestaltwerden eines vorgängigen Gefühls in Bild und Symbol zu deuten" (126).

Trotz ihres Umfangs (6. Kap., 128–176) kann die Abhandlung über R. Bultmann und M. Heidegger nur in die bis in die letzten Jahre geführte Diskussion einführen; sie ist wie folgt aufgebaut:

Geistesgeschichtlich-genealogische Einordnung R. Bultmanns nach dessen Selbstzeugnissen; zur Chronologie der Beziehungen zwischen Heidegger und Bultmann in der Marburger Zeit; theologische Grundfragen Bultmanns, die im Verhältnis zu Heidegger eine Rolle spielen; die Notwendigkeit der Klärung der „Begriffe"; das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Bultmann; die konkreten Auswirkungen der Berührung mit der Philosophie Heideggers in der Exegese Bultmanns (ein Beispiel, 151: die Neufassung des Begriffs sôma zwischen 1926 und 1928; weitere heideggersche Kategorien, z. B. „Sorge"; Eschatologie des Johannesevangeliums). Wenn die Philosophie Heideggers Analogien zu johanneischer und paulinischer Theologie aufweise, wäre nach B. (156) zu fragen, welche Bedeutung der dominante Gebrauch johanneischer und paulinischer Theologie in kirchlicher Systematik für die Philosophie des 19. Jh.s und damit für das Verhältnis von Exegese und Philosophie gehabt hat. „Was wäre geschehen, wenn die offizielle Theologie sich an den Synoptikern und der Apk Joh oder an dem Block 2 Petr/Jud orientiert hätte oder wenn man Eph und Kol als nichtpaulinische, selbständige Theologien wahrgenommen hätte?" Weitere Abschnitte behandeln „die Bedeutung der Philosophie Heideggers für Bultmann", den „systematisch-theologischen Hintergrund der Heidegger-Rezeption Bultmanns: S. Kierkegaard und W. Hermann" (167: die Bedeutung Hermanns für die Heidegger-Rezeption „reicht in die Fundamente") und die „Kritik an Bultmanns Verwendung der Existenzphilosophie": „K. Barths Kritik zielt auf die erbarmungslose Konsequenz des Verfahrens Bultmanns" (168); B.: Bultmann verfolge mit seinem Insistieren auf systematischer und analytischer Begrifflichkeit ein cartesianisches Wissenschaftsideal, welches den Geisteswissenschaften nicht angemessen sei (170); es gebe andere Wege, die Theologie Wissenschaft sein zu lassen, das zeige sich einmal am Vorgehen der Historiker (sorgsames und tiefschürfendes Beschreiben) und in praktischer Hinsicht am Vorgehen „anderer Humanwissenschaften": „eine verantwortbare Analyse von Hörersituation, ‚Lernziel', Wirkungspotential des Textes und der Rede, Orientierung an Rhetorik und Rezeptionsbedingungen" (171); weiter fehle der Erweis, „daß die philosophische Begrifflichkeit (und gerade diese) die theologische Seinsweise ausdrücken könne" (172); Theologie entstehe „nicht aus Begriffen, sondern mit Hilfe von Wortfeldern" (173); ferner sei Bultmanns Sprache „dem von Heidegger wirklich Intendierten nicht angemessen"; „Gott müßte bei einer wirklich konsequenten Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht der ‚Andere' oder ‚ganz Andere' sein, sondern der ‚Nicht-Andere'" (174f).

Der „Systematische Schlußteil" (Kap. 7, 178–194) nimmt auf die vorausgehenden Referate Bezug und entfaltet dezidiert und thesenhaft eigene Positionen. Unter „Funktionen der Philosophie für die Exegese" erinnert er noch einmal daran, daß die von ihm dokumentierte Exegese sich an einer besonderen Art von Philosophie orientiert hatte, die selber inhaltlich häufig „säkularisiertes" Christentum gewesen sei. Die Folge: „Indem man ein aller Partikularität entkleidetes Christentum auf dem Weg der Schriftauslegung mit dessen äußerst partikularer und großenteils judenchristlich orientierter Grundlage im NT zusammenbrachte, entstand eine Spannung, die reizvoll, anregend, verführerisch und gefährlich war. Um diese Spannung geht es eigentlich in diesem Buch" (179). Exegese könnte durch Philosophie inhaltlich gefördert werden, wenn man die jeweilige Philosophie als „modellspendenden Bereich" ansehen und bezeichnen würde. Damit wäre „der Eigenständigkeit dieses Bereichs und der Unmöglichkeit, ihn einfach zu ‚taufen', Rechnung getragen" und „einer gewissen Selbstüberschätzung exegetischer Philosophen bezüglich der gefundenen ‚Wahrheit' vielleicht etwas Einhalt geboten" (183). Unter den „Gefahren philosophisch orientierter Exegese" sieht B. für die von ihm behandelte Zeit mehreres: Weil es sich um säkularisiertes Christentum in philosophischer Gestalt gehandelt habe, sei die Gefahr, das kritische Eigenpotential des Textes zu übergehen, besonders groß. Ferner sei philosophische Exegese problematisch, wenn, wie im Falle Bultmanns und seiner Schule, auch methodisch nicht genügend zwischen Hermeneutik, Exegese und Applikation unterschieden und dies sogar als theologischer Gewinn verstanden werde (184f). In der Gegenwart werde die philosophische Exegese durch Nachfolgephänomene abgelöst; ich vermute, daß B. darunter prononciert sozialgeschichtliche und psychologische Exegese versteht, leider bleibt es bei allgemein gehaltenen Warnungen, z. B. gegen ein blindes Vertrauen, daß moderne Modelle wirlich auf die antike Realität „passen", vor dem „typisch protestantischen Bestreben nach Aktualisierung der Botschaft", welchem mehr Rechnung getragen werde, als dem „humanistisch-philologischen" Ideal der angemessenen Rekonstruktion (186f). Gegen eine zu frühe Festlegung auf philosophische Begriffe plädiert B. für bewußte Verwendung der Alltagssprache; gegen eine rationalistische Scheidung zwischen Form und Inhalt für mehr Offenheit gegenüber metaphorischer und symbolischer Redeweise. Die Exegese dürfe die für den heutigen Leser anstößigen Seiten der Texte, z. B. bei Berichten von charismatischen Erfahrungen, Wundern und Visionen, unter Berufung auf diese Unterscheidung nicht wegerklären, sondern müsse sich gerade um sie bemühen – wissend, daß möglicherweise auch das Instrumentarium fehle, mit welchem man an diese Erfahrungen herankommen könne (192f). Philosophisch bleibe vor allem zu bewältigen: „ein Gleichgewicht zu finden zwischen der historischen Konkretion und dem Allgemeinen, zwischen den nicht-vernünftigen Anlagen des Menschen und dem Anspruch seiner Vernunft"; von beidem hänge auch ab, „welche Antwort Theologie zu den Problemen des Verhältnisses zu Israel und zur Dimension Kirche finden" könne (194).

Die zuletzt genannten Sachfragen stellen sich, wie die vorher im Lauf des Referats zitierten, in der Tat bei der Lektüre der von B. behandelten Exegeten, und nicht nur bei ihnen; zum Teil sind es Fragen, die überhaupt dem Verfahren und dem Selbstverständnis der gegenwärtigen Exegese gelten. Es ist ein Verdienst des Vf.s, durch seine Arbeit nachdrücklich an den Weg der deutschen kritischen Exegese erinnert und auf deren Engführungen aufmerksam gemacht zu haben. Seine weiterführenden Anregungen können in der exegetischen Praxis hilfreich sein und verdienen Diskussion und Beachtung. Da B. selber mehrfach auf den beschränkten Charakter der den einzelnen Entwürfen jeweils zugrundeliegenden Auswahl aus dem ntl Kanon hingewiesen hat, müßte er sich eigentlich weiter fragen, ob eine sich ausschließlich am ntl Kanon orientierende Exegese, welche darauf verzichtet, den ntl Kanon in die weitere biblische Überlieferung zu stellen, nicht ebenfalls in theologische Sackgassen geraten muß und ob nicht auf der anderen Seite das positiv oder negativ behandelte Kriterium der Historizität innerhalb des NT den Akzent zwar wirkungsgeschichtlich korrekt, aber traditionsgeschichtlich vielleicht doch fragwürdig viel zu einseitig auf die Evangelien legt.

Leider fehlen dem Buch jegliche Register; die zitierte Literatur ist jeweils in Kleindruck vor den einzelnen Kap. angegeben.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Lübking, Hans-Martin: **Paulus und Israel im Römerbrief.** Eine Untersuchung zu Römer 9–11. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1986). 304 S. (Europäische Hochschulschriften, R. XXIII Theologie, Bd 260), geb. sFr. 65.–

Es handelt sich um eine im Herbst 1984 vom Fachbereich Evangelische Theologie in Münster angenommene Diss. Vf. bemerkt im Vorwort: „Als ich mit der Arbeit an der vorliegenden Untersuchung begann, konnte ich noch nicht ahnen, daß Röm 9–11 in absehbarer Zeit

zum exegetischen Zentrum einer wiederauflebenden Diskussion über das Verhältnis von Juden und Christen werden würde." Er erhebt „nicht den Anspruch, eine völlig neue Interpretation von Röm 9–11 vorzulegen ... Ich habe mir vielmehr zum Ziel gesetzt, in Auseinandersetzung mit den Positionen und Aporien der Forschungsgeschichte eine möglichst geschlossene Interpretation von Röm 9–11 als eines integrierenden Bestandteils des Römerbriefes vorzulegen."

Die Hauptgliederung der Arbeit:

Einleitung – A) Röm 9–11 und der vorhergehende Kontext – B) Die Exposition des Themas: Die Klage um das erwählte Israel (9,1–5) – C) Die Freiheit der Erwählung Gottes (9,6–29) – D) Israels schuldhafte Verstockung gegenüber der Christusbotschaft (9,30–10,21) (mit einem Exkurs: Zum Verhältnis von Prädestination und Verantwortung in Röm 9–11) – E) Röm 11,1–10 – eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht – F) Die paulinische Heilshoffnung für Israel (11,11–32) – G) Die Einheit von Röm 9–11 (zugleich „Zusammenfassung").

Was zeichnet die Arbeit aus? Ich möchte antworten: 1) Ein scharfes Problembewußtsein. 2) Eine große Erudition mit Berücksichtigung einer umfassenden Literatur, die auch gründlich verarbeitet ist. 3) Eine vorzügliche Herausarbeitung der inneren Logik und Zusammengehörigkeit der so schwierigen Kap. 9–11 des Römerbriefs (vgl. besonders 136–151). Dabei wird mit Recht hervorgehoben, daß Paulus „die endliche Heilshoffnung für Israel durchgehend (11,11–32!) im paränetischen Gespräch mit einer heidenchristlichen Position (entfaltet), die in der Gefahr steht, Israels gegenwärtige Heilsferne als definitiv anzusehen" (144, vgl. auch 155). 4) Die Betonung der „Theozentrik" in Röm 9–11. 5) Die Erkenntnis der für die Ausführungen des Apostels betr. die Probleme Schuld, Verstockung und Rettung Israels disponierenden Kraft des Schriftzitats in Röm 9,33 („Siehe, ich lege in Sion einen Stolperstein und einen Felsen des Ärgernisses hin, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden"), womit die „Doppelwirkung" des Christusgeschehens sichtbar wird (vgl. dazu 93–94). 6) Der Aufweis der unlösbaren Zugehörigkeit der Kap. 9–11 zum vorausgehenden Teil des Römerbriefs: Vf. sieht sie gegeben in der Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Israelfrage (154), in der sich die „für Paulus undiskutable Relevanz der Rechtfertigungslehre auch in der Israelfrage" anzeigt (156). 7) U. a. m., was hier im einzelnen nicht vorgeführt werden kann.

Es bleiben mir aber auch Wünsche und Fragen, z. B. die folgenden:

1. In der „Einleitung" kommt Vf. auf die Probleme zu sprechen, die sich entsprechend der Forschungssituation für eine Untersuchung von Röm 9–11 ergeben und denen er sich in seiner Arbeit mutig stellen will. Ich vermisse hier die Erwähnung einer (jedenfalls für mich) entscheidend wichtigen Frage: Worauf bezieht sich das Syntagma „ganz Israel" in Röm 11,26?

Auf S. 122f kommt Vf. kurz auf diese Frage zu sprechen, besonders in der dazugehörigen Anm. 847, in der er richtig feststellt, bei „ganz Israel" sei „an das Volk Israel unter Einschluß der Judenchristen zu denken"; denn „ganz Israel" setzt sich zusammen aus dem „Rest", der sich schon durch den Glauben an Jesus Christus retten ließ (die Judenchristen, zu denen der Apostel selbst gehört), und den „übrigen", die „verstockt wurden" (vgl. 11,5–7). Jedoch meint Vf.: „Dabei liegt die Pointe offenbar weniger in dem Hinweis auf die zukünftige Rettung des πᾶς Ἰσραήλ ... Vielmehr ist hervorgehoben, daß Israels Verstockung bis zum vollzähligen Eingehen der Heiden dauert ..." (123), und in der Anm. 847 meint er: „Dabei leiten darüber hinausgehende Fragen nach dem eventuellen Einschluß aller Juden oder nach dem Schicksal der verstorbenen oder noch ungeborenen Juden ... Paulus nicht."

Nun ist es zwar richtig, daß der Apostel das „Mysterium" bekanntgibt, die Verstockung der „Verstockten" werde nicht ewig dauern, aber im gleichen Atemzug schreibt er, daß mit dem Ende der Verstockung der „Verstockten" „ganz Israel gerettet wird", nicht bloß die gläubig gewordenen Judenchristen. Die Auslegungsgeschichte von Röm 11,26 zeigt, daß man zu jeder Zeit mit der Frage beschäftigt war, wer mit „ganz Israel" eigentlich gemeint sei. Die „Parusiegeneration" der Juden? An sie denken in der Tat viele Ausleger alter und neuer Zeit (vgl. zur Auslegungsgeschichte F. Refoulé, „... et ainsi tout Israël sera sauvé". Romains 11,25–32, Paris 1984, 36–45), aber bedenken die verheerenden Konsequenzen nicht, die sich mit dieser Antwort für das jüdische Volk ergeben (dazu Näheres bei F. Mußner, Abraham, Gesetz, Israel, in: Kairos 25, 1983, 209–213).

2. Mit der vom Apostel prophetisch angesagten Rettung ganz Israels hängt unlöslich die andere Frage zusammen, von der natürlich auch L. bewegt ist (vgl. bes. 114–116): Auf welchem Weg wird „ganz Israel" gerettet werden? Auf dem Weg einer „Massenbekehrung" der Juden durch ihre Glaubenshinwendung zum „Stolperstein" Jesus Christus kurz vor seiner Parusie, oder auf dem (alten) Weg der Toratreue, oder auf einem „Sonderweg", den man (theologisch salopp) als „Amnestie" für alle „verstockten" Juden durch den Parusiechristus bezeichnen könnte.

Vf. entscheidet sich gegen die Annahme eines „Sonderheilsweges" für die „verstockten" Juden, den ich m. a. annehme; vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden, München ¹1979, ²1988, S. 57–61, zuvor schon ders., „Ganz Israel wird gerettet werden" (Röm 11,26), in: Kairos 18 (1976) 241–255, und plädiert (mit vielen anderen) für den Heilsweg des „Glaubens" (an Jesus Christus) auch für die Juden, sich ereignend, wie vielfach dann angenommen wird, in der Zeit kurz vor der Parusie. „Paulus hält an der πίστις als alleinigem Heilsweg auch für die Juden fest" (116).

Dazu möchte ich folgendes sagen:

a) Wenn ich (m. a.) die These vom „Sonderweg" vertrete, so schließt das für mein Verständnis das paulinische „sola fide" nicht aus, sondern ein. Denn die freudige Begrüßung des Parusiechristus durch sein Volk, angesagt nach Mt 23,39 von Jesus selbst, wird ein emuna-Akt sondergleichen sein.

E. Gräßer hat meine Position völlig falsch dargestellt, was Vf. leider nicht zur Kenntnis genommen hat; vgl. dazu F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: Kairos 23 (1981) 207–214 (näherhin 210–213).

b) Die Vertreter der These, die auch L. vertritt, berufen sich auf Röm 11,23a: „und jene [Verstockten = die ausgehauenen Zweige] aber werden [wieder] eingepfropft werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren". Sie übersehen dabei, daß Paulus schon in 11,23b diese condicio im Sinne einer Glaubensbekehrung der Juden vor der Parusie faktisch aufhebt, wenn er hier schreibt: „denn mächtig genug ist Gott, sie wieder einzupfropfen" und in seinen folgenden Ausführungen diese Ansage expliziert bis hin zu dem Spitzensatz: „ganz Israel wird gerettet werden", den er noch dazu in 11,26b mit der Schriftansage (Jes 59,20f) begründet: „Kommen wird aus Sion der Rettende, er wird hinwegwenden die Gottlosigkeiten von Jakob", womit auch der „Modus" der Rettung ganz Israels genannt wird, so daß die Partikel καθὼς (γέγραπται) zugleich begründende und modale Funktion besitzt. Paulus sieht also die condicio von 11,23a erfüllt bei der sich durch den Parusiechristus vollziehenden „Rettung ganz Israels", die einen emuna-Akt Israels impliziert, wie wir oben bemerkten.

Vgl. auch O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11, in: ZThK 83 (1986) 297–324, der zu 11,23a bemerkt: „Das dem wiederkommenden Christus begegnende Israel wird also an ihn glauben, seinen Namen im – das Heil ergreifenden – Bekenntnis anrufen, einstimmen in den Ruf: Κύριος Ἰησοῦς. ‚Ganz Israel' kommt so zwar anders zum Heil als die Heidenchristen und der schon jetzt an Christus glaubende ‚Rest', – nämlich nicht aufgrund der Missionspredigt der Kirche, sondern ganz unmittelbar durch den Kyrios selbst. Aber es kommt eben damit nicht ohne Christus, nicht ohne das Evangelium und nicht ohne den Glauben an Christus zum Heil" (319f).

c) Paulus selbst ist das stets bleibende „Paradigma" der „Bekehrung" und „Rettung" ganz Israels.

Vgl. dazu F. Mußner, Israels „Verstockung" und Rettung nach Röm 9–11, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus– Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1987) 39–54 (52), und O. Hofius (a.a.O. 320). Das sola gratia (des frei verfügenden, prädestinierenden Heilswillen Gottes) dominiert übrigens in der pln. Theologie über das sola fide, nicht jedoch über das solus Christus.

3. Soweit ich sehe, hat Vf. ein entscheidendes Motiv der paulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre übersehen, und zwar, weil er die hervorragende Arbeit von M. Theobald „Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld" (fzb 22) (Würzburg 1982) nicht berücksichtigt hat. Dann hätte er gesehen, daß die „Rettung ganz Israels" eine eiserne Konsequenz aus der paulinischen περισσεία- und πλοῦτος-Theologie ist:

Die überströmende Gnade Gottes, definitiv sich offenbarend in Jesus Christus, überwindet die Todesmacht der Sünde, auch der Sünde der „Verstockung" Israels! Dann zeigt sich auch die unlösliche Zusammengehörigkeit von Röm 9–11 mit Röm 1–8 noch deutlicher als in der Konstanz der Rechtfertigungslehre in Röm 1–11, die L. am Herzen liegt. Mehr als die Rechtfertigungslehre (in strengem Sinn) ist die pln. Lehre von der περισσεία der Gnade die eigentliche Konstante von Röm 1–11, sich zuletzt manifestierend im „Erbarmen" Gottes über alle, ob Heiden oder Juden (vgl. 11,30–33). Die περισσεία-Theologie des Paulus ist der Schlüssel zum Verständnis von Röm 9–11, darum insonderheit von Röm 11,26, wobei ich weiß, daß sich Rechtfertigungslehre und περισσεία-Motiv nicht voneinander trennen lassen.

4. Kann man wirklich mit Blick auf Röm 11 formulieren: „Die jüdische Erwartung vom endzeitlichen Hinzukommen der Heiden zum Heil Israels wird nach dem Maßstab der Rechtfertigungslehre so umgeformt, daß es gerade Israel sein wird, das am Ende zu den Heiden stoßen wird" (145). Nach Röm 11,17 ist die heidenchristliche Kirche „Teilhaberin an der fetten Wurzel des (Edel-)Ölbaums" und nach 11,24 sind die Heiden(christen) „entgegen der Natur" aus dem Wildölbaum „ausgehauen" und in den Edelölbaum (Israel) „eingepfropft worden", so daß man umgekehrt sagen muß: die Heidenkirche kommt

zu Israel (trotz seiner teilweisen und zeitweisen „Verstockung") hinzu und wird sola gratia in den bis zum Stammvater Abraham zurückreichenden Verheißungszusammenhang aufgenommen, so daß das „Partizipationsmodell" seine Gültigkeit besitzt und nicht das „Substitutionsmodell".

Vgl. dazu F. Mußner, „Mitteilhaberin an der Wurzel". Zur Ekklesiologie von Röm 11,11–24, in: ders., Die Kraft der Wurzel (s. o.), 153–159.

Es wäre noch vieles anzumerken. Unsere Bemerkungen zu der Arbeit L.s lassen auf jeden Fall erkennen, daß ein Gespräch mit ihr die Mühe belohnt, die Vf. auf sich genommen hat. Das Gespräch geht längst weiter (vgl. z. B. M. Theobald, Kirche und Israel nach Röm 9–11, in: Kairos 29, 1987, 1–22), und wird vermutlich erst zu Ende kommen, wenn der Augenblick der „Rettung ganz Israels" in der von Gott gelenkten „Heilsgeschichte" gekommen ist. Einen Satz aus dem Buch von L. möchte ich am Schluß allen „Antijudaisten", deren Zahl immer noch Legion ist, ins Stammbuch schreiben: „Aller eigenmächtigen Geschichtsprognose über Israel hält Paulus die souveräne Weisheit des geschichtlichen Handelns Gottes entgegen" (153).

Passau Franz Mußner

Stendahl, Krister: **Meanings. The Bible as Document and as Guide.** – Philadelphia: Fortress Press (1984). XI, 244 S., kart. US-$ 14.95

Diese Aufsatzsammlung des gebürtigen Stockholmers und jetzigen Stockholmer Bischofs (von Uppsala ging er mit A. Fridrichsen und H. Risenfeld in den 50er Jahren nach Harvard, wie B. Reicke nach Basel), erregte während einiger Winterwochen 1987 in Schweden großes Aufsehen durch die schwedische Übersetzung (die meisten Beiträge wurden zuerst englisch veröffentlicht, die RGG-Artikel zu den Themen Sünde und Schuld bzw. Kirche aber deutsch) besonders des Beitrages Immortality is Too Much and Too Little (193–202), der ergänzt durch ein Interview mehr oder weniger als Leugnung des ewigen Lebens durch den Stockholmer Bischof in der zweitgrößten Tageszeitung Schwedens, Svenska Dagbladet, angekündigt wurde. Etwa vierzehn Tage später mußte der Bischof selbst in derselben Zeitung eine Richtigstellung geben. Natürlich geht es schon aus dem Aufsatz hervor, daß er nicht einfach „das ewige Leben" oder – präziser – das Leben nach dem Tode, nicht einmal Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes, leugne. Er fragt nur, und das ist vielleicht nicht „nur", ob das lange Zeitalter der Unsterblichkeit im Christentum (die es in der Bibel kaum gebe) jetzt vorbei sei. Der Auferstehungsgedanke kam in das Judentum durch die Märtyrer – sagt er wohl ganz richtig – und es gehe dabei um die Sache Gottes, seine Gerechtigkeit und ihrem endgültigen Sieg. Das „kleine Ich" sei gar nicht so wichtig oder dessen Fortleben nach dem Tode . . . Der Aufsatz war ein Vortrag aus dem Jahre 1972 und der Geist der sechziger Jahre weht natürlich immer noch stark darin. Gerade weil der einzelne einige Jahrhunderte nach dem Exil (und wohl auch im hellenistischen Kulturbereich) soviel mehr einzeln war und allein vielleicht vor dem Martyrium stand, wurde die Frage nach dem Geschick des einzelnen, dem Sieg der Gerechtigkeit Gottes in seinem Fall, nicht nur allgemein, z. B. in der Geschichte des Volkes, brennend. Dies alles ist im Fall des gekreuzigten Nazareners zugespitzt. Seine Auferstehung mußte eben darum z. B. für den Paulus des 1. Kor 15 der erste Einzelfall vieler anderer Einzelfälle des Sieges Gottes sein.

Dieser Zug des Kollektivismus kann ja auch kirchlich, katholisch, sogar antiprotestantisch sein – und ist es sicher bei S. und in diesen Aufsätzen. Seine Auseinandersetzungen mit der Kerygma-Theologie und der „Ich-und-Du"-Mystik, der Übersakramentalisierung des Wortes (mit Warnungen an Katholiken, die nach dem Konzil s. E. zu weit in Protestantisierung und biblizistischem Enthusiasmus gehen könnten [56] – seine Formulierungen sind köstlich) und einem Biblizismus, auch in der Form Käsemanns, wie er es sieht (und natürlich S. Schulz', doch nicht zitiert), mit einem Kanon im Kanon, würden normale katholische Theologen und hochkirchliche Lutheraner mit viel Vergnügen lesen. S. ist, wie gesagt, mit H. Riesenfeld ein Schüler von A. Fridrichsen. Er gehört zur Uppsala-Schule und steht mit *„Myth and Ritual"* von Anfang an ein bißchen in einem Klima des Anti-Liberalismus und Anti-Individualismus. Dies kann man wohl auch in seinem Unsterblichkeits-Beitrag spüren.

Es gibt auch, außer wohl bekannten Enzyklopädie-Beiträgen (auch zu I.D.B. zum Thema biblische Theologie), hier einige Detail-Studien der Exegese, wie der mt Kindheitsgeschichte oder der Bergpredigt, dem Vaterunser, und zu Röm 12,19–21, die glühende Kohle, endlich das Gebetsleben Pauli, die erwägungswerte Vorschläge bringen. Das Buch schließt mit einigen Aufsätzen zum Thema Judentum und Christentum, das in der heutigen amerikanischen Umgebung des damaligen Harvard-Professors sehr aktuell ist. Auch der Schlußaufsatz, Christ's Lordship and Religious Pluralism, gehört dazu. Die Diskussion mit den Mormonen steht auch in diesem amerikanischen und religiös-pluralistischem Kontext – und ist wahrscheinlich ein Unicum in der Produktion eines bekannten Neutestamentlers bis heute!

Das Buch kann als ganz un-deutsch empfohlen werden. Es ist Lesevergnügen und gar nicht so tierisch ernst. Aber vielleicht können auch deutsche Exegeten dabei etwas lernen . . .

Uppsala Hans Clemens Caesarius Cavallin

Plümacher, Eckhard: **Identitätsverlust und Identitätsgewinn.** Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (1987). 125 S. (Biblisch-Theologische Studien, Bd 11), kart. DM 25.–

Vf., Berliner Bibliotheksdirektor und mit Publikationen zur Actaforschung in der frühchristlichen Literaturgeschichte ausgewiesen, debütiert mit dem vorliegenden Bändchen in der antiken Sozialgeschichtsforschung. Nicht untypisch für viele der neuen Freunde dieser immer populärer werdenden Disziplin hält er sich nicht mit langwierigen Detailstudien auf, wie der allzu bescheiden formulierte Untertitel vermuten lassen könnte. Was P. vorlegt, ist nichts weniger als eine umfassende Neuinterpretation des Verhältnisses der frühen Christen zu ihrem Lebensraum, der antiken Stadt. Was immer man gegen diesen mehr als Essay denn als Untersuchung geschriebenen Beitrag einwenden mag, den Vorwurf, längst Bekanntes zu wiederholen oder nur zu nuancieren, wird man ihm kaum machen können: Patristen und bes. Althistoriker werden in jedem Kap. Überraschendes finden; für kurzweilige Lektüre ist also gesorgt.

Ausgangspunkt seiner Thesen ist eine bislang in dieser Form unbekannte, tiefe Krise der kaiserzeitlichen Stadt, die bei zwei Bevölkerungsschichten zu einer „ideellen Entwurzelung" (94) und zum Verlust der Identität geführt habe.

Zum einen handelt es sich um die Führungsschicht, den Dekurionenstand, der „eisern" an den „traditionellen, aus der klassischen Epoche stammenden Polisidealen festhielt" (95). Der Verlust der Autonomie der Städte durch die röm. Herrschaft habe ihn seiner Identität beraubt und in die Resignation getrieben.

Die Entmachtung der Volksversammlung, die Entwicklung der Städte hin „zu im Inneren einzig vom Munizipaladel beherrschten Timokratien" (ebd.) habe auch eine zweite Schicht in die Identitätskrise getrieben: die „subdekurionalen Gruppen", womit Vf. die antike Sozialgeschichte durch einen bislang unbekannten Terminus bereichert. Es handelt sich dabei um eine von ihm auch als „Mittelschicht" bezeichnete Gruppierung unterhalb des Dekurionenstandes, die ihrer traditionellen Mitwirkungsrechte im politischen Leben als einziger (!) „Quelle von Identität und Status" (24) beraubt worden sei. Dies habe zu einer tiefen Entwurzelung geführt, die auch durch die Selbstorganisation dieser Schicht in Vereinen, Genossenschaften und Augustalenkörperschaften nicht habe aufgefangen werden können, da diese nur eine scheinbare, „allzu gekünstelt(e)" . . . „Integration in die städtischen Gemeinwesen" (18) hätten bewirken können.

Den dermaßen gebeutelten Stadtbewohnern habe das Christentum nun das Angebot „eine(r) vollkommen neue(n) Identität" (96) gemacht: „den (Wieder-) Gewinn von Heimat, Status und Identität entweder in der Himmelsstadt oder (so später) schon in den irdischen Gemeinschaften der Christen" (97). Voraussetzung sei der gänzliche Rückzug der Christen aus dem politischen und gesellschaftlichen Leben der Stadt gewesen; an die Stelle seien die Gemeinden als „Alternativpoleis" der Christen getreten. Dort konnten sich die resignierten Dekurionen und subdekurionalen Kreise um kirchliche Ämter bewerben, die anders als im munizipalen Bereich autonom, vor staatlichen Eingriffen sicher und damit wirkliche Magistraturen gewesen seien. Günstig für den Erfolg der Kirche wertet es P., daß sie (wie die konkurrierenden Popularphilosophen) eine überzeugende Ethik besaß, in der das agonale „Element des Besser-Sein-Wollens als andere" (98) für die angesprochenen Kreise besonders anziehend wirkte.

Was P. in seinem schmalen Bändchen an neuen Begriffen und neuen Krisen ans Tageslicht befördert, ist schon beachtlich und Originalität ist das letzte, was man ihm absprechen kann. Selbst den geneigten Leser wird allerdings erstaunen, daß der Dreh- und Angelpunkt des ganzen Buches, die dekurionale und subdekurionale Identitätskrise in der althistorischen Forschung durchweg unbeachtet geblieben ist. Bislang galt die frühe und hohe Kaiserzeit als eine der großen Blütezeiten des mediterranen Städtewesens. Tempel, Amphitheater, Thermen und die übrigen öffentlichen Bauten, die man bes. in Nordafrika heute noch bewundern kann, waren die stolzen Stiftungen eben jener Dekurionenschicht, die P. in der tiefsten Agonie wähnt. Im 1. und 2. Jh., in Afrika bis ins 3. Jh. hinein, finden sich zahllose Zeugnisse dafür, daß der Dekurionat in höchstem Ansehen stand und viele Kandidaten keine Mühe scheuten, in die curia, die die eigentliche Macht in der Stadt ausübte, aufgenommen zu werden.

Auf diesem Hintergrund erstaunt es nicht, daß die Belege, die P. für die Identitätskrise dieses Standes beibringen kann, außerordentlich dürftig sind. Letztlich beruht P.s These auf einem Vergleich zwischen den autonomen griechischen Stadtstaaten der klassischen Zeit und den in ihrer Autonomie eingeschränkten Städten der Kaiserzeit. Der Verlust der Souveränität der Städte habe die Identitätskrise der Führungsschicht zur Folge gehabt.

Dagegen sprechen u. a. folgende Gründe:

a) P. ist sich offensichtlich der Vielfalt der Städtelandschaft des Imperiums nicht bewußt. Nur ein kleiner Teil von ihnen hat in seiner Geschichte je den Status einer autonomen Stadtrepublik besessen. Viele wie etwa Karthago und Korinth waren römische Kolonien oder sonstige Neugründungen, die immer nur über eine beschränkte Autonomie verfügt haben. Was man nie besessen hat, kann man auch nicht als Verlust empfinden. Die Identitätskrise kann also – wenn überhaupt – nur einen kleinen Teil der Städte betroffen haben.

b) Der Teilverlust der Autonomie der nun noch in Frage kommenden Städte ist nicht etwa schlagartig mit Beginn der römischen Hegemonie erfolgt, sondern steht am Ende einer Entwicklung, deren Anfänge sich schon in frühhellenistischer Zeit finden. Dieser Prozeß ist für die meisten der betroffenen Städte im 1. und 2. Jh. nach Chr. schon längst abgeschlossen. Daß die volle Autonomie nicht mehr nur eine wehmütige Erinnerung, sondern noch Jahrhunderte nach ihrem Verlust ein „eisern" verfolgtes Ideal blieb, müßte nachgewiesen werden; einen solchen Nachweis kann P. jedoch nicht erbringen. Die behauptete Identitätskrise ist somit nicht mehr als eine anachronistische Konstruktion.

c) Der Verlust der Autonomie betraf im wesentlichen die Außenbeziehungen und die Steuererhebung. Im inneren Bereich verfolgte die römische Politik aus klug kalkuliertem Eigeninteresse das Prinzip der Selbstverwaltung. Interventionen der mit administrativem Personal nur kärglich ausgestatteten Provinzialverwaltung erfolgten im 1. und 2. Jh. lediglich in Ausnahmefällen, etwa bei zerrütteten Finanzen oder unüberwindlich scheinendem Zwist. Das von P. gezeichnete Bild einer „Scheinfreiheit" (84) und weitgehenden Fremdlenkung der Städte durch „tyrannische" Statthalter und curatores rei publicae ist für diesen Zeitraum schlichtweg falsch, für das 3. Jh. deutlich überzeichnet und dem Forschungsstand nicht mehr entsprechend (vgl. etwa F. Kolb, Die Stadt im Altertum, München 1984, 195ff; eine einführende Monographie, deren Lektüre P. vor manchem Fehlurteil bewahrt hätte).

d) Woher weiß P., daß „Identität" – was immer das auch sein mag –, „Status" und „Heimat" der Dekurionen an die Autonomie ihrer Städte gebunden war, daß ihr Selbstbewußtsein sich auf nichts anderes gründete als auf die Ausübung politischer Souveränität, die ja nicht etwa verloren, sondern nur eingeschränkt war? Konkrete Belege kann er dafür nicht beibringen, und so besteht der Verdacht, daß für seine Thesen nicht der Dekurionenstand der Kaiserzeit, sondern das politische Selbstbewußtsein eines modernen Demokraten Pate gestanden hat.

Was hier für die städtische Führungsschicht etwas breiter ausgeführt wurde, gilt in ähnlicher Weise auch für P.s Behandlung der „subdekurionalen Kreise". Bereits die Begriffsschöpfung weist auf eine weitere Schwäche des Buches hin. P. denkt dabei an Gruppen, „die man mutatis mutandis den (unteren?) Mittelschichten im 19. Jh. vergleichen kann" (14) und nicht zum „Stadtproletariat" gehörten. Damit ignoriert er souverän die breite althistorische Diskussion zur sozialen Schichtung der Kaiserzeit, in der gerade herausgestellt worden ist, wie inadäquat die modernen Begriffe „Mittelschicht" und „Proletariat" sind, und wie schwierig es aufgrund der Quellenlage ist, unterhalb des Dekurionenstandes ein auch nur einigermaßen präzises Schichtenraster zu entwerfen, geschweige denn ein spezifisches politisches Selbstbewußtsein einzelner Schichten der Stadtbevölkerung über das gesamte römische Reich hinweg zu erheben.

Zureichende Belege für die Identitätskrise einer „subdekurionalen" Bevölkerung sind weder die aufgelisteten Aufstände, für die P. in keinem Fall Machtbeteiligung als Ziel nachweisen kann, noch das blühende Vereinswesen, dessen Interpretation als Krisenphänomen mir gänzlich willkürlich zu sein scheint. Das Bild von einer hochpolitisierten Bevölkerungsschicht, die aufgrund des Machtverlustes der Volksversammlung ihrer Identität beraubt und in die Krise getrieben wurde, findet in den Quellen keinen Anhalt.

Von daher ist nicht verwunderlich, daß auch P. zugeben muß: „Nirgends knüpfen neutestamentliche oder zu den Apostolischen Vätern gehörende Schriften deutend oder werbend an die geschilderte Situation der subdekurionalen Bevölkerung an" (35). So muß Vf. den Rückzug aus dem politischen und dem organisierten geselligen Leben der Städte und die Konzentration auf das Leben in den Gemeinden als „Alternativpoleis" – eine für sich genommen zutreffende, wenn auch zu undifferenziert vorgetragene Beobachtung – im Sinne einer Antwort auf die Identitätskrise der „politisch depossedierten Polisbevölkerung" (96) interpretieren, wobei ihm die bei frühchristlichen Autoren zu findende theologische und bes. ekklesiologische Polismetaphorik als Argument dient. Erstaunlich bleibt jedoch, daß Tertullian in „de idololatria" – der Schlüsselschrift zum Verhältnis der Christen zu ihrer paganen Umwelt in vorkonstantinischer Zeit – Poliskrisen als Motiv für die Distanz der Christen nicht einmal andeutungsweise erwähnt. Was die Christen an der Übernahme politischer Ämter hindert, ist nicht politische Resignation (wozu sonst die nachdrücklichen Warnungen?), sondern die Gefahr des Götzendienstes und das Tötungsverbot. Auch „de pallio", die wohl rätselhafteste Schrift Tertullians, deren stilistischem und gedanklichem Raffinement die allzu simple Interpretation P.s kaum gerecht wird (die Kernpassagen hat Tertullian nicht dem christlichen, sondern dem kynischen Pallium in den Mund gelegt!), weiß nichts von einer Identitätskrise des Dekurionenstandes.

Insgesamt krankt das Buch P.s daran, daß er eine auf den ersten Blick vielleicht reizvolle Hypothese auf Biegen und Brechen durchführen will und nicht zur Kenntnis nimmt, daß ihn die Quellen dabei im Stich lassen. Frühchristliche Sozialgeschichte braucht weniger allumfassende Neuinterpretationen als nüchterne Kleinarbeit mit den Quellen und eine solide Kenntnis der antiken Sozialgeschichte. Hier weist das Buch manche Lücken auf, die nicht selten durch forsche Formulierungen überdeckt werden.

Bonn Georg Schöllgen

Maraval, Pierre: **Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient.** Histoire et géographie des Origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dragon. – Paris: Les Éditions du Cerf (1985). 443 S., kart. FF 199.–

Das Buch behandelt die Fragen, die bei einer umfassenden Darstellung des Wallfahrtswesens und seiner allmählichen Entwicklung gestellt werden können, in umfassender und gründlicher Weise. Wegen der Fülle von Wallfahrtsorten und der Menge der vorliegenden Quellen – literarischer und archäologischer Art – beschränkt sich der Vf. räumlich auf den „Orient", zeitlich auf die Periode bis zur Eroberung weiter Gebiete des Orients durch die mohammedanischen Araber. „Orient" umfaßt nach der Intention des Vf.s, neben dem asiatischen Festland, auch die Gebiete Europas, die zur orthodoxen Metropolie von Konstantinopel zählten, also die heutigen Balkanhalbinsel und Griechenland. In zeitlicher Hinsicht liegt die vordere Grenze etwa bei Konstantin, sie endet beim Arabereinfall.

Das Buch ist in zwei große Teile gegliedert. Zunächst werden die allgemeinen und grundsätzlichen Fragen erörtert, die das Phänomen „Wallfahrt" konstituieren und zwar anhand der Quellen, die über die einzelnen Orte des umschriebenen Raumes informieren (23–248). Dann folgt im 2. Teil die Einzelaufführung der hl. Stätten anhand der vorliegenden Quellen. Sie ist so umfassend, daß sie auch auf einen Kenner des Wallfahrtswesens in der frühen Kirche frappierend wirken (249–410). Die beigefügten Karten für die einzelnen Gebiete bilden eine wichtige Handhabe bei der Lektüre des Werkes.

Einige wichtige Einzelheiten seien noch genannt und hervorgehoben:

1) Es wird eine ausführliche Darlegung der Entstehung der Begriffe „Pilger" und „hl. Orte" gegeben (23–29).

2) Der Versuch ist gelungen, die „hl. Stätten", die in der Bibel (AT u. NT) genannt werden, genau zu bestimmen aufgrund der Berichte und der Bestätigung durch die Grabungen (29–41). Es wird auch noch besonders auf die Bedeutung der Visionen hingewiesen für die Auffindung des Grabes und der Reliquien.

3) Die Übertragung und die Entdeckung der Reliquien wird ausführlich dargelegt (48–50).

4) Sehr wichtig ist die ausführliche Behandlung der „Verdrängung heidnischer und jüdischer hl. Orte" durch die christlichen. Dieses ist ein wichtiges, religionsvergleichendes Problem. Hier wird z. B. ausgiebig das Grab in Jerusalem und Golgotha behandelt. Dieser Ort ist gleichzeitig den Juden heilig als Stätte des Opfers Abrahams und den Mohammedanern als Ort der Aufnahme Mohammeds (51–60).

5) In Kleinasien wird betont hingewiesen auf die Engelkulte, z. B. des hl. Michael in Chonai, die anderswo in dieser Häufigkeit nicht vorkommen (90).

6) Konstantinopel wird als „heilige" Stadt besonders erwähnt neben Jerusalem und Antiochien als wichtiges Pilgerziel (92–104).

7) Wichtig ist auch die Zusammenfassung der Gründe, warum einige Wallfahrtsorte besondere Bedeutung erlangten, etwa durch ihre Lage am Meer und an den Straßen, aber auch durch Protektion der Herrscher.

8) Von außerordentlicher Bedeutung und von Seltenheitswert ist die klare Darstellung der verschiedenen Pilgergruppen, Klerus; Laien und auch die Betonung, daß viele Frauen und Arme als Pilger in Erscheinung traten (129–133).

9) Sehr wichtig ist auch die Darlegung aus welchen religiösen Motiven die Pilger sich auf den Weg machten. Im Hl. Land sind es vor allem die verschiedenen Erinnerungsstätten an die Vorgänge, die in der Bibel beschrieben werden. Hier wird z. B. besonders der Pilgerbericht der Egeria ausgewertet (137–151). Was für das Verständnis der Pilgerfahrten in der alten Kirche wichtig ist, ist die Darstellung der hauptsächlichen Pilgerstraßen im Orient, auch der Beschreibung der Unterkünfte an den Straßen und die Art der

Fortbewegung. Hingewiesen wird auch auf die Gefahren, die etwa durch Räuber und Wegelagerer entstehen konnten (163–177).

10) Für das eigentliche Wallfahrtsziel sind auch von Wichtigkeit die verschiedenen Erinnerungsstücke. Hier werden vor allen Dingen die Reliquien behandelt (Körperreliquien und Berührungsreliquien und andere Erinnerungszeichen) (183–193).

11) Von großer Bedeutung ist ebenfalls die Darlegung des Verhaltens der Pilger an den hl. Stätten: Gebet, Berührung mit den hl. Gegenständen, Inkubation, die Arten der Eulogien (221–246).

Die Beschreibung der einzelnen hl. Stätten ist von solcher Exaktheit und Gründlichkeit, daß man das Werk mit einem Lexikon vergleichen kann. Das einzige, was ich noch gerne gesehen hätte, wäre, wenn an einigen Stellen Parallelen zum Okzident gezogen worden wären (ein Hinweis auf meine „Peregrinatio religiosa" wäre schon nützlich gewesen). Das Werk ist von solch umfassender Gründlichkeit, daß es auch eine Anregung gibt für eine ähnliche Behandlung der hl. Stätten im Abendland. Nur wird sich hier die zeitliche Abgrenzung nicht so leicht finden lassen wie in dem vorliegenden Werk über den Orient, denn wenn die Wallfahrten wirklich ein erhebliches Stück der Volksfrömmigkeit darstellen, so entfaltet sich diese Art der Frömmigkeit im Abendland in weiten Gebieten erst im Mittelalter. Aufs Ganze gesehen bedeutet das vorliegende Werk ein wichtiges Monument in der Untersuchung der Volksfrömmigkeit.

Münster Bernhard Kötting

Frohnhofen, Herbert: **APATHEIA TOU THEOU.** Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang (1987). 251 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 318), kart. sFr 54.–

Mit mathematischer Präzision wird ein Thema abgehandelt und mit Hilfe von Syllogismen erschlossen, dem die Patristik bisher kaum Aufmerksamkeit gewidmet hat. Das ist erstaunlich, weil das bestehende theologische Dilemma, das Vf. zu seiner Untersuchung anregte, keineswegs unbekannt ist: „Ist der christliche Gott apathisch zu denken wie der Gott der griechischen Philosophen – wie läßt sich dies dann aber mit dem tatsächlichen Leiden seines göttlichen Sohnes Jesus Christus vereinbaren? – oder ist er apathisch wie Jahwe? Dies widersprüche aber zweifellos der ebenfalls aus der griechischen Philosophie übernommenen Vorstellung der Vollkommenheit" (17).

Während allerdings Vf. wenig geglückt Begriff und Wortfeld von Apatheia herausarbeitet und in Nuancen unterscheidet, gelingt ihm der Nachweis, daß in der griechischen Antike und im griechischsprachigen frühen Christentum das ethische Ideal der Apatheia einen bedeutenden Stellenwert besitzt, insofern sich das ethische Ideal der Apatheia als Folge aus der Forderung nach dem θεοποιεῖσθαι ergibt. Vf. wählt hierfür die Ausdrucksweise „Angleichung an Gott resp. das Göttliche" (54).

Die hauptsächlichsten Stufen der Untersuchung lassen sich wie folgt skizzieren.

Der Gedanke einer prinzipiellen Apatheia erscheint als konstitutives Element antiker griechisch-philosophischer Gottesvorstellung. In der Lehre Philons von Alexandrien treffen die variierenden Gottesbilder des Alten Testaments mit dem der griechischen Antike zusammen. Trotz seiner Vermittlungsversuche votiert der Alexandriner für die prinzipielle Apatheia Gottes im umfassendsten Sinne der Unbeeinflußbarkeit schlechthin und erklärt die im Alten Testament von Gott dargestellten Pathe mit Ausnahme des Mitleids (Erbarmens) als Mittel der Pädagogik und nicht als Wesensmerkmale Gottes. Bei Ignatius von Antiochien (Vf. legt ohne Diskussion die mehr und mehr aufgegebene Datierung: Tod des Ignatius vor 117 n. Chr. zugrunde) wird erstmals die Aporie „Leidenslosigkeit" – „tatsächliches Leiden" sichtbar, ohne daß eine Lösung des Widerspruchs versucht wird. Erst Justin deutet mit seiner Lehre von der Erhabenheit des Logos spermatikos über die Pathe die Richtung zu einer Lösung der Paradoxie an. Bei Origenes entdeckt Vf. einen schwachen Versuch, die gegensätzlichen Positionen durch das origeneische „Leiden der Liebe" beim Vatergott andeutungsweise aufzulösen. Hauptsächliches Argument ist für ihn ein Zitat aus Hom. in Ez. 16: „Selbst der Vater ist nicht apathisch. Wenn er angerufen wird, erbarmt er sich und fühlt den Schmerz mit. Er erleidet ein Leiden der Liebe, wird etwas, was er wegen der Größe seiner Natur nicht sein kann und hält unseretwegen menschliche Leiden aus." Im Werk des Gregor des Wundertäters „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" erkennt Vf. den ersten respektablen Lösungsversuch des aporetischen Problems: „Eindeutig positiv zu bewerten ist aber der für uns bei Gregor erstmals greifbar werdende Ansatz und Versuch, die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Jesu Christi nicht in bezug auf seine Menschheit und seine Gottheit auseinanderzudividieren, sondern beide Elemente anfanghaft als notwendige und sinnvolle Konstitutiva einer Vorstellung Gottes als Liebe zu erweisen. Daß dieser Versuch noch bruchstückhaft und deshalb teilweise widersprüchlich bleibt, dürfte hinreichend deutlich geworden sein" (220).

Die origeneische Passage aus Hom. in Ez. 16 ist ausschließlich lateinisch tradiert. Das zitierte Werk des Thaumaturgen „An Theopompus" ist ein nur syrisch erhaltenes, philosophisches-apologetisches Gespräch. Die Version aus dem griechischen Original entstammt dem 6. Jh. Vf. hat nicht die Frage untersucht, inwieweit wirklich sinngetreue Übersetzungen der Originale vorliegen und vor allem nicht geprüft, ob nicht doch die Übersetzungen eine Ausdrucksweise und Gedankenführung ihrer, also einer bedeutend späteren Zeit enthalten. Erst wenn chronologische Klarheit geschaffen worden wäre und zumindest im Falle des Wundertäters Vergleiche mit der Literatur des 6. Jh.s – wenigstens paradigmatisch – angestellt worden wären, ließe sich die Frage beantworten, ob die S. 220 als Schlußfolgerung vorgelegte These so für das 3. Jh. gelten kann.

Insgesamt berücksichtigt die Diss. zu wenig das bekannte Problem der frühchristlichen Theologen: Auf eine systematische Frage darf keine systematische Antwort erwartet werden. Da frühchristliche Schriftsteller kein theologisches System hinterlassen, sondern im konkreten Bezug zu den Bedürfnissen ihrer Zeit Theologie betrieben haben, können bestenfalls Vorarbeiten, das eine oder andere Vor-Denken vermutet werden. Da Vf. zum Ende seiner Konklusionen (235) Ratschläge für eine aktuelle systematische Diskussion der Affektfähigkeit Gottes vorlegt, darf vermutet werden, daß er mehr systematisch als historisch-kritisch Quellenmaterial der frühchristlichen Zeit aufbereiten wollte, das sowohl dem systematischen Philosophen wie dem systematischen Theologen als Anregung im Sinne ahistorischer Betrachtungsweise dienen möchte.

Augsburg Wilhelm Gessel

Albertus Magnus. Opera omnia. Tom. XXI 1.2: **Alberti Magni** ordinis fratrum Praedicatorum **Super Matthaeum** capitula I–XIV/XV–XXVIII ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt. – Münster: Aschendorff (1987). LXXVII, 436 S. / S. 437–771. (2 Phototafeln des Autographs), kart. DM 298.– / DM 222.–

Als erster der großen Schriftkommentare Alberts d. Gr. liegt nun in der kritischen Ausgabe der Opera omnia, die seit dem Tode von Dr. B. Geyer von dessen langjährigem Mitarbeiter Prof. Dr. W. Kübel geleitet wird, der umfangreiche Kommentar zum Matthaeus-Evangelium vor. Die beiden Teilbände (Tom. XXI) umfassen LXXVII S. Prolegomena, 664 S. Auslegung und 106 S. Indices. Das spezifisch kirchliche der vier Evangelien hat durch seinen Ausleger und durch den Editor die ganze Aufmerksamkeit gefunden. Diese doppelte Leistung ist in der Tat eine würdige Gabe für den verstorbenen Kölner Kardinal Joseph Höffner, der wie alle seine Vorgänger das dem Albertus-Magnus-Institut anvertraute Editionswerk voll und ganz unterstützt hat.

Wie in keinem anderen Bd der kritischen Albertus-Ausgabe widmete der Hg. in den Prolegomena der Textgeschichte und Editionsmethode des Matthaeus-Kommentars das kritische Augenmerk: Die Authentizität desselben steht auf Grund äußerer und innerer Zeugnisse fest. Das Autograph (Histor. Archiv der Stadt Köln W 259 = A) nennt allerdings weder den Titel, noch den Autor, noch den Schreiber, denn die letzte folia fehlt. Die Bezeichnung schwankt in der übrigen handschriftlichen Überlieferung. Albert selbst zitierte die Matthaeus-Auslegung in den anderen Evangelienkommentaren als *„notulae"* oder *„Glossae"* oder einfach *„super Matthaeum"*; bei dieser Bezeichnung, die im Sinne Alberts kein Titel ist, blieb es. Sachlich handelt es sich um *„postillae"*, die literarisch zwischen Glossa und Kommentar liegt. Albert gliederte den Gesamttext und die einzelnen Kapitel des Ev.s in theo-„logischer" Hinsicht in zahlreiche Glieder und Unterglieder und kommt in der Auslegung immer wieder auf diese Gliederung zurück; dabei unterlaufen ihm auch gelegentlich Fehler. Die einzelnen Textstücke (Lemmata) kontextuiert er zunächst mit anderen atl und ntl Schriftstellen, deren überraschende Auswahl aus seinem allegorischen Schriftverständnis folgt. In der Auslegung bemühte er sich aber vornehmlich um den Literalsinn, ohne die *„analogia"*, *„tropologia"* und *„anagogia"* außer acht zu lasssen. In die Auslegung fügte er mehr als 230 kleinere, aber auch eine Reihe von umfangreicheren Quästionen ein (z. B. über die Johannestaufe p. 71, über den mosaischen Scheidebrief p. 146f); er schrieb Exkurse (z. B. über die Magier) mit allem naturphilosophischem Wissen und legte das Vaterunser in einem langen Traktat aus (174–222).

Albert verfaßte diesen Bibelkommentar sicher nach 1256/57, denn er erwähnt die Verurteilung des Christian von Beauvais, und vor 1264; wahrscheinlich ist die Auslegung die Frucht einer Kölner Vorlesung, die Albert vor seiner Ernennung zum Bischof von Regensburg (1260) hielt. Der Auslegung legte Albert den Text der Pariser Bibel

zugrunde, wie er an der Universität Paris in Gebrauch war; er weicht häufig von der Vulgata ab. Als Hilfsmittel benutzte er die „Glossa ordinaria", die Kommentarwerke der Väter (des Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus) und der karolingischen Theologen (Rhabanus Maurus und Remigius von Auxerre). Bis zu Kap. 8 ist das „Opus imperfectum" des Ps. Chrysostomus „fons ... et norma" seiner Auslegung (XVII). Warum verliert dann das von Thomas von Aquin vielgesuchte opus seinen Einfluß? Die zeitgenössische Postille zur Bibel seines Ordensbruders Hugo a St. Caro kannte Albert; aber er bewahrte seine Selbständigkeit. Bei aller Wertschätzung des vielfachen Schriftsinnes, den Hugo a St. Caro in aller Breite entfaltete, bemühte sich Albert um die literarische Bedeutung in seiner theologischen Fülle.

Der wissenschaftliche Schwerpunkt der Prolegomena liegt auf der sehr schwierigen Analyse der handschriftlichen Überlieferung der Matthaeus-Postille Alberts, näherhin auf der Bestimmung des Verhältnisses von Autograph und Apograph desselben, das als Exemplar der weiteren Textüberlieferung zugrunde lag.

Eine Kölner Lokaltradition weiß, daß Albert den Kommentar eigenhändig niedergeschrieben hat. Der Schriftvergleich mit anderen Autographen Alberts bestätigt diese Nachricht. Heute wird dieser Codex als Kleinod im Histor. Archiv der Stadt Köln (unter der Signatur W 259) aufbewahrt. Korrekturen und Randnotizen, wie sie wiederum nur vom Autor stammen können, bekräftigen zudem den Charakter des Autographs. Albert hat den Text im nachhinein nicht mehr korrigiert, und eine Reihe von falschen Lesarten erklärt sich mühelos als Hörfehler. Hat Albert seine „notulae" des Manuskriptes halblaut lesend transkribiert? Oder müssen wir doch von einem „Quasiautograph" sprechen (vgl. XLII Anm. 10)?

Die vom Apograph, d. h. von dem für die Veröffentlichung bestimmten Normalexemplar abhängigen 6 Hss., die Alberts Postille vollständig bezeugen, weisen eine Anzahl von gemeinsamen falschen Lesarten auf, die unter Berücksichtigung des Autographs mühelos als solche erkennbar sind. Das Exemplar, das aus der Textfamilie rekonstruiert werden kann, erreicht nicht die Qualität des Autographs, muß aber für die Textkritik berücksichtigt werden, weil der Magister selbstredend auch für die Veröffentlichung seines Werkes noch Korrekturen anbringen konnte. Die scholastischen Texte bleiben in der ganzen Geschichte der Textwerdung und der Textüberlieferung offene Texte. Diese Erfahrung wird durch eine andere Beobachtung aus der Überlieferungsgeschichte der Postille Alberts gut beleuchtet. Cod. lat. 167 des Magdalen-College in Oxford ist eine Sammelhandschrift des Wilhelm von Werda OP mit Erklärungen zu den Lesungen und Evangelien der Sonntage vom Advent bis Ostern aus den Schriften verschiedener Autoren zusammengetragen. Die Auslese aus der Matthaeus-Postille Alberts bezeugt einen Text, der zwar über das Exemplar hinausführt, nicht aber auf der Höhe des Autographs steht. Wilhelm von Werda war Mitglied des Kölner Dominikanerkonvents und konnte dort das Autograph einsehen, von dem andere (heute nicht mehr erhaltene) Kopien hergestellt werden konnten.

Die vorliegenden 3 Druckausgaben der Werke Alberts (Hagenau 1505, Lyon 1651 und Paris 1893/94) gehen auf die Erstausgabe von 1505 zurück. Sie berücksichtigen das Kölner Autograph nicht.

Die hervorragend ausgestattete kritische Ed. ist für die Forschung unverzichtbar. Wie alle Bde der Albert-Ausgabe enthält auch dieser wertvolle Instrumente für die Lektüre und Auslegung: einen übersichtlichen Variantenapparat, wegweisende Anmerkungen und aufschlußreiche Indices der von Albert zitierten Autoren und behandelten Begriffe. Zusätzlich bietet dieser Bd einen „Index orthographicus" (LXVII–LXVII), der die abweichenden mittellateinischen Sprachformen verzeichnet, und einen Index der Schriftstellen, die Albert in seiner Postille erwähnt (665–688).

Text und Instrumente laden zur Lektüre und Auslegung ein. Albert ist in der Schrifterklärung noch dem großen Programm der Identität von Theologie und Hl. Schrift, theologia und sacra pagina verpflichtet. Indes die systematische Theologie in den Sentenzenkommentaren und Summen methodisch und sachlich bereits ihren eigenen Weg einschlägt, ist in den Postillen Alberts und auch des Thomas noch das „klassische" Programm der Einheit der Theologie maßgebend. Die Theologie der Matthaeus-Postille ist die Auslegung des Evangeliums zur Unterweisung der Getauften und zur Erziehung der Diener der Kirche in der Verkündigung und Ausspendung der Sakramente Christi und der Kirche (sup. Mt V ed. 101).

Bochum Ludwig Hödl

Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von Dietlind und Wilhelm Dupré. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas. – Zürich, München: Artemis (1987). 175 S. (Unbekanntes Christentum), Ln. DM 29.80

Der Züricher Ordinarius für deutsche Literaturgeschichte Alois M. Haas, ein erfahrener Kenner der Mystik, legt in diesem Bändchen die wohl kontemplativste Schrift des Nikolaus von Kues „Vom Sehen Gottes" (De visione Dei) in der bereits vor zwanzig Jahren erschienenen deutschen Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré vor (7–123). Die in Trier am Institut für Cusanus-Forschung 1985 erarbeitete deutsche Übersetzung bleibt, obwohl genannt, unberücksichtigt. Davon abgesehen, ist die im Nachwort von Alois M. Haas gegebene Interpretation der Schrift bedenkenswert (125–167), insbesondere das, was Vf. zur mystischen Erfahrung und mystischen Theologie bei Cusanus sagt: „Trotz allem persönlichen Duktus des Traktats stellt er keinen Bericht über Nikolaus' eigene mystische Erfahrungen in einem autobiographischen Sinne dar. Aber auch kein mystischer Weg wird gewiesen, auf dem sich genau fixierbare Stufen und Grade, Gebetsmöglichkeiten und Übungen vorfänden. ‚Mystische Theologie' ist für Cusanus ein allgemein zugängliches menschliches Phänomen, das über sehr konkrete Denk- und Erfahrungsmodelle aufzuweisen ist ..." (151f).

Das Verfahren, das Cusanus wählt, die für ihn typische „manuductio", ist von einzigartiger Konkretheit: Es ist das Bild des Alles-Sehenden (nicht des „Allsehers", wie es im Vorwort zur deutschen Übersetzung von 1985, S. 3 heißt), das „den konkreten Rahmen für die Vorstellung des unendlichen Gottes abgibt" (153) und das A. M. Haas spirituell gehaltvoll und lebensnah für den Leser ausdeutet. Es soll „die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Seele anzeigen. Unter der Voraussetzung, daß das Illusionäre des Bildgeschehens Realität wiedergibt, erweist sich die Doppeldeutigkeit des Traktattitels gerade vor diesem Bild als überraschende Eindeutigkeit: Suggeriert der Titel – als Genetivus objectivus gedeutet – die Fähigkeit des Menschen, Gott zu sehen, so belehrt das Bild des Alles-Sehenden des Besseren, daß der Titel ‚Vom Sehen Gottes' letztlich und anfänglich als Genetivus subjectivus zu verstehen ist, erst danach allenfalls – wenn es dann überhaupt noch notwendig ist – als Objektivgenetiv. Damit sind die Weichen – gegen jede Erwartung des religiös besitzhungrigen Menschen – anders zu stellen: Ich sehe Gott nur, weil er mich immer und je schon im Auge hat" (153f).

Eine derart existentielle Interpretation von „De visione Dei" – eine ganze Reihe von Beispielen ließe sich dafür anführen – gibt dem Leser Gelegenheit zum eigenen persönlichen Nach- und Weiterdenken.

Würzburg Ludwig Hagemann

Heinemann, Wolfgang: **Einheit in Verschiedenheit.** Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift „De pace fidei" des Nikolaus von Kues. – Altenberge: CIS Verlag (1987). 192 S. (Studien, hg. von A. Th. Khoury, L. Hagemann, 10), kart. DM 39.80

Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens könnte seinen Antrieb gefunden haben in der provokativen Frage von Ludger Oeing-Hanhoff (1982 auf dem Trierer Symposion) nach der Bedeutung der „una religio" als Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen: „Für uns ist das ja seit der Neuzeit ... Descartes ... Spinoza ... genau umgekehrt. Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von Religionsfreiheit, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden" (MFCG 16,207). Die (an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen vorgelegte Lizentiats-)Arbeit von H. läßt sich verstehen als Versuch einer begründeten Antwort auf dem Fundament der cusanischen Idee.

Im Kap. 1 wird die historische Situation (Fall von Konstantinopel), die geistesgeschichtlichen Wurzeln für ein Gespräch der verschiedenen Vertreter der großen Religionen, sowie die Persönlichkeit des Nikolaus von Kues erörtert.

Im Kap. 2 folgt die Darstellung von De pace fidei, zunächst inhaltlich, danach eine „Texterschließung" mit mehr formalen Analysen, aber auch mit Fragen, die in die Tiefe gehen, wie nach der „una fides" und nach der Präsuppositionsdialektik, die eher in die Erörterung der Erkenntnistheorie und Metaphysik des NvK hineingehört. Darauf folgt noch eine „Wirkungsgeschichte", deren Informationen für die Zeit des 19./20. Jh.s bis zu den jüngsten Diskussionen die Schwierigkeiten beim Interpretieren der vielschichtigen Problematik deutlich machen. Der Leser wird das Material mit reichlichen Zitaten nutzen können.

Kap. 3 soll die systematische Begründung für die Interpretation des Vf.s bringen: „Die Friedensschrift im Rahmen des cusanischen Denkens." Die Darstellung des ontologischen Entwurfs und der Erkenntnistheorie ist freilich sehr gedrängt, deshalb wohl für einen Leser, der nicht bereits mit den Gedanken vertraut ist, kaum von Nutzen. Sie ist eher ein Abriß der Hauptthesen als eine Hinführung zu ihnen, jedoch reich belegt mit Zitaten aus vielen Werken des NvK. Vielleicht hat Vf. da einen Extrakt aus einem von ihm geplanten, umfassenden Werk gebracht.

Die Richtung der Interpretation ergibt sich aus dem Untertitel „intellektuellen Religionenfriedens". Es geht um das, was alle, die das Göttliche suchen und das Heil der Menschen von ihm erhoffen, als Fundament ihrer Suche eigentlich voraussetzen, d. h. um das

Praesuppositum aller Hochreligionen, das nur teilweise reflektiert, bewußt ist, mit dem Verstand nicht begriffen, doch von der Vernunft erspürt werden kann: Es muß höher sein, als Menschen denken können! In ihm haben die Religionen ihre Legitimation und Ursprungseinheit. Ob und wie dies im vernünftigen Dialog einsichtig werden kann, das ist die entscheidende Frage. Für Nikolaus ist das Christentum die höchste konkrete Gestalt des Glaubens; es kann von keiner anderen übertroffen werden. Seine wesentlichen Inhalte sollen in den anderen Religionen keimhaft auffindbar sein. – In der Interpretation tritt dies zwar nicht überall deutlich hervor; Vf. leugnet aber keineswegs die Stellungnahme des NvK. Natürlich stehen die faktischen Unterschiede der Religionen der von Nikolaus erhofften „leichten" Einigung entgegen. Was in den Gesprächen der Weisen (Vertreter der Religionen) vorweggenommen wird, weist teilweise in eine überzeitliche Ideenharmonie. Also eine rein „intellektuelle" Religion? So einfach ist das nicht!

Bei NvK ist „intellectus" kein apersonales Erkenntnisvermögen, sondern Geist in seiner höchsten Erkenntnis- und Liebeskraft. Darum sieht der Vf. die eigentliche Bedeutung der Friedensgespräche nicht in Erörterungen von Glaubenslehren, sondern in so ermöglichtem Aufschauen der Vernunft zu Dem, der unbegreiflich, absolut verehrungs- und liebenswürdig ist. Die rationale Argumentation kann diesem Ziel nur mittelbar dienen, indem sie erkennbar macht, daß ein Aufsteigen über die Begriffe des Endlichen notwendig ist, um der Wahrheit näherzukommen. Menschliche Erkenntnis der Welt ist Coniectura; sie nimmt mehr oder weniger teil an der Wahrheit, aber erfaßt sie nicht so, wie sie selbst ist, sondern „in Andersheit". Darum bleibt sie verbesserungsfähig! Dasselbe gilt für die menschliche Rede von Gott und seiner Heilsbotschaft. „Trotz einer unbezweifelbaren cusanischen Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums gegenüber den anderen Religionen gilt die toleranzbegründende Einsicht, daß alle (!) Religionen unendlich von der ewigen Wahrheit abweichen und sie nur mutmaßlich, mehr oder weniger präzise im Denken und Tun zum Ausdruck bringen" (181). Diese Formulierung ist zwar nicht ganz falsch, aber der Aspekt der ‚unendlichen' Abweichung ist irreführend; man darf ‚unendlich' nicht mit einer Maßangabe verwechseln. Wichtig ist jedoch, daß Vf. hier von „Denken und Tun" spricht. Er hat (178) mit Zitaten belegt, daß es um personales Verhalten geht. Unter diesem Gesichtspunkt kann es allerdings nicht „die vollkommene, beständige und wahre Religion" geben (ebd.). Denn es geht um die konkrete Religion, die sich geschichtlich entfaltet (vielleicht auch verkümmert). Sie wird jeweils durch die unterschiedliche Bereitschaft und Fassungskraft der Gläubigen geprägt. Die Fassungskraft eines jeden Geistes ist das Maß, in dem er das göttliche Licht empfängt, in dem er teilhat an diesem Lichte.

Docta ignorantia ist ein sehr wichtiges Element der friedensfördernden Haltung, welche eine, orthodoxe' Überheblichkeit zurückdrängt – ohne den persönlichen Glauben zu beschränken. Sie ist geprägt durch die Erfahrung der gottsuchenden Vernunft; sie kann nur Bestand haben, wenn sie verbunden bleibt mit dem Glaubensleben des einzelnen. Das Wort „daß die una religio letztlich die docta ignorantia bezeichnet" (176) sagt zu wenig! Zwar hat Vf. die Spannung zwischen dem ewigen Anspruch und der jeweilig partizipativen Antwort des Menschen auch als Wesen der sie verbindenden Einheit gesehen, aber dies bedarf weiterer Verdeutlichung; die Aufgabe ist schwierig. Die Problematik wird schon S. 79/80 recht gut bezeichnet: Die konkreten Setzungen (posita) „besitzen zwar ihr Sein allein durch Teilhabe, aber die Participatio relativiert nicht nur, sondern ‚adelt' auch das Endliche". Was hier berührt ist, das wäre mit unseren heutigen Kenntnissen der Vielfalt und Variabilität von menschlichen Annäherungen an den Kern der Religion anzureichern, damit wir die Glaubensweisen von anderen ehrlich respektieren, auch wenn sie uns fremdartig berühren.

Die Denkerfahrungen der Docta ignorantia können niemals zu Resultaten führen, die als „Erkenntnis" festgehalten werden dürfen; sie bestehen nur in ständiger Dynamisierung, d. h. nicht endenden Aufschwüngen von unterschiedlichen Standorten aus hin zu der unerschöpflichen Herrlichkeit Gottes. Die theoretische Vielfalt der Ansätze mit ihren Explikationen verbindet sich mit dem personalen Einsatz des Schauenden, der darin den Grund seiner Existenz berührt. (Vgl. die Meditationen in De visione Dei.) Festzuhalten ist, daß die anvisierte Einheit im Frieden der Religionen zwar Einheit der Vernunft in dem notwendig vorauszusetzenden Unbegreiflichen ist, doch nicht als Fortsetzung äußerster Abstraktion des Denkens: weil sie geistig erfahren werden muß. – Der Vf. wird dieser Akzentsetzung vermutlich zustimmen.

Dadurch daß Vf. den Rahmen seiner Arbeit so weit gespannt hat, ist seine Aufgabe ohne Not erschwert worden. Die Absicht, alles zu berücksichtigen, hat eine Unschärfe der Disposition bewirkt; sie ist wohl auch Ursache anderer Schwächen. Dafür einige Beispiele: S. 69, Anm. 32. Das erwähnte Zitat betrifft die Erfahrung mystischer Einung mit Gott, aber nicht eine inhaltliche „Vision". S. 83, Anm. 84. Im Zitat von Meinhardt ist die sachlich wichtige Aussage „Auch die Kirche ist noch auf dem Wege" weggelassen.

S. 150. Das Verhältnis Vernunft – Verstand erscheint in der Darstellung als einseitige Beziehung der Explikation; der dazu in Anm. 86 zitierte Text aus De coniect. zeigt aber die wechselseitige Vermittlung von unitas und alteritas. – Die Behandlung des „Erkenntnis- und Sprachproblems" (152–154) ist oberflächlich. Wenn überhaupt, wäre eine Untersuchung notwendig über die Möglichkeiten der Sprache, die Grenzen der Ratio zu übersteigen, d. h. die Schau worthaft erscheinen zu lassen. In einer Arbeit über De pace fidei braucht dies aber nicht thematisiert zu werden. – Anders steht es um den flüchtigen Bericht über den Brief von Nikolaus an Johannes de Segobia, der in der „Wirkungsgeschichte" steht. Vf. hat den Text nicht genau gelesen. –

Die erwähnten Mängel sollten aber einen sachlich interessierten Leser nicht abschrecken. Das Buch behandelt ein wichtiges Thema. Es wird eine Interpretation der Friedensidee von Nikolaus vorgelegt, die – mit kleinen Akzentverschiebungen – heute wirklich fruchtbar werden kann. Es ist kein ausgereiftes Werk, aber es zeigt dem Leser die vielen Dimensionen der Aufgabe und kann ihm Anregungen geben, das anvisierte Ziel weiter zu klären.

Münster Gerda v. Bredow

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

Das Buch von L. Remling, eine von K. Wittstadt angeregte und betreute Diss., ist in der seit etwa einem Jahrzehnt in internationalem Rahmen intensivierten Forschung über Bruderschaften ein herausragender Markstein. Denn hier wurde zum ersten Mal auf diesem Feld die Reflexion über Grundsätzliches in überzeugender Weise mit empirischer Arbeit an den Quellen verbunden. Der erste Teil des Buches (‚Bruderschaften als Forschungsgegenstand') erörtert nämlich das Problem der Erforschung der Bruderschaften in wissenschaftsgeschichtlichem und begriffsgeschichtlichem Ansatz, während der zweite Teil, die Darstellung der Bruderschaften im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Franken und besonders im alten Bistum Würzburg, die Konsequenz aus der systematischen Orientierung zieht. In der Tat: „Indem so gleichzeitig die Bruderschaften einer Region und einer begrenzten Epoche in einen größeren Zusammenhang eingebunden sind, werden nicht nur die Gefahren eines blinden Regionalismus vermieden, es werden auch die Grundlagen für einen Vergleich mit anderen historischen Räumen vorbereitet" (2f). Damit vermeidet dieses Buch die Nachteile der andernorts, auch in Frankreich, der Schweiz und Italien innerhalb des letzten Jahrzehnts aufgeblühten Erforschung der spätmittelalterlichen Bruderschaften, es vermag die Sphäre der bloßen regionalen oder lokalen Kasuistik zu verlassen. Einen dritten Teil bilden die als Anhang beigegebenen ‚Materialien zur Sozialstruktur der spätmittelalterlichen Bruderschaften in Kitzingen (ca. 1485 – ca. 1523)', die den „Blick auf den Mikrokosmos einer einzelnen Bruderschaft" eröffnen (3).

Seine methodische Prägnanz und Wirkung gewinnt das Buch vor allem aus dem ersten Teil, in dem Vf. von dem üblichen Verfahren Abstand nimmt, aus der vorliegenden Forschungsliteratur sich dezisionistisch einen ihm passenden Begriff von ‚Bruderschaft' zurechtzulegen. Er beabsichtigt vielmehr eine grundsätzliche begriffsgeschichtliche und damit auch sozialgeschichtliche Klärung. Deshalb zeigt er zunächst die Spannung zwischen den modernen Begriffen von ‚Bruderschaft' im Kirchenrecht (CIC 1917: Bruderschaften als kirchliche Vereine und rechtsförmlich errichtete kirchliche Körperschaften) und in der modernen Forschung (Bruderschaften als Vereinigungen mit religiösen Zielen) und der mittelalterlichen Quellensprache selbst.

Sich für das eine oder für das andere zu entscheiden, ist methodisch untunlich. Denn die moderne Begrifflichkeit ist in beiden Fällen das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses, also auch das Ergebnis der Geschichte der Bruderschaften und ihrer Wahrnehmung von außen. Sie ist auch das Ergebnis typischer Sichtweisen der Moderne, die soziale Gruppen von ihren meist spezifischen und isolierten Zielen her zu beurteilen gewohnt ist. Im mittelalterlichen Sprachgebrauch von ‚fraternitas' kann davon keine Rede sein, im Gegenteil. ‚Fraternitas' wird hier nicht als „Artbegriff für eine konkrete Institution" verwendet, sondern bezeichnet nur einen Aspekt, der „verschiedenen sozialen Handlungsfeldern gemeinsam ist" (12); ‚fraternitas' kann also eine monastische Gebets-

verbrüderung bezeichnen, aber auch einen genossenschaftlichen Zusammenschluß von der Art der Gilde oder ein politisches Bündnis zwischen Königen. Anders gesagt: eine Gilde kann ‚fraternitas' heißen oder eben auch von anderen Aspekten her bezeichnet werden, die ihr eignen, als *societas, consortium, conjuratio, amicitia* usw.

Eine an der mittelalterlichen Quellensprache allgemein orientierte Forschungsterminologie muß also ebenso in die Irre führen wie eine bloß an der modernen Terminologie orientierte. Daraus ergibt sich die entscheidende Frage, zu welchem Zeitpunkt der Geschichte bruderschaftlicher Phänomene eine spezifische Terminologie faßbar wird.

Vf. zeigt, daß dies im Spätmittelalter der Fall ist, der Zeit der „Blüte und Ausdifferenzierung der Bruderschaften" und deshalb auch eine Zeit, in der die Unterscheidung verschiedener Vereinigungen von der Sache her möglich und zugleich notwendig geworden war (24f) und in der auch von der kirchlichen Rechtspraxis her die Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Zielen solcher Vereinigungen deutlicher herausgestellt wurde. Damit wird in den spätmittelalterlichen Texten „ein Bedeutungszuwachs für ‚Bruderschaft'" (lat. confraternitas) greifbar (26). Das spiegelt sich auch in der theologischen Literatur mit ihren positiven (G. Biel, J. von Paltz) wie negativen Stellungnahmen (Luther). Man erkennt, „daß die Bruderschaften zu einem identifizierbaren kirchlichen Sachverhalt geworden sind und von den Zeitgenossen auch ohne besondere Bezeichnung von anderen Personenvereinigungen unterschieden werden" (29).

Demnach definiert Vf. Bruderschaften als innerkirchliche Sondergruppen, nämlich als „freiwillige, auf Dauer angelegte Personenvereinigungen mit primär religiösen, oft auch caritativen Aktivitäten, bestehend innerhalb oder neben der Pfarrei, wobei durch die Mitgliedschaft weder der kirchenrechtliche Status des einzelnen tangiert wird, noch sich im privaten Lebensbereich Veränderungen ergeben müssen" (49f), eine Definition, die ihre Elemente aus der Abgrenzung der Bruderschaft gegenüber Pfarrei, Orden und Sekte gewinnt (dazu ausführlich S. 48ff; eine knappere Fassung der Definition S. 34). Diese Erörterung der Begrifflichkeit ist wiederum sinnvoll eingebettet in ein Panorama der Forschungssituation („Das Fehlen eines eigenständigen Forschungsansatzes", S. 36ff) und in eine berechtigte Kritik an der Vereinzelung der Bruderschaftsforschung in Volkskunde, Kirchengeschichte u. a. m. sowie ihre bisherige Auslieferung an Deutungsmuster konfessioneller und anderer Art (39ff), deren geschichtliche Gewordenheit und Bedingtheit nicht durchschaut wurde.

Wie sehr die weitere Forschungsarbeit von dieser begrifflichen und begriffsgeschichtlichen Mühe gefördert wird, demonstriert Vf. selbst im zweiten Teil seines Buches, das die Bruderschaften der Kleriker und der Laien in den Städten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Franken darstellt.

Vor allem im Bereich der Vereinigungen des Klerus wird hier ein überraschend breites Spektrum sichtbar.

Landkapitelsbruderschaften stellten eine Zwischeninstanz der Bistumsverwaltung zwecks Aufsicht über den Klerus dar, waren aber zugleich korporative Zusammenschlüsse mit genossenschaftlichem Charakter und relativer Autonomie nach eigener Satzung. Vom Landkapitel in der Regelung von Standes- und Seelsorgeproblemen unabhängig waren hingegen die auf freiwilligem Zusammenschluß beruhenden Bruderschaften des niederen Klerus, ein Mittel genossenschaftlicher Selbsthilfe in der schwierigen Situation des 14. und 15. Jh.s. Ein dritter Typus tritt in den städtischen Bruderschaften der Vikare und Altaristen entgegen, z. B. bei den Würzburger Stiftsvikaren oder bei jenen Altaristen, die sich um die ‚Präsenz' (als Gemeinschaftsvermögen allen Stiftungsgutes) gruppierten, welche dadurch einen personenbezogenen und genossenschaftlichen Charakter erhielt. Ein vierter Typus wird von jenen Bruderschaften des niederen Klerus gebildet, die aus dem Verzicht von Landesherren auf das Spolienrecht, aus der Gewährung der Testierfreiheit und allgemein aus der Gewährung landesherrlichen Schutzes resultieren, insofern sich das Gebet der Kleriker für den Landesherrn und seine Familie als Gegengabe für die Privilegierung anbot, die genossenschaftlich organisiert wurde. Solche Bruderschaften wurden dann auch von der Ritterschaft und von Reichsstädten initiiert. Wieder anderer Art sind die aus den engen Beziehungen zwischen dem niederen Adel und dem niederen Klerus entstandenen Bruderschaften, deren Laienmitglieder aus diesem Adel und aus dem Kreis der Amtsleute des Bischofs kamen.

Alle diese Bruderschaften manifestieren ein beim niederen Klerus vorhandenes starkes Bedürfnis nach genossenschaftlichen Zusammenschlüssen, das seit der Mitte des 14. Jh.s in Erscheinung trat und in gewissen, immer wiederkehrenden Zielsetzungen sich äußerte: Sorge um ein standesgemäßes Begräbnis, Sicherung des Totengedächtnisses, Vermeidung von Streitigkeiten durch interne Schlichtung und Förderung des Zusammenhalts, Pflege der Geselligkeit durch gemeinsame Mähler (211). Es handelt sich hier geradezu um „Standesorganisationen des Niederklerus" (211): sie sind „Ausdruck des ständischen Selbstbewußtseins" und zugleich eine „Antwort auf die gesellschaftliche Isolierung des Niederklerus" im Spätmittelalter (345). Bemerkenswerterweise gehörten ihnen aber auch Laien an, die im 15. Jh. oft sogar in der Überzahl waren, dann freilich auf Grund verwandtschaftlicher Bindungen.

Ebenso „bruderschaftsfreudig" wie der niedere Klerus sind die Laien in den Städten. Auch Laienbruderschaften sind ein Indikator für den urbanen Charakter spätmittelalterlicher Siedlungen und entsprechen in Franken einem „weitgehend einheitlichen Grundmuster" (214), ungeachtet ihrer verschiedenen Benennung als Corporis-Christi-, Sebastians-, Anna-Bruderschaften u. a. m. Sie sind „Ausdruck des städtischen Selbstwußtseins" (346), im wesentlichen getragen von Angehörigen der städtischen Mittelschicht; der ärmere Teil der Bevölkerung ist deutlich unterrepräsentiert.

Laienbruderschaften mit karitativer Ausrichtung (Spital-, Pilger-, Elendenbruderschaften) sind im spätmittelalterlichen Franken nach Anzahl und Wirkung unbedeutend. Als Besonderheit sei die Nikolai-Bruderschaft in Forchheim erwähnt, die sich der Erhaltung von Wegen und Brücken widmete (289f).

Ein besonders interessantes Phänomen sind die Handwerkerbruderschaften, die an die Stelle der verbotenen Zünfte traten. Ihrer religiösen Ziele wegen sind sie den Heiligenbruderschaften an die Seite zu stellen, ihrer Struktur und Funktion nach sind sie aber Handwerkergenossenschaften und erfüllen ähnliche Funktionen wie die Zünfte, auch wenn die Geltung ihrer Satzungen auf einer obrigkeitlichen Bestätigung beruhte.

Wegen der engen Verknüpfung von begriffs- und forschungsgeschichtlichen Fragen mit der themabezogenen empirischen Arbeit reicht die Bedeutung dieses Buches weit über den Gegenstand des fränkischen Bruderschaftswesens hinaus. Es zeigt, daß eine grundsätzliche Orientierung durch Begriffsgeschichte und Forschungsgeschichte nicht Selbstzweck ist, sondern der Verbesserung der empirischen Zugriffe auf das historische Material dient. Gerade darin setzt das Buch von L. Remling Maßstäbe, an denen die Erforschung sozialer Gruppen sich künftig wird orientieren müssen.

Göttingen Otto Gerhard Oexle

Oberman, Heiko Augustinus: **The Dawn of the Reformation.** Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought. – Edinburgh: T. & T. Clark LTD (1986) 309 S., Ln. £ 14.95

Der Vf., von 1966 bis 1984 Prof. für Kirchengeschichte an der Univ. Tübingen, seither an der Univ. von Arizona in Tucson, hat hier zwölf englischsprachige Studien zu spätmittelalterlichen und reformationsgeschichtlichen Themen aus dem Zeitraum 1962–1978 versammelt. Gemeinsam ist diesen Aufsätzen das Bemühen, die reformatorische Bewegung in ihrem mittelalterlichen Kontext zu verstehen und die geistesgeschichtlichen Lücken zwischen Mittelalter-, Renaissance- und Reformationsforschung zu überbrücken (Vorwort).

In dem ersten Beitrag („Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile") gibt Oberman einen Überblick über die theologische Situation im 14. Jahrhundert. Zutreffend bemerkt er, daß man, wollte man das Spätmittelalter als Ganzes charakterisieren, es als „Franziskanisches Mittelalter" bezeichnen könnte. Als hauptsächliche geistige Strömungen dieser Periode werden die „franziskanische Alternative" zum Thomismus, die Renaissance des augustinischen Denkens und die besonders durch den Einfluß des Franziskaners Petrus Johannes Olivi mächtig geförderte Spekulation über das „dritte Zeitalter" der Kirche behandelt. Der zweite Aufsatz („The Shape of the Late Medieval Thought: The Birthpangs of Modern Era") stellt die gleichen spätmittelalterlichen Ideen in ihrer Bedeutung für die Entstehung des modernen Denkens heraus.

Weitere vier Beiträge gelten dem Einfluß spätmittelalterlichen theologischen Denkens auf Luther und dessen Auseinandersetzung mit seinen Vorläufern. Darunter findet sich der wichtige, auch in deutscher Sprache veröffentlichte Vortrag des Vf.s auf dem Dritten Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1966 in Järvenpää, Finnland: „Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism." Von den übrigen Aufsätzen des Bandes verdienen besondere Beachtung diejenigen über den Bauernkrieg, die Rolle des Skotismus auf dem Konzil von Trient und über die „Extra"-Dimension in der Theologie Calvins (letzterer ebenfalls bereits 1966 auf deutsch in der Festschrift Hanns Rückert veröffentlicht).

Obgleich der Vf. seine oft eigenwilligen und deshalb nicht unbestrittenen, aber immer glanzvoll formulierten Ideen inzwischen auch in größeren Monographien vorgetragen hat, werden seine Schüler und Freunde dankbar zu diesem Band greifen, der den Denk- und Forschungsweg eines bedeutenden Gelehrten über zwei Jahrzehnte hin dokumentiert.

Tübingen Helmut Feld

Schmitt, Paul: **La Réforme Catholique.** Le combat de Maldonat (1534–1583). – Paris: Beauchesne (1985). 525 S. (Théologie Historique 74), kart. FF 240.–

Diese umfängliche Arbeit steht zwischen den Genera. Es ist weder eine Biographie des spanischen Jesuiten Juan Maldonado noch eine Monographie zur katholischen Reform. Sie stützt sich nicht nur auf Literatur; an wenigen Stellen hat der Autor auch aus Quellen, meist gedruckten, geschöpft, nirgends aus Archivalien. Die Literatur ist zwar durchweg veraltet, hie und da sind aber auch neuere Titel benutzt. Der Hg. der von Jean Daniélou gegründeten renommierten Reihe, der Pariser Patristiker Charles Kannengiesser, meint zugleich nobel und entschuldigend, der Vf. habe das Werk lange reifen lassen. Stilistisch gibt es Schwankungen zwischen flotten essayistischen Passagen und trockener Faktenanhäufung enzyklopädischer Art. Vorangestellt als Motto ist der Satz von J. B. Vianey (sic!), daß die Kirche keine Reformatoren, sondern Heilige brauche. Zwischendurch wird Maldonado kurz und bündig „der Vater", „der Meister" genannt, auf dem Totenbett liegt schließlich ein „heiliger Ordensmann". Vollends zur Hagiographie ist das Buch dennoch nicht geraten. Von einer kritischen Behandlung der theologischen Positionen Maldonados kann aber keine Rede sein. Seine Wirkung wird immer wieder durch Verweis auf die große Zuhörerschaft beteuert, aber eigentlich nie inhaltlich beschrieben.

Das Buch ist chronologisch angelegt. Eine zusammenfassende Würdigung fehlt. Es ist vielleicht „solide gezimmert" (der Autor 301 in bezug auf die Eröffnungsvorlesung Maldonados 1565 in Paris), doch aus unzulänglichen Materialien. Es gibt kein Werkverzeichnis Maldonados, nicht einmal eine vollständige Liste seiner seit dem 16. Jh. gedruckten Arbeiten. Das Buch vermittelt ein wenig scharfes Bild von den theologischen Kämpfen in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s aus der Sicht einiger Schauplätze und einzelner Kämpfer. Im katholischen Lager ging es um die Allmacht der Sorbonne, inhaltlich u. a. um die „i. c.", die Unbefleckte Empfängnis. Zur Information über Maldonado ist die Arbeit zu unhandlich und zu wenig distanziert. Man greife lieber sofort zu den vielfach referierten Lexikonartikeln. Der im Umfang des Textes zum Ausdruck kommende Anspruch, über die Zeitläufe in Kirche und Welt überhaupt zu unterrichten, ist im Ergebnis inakzeptabel eingelöst.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Sieger, Jörg: **Kardinal im Schatten der Revolution.** Der letzte Fürstbischof von Straßburg in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein. – Kehl, Strasbourg, Basel: Morstadt Verlag (1986). 414 S., geb. DM 48.–

Der letzte Straßburger Fürstbischof (1779–1803) Louis René Edouard de Rohan-Guémené ist in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung bisher wenig beachtet worden und in die allgemeine Geschichtsschreibung insbesondere durch die Halsbandaffäre eingegangen, die die politische und kirchliche Ordnung Frankreichs am Vorabend der Revolution zutiefst erschütterte. Diese unter der Leitung von R. Bäumer entstandene Diss. ist einer besonders wenig beachteten Zeit Rohans gewidmet. Dieser zog sich nämlich 1790 vor der Revolution in den rechtsrheinischen Teil seines Hochstiftes zurück, wo er in Ettenheim Residenz nahm. Von dort leitete er den Kampf gegen die Religionspolitik der konstituierenden Versammlung und gegen die Zivilkonstitution des Klerus, doch war er faktisch seit 1791 in seiner bischöflichen Jurisdiktion auf seine rechtsrheinische Dekanate beschränkt. Nach dem Abschluß des napoleonischen Konkordates mußte er auch förmlich auf den linksrheinischen Teil seines Bistums verzichten. Rohan sammelte zunächst in der Hoffnung auf Rückkehr Truppen in seinem kleinen Sprengel. Als er damit scheiterte, wandelte er sich unter den Widrigkeiten seines Schicksals zu einem pastoral eifrigen Oberhirten.

Die von starker Heimatliebe geprägte Arbeit schöpft aus den ungedruckten Beständen des Badischen Generallandesarchivs, des Stadtarchivs Ettenheim und weiterer lokaler Archive. Sie ist angenehm geschrieben und eine Bereicherung der oberrheinischen Kirchengeschichtsschreibung.

Città del Vaticano Erwin Gatz

Hürten, Heinz: **Verfolgung, Widerstand und Zeugnis.** Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers. – Mainz: Grünewald (1987). 130 S., kart. DM 19.80

Dieses kurze Bändchen ist ein Exposé sui generis. Es will keine historische Darstellung der katholischen Kirche im Dritten Reich bieten, setzt vielmehr die Kenntnis der grundlegenden Geschehnisse voraus. Es will auch kein moralisches Urteil über Bewährung oder Versagen der Kirche in der Nazi-Diktatur bieten, was über die Kompetenz des Historikers hinausgehe. Das Ziel, das sich der Autor gestellt hat, ist bescheidener, bzw. liegt dazwischen. Er geht davon aus, daß die letztgenannten Urteile und die Kontroversen darüber meist daran kranken, daß die Maßstäbe und Voraussetzungen der Kritik nicht genügend reflektiert werden, vielmehr in einem sehr unreflexen und nicht rational aufgearbeiteten Vorverständnis wurzeln, das meist in sehr subjektiven Optionen gründet. Sofern diese Wertmaßstäbe theologischer und ethischer Art sind oder in einem bestimmten Bild von Kirche wurzeln, kann der Historiker sie auch nicht vermitteln. Wohl aber vermag er – und dies ist die Aufgabe, die das Bändchen angehen will – über die bloße Faktenvermittlung hinaus Voraussetzungen für eine mögliche Urteilsbildung zu schaffen, bzw. dazu zu helfen, daß Fragen sachgemäß und sinnvoll gestellt werden. „Er vermag die methodische Unzulänglichkeit von Argumenten zu erkennen, falsch gestellte und darum unbeantwortbare Fragen zurückzuweisen und die historische Bedingtheit des eigenen Standorts und des eigenen Urteils aufzuweisen. Er erinnert den Fragenden daran, daß dieser selbst historisch ist, zeitgebunden, unlösbar an eine wandelbare und unwiederholbare Situation gekettet, die seine Perspektive bestimmt" (18).

Nach der methodischen Einführung stellt ein erstes Kap. (20–42) die „Zone des Konflikts" dar, in der nationalsozialistischer Herrschaftsanspruch und kirchliche Selbstbehauptung sich stießen. Die typische kirchliche Linie des „Rückzugs aus der Politik", verständlich aus dem Bestreben, gerade dem Vorwurf zu begegnen, überholte politische Herrschaftsansprüche mit religiösen Motiven zu verbrämen, und den Kampf im zentral religiösen Bereich zu führen, wird dabei in vorsichtiger Weise auch in ihrer Problematik angedeutet (23f, 25f, 37f). Ein weiteres Kap. „Verfolgung, Anpassung und Brückenbau" (43–55) stellt die sowohl äußere wie innere Eigenart des nationalsozialistischen Druckes und die von ihm ausgehende ideologische Sogkraft dar: da der NS an Wertvorstellungen und Begriffe appellierte, die keineswegs für ihn spezifisch waren, vielmehr im ganzen deutschen Volk und auch im katholischen Volksteil verbreitet, damit jedoch all die, die diese Wertvorstellungen nicht in seinem Sinne interpretierten, zu „Volksschädlingen" stempelte, ging es bei vielen heute anbiederisch anmutenden Brückenbau-Versuchen darum, diesen Monopolanspruch der NS zu bestreiten. Die Ambivalenz dieser Versuche lag aber anderseits gerade in den Stabilisierungsdiensten, die sie dadurch letzten Endes doch dem System leisteten (52–55).

In den beiden zentralen Kap. „Widerstand" (56–76) und „Widerstand der Kirche?" (77–97) führt der Vf. Erwägungen weiter aus, die er zuerst in einem Artikel in den „Stimmen der Zeit" von 1983 (363–373) entwickelt hat. Sie laufen darauf hinaus, daß der vor allem politisch bestimmte Begriff „Widerstand" als zentraler Begriff für kirchlich-christliches Verhalten in einer totalitären Diktatur inadäquat ist, bzw. der Verzerrung der nationalsozialistischen Propaganda entspricht, die überall nur von dem „politischen Katholizismus" sprach (78f); damit werde die vom NS gewollte „totale Politisierung" nur unter umgekehrtem Vorzeichen wiederholt. Die vom inneren Selbstverständnis der Kirche her einzig sachgemäße und auch in der damaligen Situation tragende und in den Selbstzeugnissen durchklingende Kategorie ist vielmehr die des „Zeugnisses" (92–97). Es ist eine Kategorie, die primär theologisch ist, nicht an der politischen Effizienz orientiert, ja die auch bei fehlenden Zukunftsperspektiven und Chancen politischer Veränderung, kurz in innerweltlich aussichtsloser Situation, christliches Verhalten trägt.

Das Bändchen, das sich auch auf eine breite Kenntnis und Benutzung nicht nur der spezifisch kirchlichen (katholischen und evangelischen) Widerstandsliteratur stützt, vermittelt eine Menge wertvoller und kritischer Denkanstöße. Nachdenklich machen muß auch die zutreffende Beobachtung, daß gerade jene Dimension des „Zeugnisses", aus der die katholische (und die Bekennende) Kirche damals lebte, modernem kirchlichen Bewußtsein „eigentümlich fremd" geworden ist (113, vgl. auch 129f).

H. schreibt allgemein als Historiker, nicht als Kirchenhistoriker. Von da aus auch seine notwendige und unbedingt begrüßenswerte Zurückhaltung, wo es um letzte Normen und Wertmaßstäbe geht. Wenngleich seine eigene Position und Identifikation, zumal bei dem zentralen Begriff des „Zeugnisses", überall durchklingt, konstatiert er auch diese Kategorie nur als das historisch eruierbare Selbstverständnis der geschichtlichen Größe Kirche. Die weiterführende Frage liegt nahe: Kann hier der Kirchenhistoriker, der zugleich auch Theologe ist und dem deshalb theologische Kategorien und Wertmaßstäbe nicht fremd sein dürfen, mehr wagen und die dem „Profanhistoriker" gebotene Zurückhaltung aufgeben? Hier ist freilich ein erstes Warnungsschild angebracht: Gerade der Kirchenhistoriker darf, nimmt er seine Aufgabe als Historiker wirklich ernst und sieht Kirche vor allem als geschichtliche Größe, nicht einfach von einem heutigen, selbst nicht von einem kirchenamtlich rezipierten Kirchenbild ausgehen, um kirchlich-christliches Verhalten früherer Zeiten zu bewerten. Er kann also

nicht kirchliches Verhalten im Dritten Reich anachronistisch an Prioritäten messen, die am II. Vatikanum oder gar an lateinamerikanischen Modellen der „Theologie der Befreiung" abgelesen sind. Er muß vielmehr den bleibenden Maßstab des Evangeliums immer in der Vermittlung der betreffenden Zeit und des damaligen Bewußtseinsstandes zugrunde legen. Das aber hat notwendigerweise zur Folge, daß er oft dort, wo es nicht um abstrakte Werte, sondern um die geschichtliche Option zwischen verschiedenen Prioritäten geht, Unklarheit, Schwanken, bzw. einen sich langsam abzeichnenden geschichtlichen Wandel konstatieren muß. Was dies bedeuten kann, wird z. B. in der Darstellung H.s bei der Behandlung des komplexen Problems des kirchenamtlichen „Schweigens" deutlich. Treffend stellt er fest, daß es sich hier um konkurrierende Pflichten handelt, deren Priorität nur vom innerkirchlichen Selbstverständnis zu beantworten sei (85, 87). Diese Priorität stand aber selbst damals, etwa zwischen Kardinal Bertram einerseits, der Galen-Preysing-Gruppe andererseits, nicht fest; und erst recht ist seitdem durch die wachsende Erfahrung mit totalitären und anderen Diktaturen ein innerkirchlicher Bewußtseinswandel geschehen. Der Kirchenhistoriker kann hier nicht einfach Maßstäbe eines heutigen theologischen Kirchenbewußtseins an die Kirche von damals anlegen. Wohl aber kann er eine Entwicklungslinie und einen Bewußtseinswandel feststellen und vielleicht auch theologisch bewerten, muß dabei jedoch jede Stufe von ihrem historischen Ort aus sehen und beurteilen. Von da aus wird man vielleicht zusätzlich als Kirchenhistoriker sagen können, daß die Erfahrung des totalitären Staates, den z. B. Preysing in seiner Eigenart und spezifischen Herausforderung spätestens 1937 klar erkannte, noch neu war, daher auch manche Dimensionen christlichen Zeugnisses noch nicht so deutlich erkannt werden konnten. Vergangene Modelle des Kirchenkampfes, vor allem aus den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts, waren nach wie vor prägend. Daß in der neuen Situation die Sache der Kirche nur zusammen mit der Sache der Menschenrechte und der Freiheit überhaupt verteidigt werden kann, dies zu erkennen, bedurfte es eines längeren und im einzelnen auch ungleichzeitig ablaufenden Prozesses.

Frankfurt Klaus Schatz

Baumer, Iso: **Prinz Max von Sachsen (1870–1951) und Armenien.** Im Widerspruch zu gängigen Meinungen und Einstellungen in Kirche und Staat. – Bremen: Donat & Temmen (1986). 32 S., kart. DM 6.50

Der Vf. beleuchtet in dieser Vorstudie zu einer umfassenden Biographie Max von Sachsens das Verhältnis dieses Theologen zu Armenien und insbesondere zur armenisch-orthodoxen Kirche. In einer Vielzahl von teilweise jedoch recht nebensächlichen Details belegt er die jahrelange Beschäftigung des sächsischen Prinzen mit Armenien als Seelsorger, Wissenschaftler (u. a. 1900–1912 Prof. für Liturgie an der Universität Freiburg/Schweiz) und Publizist. Der Abdruck (im Anhang) seines Aufrufs zur Unterstützung der notleidenden Armenier im Namen des unter der Leitung des höchst umstrittenen Armenag S. Baronigian stehenden Armenischen Hilfskomitees hätte allerdings eines kritischen Kommentars bedurft. Der Vf. charakterisiert den in manchen Belangen überaus naiv erscheinenden Max von Sachsen als einen zutiefst religiösen Moralisten, dessen Bemühungen für eine gerechtere Beurteilung der Ostkirchen – sie trugen ihm 1910 eine Maßregelung seitens Papst Pius X. ein – ihn zu einem Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung machten.

Münster Clemens Sorgenfrey

Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie. Vorträge anläßlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985, mit Einführung und Nachwort hg. von A. H. J. Gunneweg und H. Schröer. – Bonn: Bouvier Verlag (1986). 116 S. (Bonner akademische Reden 61), kart. ca. DM 24,–

Der Bd, der die Vorträge eines Symposions über Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie zusammen mit einer Einführung (6–12) und einem Nachwort (101–112) der Symposion-Leiter und Hg. der Öffentlichkeit vorlegt und außerdem auch noch eine Auswahlbibliographie zur Hermeneutik von 1975 bis 1986 bietet (113–116), dokumentiert, daß das Paradigma einer hermeneutischen Theologie noch keineswegs erledigt ist. Nach der Blütezeit hermeneutischer Theologie in den 50er und 60er Jahren, ihrer Infragestellung seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre und der Rückkehr hermeneutischer Fragen in Zusammenhang mit Erfahrungstheologie, narrativer Theologie, Symboldidaktik, Metapherntheorie usw. in den 70er Jahren sollte nun eine neuerliche Standortbestimmung und Relevanzprüfung für die Theologie durchgeführt werden. Sie enthält in der Tat wichtige Hinweise für die gegenwärtige theologische Theorie-Diskussion.

Wolfgang Kuhlmann (Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich? ebd. 13–42) erläutert zunächst zwei grundlegende hermeneutische Thesen: 1. Verstehen unterscheidet sich grundlegend von anderen kognitiven Bemühungen dadurch, daß es nicht primär um Wissen über den Gegenstand des Verstehens geht, sondern darum, das Gemeinte selbst anzueignen. 2. Verstehen ist Applikation, aber es gibt eine Fortschrittsfähigkeit des Verstehens.

Die erste These wird durch eine Analyse der logischen Struktur des Verstehens sprachlicher Äußerungen begründet: Danach gibt es nicht nur eine sehr große Bandbreite unterschiedlicher kognitiver Interessen, letztlich sogar zwischen qualitativ verschiedenen Möglichkeiten des kognitiven Verhaltens, nämlich zwischen dem Wissen über den Gegenstand und der Aneignung der Antwort (auf eigene Fragen des erkennenden Subjekts) selbst (15ff), sondern auch eine unterschiedliche Funktion des Vorverständnisses in der Eröffnung des Verstehensvorgangs: Es kann sowohl als Frage, als quasitranszendentales Bezugsschema wie auch als Hypothese fungieren (24–36).

Die zweite These, die eine Fortschrittsmöglichkeit im Verhältnis von bekanntem Vorwissen und dem mir begegnenden Fremden behauptet, gründet sich auf Apels transzendentalpragmatischer Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (36ff).

Zwar ist hier etwa gegenüber der hermeneutischen Theorie Gadamers ein bedeutender Fortschritt erzielt, aber es bleibt die Frage, ob bei dieser Analyse des Verstehensvorgangs nicht immer noch ausschließlich eine zu einfache Verstehenssituation vorausgesetzt ist, eine intrakulturelle oder intrareligiöse Kommunikation etwa, und ob nicht deswegen dann auch als zu selbstverständlich vorausgesetzt wird, was erst zu erklären ist, nämlich die Möglichkeit des Verstehens selbst. Es bleibt zu bezweifeln, daß mit einer solchen Erweiterung der Hermeneutik die viel schwierigeren Fragen einer interkulturellen oder interreligiösen Kommunikation (wie z. B. das jüdisch-christliche Gespräch) angegangen werden können, ein epochaler Paradigmenwechel bewältigt oder etwa die schwierige dogmatische Frage des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament gelöst werden könnte. Dazu bedarf es zweifellos einer noch konsequenteren Erweiterung der Hermeneutik (etwa in der Richtung, die R. Schaefflers transzendentalphilosophische bzw. transzendentaltheologische Erfahrungstheorie eröffnet hat; vgl. besonders R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, 1982).

Einen ähnlichen Eindruck erweckt auch der Beitrag von Hartmut Gese (Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte, ebd. 43–62).

Denn man wird erstens dem hermeneutischen Grundsatz zustimmen müssen, daß es unabhängig vom Historischen keinen Zugang zum biblischen Text gibt, weshalb der kerygmatische Charakter, die traditionsgeschichtliche Einheit und der schriftlich-kanonische Charakter des biblischen Textes zu seinen notwendigen historischen Verstehensbedingungen gehören, ohne die er nicht verstanden werden kann, wie er sich selbst versteht (44–57). Und man wird auch dem zweiten hermeneutischen Grundsatz beipflichten, daß Verstehen eines solchen die Wahrheit bezeugen wollenden Textes nur möglich ist, wenn zur erkennenden eine anerkennende Haltung tritt und zugleich Geschichte als Tradition verstanden ist (insofern auch eine Identifikation ermöglicht) (57–61).

Aber worin diese hermeneutischen Grundsätze theologisch gründen, bleibt unklar. Wie nämlich die Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit des biblischen Glaubens mit seiner einheitlichen Traditionsgeschichte zusammenzudenken ist, bleibt auch hier mehr vorausgesetzt als sachlich begründet – der Hinweis auf die eine Offenbarung, das eine Geschichtshandeln Gottes und den einen Traditionszusammenhang (48ff) ist noch zu abstrakt.

Der Beitrag von Peter Knauer („Neuer Wein in neue Schläuche." Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich? 63–76) zeigt (gerade auch in Anknüpfung an reformatorische Intentionen) zunächst sehr schön, wie der Anspruch der christlichen Botschaft als „Wort Gottes" gerade in ihrem Inhalt erläutert wird:

Offenbarung, Menschwerdung und Geistsendung sind notwendig, weil Gott uns Menschen mit einer Liebe zugewandt ist, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern die innertrinitarische Liebe Gottes selbst ist (63–68). Deshalb kann der Mensch diesen Anspruch von sich aus nicht verstehen, deshalb bringt die christliche Botschaft ihre eigene Philosophie (nämlich eine relationale Ontologie) mit sich, deshalb ist ein Verstehen nur in paradoxer Weise möglich.

Eine theologische Hermeneutik muß in der Tat in der Grundstruktur des Glaubens gründen. Aber versteht sich der Glaube bei allem Geheimnis- und Offenbarungscharakter nicht gerade auch als wirkliche Erkenntnis der Wahrheit und damit als Gegenteil von Ideologie und müßte er von daher nicht auch befähigt und verpflichtet sein, zu

erläutern, wie seine paradoxe Erfahrung möglich ist und was sie von einer illusionären oder wahnhaften Erfahrung unterscheidet? Speziell die Behauptung einer Paradoxieerfahrung (in der der begegnende Inhalt dem Erwartungshorizont widerspricht) bedarf der Begründung.

Hans Zirker, der sich auf die Hermeneutik des Narrativen konzentriert (Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik „narrativer Theologie", 77–100), weist zunächst auf die kulturelle Entwertung des Erzählens, sowohl des alltäglichen, wie auch des literarischen und insbesondere des religiösen, hin (77–88) und plädiert dann für eine religiöse Lesekultur (88–94), die mit zwei schwerwiegenden Problemen fertig zu werden hat: mit dem unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen prekären Wahrheitsanspruch und der nicht minder prekären Relevanz der biblischen Texte.

Insgesamt ein Bd also, der in der grundlagentheoretischen theologischen Diskussion Berücksichtigung finden sollte.

Frankfurt a. M. Siegfried Wiedenhofer

Nicolas, Jean-Herve: **Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité.** Préface du Cardinal Ratzinger. – Fribourg Suisse, Paris: Èditions Universitaires, Èditions Beauchesne (1985). XII, 1248 S., kart. FF 450,–

Der emeritierte Fribourger Dogmatiker legt mit diesem voluminösen Bd die Frucht seiner Lehrtätigkeit während eines Vierteljahrhunderts vor. Es handelt sich freilich nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Gesamtdarstellung der Dogmatik; vielmehr werden (nach einer kurzen Einleitung über die Idee des Vf.s von Theologie) die Gotteslehre, die Christologie sowie die Eschatologie einschließlich der Sakramentenlehre behandelt. Die Eschatologie bekommt ihren Platz in der Christologie unter dem Titel „Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit"; die Mariologie ist ebenfalls daselbst angesiedelt, sofern die Mutter Jesu der Beleg für die „Eingliederung Christi in die menschliche Geschichte" ist. Das Grundgliederungsprinzip ist also der Dreischritt, den schon die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse vornehmen. Dem Vf. kommt es dabei vornehmlich darauf an zu zeigen, daß auf dem Weg der Erkenntnis der ökonomischen Trinität das Heil in der Gemeinschaft mit dem immanent trinitarischen Gott gefunden wird. Das ist das thomistische Konzept, dem sich N. allenthalben auch in den Details verpflichtet weiß. Wie das Literaturverzeichnis schon zeigt, wird vor allem die traditionelle Theologie zu Wort gebracht. Neuere Ansätze werden aber jedenfalls referiert. Der aus den Aporien der Gegenwart heraus Fragende wird wohl nicht alle Antworten finden, die er sucht, und nicht alle verstehen, die vorgelegt werden. Bemerkenswert ist die durchsichtige Klarheit, mit der N. seine Meinung formuliert. Im Vorwort spricht Kard. Ratzinger von einem „theologischen Ereignis", das mit diesem Bd Gestalt angenommen hat.

Regensburg Wolfgang Beinert

Boff, Clodovis / **Pixley,** Jorge: **Die Option für die Armen.** Aus dem Portugies. von Alfred J. Keller. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1987). 267 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung), kart. DM 44.–

Wenn es eine zentrale Intuition gibt, die im Laufe der Entfaltung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung eine wachsende Bedeutung erlangt hat, dann ist es die „Option für die Armen", die im vorliegenden Buch biblisch und systematisch behandelt wird. Das Buch erscheint im Rahmen der auf 54 Bände geplanten Enzyklopädie befreiungstheologischen Denkens in der ersten von sieben Serien, die unter dem Thema „Gotteserfahrung und Gerechtigkeit" steht.

Nach einem Geleitwort von Bischof Moacyr Grechi bestimmen die Autoren einleitend die Armen in der heutigen Welt als kollektive Erscheinung, die Ergebnis eines konfliktiven Prozesses seien und ein alternatives Gesellschaftskonzept erforderten, das auf dem Hintergrund einer vereinfachten Dependenztheorie auf einen nicht näher definierten „demokratischen Sozialismus" (229) hinausläuft. Angesichts der in diesem Rahmen gesehenen „kollektiven Lazarusse" (25) gehen die Autoren ihr Thema in drei Zugängen an, in einem biblischen, theologischen und pastoralen Zugang.

Der erste, dem biblischen Zugang gewidmete Teil betrachtet zunächst die Option Jahwes für die Armen im AT und befragt – mit großer Ausbeute – sowohl die geschichtlichen Bücher als auch die Propheten und die Weisheitsliteratur (Kap. 2). Bei der Erwähnung von Sir 34 (68) hätte ein Verweis auf die Bekehrung von Las Casas gutgetan. Der Blick aufs NT (Kap. 3) findet vor allem bei Lk die Option Gottes für die Armen im Leben Jesu. Ein weiterer biblischer Durchgang (Kap. 4) geht unversehens zur Option von Menschen für die Armen über und erläutert diese Solidarität anhand biblischer Gestalten wie Mose, Elija, Jeremia, Knecht Gottes, Maria und Paulus. Kap. 5 umschreibt die Armen als bevorzugte Empfänger der biblischen Botschaft.

Der zweite Teil bietet einen theologischen Zugang: Kap. 6 bestimmt den Armen als „Sakrament Gottes" und sieht aufgrund der Identifikation des Weltenrichters in den Armen (cf. 128, 138) und in Anknüpfung an LG 8 den fundamentalen theologischen Grund für die als „Makrocaritas" (133) verstandene Option für die Armen in der Option für Christus. Im folgenden 7. Kap. werden die Linien ekklesiologisch ausgezogen: zwischen der Option für Christus und der Option für die Armen wird die vermittelnde Kategorie der „Gerechtigkeit" eingeführt, das Verhältnis zum Klassendenken geklärt, die Frage nach der Exklusivität und dem Subjekt gestellt. Im 8. Kap. werden materielle Armut (als soziale Sünde), spirituelle Armut und evangelische Armut unterschieden.

Der dritte Teil schließlich nennt sich pastoraler Zugang, ist jedoch fast zur Hälfte ein historischer Zugang, denn im 9. Kap. werden, in enger Anlehnung an M. Mollat (Die Armen im Mittelalter [München 1984]) tausend Jahre Kirchengeschichte (6. bis 16. Jahrhundert) auf die Option hin befragt. Dieser sehr kursorische Überblick wird im 10. Kap. im ebenfalls äußerst knappen Blick aufs 19. und 20. Jahrhundert fortgesetzt. Während das 11. Kap. sich mit „Befreiungspraktiken der Armen" befaßt, unter besonderer Betonung ihrer „Kultur der Freigebigkeit" (231), erörtert das letzte Kap. praktische Fragen der Option.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß es in diesem Buch um das spirituelle Herzstück der Befreiungstheologie geht, das als kontextuelle Applikation des II. Vatikanums (cf. Lumen gentium Nr. 8) gelten kann und inzwischen über den Raum der theologischen Reflexion hinaus längst kirchenamtlich rezipiert worden ist und in lehramtliche Stellungnahmen Eingang gefunden hat. Das eindrucksvollste Zeugnis dieser Art stellen die Beschlüsse der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) dar, in denen die Bischöfe programmatisch eine „vorrangige Option für die Armen" (opción preferencial por los pobres) getroffen haben (Nr. 1134–1165). Darüber hinaus bestimmt diese Option in wachsendem Maß auch lehramtliche Dokumente auf gesamtkirchlicher Ebene, wie etwa die in diesem Jahr (1988) erschienene Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" (Nr. 42) von Papst Johannes Paul II.

Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es die verschiedenen Zugänge zu dieser aktuellen und wesentlichen Frage der Kirche heute eröffnet, auch wenn das Buch nicht immer wie aus einem Guß erscheint. Die zentralen Kap. des Buchs sind wohl das 6. und 7. Kap., bei denen es um jene Christusbegegnung im (armen) Nächsten geht, die auch europäische Theologen wie etwa H. U. von Balthasar, H. Fries und K. Rahner umtreibt. Hervorzuheben ist das Bemühen der Autoren, gegenüber den Gefahren des Moralismus und des politischen Aktivismus der „Verwurzelung im Mysterium Gottes" (124) oder der „spirituellen Oberhoheit" des Christusglaubens (139) unmißverständlich den Primat einzuräumen.

Von den klärungsbedürftigen Zusammenhängen sind besonders zu nennen: das Verhältnis zwischen dem „Sakrament der Armen" und den liturgischen Sakramenten; die Rolle der Gerechtigkeit als Vermittlung zwischen den Optionen für Christus und für den Armen; die Differenzierung im Kapitalismusverständnis (als Wirtschaftsweise oder Klassengesellschaft); der soupçon bei der historischen Rückfrage; das Verhältnis von direkter und vermittelter Nächstenliebe („politische Caritas"), die ja keineswegs Alternativen sind (cf. 238f). Ein Mangel des Buchs ist die Tatsache, daß die für das Thema ergiebige Patristik fast völlig ausgespart bleibt, daß die Gestalt des Franziskus nur gestreift wird und daß der Blick sowohl auf die lateinamerikanische Kirchengeschichte als auch auf das europäische 19. Jahrhundert kaum getan wird.

Wenn das Buch die weitere Bemühung anregt, ein altes und zugleich neues Paradigma der Kirche praktisch zu befördern und theologisch einzuholen, dann hat es seinen Dienst getan.

Frankfurt a. M. Michael Sievernich SJ

Békés, Gerard J.: **Eucaristia e Chiesa.** Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico. – Casale Monferrator: Edizioni Piemme die Pietro Marietti (1985). 124 S. (Liturgia fonte e culmine, Bd 2), kart. Lit 16 000.–

Getreu dem altkirchlichen Axiom: „Die Kirche ‚macht' die Eucharistie – die Eucharistie ‚macht' die Kirche" steht die Thematik der engen, wechselseitigen Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie im Mittelpunkt des mit kirchlicher Druckerlaubnis versehenen Bändchens. Die Verbundenheit wird vorrangig im ökumenischen Kontext dargestellt mit dem Ziel, zur Realisierung der eucharistischen Gemeinschaft der Kirchen beizutragen. Es handelt sich um eine Sammlung bereits früher an verschiedenen Stellen veröffentlichter Beiträge. Sie sind überarbeitet, ergänzt und im Blick auf jüngere ökumenische Dokumente aktuali-

siert worden (Vorwort). Die Zusammenstellung der Einzelstudien erweist sich als sachlich sinnvoll, wenn auch das I. Kap. eher den Charakter einer reinen Ekklesiologiestudie trägt.

Das I. Kap. (11–29) handelt von der Einheit der Kirche, der göttlich-menschlichen Gemeinschaft in Christus.

Da das ganze ökumenische Problem im Kern in die paradoxe Aussage gefaßt werden kann: „Eins in Christus – keine volle Einheit in seinem Leib, der Kirche" hat sich die ökumenische Bewegung von Anfang an der Frage nach der Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche gestellt.

Die Bemühungen um eine gemeinsame Schau der Einheit kennzeichnen den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen und im besonderen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die verschiedenen geschichtlichen Stadien hinweg. Ekklesiologisch traten unter dem Leitbild der Konziliarität die Christozentrik, die Katholizität und Apostolizität in den Mittelpunkt der theologischen Arbeiten. Die katholische Kirche sieht sich vor die Frage gestellt, wie sie einerseits die apostolische Sukzession als sichtbares Zeichen der Apostolizität der Kirche für unverzichtbar halten, andererseits sich in die konziliare Struktur einer einigen Kirche der Zukunft einfügen kann. Ihr erklärtes Ziel besteht nicht in einer Art von „Rückkehr" oder einfach in einer Wiedereingliederung der nicht-katholischen Gemeinschaften in die römisch-katholische Kirche. Die Einheit wird nicht durch bloße Absorption, sondern durch die Wiederaufnahme der Gemeinschaft hergestellt. Das Ökumenismusdekret spricht von dem Erfordernis einer umfassenden „metanoia". Diese schließt offenkundig auch eine schrittweise Entwicklung neuer Formen des konziliaren Lebens ein, auf die hin das II. Vatikanum mit der Betonung des Kollegialitätsprinzips einen ersten wichtigen Schritt getan hat. Dieses könnte auf allen Ebenen des Volkes Gottes weiterentfaltet und realisiert werden.

Im II. Kap. (31–57) wird die ökumenische Reflexion über die Bedeutung des Kultes und im besonderen der Eucharistie für die Einheit der Kirche nachgezeichnet.

Angefangen von den Konferenzen der Faith and Order-Bewegung in Lausanne (1927), über Lund (1952), Montreal (1963), Löwen (1971), Accra (1974) bis hin zu Lima (1982) wurden den liturgisch-sakramentalen Fragen als wesentlichen Faktoren für die kirchlichen Einigungsbemühungen ein wachsender Stellenwert zuerkannt. Zu den systematischen Bemühungen trat die Besinnung auf die Herausforderungen, die namentlich durch die Säkularisierung, durch die kulturelle und soziale Situation des Menschen heute für den Kult, im speziellen für die Taufe und Eucharistie entstanden sind.

Das III. Kap. (59–80) ist ausschließlich der Frage gewidmet, wie die eucharistische Gegenwart im Lima-Dokument dargestellt wird.

Das „neue österliche Mahl" ist sowohl unter soteriologischem als auch ekklesiologischem Aspekt zu betrachten. Der anamnetische und epikletische Charakter der Eucharistie ermöglichen bedeutende Konvergenzen im bisher kontroversen Eucharistieverständnis. Was allerdings die Dauer der Realpräsenz betrifft, bleibt Lima hinter Accra zurück. Von der tridentinischen Position aus, die durch den philosophisch-ontologischen Begriff der „transsubstantia" bestimmt ist, kann jedoch kein prinzipieller Einwand gegen Lima geltend gemacht werden, obgleich eine klare Aussage bezüglich der „metabole" wünschenswert wäre. Ähnliches gilt vom traditionellen Opferbegriff wie von der Dauer der Gegenwart Christi, die auf der Basis der Lehre vom anamnetischen und epikletischen Charakter der Eucharistie kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen müßten.

Im IV. Kap. (81–100) werden die wiederentdeckten Dimensionen der Eucharistie im Zusammenhang dargestellt, und zwar unter Miteinbeziehung der einschlägigen Dokumente aus den bilateralen Dialogen (anglikanisch/katholisch, ev.-lutherisch/katholisch, orthodox/katholisch).

Die im Tridentinum und der posttridentinischen Theologie vorherrschende christomonistische Sicht ist in ihrer Eindimensionalität in mannigfacher Weise ergänzt worden: durch den geschichtlich-soteriologischen und den pneumatologischen und sakramentalen Aspekt sowie die ekklesiologisch-liturgische Dimension. Es ist deutlich geworden, daß die Eucharistie schließlich auch in ihrer trinitarischen und kosmisch-eschatologischen Dimension begriffen werden kann und muß. Jüngere biblische, patristische und liturgische Studien haben entscheidend zu dem ganzheitlichen und reichhaltigen Verständnis dieses Sakramentes beigetragen.

Die katholische Eucharistielehre, wie sie gewöhnlich in Handbüchern dargestellt und vermittelt wird, sieht sich durch neuere Studien und die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge herausgefordert. Im V. Kap. (101–105) kommen daher einige der neuen Fragestellungen kurz und bündig zur Sprache. Sie können – wie plausibel dargelegt wird – für eine integrale Erneuerung des katholischen Eucharistieverständnisses fruchtbar gemacht werden:

Wer oder was ist gegenwärtig in der Eucharistie? Wie vollzieht sich die Vergegenwärtigung? Lassen sich sakramentale Gegenwart und Opfer der Sache nach trennen? Wird der ekklesialen Bedeutung der Eucharistie hinreichend Rechnung getragen? Sind wir uns der eschatologischen Zeichenfunktion bewußt? – Es geht bei dieser kritischen Selbstbesinnung darum, das traditionelle katholische Eucharistieverständnis zu größerer Fülle und Vollständigkeit zu führen.

Das Bändchen schließt im Anhang (107–121) mit dem Abdruck der sog. Lima-Liturgie (1982) in autorisierter italienischer Übersetzung.

Die Publikation vereinigt eine Reihe wertvoller Einzelanalysen mit einigen klar herausgearbeiteten thematischen Durchblicken aus der Geschichte der ökumenischen Bemühungen um Kirche und Eucharistie. Während die Kap. I bis III jedoch eher deskriptiven Charakter haben und manches Bekannte zur Sprache bringen, enthalten die Kap. IV und V die eigentlich substantiellen und weiterführenden Überlegungen. Die Zusammenschau der von der eucharistischen Theologie neu- bzw. wiederentdeckten Dimensionen ist geeignet, gleicherweise die Lehre, die Verkündigung und die Pastoral zu befruchten und neue Horizonte für die ökumenische Verständigung zu eröffnen. Gerade diese Beiträge atmen in ihren weiterführenden, zukunftverheißenden Perspektiven den Geist der Versöhnung und einer die eigene Kirche in Pflicht nehmenden metanoia. – Wünschenswert wäre ein Sachregister gewesen, um über die Querverweise hinaus den inneren Zusammenhang der verschiedenen Beiträge noch deutlicher zu markieren und so z. B. ihre Nutzung in theologischen Seminaren oder in der Priester- und Erwachsenenbildung zu erleichtern.

Paderborn Aloys Klein

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hg. von Theodor Maas-Ewerd. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 350 S., geb. DM 25.–

Am 4. Dezember 1988 ist es ein Vierteljahrhundert her, daß 2147 Konzilsväter bei nur vier Gegenstimmen die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium als erstes Ergebnis des II. Vatikanums angenommen haben. Nach der Aussage des Schlußdokuments der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 ist „die liturgische Erneuerung die sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils. Wiewohl einige Schwierigkeiten auftauchten, wurde sie doch von den Gläubigen im allgemeinen froh und fruchtbringend angenommen." Sicherlich: „Die Liturgiereform bleibt eine Jahrhundertaufgabe" (so 1979 der damalige Vorsitzende der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz). Doch ist das angesprochene Datum Grund genug für eine Zwischenbilanz, wenn auch dem Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski (Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst, 15–37) zuzustimmen ist, wenn er bemerkt: „Wer heute, 25 Jahre nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution, fragt, ob dieses zentrale Anliegen der Erneuerung der Kirche erreicht ist, wird zugeben müssen, daß es so wenig erreicht ist, wie nach 10, 15 oder 20 Jahren, und so wenig, wie es nach 50 Jahren erreicht sein darf; denn eine Ecclesia semper reformanda braucht eine Liturgia semper reformanda. Die Frage wird richtiger lauten müssen, ob denn die Bereitschaft zu einer auch 25 Jahre danach noch nötigen Erneuerung des Gottesdienstes und der Kirche durch ihn vorhanden ist, oder ob man sich mit dem von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlichen Stand des einmal Erreichten zufriedengibt und nicht einmal etwas dagegen unternimmt, wenn alte, bereits für überwunden gehaltene Mißbräuche wiederaufleben oder neue entstehen" (15f).

Auf diesem Hintergrund möchte „dieses Buch den Verantwortlichen in den Bistümern und Gemeinden, Priestern, Diakonen und Laien, eine Orientierung bieten, die dem Leben dient" (10). Ob es sich allerdings zu einer „Pflichtlektüre für alle Verantwortlichen in Bistümern und Gemeinden" eignet, wie die Werbung vollmundig verlautbart, ist bei diesem Bd mit 13 sehr unterschiedlichen Beiträgen eher zu bezweifeln. Er ist dem Regensburger Liturgiewissenschaftler Bruno Kleinheyer zur Vollendung des 65. Lebensjahres gewidmet, eine Festschrift eigener Art also, von der der Hg. schreibt: „Für die Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachgebiet sind die Zeiten längst vorbei, in denen Festschriften eine Ansammlung von mehr oder minder lose zusammenhängenden Einzelbeiträgen sein konnten" (10). Allerdings erreicht dieser Bd nicht die thematische Geschlossenheit seiner „Vorgänger", die wegen ihrer auch für heute noch gültigen Bedeutung hier genannt werden sollen:

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hg. von Th. Maas-Ewerd u. K. Richter, Einsiedeln u. a. 1976 (E. J. Lengeling zum 60. Geburtstag); Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hg. von J. G. Plöger, Freiburg 1980 (Th. Schnitzler zum 70. Geburtstag); Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Hg. von M. Klöckener u. W. Glade, Kevelaer 1986 (H. Rennings zum 60. Geburtstag); Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. von A. Heinz u. H. Rennings,

Freiburg 1987 (B. Fischer zum 75. Geburtstag); Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. von K. Richter, Freiburg 2. Aufl. 1987 (Quaestiones Disputatae 107) (E. J. Lengeling zum 70. Geburtstag).

Diese Geschlossenheit kann vorliegender Bd schon deshalb nicht erreichen, weil er zum einen zwar auf wichtige Desiderate der Liturgiereform aufmerksam macht, dabei aber keineswegs vollständig sein kann, und weil er zum anderen sowohl Beiträge enthält, die unmittelbar auf eine verbesserte liturgische Praxis zielen, aber eben auch Beiträge, die auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau stehen und theologische Linien ausziehen, die die gegenwärtige Praxis in den Gemeinden kaum berühren und sich somit eher an die Wissenschaftler als an die angesprochene Zielgruppe richten.

Unter den letzteren fällt dem Rezensenten besonders auf der Beitrag des Mainzer Liturgikers August Jilek: Fragen zur heutigen Feier der Trauung (174–212). Ihm geht es um die spezifische Bedeutung der Trauungsliturgie für das Zustandekommen des Ehesakramentes.

Vor allem im Anschluß an K. W. Stevenson (Nuptial Blessing. A Study of Christian Marriage Rites, London 1982) versucht Vf. nachzuweisen, daß es in der frühen Kirche durchaus einen Traditionsstrang gab, nach dem Amtsträger über die Brautleute unter Handauflegung den Segen sprachen. Dies galt auch für die gallische und spanische Liturgie. Vf. versucht die Bedeutung des sakramentlichen Kerngeschehens der Trauungsliturgie durch einen Vergleich mit der Bischofsweihe zu erhellen: Der Wahl des Kandidaten würde danach die Einigung der Brautleute (Verlobung?) entsprechen, wobei dieses Ja-Wort der Brautleute, also der Konsens, die Voraussetzung für das Sakrament wäre, dieses Ja-Wort aber nicht schon – wie es das westliche Kirchenrecht festschreibt – bei Getauften automatisch das Zustandekommen des Sakramentes herbeiführt. In der Liturgie würde danach der Entschluß der Brautleute „als ein Handeln Gottes selbst gedeutet und proklamiert und die Fortsetzung dieses Heilshandelns Gottes hic et nunc in die Zukunft hinein erbeten. Sowenig ein Kandidat durch seine Wahl schon Bischof ist, sowenig sind Brautleute durch ihren Entschluß, heiraten zu wollen, oder durch die Bekanntgabe desselben schon Eheleute im Glaubenssinn der Christen. Sosehr diese Vorgänge unabdingbare Voraussetzung für das jeweilige gottesdienstliche Handeln sind, sosehr gilt zugleich auch: Der Gewählte wird erst zum Bischof, und die Brautleute werden erst zu Eheleuten im Glaubenssinn der Christen, wenn und indem über ihnen durch das ... Große Gebet das entsprechende Handeln Gottes anamnetisch-epikletisch proklamiert wird!“ (189f) Trägerin dieses Segensgebetes ist die ganze gottesdienstliche Versammlung, in deren Namen es vom präsidierenden Amtsträger der Kirche verlautbart wird. Dies geschieht eben sowohl in einer Worthandlung (Benedictio nuptiarum) wie in leibhafter Zeichenhandlung (Handauflegung). Vf. kommt dabei zu dem Ergebnis: „Die in unserer Kirche derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht, derzufolge die Aufgabe des kirchlichen Amtsträgers lediglich in der Entgegennahme und Bestätigung der Konsenserklärung der Brautleute besteht und die Brautleute es also sind, die sich gegenseitig das Ehesakrament spenden, hat in den genannten Entwicklungssträngen keine Grundlage“ (190). Leider geht Vf. nur in einer Anmerkung (209 Anm. 58) darauf ein, daß die gottesdienstliche Feier der Trauung wenigstens ein Jahrtausend lang (vgl. Papst Nikolaus I. 866: MGH. Ep 6,568–600) nicht erfordert war. Doch ist ihm zuzugestehen, daß neue Erkenntnisse über die Bedeutung der Liturgie nicht allein durch eine lange Zeit entgegenstehende Tradition schon hinfällig sein können. Wichtig ist auch sein Hinweis, daß die Begriffe Spender und Empfänger im Rahmen liturgischen Feierns keine Berechtigung mehr haben (tatsächlich wird bei der Überarbeitung der liturgischen Bücher im deutschen Sprachbereich derzeit angestrebt, ohne diese Begriffe auszukommen), weil dies ein punktuelles Verständnis des Sakramentes unterstellt, das letztlich auf die mittelalterliche Verengung der Gültigkeit der Sakramente unter dem Aspekt von Materie und Form – Begriffe, die in den nachkonziliaren liturgischen Büchern nicht mehr verwendet werden – zurückzuführen ist. Ist jede liturgische Feier ein gemeinschaftliches Handeln der Versammelten, dann gibt es zwar unterschiedliche Aufgaben, doch kein Gegenüber von Spender und Empfänger, denn auch der Vorsteher der Feier ist zugleich Empfänger. Liturgie ist ein ekklesiales Geschehen, bei dem die ganze versammelte Kirche als dessen Trägerin handelt, wobei der präsidierende Amtsträger in spezifischer Weise tätig wird: „Er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das Große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlung verlautbart“ (179).

Soweit der Rezensent sieht, führt Vf. hier eine liturgietheologisch stringente Argumentation in einer Konsequenz, wie sie bislang im deutschen Sprachbereich nicht gewagt wurde. Nur Ansätze dazu finden sich bei B. Kleinheyer, Riten um Ehe und Familie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 8, Regensburg 1984, 67–156). Die sich von diesem Aufsatz her ergebenden Fragen können hier nicht aufgelistet werden. Sie bedürfen einer interdisziplinären Erörterung, da sowohl die systematische Theologie wie das Kirchenrecht hier angesprochen sind. Vf. zeigt damit auch aus liturgietheologischer Sicht, daß die Theologie des Ehesakraments dringend weiterer Klärungen bedarf.

Der oben schon erwähnte Beitrag von Kaczynski befaßt sich vor allem mit einer gemeindegerechten Gottesdienstfeier, kwobei von einer liturgietheologischen Grundlegung her Hilfen für die Praxis geboten werden. Dabei wird vieles angesprochen, was einer weiteren Vertiefung bedürfte. Zum Teil leisten das die anderen Beiträge des Bdes. An einer Fülle von Beispielen wird deutlich, daß es keine Ende der Liturgiereform geben kann, daß auch die liturgischen Bücher nur eine begrenzte Lebensdauer haben können, schon bedingt durch die beständigen Änderungen der Muttersprache.

Der Bamberger Liturgiewissenschaftler Franz Kohlschein schreibt über die „Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme“ (38–62): „Teilhabe/Teilnahme ist – über jede Liturgiereform hinaus – der permanente Prozeß der Durchformung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens aller Christen vom Pascha-Mysterium Jesu Christi her ... Die Schaffung der Bedingungen zum Gelingen dieses Geschehens durch optimale liturgische Ordnungen und eine optimale liturgische Praxis bleibt die wichtige Aufgabe, die der Kirche zwischen Pfingsten und der Parusie gestellt ist“ (57).

Sein Vorgänger auf dem Bamberger Lehrstuhl, Hermann Reifenberg, artikuliert die „Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie“ (63–74) und bietet damit eine auf die Praxis bezogene Kurzfassung seiner Aufsätze aus ALw über „Die Bedeutung des optischen Elementes im Gottesdienst“ (ALw 12, 1970, 7–33), über „Liturgisch-phänomenologische Aspekte zu Geschmack und Mahl“ (15, 1973, 108–122), über „Das akustische Element in der Liturgie“ (17/18, 1975/76, 145–160), über „Liturgisch-phänomenologische Aspekte des taktilen Elementes“ (27, 1985, 1–34) und über den „Wohlgeruch als gottesdienstliches Symbol“ (29, 1987, 321–351).

Balthasar Fischer macht in seinem Beitrag über „Die Rezeption der ‚Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche‘“ (75–83) darauf aufmerksam, daß der Erwachsenenkatechumenat – in den USA als einer der wichtigsten Ergebnisse des Konzils für die Gemeindeerneuerung angesehen – im deutschen Sprachgebiet immer noch zu den nicht verwirklichten Reformmaßnahmen gehört. Das wird auch daran ersichtlich, daß es bislang nur eine Studienausgabe, also noch nicht einmal den Ansatz einer Inkulturation der damit verbundenen liturgischen Feiern gibt (vgl. aber: Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe, Einsiedeln u. a. 1986).

Der Innsbrucker Liturgiker Hans-Bernhard Meyer zeichnet in seinem Aufsatz „Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt“ (84–106) den nachkonziliaren Weg von der römischen Messe zu den Eucharistiefeiern der Teilkirchen nach.

Er macht deutlich, „daß es die römische Meßliturgie und das römische Meßbuch im Grunde schon heute nicht mehr gibt und in Zukunft noch weniger geben wird“ (93). Er befaßt sich sodann mit Zukunftsperspektiven, wobei es notwendig sei, „im Zusammenwirken von Erfahrung (Experiment) und Reflexion (Theologie) in einem fortschreitenden Prozeß, dessen Ergebnis nicht a priori statuiert werden kann, die Frage nach der liturgietheologischen Sinngestalt der Eucharistie zu klären, d. h. die Frage danach, was für deren Struktur und Einzelelemente wesentlich ist. Denn nur so können die notwendigen Kriterien für eine der Vielfalt der Völker und Kulturen, aber auch der Situationen, in denen innerhalb der Teilkirchen Eucharistie gefeiert wird, angemessene Feiergestalt gefunden werden. Einer Feiergestalt nämlich, die in der Vielfalt die Einheit wahrt und der Stiftung Jesu treu bleibt“ (99). Für eine situationsgerechte Feier fordert Vf. einen flexibleren Ordo Missae und fragt sodann: „Wieweit können oder sollen beispielsweise in Sprache, Musik, Feierformen Elemente aus einer agrarischen, patriarchalischen, vorindustriellen Phase erhalten bleiben, wenn ein Land in eine neue Phase der Entwicklung eintritt, herkömmliche gesellschaftliche Strukturen an Bedeutung verlieren und sich neue bilden? Mit anderen Worten: wohin soll inkulturiert werden – in die Vergangenheit und/oder in die Zukunft? Was ist erhaltenswert, und was kann oder muß man hinter sich lassen?“ (100)

Die Ausführungen machen gespannt auf den Teilband zur Eucharistiefeier, den Vf. im Rahmen des neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft demnächst vorlegen will.

Heinrich Zweck zeichnet die „Reformschritte in der Bußliturgie“ nach (107–133), eine wissenschaftlich wichtige Untersuchung, die allerdings kaum die Gemeindepraxis berühren dürfte. Erwähnt sei der wichtige und richtige Hinweis auf die restriktive Handhabung der Normen der Generalabsolution im neuen CIC, das die Bestimmungen des neuen liturgischen Buches geradezu ins Gegenteil verkehrt (123). Wichtig auch der erneute Hinweis darauf, daß der deutsche Titel des Ordo Paenitentiae doch besser „Feier der Versöhnung“ als – wie die derzeitige Studienausgabe – „Feier der Buße“ lauten sollte.

Der Passauer Liturgiker Karl Schlemmer faßt in seinem Beitrag „Krankensalbung und pastoraler Auftrag“ (134–150) nochmals zusammen, was wohl nicht oft genug ins Gedächtnis gerufen werden kann: Die Salbung ist in erster Linie ein Sakrament der Kranken und nicht der Sterbenden. Vermißt wird der Hinweis darauf, daß der Kranke nicht erst im Krankenhaus in einer ihm fremden Umgebung

und mit ihm nicht vertrauten Personen mit den Krankensakramenten konfrontiert werden sollte, sondern daß die Salbung eingebettet sein muß in eine ganzmenschliche Krankenbetreuung schon in der eigenen Gemeinde.

Der Hg. steuert dem Bd einen Beitrag über „Nichtgelöste Fragen in der Reform der ‚Weiheliturgie'" (151–173) bei. Der Rezensent vermag in dem Plädoyer für einen neu zu schaffenden Dienst eines/r Subdiakon/in, der/die dann die Aufgaben des Akolythen sowie des Kommunionhelferdienstes übernehmen soll, keine hilfreiche Wegweisung zu erkennen. Wichtig wäre doch – worauf schon oft hingewiesen wurde und vom Vf. erneut wird –, daß die Wiedereinführung der soeben abgeschafften Niederen Weihen durch die Hintertür, indem Priesteramtskandidaten mit dem Lektorat und Akolythat beauftragt werden, wieder rückgängig gemacht wird. Diese Beauftragung müßte all denen in den Gemeinden zukommen, die diese Dienste tatsächlich ausüben. Welchen Sinn hat die Übertragung dieser Dienste ausschließlich an Priesteramtskandidaten, die in ihren Gemeinden zumeist schon Lektor und Ministrant waren? Sinngerecht kann doch nur sein, daß die Auflage, diese Dienste können nur an Männer übergeben werden, endlich beseitigt wird. Hier gilt genau das, was Kaczynski für den Ministrantinnendienst schreibt: „Es wäre der Kirche dienlich, wenn sie sich nicht durch starres Festhalten an der theologisch nicht zu begründenden Unterscheidung von männlichen und weiblichen Laien im Hinblick auf liturgische Dienste der Lächerlichkeit preisgeben würde" (18).

Rupert Berger ruft nochmals Aspekte der „Erneuerung der Strukturierung des liturgischen Jahres" (213–226) in Erinnerung mit durchaus hilfreichen Hinweisen etwa auf die Verzweckung der Sonntage oder auf eine liturgiegerechte Marienverehrung.

Der Laacher Benediktiner Angelus Häußling stellt seinen gelehrten und wie immer scharf zupackenden Aufsatz unter das Thema „Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?" (227–247) Dies darf wohl als eine Vorarbeit zu seinem Beitrag über die Stundenliturgie im Teil 6 des neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft verstanden werden.

Mit Recht beklagt er, daß die Stundenliturgie als Klerusliturgie konzipiert wurde, was aber bedeute: „Der in einer atheistisch geprägten Umwelt lebende Christ des 20. Jahrhunderts, dem Gottesdienst schon als eine ‚kulturelle Verhaltensanomalie' vorkommen muß, der seine Mühe damit hat, das Minimum an Glauben zu erbringen, damit er sich noch als ein Christ ansehen darf, den die stets neuen Fragen der Lebensverhältnisse und Zeitumstände in ein permanentes Katechumenat zwingen, den, weil glaubensgefährdet und glaubensschwach, eine redliche Mühe plagt, auch nur das Minimum an Glaubensantwort, Gebet genannt, aufzubringen – dieser Mensch wird messerscharf schließen müssen: Solche Liturgie ist etwas für Vollkommene, nicht aber für den Christen, der nun einmal, doch nicht ohne Gottes allmächtige Fügung, in diesen wirren Zeiten zu leben hat" (234). Von daher zeitige der gewählte Reformansatz „einen realitätsfernen, leicht ideologischen Perfektionismus des Verständnisses, der wider die gute Absicht die Sache selbst in Verruf bringen muß" (235). Allerdings belegt Vf. auch, daß die Konkretion, das neue Stundenbuch, besser ist, als die konziliare Grundlegung vermuten ließ. Doch: „Warum war es nicht möglich, nüchtern die Situation zu analysieren und im Angebot einer pluralen oder, besser gesagt, mehrstufigen Ordnung der plural gewordenen Situation der Glaubenden zu dienen?" (239) Vf. gibt wichtige Hinweise darauf, wie dies in Zukunft gelingen könnte, konstatiert aber, „daß von allen Einzelreformen des Konzils und der nachkonziliaren Gremien im Bereich der Liturgie die Reform der Stundenliturgie allenfalls binnenkirchlich entlastete, aber keine eigentliche Erneuerung hervorrief. Die Not des Gebetes der einzelnen Christen und in den Gemeinden verlangt aber nach Gelegenheiten und Modellen der Gebetsliturgie, um den glaubensschwachen und gebetsarmen Christen und Menschen unserer Zeit zum Mitbeten einzuladen und ins Beten einzuüben" (241f).

Eine gemeindegerechte Stundenliturgie ist ein dringendes Desiderat. Es war nicht Ziel der Reform, zu einer Vermehrung der Meßfeiern (zudem noch bei einem Rückgang der Priesterzahlen) und einer fast gänzlichen Abschaffung der Wortgottesdienste zu führen. Vf. (und auch der Rezensent) kennt nur eine Gemeinde in deutschen Landen, die täglich regelmäßig die Vesper feiert.

Kurt Küppers befaßt sich in seinem Aufsatz „Verarmt unser gottesdienstliches Leben?" (248–264) mit dem nachkonziliaren Werdegang der durch SC 13 belegten Begriffe pia exercitia, sacra exercitia und liturgia. Allerdings wird damit eine Klärung des Unterschiedes von gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie sowie anderen Frömmigkeitsformen nicht weitergeführt oder gar erreicht. Die Frage lautet doch: Unter welchen Voraussetzungen sind welche Frömmigkeitsformen Liturgie? Gibt es eine Familienliturgie, wie sie für das Judentum selbstverständlich ist und ohne die auch der christliche Glaube in Zukunft schwerlich tradiert werden kann? Wie also können pia exercitia dem Liturgiebegriff zugeordnet werden?

Rudolf Pacik befaßt sich mit „Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik" (265–300). Vf. bietet hier einen Grundsatzartikel, der allen, die Liturgie zu gestalten haben, vor allem aber den Kirchenmusikern, dringend empfohlen werden muß.

Der B. Kleinheyer gewidmete Sammelband schließt mit einem Curriculum vitae sowie einer 158 Titel umfassenden Bibliographie des zu Ehrenden (315–326).

Münster Klemens Richter

Bernard, Felix: **Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794–1879) als Kanonist.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. – Würzburg: Echter (1986). 448 S. (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 1), kart. DM 56.–

Die Disziplin der katholischen Kirchenrechtswissenschaft im deutschen Sprachraum bedarf im Interesse ihres Selbstverständnisses und der Pflege ihres Kontinuitätsbewußtseins in stärkerem Maße als bisher einer vertieften Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung im Verlaufe des 19. und 20. Jh.s. Auf diesem Felde besteht sowohl in der deutschsprachigen Kanonistik als auch im deutschen Staatskirchenrecht ein großer und fühlbarer Nachholbedarf.

Aus diesem Grunde ist es sehr zu begrüßen, daß in der vorliegenden Untersuchung, einer von Hubert Müller angeregten und betreuten theol. Bonner Diss., das bewegte Leben und das erstaunlich umfangreiche wissenschaftliche Werk des Juristen und Kirchenrechtslehrers Ferdinand Walter (W), eines der Großen seines Faches im 19. Jahrhundert, der Vergessenheit entrissen und der Fachwelt der Gegenwart wieder vor Augen geführt werden. Der aus Wetzlar stammende W. war eine Persönlichkeit von ungewöhnlicher menschlicher Ausstrahlung und wissenschaftlicher Spannweite. Im Verlaufe seiner für heutige Verhältnisse unvorstellbar langen akademischen Tätigkeit, nämlich vom SS 1819 bis zum Ende des WS 1874/1875, vertrat W. an der Rechtswissenschaftlichen Fak. der Univ. Bonn die Fächer Römisches Recht und Kirchenrecht, später auch Römische Rechts- und Literaturgeschichte, Französisches Recht und Rechtsgeschichte, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Deutsches Privatrecht und Rechtsphilosophie (142).

W. war dabei keineswegs ein Stubengelehrter. Als kirchlich engagierter Laie war er auch im öffentlichen Leben tätig. Der angesehene Rechtsgelehrte W. stellte sich als Vorsitzender des Gründungsvereins für die Errichtung eines großen katholischen Krankenhauses, des noch heute bestehenden angesehenen Bonner Johannes-Hospitals, zur Verfügung. Dem Komitee für die Errichtung des bekannten Bonner Beethovendenkmals gehörte er als Mitglied an. Vom Mai bis Dezember 1848 war er Abgeordneter der Preußischen Nationalversammlung und vom Februar 1849 bis Januar 1850 Mitglied der Ersten Kammer des Preußischen Abgeordnetenhauses. Er war Träger hoher staatlicher Auszeichnungen. Bereits im Jahre 1836 wurde ihm von Papst Gregor XVI. der Gregorius-Orden verliehen (135). Elfmal war W. Dekan der Juristischen Fakultät der Universität Bonn. Während des Akademischen Jahres 1832/1833 bekleidete er das Amt des Rektors dieser Universität.

W. war zweifellos eine profilierte, starke, selbstbewußte, selbständige und unabhängige Persönlichkeit. Er war keiner kanonistischen Schule verhaftet, die es im übrigen damals in Deutschland auch nicht gab. Er hat auch keine Walter-Schule begründet. Dafür fehlte es bei ihm, wie der Freiburger Rechtsgelehrte Joseph H. Kaiser 1981 in bezug auf den gleichfalls bedeutenden Bonner Rechtslehrer Ulrich Scheuner (1903–1981) formuliert hat, „in sympathischer Weise an der für Schulen kennzeichnenden dogmatischen Reduktion auf bestimmte thematische und methodische Standpunkte". Die Feststellung des Vf.s, W. sei ein „wissenschaftlicher Einzelgänger" gewesen, wird seiner Persönlichkeit und seiner Lebensleistung nur dann gerecht, wenn sie dahin gehend verstanden wird, daß er den Durchschnitt seiner Zunft bei weitem überragt hat. Infolge seines fruchtbaren wissenschaftlichen Lebenswerkes und vor allem seiner wissenschaftlichen Wirkung war er gewiß von einsamer Größe. Daß er nicht nur die Engherzigkeit der verschiedenen Schulrichtungen, sondern auch die „gegenseitigen Protektionen und Beweihräucherungen", wie sie im akademischen Betrieb damals wie heute immer wieder festzustellen waren, zutiefst verabscheut hat, macht ihn sympathisch. Die Aussage des 1870 von der katholischen Kirche abgefallenen Rechtslehrers Johann Friedrich von Schulte, W. habe auf seine Kollegen kalt, zurückhaltend und verschlossen gewirkt (139), dürfte allerdings, ebenso wie die Aussagen von Schultes über andere kirchlich engagierte Rechtslehrer, mit einer gewissen Vorsicht aufgenommen werden.

Die wissenschaftliche Lebensleistung W.s, die Zahl seiner Publikationen und vor allem auch seine Wirkungsgeschichte auf dem Gebiete des katholischen Kirchenrechts im deutschen Sprachraum und dar-

über hinaus erweisen ihn als eine führende und zugleich imponierende Persönlichkeit.

Das bedeutsamste Einzelwerk W.s ist zweifellos das vom Vf. zu Recht an erster Stelle genannte und in insgesamt 14 Aufl. erschienene Kirchenrechtslehrbuch.

Die 1. Aufl. erschien 1822 in Bonn unter dem Titel „Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse". Die 2. und 3. Aufl. (Bonn 1823 bzw. 1825) veröffentlichte W. unter dem Titel „Lehrbuch des Kirchenrechts aus den älteren und neueren Quellen bearbeitet." Von der in Bonn im Jahre 1829 erschienenen 4. Aufl. an lautet der Titel des Werkes: „Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen". Die 14. und letzte Aufl. erschien in Bonn 1871. Diese sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe besorgte im Auftrag des Verfassers sein Schüler Hermann Gerlach, Domkapitular in Limburg. Infolge eines Augenleidens konnte W. diese Aufl. nicht mehr selbst herausbringen. Das Kirchenrechtslehrbuch W.s wurde ins Französische, Italienische und Spanische übersetzt, eine Auszeichnung, die, soweit ersichtlich, einem Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts seither nicht mehr widerfahren ist.

Die Fachkritik bezeichnete das Lehrbuch W.s als „das beste deutschsprachige Werk des Kirchenrechts seiner Zeit". Nach der Meinung eines Rezensenten in der Zeitschrift „Der Katholik" bestand das Verdienst W.s darin, „der schon absterbenden Wissenschaft des Kirchenrechts neues Leben eingeflößt zu haben – eine Wiederbelebung im Geiste der Einheit" (220), Allgemein wurde an diesem Lehrbuch, wie übrigens auch an den anderen Publikationen W.s, die der Vf. in seiner Darstellung nicht behandelt hat, die systematische Gliederung, der bemerkenswert gute und elegante Stil sowie die klare, abgerundete und wohlabgewogene Darstellungsweise gerühmt. Unbestreitbar besaß W. die unter Professoren nicht immer anzutreffende Gabe, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Die Stoffülle seines Buches wurde nicht als erdrückend empfunden. Es ist das erfolgreichste Kirchenrechtslehrbuch in deutscher Sprache während des 19. und auch des 20. Jh.s.

Kirchendistanzierte Katholiken empfanden das Lehrburch W.s als zu kurialistisch, als „ultramontanistisch" und kirchlich „absolutistisch" (219). Die kirchenrechtlichen Vorlesungen an den deutschen Universitäten orientierten sich weithin an dem Lehrbuch von Walter. Ignaz Döllinger, der u. a. auch Kirchenrecht las, hielt sich hinsichtlich des Aufbaus seiner kirchenrechtlichen Vorlesung in groben Zügen an das Lehrbuch von W.

Die letzterschienene 14. Aufl. ist in die folgenden acht Bücher gegliedert: I. Allgemeine Grundsätze (d. h. Grundlagen des katholischen, morgenländischen und protestantischen Kirchenrechts, Verhältnis von Kirche und Staat, Verhältnis der verschiedenen Konfessionen zueinander); II. Von den Quellen des Kirchenrechts; III. Von der Verfassung der Kirche; IV. Von der Verwaltung der Kirche; V. Von dem kirchlichen Beamtenwesen; VI. Von dem Vermögen der Kirche; VII. Von dem kirchlichen Leben; VIII. Von dem Einfluß der Kirche auf die weltlichen Rechte. Allgemein wurde die Gliederung des Lehrbuchs von W. als zeitgemäß, sachadäquat und glücklich empfunden.

In der Darstellung des Vf.s finden sich keine Ausführungen darüber, wie es dem engagierten und betont kirchlich denkenden Katholiken W. gelungen ist, an der Juristischen Fak. der Univ. Bonn auch das protestantische Kirchenrecht zu vertreten. Eine Kritik irgendwelcher Art wurde gegen ihn nicht vorgebracht. Daraus ist zu schließen, daß W., der ebenso engagierter Katholik wie loyaler preußischer Staatsbeamter war, das protestantische Kirchenrecht in allgemein anerkannter Objektivität vorgetragen haben muß.

Die wissenschaftliche Lebensleistung W.s war jedoch keineswegs auf das Fach des Kirchenrechts beschränkt. Er verfaßte zahlreiche andere angesehene Lehrbücher und Publikationen, wie z. B. einen Grundriß des deutschen Privatrechts (Bonn 1822); eine rechtsgeschichtliche Quellensammlung mit dem Titel „Corpus iuris Germanici antiqui", 3 Bände, Berlin 1824; einen Grundriß der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, zum Gebrauch bei Vorlesungen, Bonn 1824; eine in 3 Aufl. erschienene Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian; eine in 2 Aufl. erschienene Deutsche Rechtsgeschichte; ein System des gemeinen deutschen Privatrechts; eine „Juristische Enzyclopädie" (Bonn 1856). Er gab auch eine heute durchaus noch brauchbare Quellensammlung zum Kirchen- und Staatskirchenrecht heraus mit dem Titel „Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni" (Bonn 1862; Nachdruck Aalen 1966). Sein unter dem Titel „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart" veröffentlichtes Werk erschien in zwei Aufl. (Bonn 1863 und 1871). 1866 veröffentlichte er die rechtsgeschichtliche Darstellung „Das alte Erzstift und die Reichsstadt Cöln" (Bonn 1866). Für seine Kinder und Enkel schrieb W., der nach dem Tode seiner ersten Ehefrau eine zweite Ehe geschlossen hatte, eine Autobiographie mit dem Titel „Aus meinem Leben" (103). Von W. existieren viele kleinere Gelegenheitsschriften, in denen er zu wissenschaftlichen Streitfragen und Problemen Stellung bezog. Auf gehässige und polemische Angriffe konnte er auch polemisch replizieren.

In seiner Darstellung behandelt der Vf. im Ersten Teil (103–136) Leben und Wirken W.s, im Zweiten Teil seine wissenschaftliche Tätigkeit (137–224). Im Dritten Teil wendet er sich einer „ekklesiologisch-kanonistischen Themenauswahl" im Lehrbuch W.s zu (225–393).

An erster Stelle untersucht der Vf. W.s Kirchenbegriff (226–274). Wie der Vf. konstatiert, hat Walter die von der aufklärerischen Theologie aus der Reich-Gottes-Vorstellung entwickelte Idee von der Kirche als Erziehungsanstalt in starkem Maße rezipiert. In Anbetracht der entschieden kirchlichen Einstellung W.s überrascht es nicht, daß bei ihm auf der Betonung des authentischen Lehramts der Kirche ein besonderer Akzent liegt. In völliger inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Jus Publicum Ecclesiasticum, wie es von der kirchentreuen Kanonistik der Aufklärungszeit in Süddeutschland entwickelt worden ist, hebt W. gegenüber dem protestantischen kollegialistischen Kirchenverständnis den Charakter der Kirche als Anstalt hervor. Den Anstaltscharakter der Kirche sieht er in ihrer hierarchischen Struktur begründet (242). Die Beantwortung der Frage, ob die Kirche nach ihrer ursprünglichen Einsetzung eine „gleiche" oder „ungleiche" Gesellschaft sei, ist nach W. für das Kirchenverständnis von fundamentaler Bedeutung. Hierin besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Kirchenverständnis (245). Mit Nachdruck tritt W. hier für den Charakter der Kirche als einer „societas inaequalis" ein.

W., der selber Laie war, betont in starkem Maße die Rolle der Laien in der Kirche. Den Unterschied zwischen Klerus und Laien und damit auch die hierarchische Struktur der Kirche sieht er im göttlichen Recht begründet. Die Kirchengewalt ist von Christus nicht der Gesamtheit der Gläubigen, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen worden (247).

Der Vf. verquickt in diesem Zusammenhang die Frage des allgemeinen Priestertums mit Vorstellungen einer „Kirche von unten" (248). Wenn der Vf. ausführt, daß bei W. der Begriff „Kirche von unten" aber noch nicht dieselbe ekklesiologische Tragweite besessen habe wie in bestimmten Erscheinungsformen der heutigen Theologie, so kann ihm uneingeschränkt zugestimmt werden (249 mit Anm. 123). Der Vf. zitiert hier heutige Publikationen zum Thema „Kirche von unten". Welchen Sinn das haben soll, entzieht sich der Kenntnis des Rezensenten. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß W. in Anbetracht des Gesamtzusammenhangs seiner ekklesiologischen und hierarchischen Vorstellungen alle Erscheinungsformen der heutigen „Theologie von unten" radikal abgelehnt hätte, wenn er ihnen begegnet wäre. Zu den Darlegungen W.s zum „allgemeinen Priestertum" meint der Vf., daß W. „den antireformatorischen Klerikalismus der nachtridentinischen Theologie überwunden" habe. Hier werden ganz offensichtlich heutige theologische Klischees in das 19. Jh. zurückprojiziert.

In der Ekklesiologie W.s nimmt der Primat des Papstes eine zentrale Stellung ein. Nach W. wird die Kirche erst durch die Verbindung mit dem Papst konstituiert. Diese Auffassung sei, wie der Vf. meint, in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jh.s neu und erstmalig (254). Für W. ist die Kirche auch der Leib Christi und in sich ein Sakrament. Damit sei bei W. die institutionelle, auf das Äußere bezogene Auffassung von Kirche, die durch die die Sichtbarkeit der Kirche hervorhebende Definition von Robert Bellarmin jahrhundertelang führend war, wieder relativiert und eine andere ekklesiologische Akzentuierung vorgenommen worden (258).

Hier wird der Vf. der ekklesiologischen Doktrin Bellarmins in ihrer Gesamtheit nicht gerecht. Die negativen Äußerungen des Vf.s zum Kirchenbegriff Bellarmins können nur als zeitgenössische klischeehafte Vorurteile qualifiziert werden (vgl. 258, 263, 267). Dabei ist dem Vf. offensichtlich entgangen, daß die von ihm auf S. 273 zustimmend zitierte Definition der vollen Gliedschaft in der Gemeinschaft der katholischen Kirche, wie sie in Lumen Gentium 14,2 enthalten ist, nahezu wörtlich die Definition der Kirche von Bellarmin wiedergibt.

Als zweites ekklesiologisch-kanonistisches Thema behandelt der Vf. das Kirchenrechtsverständnis W.s (275–297). W. lehnt ein „natürliches Kirchenrecht", wie es von den Vertretern des Kollegialsystems in der protestantischen Kirche und vom naturrechtlichen Staatsrecht sowie auch von josephinisch beeinflußten katholischen Kirchenrechtslehrern entwickelt worden ist, dezidiert ab. Andererseits betont er in starkem Maße die historische Dimension des Kirchenrechts, das er als eine „äußerst wichtige theologische Disziplin" (292) bezeichnet. Dieses Verständnis der Kanonistik als einer theologischen Disziplin hinderte W. freilich nicht daran, im Ergebnis mit Erfolg dafür einzutreten, daß die beiden kirchenrechtlichen Lehrstühle an der Bonner Univ. der Juristischen Fak. eingegliedert wurden und eingegliedert blieben. Die Theol. Fak. hatte in immer wieder neuen Anläufen gefordert, daß einer der beiden kirchenrechtlichen Lehrstühle der Kath.-Theol. Fak. zugeteilt werde (295). Erst im Jahre 1906 wurde an der Kath.-Theol. Fak. in Bonn eine außerordentliche Professur für Kirchenrecht errichtet und Nikolaus Hilling übertragen. Erst 1923 wurde das Extraordinariat in eine ordentliche Professur für Kirchenrecht umgewandelt.

Als weitere kanonistische Teilfrage behandelt der Vf. in außerordentlicher und von der Sache her nicht geforderter und im Ergebnis auch nicht verständlicher Breite die „Drei-Gewalten-Lehre" im ekklesiologischen Verständnis W.s (298–336). W. neigte anfangs zu

einer Zweiteilung der kirchlichen Gewalt, bekannte sich aber später zur Dreiteilung der Kirchengewalt.

Sich überwiegend extensiv an die Darstellung von L. Schick, Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt–Bern 1982, und andere Publikationen dieses Autors zu dieser Thematik anlehnend, wälzt der Vf. diese Thematik künstlich aus, obwohl er zugleich selbst erklärt, daß die Drei-Gewalten-Lehre „bei W. für die Gesamtdarstellung des Kirchenrechts nur eine bescheidene Rolle" spiele (316). Diese Frage hätte im Kontext der Darstellung des Vf.s auf wenigen S. abgehandelt werden können. Die Arbeit geht in diesem Punkte wohl an ihrem Thema vorbei.

Von Interesse sind die Ausführungen des Vf.s zur Haltung, die W. zur Infallibilität des Papstes eingenommen hat (337–363).

Es überrascht, daß W., der dem Papst und der primatialen Stellung des Oberhaupts der katholischen Kirche stets einen so hohen Rang in seinem Kirchenrechtssystem eingeräumt hat, der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes vor dem I. Vatikanischen Konzil kritisch und im Ergebnis ablehnend gegenüberstand. Die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche hatte W. stets hervorgehoben. Der Unfehlbarkeit einer Person, und zwar auch in der Person des Papstes, stand er ablehnend gegenüber. Noch ein Jahr vor der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit veröffentlichte W. sogar eine anonyme Schrift mit dem Titel „Das allgemeine Concilium und die Weltlage" (351). Darin sprach er sich um des konfessionellen Friedens willen, um die Kluft zwischen Protestanten und Katholiken nicht zu erweitern, gegen die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes aus. Hier wäre freilich zu fragen, ob W. dies aus grundsätzlichen dogmatischen Gründen oder aus Opportunitätserwägungen, wie im übrigen auch ein Teil des deutschen Episkopats, getan hat. Nach der Verkündung des Dogmas stellte sich W. sofort auf den Boden der Tatsachen und verteidigte die päpstliche Unfehlbarkeit (353–359).

Die Vorstellungen W.s zum Verhältnis von Kirche und Staat (364–393) bilden den letzten ekklesiologisch-kanonistischen Teilbereich, den der Vf. aus dem Werke W.s zur Darstellung bringt.

Einleitend befaßt er sich dabei mit der Entwicklung der Doktrin, nach der auch der Kirche der Charakter einer „societas perfecta", d. h. einer rechtlich vollkommenen Gesellschaft, zukommt. Auf S. 378ff gelangt er zu der Feststellung, daß W. die societas-perfecta-Lehre nicht rezipiert habe. Daran ist richtig, daß sich der terminus technicus „societas-perfecta" bei W. nicht findet. Der Vf. hat jedoch verkannt, daß sich in der Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses bei W. in vollem Umfang sämtliche Elemente der societas-perfecta-Lehre finden. W. betont die Eigenständigkeit der kirchlichen Rechtsordnung gegenüber der Rechtsordnung des Staates, die Wesensverschiedenheit der kirchlichen Gestalt von der Gewalt des Staates und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in ihrem Eigenbereich. Ganz offensichtlich hat der Vf. das Wesen der societas-perfecta-Lehre, deren Verwirklichung die Grundvoraussetzung jeder freiheitlichen Zuordnung der Kirche zum Staat bildet, nicht erfaßt.

Ausdrücklich führt der Vf. auf S. 387 aus, daß W. ein Zwölf-Punkte-Programm für das Verhältnis von Staat und Kirche entwickelt habe, das „das Zusammenwirken beider Gewalten auf der Grundlage ihrer beiderseitigen Selbständigkeit" sowie ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit voneinander betont. Diese Elemente bilden gerade den Wesensgehalt der societas-perfecta-Lehre. Dieses Verständnis der Kirchenfreiheit war mit den Vorstellungen der früheren protestantischen Territorial-, Episkopal- und Kollegialsysteme unvereinbar. In der Auseinandersetzung mit diesen Systemen kirchlicher Unfreiheit hat die deutsche Aufklärungskanonistik die freiheitliche societas-perfecta-Lehre entwickelt, die in ihren Wesenselementen bleibend und unveränderlich gültig ist. Auch W. hat sie in vollem Umfang vertreten.

Im abschließenden Vierten Teil (394–429) seiner Untersuchung behandelt der Vf. die Einstellung W.s zu einigen im 19. Jh. besonders diskutierten kirchlichen Fragen, nämlich zum Zölibat, zur Landessprache in der Liturgie und zur Ehe und Ehescheidung auf dem Hintergrund der Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe.

Angesichts der Grundauffassungen W.s, die von einem entschiedenen sentire cum Ecclesia geprägt waren, überrascht es nicht, daß W. zu den Verteidigern des Zölibats gehört hat.

Der Vf. meint, ihm hierbei eine „konservativ-apologetische Haltung" bescheinigen zu müssen. Dieser Haltung sei es zuzuschreiben, daß W. in der Zölibatsfrage nicht die aufgrund seiner kirchenrechtstheoretischen Prämissen und Erkenntnisse möglichen Folgerungen gezogen habe. Von seinem historisch-dynamischen Kirchenrechtsverständnis her hätte W., der bekanntlich Laie und Familienvater war, nach der Meinung des Vf.s auch eine andere Position im Hinblick auf das relativ spät und aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen heraus entstandene Zölibatsgesetz einnehmen können (408). Hier dürfte der Vf. übersehen, daß W. aufgrund seiner Überzeugung von der Angemessenheit und Notwendigkeit und auch wegen seiner Hochschätzung des Zölibats die vom Vf. erwarteten Folgerungen nicht ziehen konnte.

Zur Frage der Einführung der Landessprache in der Liturgie vertrat W., im Gegensatz etwa zu J. A. Möhler, der sich bereits 1823 in seiner Rezension der 1. Aufl. von W.s Kirchenrechtslehrbuch für die Einführung der Landessprache in die Liturgie eingesetzt hatte, die im 19. Jh. fast allgemein vertretene Auffassung, daß an der universalen lateinischen Kultsprache der Kirche festzuhalten sei.

Ein Vorwurf kann W. deshalb nicht gemacht werden. Nach der Auffassung des Vf.s kommt hier wieder einmal W.s geschichtlich orientiertes Kirchenrechtsverständnis, das für sinnvolle kirchliche Reformen aufgeschlossen hätte sein müssen, ja diese sogar hätte initiieren können, bei einer konkreten Entscheidungsfrage nicht zum Tragen (416).

In seinen Aussagen über Ehe und Ehescheidung hält W. – im Gegensatz zu verschiedenen Theologen der Aufklärungszeit – an der Unauflöslichkeit der Ehe fest.

Dies dürfte wohl niemand überraschen. Er begründet sie, übrigens im Einklang mit dem Eheverständnis des II. Vatikanischen Konzils, aus ihrer Eigenschaft „als Lebens- und Liebesgemeinschaft". W. setzt sich dafür ein, daß ein „wesentlicher Irrtum" beim Eheabschluß als „trennendes Ehehindernis" anerkannt werden sollte. Seinem Anliegen ist der Sache nach durch die Bestimmungen der cc. 1097 § 2 und 1098 des CIC/1983 Rechnung getragen worden (428f).

Seiner Darstellung fügt der Vf. ein kurzes Schlußwort an (430–432). Der Vf. stellt darin fest, daß W. in seinem Lehrbuch weder ekklesiologische Spekulationen rezipiert, geschweige denn selbst angestellt, noch kanonistische Postulate aufgestellt habe. Darin kann man dem Vf. zustimmen. Kühn wirkt jedoch auf den Rezensenten das globale Verdikt des Vf.s, W. habe „auch kein einheitliches, konsequent zu Ende gedachtes kirchenrechtstheoretisches Konzept" geboten (430). Bedauerlicherweise bleibt der Vf. die Antwort auf die Frage schuldig, wie seiner Meinung nach ein solches von ihm bei W. vermißtes Konzept auszusehen hätte. Immerhin bescheinigt er W., dieser habe „doch unter den katholischen Kirchenrechtslehrern seines Jahrhunderts eine hervorragende Position innegehabt" (430).

Ungeachtet der in dieser Rezension vorgetragenen Kritik ist die Untersuchung von B. verdienstvoll. Er hat in seiner mit großem Fleiß erarbeiteten detailreichen Untersuchung das bereits weithin in Vergessenheit geratene wissenschaftliche Lebenswerk eines großen deutschen Rechtslehrers und Kanonisten der Fachwelt unserer Tage erneut vor Augen geführt und damit der Wissenschaft des Kirchenrechts in deutschen Landen einen großen Dienst erwiesen. Dies ist eine anerkennenswerte Leistung. Zugegebenermaßen hat sich der Vf. eine schwere Aufgabe gestellt. W. war eine Persönlichkeit, die nach damaligen und nach heutigen Maßstäben über einen ungewöhnlichen Bildungsgrad verfügte. Das Kirchenrecht war nur ein Teilgebiet seines wissenschaftlichen Wirkens. W. war eine fünfundfünfzig Jahre währende akademische Lehrtätigkeit beschieden. Nach der Meinung des Rezensenten hätten in der Darstellung des Vf.s die Entwicklungslinien in der Kirchenrechtslehre W.s vom Jahre 1822 bis zum Jahre 1871, und zwar sowohl die gewandelten Auffassungen als auch die Konstanten, noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Vor allem hätte der Vf. der Versuchung widerstehen sollen, die Lehren W.s am Maßstab zeitgeistgebundener Vorstellungen der heutigen Theologie und mit seiner eigenen theologischen Elle zu messen und zu bewerten. Diese Beurteilung hätte er seinen kritischen Lesern überlassen sollen. Der Rezensent hätte sich statt dessen eine objektivierende Darstellung der Lehren W.s und ihres jeweiligen ekklesiologisch-kanonistischen Hintergrundes gewünscht.

Noch ein Wort zur Ausstattung des Buches: Nach längerer und intensiver Benutzung durch den Rezensenten hat sich das im Klebeverfahren hergestellte Buch mangels einer Fadenheftung in mehrere Bestandteile aufgelöst. Dem Verlag wäre zu empfehlen, künftige Bücher dieser Reihe solider auszustatten.

Augsburg Joseph Listl

Assenmacher, Günter: **Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen.** Nach dem katholischen Kirchenrecht und dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. – Berlin: Duncker & Humblot (1987). 349 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd 16), kart. DM 128.–

Das Wehrpflichtgesetz der Bundesrepublik Deutschland befreit die Geistlichen vom Wehrdienst und stellt Theologiestudenten, die sich auf das geistliche Amt vorbereiten, auf ihren Antrag hin vom Wehrdienst zurück. Damit entspricht das Gesetz den Vereinbarungen, die 1933 im Geheimanhang des Reichskonkordats getroffen wurden. Verfügungen des Bundesministers für Verteidigung haben diese Regelungen auf Ordensleute, die nicht Priester und Diakone werden, sowie auf Novizen und Postulanten ausgedehnt.

Diese Gesetzesbestimmungen haben immer wieder in der Öffentlichkeit, im Parlament und in den Kirchen Anlaß zu kritischen Fragen nach der „Wehrgerechtigkeit" gegeben, wenngleich die Zahl der

Betroffenen nicht ins Gewicht fällt. Es ist ein Verdienst des Vf.s, in seinen historisch-systematischen Studien, die 1985 als Doktordiss. bei Prof. P. Dr. Jean Beyer SJ von der Kanonistischen Fak. der Päpstl. Univ. Gregoriana in Rom angenommen wurden, das geschichtliche Werden sowie die kirchenrechtlichen und die staatskirchenrechtlichen Aspekte dieser gesetzlichen Freistellung der Geistlichen und der vorläufigen Zurückstellung der Kandidaten für das geistliche Amt vom Wehrdienst aufgehellt zu haben.

Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ist eine Folge der demokratischen Staatsverfassung; insofern muß das französische Gesetz vom 23. 8. 1793 als einer der „Marksteine der modernen (Militär-)Geschichte" angesehen werden. Von diesem Ausgangspunkt aus untersucht Vf. im 1. Kap. (35–74) in einer vergleichenden Studie „Ausnahmeregelungen von der allgemeinen Wehrpflicht in Konkordaten und anderen Verträgen zwischen Staat und Kirche" zwischen 1803 und 1984, hinter denen nicht „die Ablehnung einer staatsbürgerlichen Pflicht als solcher" steht, sondern über das „Interesse am Funktionieren der Seelsorge" hinaus eine „Berufung" als Motiv gegen die Übernahme des Militärdienstes von Geistlichen sichtbar wird.

Das 2. Kap. (75–149) behandelt „die Befreiung/Zurückstellung der Geistlichen vom Wehrdienst in Geschichte, Rechtsordnung und öffentlicher Diskussion der Bundesrepublik Deutschland". Die „Wiederbewaffnung" als „innen- und außenpolitisch folgenreichster Vorgang" in der Zeit des Aufbaus der Bundesrepublik und die Verabschiedung des Wehrpflichtgesetzes vom 21. 7. 1956 lösten heftige Debatten in Parlament und Öffentlichkeit aus. Das Gesetz unterscheidet zwischen dauernder Dienstuntauglichkeit, dem Ausschluß, der Befreiung und der Zurückstellung vom Wehrdienst sowie der Unabkömmlichkeitsstellung. § 11 befreit die Geistlichen vom Wehrdienst und knüpft dafür an das Merkmal der Subdiakonatsweihe, heute der Diakonatsweihe bzw. der Ordination an. Der Begriff des Geistlichen mußte in der Rechtsprechung der obersten Bundesgerichte (z. B. im Hinblick auf die Missionare der Zeugen Jehovas) geklärt werden. § 12 Abs. 2 stellt die Wehrpflichtigen auf ihren Antrag hin vom Wehrdienst zurück, die sich auf ein Amt im Sinne des § 11 vorbereiten. Befreiung vom Wehrdienst schließt Ersatzdienst und Kriegsdienstverweigerung aus. Vf. erschließt die vorgetragenen Argumente im Parlament, in höchstrichterlichen Entscheidungen, in der staatskirchenrechtlichen Literatur, in den Parteien und Kirchen. Dabei wird der Unterschied der Einstellung der evangelischen Kirchen zur katholischen Kirche deutlich: Während die evangelischen Kirchen wegen fehlender Unterscheidung von Klerus und Laien für die geistlichen Amtsträger im Grunde nur die Unabkömmlichkeitsstellung akzeptierten und auf die Zurückstellung der Kandidaten des geistlichen Amtes ganz verzichten möchten, beharrt die katholische Kirche in unterschiedlicher Argumentation auf der Befreiung der Geistlichen, wobei der Hinweis auf das kanonische Recht und das Reichskonkordat die entscheidende Rolle spielt. Nicht selten taucht in den Diskussionen als Motiv die Angst vor der Signalwirkung auf, die eine massenweise Wehrdienstverweigerung von Geistlichen und Kandidaten für das geistlichen Amt bei Nichtregelung dieses Bereichs auf die Gemeinden haben könnten. In diesem Kernkapitel der Diss. ist dem Vf. eine fundierte, umfassende Darstellung gelungen.

In den folgenden Kapiteln gräbt Vf. die historischen Wurzeln der Exemtion des Klerus vom Wehr- und Waffendienst aus.

Das 3. Kap. (150–245) geht der Exemtion der Geistlichen von der allgemeinen Wehrpflicht im 19. und 20. Jh. nach, die das preußische Boyensche Gesetz vom 3. 9. 1814 einführte und die auf ganz Deutschland ausgedehnt wurde. Während evangelische Kreise für den Kriegsdienst der geistlichen Amtsträger als vaterländische Pflicht und Ehre eintraten, beharrten katholische Kreise besonders auch des Zentrums auf der Wehrdienstbefreiung im Interesse der Seelsorge. Erhellend ist auch der historische Seitenblick auf Piemont, Italien. Vf. referiert die kirchenrechtliche Diskussion, erläutert c. 141 CIC/1917 und legt dessen Wirkungsgeschichte in der Folgegesetzgebung und kirchenrechtlichen Literatur dar. Für Deutschland entscheidend ist der Geheimanhang des Reichskonkordats vom 20. 7. 1933. Die Regelungen für Geistliche und Kandidaten des geistlichen Amtes wurden nicht in Art. 6 RK behandelt, sondern in einem Geheimanhang, weil erst 1935 im Deutschen Reich wieder die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde. Der Geheimanhang regelt u. a. für Kriegszeiten den Einsatz der Geistlichen in der Seelsorge der Heimat, in der Militärseelsorge und im Sanitätsdienst. Infolge der „Institutionenrivalität" kommt in der Diskussion um die Exemtion der Geistlichen vorwiegend die funktionale Dimension, nicht aber die Berufung Christi zur Nachfolge in den Blick.

Im 4. Kap. (246–283) geht Vf. der „Begründung der Inkompatibilität zwischen geistlichem Amt und Militärdienst in ausgewählten Zeugnissen des Mittelalters" nach. Dabei stützt er sich auf Arbeiten von F. Prinz und L. Auer, wo die Unterscheidung von geistlichen Reichsfürsten mit Pflichten zum Kriegsdienst und niedrigem Klerus mit Verbot des Waffentragens maßgeblich wird. Das Dekret Gratians hält Blutvergießen und Weihe für unvereinbar. Schließlich werden die Stellungnahmen Thomas' von Aquin und Bonaventuras als den maßgeblichen Theologen ihrer Zeit erläutert. Wesentlich für diese Epoche ist der Verweis auf das Beispiel Christi, das besonders durch die Liturgie in der Feier der Sakramente und der Eucharistie sichtbar wird.

Das 5. Kap. (284–317) behandelt „Praxis und Lehre der Alten Kirche", wo Lk 3,14, die Militia Christi und die frühchristliche Taufliturgie erörtert und die Lehren des Tertullian und des Origenes, die alten Kirchenordnungen, das Beispiel des hl. Martin von Tours und die alten Konzilien dargestellt werden. Die Motive Unvereinbarkeit von Christ- (bzw. Getauft-)sein, Abhängigkeit von einem anderen Herrn als Christus, Gebet des Christen als sein „Kriegsdienst" werden von der konstantinischen Exemption der Geistlichen im Sinne der Sicherstellung des für die salus publica unabdingbaren Kultes z. T. überlagert. C. 7 des Konzils von Chalcedon schließt den Kreis des Kap.: „Wer einmal zum Klerikeramt zugelassen worden oder Mönch geworden ist, darf keinen Militärdienst tun und keinerlei bürgerliche Würde annehmen. Diejenigen, die es doch wagen sollten und es nicht bereuen und so den Stand verlassen, den sie um Gottes willen gewählt haben, sollen im Bann sein."

In einigen recht kurz gehaltenen, klugen Schlußbemerkungen (318–323) spricht Vf. von der Gewaltlosigkeit als einer „Grundform des Evangeliums", die in einer Welt auch kriegerischer Auseinandersetzungen exemplarisch bezeugt werden muß; deshalb gebe es „‚persönliche Berufungen prophetischer Art' zu absoluter Gewaltlosigkeit". Die Kirche habe seit alters Waffendienst und geistliches Amt für unvereinbar gehalten. Ähnlich wie bei der Zölibatsverpflichtung sei die Kirche berechtigt, die Zulassung zum geistlichen Amt an die Berufung zu absoluter Gewaltlosigkeit zu binden.

„In den Rechtsvorschriften, die Geistlichen die Übernahme des Militärdienstes verwehren, ist so in der Kirche durch die Zeit etwas gegenwärtig geblieben, was ähnlich wie Ehelosigkeit und Armut den Gehorsam gegenüber Christus und seinem Beispiel konkretisiert . . ." Dabei gehe es nicht um eine Zweistufenethik oder gar um Doppelmoral und nicht um das Absetzen vollkommener Christen von den „gewöhnlichen" Christen, „sondern um das institutionell garantierte Beispiel des Gehorsams in einer umfassend verstandenen Nachfolge Christi . . . [deren] moralische[r] Anspruch nach Erfüllung ruft . . ." (320). Auch unter diesem Aspekt sei die Wehrdienstbefreiung der Geistlichen kein Privileg, sondern zeichenhafter „Dienst", der allerdings dem Staat nicht wie Seelsorge oder Kult plausibel zu machen sei. „Die Kirche [werde] sich innerhalb einer staatlichen Rechtsordnung, die den Gewissensschutz auch in der Frage des Wehrdienstes garantiert, im Interesse ihres genuinen Anliegens nicht sträuben können, wenn der Staat nicht alle Geistlichen von der Wehrpflicht ausnimmt, sondern nur jene, die für das ‚aktuelle Interesse der Gesellschaft an kirchlicher Betreuung' (Meyer-Teschendorf) nötig sind" (321). Bei aller vertraglichen Regelung müsse die Kirche die Verkündigung des Evangeliums und gerade den Inhalt dieser Verkündigung sicherzustellen suchen. Verkündigung geschehe in der Liturgie, in deren Texten und Personen. „Daß derjenige, dem der Dienst an der Eucharistie obliegt, sinnvollerweise nicht zu den Waffen greifen kann, weil die Eucharistie das Sakrament der Liebe Gottes ist, der alle Menschen zur Einheit führen will, liegt auf der Hand . . . Jedenfalls ist der Geistliche, der den Wehrdienst nicht leistet, im Ausweis der hier untersuchten Geschichte mehr als bloßer Nutznießer staatlicher oder gesellschaftlicher Plausibilitäten" (323).

Dieser spirituelle Ansatz, Berufung zum geistlichen Dienstamt auch institutionell mit der prophetischen Berufung zur absoluten Gewaltlosigkeit nach dem Beispiel Christi verbunden sein zu lassen, sollte von jedem Geistlichen und Kandidaten für das geistliche Amt, aber auch von den Gemeinden ernsthaft bedacht werden. Wenn die Exemtion der Geistlichen in der Kirche keine spirituelle Begründung erfährt, wird sie innerlich ausgehöhlt und in der Gesellschaft nicht mehr vertretbar. Freilich werden die säkularisierte Gesellschaft und der Staat nicht einfachhin innerkirchlich plausible Normen und spirituelle Lebensformen übernehmen und durch eine solche Exemtion gesetzlich schützen können, sondern ihr Handeln nach gesellschaftlich relevanten und staatlichen Zielen dienenden Gesichtspunkten in Gesetzgebung und Praxis ausrichten müssen.

Um Mißverständnissen in der Wertung dieser Arbeit vorzubeugen, sei in diesem Zusammenhang an das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden „Gerechtigkeit schafft Frieden" vom 18. 4. 1983 erinnert:

„Was den Dienst des Soldaten angeht, so erinnern wir an die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils: ‚Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgaben recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei' (GS 79). Wenn und solange die Sicherheitspolitik ethisch zulässige, ja verpflichtende Ziele – Verhinderung des Krieges, Verteidigung der sittlich-politischen Wertordnung gegen totalitäre Bedrohung, Ermöglichung von Abrüstung – verfolgt und sich dabei ethisch annehmbarer Methoden und Mittel bedient, ist der Dienst des Soldaten unverzichtbar und ethisch gerechtfertigt.

Auf dieser Grundlage anerkennen wir Auftrag und Dienst der Soldaten in der Bundeswehr. Staat, Gesellschaft und auch die Kirchen vertrauen darauf, daß die Soldaten mit fachlicher Kompetenz und persönlichem Mut ihren Dienst erfüllen. Der Soldat trägt selbst durch ein waches Bewußtsein seiner moralischen Verantwortung zum Dienst am Frieden bei. Die Teilnahme an der politischen und ethischen Meinungs- und Urteilsbildung ist Ausdruck seines politischen Verantwortungsbewußtseins.

Auch diejenigen, die angesichts des bei der Sicherung des Friedens auftretenden Dilemmas den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern und ihren Zivildienst leisten, fördern den Frieden . . . Wir . . . anerkennen ihren Einsatz . . ." (Nr. 5.3.3)

Versucht man, die Exemtion der Geistlichen im Hinblick auf Staat und Gesellschaft zu begründen, so können – die wesentlichen Studien des Vf.s zusammenfassend und ergänzend – folgende Argumente gelten: Im Sinne des Schutzes der „religiösen Interessen" (Mikat) und der geistigen Daseinsvorsorge seiner Bürger wird der Staat die Seelsorge bei der Zivilbevölkerung und beim Militär in Friedens- und Kriegszeiten ermöglichen. Um der geistig-geistlichen Hilfe und des Trostes

willen, derer seine religiös empfindenden Bürger gerade in Kriegszeiten bedürfen, wird es in unserer Gesellschaft plausibel zu machen sein, daß eine ausreichende Zahl von Geistlichen als Seelsorger und Sanitäter im Feld den Verwundeten und Sterbenden wie auch als Seelsorger in der Heimat den Hinterbliebenen beistehen.

Auch wird der Staat, der die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen zugesteht, sich fragen, ob es sinnvoll ist, wenn die Geistlichen, die aus diesen geistlichen Wurzeln leben und durch c. 289 § 1 des geltenden kirchlichen Gesetzbuches gebunden sind, an dem Grundsatz der Exemtion der Geistlichen zu rütteln.

Schließlich wird die Frage der Zurückstellung derjenigen vom Wehrdienst, die sich auf das geistliche Amt vorbereiten, unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlich gesehen werden können, daß jemandes Ausbildung an der Waffe, die er nie zur Hand nehmen wird, sinnlos ist; allerdings werden die für die Priester- und Diakonenausbildung Verantwortlichen die sozialen Praktika und Einsätze der Kandidaten für das geistliche Amt fördern, damit diese Gruppe nicht der Vorwurf überholter Vorrechte trifft, sondern Gerechtigkeit im Einsatz für den Menschen – ob im Wehrdienst oder im sozialen Dienst – für alle jungen Männer verwirklicht wird.

Vf. hat mit hohem Fleiß eine ungeheure Fülle an historischem und systematischem Stoff erstmals erarbeitet. Er hat an vielen Stellen deutlich gemacht, wie sehr weitere Forschungen an geschichtlichen Quellen und für andere Länder eine lohnende Aufgabe sind. Wenn auch trotz der Hinweise auf S. 30f eine gewisse „Fußnotenbrillanz" des Vf.s nicht immer förderlich für das Lesen der Arbeit ist, so besticht das Literaturverzeichnis (324–329) durch strenge Konzentration auf das Thema. Keiner, der sachgemäß über die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen reden will, kann künftig an dieser Arbeit des Vf.s vorbeigehen.

Münster Heinz Mussinghoff

Schillak, Wolfgang: **Gewissen und Identität.** Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1986). VI, 563 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd 297), kart. sFr 80.–

In der Diskussion um das Proprium christl. Ethik ist eines der zentralen Probleme das Gewissen. Dabei stellt sich als entscheidender Ansatzpunkt für den Glauben immer deutlicher nicht die inhaltliche Seite des Gewissensurteils, sondern die Entwicklung und Bildung des Gewissens heraus. Sie läßt sich als Reifung des Gewissens zur Vernunftautonomie beschreiben, in der der Mensch von der befreienden Botschaft des Glaubens in sein eigenes Selbstsein vermittelt wird. Solches Glaubensgeschehen hat, weil es um das Selbstsein des Menschen geht, eine Entsprechung in der psychischen Entwicklung. Dieser Entsprechung geht Vf. der in Göttingen eingereichten Diss. nach. Er will eine Vertiefung des interdisziplinären Dialogs zwischen der evangelischen Theologie des 20. Jh.s und der Psychoanalyse Freuds in bezug auf das Gewissen leisten.

Im 1. Teil problematisiert Sch. dazu den Begriff des Gewissens.

Er führt seine Bedeutungsbreite vor Augen, stellt eine bunte Fülle von Gewissensauffassungen in Dichtung, Philosophie, Theologie, Recht, Soziologie, Pädagogik, Psychoanalyse zusammen. Als gemeinsames Moment wird erkannt, daß Gewissen ein selbstreflektorischer Bewußtseinsakt ist, der das Individuum zu sich selbst und zum eigenen Handeln in Beziehung setzt (vgl. 38f), beides zwei Seiten derselben Sache: Im Verhalten zum eigenen Handeln verhält man sich zu sich selbst (vgl. 39f). Dann werden Gewissenskonzeptionen in der evangelischen Theologie des 20. Jh.s aufgezählt. Zunächst kommen vier als „metaphysische Zugänge" apostrophierte Auffassungen (Trillhaas, Bonhoeffer, Heim, Althaus), die schließlich aus der Betrachtung ausgeschieden werden „in Abwehr metaphysizierender Instanzenlehre ... sowie irreführender, verabsolutierender Anthropologie ..." (66). So ist etwa in bezug auf Trillhaas die Rede davon, seine Konzeption verrate „eine unzulässige anthropologische Verabsolutierung des Gewissensbegriffs" (645). Warum es sich aber um eine unzulässige Verabsolutierung und Ideologisierung handelt, wird nicht begründet, sondern als evident vorausgesetzt. In den anderen Entwürfen jedenfalls (Barth, Weber, Kreck, Kraus, Thielicke, Tillich) ist Gewissen verstanden „als selbstreflektorischer Relationsbegriff gerichtet ... sowohl auf das Verständnis des individuellen Seins coram deo als auch auf die Orientierung individuellen Handelns unter Rechtfertigung und Verheißung" (67). Mit diesem relationalen Verständnis des Gewissens „coram Deo" weiß sich Sch. im lutherischen Erbe stehend. Aber auch der Vorzug dieses Konzepts, der hier nicht angezweifelt werden soll(!), wird nicht weiter systematisch begründet, sondern vorausgesetzt. Als Ergebnis dieses Zugangs wird das Thema zugespitzt auf den Dialog zwischen lutherischer Theologie des 20. Jh.s und der Psychoanalyse Freudscher Schule über das Gewissen.

Im 2. Teil beginnt Vf. zunächst mit einer Darstellung des Gewissensverständnisses bei Luther.

In Ablehnung der scholastischen Rückbindung des Gewissens an die Vernunft sieht Luther in der Vernunft nur die *curvatio in se* des Menschen und ein irrendes Gewissen begründet (vgl. 75). Wie der Mensch vor Gott steht, weiß er nicht aus eigenem Vermögen, sondern nur, sofern Gott es ihm durch sein Wort allein in der Spannung von Gesetz und Evangelium offenbart (vgl. 76). Während es aufgrund des Gesetzes zur *conscientia concussa* angesichts des Zornes Gottes kommt, wird das Gewissen allein im Glauben an Christus und die zugesprochene *iustitia aliena* befreit. Der Mensch will nun nicht mehr seine Existenz autonom ergreifen, sondern theonom verantworten (vgl. 80). Gewissen ist dabei verstanden als Relation zu Gott und zur eigenen Identität in der Rechtfertigung und in der Hoffnung auf deren eschatologische Vollendung. Der Ablehnung sittlicher Autonomie durch Vf. (gegen Siegfried) zugunsten prozeßhafter Relation des *coram deo* scheint dasselbe Mißverständnis zugrunde zu liegen, das auch zur Ablehnung der Vernunft führt. In bezug auf Autonomie und Theonomie wäre es sinnvoll gewesen, angesichts der heutigen moraltheologischen Diskussion eine Klärung der Bedeutungen zu geben. Übrigens weiß auch die Scholastik, daß der Mensch aus der incurvatio in seipsum allein durch den Glauben zum rechten Vernunftgebrauch befreit wird.

Die Darstellung Luthers findet ihren Abschluß in kurzen Hinweisen auf die Rezeption seiner Theologie im 20. Jh. durch Ebeling und Wolf. Während Ebeling den Identitätsbegriff in den des Gewissens eingliedert (vgl. 93), betont Wolf den Charakter der Transmoralität, der dem im Glauben geschenkten Gewissen zukommt (vgl. 95).

Daran schließt Vf. eine Darstellung des Gewissensbegriffs nach Freud sowie dessen Rezeption und Weiterentwicklung in dem psycho-sozialen Entwicklungsmodell Eriksons an.

Ausgehend von der Grundeinsicht Freuds, daß alle menschliche Not Gewissensnot ist (vgl. 99), verfolgt Vf. zunächst – indem er sich auf die spätere, mehr „energetische" und nicht mehr „anatomische" Erklärungsweise Freuds bezieht – Freuds phylogenetische Erklärung des Gewissens im Zusammenhang mit dem Tabu. In dieser Erklärung wird das Gewissen nicht als genuines Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse verstanden, sondern als eine durch fremde Autorität bedingte Erscheinung. Die ontogenetische Erklärung des einzelnen Gewissens erfolgt dann im Zusammenhang mit dem Begriff „Über-Ich". Die Genese des Über-Ich – zugleich Genese des religiösen Empfindens (vgl. 114) – erläutert Freud als Lösung des Ödipuskomplexes durch Identifizierung mit den elterlichen Drohungen bei bestimmtem Verhalten. Es kommt zur Ausbildung eines Ich-Ideals sowie von Selbstbeobachtung und Gewissen, um jenes zu realisieren. Das „Gewissen" ist dabei „die überwiegend unbewußte zensorische Funktion des Überichs," – Gewissen und Über-Ich sind also nicht identisch (so Vf. gegen Böhme, vgl. 118f) – „die auftretende Diskrepanzen als unverträglich dem Ich signalisiert" (117). Moralische Normensetzung ergibt sich aus bestimmten Über-Ich-Inhalten, Schuld aus der Wahrnehmung des Gewissensurteils. Freud kennt mithin – wie Vf. anmerkt – nur das schlechte, nicht das gute Gewissen (gegen Becker, vgl. 117).

Vf. schließt die Freudrezeption durch Erikson an. Dieser erweitert die klassische Psychoanalyse durch die Einsicht in die Interdependenz von Psyche und Sozietät und gelangt so zu einem psychosozialen Ansatz. Durch ein prozeßhaftes Modell vermeidet Erikson dabei eine Ontologisierung, wie sie bei Freud auftritt (vgl. 139). In einem achtstufigen Modell von Entwicklungsphasen des Ich (ausgeführt 152–174) verbindet Erikson den Stufenplan psychosexueller Entwicklung mit einem sozialdynamischen Wachstumskonzept (vgl. 142). Das Ziel der Entwicklung, die psychosoziale Harmonisierung von Über-Ich, Es und Ich-Strebungen zur Integrität, wird durch psychosoziale Krisenbewältigung hindurch erreicht. In diesem epigenetischen Prozeß wird zugleich Identität gewonnen in der Spannung von Ich und Selbst, von Geltungsgefühl und Anerkennung des sozialen Umfelds (vgl. 150). In bezug auf das Verhältnis von Identität und Gewissen ergibt sich bei Erikson: Das Gewissen entwickelt sich parallel zu seiner ethischen Entwicklung über drei Stufen (Kindheit, Adoleszenz, Erwachsenenalter), in der das instinktgeleitete Verhalten in der Relation Individuum – Außenwelt ersetzt wird „durch die Fähigkeit des Ichs, ein eigenes Kräftepotential zu antonomer Bewältigung der aktualen Situation bereitzustellen" (181). Gewissen ist entsprechend keine Über-Ich-, sondern eine Ich-Funktion. Als solche Funktion erlebt das Individuum das Gewissen im Zustand stabiler Identität. Entwicklung von Ethik und Gewissen geht also mit der Entwicklung stabiler Identität einher.

An diese Darstellung der theologischen und psychoanalytischen Gewissenstheorien fügt Vf. im 3. Teil einen Metadialog über das Verhältnis von Rechtfertigung und Epigenese an. Vf. bedenkt dabei die Möglichkeit der Verhältnisbestimmung:

1. hinsichtlich ihrer Struktur: Psychologie ist keine Hilfswissenschaft für die Seelsorge, sondern muß – nach Moltmann – dem Glauben die psychischen Barrieren zeigen, an denen er seine befreiende Wirkung entfalten kann (vgl. 195). Psychoanalyse sagt nicht, was der Glaube ist, sondern wie er funktioniert. Theologie dagegen illustriert nicht nur psychische Phänomene, sondern stiftet dem Selbstentwurf des Menschen Sinn (vgl. 196). Es geht in der Psychoanalyse nicht um die Wahrheit des Glaubens, sondern um seine Wirklichkeit, um das subjektive Erleben. Glaube gründet zwar in der Anrede Gottes, entwickelt sich aber konkret im Kontext psychosozialer Einwirkungen. Zugleich kann psychoanalytische Hermeneutik die konkrete Ausformung des individuellen Glaubens erhellen und Verformungen destruieren helfen. Ihre kritische Funktion gegen-

über der Theologie besteht darin, wo Über-Ich-Theologie besteht, Ich-Theologie entstehen zu lassen (vgl. 198). Die Aufgabe des Dialogs wäre also von hier aus so zu charakterisieren, daß es um theologische Interpretation von Erfahrung psychosozialer Krisen geht. Hier wäre jedoch noch zu betonen, daß sich die Wahrheit des Glaubens nicht schon am Ich messen läßt. Im Glauben wird der psychologische Begriff der Ich-Identität transformiert zu einem „Ich in Christus" (vgl. Gal 2,20).

2. hinsichtlich ihrer Methode im Blick auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie: In der Erläuterung des gegenseitigen Bezogenseins von fides quae und fides qua stellt Vf. hier fest, die Glaubenserfahrung sei weder eine menschliche Möglichkeit noch sei die Wahrheit des Wortes Gottes von außen auszumachen, vielmehr vollziehe sich die Erkenntnis der Wahrheit des Wortes Gottes allein im Ereignis des Gesprochen-Werdens und der anerkennenden Bejahung des Glaubens (vgl. 219). Allerdings ist in dieser gegenseitigen Verwiesenheit die Offenbarung das extra nos Vorgegebene. Die Erfahrung ist nicht die Quelle der Inhalte, wohl aber „das Medium, durch das die Inhalte existentiell empfangen werden" (210). Für den Dialog mit der psychosozialen Hermeneutik bedeutet dies für Vf. zum einen, daß der psychosozial bestimmten Erfahrung keine Offenbarungsmächtigkeit eignet, sondern daß umgekehrt von der Offenbarung her die Erfahrung psychosozial integrativ wird (vgl. 221); zum anderen aber auch, daß die Unverfügbarkeit Gottes in wissenschaftstheoretischer Reflexion begründet und die dreifach hypothetische Struktur theologischer Aussagen (Pannenberg) aufgewiesen werden muß (vgl. 223).

3. hinsichtlich ihrer Intention: Vf. kommt hier zu der Parallelisierung des Verhältnisses von fides quae und fides qua mit dem Verhältnis von Ideologie und Identität (vgl. 233). Entsprechend verhält sich die Psychoanalyse zur Theologie wie Identität zu Glauben (vgl. 234). Als Aufgabe für den Dialog ergibt sich daraus, „die jeweils signifikante epigenetische Inkarnation der Rechtfertigungsbotschaft aufzusuchen, zu beschreiben und zu verstehen" (235).

Von dieser allgemeinen Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und psychosozialem Ansatz leitet Vf. nun im 4. Teil zum Thema „Gewissen" zurück, das zugleich das Thema „Identität" enthält. Denn beim Gewissen geht es um die Frage „wer bin ich" vor Gott und in meinen menschlichen Beziehungen. Es geht um die „theologisch-psychosoziale Verantwortung individuellen Seins vor Gott, Welt und der Person selbst" (238). Von daher kommt es zu der Frage, was ein Dialog zwischen Glaube und Identität für ein epigenetisches Verständnis des Gewissens austrägt. Sch. betrachtet dies hinsichtlich der Strukturen, der Dynamik und der Funktionen des Gewissens.

Zu den strukturellen Momenten zählt Vf. die Relationalität, d. h. Weltoffenheit, Geschichtlichkeit, Gewiesenheit auf ein Du, auf Gott, wobei diese Relationen zu Gott, Welt und Selbst erst in ihrer Einheit die Identität des Menschen bilden und erst im Gewissen zu je meinen Relationen werden, sowie die Ganzheitlichkeit, d. h. die Einbeziehung des ganzen Menschen sowohl in die Glaubens-Identität wie in die Ich-Identität, die auf eine künftige Gestalt hin jeweils durch das Gewissen vermittelt ist. Zu den dynamischen Aspekten zählt Vf. die Polarität, d. h. das Sich-Halten vermittels des Gewissens in der angefochtenen Ganzheitlichkeit der Spannung zwischen den drei Relationen, das der beständigen Metanoia zwischen dem peccator in re und dem iustus in spe entspricht, sowie Perspektivität, d. h. der Notwendigkeit zu beständiger Neuorientierung in antizipatorischer eschatologischer Hoffnung, die das Gewissen zum Gestaltungsprinzip des Glaubens erweckt. Zu den funktionalen Aspekten des Gewissens zählt Vf. zum einen die virtus iudicandi, die Zensur bzw. die Über-Ich-Funktion, die sich im negativen Urteil äußert, wenn auch inhaltlich die normgebenden Instanzen bei Freud und Luther divergieren (Vf. merkt dies zu Recht kritisch gegen Freud an, vgl. 256), zum anderen die conscientia fidei bzw. die Ich-Funktion, in der das Subjekt sich seine Ganzheit und Identität bezeugt. Das Verhältnis zwischen beiden Gewissensfunktionen sieht Vf. theologisch als Abfolge des Urteils des Menschen: peccator sum, und des Urteils des Evangeliums: iustus es, psychoanalytisch als epigenetische Abfolge von Über-Ich-Gewissen und Ich-Gewissen innerhalb psychosozialer Krisensituationen.

Von hier aus erwächst die Aufgabe, „phasenspezifische Teil-Aspekte der Gewissensfunktion herauszuarbeiten" (264). Es geht darum, den Glauben als *fides qua* als psychosozialen Entwicklungsprozeß zu beschreiben (vgl. 266). Dazu greift Vf. im 5. Teil auf die Theorie Fowlers zurück.

In einem ersten Schritt untersucht Sch. den Begriff „faith" und sein Verhältnis zu Identität, Glaube und Gewissen. Faith als aktive Art des In-Relation-Tretens (vgl. 273) zielt auf eine Ausformung verläßlichen Lebensraums, auf einen endgültigen, auf verläßliche Zukunft verweisenden Sinnstiftungszusammenhang (vgl. 274), erhält aber seine entscheidende Gestaltung extra nos durch das Wort Gottes. Faith kann als Umschreibung der *fides qua* gelten und ist im Kontext zu sehen mit einem an psychosozialer Identität orientierten Gewissensbegriff (vgl. 275). Vf. weist dies im Blick auf Relationalität, Ganzheitlichkeit, Polarität und Perspektivität nach. In einem zweiten Schritt deutet Vf. auf die inhaltlichen Anleihen hin, die Fowlers Wachstumsschema bei Kohlbergs Konzept der Moralentwicklung macht, um dann – in einem dritten Schritt – Fowlers eigenes Stufenmodell zu erläutern und gegen Kohlberg und Erikson abzugrenzen.

Nach dieser Darstellung der Fowlerschen Theorie bringt Vf. den Mitschnitt eines Interviews mit Mary als empirisches Belegmaterial (vgl. 310–349), um auf dieser Grundlage Fowlers Entwicklungsschema im Sinne lutherischer Theologie zu interpretieren und „Ergebnisse theologisch-psychoanalytischen Dialogs um ein Gewissen auf Rechtfertigung in Epigenese zu formulieren" (308). Auf acht Stufen wird die psychosoziale Entwicklung mit ihrer Dynamik und ihren Krisen mit der Entwicklung des Glaubens über ihre spezifischen Krisen hin zu einer je neuen Identität in Verbindung gebracht und dabei jeweils die Tätigkeit des Gewissens charakterisiert. In der Charakterisierung der einzelnen Stufen scheint mir dabei jedoch die psychologische und die glaubensmäßige Ebene inhaltlich zu schnell ineinanderzulaufen. Es werden Analogien aufgezeigt, psychische und glaubensmäßige Phasen assoziativ in Verbindung gebracht, ohne aber ihre Differenz und das Fundierungsverhältnis zwischen beiden Ebenen genau zu bestimmen. Hier wäre ausdrücklich zu zeigen, wie sich die oben ansatzhaft angestellten methodischen Überlegungen zur Möglichkeit eines Dialogs bewahrheiten.

In einer Schlußüberlegung (6. Teil) macht Vf. noch darauf aufmerksam, Fowler habe zwar seine achte Stufe als normativen Endpunkt verstanden, theologisch aber sei dies nicht so anzueignen, als sei mit der Stufenfolge ein *ordo salutis* am Anfang des Glaubenslebens bis hin zu seiner Vollendung beschrieben (vgl. 419). Vielmehr ist die Teilhabe am Reich Gottes als letztgültige Sinnstiftung in allen Phasen erfahrbar. Ihre Summe ist als *fides Christi* eine bewegende *relatio euangelii*.

Abgesehen von ihrem sicher wichtigen Anliegen, Dialog zu ermöglichen, und ihrer reichhaltigen Materialerarbeitung ist mir die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Theologie und Psychologie begrifflich zu unscharf. Darauf wurde bereits an den entsprechenden Stellen verwiesen. Zu dieser Unklarheit, die die Arbeit hinterläßt, mag aber auch die wenig straffe Methodik beitragen – Theorien werden steinbruchartig verwendet – sowie der an Zumutung grenzende Stil, der zum Teil restringiertem Code nahekommt (vgl. etwa 154ff), zum Teil an Fremdwörterblähungen leidet (man lese etwa folgenden Satz, 421: „Identitätstheologische Gewissenstätigkeit ist eine durch ökonomische Strukturierung identitätstheologischer Krisensituationen ichgerecht balancierte Integration intentional-ethischer und moralisch-repressiver Gewissensreaktionen im Sinne einer funktionalen Entsprechung zum simul iustus et peccator gerechtfertigter Existenz").

Paderborn Stephan Ernst

Wörterbuch der ökologischen Ethik. Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung. Hg. von Bernhard Stöckle. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 159 S. (Herderbücherei, Bd 1262), kart. DM 8.90

Unter den in der katholischen Kirche immer noch wenig zahlreichen Veröffentlichungen zur Umweltethik ist dieses kleine Wörterbuch den Lesern zu empfehlen die aus einer politisch konservativen Einstellung heraus sich zum ersten Mal an die Reflexion des Umweltproblems wagen. Es tut ihrer Seele gut, wenn ihnen vom Hg. versichert wird, daß ihnen unter den 28 Stichwörtern (von „Angst" bis „Zukunft") ein Beitrag zu „nüchterner Sachlichkeit" und eine Sinndeutung präsentiert wird, die „eine völlig säkularisierte Gesellschaft nicht zur Verfügung zu halten vermag". Willkommen ist ihnen zweifellos auch die Tatsache, daß sich unter den Verfassern der Artikel nicht nur anerkannte Theologen (Beutter, Hilpert, Stoeckle, Rock, u. a.), sondern auch Naturwissenschaftler (Mohr, Rüchardt) finden.

Am dichtesten an die durch die Umweltkrise wirklich angestoßene Bewußtseinsveränderung wird der Leser durch Artikel wie „Ökologie", „Aszese" (M. Rock) und „Ehrfurcht", „Tier" (Hilpert) geführt. Dort begegnet er in der Tat den Grundzügen einer ökologischen Ethik, die diesen Namen verdient: es werden ihm die Kategorien von Ganzheit, Begrenzung, haushälterischer Verantwortung vorgestellt und in knapper, dem Genus des Wörterbuchs angepaßten Form wird er mit einem neuen ethischen Denken vertraut gemacht. Andere Beiträge sind demgegenüber schon eher von dem typische abwehrenden Gestus bestimmt, man möge doch, bitte, die Veränderungen in Technik und Ökonomie und möglicherweise sich daraus ergebende Konsequenzen für Einstellung und Verhalten nicht zu ernst zu nehmen. In Beiträgen wie „Fortschritt" (Stoeckle), „Natur" (Münck), „Energie" (Mohr) wird die nur notdürftig kaschierte skeptische Grundhaltung gegenüber der Ökologiebewegung zu vordergründig als Bemühen um Sachlichkeit ausgegeben. Zu bedauern ist, daß die von den Naturwissenschaftlern (Mohr, Rüchardt) bearbeiteten Stichworte nicht in einen ethischen Dialog zurückgebunden sind. Sie stehen zum Teil isoliert neben den

Beiträgen ihrer moraltheologischen Kollegen und teilen über Strecken mit ihnen lediglich die „technokratische" Grundstimmung. Es fehlen – was bei dem zur Verfügung stehenden kleinen Format nicht verwundern kann – auch Stichworte (Anthroprozentrik, Alternativbewegung, Bevölkerung, zukünftige Generationen, Wachstum, u. ä.). Die Folge der Selektion ist: Man bekommt keinen genügenden Einblick in die ethische Diskussion. So gut wie ganz fehlt die Auseinandersetzung mit anderen Umweltethiken, die Theologie der Schöpfung ist zu kurz behandelt. Der Adressat ist eindeutig der Struktur- und Wertkonservative, der sich zum ersten Mal gedanklich mit dem Umweltproblem beschäftigt.

Frankfurt Philipp Schmitz SJ

Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godehard Lindgens. – Stuttgart: Klett-Cotta (1985). 354 S. (Geschichte und Theorie der Politik. Unterreihe B: Theorie, Bd 7), geb. DM 158.–/öS 1232.–

Es handelt sich, wie der Bearbeiter in der Vorbemerkung sagt, um eine Dokumentation, die eine Übersicht über die Entwicklung der politischen Theorie der katholischen Kirche hinsichtlich eines modernen Freiheits- und Demokratieverständnisses bieten will. Aus dem Zeitraum von 1832 bis 1981 werden 17 Dokumente ausgewählt, von denen 15 in Aussagen und zwei, nämlich die Ansprache Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, vollständig abgedruckt werden. Die neue Übersetzung – sie mag für die älteren Dokumente sinnvoll sein – ist auf ihre Zuverlässigkeit nachzuprüfen, da die Texte auch in der lateinischen bzw. italienischen Originalsprache beigefügt sind (229–324).

Die Texte bieten einen guten Einblick in die allmählich sich wandelnde Einstellung zur Freiheit, Demokratie und pluralistischen Gesellschaft, auch wenn eine Auswahl von Texten stets kleine oder auch größere Desiderata offen läßt.

Dies gilt z. B. für die Entscheidung, die Enzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" nicht zu berücksichtigen, obwohl gerade die letztere für die Haltung der Kirche gegenüber den Gesellschaftssystemen wichtig ist, wenn man die Auseinandersetzung Pius XI. mit dem Faschismus, Kommunismus und Nationalsozialismus – der Sozialismus wird vom Hg. nicht genannt – zutreffend darstellen will. Im übrigen wird – entgegen der in der Vorbemerkung enthaltenen Absichtserklärung, in erster Linie nicht die Sozialtheorie der katholischen Kirche, sondern ihre politische Theorie zu erfassen – die Enzyklika „Laborem exercens" breit dokumentiert.

Von Pius XII. – aus nicht genannten Gründen wird behauptet, er habe es mit der „Erblast" seines Vorgängers zu tun (5) – werden die berühmt gewordenen Weihnachtsansprachen über die Demokratie (1944) und die Toleranzansprache von 1953 auswählt. Schon die Tatsache, daß die Enzyklika „Pacem in terris" ständig auf die Lehrverkündigung Pius XII. zurückgreift, hätte zumindest in der Einführung berücksichtigt werden müssen. Statt dessen erscheinen die Pius-Päpste in einem merkwürdigen Licht, wohl nicht zuletzt deshalb, weil für den Bearbeiter Johannes XXIII. eine Zäsur darstellt und erst mit ihm der „Aufbruch" der Kirche erfolgt sein soll. Sicherlich enthalten die zehn Abschnitte der Einführung (17–74) interessante und bedenkenswerte Hinweise, Interpretationselemente und kritische Anmerkungen. Jedoch sind die zustimmenden und die kritischen Überlegungen ungleich verteilt.

Sicherlich: Die Kirche tat sich schwer mit den modernen Freiheiten. Aber das, was der Liberalismus im 19. und 20. Jh. erfocht, nämlich eine rein innerweltliche Konstruktion der Lebenswirklichkeit, das konnten ein gläubiger Christ und auch die Kirche nicht nachvollziehen. Der Liberalismus scheiterte ökonomisch in der großen Weltwirtschaftskrise von 1929; und er hat das Hochkommen der modernen Totalitarismen mitverschuldet. Davon ist freilich in der Einführung nicht die Rede. Und was das Verhältnis von Kirche und Totalitarismus betrifft, so darf man nicht nur einige ins gewählte Bild passende Verweise machen, vielmehr müßte man die umfangreichen Studien der Kommission für Zeitgeschichte und der modernen Katholizismusforschung berücksichtigen.

Die Ausführungen zu Pius XII. sind mehr als dürftig und werden diesem Papst, der das personale Fundament des christlich-sozialen Denkens erstmals herausarbeitete, einfach nicht gerecht. Auch was zum „Absolutheitsanspruch" in der pluralistischen Gesellschaft gesagt wird (42), zeigt, daß der Vf. das Problem nicht gesehen hat. Das Problem liegt nämlich in der Wahrheit begründet und ihrem Geltungsanspruch. Und Pius XII., wenn auch arg verklausuliert, mit totalitären Systemen in Verbindung bringen zu wollen und erst das nachkonziliare Denken als Überwindung der dogmatischen Unbeweglichkeit erscheinen zu lassen, darüber werden die Historiker einmal zu urteilen haben. Was die Menschenrechte betrifft, so ist ohne Zweifel die Entwicklung von Pius XII. bis Johannes Paul II. staunenswert; was aber die Demokratie-Theorie angeht, so sind die Aussagen dazu schon in der Pastoralkonstitution eher dürftig.

Unbeschadet dieser Einwände kann man nur wünschen, daß die ausgewählten Dokumente gerade auch in unserem Bildungswesen zur Kenntnis genommen und den jungen Menschen näher gebracht werden. Dies wäre ein ansehnliches Verdienst dieses Buches, zu dessen leichteren Handhabung ein Personen- und ein umfangreiches Sachverzeichnis beigefügt sind.

Augsburg Anton Rauscher

Martini, Carlo Maria: **Unterwegs zur Stadt Gottes.** Ein neues soziales Engagement der Christen. Aus dem Italienischen übertragen von Reinhold Klein. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1986). 87 S. br. DM/sFr 28.30, öS 198.–

Dem Bistum Mailand waren immer wieder Bischöfe beschieden, die in eigenständiger Weise nicht nur ihrer Diözese vorstanden, sondern auch für die Kirche als ganze Wegmarken setzten. Da, wo man noch heute stolz ist auf den noch als Katechumenen zum Bischof gewählten hl. Ambrosius und an dessen eigener Liturgie noch immer festhält, wirkte auch der große Reformator der Kirche im Alpenraum, der hl. Karl Borromäus. Dort lernte aber auch der Kurienbeamte und Studentenseelsorger Giovanni Montini den Umgang mit der problemreichen sozialen Wirklichkeit einer industriellen Großstadt und die lombardische Kapitale hat ihn zu dem für die Fragen der Moderne einmalig offenen Papst Paul VI. geformt. Dort wirkt schließlich heute der frühere Bibelwissenschaftler und Rektor der römischen Universität Gregoriana, Carlo Martini, der sich, wie manche Anspielungen in seinen Vorträgen und Predigten zeigt, dieser Tradition sehr wohl bewußt ist.

Mit seinen wissenschaftlich solid fundierten, im sprachlichen Ausdruck aber einfachen und konkret spirituellen Predigten und Exerzitienansprachen hat der Jesuit M. sich längst über Italien hinaus, gerade auch im deutschen Sprachgebiet eine breite Leserschaft erworben. Die kleine nun vorliegende Sammlung von Reden zeigt den Erzbischof noch von einer anderen Seite, nämlich als den Vermittler von christlicher Ethik in die Kreise der Führungskräfte in Industrie und Verwaltung. Durchaus dem Geist der katholischen Soziallehre verpflichtet, begnügt er sich aber nicht mit einer bloßen Anwendung päpstlicher Lehrtexte auf die eigene Situation. Vielmehr wird hier, guter lombardischer romanischer Tradition folgend, ein eigener Stil gepflegt.

Während er Arbeitnehmer auf die Erinnerung der Kirche, die nicht im Computer zu speichern ist, verweist, weil es die Erinnerung an Jenen ist, der sich selber als Weg und Wahrheit Gottes bezeichnet und damit jene „Erinnerung" meint, welche allgemein menschliches Können (dasjenige moderner Elektronik eingeschlossen) zum Wohl der Menschen nutzen heißt, redet er mit Arbeitern und Arbeiterführern von aktuellen Krisenphänomenen in der Arbeitswelt, welche etwa die Rolle der Gewerkschaft (im Sinn wahrer Solidarität statt im Sinn eines Konfrontationskurses der Funktionäre) neu zu überdenken verlangen. Erst von da aus können dann auch konkrete Aktionen gegenseitiger Hilfestellung gefordert werden. Vor Medizinern verweist er auf die Priorität des Humanen gerade auch in den neuen Technologien, während er in einer Rede zur Studienjahreröffnung der lombardischen Verwaltungshochschule daran erinnert, daß der Beamte nicht Vertreter der Machtträger im Staat, sondern Diener des Bürgers, der diesem also das Leben leichtzumachen hat, sein müßte: Vernunft, Kostenbewußtsein, Eigenverantwortung des Gewissens, statt legalistisches Funktionärsdenken sind die konkreten ethischen Forderungen, die der Bischof daraus zieht, um schließlich in einer Karfreitagsmeditation gegen die Krankheiten der modernen Gesellschaft, gegen Gewalt, Vereinsamung und Korruption eine wahre Umkehr im Sinn des Evangeliums zu predigen.

Was M. so vorbringt, ist nicht argumentative Ethik, sondern im besten Sinn des Wortes apostolische Paränese, eine Moralpredigt im Sinn bester politischer Theologie, die das ethische Argument zwar kennt, und zur Kontrolle eigener Stimmungen auch wahrnimmt, die aber zum ermunternden und ermahnenden Aufruf des Verkündenden „Epi-skopus" wird und da auch werden muß.

Münster Franz Furger

Nagel, Ernst Josef: **Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage.** – Köln: Verlag J. P. Bachem (1986). 158 S. (Theologie und Frieden, 2), geb. DM 24.–

Wenige Reden des US-Präsidenten R. Reagan haben weltweit ein so großes Echo ausgelöst und eine international so nachhaltige Wir-

kung gezeitigt wie diejenige vom 23. März 1983 zu SDI, der „Strategic Defense Initiative". Was zunächst nur als Maßnahme zur rechtzeitigen Raketenabwehr geplant und entwickelt werden sollte und so mit Recht unter dem Stichwort einer „neuen Verteidigung" angekündigt wurde, geriet, von der Fantasie- und Sensationspresse wie von gegnerischer Propaganda kräftig gefördert, rasch unter das Schlagwort eines „Krieges der Sterne". SDI wurde so in Verbindung mit den weiterbestehenden atomaren Waffenarsenalen bald als ein Mittel der Absicherung amerikanischer hegemonialer Ansprüche verstanden. Eine ideologisch geprägte, oft ohne alle Sachkenntnis geführte Debatte war in dieser für die Friedenssicherung bedeutsamen und, wie sich heute deutlicher zu zeigen beginnt, nicht chancenlosen „Initiative" die gefährliche Folge.

Wenn auch nicht im Blick auf einen raschen Erfolg, so doch für die ethische Versachlichung der Debatte ist unter diesen Umständen die nüchterne Information und Reflexion unerläßlich. Die Studie von N., dem Leiter des Hamburger „Instituts für Theologie und Frieden", will aus umfassender, auch die kulturellen, geschichtlichen und politischen Unterschiede der westlichen Bündnis- und damit Diskussionspartner berücksichtigen und so genau diesem Anliegen dienen.

Dazu wird zuerst in einer sorgfältigen Sachanalyse SDI als „das Objekt der sittlichen Wertung" hinsichtlich der ethischen und politischen Intentionen wie hinsichtlich der möglichen strategischen wie vor allem politischen Folgen untersucht. Dabei zeigt sich m. E. im ganzen Projekt ein deutliches Defizit in der Berücksichtigung der möglichen politischen Implikationen. Dies gilt einerseits sowohl hinsichtlich der Bündnispartner wie hinsichtlich der anderen Supermacht und andererseits betreff der Unterschiede in der Beurteilung der Chancen und Täuschungen früherer Abrüstungsansätze (SALT, ABM etc.) wie betreff der technologischen Möglichkeiten für das wirksame Funktionieren von SDI in der unmittelbaren Zukunft. Daß solche Mängel dann für eine ethische Beurteilung relevant werden müssen, versteht sich von selbst.

Bevor diese allerdings in Angriff genommen werden können, gilt es die ethischen Parameter offenzulegen: Krieg als untaugliches Mittel in der Politik, Friedenspolitik als Grundaufgabe sowie der darin gegebene Stellenwert einer militärischen Friedenssicherung werden als Kriterien dazu erörtert, um von da aus die Frage nach der Sittlichkeit zu stellen. Dabei kommt die eigentlich ethische Frage nach der sittlichen Güte, die sich an den Intentionen der Akteure bemißt ebenso zur Sprache wie die objektiv normative Problematik sittlicher Richtigkeit.

Bündige Antworten dazu legt N. nicht vor. Dafür liegen zu viele Elemente im Spielraum des Ermessens. Was er aber zeigt, sind Wege, wie diese Ermessensspielräume, etwa im Urteil über Intentionen, geklärt und vor allem, wie falsche, von Eigeninteressen bestimmte Verdächtigungen von sturer Vasallentreue wie von servilem Defätismus vermieden werden können. Sachlich sind dabei die direkten Wirkungen von SDI zu unterscheiden von den Folgeproblemen, die nur über Rüstungskontrolle u. ä., also über politisch vertrauensbildende Maßnahmen anzugehen sind. Wo diese – was nicht naiv ausgeschlossen werden darf – vernachlässigt werden, kann SDI statt „Defense-Initiative" zu sein zur Rüstungseskalation beitragen. Daß diese Möglichkeit aber nicht auch schon als Tatsache genommen zu werden verdient, die den Abbruch von SDI in jedem Fall verlangen würde, zeigen N.s Überlegungen. SDI könnte nämlich auch Anlaß sein, auf dem Weg zu einem umfassenden sicherheitspolitischen Konzept voranzukommen. – Erste Anzeichen dafür scheinen sich im Ost-West-Dialog seit der Veröffentlichung des Buches immerhin ausmachen zu lassen.

Münster Franz Furger

Lüling, Günter: **Sprache und archaisches Denken.** Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte. – Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling (1985). 239 S., kart. DM 29.60

Die in dem vorliegenden Sammelband zusammengestellten Aufsätze stammen aus der Feder eines viel umstrittenen Autors. Es sind im einzelnen:

1. Archaische Wörter und Sachen des Wallfahrtswesens am Zionsberg, mit Nachtrag: Noch einmal zum Thema Kultkesselwagen und Büttenrede (zuerst veröffentlicht in: Dielheimer Blätter zum Alten Testament 20 (1984); 2. Semasiologie und Etymologie von „Metall" (ursprünglich ZDMG Suppl. III, 1 [1977]); 3. Das Passahlamm und die Altarabische „Mutter der Blutrache", die Hyäne (zuerst in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 34 [1982]); 4. Archaische Metallgewinnung und die Idee der Wiedergeburt (ebenfalls zunächst: ZRG 37 [1985]); 5. Zur semitistischen und etymologischen Forschung Spezielles und Allgemeines (Erstveröffentlichung); 6. Der vorgeschichtliche Lichtbringermythus in der altarabischen Poesie oder Theodor Nöldeke und die Verehrung schwarzer Kamele (zunächst in: ZDMG Suppl. IV [1980]); 8. Ein neues Buch zu einem alten Streit (zunächst ZRG 36 [1984]) und schließlich 9. Ein neues Paradigma für die Entstehung des Islam und seine Konsequenzen für ein neues Paradigma der Geschichte Israels (Erstveröffentlichung).

Der Autor macht es dem Leser nicht leicht. Wenn man sich durch seine von einer Überfülle von Material belasteten Beiträge gequält hat, bleiben einige Thesen, von denen hier nur auf eine eingegangen werden soll: Die These vom Koran als einem ursprünglich christlichen Strophengedicht hat in der Islamwissenschaft und darüber hinaus begeisterte Zustimmung wie erbitterte Ablehnung gefunden und braucht hier nicht mehr referiert zu werden. Die These, zu der hier einige flüchtige Anmerkungen gemacht werden sollen, ist die von einem Gegensatz zwischen archaischem Denken und dem modernen logischen Denken.

Man mag dieser These so durchaus zustimmen. Nur meint L. daß dieses archaische Denken überall auf der Welt geherrscht habe und kann so für die in dem 1. Aufsatz vorgetragene, mir durchaus einleuchtende These, daß es sich bei den 20 ehernen Kesselwagen im salomonischen Tempel um fahrbare Kanzeln gehandelt habe, Belege aus aller Herren Länder und Zeiten beibringen, wobei er nebenbei noch den Prähistorikern Fehlinterpretationen nachweisen zu können glaubt. Daß im Zusammenhang mit seinen Vorstellungen vom archaischen Denken auch Totemismusvorstellungen fröhliche Urständ feiern, überrascht nicht. Dazu ist festzustellen: Die von L. herangezogenen Thesen A. Gehlens sind von ethnologischer Seite häufig kritisiert worden und der von dem Autor immer wieder bemühte Lévi-Strauss hat nicht nur „Das wilde Denken" geschrieben, was vor allem zitiert wird, sondern auch „Das Ende des Totemismus" (dt. Übers. Frankfurt [Suhrkamp]) 1965 und da findet sich manches, was L.s Vorstellungen nicht entsprechen wird. L. sagt selbst, daß er bei von ihm herangezogenen Texten „ekklektisch das Richtige heraussuche" (88). Ich frage mich: Woher weiß er, was das Richtige ist?

Ähnlich geht L. auch in einem völlig anderen Bereich vor, dem der Philologie. Ausgehend von dem überall gleichen archaischen Denken, nimmt er an, daß zwischen den semitischen und den indo-germanischen Sprachen Verwandtschaft vorhanden sei und stellt eine Verbindung zwischen z. B. der arab. Wurzel Kaf-Lam-Mim u. a. dem lat. columna her. Als Nicht-Philologe enthalte ich mir jeden Urteils, aber unwohl ist mir doch.

L.s Problem ist die Tatsache, daß er sich nicht zufriedengibt, wenn sich in einem bestimmten kulturellen Bereich, hier dem des Nahen Ostens, seine Thesen aus den vorhandenen Quellen nicht ausreichend belegen lassen. Er weitet dann mit immensem Fleiß den Quellenbereich geographisch und historisch aus bis, was die mobilen Kanzeln angeht, nach Altötting. Rez. ist der Ansicht, daß dies methodisch bedenklich ist.

Ein abschließendes Urteil über diese Aufsatzsammlung zu fällen, ist nicht leicht. L. ist ein kontroverser Autor, sicherlich ein Querdenker, auf die die Wissenschaft auch angewiesen ist, nicht ohne Originalität. Daher ist es gut, daß seine Gedanken zu verschiedenen Themen hier zusammengestellt sind.

Münster Peter Heine

von Brück, Regina und Michael: **Ein Universum voller Gnade.** Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus. – Freiburg: Herder (1987). 159 S. (Herderbücherei, Bd 1257), Kt. DM 9.90

Die Verfasser (Vf.) sind Christen (beide promovierte Theologen), die eine große Zuneigung und Achtung vor dem Volk und der Geisteskultur der Tibeter haben, nicht zuletzt aufgrund ihrer vielfältigen Bekanntschaft mit namhaften Vertretern der tibetischen Geisteswelt. Entsprechend ist das Buch aufgebaut.

Der Leser erfährt in drei Teilen und neun großen Kap. mit je zwei oder drei Abschnitten nicht nur die Grundlehren des Buddhismus, besonders des Mahayana, sondern darüber hinaus wird er angeregt zur eigenen Reflexion über jene aus alter Tradition stammenden Lehren. Er wird motiviert, den Wahrheitsgehalt jener Lehren und Erfahrungen selbst, als Leser und vor allem als suchender Mensch, zu erfragen. Die Erläuterungen gehen sogleich in die Mitte der mahayanistischen Lehren, nämlich in die Leerheits-Auffassung, nachdem kurz und prägnant über die vier heiligen Wahrheiten und den 12teiligen Konditional-Nexus gehandelt wurde. Von diesem Grundlagen-Kapital aus wird nun der unermeßlich schillernde Reichtum des tibetischen Geistesgutes entfaltet: Geist, Bewußtseins-Ebenen und mentale Faktoren; im darauffolgenden Kapitel die Meditation: Werte des Altruismus, der meditativen Stabilisierung, der tiefen Einsicht. Dann wird die tantrische Praxis und Theorie in ihren wesentlichen Zügen erläutert, wie z. B. die Funktion der göttlichen Wesenheiten bei tantrischer Versenkung als nicht-polytheistische Gedanken-Inhalte. Vff. gehen auf die sehr unterschiedlichen und doch zugleich verwandten Funktionen der friedvollen und sog. zornigen Gottheiten ein und erläutern ihren Wert im Fortschreiten des zur Erlösung strebenden Bewußtseins. Dabei werden jeweils Beziehungen zu anderen geistigen Traditionen aufgezeigt, wie zum Veda des alten Indien oder zu den Erörterungen des Psychologen C. G. Jung.

Was dieses Buch vor allem so verdienstvoll werden läßt, ist seine Beschäftigung mit solchen Phänomenen tibetischer Geisteswelt, die aus westlicher Sicht am unverständlichsten erscheinen: schamanistische Praktiken, Orakel-Priester, geistige Medien, Hierarchie geistiger Wesen, Gottheiten, Trance-Zustände.

Dabei erläutern die Vf. auf einleuchtende Weise die Funktion jener Glaubens-Inhalte und -Praktiken als Methoden und Wege, das Heil der einzelnen und schließlich das aller lebenden Wesen zu erlangen und helfend herbeizuführen. Es kann in diesem Zusammenhang nicht deutlich genug erläutert werden, auf welch anschauliche Weise dies den Vf. gelingt, die zudem einen flüssigen und von eigenem Erleben durchzogenen Erzählstil pflegen. Alles Vorgestellte erscheint glaubwürdig und eingängig, weil es stets Menschen sind, die hier in einer Unterhaltung und im Austausch zwischen Christen und Buddhisten aufeinander hören und in Fragen und Antworten sich näherkommen. Der gesamte Bereich, der oben genannt wurde, wird jenes Obskurantismus entkleidet, den er meist in der westlichen Welt besitzt, und wird eingebettet in die Suche nach der letztlichen Erlösung und nach dem endgültigen Heil für alle Wesen des Kosmos. Erst dadurch gewinnen sie einen gewissen, funktionalen Wert, keinesfalls haben Orakel, Geister und Gottheiten bereits einen Eigenwert. So ist es nicht möglich, solchen tibetischen Glaubens-Praktiken einen Aberglauben und religiösen Primitivismus zu unterstellen, weil alles ausschließlich bestimmt wird von jenem höchsten buddhistischen Ziel des Nirvana und der ambivalenten, nicht-negativen Leerheit alles Seienden. „Der Zorn ist eine Form der Gnade, und die Zerstörung ist ein Segen für den Neubeginn. In Wahrheit ist auch die zornvolle Gottheit ein von Liebe erfüllter Bodhisattva, der Mitleid und Solidarität mit allen Wesen übt. Durch Zerstörung, die ja nur Teil eines viel umfassenderen Prozesses ist, transformiert die Gottheit eine solche Person in einem (wohl eher: einen) höheren Wirklichkeitsbereich." (142)

Am Schluß des Buches wird ein Glossar geboten sowie eine interessante Literaturliste, u. a. mit Schriften des XIV. Dalai Lama.

Das Büchlein ist in der Hinsicht ein Gewinn für alle Interessenten, daß es auf lebendige, weil selbst erlebte Weise den tibetischen Buddhismus in seiner eingängigen und geradezu sympathischen Weise nahebringt. Dies gilt nicht nur für das Gebiet der buddhistischen Grundlehren, sondern vor allem auch in der Art der Behandlung der schamanistischen Phänomene der tibetischen Prägung des Buddhismus. Sie stellt eine aufklarende Kraft dar gegenüber dem Dilettantismus obskuranter esoterischer Strömungen des Westens. Adressaten sind Nicht-Fachleute, die den geistigen Horizont erweitern wollen, vor allem in religiösen und existentiellen Fragen, sowie Theologen, Studenten und im Amt Befindliche, die den wichtigen Stellenwert des Dialogs unter den Religionen kennen und deshalb weitere Kenntnisse und Reflexions-Ansätze hinzugewinnen wollen.

Die Ausführungen bieten eine wichtige und lebendige Grundlage für einen geistigen und praktischen Dialog mit tibetischen Buddhisten.

Burgdorf Erhard Meier

Ruhbach, Gerhard: **Theologie und Spiritualität.** Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 260 S., kart. DM 34.–

Jeder Versuch, Jesus zu kennen und zu verstehen, fordert auf zum Gehen und Nachfolgen: die „Theologie denkt aus der Nachfolge" (J. B. Metz) und ist nur dort Theologie, „wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird" (K. Hemmerle). Als „reflektierte Nachfolge" bleibt Theologie in Dienst genommen vom Evangelium und seinem Herrn.

Das vorliegende Buch des evangelischen Theologen R. weist in vielfacher Hinsicht auf dieses Zueinander von Theologie und Nachfolge, von theologischem Denken und Spiritualität.

Es wurde geschrieben aus der Erfahrung der „Praxis" (vgl. Vorwort) und nicht nur am Schreibtisch eines Gelehrten, der durch seine Vorlesungen, Seminare und zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannt ist. Weil heute „existentiell gelebtes Christsein immer schwerer ausdrückbar wird und kaum noch eine Beziehung zur wissenschaftlichen Theologie findet" (5), fragt R. nach dem Glaubensvollzug des Theologen als Integral von Theologie und Frömmigkeit und greift damit ein Anliegen Martin Luthers auf: „sola experientia facit theologum". Die angesprochene Erfahrung des Theologen ist um so wichtiger in einer Zeit, in der Gottes Angesicht sich zu verbergen scheint: „Die Anfechtung, die den Glaubenden immer neu die Abwesenheit Gottes erfahren läßt, ist der Ernstfall der Theologie wie der Frömmigkeit" (24).

Brisanz und Bedeutung der Ausführungen R.s liegen weniger darin, daß er die theologische Wissenschaft für den gelebten Glauben öffnen möchte, sondern daß er als evangelischer Theologe (übrigens mit Blick auf die katholische Spiritualität heute: 5) nach einem Ort der „geistlichen Literatur" im „protestantischen Defizit" sucht und mutig eintritt für eine „geistliche Theologie", „in der Reflexion und Vollzug des Glaubens nicht länger auseinandertreten und geistliches Leben als die Struktur des Christseins erscheint" (26), denn die Nachfolge ist die Urordnung christlichen Lebens (35ff). Um den theologischen Ort dieses Anliegens zu verstehen und klar zu erkennen, ist es ratsam, die Lektüre des Buches mit dem Kapitel „Evangelische Spiritualität – Überlegungen und Kriterien" zu beginnen (122–130). Schon das Wort „Spiritualität" ist für evangelische Ohren ein neuer und ungewohnter Terminus (meist in Verbindung mit „Frömmigkeit"). R. definiert evangelische Spiritualität als „die Gestaltwerdung des Glaubens in Alltagsexistenz hinein" (123; M. Seitz) und unterteilt die Ausführung dessen in drei Abschnitte: „Theologie und Spiritualität" (9–121), „Spiritualität und Frömmigkeit" (122–208) und „Spiritualität im Alltag" (209–266). Gewiß findet der Leser in den einzelnen Beiträgen, die teils schon vorher veröffentlicht wurden, Hinweise aus der Theologiegeschichte und wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzungen zu Einzelfragen, aber das Grundanliegen des Buches richtet sich auf den Alltag, wie z. B. die zahlreichen Ausführungen über die Frage der Meditation zeigen (131–139; 140–154; 155–167; 168–173; 174–186), ferner auch mehrere konkrete Einzelstudien: „Das geistliche Leben des Pfarrers" (192–202), „Vollzüge der Frömmigkeit im Alter" (203–208), Hilfen zum Umgang mit Krisen (215–219) und die Fragen des Sterbens (263–266), der Vergebung, des Leidens und der Gemeinschaft ... Zudem kennt sich der Autor in der modernen katholischen Literatur bestens aus und vermag seine Fragen in den Zeitkontext von heute zu stellen. Den katholischen Leser interessieren vielleicht besonders die Ausführungen über die charismatische Erneuerung als Anfrage an den Protestantismus (99–108; mit kritischen Rückfragen: 101), die Bedeutung einer „Regel" für verbindlich lebende Gemeinschaften (38–46) und die Frage nach dem Ort von Sündenvergebung und Absolution.

Kleinere Korrekturen wären nur auf S. 183 anzubringen (bzgl. Brevier, Gebet des Franziskus, „Eingang des Gottesdienstes").

Die Lektüre des Buches ist für den Leser in allem anregend und ermutigend; vor allem läßt sie suchen nach einer Einheit im Glauben, die für alle Christen „in ihrer unlösbaren Verbindung mit Christus gründet" und als solche „nicht erst zu schaffen" ist (H. von Campenhausen). Zudem werden in dem Buch viele Fragen heutiger Theologiestudenten aufgegriffen (16ff) und überzeugend beantwortet.

Frankfurt a. M. Michael Schneider

Schneider, Michael: **Aus den Quellen der Wüste.** Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute. – Köln: Luthe (1987). 151 S. (Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität Koinonia-Oriens im Erzbistum Köln, hg. von W. Nyssen, Bd 24), kart. DM 24.80

Sch. will mit seiner Studie die Quellen christlicher Spiritualität zum Sprudeln bringen. Er sieht ihre Ursprünge im frühchristlichen Mönchtum, das in seiner konkreten Form sicher eine eigene und eigenwillige Verwirklichung christlichen Lebens ist, aber doch ganz in eine urchristlich-biblische Spiritualität eingebunden ist. Der Vf. hat sich gründlich mit der Geschichte des frühen Mönchtums und seinen literarischen Zeugnissen beschäftigt. So gelingt es ihm, die Väter aus der Wüste (bevorzugt sind es jene der ägyptischen Wüste, die in den Apophthegmata Patrum zu uns sprechen, aber darüber hinaus kommen auch die anderen gewichtigen Mönchsväter zu Wort bis hin zu Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi u. a.) lebendig werden zu lassen und ihre Aktualität für heute aufzuzeigen. Die Rekonstruktion geschieht unter einer zusammenfassenden „Weisung der Väter" (22–68). Hier wird behutsam auf die Quellen gehört (vgl. etwa die Seiten über „Arbeite mit Christus", 33–37). Vorsichtig und in aller Verantwortung den Quellen gegenüber wird dann die Weisung für die Gegenwart fruchtbar gemacht, wobei geschickt die eigene geistliche Erfahrung des Vf.s eingebracht wird. Die geglückte Verbindung von Alt und Neu ist zu unterstreichen (vgl. bes. „Kunst aller Künste" über die „Seelenführungsbeichte", 108–110).

Ein kleiner Schönheitsfehler S. 33: Mignes Patrologie zählt nicht nur 220 Bde, sondern 161 für die griechischen und 221 für die lateinischen Väter! In den Anmerkungen fallen mir einige Ungleichheiten auf, mal wird nur der Urtext genannt, mal nur die Übersetzung. Z. B. gibt es von Johannes Chrysostomus, Adversus oppugnatores vitae monasticae eine alte deutsche Übersetzung (J. Fluck, Freiburg 1866; die Verweise in Anm. 68 und 73 sind ungenau!). Bei Pachomius sollte auf die zweisprachige Ausgabe von H. Bacht verwiesen werden. Bei Johannes Cassian, De institutis, fehlen die Stellenangaben. Die Mönchsviten des Hieronymus wurden von M. Fuhrmann neu übersetzt (Christen in der Wüste, Zürich-München 1983). Von der Historia Lausiaca erschien eben in der Manesse-Bibliothek eine deutsche Übersetzung.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

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

The new dictionary of theology. Ed.: Joseph A. Komonchak ... – Dublin: Gill and Macmillan 1987. VIII, 1112 p.; £ 50,–.

Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz **Buri** zu Ehren. Hrsg.: Imelda Abbt, Alfred Jäger. – Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1987. 324 S., 1 Porträt; Lw. DM 46,–; S. 299–331: Schriften Fritz Buri 1932–1987.

Treue zu Gott – Treue zum Menschen. Diakonia, Liturgia, Martyria. Festgabe zum 60. Geburtstag von Edgar Josef **Korherr**. Andreas Schnider ... (Hrsg.) unter Mitarbeit ... – Graz [u. a.:] Styria Verl. 1988. 446 S., Ill.; kart. DM 39,80,–; S. 427–438: Bibliographie E. J. Korherr.

Corona amicorum. Alois **Thomas** zur Vollendung des 90. Lebensjahres von Kollegen, Freunden und Schülern dargeboten. – Trier 1986. 417 S.; DM 30,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Recherches sur l'histoire de la Bible Latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H. J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986, sous la direction de R(oger) Gryson et P.-M. Bogaert. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1987. 153 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XIX; [cont.:] p. 21–42: Petitmengin, Pierre: Recherches sur les citations d'Isaïe chez Tertullien; p. 43–49: Thiele, Walter: Zum Titel des **Sirach**buches in der lateinischen Überlieferung; p. 51–104: Fischer, Bonifatius: Zur Überlieferung des lateinischen Textes der Evangelien; p. 105–121: Amphoux, Christian-Bernard: La révision marcionite du «Notre Père» de Luc (11,2–4) et sa place dans l'histoire du texte; p. 123–136: Boismard, Marie-Émile: Critique textuelle et problèmes d'histoire des origines chrétiennes; p. 137–153: Frede, Hermann Josef: Lateinische Texte und Texttypen im **Hebräerbrief**.

Guillemette, Pierre. – Mireille Brisebois: Introduction aux méthodes historico-critiques. – Montréal: Ed. Fides 1987. 507 p. = Héritage et projet XXXV; $ 29,–.

Piret, Pierre: L'**Ecriture** et l'**esprit**. Une étude théologique sur l'exégèse et les philosophies. – Brux: Ed. de l'Institut d'Études Théologiques 1987. 302 p. = Collection I.E.T. VII; FB 790,–.

2. Altes Testament

Jónsson, Gunnlaugur A.: The image of God. **Genesis 1:26–28** in a century of Old Testament research. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1988. XVI, 253 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXXVI; scr 188,–.

Seters, John van: The primeval histories of Greece and Israel compared. – ZAW 100, 1988, 1–22; S. 22–60: Weimar, Peter: **Gen 17** und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte; S. 60–70: Margalith, Othniel: The Hivities; S. 70–81: Borger, R.: **Amos 5,26**, **Apostelgeschichte 7,43** und Šurpu II, 180; S. 81–90: Marrs, Rick R.: A cry from the depths ‹**Ps 130**›; S. 90–105: Müller, Hans-Peter: Die sog. Straußenperikope in den Gottesreden des **Hiob**buches.

Chirichigno, G. C.: The narrative structure of **Exod 19–24**. – Biblica 68, 1987, 457–479.

Otto, Eckart: Wandel der Rechtsbegründung in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches" **Ex XX 22 – XXIII 13**. – Lei [u. a.:] Brill 1988. VIII, 107 S. = Studia biblica III; hfl 40,–.

Jobsen, Aarnoud: Krisis en hoop. Een exegetisch-theologisch onderzoek naar de achtergronden en tendensen van de rebelliecyclus in **Numeri 11:1–20:13**. – Kampen: Mondiss 1987. 310 blz.; hfl 37,50 [Diss., Brüssel]

Braulik, Georg: Zur Abfolge der Gesetze in **Deuteronomium 16,18–21,23**. Weitere Beobachtungen. – Biblica 69, 1988, 63–92.

Wénin, André: Samuel et l'instauration de la monarchie ‹**1 S 1–12**›. Une recherche littéraire sur le personnage. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 490 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 342; kart. sfr 76,– [Diss., Roma. Pont. Biblical Inst.]

Becking, Bob: Theologie na de ondergang: Enkele opmerkingen bij **2 Koningen 17**. Theology after the fall; remarks on **2 Kings 17:7–23**. – Bijdr 49, 1988, 150–174; p. 188–194: Beentjes, P. C.: The reliability of text-editions in **Ben Sira 41,14–16**: a case study in repercussions on structure and interpretation.

Sweeney, M. A.: **Isaiah 1–4** and the post-exilic understanding of the Isainaic tradition. – B, NY: de Gruyter 1988. X, 211 p. = Zeitschrift für Altes Testament. Beih. CLXXI; Lw. DM 98,–.

Gosse, Bernard: **Isaïe 13,1–14,23**: dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 300 p. = Orbis biblicus et orientalis LXXVIII.

Gamberoni, Johann: „Wer weise ist, begreife dies alles, ... Ja, die Wege des Herrn sind gerade; ..." Ein Versuch zum Schluß des Buches **Hosea ‹14,10›**. – ThGl 78, 1987, 197–217; S. 218–224: Fuhs, Hans F.: Der Reichtum der Armen. Eine Betrachtung im Anschluß an Jes 1,10–17.

Auffret, Pierre: «Allez, fils, entendez-moi!» Étude structurelle du **psaume 34** et son rapport au **psaume 33**. – EglTh 19, 1988, 5–31.

Hartley, John E.: The book of **Job**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 591 p. = The New International Commentary on the Old Testament; $ 26,95.

Kehan, Patrick W. – Alexander Di Lella: The wisdom of **Ben Sira**. A new translation with notes. – NY: Doubleday 1987. XXIII, 620 p. = The Anchor Bible XXXIX; $ 22,–.

Braun, Roddy: **Chronicles**. I: 1 Chronicles. – Waco, Tex.: Word Books 1986. XLV, 371 p. = Word biblical commentary. OT. XIV; $ 23,–.

Talmon, Shemaryahu: Gesammelte Aufsätze. Bd. I: Gesellschaft und Literatur in der hebräischen Bibel. – Neuk: Neukirchener Verl. 1988. 233 S. = Information Judentum VIII; kart. DM 62,–.

Mullen, E. Theodore, Jr.: The royal dynastic Grant to Jehu and the structure of the Book of Kings. – JBL 107, 1988, 193–206; p. 207–224: Hildebrandt, Ted: Proverbial paris: Compositional units in **Proverbs 10–29**; p. 225–240: Miller, Robert J.: The rejection of the prophets in Q.

Interpreting the **prophets**. Ed. by James Luther Mays, Paul J. Achtemeier. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XII, 287 p.; $ 14,95.

Unterman, Jeremiah: From repentance to redemption. **Jeremiah**'s thought in transition. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 223 p. = Journal for the study of Old Testament. Supplement series LIV; £ 27,50.

Schmidt, Werner H.: Plädoyer für die **Quellenscheidung**. – BZ N.F. 32, 1988, 1–14; S. 15–34: Vieweger, Dieter: Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift **Ezechiels**; S. 35–51: Berg, Werner: Israels Land, der Garten Gottes. Der **Garten** als Bild des Heiles im Alten Testament.

Nobile, Marco, OFM: Apporto del libro di Ezechiele alla conoscenza dell'Israele veterotestamentario. – Anton 63, 1988, 3–25.

Maiberger, Paul: Zur Problematik und Herkunft der sogenannten **Fluchpsalmen**. – TThZ 97, 1988, 183–216.

Isaksson, Bo: Studies in the language of **Qoheleth**. With special emphasis on the verbal system. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. 232 p. = Studia Semitica Upsaliensia X; scr 150,– [Diss., Uppsala]

Zurro, Eduardo: Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea. – R: Biblical Institute Press 1987. XV, 396 p. = Biblica et orientalia XLIII.

Werner, Wolfgang: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes. – B, NY: de Gruyter 1988. XI, 334 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXIII; Lw. DM 140,– [Habil.-Schrift, Augsburg. Gek., überarb.]

Cohn-Sherbok, Dan: The **Jewish heritage**. – Oxf, NY: Blackwell 1988. VII, 204 p.; £ 7,95.

Axelsson, Lars Eric: The Lord rose up from Seir. Studies in the history and traditions of the **Negev** and **Southern Judah**. (Transl. by Frederick H. Cryer). – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. XIII, 208 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXV; scr 150,–.

Maccoby, Hyam: Early rabbinic writings. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. 1988. XXIV, 245 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200 III; £ 15,–.

Efron, Joshua: Studies on the Hasmonean period (Hikre hatekufah ha-Hashmona it, engl. Transl. by Naomi Handelman). – Lei: [u. a.:] Brill 1987. XVI, 442 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXIX; hfl 144,–.

3. Neues Testament

The glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. In memory of George Bradford **Caird**. Ed. by L. D. Hurst ... – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXVII, 311 p.; p. XXIII–XXVII: Bibliographia Cairdiana; £ 35,–; [cont.:] p. 3–18: Barr, James: Words for love in biblical Greek; p. 19–36: Davies, W. D.: Canon and Christology; p. 37–47: Houston, Walter: 'Today, in Your Very Hearing': Some comments on the christological use of the Old Testament; p. 51–58: Muddiman, John: The glory of Jesus, **Mark 10:37**; p. 59–70: Hooker, Morna D.: 'What Doest Thou Here, Elijah?' A look at St **Mark**'s account of the transfiguration; p. 71–81: Trites, Allison A.: The transfiguration in the theology of **Luke**: Some redactional links; p. 83–112: Hengel, Martin: The interpretation of the wine miracle at Cana: **John 2:1–11**; p. 113–124: Watson, Francis: Is John's Christology adoptionist?; p. 125–138: Johnston, George: *Ecce Homo!* Irony in the Christology of the Fourth Evangelist; p. 139–150: Wright, N. T.: Reflected glory: **2 Corinthians 3:18**; p. 151–164: Hurst, L. D.: The Christology of **Hebrews 1 and 2**; p. 165–172: Frost, Stanley: Who were the heroes? An exercise in bi-testamentary exegesis, with christological implications; p. 175–186: Evans, Donald: Academic scepticism, spiritual reality, and transfiguration; p. 187–206: Morgan, Robert: The historical Jesus and the theology of the New Testament; p. 207–217: Borg, Marcus: An Orthodoxy reconsidered: The 'End-of-the-World Jesus'; p. 219–227: Moule, C. F. D.: Reflections on so-called 'Triumphalism'; p. 229–238: Gunton, Colin: Christ the sacrifice: Aspects of the language and imagery of the Bible; p. 239–250: Harvey, Anthony: Christ as agent; p. 251–266: Dunn, J. D. G.: 'A light to the Gentiles': The significance of the Damascus road christophany for Paul; p. 267–280: Cranfield, C. E. B.: Some comments on Professor J. D. G. Dunn's *Christology in the Making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*, with special reference to the evidence of the Epistle to the Romans; p. 281–289: Wiles, Maurice: Person or personification? A patristic debate about Logos.

Camacho, Fernando: La *proclama* del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo ‹**5,3–10**›. – Madr: Ed. Cristiandad 1987. 282 p. = Lectura del Nuevo Testamento IV; pes 2200,–.

Oyen, Geert van: De summaria in Marcus en de compositie van **Mc 1,14–8,26**. – Leuven: Peeters 1987. 258 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XII.

Neirynck, Frans: ΑΠΟ ΤΟΤΕ ΗΡΞΑΤΟ and the structure of Matthew. – EThL 64, 1988, 21–59.

Beasley-Murray, George Raymond: **John**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1987. XCII, 441 p. = Word biblical commentary XXXVI; $ 24,95.

Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in **Joh 6**. – Stu: Kath. Bibelwerk 1988. 518 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XVI; kart. DM 39,–.

Stenger, Werner: Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus. Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums. – Linguistica biblica 61, 1988, 7–56.

Maas, W. J.: Volmacht als predikaat van het heil. Een exegetisch-hermeneutisch onderzoek in het **Markus**evangelie. – Voorburg: Protestantse Stichting tot Bevordering van het Bibliotheekwezen en de Lectuurvoorlichting in Nederland 1987. 137 blz.; hfl 25,– [Diss., Brüssel]

Klinghardt, Matthias: **Gesetz** und **Volk Gottes**. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Christentums. – Tü: Mohr 1988. VIII, 371 S. = Wissenschaftliche Untersu-

chungen zum Neuen Testament II, 32; kart. DM 89,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Aspects on the **Johannine** literature. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16–19, 1986. Ed. by Lars Hartman ... – Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern. 1987. 113 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XVIII; scr 101; [cont.:] p. 9–26: Sandelin, Karl-Gustav: The Johannine writings within the setting of their cultural history; p. 27–43: Olsson, Birger: The history of the Johannine movement; p. 44–55: Pilgaard, Aage: The Gospel of John as Gospel writing; p. 56–73: Seim, Turid Karlsen: Roles of women in the Gospel of John; p. 74–84: Kieffer, René: Different levels in Johannine imagery; p. 85–99: Hartman, Lars: Johannine Jesus-belief and monotheism; p. 100–108: Riesenfeld, Harald: The Fourth Gospel as viewed by Fridrichsen, Odeberg and Gyllenberg.

Potterie, Ignace de la: «C'est lui qui a ouvert la voie.» Le finale du prologue johannique. – Biblica 69, 1988, 340–370.

Smith, Dennis E.: Table fellowship as a literary motif in the Gospel of Luke. – JBL 106, 1987, 613–638; p. 639–651: Carson, D. A.: The purpose of the Fourth Gospel: **John 20:31** reconsidered; p. 653–670: Cosgrove, Charles H.: Justification in Paul: A linguistic and theological reflection.

Holland, Glenn S.: The **tradition** that you received from us: **2 Thessalonians** in the Pauline tradition. – Tü: Mohr 1988. 172 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIV; kart. DM 98,– [Diss., Chicago]

Refoulé, Francois, OP: **Date** de l'Épitre aux **Galates**. – RB 95, 1988, 161–183.

Beagley, Alan James: The „Sitz **im Leben**" of the **Apocalypse** with particular reference to the role of the church's enemies. – B, NY: de Gruyter 1987. XIV, 207 p. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. L; Lw. DM 82,– [Diss., Pasadena. Fuller Theol. Seminary. Überarb.]

Hanson, Anthony Tyrrell: The **paradox** of the **cross** in the thought of **St. Paul**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 243 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XVII; £ 8,95.

Kreitzer, Larry Joseph: **Jesus** and **God** in Paul's eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 293 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XIX; £ 11,50.

Hultgren, Arland J.: Christ and his benefits. Christology and redemption in the New Testament. – Philadelphia: Fortress Pr. 1987. XVI, 285 p.; $ 24,95.

MacDonald, Margaret Y.: The Pauline churches: a socio-historical study of institutionalisation in the Pauline and Deutero-Pauline writings. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1988. XII, 286 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LX; £ 27,50.

Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder **Jakobus** und die Jakobustradition. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 315 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXIX; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Wien]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Church, word, and spirit. Historical and theological essays in honor of Geoffrey W. Bromiley. Ed. by James E. **Bradley**. – GrR: Eerdmans 1987. XV, 319 p.; $ 29,95; p. 299–306: Bibliography J. E. Bradley.

Jordan, L. – S. Wool: Inventory of Western manuscripts in the Biblioteca **Ambrosiana**. Vol. II: C–D superior. – Notre Dame (Ind.): Univ Press 1986. XX, 362 p., 12 pl. = Publications in medieval studies XXII.

Kötting, Bernhard: Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze. Bd. I–II. – Mstr: Aschendorff 1988. VIII, 548 S., 339 S. = Münstersche Beiträge zur Theologie LIV,1/LIV,2; kart. DM 120,–.

Selge, Kurt-Victor: Die Kirchengeschichte in Sammelwerken und Gesamtdarstellungen. – ThR 53, 1988, 201–222.

Dufays, J.-M.: La place du concept de «**moyen âge**» dans l'historiographie. – RBPH LXV, 1987, 257–273.

Millefiorini, P.: Storia della Chiesa. Teologia o storiografia? – CivCatt 138, IV, 1987, 430–443.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bogaert, Pierre-Maurice: La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions. – RTL 19, 1988, 137–159.

De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom. Ed. by A. Hilhorst. – Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1988. X, 230 blz.; hfl 29,50; [cont.:] p. 1–10: Bremmer, Jan N.: Symbolen van marginaliteit bij de vroeg-christelijke heiligen; p. 11–26: Drijvers, Han J. W.: De heilige man in het vroege **Syrische** christendom; p. 27–40: Parmentier, M.: Incubatie in de antieke hagiografie; p. 41–52: Jong, Mayke de: **Merovingische** en **vroeg-Karolingische** heiligenlevens als spiegel van kindertijd en jeugd; p. 53–62: Vanderjagt, A. J.: Een mogelijke bron voor de Kruis-devotie van de **Nubiërs**; p. 63–98: Uytfanghe, Marc J. M. van: Het 'genre' hagiografie: christelijke specificiteit versus laat-antieke context; p. 99–104: Esbroeck, M. van: Verdwenen **Griekse** hagiografie in Oosterse vertalingen teruggevonden; p. 105–113: Datema, C.: De homileet en de heilige; p. 114–129: Ommeslaeghe, F. van: De **Bollandisten** en hun bijdrage tot de oudchristelijke studiën van 1838 tot heden; p. 130–135: Bastiaensen, A.: Heeft Perpetua haar dagboek in het Latijn of in het Grieks geschreven?; p. 136–150: Kortekaas, G. A. A.: De **Acta** van **Phileas**; p. 151–158: Davids, A.: Hagiografie en lofrede. De encomia van Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa op Basilius de Grote; p. 159–167: Loveren, A. E. D. van: De introductie van een verhaalpersonage. Een analyse van paragraaf 2 van de *Vita Sanctae Macrinae*; p. 168–177: Boeft, J. den: Milaan 386: **Protasius** en **Gervasius**; p. 178–185: Goosen, Louis: **Priscillianus** anti-heilige?; p. 186–195: Hofstra, J.: **Leontios** van **Neapolis** als hagiograaf; p. 196–202: Post, P. G. J.: Iconografie en hagiografie. Enige kanttekeningen bij Peter **Brown**; p. 203–214: Moorsel, P. P. V. van: Een wolk van getuigen. **Middeleeuwse Koptische** heiligeniconografie vanuit het vroege christendom belicht.

Brandmüller, Walter: Wortverkündigung und Weihe. Das Problem der **Laienpredigt** im Licht der Kirchen-, insbesondere der Konziliengeschichte. –AHC 18, 1986, 239–271; S. 272–280: Kreuzer, Georg: Eine übersehene Handschrift mit Konstanzer Konzilspredigten; S. 281–292: Fischer, Joseph A.: Das kleine Konzil zu **Cirta** im Jahr **305** (?); S. 293–300: Izbicki, Thomas M.: **Petrus** de **Monte** and **Cyril** of **Alexandria**; S. 301–318: Esbroeck, M. van: Impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin de 555; S. 319–329: Minnich, Nelson H.: The function of sacred scripture in the decrees of the **fifth Lateran** Council ‹1512–17›; S. 330–333: Ganzer, Klaus: **Bayern** und die **Laienpredigt** im **16.** Jahrhundert; S. 334–447: Wicki, J.: Die Synoden der **Thomaschristen** ‹auch Syromalabaren genannt› ‹**1583–1603**›; S. 448–455: Wittig, A.: Die Verurteilung der Bibelübersetzung des **Hilarion** des **Sinaiten** durch die Patriarchalsynode von **1823**; S. 456–464: Buschkühl, Matthias: Die II. Provinzialsynode von Westminster **1855** und Newmans Bibelübersetzung; S. 465–479: Metzler, Josef: Plan eines Plenarkonzils in **Indien** im Jahre 1880.

3. Alte Kirchengeschichte

Pesce, Mauro: Un convegno sulla permanente eredità giudaica nel cristianesimo. Temi, problemi e limiti. – Aug 28, 1988, 7–21; p. 23–50: Sacchi, Paolo: L'eredità giudaica nel cristianesimo; p. 51–69: Simonetti, Manlio: Cristologia giudeocristiana: Caratteri e limiti; p. 71–88: Horbury, William: Messianism among Jews and Christians in the second century; p. 89–109: Petraglio, Renzo: Le interpolazioni cristiane del Salterio greco; p. 111–123: Dal Covolo, Enrico: «Regno di Dio» nel Dialogo di **Giustino** con **Trifone Giudeo**; p. 125–149: Bammel, C. P.: Die Hexapla des **Origenes**: Die hebraica veritas im Streit der Meinungen; p. 151–185: Trisoglio, Francesco: Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in **Melitone di Sardi**; p. 187–201: Mazzanti, Angelo Maria: Antropologia e radici del male in **Filone** di **Alessandria**: Due possibili opzioni; p. 203–217: Cerutti, Maria Vittoria: Radici antropologiche del male in testi tardogiudaici. Questioni storico-religiose; p. 219–236: Michel, Alain: Judaïsme et Académie: **Cicéron** et **Philon** d'**Alexandrie**; p. 237–248: Malachi, Zvi: Christian and Jewish liturgical poetry: Mutual influences in the first four centuries; p. 249–257: Somekh, Alberto: Apologia messianica nel Targum Onkelos a Genesi 49; p. 259–272: Mees, Michael: Isaaks Opferung in frühchristlicher Sicht, von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus; p. 273–283: Magne, Jean: Le processus de judaïsation au témoignage des réécritures du récit de la multiplication des pains; p. 285–300: Maier, Johann: Salmo 24,1: Interpretazione rabbinica, Berakah giudaica e benedizione cristiana; p. 301–325: Cracco Ruggini, Lellia: La Lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo; p. 327–338: Opelt, Ilona: San **Girolamo** e i suoi maestri ebrei; p. 339–359: Gaudemet, J.: La condition juridique des juifs dans les trois premiers siècles de l'Empire; p. 361–365: Irmscher, Johannes: La legislazione di **Giustiniano** sugli Ebrei; p. 367–379: Bammel, Ernst: Die Anfänge der Kirchengeschichte im Spiegel der jüdischen Quellen; p. 381–390: Zekiyan, Boghos Levon: Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in **Mosè** di **Corene** ‹Movses Xorenac'i›. Elementi per una teologia dell'etnia; p. 391–404: Pasquato, Ottorino: Rapporto tra genitori e figli. Eredità giudaica in **Giovanni Crisostomo**; p. 405–428: Leloir, Louis: Les Pères du Désert à l'école de leurs ancêtres juifs; p. 429–436: Bisconti, Fabrizio: Un fenomeno di continuità iconografica: Orfeo citaredo, Davide salmista, Cristo pastore, Adamo e gli animali; p. 437–460: Dequeker, Luc: L'iconographie de l'arche de la Torah dans les catacombes juives de Rome.

Hann, Robert R.: Judaism and Jewish Christianity in **Antioch**: Charisma and conflict in the first century. – The Journal of religious history 14, 1987, 341–360.

Brandenburger, Egon: Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von „**Glaube**" im Urchristentum. – ZThK 85, 1988, 165–198.

Torrance, Thomas F.: The Trinitarian faith: the evangelical theology of the ancient Catholic Church. – Edinburgh: Clark 1988. 345 p.; £ 17,50.

Günther, Rigobert: Die sozialutopische Komponente im frühen Christentum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. – B: Akademie-Verl. 1987. 19 S. = Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-Histor. Klasse CXXVII, 7; kart. M 3,–.

Schmidt, Hermann Herbert: Semitismen bei **Papias**. – ThZ 44, 1988, 135–146; S. 147–167: Locher, Gottlieb Friedrich Daniel: Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei **Augustin**.

Ménard, Jacques E.: Les logia de l'Évangile selon **Thomas**. – RevSR 62, 1988, 10–13; p. 14–26: Letellier, Dom Jöel: Le thème du voile de Moïse, chez **Origène**; p. 27–41: Winling, Raymond: La résurrection du Christ dans les traités pseudo-athanasiens *Contra Apollinarium*; p. 42–53: Munier, Charles: Les doctrines politiques de l'église ancienne.

Rowe, J. Nigel: Origen's doctrine of subordination. A study in Origen's christology. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. XXIV, 315 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 272; kart. sfr 59,50 [Diss., Leeds]

Rius Camps, Josep: Los diversos estratos redaccionales del *Peri Archon* de **Orígenes**. – REAug 22, 1987, 5–65; p. 67–108: Dorival, Gilles: Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène; p. 109–128: Fontanier, Jean-Michel: La création et le Christ créateur dans l'œuvre de **Prudence**; p. 129–150: Boyle, Marjorie O'Rourke: The prudential Augustine: The virtuous structure and sense of his *Confessions*; p. 151–221: Brearley, Denis: The *Expositio Iohannis* in Angers BM 275. A commentary on the Gospel of St John showing Irish influence; p. 223–241: Troncarelli, Fabio: **Boezio** nel circolo d'Alcuino: le più antiche glosse carolinge alla *Consolatio Philosophiae*; p. 243–316: Le Bœuf, Patrick: Un commentaire d'inspiration **érigénienne** du *De musica* de saint **Augustin**; p. 317–338: Lemarié, Joseph: L'homéliaire ombrien cod. 48. 9 de la Bibliothèque Capitulaire de Tolède.

Stead, Christopher: **Athanasius**' earliest written work. – JThS 39, 1988, 76–91.

Frickel, Josef: **Hippolyt** von Rom: Kirchliches Credo oder Glaubenserweis für Heiden (El X 30–34)? – ZKTh 110, 1988, 129–138.

Hoek, Annewies van den: **Clement** of **Alexandria** and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model. – Lei [e. a.:] Brill 1988. XII, 261 p. = Supplement to Vigiliae Christianae III; hfl 100,–.

Lizzi, Rita: Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica ‹IV–V sec. d. C.› – R: Ed. dell'Ateneo 1987. 139 p. = Filologia e critica LIII; Lire 30 000.

Altenburger, Margarete – Friedhelm Mann: Bibliographie zu **Gregor** von **Nyssa**. Editionen – Übersetzungen – Literatur. – Lei [u. a.:] Brill 1988. XXIII, 394 S.; Lw. hfl 120,–.

Rigby, Paul: Original sin in Augustine's Confessions. – Ottawa: University of Ottawa Pr. 1987. 137 p.; $ 17,95.

Étaix, Raymond: Débris d'un nouveaŭ sermon de saint Augustin pour la fête de l'Épiphanie dans un lectionnaire de Jumièges. – RBén 98, 1988, 7–17; p. 18–20: Vogüé, Adalbert de: Vestiges de l'"Admonitio ad filium spiritualem' du Pseudo-Basile dans la prédication de saint Éloi.

Biering, Ralf – Henner v. Hesberg: Zur Bau- und Kultgeschichte von St. **Andreas apud S. Petrum**. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d. Gr.? – RQ 82, 1987, 145–182.

Witakowski, Witold: The Syriac chronicle of **Pseudo-Dionysius** of Tel-Mahre. A study in the history of historiography. – Uppsala: Borgströms 1987. 182 p. = Studia Semitica Upsaliensia IX; scr 118,– [Diss., Uppsala]

Gatti, Maria Luisa: **Massimo** il **Confessore**. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale. – Milano: Vita e Pensiero 1987. 430 p. = Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi II; Lire 80 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert **Raab** zum 65. Geburtstag am 16. 3. 1988. Hrsg. von Albert Portmann-Tinguely unter Mitarbeit von Martin Harris ... – Pad [u. a.:] Schöningh 1988. XV, 608 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. XII; kart. DM 98,–; S. 595–607: Bibliographie H. Raab; [enth.:] S. 1–46: Grass, Nikolaus: Das **Salzburger Privileg** der freien Verleihung der Eigenbistümer unter besonderer Berücksichtigung des Kampfes um die Erhaltung dieses Privilegs. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichskirche; S. 47–57: Carlen, Louis: Bischöfe von **Sitten** in römischen Informativprozessen; S. 59–84: Braun, Patrick: Der Lausanner Bischof Jean-Baptiste de **Strambino** ‹1662–1684› im Urteil der Luzerner Nuntiatur; S. 85–143: Weitlauff, Manfred: Der Informativprozeß Johann Franz Eckhers von Kapfing und Liechteneck anläßlich seiner Wahl zum Fürstbischof von Freising 1695; S. 145–156: Surchat, Pierre Louis: Zum **Chur**er Bischofsstaat im Ancien Regime; S. 157–182: Kirsch, Guy: Randnotizen zu: Adam **Smith**, The theory of moral sentiments; S. 183–189: Stadler, Peter: Ausstieg aus der Theologie? **Pestalozzi**s unordentlicher Studienabbruch ‹1765›; S. 191–208: Kraus, Andreas: Johann Michael **Sailer** als Naturforscher; S. 209–217: Studer, Eduard: Reformation kein Thema? Skizze über katholische Geschichtsschreibung zur Goethezeit; S. 219–277: May, Georg: Der Unterhalt des Klerus in der Diözese Mainz (Departement Donnersberg) unter Bischof Joseph Ludwig Colmar zur Zeit der Franzosenherrschaft; S. 279–297: Bäumer, Remigius: Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Sicht von Ignaz von **Wessenberg**; S. 299–326: Brunhart, Arthur: Carl Johann **Greith** und der Kreis um Joseph **Görres** 1828–1838. Bekanntschaften und Freundschaften skizziert aus Greiths Korrespondenz; S. 327–380: Dickerhof, Harald: Ein katholisches Gelehrtenleben: Hieronymus **Bayer** ‹1792–1876›; S. 381–395: Schmidt, Hans: Onno **Klopp** und die „kleindeutschen Geschichtsbaumeister"; S. 397–409: Gatz, Erwin: Domkapitel und Bischofswahlen in den deutschsprachigen Ländern seit dem 19. Jahrhundert; S. 411–433: Brandmüller, Walter: „Janus" auf dem Index; S. 435–458: Becker, Winfried: Grundzüge der programmatischen Entwicklung des deutschen politischen Katholizismus zu Interkonfessionalismus und Demokratie; S. 459–477: Altermatt, Urs: Die Entkonfessionalisierung des politischen Katholizismus in der Schweiz. Von der Katholischen Volkspartei 1894 zur CVP 1970; S. 479–515: Jorio, Marco: Die unbewältigte Säkularisation – Die historischen Rechtstitel der katholischen Kirche im **Kanton Zürich**; S. 517–539: Ruffieux, Roland: L'**Université** de **Fribourg** face aux deux guerres mondiales: Esquisse d'une problématique; S. 541–564: Schwank, Willi: Die Entwicklung des **Sport**verständnisses in päpstlichen Verlautbarungen; S. 565–581: Hürten, Heinz: Kirchen und amerikanische Besatzungsmacht in Deutschland. Die OMGUS-Papiere als kirchengeschichtliche Quelle; S. 583–593: Bosshart-Pfluger, Catherine: Reichsvikariat und Erste Bitten. Das Fürstbistum **Basel** – ein Sonderfall?

Erkens, Franz-Reiner: Der Erzbischof von Köln und die deutsche Königswahl. Studien zur Kölner Kirchengeschichte, zum Krönungsrecht und zur Verfassung des Reiches ‹Mitte 12. Jh. bis 1806›. – Siegburg: Schmitt 1987. 150 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XXI; Lw. DM 28,–.

The Spanish **inquisition** and the inquisitorial mind [Papers 1983]. Ed. by Angel Alcala. – NY: Columbia Univ. Pr. 1987. 680 p. = Atlantic studies on society in change XLIX; $ 65,–.

Anderson, Marvin W.: Evangelical foundations. Religion in **England 1378–1683**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. X, 488 p. = American university studies VII, 33; kart. sfr 88,60.

Liebhart, Wilhelm: Altbayerisches Klosterleben. Das Birgittenkloster **Altomünster 1496–1841**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. XXI, 162, [16] S., 19 Ill. = Münchener theologische Studien 1 = Historische Abteilung XXX.

5. Mittelalter

The christianization of **Scandinavia**. Report of a symposium held at Kungälv, Sweden 4–9 August 1985. Ed. by Birgit Sawyer, Peter Sawyer ... – Alingsas: Viktoria Bokförlag 1987. XIV, 130 p.; scr 100,–; [cont.:] p. 1–20: The discussions; p. 21–30: Comments and additional comments by leaders of sessions; p. 31–35: Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa: The conversion of the Finns in western Finland; p. 36–67: Wood, Ian: Christians and pagans in ninth-century Scandinavia; p. 68–87: Sawyer, Peter: The process of Scandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries; p. 88–110: Sawyer, Birgit: Scandinavian conversion histories.

Meier, Gabriele: Die **Bischöfe** von **Paderborn** und ihr Bistum im Hochmittelalter. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1987. XII, 370 S. = Paderborner theologische Studien XVII; kart. DM 68,– [Diss., Köln]

Zufferey, Maurice: Die Abtei **Saint-Maurice** d'**Agaune** im Hochmittelalter **830–1258**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 361 S., 5 Kt. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXXVIII; kart. DM 68,– [Diss., Zürich]

Tremp, Ernst: Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs **Thegan**. – Hannover: Hahn 1988. XVI, 224 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXXII. [Habil.-Schrift, Freiburg]

Mordek, Hubert – Gerhard Schmitz: Neue **Kapitularien** und Kapitaliensammlungen. – DA 43, 1987, 361–439; S. 440–468: Fuhrmann, Horst: Die Synode von **Hohenaltheim** (916) – quellenkundlich betrachtet; S. 469–530: Schreiner, Klaus: **Hirsau, Urban II.** und Johannes **Trithemius**. Ein gefälschtes Papstprivileg als Quelle für das Geschichts-, Reform- und Rechtsbewußtsein des Klosters Hirsau im 12. Jahrhundert; S. 531–573: Reichert, Folker: Eine unbekannte Version der Asienreise **Odorichs** von **Pordenone**.

Tellenbach, Gerd: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XII, 272 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte II, F 1; kart. DM 64,–.

Misonne, Daniel: L'histoire des manuscrits de **Saint-Denis**. À propos d'un livre récent. – RBén 98, 1988, 21–30; p. 31–61: Margue, Michel: Aspects politiques de la «réforme» monastique en **Lotharingie**. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d'Echternach (934–973); p. 62–113: Müssigbrod, Axel: Zur Necrologüberlieferung aus Cluniacensischen Klöstern; p. 114–140: Resnick, Irven M.: **Odo** of **Tournai** and **Peter Damian**. Poverty and crisis in the eleventh century; p. 141–168: Van Acker, Lieven: Der Briefwechsel der heiligen **Hildegard** von **Bingen**. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition; p. 169–177: Sullivan, Thomas J.: The 'Collège de Cluny': Statutes of Abbot **Simon** de la **Brosse** ‹1365›; p. 178–217: Van Engen, John: The virtues, the brothers, and the schools. A test from The Brothers of The Common Life.

Blum, Georg Günter: Die Taufe des Großfürsten **Vladimir**. Historiographie und christliche Deutung. – ZKG 99, 1988, 1–22; S. 23–46: Jenks, Susanne: Die Rolle von König und Klerus bei der Häretikerverfolgung in England.

Tock, Benoit-Michel: Les chartes de fondation des abbayes de **Vicoigne** ‹1129› et de **Château-Dieu** ‹1155› dans le diocèse d'Arras. – APraem 63, 1987, 155–174.

Wardrop, Joan: Fountains Abbey and its benefactors, 1132–1300. – Kalamazoo: Cistercian Publ. 1987. 314 p. = Cistercian studies series XCI; $ 32,95.

Petrus Venerabilis: De miraculis libri duo. Cura et studio Dyonisia Bouthillier. – Turnholt: Brepols 1988. 131*, 187 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXXXIII.

Robert Grosseteste: De decem mandatis. Ed. by Richard C. Dales and Edward B. King. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. XIX, 107 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi X; £ 20,–.

Southern, Richard W.: **Robert Grosseteste**. The growth of an English mind in Medieval Europe. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XII, 337 p.; £ 35,–.

Querido, Rene: The golden age of **Chartres**. – Edinburgh: Floris Books 1987. 157 p.; £ 9,95.

Fries, Albert: Zwei ungedruckte Quästionen des **Albertus Magnus** und die „Summa theologica". – FS 69, 1987, 159–172; S. 173–232: Mattick, Renate: Eine Nürnberger Übertragung der Urbanregel für den Orden der hl. Klara und der ersten Regel der hl. Klara für die Armen Schwestern.

Hendrickx, Marie: Sagesse de la parole ‹1 Co 1,17› selon saint **Thomas** d'**Aquin**. Le commentaire de Saint Thomas et la «Grande Glose» de Pierre Lombard. – NRTh 110, 1988, 336–350.

Wolfs, S. P.: Middeleeuwse **Dominicanessenkloosters** in Nederland. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1987. 140 blz.; hfl 40,–.

Van Dijk, R. Th. M.: De bestuursvorm van het Kapittel van Sion. Hollands verzet tegen het Windesheims centralisme. – AGKKN 29, 1987, 166–191.

Schumacher-Wolfgarten, Renate: Kardinal Giovanni **Vitelleschi**. Zur römischen Bildnistradition im 15. Jh. – RQ 82, 1987, 183–205.

Unger, Ludwig: Die Reform des Benediktinerklosters St. **Michael** bei Bamberg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. – Bamberg: Historischer Verein Bamberg; Lichtenfels/Main: Schulze 1987. 167 S., 7 Ill. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. XX.

Stöhr, Johannes: Neuaufgefundene Bibelerklärungen des ersten Exegeten der Universität von Alcalá, Dionysius **Vásquez** ‹1479–1539›. – Aug (L) 37, 1987, 279–316.

Spangenberg, Peter-Michael: Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen **Mirakels**. – Ffm: Suhrkamp 1987. 368 S.; Lw. DM 38,– [Diss., Siegen]

Carey: Hilary M.: Devout literate laypeople and the pursuit of the mixed life in later Medieval England. – The Journal of religious history 14, 1987, 361–381.

Buchholz-Johanek, Ingeborg: Geistliche Richter und geistliches Gericht im spätmittelalterlichen Bistum **Eichstätt**. – Rgb: Pustet 1988. 279 S. = Eichstätter Studien. N. F. XXIII; kart. DM 72,–.

6. Gesamte Neuzeit

Zur Geschichte des Christentums in **Lateinamerika**. Hrsg. v. Johannes Meier. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1988. 93 S.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 8–25: Reinhard, Wolfgang: Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion; S. 26–39: Hoornaert, Eduardo: Kolonisation und Evangelisation. Zyklen der kirchenhistorischen Entwicklung in **Brasilien**; S. 40–55: Meier, Johannes: Die Kirche in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft; S. 56–64: Mires, Fernando: Der Kampf um die Menschenrechte der Indios. Zum Protest des christlichen Gewissens und zur Tradition des Widerstandes in Lateinamerika; S. 65–79: Meier, Johannes: Die Kirche in den lateinamerikanischen Nationalstaaten bis zur Konferenz von Medellín. Eine Chronik (1807–1968); S. 80–92: Hoornaert, Eduardo: Tod und Leben in Lateinamerika. Kirchengeschichtsschreibung an der Seite der Armen.

Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 435 S.; kart. DM 48,–.

Klan, J. S.: Luther's resistance teaching and the German Church struggle under Hitler. – The Journal of religious history 14, 1987, 432–443.

Molina Prieto, Andrés: Cuatro formulas de consagracion mariana: **Eudes**, **Montfort**, **Claret** y **Kolbe**. – EphMar 38, 1988, 7–54.

Ahlstrom, Sydney E.: The problem of the history of religion in America. – ChH 57, 1988, Supplement, 127–138.

Gatz, Erwin: Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – RQ 82, 1987, 206–243.

Business and religion in **Britain**. Ed. by David J. Jeremy. – Aldershot: Gower Publ. 1987. IX, 216 p. = Business history series V; £ 30,–.

Brown, Kenneth D.: A social history of the nonconformist ministry in England and Wales 1800–1930. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XI, 244 p.; £ 25,–.

Heeney, Brian: The **women's movement** in the Church of England, 1850–1930. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XI, 144 p.; £ 19,50.

7. Reformation und katholische Reform

Lohse, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation. Zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 446 S.; kart. DM 68,–.

Stupperich, Robert: **Erasmus** von **Rotterdam** in seiner persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung. – ZKG 99, 1988, 47–62.

Ebeling, Gerhard: Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft. – ZThK 85, 1988, 219–258.

Gorski, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darst. und theol. Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen luther./röm.-kath. Gespräch. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 311; kart. sfr 65,– [Diss., Hamburg]

Pollet, J. V.: Huldrych **Zwingli**. Biographie et théologie. – Gèn: Labor et Fides 1988. 115 p. = Histoire et société XV; F 96,–.

Stephens, W. Peter: Huldrych Zwingli: The swiss reformer. – SJTh 41, 1988, 27–47.

Stupperich, Robert: Zur Entstehungsgeschichte der Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam. – NAKG 67, 1987, 110–119; p. 120–142: Augustijn, C.: Zwingli als Humanist; p. 143–155: Trapman, J.: Überlegungen zu einer unbekannten Ausgabe des Summario de la Santa Scrittura.

Ziegelbauer, Max: Johannes **Eck**. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. X, 310, [16] S., 17 Ill.; DM 38,–.

Greengrass, Mark: The **French** Reformation. – NY: Blackwell 1987. VII, 88 p. = Historical Association studies; £ 3,50.

Davidson, N. S.: Rome and the Venetian inquisition in the sixteenth century. – JEH 39, 1988, 16–36; p. 37–65: Davies, Catharine – Jane Facey: A reformation dilemma: John **Foxe** and the problem of discipline.

McNeill, John T.: **Calvin** as an ecumenical churchman. – ChH 57, 1988, Supplement, 43–55; p. 56–67: Hudson, Winthrop S.: The Weber thesis reexamined.

Torrance, Thomas F.: The hermeneutics of John Calvin. – Edinburgh: Scottish Acad. Press 1988. IX, 197 p. = Monographs – supplements to the Scottish journal of theology; £ 17,50.

Mai, Paul: Das Regensburger Visitationsprotokoll von **1526**. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 21, 1987, 23–314.

Nicholls, David: The political theology of John **Donne**. – TS 49, 1988, 45–66.

8. Neuere Zeit

Van Dijck, L. C.: Le cardinal de **Richelieu**, abbé de Prémontré. – APraem 62, 1986, 150–233; 63, 1987, 70–88.175–220.

L'image de C. **Jansénius** jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Actes du colloque Louvain, 7–9 novembre 1985. Publ. sous la direction de Edmond J. M. van Eijl. – Lv: Univ. Press./Lv: Peeters 1987. 258 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXIX; BF 1250,–; [cont.:] p. 13–22: Meerbeeck, Michel van: L'image de Jansénius d'après le procès informatif; p. 23–31: Ceyssens, L.: La défiguration de Jansénius; p. 32–42: Verleyen, Wilfried: Appréciation et dépréciation de Jansénius chez les bénédictins d'Affligem; p. 43–51: Visser, J.: La relation entre Jansénius et Rovenius; p. 52–65: Ferrier, Francis: L'image de Jansénius dans l'Oratoire naissant: Jansénius et Gibieuf; p. 66–76: Jacques, Émile: Antoine **Arnauld** défenseur de Jansénius; p. 77–92: Lesaulnier, J.: Jansénius et plusieurs amis de Port-Royal: François **Diroys**; p. 93–103: Chedozeau, B.: Aux sources de la publication de la Bible catholique en français: C. Jansénius, L. Froidmont, Saint-Cyran; p. 104–118: Dubu, Jean: Jansénius sous la plume de Jean et Louis **Racine**; p. 119–136: Haillant, Marguerite: Jansénius et ses défenseurs dans l'*Instruction pastorale* de **Fénelon**, archevêque de Cambrai, portant condamnation du *Cas de conscience,* le 10 février de l'an 1701; p. 137–149: Tans, J. A. G.: **Quesnel** et Jansénius; p. 150–184: Dédéyan, Charles: L'image de Jansénius et des jansénistes dans le Romantisme français; p. 185–202: Stella, Pietro: L'**Italie** et Jansénius ‹XVII[e]–XVIII[e] siècles›; p. 203–223: Clemens, T.: La répercussion de la lutte entre jansénistes et antijansénistes sur la littérature de spiritualité depuis 1685 jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle; p. 230–247: Picquenard, Thérèse: L'iconographie de Jansénius.

Todd, Margo: Christian humanism and the puritan social order. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. X, 293 p. = Ideas in context; £ 27,50.

Lake, Peter: Anglicans and Puritans? Presbyterianism and english conformist thought from Whitgift to Hooker. – Lo: Allen & Unwin 1988. 262 p.; £ 30,–.

Stavely, Keith W. F.: Puritan legacies. Paradise lost and the New England tradition, 1630–1890. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1987. 294 p.; $ 29,95.

Mead, Sidney E.: From coercion to persuasion: Another look at the rise of religious liberty and the emergence of denominationalism. – ChH 57, 1988, Supplement, 68–88; p. 89–107: Fleischer, Manfred: Lutheran and catholic reunionists in the age of Bismarck.

Port-**Royal** en exil. Actes du Colloque tenu à Amersfoort ... du 3 au 5 oct. 1985. – P: Mazarine 1986. 206 p. = Chroniques de Port Royal XXXV, 1986.

Nellen, H. J. M.: **Grotius** et les Luthériens parisiens. – NAKG 67, 1987, 156–185; p. 186–198: Vet, J. J. V. M. de: Miracles in the journal litéraire: A case-study on a delicate subject for journalists of the enlightenment.

Caffyn, John: Sussex believers. Baptist marriage in the **17th** and **18th** centuries. – Worthing: Churchman Publ. 1988. 319 p., ill.; £ 12,95.

Ceyssens, Lucien: Le cardinal Thomas-Marie **Ferrari**, O.P. ‹1647–1716›, victime singulière de la bulle Unigenitus. – Aug (L) 37, 1987, 317–358.

Ceyssens, Lucien – Joseph A. G. Tans: Autour de l'**Unigenitus**. Recherches sur la genèse de la constitution. – Leuven: University Pr.; Peeters 1987. XIX, 845 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVI.

Winhard, Wolfgang: Die Benediktinerabtei **Wessobrunn** im 18. Jahrhundert. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1988. 198 S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 38,–.

Lankhorst, Otto S.: Naamlijsten van de clerus der Hollandse Zending, 1736–1853. – AGKKN 29, 1987, 192–206; p. 207–216: Toebak, P. M.: De Eerste Patriottenbeweging en het Hollandse plakkaat van 1730 voor de katholieken; een pleidooi voor verder onderzoek.

Sauer, Klaus Martin: Die Predigttätigkeit Johann Kaspar **Lavaters** ‹1741–1801›. Darstellung u. Quellengrundlage. – Zü: Theologischer Verl. 1988. 724 S.; sfr 180,– [Diss., Mainz]

Lukowski, J. T.: The papacy, Poland, Russia and religious reform, 1764–68. – JEH 39, 1988, 66–94; p. 95–105: Stunt, Timothy C. F.: 'Trying the spirits': The case of the Gloucestershire Clergyman ‹1831›; p. 184–201: Baxter, Nicola: Gerrard **Winstanley**'s experimental knowledge of God ‹The perception of the spirit and the acting of reason›; p. 202–216: Yates, Nigel: 'Jesuits in disguise?' Ritualist confessors and their critics in the 1870s.

Vinke, Rainer: **Jung-Stilling** und die Aufklärung. Die polemischen Schriften Johann Heinrich Jung-Stillings gegen Friedrich **Nicolai** (1775/76). – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1987. 382 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXIX. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 89,–.

Corsi, Pietro: Science and religion. Baden **Powell** and the Anglican debate, 1800–60. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. IX, 246 p.; £ 32,50.

White, Ann: Counting the cost of faith: America's early female missionaries. – ChH 57, 1988, 19–30; p. 31–45: Oldfield, J. R.: The Protestant episcopal Church, black nationalists, and expansion of the West African missionary field, 1851–1871; p. 46–60: Corrado Pope, Barbara: A heroine without heroics: The little flower of Jesus and her times; p. 61–72: Dolan, Jay P.: The immigrants and their Gods: A new perspective in American religious history.

Hansjakob und seine Zeit. Zum 150. Geburtstag hrsg. von der Heinrich-Hansjakob-Gesellschaft Freiburg i. Br. – Waldkirch: Waldkircher Verlagsges. 1987. 168 S., Abb. = Badische Reihe XVIII; kart. DM 19,80.

Gaffney, James: **Newman**'s criticism of the church: Lessons and object lessons. – HeythrJ 29, 1988, 1–20; p. 21–32: Hammond, David M.: Imagination in Newman's phenomenology of cognition; p. 33–43: Mashburn, T. J.: The categories of development: An overlooked aspect of Newman's theory of doctrinal development; p. 44–57: Ferreira, M. Jamie: Newman and William James on religious experience: The theory and the concrete; p. 58–85: L'Estrange, Peter: Newman's relations with the Jesuits; p. 86–98: Stuart, Elizabeth: The condemnation of Anglican orders in the light of the Roman Catholic reaction to the Oxford movement.

Baumeister, Martin: Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 120 S. = Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft III; kart. DM 14.80.

Sullivan, John W.: Matter for heaven: **Blondel**, Christ and creation. – EThL 64, 1988, 60–83.

Schmid, Peter: Kirchentreue und christlicher Pragmatismus. Die Friedensarbeit und sozialeth. Verkündigung des Luzerner Theologen Albert **Meyenberg** (1861–1934). – B, Ffm, NY, P: Lang 1987. V, 265 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 314; kart. sfr 59,95 [Diss., Luzern]

Agócs, Sándor: The troubled origins of the **Italian catholic labor** movement, 1878–1914. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1988. 251 p.; $ 29,95.

9. Neueste Zeit

Busch, Eberhard: Die Anfänge des Theologen Karl **Barth** in seinen Göttinger Jahren. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 38 S. = Göttinger Universitätsreden LXXXIII; kart. DM 6,50.

Blaser, Klauspeter: Karl Barth 1886–1986. Combats-idées-reprises. Avec la collaboration de Denis Maffli. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. [243] S. in getr. Zählung = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LVII; kart. sfr 40,–.

Pospielovsky, Dimitry V.: A history of soviet atheism in theory and practice, and the believer. Vol. II: Soviet antireligious campaigns and persecutions. – Lo: Macmillan 1988. XIX, 275 p.; £ 29,50.

Della Rocca, Fernando: Papi di questo secolo. Da **Pio XII** a **Giovanni Paolo II**. – Padova: Casa Ed. 1987. XVI, 238 p., fig.; Lire 25 000.

Meier, Kurt: Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie. – ZKG 99, 1988, 63–86.

Klemperer, Klemens von: Reflections and reconsiderations on the German **resistance**. – Kirchliche Zeitgeschichte I, 1988, 13–28; S. 29–50: Steinbach, Peter: Widerstandsdiskussion und Widerstandsforschung im Spannungsfeld politischer Entwicklungen; S. 50–68: Besier, Gerhard: Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute? Anfragen aus historisch-theologischer Perspektive; S. 68–79: Ericksen, Robert P.: Widerstand als ambivalenter Gegenstand historischer Forschung: Am Beispiel der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen; S. 79–94: Austad, Torleiv: Der Widerstand der Kirche gegen den nationalsozialistischen Staat in Norwegen 1940–1945; S. 94–115: Scharffenorth, Ernst-Albert: Die Aufgabe der Kirche in Kriegszeiten. Der Einsatz von George Bell und Gerhard Leibholz für eine konstruktive Deutschlandpolitik Großbritanniens 1941–1943; S. 116–117: Hürten, Heinz: Zehn Thesen eines profanen Historikers zur Diskussion um den Widerstand der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit.

Die Zeit nach **1945** als Thema **kirchlicher Zeitgeschichte**. Referate der internationalen Tagung in Hüningen/Bern (Schweiz) 1985. Mit e. Bibliographie Andreas Lindt. Hrsg. von Victor Conzemius ... – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 322 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 13–34: Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur ‚Zeitgeschichte'; S. 35–60: Conzemius, Victor: Katholische und evangelische Kirchenkampfgeschichtsschreibung im Vergleich: Phasen, Schwerpunkte, Defizite; S. 61–71: Lindt, Andreas: Der schweizerische Protestantismus – Entwicklungslinien nach 1945; S. 72–98: Altermatt, Urs: Die Stimmungslage im politischen Katholizismus der Schweiz von 1945: „Wir lassen uns nicht ausmanövrieren."; S. 99–126: Greschat, Martin: Zwischen Aufbruch und Beharrung. Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg; S. 127–179: Repgen, Konrad: Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945; S. 180–193: Birke, Adolf M.: Katholische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945–1950; S. 194–212: Jochmann, Werner: Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945–1950; S. 213–234: Meier, Kurt: Volkskirchlicher Neuauf-

bau in der sowjetischen Besatzungszone; S. 235–256: Nowak, Kurt: Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945–1949); S. 257–284: Besier, Gerhard: Evangelische Kirche und Entnazifizierung in Hannover. Ein Arbeitsbericht; S. 285–291: Anhang I: Voten und Schlußbilanz.

Scholz, Franz: Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardianl **Hlond** und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen, Hintergründe, Anfragen. – Ffm: Knecht 1988. 225 S., Ill.; kart. DM 34,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Raponi, Sante: L'opera missionaria della Congregazione del SS. Redentore nelle Costituzioni rinnovate. – SHCSR 35, 1987, 3–51; p. 311–338: Raponi, Sante: La comunità apostolica redentorista nelle Costituzioni rinnovate.

Schatz, Klaus, SJ: Die Missionen auf dem 1. Vatikanum. – ThPh 63, 1988, 342–369.

García Martín, Julio, CMF: Misión de la Iglesia y misiones. Distinción y expresiones en el Código. – ComRel 69, 1988, 185–200.

De una pastoral indigenista a una pastoral indigena Departamento de Misiones. – Bogotá 1987. 398 p., Kt. = Documentos CELAM LXXXIII.

Jala, Dominic: Liturgy and mission. – R: Ed. Liturgiche 1987. XVIII, 343 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XLI; Lire 45 000.

Mazibuko, Bongani: **Education** in **mission** – mission in education. A critical comparative study of selected approaches. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. X, 401 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLVII.

Hillgarth, J. N.: Modes of evangelization of Western Europe in the seventh century. – Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission . . ., Tü 1987, 311–331; S. 332–346: Campbell, James: The debt of the early English Church to **Ireland**; S. 347–361: Wood, Ian: Pagans and Holy Men, 600–800; S. 362–376: Richter, Michael: Practical aspects of the conversion of the Anglo-Saxons; S. 387–414: Haubrichs, Wolfgang: Die Angelsachsen und die germanischen Stämme des Kontinents im frühen Mittelalter: sprachliche und literarische Beziehungen; S. 415–420: Wolfram, Herwig: **Virgil** of St Peter's at Salzburg; S. 421–444: Dopsch, Heinz: Die Salzburger Slawenmission im 8./9. Jahrhundert und der Anteil der Iren.

Der Missionar als Forscher. Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen. Hrsg. von Johannes Triebel. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1988. 172 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXI; kart. DM 30,–; [enth.:] S. 17–35: Dammann, Ernst: Missionarische Berichte zu den Religionen **Schwarzafrikas**; S. 36–69: Flasche, Rainer: Die Bedeutung früher Missionarsberichte für die Religionengeschichte und systematische Religionswissenschaft. Zwei wichtige Quellen zur Religionsgeschichte Westafrikas; S. 70–86: Gensichen, Hans-Werner: Der Beitrag christlicher Missionare zur Erforschung des **Hinduismus**; S. 87–122: Hahn, Michael: August Hermann Francke ‹1870–1930› und sein Beitrag zur **Tibet**ologie; S. 123–129: Kaschewsky, Rudolf: Lamaistische Gottheiten in Giorgis Alphabetum Tibetanum; S. 130–154: Müller, Wilhelm K.: Matteo **Ricci**s Beitrag zur Kenntnis der Religionen Chinas; S. 155–162: Moritzen, Niels-Peter: Was treibt und was hindert einen Missionar, religionswissenschaftlich zu arbeiten? Überlegungen anhand von zwei Beispielen; S. 163–172: Triebel, Johannes: Der kirchliche Beitrag zur Erforschung traditioneller Religionen in Afrika. Ein notwendiger Nachtrag.

Regan, David: Church for liberation. A pastoral portrait of the Church in **Brazil**. – Dublin: Dominican Publ.; Herefordshire: Fowler Wright Books 1987. XVI, 138 p.; £ 12,95.

Nørgaard, Anders: Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in **Tranquebar** 1706–1845. (Aus d. Dän. übers. von Eberhard Harbsmeier). – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 312 S., Abb. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXII; kart. DM 42,– [Diss., Aarhus]

Mbembe, J. Achille: **Afrique**s indociles. Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale. – P: Ed. Karthala 1988. 222 p. = Chrétiens en liberté.

The advent and growth of Catholic Church in Enugu Diocese: a history written to mark the first centinary of Catholicism in **Nigeria**, East of the Niger. Comp. by M. O. Eneasato . . . – Onitsha: Jet Publ. 1986. 296 p., Ill.

Hasselhorn, Fritz: **Bauernmission** in **Südafrika**. Die Hermannsburger Mission im Spannungsfeld d. Kolonialpolitik 1890–1938. Mit e. Vorw. von Wolfram Kistner. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1988. 238 S., graph. Darst., Kt. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene VI; kart. DM 35,– [Diss., Göttingen]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Weiss, Gabriele: Elementarreligionen. Eine Einführung in die **Religionsethnologie**. – Wien, NY: Springer 1987. 231 S.; kart. DM 48,–.

Graham, William A.: Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the history of religion. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ Pr. 1987. XIV, 306 p.

Becker, Gerhold: Die **Ursymbole** in den Religionen. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1987. 352 S., Abb.; DM 49,–.

Smart, Ninian: Religion and the **Western mind**. (Portions delivered as the Drummond lectures, Univ. of Stirling, March 1985). – Albany: State University of New York Pr. 1987. XI, 141 p.; $ 14,95.

Teachers of religion. Christianity and other religions. Enseignants de religion. Christianisme et les autres religions. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 361 p. = Studia missionalia XXXVII; [cont.:] p. 1–25: Bottino, Adriana: La figura di **Pietro** quale esponente della fede cristiana negli Atti degli Apostoli; p. 27–51: Kilgallen, John J. Paul: Theologian and teacher; p. 53–76: Ferraro, Giuseppe: Gli autori divini dell'insegnamento nel quarto Vangelo: Dio Padre, Gesù Cristo, lo Spirito; p. 77–102: Cragg, Kenneth: Islamic teaching and the Muslim teacher; p. 103–140: Borrmans, Maurice: L'Islam de certains manuels et catéchismes contemporains; p. 141–164: Dhavamony, Mariasusai: **Sankara** as a commentator on hindu scriptures; p. 165–189: Dhavamony, Mariasusai: **Rāmānuja** as an interpreter of Hindu scriptures; p. 191–212: Feys, Albert: **Tulsī** in modern context; p. 213–244: Fuss, Michael: **Aśvaghosa**: Mönch und Lehrer des Theravāda; p. 245–281: Wayman, Alex: **Vasubandhu** – Teacher extraordinary; p. 283–306: Kadowaki, Kakichi: The right master according to **Zen**. ‹Dogen's experience and views of the right master›; p. 307–335: Ifesieh, Emmanuel Ifemegbunam: Religious teachers in **African** religions. An Igbo case study; p. 337–361: Buraeu, Rene: Maîtres et disciples dans les religions africaines.

Pilgrimage in world religions. Presented to Angelika **Sievers** on the occasion of her 75th birthday. Ed.: S(urinder) M. Bhardwaj and G. Rinschede. – B: Reimer 1988. 200 p., cartes, graph. ill. = Georgraphia religionum IV; DM 38,–; [cont.:] p. 11–20: Bhardwaj, S. M. – G. Rinschede: Pilgrimage – A world wide phenomenon; p. 21–40: Tanaka, H.: On the geographic study of pilgrimage places; p. 41–64: Nolan, M. L.: Pilgrimage and perception of hazard in Western Europe; p. 65–98: Rinschede, G.: The pilgrimage center of **Fátima**/Portugal; p. 99–116: Stoddard, R. H.: Characteristics of Buddhist pilgrimages in **Sri Lanka**; p. 117–158: Oberdiek, U.: Sādhus in **Gaṅgotrī**; p. 159–188: Bhardwaj, S. M. – Madhusudana Rao: Emerging **Hindu** pilgrimage un the **United States**: A case study; p. 189–199: Prorok, C.: Patterns of pilgrimage behavior among Hindus of **Trinidad**.

Ménard, Jacques: La gnose de **Philon** d'**Alexandrie**. – P: Cariscript 1987. 194 p. = ‹Gnostica›; F 89,–.

Lincoln, Bruce: Embryological speculation and gender politics in a Pahlavi text. – HRel 27, 4, 1988, 355–365; p. 366–392: Bell, Catherine: Ritualization of texts and textualization of ritual in the codification of **Taoist** liturgy; p. 393–404: Graulich, Michel: Double immolations in ancient **Mexican** sacrificial ritual.

Jones, Major J.: The color of God. The concept of God in **Afro-American** thought. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. 1987. XI, 124 p.; $ 14,95.

VI. Religionsphilosophie

Schlosser, Marianne: Caligo illuminans. Gotterkenntnis bei Bonaventura. – WissWeish 50, 1987, 126–139

Brito, Emilio: Nommer Dieu. **Thomas** d'**Aquin** et **Hegel**. – RTL 19, 1988, 160–190.

Brito, Emilio: La bonté de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel. – ScE 39, 1987, 281–300.

Bogliolo, Luigi: La chiave risolutiva del problema dell'Essere: la IV «via» di S. Tommaso. – Doctor communis 41, 1988, 3–17.

Perler, Dominik: Notwendigkeit und Kontingenz. Das Problem der ‚futura contingentia' bei **Wilhelm** von **Ockham**. – Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski . . ., Amsterdam 1988, 39–65; S. 303–320: Muralt, André de: La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine; S. 321–342: Meier, Stephan: Von der Koinzidenz zur **coincidentia oppositorum**. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens; S. 495–534: Pluta, Olaf: Die Diskussion der Frage nach der **Unsterblichkeit** in einer Leipziger Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts; S. 535–572: Zambelli, Paola: «Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russilliano; S. 573–602: Burrichter, Brigitte – Thomas Dewender: Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in den «Quaestiones in libros De anima» des **Benedikt Hesse** von Krakau.

Piguet, J. Claude: Le Dieu de **Spinoza**. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 134 p.; sfr 19,–.

Holzleitner, Manfred: Gotteslogik – Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. **Hegel**. – Ffm [u. a.:] Lang, 1987. 267 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXV; sfr 57,– [Diss., Regensburg]

Hatem, Jad: De l'absolu à Dieu: autour du Traité sur la liberté de **Schelling**. – P: Cariscript 1987. 139 p.; F 89,–.

Westphal, Merold: God, guilt, and death. An existential phenomenology of religion. – Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Pr. 1987. XIV, 305 p. = Studies in phenomenology and existential philosophy = Midland book 417; $ 27,50.

Cardona, Carlos: Metafísica del **bien** y del **mal**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1987. 232 p. = Colección Teológica LIV; pes 1250.

Declève, Henri: L'ombre de Dieu et le retrait de l'être. – RPhL 86, 1988, 37–58.161–179.

VII. Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. (Mit Beiträgen von Avery Dulles . . .). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 544 S.; DM 74,–.

Clendenin, Daniel B.: Theological method in Jacques **Ellul**. – Lanham: University Pr. of America 1987. XVII, 165 p.; $ 11,75.

Dalferth, Infolf U.: Theology and philosophy. – Oxford: Blackwell 1988. X, 236 p. = Signposts in theology; £ 27,50.

Forte, Bruno: La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline 1987. 214 p. = Prospettive teologiche IX; Lire 14 000.

Sievernich, Michael, SJ: Konturen einer **interkulturellen** Theologie. – ZkTh 110, 1988, 257–283.

Marlé, René: Introduction à la théologie de la **libération**. – P: Desclée de Brouwer 1987. 172 p.; F 79,–.

Black theology. A critical assessment and annotated bibliography. Compiled by James H. Evans . . . – NY [e.a.:] Greenwood Pr. 1987. XII, 205 p. = Bibliographies and indexes in religious studies X; $ 35,–.

Gruchy, John de: Theology and ministry in context and crisis: a South African perspective. – Lo: Collins 1987. 183 p.; £ 7,95.

Knudsen, Harald: Subjektivität und Transzendenz. Theolog. Überlegungen zu einer Theorie der Letztbegründung des Ichs. – Ffm [u.a.:] Lang 1987. 425 S. = Kontexte V; sfr 75,– [Habil.-Schrift, Berlin. Kirchl. Hochsch. Überarb.]

Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. **Feministische** Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.) – Mch: Kaiser 1988. 280 S. = Kaiser-Taschenbuch XXIX; kart. DM 15,80.

The rationality of religious belief. Essays in honour of Basil **Mitchell**. Ed. by William J. Abraham . . . – Oxf: Clarendon Pr. 1987. VIII, 269 p.; £ 27,50; p. 263–264: Bibliography B. Mitchell; [cont.:] p. 17–37: Abraham, William J.: Cumulative case arguments for Christian **theism**; p. 39–51: Wiles, Maurice: The reasonableness of Christianity; p. 53–69: Kaufman, Gordon D.: Mystery, critical consciousness, and faith; p. 71–84: Lucas, J. R.: Reason

restored; p. 85–104: Harré, Rom: The displacement of truth; p. 105–119: Soskice, Janet Martin: Theological realism; p. 121–140: Jantzen, Grace M.: Conspicuous sanctity and religious belief; p. 141–167: Swinburne, Richard: Knowledge from experience, and the problem of **evil**; p. 169–188 Crombie, I. M.: **Eternity** and omnitemporality; p. 189–209: Holtzer, Steven W.: The possibility of incorporeal agency; p. 211–230: Brown, David: 'Necessary' and 'Fitting' reasons in Christian theology; p. 231–261: Dummett, Michael: The intelligibility of eucharistic doctrine.

Tiwari, Kapil N.: The logic of religious **belief**. – New Delhi: Classical Publishing Comp. 1986. 239 p.; $ 27,–.

Léonard, André: Les raisons de croire. Préface du card. Godfried Danneels. – P: Fayard 1987. 242 p. = Communio; F 99,–.

Christian faith and practice in the modern world. Theology from an evangelical point of view. Ed. by Mark A. Noll . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. X, 347 p.; $ 11,95.

Cranfield, C. E. B.: Some reflections on the subject of the **Virgin Birth**. – SJTh 41, 1988, 177–190; p. 191–215: LaCugna, C. M. – K. McDonnell: Returning from 'The Far Country': Theses for a contemporary trinitarian theology.

Lehmann, Herbert: **Kirche** ohne Christusmythos. Die Konzeption einer zeitgemäßen Jesuanerkirche. Ein Beitrag zur Lösung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen. – Ffm: Haag & Herchen 1988. 209 S.; kart. DM 24,80.

VIII. Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd I. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 515 S.; kart. DM 78,–.

Auer, Johann: Kleine katholische Dogmatik. IV, 2: **Jesus Christus** – Heiland der Welt, **Maria** – Christi Mutter im Heilsplan Gottes. – Rgb: Pustet 1988. 509 S.; kart. DM 30,–.

Sesboüé, Bernard: Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et relecture doctrinale. – P: Desclée 1988. 400 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXIII; F 165,–.

O'Donnell, John J.: The mystery of the Triune God. – Lo: Sheed & Ward 1988. VIII, 184 p. = Heythrop monographs VI; £ 8,50.

Mühlen, Heribert: Das Herz Gottes – Neue Aspekte der Trinitätslehre. – ThGl 78, 1988, 141–159.

Lambiasi, Francesco: Lo **Spirito Santo**: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 376 p. = Corso di teologia sistematica V; Lire 25 000.

Fernández Ramos, Felipe: *El otro Paráclito*. Trasfondo bíblico de la encíclica *Dominum et Vivificantem*. – EstTrin 22, 1988, 65–114; p. 115–144: Gelabert Ballester, Martín: *El Señor que da la vida*. Consideraciones a propósito de la Dominum et Vivificantem; p. 145–165: Miguel, José M.ª de: *El Espíritu Santo* en la encíclica Dominum et Vivificantem ‹18-V-1986›.

Blandino, Giovanni: Recent hypotheses about the ontological constitution of Christ. – Euntes docete 41, 1986, 117–152.

Sayés, José A.: Teología del **pecado original**. – Burgense 29, 1988, 9–50; p. 51–91: Mateo García: Juan Antonio: Persona Christi. Reflexión teológica en torno a la interpretación de E. Schillebeeckx.

González-Alió, José Luis: La visión beatífica como realidad trinitaria. – Scripta theologica 19, 1987, 597–631; p. 637–660: Bastero, Juan Luis: María en el Misterio de Christo ‹Redemptoris Mater, nn. 1–24›; p. 661–681: Riestra, José Antonio: María en la vida de la Iglesia y de los cristianos ‹Redemptoris Mater, nn. 25–49›; p. 683–727: Polo, Jesús: María, Sagrario viviente del Espíritu Santo; p. 729–749: Rovira, Germán: Las relaciones de María con la Santísima Trinidad y su libertad.

Masciarelli, Michele Giulio: La **Chiesa** è missione. Propettiva trinitaria. – Casale Monferrato: Piemme 1988. 141 p.; Lire 14 000.

Granfield, Patrick: The limits of the **papacy**. Authority and autonomy in the Church. – Lo: Darton, Longman and Todd 1987. VIII, 207 p.; £ 9,95.

Kobler, John F.: A phenomenological hermeneutics of the People of God: Theoretical and practical dimensions. – ETL 64, 1988, 84–105; p. 106–141: Tourneux, André: L'Évêque, l'Eucharistie et l'Église locale dans Lumen gentium, 26.

Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische **Sakramente**nlehre. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1988. VIII, 267 S. = Die Theologie. Einführungen; kart. DM 42,–.

Baumann, Urs: Die **Ehe** – ein Sakrament? – Zü: Benziger 1988. 512 S.; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

New **religious movements** and the churches. Report and papers of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches, Free Univ., Amsterdam, Sept. 1986. Ed. by Allan R. Brockway and J. Paul Rajashekar. – Geneva: WCC Publications 1987. XIX, 200 p.; sfr 20,–.

I nuovi movimenti religiosi non cattolici in Italia. L'ecclesiologia della Chiesa e delle Sètte. Ed.: Gruppo di Ricerca e di Informazione sulle Sette. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1987. 207 p.; Lire 11 000.

Orte lebendigen Claubens. Neue geistl. Gemeinschaften in der kath. Kirche. Hrsg.: Joachim Müller, Oswald Krienbühl. – Frb/S: Kanisius Verl. 1987. 112 S.

Die Kirchen und das **Judentum**. Dokumente von 1945–1985. Hrsg. von Rolf Rendtorff u. Hans Hermann Henrix. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Mch: Kaiser 1988. 746 S.; Lw. DM 98,–.

Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des **Islam**s zu **Judentum** und **Christentum**. Grundlagen des Dialogs im Koran u. die gegenwärtige Situation. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges. 1988. VI, 193 S. = Grundzüge LXXII.

Perspectives on evangelicalism, fundamentalism, neoconservatism. Ed. by John W. Kleiner. – Waterloo, Ont.: Waterloo Lutheran Seminary 1987. 123 p. = Consensus XIII, 1.

Duquoc, Christian: Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe. – P: Éd. du Cerf 1987. 142 p. = Théologies.

Petri, Heinrich: Katholizität in der Sicht Johann Adam **Möhler**s und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog. – Catholica 42, 1988, 92–107.

Churches respond to BEM. Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text. Ed. by Max Thurian. Vol. III–IV. – Geneva: World Council of Churches 1987. XVII, 302 p.; XII, 257 p. = Faith and order paper 135.137.

Eijk, A. H. C. van: De sacramentaliteit van de **kerk** in het œkumenisch gesprek. The Church as sacrament in recent ecumenical discussion – notitie. – Bijdr 49, 1988, 195–206

Birmelé, André – Thomas Ruster: Allein seligmachend? Das Thema Kirche im Gespräch der Kirchen. – Wü: Echter; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 103 S. = Arbeitsbuch Ökumene IV; kart. DM 15,80.

Schaefer, Gerhard Karl: **Eucharistie** im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982. – Gö: Vangenhoeck & Ruprecht 1988. 351 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LV; kart. DM 78,– [Diss., Tübingen]

Erkenning zonder vernieuwing? Een kritische doorlichting van de luthers/rooms-katholieke dialoog over het **ambt** in der Kerk. Onder redactie van H[endrik] P[etrus] J. Witte . . . – 's-Hertogenbosch: Sint Willibrordvereniging 1988. 208 blz.; hfl 27,50.

Suttner, E. Chr.: Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio. – OstkSt 36, 1987, 123–153.

Kemp, Eric W.: The problems of Church relationships facing the Anglican Communion in the coming Lambeth Conference. – IKZ 77, 1988, 65–78; p. 79–89: Papandreou, Damaskinos: Der orthodox-altkatholische Dialog; p. 90–124: Amiet, Andreas: Grundlagen zur Geschichte der Christkatholischen Kirche der **Schweiz**.

Edwards, David Lawrence – John Scott: Essentials. A liberal-evangelical dialogue. – Lo [e.a.:] Hodder & Stoughton 1988. XII, 354 p.; £ 5,95.

Govender, Shunmugam Perumal: In search of tomorrow. The dialogue between black theology and marxism in South Africa. – Kampen: Kok 1987. 171 blz.; hfl 27,50 [Diss., Kampen]

Mikkeli 1986. The Seventh Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Mikkeli, June 3rd–11th 1986. Ed. by Hannu T. Kamppuri. – Helsinki: Luther-Agricola Society 1986. 158 p. = Publications of Luther-Agricola Society. Series B, XVI.

X. Moraltheologie

Melina, Livio: La **conoscenza** morale. Linee di riflessione sul Commento di san **Tommaso** all'etica Nicomachea. – R: Città Nuova Ed. 1987. 253 p.

Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim **Iwand**. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1988. 311 S. = Theologie im Gespräch V; kart. DM 46,–.

Furger, Franz: Einführung in die Moraltheologie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1988. XI, 217 S. = Die Theologie.

Tödt, Heinz Eduard: Perspektiven theologischer Ethik. – Mchn: Kaiser 1988. 285 S.; kart. DM 42,–.

Bonandi, Alberto: Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia ‹1970–1984›. – SC 115, 1987, 449–494; p. 495–539: Citterio, Ferdinando: Appunti per un capitolo di storia della teologia morale. Dal Tridentino al Secondo Concilio Vaticano; p. 540–569: Segalla, Giuseppe: Quale validità obbligante hanno le indicazioni etiche del Nuovo Testamento?; p. 570–590: Biffi, Inos: Integralità cristiana e fondazione morale; p. 591–609: Pinckaers, Servais, OP: Universalità della legge morale e libertà; p. 610–658: Tettamanzi, Dionigi: Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali.

Curran, Charles E.: Toward an **American Catholic moral** theology. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1987. XII, 209 p.; $ 18,95.

Bloesch, Donald G.: Freedom for obedience. **Evangelical ethic**s in contemporary times. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row 1987. XVIII, 342 p.; $ 24,95.

Schüller, Bruno: **Pluralismus** in der Ethik. Zum Stil wissenschaftl. Kontroversen. – Mstr: Aschendorff 1988. 144 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LV; kart. DM 38,–.

Chapelle, Albert: Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action. – Brux: Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques 1988. 210 p. = Collection IET VIII; FB 580,–.

Chilton, Bruce – J(ames) I(an) H(amilton) MacDonald: Jesus and the ethics of the kingdom. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XII, 148 p.; $ 8,95.

Walter, James J.: The meaning and validity of quality of life judgments in contemporary Roman catholic medical ethics. – Louvain studies 13, 1988, 195–208: p. 209–232: Therukattil, George: Doing moral theology with the downtrodden and integral human freedom; p. 232–251: Mahoney, Edward J.: Justice and health care for the poor; p. 252–271: Weare, Kenneth M.: Engineering ethics: History, professionalism, and contemporary cases.

Kammer, Charles L.: Ethics and liberation. An introduction. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. XI, 243 p.; $ 11,95.

Steemers-van Winkoop, M. W. H.: **Eenzaamheid**. Voorrecht voor een enkeling, noodlot van velen. Een moraaltheologische studie in het Duitse, Engelse en Nederlandse taalgebied. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1986. XI, 341 blz.; hfl 55,– [Diss., Nijmegen]

Motlhabi, Mokgethi Buti George: Challenge to **apartheid**. Toward a morally defensible strategy. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XII, 243 p.; $ 13,95.

XII. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: **Zacharie**, père de Jean Baptiste. Trois panégyriques pare Cosmas Vestitor. BHG 1881;, r. s. – AnBoll 105, 1987, 251–263; p. 265–279: Devos, Paul: L'année de la dédicace de Saint-Étienne à Jérusalem: 439. Appendices 1 et 2; p. 281–287: Winterbottom, Michael: The life of **Christina** of **Markyate**; p. 289–302: Geith, Karl-Ernst: Die «Abbreviatio in Gestis et Miraculis Sanctorum» von **Jean** de **Mailly** als Quelle der «Legenda Aurea»; p. 303–384: Zanetti, Ugo: Les passions grecques de **S. Nazaire**; p. 385–411: Woesthuis, Marinus M.: The origins of anonymus primus. Vincent of Beauvais, Helinand of Froidmont and the life of St. Hugh of Cluny; p. 413–414: Van Deun, Peter: Hagiographica dans un Florilège Palamite, l'Atheniensis, Bibliothèque nationale 2583; p. 415–424: Devos, Paul: **Egeri-**

ana II. Études linguistiques et autres; p. 425–444: Whatley, Gordon: North American research in medieval hagiography. A handlist.

Citterio, Italo: L'orientamento ascetico-spirituale di **Nicodemo Aghiorita**. – Alessandria: Pontificia Studiorum Universitas a. S. Thoma Aq. in Urbe 1987. 376 p.; Lire 48 000 [Diss., Alessandria. Pont. Stud. Univ. a. S. Thoma Aq. in Urbe]

Verheijen, Luc: Nouvelle approche de la règle de saint **Augustin**. Tome II: Chemin vers la vie heureuse. Recherches historiques. – Louvain: Institut Historique Augustinien 1988. 402 p. = Vie monastique VIII; FB 700.

Heuclin, Jean: Aux origines monastiques de la **Gaule** du **Nord**. Ermites et reclus du **V^e** au **XI^e** siècle. – Lille: Presses Universitaires de Lille 1988. 282 p.

Russo, Daniel: Saint **Jérôme** en Italie. Etude d'iconographie et de spiritualité ‹XIII^e – XV^e s.›. – P: Ed. de la Découverte; R: Ecole Française de Rome 1987. 299 p., fig. = Images à l'appui II; F 265,–.

Voices from the heart. 4 centuries of **American piety**. Ed. by Roger Lundin and Mark A. Noll. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XVIII, 396 p.; $ 19,95.

A burning and a shining light. English spirituality in the age of Wesley. Ed. by David Lyle Jeffrey. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 517 p., fig.; $ 16,95.

Carr, Anne E.: A search for wisdom and spirit. Thomas **Merton**'s theology of the self. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1988. IX, 171 p.

Willers, Christiane: Die **Aurobindo**-Bewegung. Bestandsaufnahme u. Strukturen in feldtheoret. Perspektive. – Ffm [u.a.:] Lang 1988. 210 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 332; sfr 48,– [Diss., Tübingen]

La matière spirituelle. Colloque tenu à Paris les 6, 7, 8 juin 1986. Publ. avec le concours du Centre National des Lettres. – P: Berg 1987. 147 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem XIII; F 90,–.

Ferlay, Philippe: Abrégé de la vie spirituelle. – P: Desclée 1988. 258 p.

Sudbrack, Josef: **Mystik**. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; Stu: Quell-Verl. 1988. 167 S. = Unterscheidung; kart. DM 18,80.

Krötke, Wolf: **Beten** heute. – Mchn: Kösel 1987. 101 S. = Reihe Evangelium konkret; kart. DM 16,80.

Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina". [A cura di] Salvatore Alberto Panimolle. Con la collabor. di Benedetto Calati ... – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1987. 275 p. = Teologia sapienziale II; Lire 14 000.

Fichter, Joseph Henry: Healing ministries. Conversations on the spiritual dimensions of health care. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. 210 p.; $ 9,95.

Höllhuber, Dietrich – Wolfgang Kaul: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten u. Fatimaaltäre zwischen Altötting u. Vierzehnheiligen, Wigratzbad u. Konnersreuth. – Nürnberg: Carl 1987. VII, 287 S., 113 Ill., 1 Kt.; kart. DM 37,50.

XIII. Christliche Sozialwissenschaften

Neitzel, Sarah C.: Priests and journeymen. The **German Catholic Gesellenverein** and the Christian social movement in the nineteenth century. – Bonn: Röhrscheid 1987. 152 p. = Schriften zur Rheinischen Geschichte VII.

Böhm, Manfred: Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard **Ragaz**. Mit e. Vorwort von Ottmar Fuchs. – Mstr: Ed. Liberación 1988. 314 S.; kart. DM 36,50 [Diss., Bamberg]

Verucci, Guido: La **chiesa** nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II. – Bari: Laterza 1988. XI, 494 p. = Storia e società.

Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. – Bonn: Inst. für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (1987). 346 S. = Sammlung Politeia XXXIII; Lw. DM 93,–.

Tillo, Gérard P. P. van: De kwalitatieve dimensie. Een methodologisch perspectief voor de **godsdienstsociologie**. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1987. IX, 151 blz.; hfl 29,50 [Diss., Utrecht]

Cottier, Georges: La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Eglise. – Nova et Vetera 63, 1988, 179–196; p. 197–205: Viola, Francesco: Droit naturel et droits humains.

Schooyans, Michel: Dérives totalitaires et «structures de péché». À propos de l'encyclique «Sollicitudo rei socialis». – NRTh 110, 1988, 481–502.

Schasching, Johannes: In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. Mit dem Text der Enzyklika in überarb. deutscher Übersetzung. – Wien, Zü: Europaverl.; Düsseldorf: Patmos Verl. 1988. 191 S. = Soziale Brennpunkte XIX.

Schasching, Johannes N., SI: Das **Subsidiaritäts**prinzip in der Soziallehre der Kirche. – Greg 69, 1988, 413–433; p. 435–459: Beyer, Jean, SI: Le principe de subsidiarité: Son application en Eglise.

The catholic challenge to the American economy. Reflections on the U.S. Bishops' pastoral letter on catholic social teaching and the U.S. economy. Ed. by Thomas M. Gannon. With the final text of the pastoral letter. – Lo: Collier Macmillan Publ. 1987. V, 296 p.; £ 14,95

Thomas, J. M.: Ethics and technoculture. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. V, 305 p.

Cort, John C.: **Christian socialism**. An informal history. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1988. XIII, 402 p.; $ 12,95.

Volf, Miroslav: Zukunft der **Arbeit** – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theol. Wertung. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1988. 207 S. = Fundamental-theologische Studien XIV; kart. DM 49,–.

Brakelmann, Günter: Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen **Arbeitsethik**. – Bochum: SWI-Verlag 1988. 212 S. = SWI-Studien XI.

Rosche, Jan-Dirk: Katholische Soziallehre und Unternehmensordnung. – Pad: Schöningh 1988. 171 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVII; DM 28,–.

Joss-Dubach, Bernhard: Das **Alter**. Eine Herausforderung für die Kirche. Ein theol. Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des 3. und 4. Lebensabschnitts. – Zü: Theol. Verlag 1987. 450 S., graph. Darst. [Diss., Basel]

XIV. Kirchenrecht

Tedeschi, Mario: Saggi di diritto ecclesiastico. – Torino: Giappichelli 1987. 487 p.; Lire 35 000.

Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico. A cura di Giovanni Barberini. – Torino: Giappichelli Ed. 1987. 197 p.; Lire 14 500.

Huels, John M., OSM: Interpreting Canon Law in diverse cultures. – Jurist 47, 1987, 249–293; p. 294–340: Provost, James H.: The reception of first penance; p. 341–370: Johnson, John G.: Another look at ligamen; p. 371–393: Vann, Kevin W.: Canon **1098** of the revised Code of Canon Law; p. 394–422: Morrison, Harry B.: The Archbishop's claim: The history of the legal claim of the Catholic Church before the Federal Courts to the property of the California missions; p. 423–448: Moodie, Michael R.: Defense of rights: Developing new procedural norms; p. 449–470: Grocholewski, Zenon: The ecclesiastical judge and the findings of psychiatric and psychological experts

Morgante, Marcello: La chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline 1987. 347 p. = Diritto canonico – saggi III; Lire 15 000.

Moreno Antón, María G.: La enajenación de bienes eclesiásticos en el ordenamiento jurídico español. – Salamanca: Universidad Pontificia 1987. 229 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XCIII; pes 1850.

Listl, Joseph: Konkordat und Kirchenvertrag. – MThZ 39, 1988, 63–78.

Corral, C.: SJ: Transformatio systematis concordatarii in regimen concordatarium ut causa et effectus universalitatis hodierna concordatorum seu conventionum inter Ecclesiam et Statum. – PerRMCL 77, 1988, 181–193; p. 195–217: Pastor, Félix, SJ: De optione praeferentiali pro pauperibus iuxta hodiernum magisterium Ecclesiae; p. 289–328: Zalba, Marcelino, SJ: Num Ecclesia habeat potestatem invalidandi ritum sacramentalem Ordinis ab episcopis exclusis peractum.

Riedel-Spangenberger, Ilona: Die **Communio** als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983. – TThZ 97, 1988, 217–238.

Miras, Jorge: La noción canónica de "**praelatus**". Estudio del "Corpus Iuris Canonici" y sus primeros comentadores ‹siglos XII al XV›. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1987. 198 p. = Colección canónica.

Ghirlanda, Gianfranco, SI: Natura delle **prelature** personali e posizione dei laici. – Greg 69, 1988, 299–314.

Aznar Gil, Federico R.: La ‹conveniente remuneración› de los clérigos en el Código de Derecho Canónico ‹c. **281, § 1**›. – CTom 113, 1986, 527–581.

Sebott, Reinhold: Das neue **Ordensrecht**. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1988. XI, 204 S.; kart. DM 36,–.

D'Ostilio, Francesco: Necessità di favorire una giusta rapidità nelle cause matrimoniali. – MonEccl 113, 1987, 341–377; p. 378–384: Blasi, A.: Appunti di diritto processuale canonico; p. 385–405: Mussinghoff, Heinz: Communicatio socialis in novo Codice I.C.

Baudot, Denis: L'**inséparabilité** entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II. Préface du Cardinal Albert Decourtray. – R 1987: Pont. Univ. Gregor; 396 p. [Diss., Roma Pont. Univ. Gregor.]

Mussinghoff, Heinz: Ausschluß der Erziehung als Ehenichtigkeitsgrund. – AkKR 156, 1987, 63–94; S. 95–120: Wirth, Paul: Die Würdigung der Partei- und Zeugenaussagen im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren.

Müller, Hubert: Das kirchliche **Vereinigungsrecht** im CIC/1983. Ekklesiologische Grundlage und kirchenrechtliche Neuordnung. – OeAKR 36, 1986, 291–305; S. 306–322: Schulz, Winfried: Die Zuordnung der bestehenden kirchlichen Vereine zu den vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex.

May, Georg: Die kirchlichen Vereine nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983. – Forum kath. Theologie 3, 1988, 281–297.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. Hans **Schilling** zum 60. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen. Hrsg.: Ehrenfried Schulz ... – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XIII, 363 S.; DM 48,–; [enth.:] S. 3–21: Feifelt, Erich: Wissenschaft und Weisheit. Gedanken zum Ethos der **Praktischen Theologie**;; S. 23–41: Fürst, Walter: Ästhetik der Praktischen Theologie. Über mögliche Wege zur Bildung eines christlichen Pastoralstils; S. 43–64: Spijker, Herman van de: Hirten und Schafe. Pastoraltheologische Überlegungen zu Formen des christlichen Miteinanders; S. 65–78: Stenger, Hermann: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann. **Transparenz** als pastoral-theologische Leitidee; S. 79–99: Wahl, Heribert: **Empathie** als diakonische Praxis. Ein selbstpsychologischer Beitrag zur praktischen Ekklesiologie und Theorie der Seelsorge; S. 101–116: Ullmann, Rainer: Hat die **Gemeindetheologie** noch eine Zukunft? Gegenwärtige Situation und Zukunftsperspektiven; S. 117–134: Baloban, Josip: Auf dem Weg zur „zweiten" **Evangelisierung**? Die distanzierte Kirchlichkeit als Herausforderung an das pastorale Handeln; S. 137–151: Bopp, Karl: **Jugendpastoral** und Ekklesiologie. Überlegungen zu ekklesiologischen Interessen im Bereich der gegenwärtigen Pastoral; S. 153–167: Biechele, Walter: Jugendliche auf kritischer Distanz. Der Auszug der Jugend aus den Kirchen als Herausforderung und Anfrage an die Theorie und Praxis pastoralen Handelns; S. 169–183: Gleißner, Alfred: Zur Problematik des indifferenten Schülers im Religionsunterricht der Berufsschule. Eine Skizze; S. 185–214: Zulehner, Paul Michael: Wenn Lebenspläne zerbrechen. Kirche und Alleinerziehende; S. 215–223: Mödl, Ludwig: Die **Kasualpredigt** im Blick auf kirchlich distanzierte Christen; S. 225–251: Schulz, Ehrenfried: Trauernde trösten! Ein pastoraltheologisches Postulat an Seelsorger und Gemeinden; S. 253–272: Brosseder, Hubert: **Erwachsenenbildung** und/oder Erwachsenenkatechese. Für ein anderes Verhältnis zwischen zwei „Geschwistern"; S. 273–280: Doppler, Klaus: Organisationsentwicklung und ihre Werte. Christliche **Werte** in weltlichem Gewand?; S. 281–319: Fuchs, Ottmar: Die **Evangelisierung** als theologischer Ort kirchlicher Medienpolitik; S. 321–348: Zerfaß, Rolf: Organisierte **Caritas** als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie.

Pattison, Stephan: A critique of pastoral care. – Lo: SCM Pr. 1988. IX, 210 p.

First aid in pastoral care. Ed. by Leslie Virgo. – Edinburgh: Clark 1987. 276 p.

Veltkamp, Henk Johan: **Pastoraat** als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen. – Kampen: Kok 1988. 244 blz.; hfl 45,– [Diss., Amsterdam]

Otto, Benedikt: **Verkündigungssendungen** im Hörfunk. Analyse und Bewertung der Sprache in kath. Morgenandachten. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1987. 101 S., 4 Tab. = Medien-Aspekte I; kart. DM 18,–.

Schunck, Rudolf: **Ehe** und **Familie** – Rechtliche Struktur und pastorale Aspekte. – ThGl 78, 1988, 40–65.

Nadeau, Jean-Guy: La **prostitution**, une affaire de sens. Etude de pratiques sociales et pastorales. Préface de Jacques Grand'Maison. – Montréal: Ed. Fides 1987. 479 p. = Héritage et projet XXXIV; $ 26,–.

Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichtsunterricht in postmodernen Zeiten? – Religionspädagogische Beiträge 22, 1988, 3–15; S. 16–31: Schlüter, Richard: Der Religionsunterricht – ein Ort des Glaubenlernens; S. 32–43: Charytanski, Jan: Jugend, Kirche und Katechese in Polen; S. 44–54: Biemer, Günter: Verwirklichung evangelischer Freiheit – Theologischer Ansatz kirchlicher Jugendarbeit; S. 55–66: Reilly, George: Religionsdidaktik und ästhetische Erziehung; S. 67–80: Kohler-Spiegel, Helga: Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie. Überlegungen zum Verständnis in Feministischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie; S. 81–91: Bußmann, Magdalene: Christlich-kirchlich distanzierte Religiosität – Hinweise zum Problem: Alltagsreligiosität bei Frauen; S. 92–104: Hemel, Ulrich: Religionspädagogische Grundlagenforschung – Perspektiven und Desiderate; S. 105–117: Englert, Rudolf: Zur Situation und Aufgabe religionspädagogischer Grundlagenforschung.

Kratz, Bettina: Die Gemeinde als Erfahrungsraum für den Religionsunterricht – der Religionsunterricht als Aufgabe für die Gemeinde. – EvE 40, 1988, 322–332; S. 332–341: Caspary, Heinrich-Nikolaus: Pfarrer und Kirche müssen bei der Religionslehrerin in die Schule gehen. Anmerkungen aus biographischer Sicht; S. 341–354: Bargheer, Friedrich W.: Religionsunterricht und Gemeinde im Kontext von politischer Entwicklung, Schulgeschichte und kirchlicher Pädagogik – Rezeption; S. 355–363: Schenk, Gerd: Schülernahe Jugendarbeit; S. 363–371: Dienst, Karl: Schulbezogene Arbeit der Kirchen.

Heinemeyer, Karl: **Wunder** im Unterricht. Synopt. Wunder als Problem der Religionspädagogik in Konzeptionen und Rezeptionen. – Hannover: Lutherhaus Verl. 1987. 181 S.; kart. DM 28,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Ruffini, Eliseo – Enzo Lodi: "**Mysterion**" e "**sacramentum**". La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 318 p. = Nuovi saggi teologici XXIV; Lire 27 000.

Salmann, Elmar: Mönchtum und Philosophie. Eine kleine Theorie des Symbols. – Ecclesia orans 4, 1987, 141–167; p. 169–201: Renoux, Charles: Čašoc' et Tönakan arméniens. Dépendance et complémentarité; p. 203–234: Parabiaghi, Mario: Pitture ed apparato di culto nelle opere del **Venerabile Beda**; p. 235–241: Baroffio, Bonifacio – S. Marovic: Il sacramentario-rituale di **Spalato** e la tradizione eucologica latina.

Liber sacramentorum **Engolismensis**. Manuscrit B. N. Lat. 816. Le sacramentaire Gélasien d'Angoulême. Ed. par Patrick Saint-Roch. – Turnholt: Brepols 1987. XXVIII, 520 p., fig. = Corpus Christianorum. Series latina CLIXC.

Amon, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes **Pinsks**. – Rgb: Pustet 1988. XI, 277 S. = Studien zur Pastoralliturgie VI; kart. DM 38,– [Diss., Innsbruck]

Haquin, André: 70 années au service du renouveau liturgique: Bulletin paroissial liturgique (1919), Paroisse et Liturgie (1946), Communautés et Liturgies (1975). – Communautés et liturgies 69, 1987, 105–126; p. 127–157: Dufrasne, Dieudonné: Les moyens d'apostolat liturgique mis en œuvre par la Revue de 1919 à 1987; p. 159–166: Feder, José: Cinquante ans avec le Missel des Fidèles; p. 167–174: Clerck, Paul de: L'évolution de la réforme liturgique. Essai d'analyse; p. 199–213: Neunheuser, Burkhard: Le mystère de la présence réelle et actuelle de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu; p. 215–244: Vagaggini, Cipriano: La dimension sacrificielle de la communion eucharistique. Réflexions théologiques et liturgiques; p. 245–262: Verheul, Ambroos: Le dimanche, Pâques hebdomadaire; p. 263–272: Nocent, Adrien: Pour donner ses chances à la spiritualité de l'Année liturgique; p. 273–280: Thunus, Jacques: «Dites ensemble des psaumes»; p. 281–286: Feder, José: Le «Nouveau Missel des Dimanches»; p. 287–301: Quellec, Jean-Yves: Symbole et sacrement; p. 305–323: Pinckers, Ghislain: Fondements et conditions des ministères liturgiques laïcs; p. 325–358: Dumont, Roland: La liturgie dans les communautés nouvelles; p. 359–381: Lumbala, F. Kabasele: Pâques africaines. Le Triduum pascal; p. 383–401: Schümmer, Léopold: La cure d'âmes dans la tradition protestante . . . et le culte, aujourd'hui; p. 403–411: Niesz, Jacqueline – Bénédicte Salmon: La liturgie chrétienne à l'école du judaïsme.

Lenssen, Jürgen: Der **Tradition** und der **Erneuerung** der Meßfeier verpflichtet. Die bedingte Wiederzulassung des vorkonziliaren Meßritus vom 3. 10. 1984 als pastorales Entgegenkommen im Zuge des Ausgleichs zwischen Traditionswahrung und Reformgesetzgebung bei der Erneuerung der Meßliturgie. – Wü: Echter Verl. 1988. 298 S.; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Kleinheyer, Bruno: »Sacrosanctum Concilium 1986.« Eine Relecture der Liturgiekonstitution. – LJ 38, 1988, 4–29; S. 30–59: Zerfaß, Rolf: Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche; S. 60–78: Stenger, Hermann: Liturgie und Liturgiewissenschaft aus der Sicht eines Pastoralpsychologen; S. 79–93: Werlen, Iwar: Linguistische Analyse von Gottesdiensten; S. 94–108: Häußling, Angelus A., OSB: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns.

Celier, G.: La dimension œcumenique de la reforme liturgique. – Escurolles: Fideliter 1987. 117 p.; F 65,–.

Macina, Menahem: Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique ‹Lc 22,19; 1 Co 11,24.25›. Réexamen de la question à la lumière des Ecritures et des sources juives. – ELit 102, 1988, 3–25.

Möller, Christian: **Gottesdienst** als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 235 S.; kart. DM 29,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Gerda von Bredow, Königsberger Str. 136, 4400 Münster; Doz. Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Östanbäcks Kloster, Stiernhielmsg. 5 B, S-75333 Uppsala; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Löberstraße 9, 6300 Gießen; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, 4790 Paderborn; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstraße 17, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Franz Furger, Martinikirchhof 11, 4400 Münster; Dr. Erwin Gatz, Collegio Teutonico in Campo Santo, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstraße 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Arnold Goldberg, Seminar für Judaistik an der Universität Frankfurt, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstraße 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Neubergstraße 27, 8702 Kürnach; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstraße 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhruniversität, Kath.-Theol. Abt., Dog. Sem., Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostraße 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Univ. Passau, Kerygmat. Sem., Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Joseph Listl SJ, Lennéstraße 15, 5300 Bonn 1; Prof. DDr. Norber Lohfink SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Univ. Düsseldorf, Hist. Sem., Abt. für Neuere Landesgeschichte, Universitätsstraße 1, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Straße 29, 8000 München 60; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 18, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Otto Gerhard Oexle, Schneiderberg 50, 3000 Hannover; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 30, 4403 Senden-Bödensell; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Prof Dr. Philipp Schmitz SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Michael Schneider SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Georg Schöllgen, Inst. für Kirchengeschichte der Univ. Bonn, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstraße 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Günther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1.

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
»Die Geschichte der Reformation in Westfalen« (Verlag Aschendorff) bei.

ITINERA DOMINI

Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus dargeboten zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Der Titel greift ein Wort aus dem Prolog der Regula Benedicti auf: „Umgürtet mit dem Glauben, wollen wir Seine Wege – itinera eius – vorangehen." Damit ist schon das erste Thema benannt, um das die Beiträge kreisen: die Regel des hl. Benedikt. Weitere Themen sind: Die alte Kirche – Liturgie und Mönchtum – Das Benediktinertum in der Geschichte. Zu Forschungen auf diesen Gebieten hat Emmanuel v. Severus selbst angeregt. So werden diese 20 Aufsätze zur Dankesgabe an den Wissenschaftler und Mönch, der „Wege des Herrn" vorangegangen ist.

INHALT

Die Regel des heiligen Benedikt

CORONA BAMBERG OSB
Vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare (RB 4,46)

PIA LUISLAMPE OSB
Demut als Weg menschlicher Reifung. Hermeneutische Schritte zum 7. Kapitel der Regula Benedicti

RAPHAEL HOMBACH OSB – PETRUS NOWACK OSB
Das Kapitel 58 der Regula Benedicti und die benediktinische Profeßliturgie

BENEDIKT MÜNTNICH OSB
Der Mönch als „operarius domini"

Die alte Kirche

BALTHASAR FISCHER
Bonum Dominum habemus – Wir haben einen guten Herrn. Ein „Rhema" des heiligen Ambrosius

MICHAELA PUZICHA OSB
Monastische Idealvorstellungen und Terminologie im sechsten Jahrhundert. Ein Vergleich zwischen der Benediktusregel und der Fulgentius-Vita.

LUDGER BERNHARD OSB
Ursprung und Sinn der Formel „Et cum spiritu tuo"

Liturgie und Mönchtum

ANGELUS A. HÄUSSLING OSB
Ergo nihil operi dei praeponatur (RB 43,3). Relecture eines benediktinischen Axioms.

ANNO SCHOENEN OSB
Oratio brevis. Das kurze Gebet als Wesenszug des stillen Gebetes in der Tradition und heute

WILLIBRORD HECKENBACH OSB
Das mittelalterliche Reimoffizium „Praeclarum late" zu den Festen des heiligen Benedikt

ANSELM ROSENTHAL OSB
Condentibus nova. Die neue Einteilung der Regula Benedicti für die Lesung im Officium Capituli der Bursfelder Kongregation

INHALT

HERMANN REIFENBERG
Krankensalbung nach benediktinischer Ordnung im 15. Jahrhundert. Die Agenda unctionis eines handschriftlichen Rituale der Abtei Seligenstadt am Main mit einem beachtenswerten Mosaikstein zugunsten der Volkssprache

BURKHARD NEUNHEUSER OSB
Wandel der Frömmigkeit aus der Sicht einer Abtei und der neueren liturgischen Bewegung

MICHAEL B. MERZ
Das „Feierliche Segensgebet über die Neuprofessen" als „Hochgebet" der Profeßfeier

Das Benediktinertum in der Geschichte

KARL JOSEF BENZ
Die Regula Benedicti in den Briefen Papst Gregors VII.

JAMES HOGG
The Carthusians and the „Rule of St. Benedict"

ANDREAS HEINZ
Opus et meditatio simul peragantur. Priesterliche Meßfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jahrhunderts

PETRUS BECKER OSB
Der Laacher Mönch und St. Mattheiser Abt Eberhard IV. von Kamp (1519-1526)

ULRICH FAUST OSB
Der Name des Klosters Nonnberg

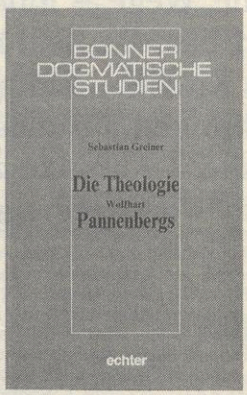
Epilog

PAULUS GORDAN OSB
Die Kirche als moralische Anstalt und der Ort des Mönchtums

ITINERA DOMINI – Hrsg. von Anselm Rosenthal. – Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Supplementband 5 – 1988, 370 Seiten, 1 Tafel, Leinen 68,– DM, ISBN 3–402–03970–2. Verlag Aschendorff Münster.

ASCHENDORFF

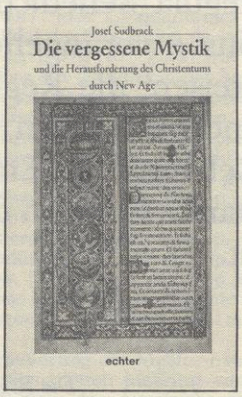
Neue handlungsorientierte theologische Untersuchungen











Die Theologie Wolfhart Pannenbergs
Von Sebastian Greiner. 1988.
396 Seiten. DM 48,–. ISBN 3-429-01152-3.

Der Autor stellt die Theologie Pannenbergs ausführlich dar, interpretiert sie als eine Verknüpfung von Gedanken Karl Barths und Ernst Troeltschs und beschreibt ihre Eigenständigkeit.

Sittlich handeln im Medium der Zeit
Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie.
Von Gerhard Höver. 1988.
364 Seiten. DM 48,–. ISBN 3-429-01161-2.

Der Tradition und der Erneuerung der Meßfeier verpflichtet
Von Jürgen Lenssen. 1988.
298 Seiten. DM 39,–. ISBN 3-429-01144-2.

Eine Untersuchung über die Wiederzulassung der alten Form der Meßfeier, wie das Indult vom 3. Oktober 1984 sie ermöglicht hat.

Niels Stensen
Sein Leben in Dokumenten und Bildern.
Von Hermann Wieh. 1988.
72 Seiten, 68 Abbildungen. DM 19,80.
ISBN 3-429-01165-5.

Am 23. Oktober 1988 wird der bedeutende Naturforscher und Bischof Niels Stensen (1638 bis 1686) seliggesprochen. Die reich illustrierte Biographie erhellt seine Persönlichkeit und macht seine Bedeutung für heute sichtbar.

„Auf daß alle eins seien"
Die Mysterienlehre und der Dialog mit der Ostkirche – ausgewählte Texte von Odo Casel.
Herausgegeben von Judith Krahe. 1988.
XII, 136 Seiten, 4 Abbildungen. DM 39,–.
ISBN 3-429-01171-X.

Texte aus Schriften von Odo Casel, die seine Mysterienlehre als Möglichkeit einer Verständigung mit der Ostkirche zeigen.

Gott in Frankreich
Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften.
Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß.
Von Michael Gmelch. 1988.
286 Seiten. DM 29,–. ISBN 3-429-01158-2.

Christliche Lebensgemeinschaften in Frankreich als Chance für eine erneuerte Pastoral und ein entschiedenes Christsein in einer säkularisierten Gesellschaft.

Die Basisgemeinden
Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Herausgegeben von Elmar Klinger und Rolf Zerfaß. 2. Auflage, 1985.
208 Seiten. DM 24,80. ISBN 3-429-00915-4.

„Dieses Buch besticht durch den sachlichen Ton fern jeder Polemik, vor allem durch die gediegene Argumentation, die keinen Aspekt einer kritischen Hinterfragung ausschließt."
Jakob Mitterhöfer

Gott begegnen in der Welt
Erfahrungen des Glaubens.
Von Friedrich Wulf. 1988.
204 Seiten. DM 34,–. ISBN 3-429-01148-5.

Gedanken und Anregungen zu einem geglückten Leben aus dem Glauben in einer säkularisierten Welt.

Die vergessene Mystik – und die Herausforderung des Christentums durch New Age
Von Josef Sudbrack. 1988.
124 Seiten. DM 14,80. ISBN 3-429-01146-9.

Die Tradition der christlichen Mystik angesichts der Herausforderung durch New Age.

Mein Leben mit Christus gestalten
Eine Anleitung zu den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola.
Von Josef Neuner. 1988.
332 Seiten. DM 34,–. ISBN 3-429-01121-3.

Der seit langen Jahren in Indien lebende Jesuit und Konzilstheologe Neuner bringt in dieser Anleitung die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien Menschen heute nahe. Er weist den Weg ebenso für klassische dreißigtägige wie auch für kürzere Exerzitien.

Mein Engel halte mich wach
Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur. Von Sturmius M. Wittschier. 1988.
112 Seiten. DM 16,80. ISBN 3-429-01125-6.

Der Theologe und Erwachsenenbildner Wittschier untersucht in diesem Buch, wie etwa bei Kafka, Frisch, Huchel, Sachs, Dürrenmatt, Rilke oder Aichinger der „Engel" eingesetzt wird. Er bezieht Stellung dazu und zeigt die Bedeutung für unser Bewußtsein und unser Leben auf.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Dem Leben verpflichtete Theologie



Bernd Jochen Hilberath
Heiliger Geist – heilender Geist
Grünewald Reihe
1988. 120 S. Kst. DM 16,80

Immer mehr Christen suchen Rat und Hilfe für ihre Lebensgestaltung nicht mehr in ihrem Glauben, sondern in den verschiedensten Methoden und Theorien, mit denen sie Tag für Tag umworben werden.
In diese Situation hinein stellt Hilberath die Überlegung, daß Heil-Sein und Ganz-Sein des Menschen zentraler Inhalt gerade einer christlichen Anthropologie ist. Für alle nach christlicher Orientierung Suchenden zeigt er, daß das Leben aus dem Geist Gottes zur Erfahrung von heilem Menschsein führt, daß der Mensch, der aus diesem Geist heraus lebt, heilend und heiligend für andere Menschen wird.
So führt dieses Buch zu den Wurzeln des Glaubens an den Heiligen Geist und erinnert an die Verheißung des Evangeliums: „Damit sie das Leben haben und es in Fülle haben".

Pinchas Lapide
Können wir die Fremden lieben?
1988. 128 S. Kst. DM 16,80

Lapide zeigt, daß nach der Bibel auch heute der beste Weg zu Gott über die tätige Liebe an „meinem geringsten Bruder" führt, an dem, der gerade meine Hilfe braucht und dadurch mein Nächster wird, auch wenn er mir fremd ist.

Jürgen Werbick
Schulderfahrung und Bußsakrament
Grünewald Reihe
1985. 176 S. Kst. DM 26,80

Mit Beispielen aus Psychologie, Philosophie und Dichtung macht Werbick deutlich, wie das christliche Sprechen von Sünde, Schuld und Verantwortung und eine entsprechende Bußpraxis befreiend und erlösend wirken können.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Günter Bader

Symbolik des Todes Jesu

Die Symbolik des Todes Jesu ist eine systematisch-theologische Entwicklung der neutestamentlichen Bildworte von der Heilsbedeutung des Todes Jesu. Sie erfaßt den neutestamentlichen Bestand vollständig. Ihr Aufriß folgt der Systematik des Phänomens des Symbolischen. Symbolik A vollzieht den Abstieg von der Sprache zum Ding in einer Reihe von immer dinglicher werdenden Symbolen. Dabei ergeben sich mannigfache netzwerk-artige Verbindungen zwischen den Einzelsymbolen. Symbolik B bietet den Aufstieg vom Ding zur Sprache.
Die Behandlung der neutestamentlichen Symbole erfordert breiteste Evidenz aus biblischen, völkerkundlichen und religionswissenschaftlichen Quellen. Dadurch ist es möglich, menschheitliche – sehr alte und sehr gegenwärtige – Erfahrung in ihnen ausgedrückt zu finden. Dies macht die pseudo-hermeneutische These überflüssig, es gelte, die alten Symbole durch neue zu ersetzen. Das wahre hermeneutische Problem entpuppt sich als ein soteriologisches: Wie im Gegenüber zur Macht der Verdinglichung Sprache zu gewinnen sei.

Inhaltsübersicht:

§ 1 Einführung in die Symbolik des Todes Jesu
Symbolik A: Von der Sprache zum Ding
§ 2 Das Wort vom Kreuz
§ 3 Das Wort von der Versöhnung
§ 4 Der Tausch
§ 5 Das Geld
§ 6 Das Opfer
Symbolik B: Vom Ding zur Sprache
§ 7 Das Gebet

1988. X, 258 Seiten (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 25). ISBN 3-16-145363-8 Leinen. DM 89,–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Köstlich ist's, vom Baum zu essen



Bernd Kösters

41 farbige Bilder und Texte zum Alten Testament

Unser Bild oben ist nur ein Ausschnitt

Bernd Kösters veranschaulicht in seinen Bildern auf liebenswürdig ausmalende Weise biblische Geschichten. Es sind gemalte Erzählungen besonderer Art: Sie erfreuen durch ihre zahlreichen und genauen Darstellungen von Details. Der Betrachter wird eingeladen, in farbenprächtigen Bildern mit den Augen spazierenzugehen und zu entdecken, was dem Zeichner zu biblischen Geschichten eingefallen ist. Bei jedem Bild steht der entsprechende Abschnitt aus dem Alten Testament. Dieser biblische Urtext wird ergänzt und noch einmal gedeutet durch Texte aus der rabbinischen und chassidischen Überlieferung. Erich ZENGER, Prof. für Exegese des Alten Testaments an der Univ. Münster, hat sie treffend ausgewählt. Mit einem Vorwort von Bernhard KÖTTING. – Ein Geschenkbuch für viele!

Köstlich ist's, vom Baum zu essen. Format 28,5 cm breit, 19,5 cm hoch, 92 Seiten, 41 farbige Bilder, Efalin-Einband, 49,80 DM.

ASCHENDORFF

476 F = Bu / theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — **1988** — **84. Jahrgang**

Franz Mußner: Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth . . . . . Sp. 353

Allgemeines . . . . . Sp. 359
Theologische Realenzyklopädie. Bd. XVI: Idealismus – Jesus Christus, IV (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
R. Wenning: Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte (E. Otto)
B. Zuber: Das Tempussystem des biblischen Hebräisch (H. Schweizer)
H. Neef: Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea (H. Utzschneider)
J. W. Wevers: Text History of the Greek Leviticus (A. Schenker)
Synopsis Quattuor Evangeliorum, hg. von K. Aland (G. D. Kilpatrick)
Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die Katholischen Briefe, Bd. 1 / 2,1.2 / 3, hg. von K. Aland (O. B. Knoch)
R. Kampling: Das Blut Christi und die Juden (E. Bammel)
U. Schnelle: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium (J. Becker)
A. von Dobbeler: Glaube als Teilhabe (D. Zeller)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 374
A. Orbe: Teologia de San Ireneo, II (H.-J. Jaschke)
W. Schuller: Frauen in der römischen Geschichte (M.-B. von Stritzky)
P. Karpinski: Annua dies dormitionis (W. Gessel)
J. van Oort: Jeruzalem en Babylon (B. Studer)
I. W. Frank: Kirchengeschichte des Mittelalters (A. Angenendt)
G. Dumeige: Nizäa II (Ch. von Schönborn)
Henricus de Gandavo: Quodlibet XII, hg. von J. Decorte (L. Hödl)
G. T. Lagleder: Die Ordensregel der Johanniter / Malteser (K. Elm)
V. Roeser: Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich (W. Reinhard)
N. Keil: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising (A. Kraus)
Die Tagebücher von Joseph Goebbels, hg. von E. Fröhlich (H.-A. Raem)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 388
Entwürfe der Theologie, hg. von J. B. Bauer (S. Wiedenhofer)
P. Valadier: L'Église en procès. Catholicisme et société moderne (K. Müller)
G. von Graevenitz: Mythos (R. Kany)
W. Siebel: Der Heilige Geist als Relation (J. Werbick)
M. Kehl: Eschatologie (H. Vorgrimler)
G. Bachl: Die Zukunft nach dem Tod (H. Vorgrimler)
H. Urs von Balthasar: Kleiner Diskurs über die Hölle (J. Nocke)
H. Beck: Reinkarnation oder Auferstehung – Ein Widerspruch? (H. Vorgrimler)
L. Moraldi: Nach dem Tod (A. Th. Khoury)
Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung, hg. von H. Brandt (A. Klein)
Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Fs. für G. Kretschmar, hg. von W.-D. Hauschild u. a. (W. Ullmann)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 404
R. Berger u. a.: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 3. Gestalt des Gottesdienstes (H. Becker / T. Berger)

Moraltheologie . . . . . Sp. 407
W. Wolbert: Der Mensch als Mittel und Zweck (D. Witschen)
Christlicher Glaube und Moral, hg. von K. Golser (K. W. Merks)
Éthique, Religion et Foi (K. W. Merks)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 414
J. Bormann: Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband (H. Heidenreich)
J. Kraus: Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen (K. Mühlek)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 418
K. J. Rivinius: Weltlicher Schutz und Mission (W. Promper)
M. Tworuschka: Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam (G. Girschek)
U. Tworuschka: Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (G. Girschek)

Philosophie . . . . . Sp. 421
J. Splett: Freiheits-Erfahrung (H. Verweyen)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 422
The Study of Spirituality, ed. by Ch. Jones u. a. (J. Sudbrack)
Christian Spirituality, Vol. I / II (J. Sudbrack)
H. Schürmann: Rosenkranz und Jesusgebet (J. Sudbrack)

Bibliographie . . . . . Sp. 425

Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth

Von Franz Mußner

Im Frühjahr 1987 versammelten sich die deutschsprachigen katholischen Neutestamentler zu ihrer alle zwei Jahre stattfindenden Arbeitstagung in Graz, um sich diesmal mit dem Prozeß gegen Jesus zu befassen. Die in Graz gehaltenen Referate und Ergebnisse der Seminargruppen sind in dem vorliegenden Buch veröffentlicht.[1] Daß es in der bekannten Reihe „Quaestiones disputatae" erschien, ist in diesem Fall besonders angebracht: Handelt es sich doch bei dem Thema „Der Prozeß gegen Jesus" um eine wahrhaft disputationswürdige Frage. Das bewies wieder einmal die Grazer Tagung – und auch ihre Erkenntnisse und Ergebnisse zeigen nur, daß die Diskussion über das Thema weitergehen muß, ja vermutlich weitergehen wird bis zum Ende der Tage. Das liegt z. T. an den Quellen selber, z. T. aber auch an gewissen Vorentscheidungen der Exegeten, wie sich gleich zeigen wird.

Die Arbeit in Graz begann mit dem Referat von J. Gnilka (München), einem guten Kenner der mit dem Thema gegebenen Problematik: „Der Prozeß Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus", das aber für den Fachmann kaum Neues brachte. „Was die Synhedristen bewog, gegen Jesus vorzugehen und seine Tötung zu betreiben, ist ein interessantes Problem, dem hier nicht mehr nachgegangen werden kann", bemerkt G. gegen Ende seines Referats. Dieses „interessante Problem" wäre es aber gerade, dem nachgegangen werden müßte, weil es zu den Hauptproblemen des Prozesses Jesu gehört:

K. Müller (Würzburg) referiert über „Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazareth". M. erweist sich dabei als hervorragender Kenner der damaligen Zeitgeschichte und der mit dem Prozeß Jesu zusammenhängenden Rechtsprobleme (ius gladii!), vor allem auch durch Befragung der Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Josefus Flavius. Nach M. umschreibt der titulus crucis „König der Juden" „exakt das Verbrechen, zu dessen Erkenntnis das Kapitalgericht des Prokurators durch Eigen-Cognitio gelangt war", und M. meint: „Dem entspricht, daß eine gegen den Tempel in Jerusalem gerichtete prophetische Symbolhandlung wie die sogenannte ‚Tempelreinigung' und vor allem das darin notwendig einhergehende prophetische Wort gegen den Tempel den Tatbestand der ‚perduellio' erfüllte. Denn wer den Tempel angriff oder durch eine feindliche Prophetie relativierte, erhob sich gegen die tempelstaatliche Ordnung in der Provinz Judaea, die von den Römern eingesetzt und

[1] **Der Prozeß gegen Jesus**. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Hg. von Karl Kertelge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 236 S. (QD 112), kart. DM 39.50

UB Tübingen
27. FEB. 1989
V 2 D

legitimiert worden war." Das würde bedeuten, daß sich Pilatus und das jüdische Synhedrium in der Frage der „Prozeßmaterie" im Grunde einig waren. Das bestreite ich (s. dazu w. u.).

I. Broers (Siegen) Referat trägt den Titel: „Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus." Nach interessanten „Anmerkungen zur Methode redaktionsgeschichtlicher Arbeit am Matthäus-Evangelium" bietet B. eine redaktionsgeschichtliche Auslegung von Mt 26,57–27,25, in der die Akzente, die Mt setzt, ausgezeichnet zur Sprache gebracht werden, besonders auch die auffallend vielen „antijüdischen" Akzente, die Mt dem Überlieferungsmaterial aufsetzt. Was die „Schuldübernahme Israels" nach Mt 27,25 angeht, hat B. das m. E. wichtige Buch des Jerusalemer Exegeten V. Mora übersehen: „Le Refus d'Israël. Matthieu 27,25" (Paris 1986; dazu F. Mußner in ThRv 82, 1986, 457–459). B. meint in seinem Referat: „Es ist ja eine Erkenntnis der kritischen Bibelexegese, daß theologische Aussage und historische Wahrheit nicht zusammenfallen müssen"; ich füge hinzu: aber doch oft zusammenfallen, gerade im Blick auf den Prozeß Jesu.

G. Schneider (Bochum), ausgewiesen als hervorragender Kenner und Kommentator der lk Schriften, referiert über „Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54–23,25). Redaktionskritik und historische Rückfrage", berichtet dabei auch über die „Forschungslage", wie Sch. überhaupt über eine umfassende Literaturkenntnis verfügt. Er setzt sich in seinem Referat auch mit der vor allem von A. Strobel in seinem Buch „Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus" (Tübingen 1980) vertretenen These kritisch auseinander, Jesus sei in den Augen des Synhedriums ein „Volksverführer" gewesen, dem der Prozeß gemacht werden müßte – auch K. Müller bringt darauf die Sprache. Auch darauf komme ich w. u. zurück. Sch. bemerkt an einer Stelle seines Referats: „Die Theologie der Evangelisten als Redaktoren kann jedoch nur auf dem Hintergrund ihrer Quellen erkannt werden. Und nur, wer die Quellenfrage bzw. die Traditionsgeschichte der Evangelientexte erörtert, kann auch in der Frage der Historizität Stellung beziehen." Dem ist zuzustimmen; der Witz ist nur, daß bei der Erörterung der „Quellenfrage" bzw. der „Traditionsgeschichte der Evangelientexte" beinahe jeder Exeget zu anderen Ergebnissen kommt, wie die Erfahrung ständig zeigt, gerade auch, was die Evangelientexte über den Prozeß Jesu angeht.

Über die Johannespassion, ihre „Intention und Hintergründe" referiert J. Blank (Saarbrücken) in einer Weise, die fasziniert. Ich kann seinen Ausführungen nur zustimmen. Nach B. sind die Passionsberichte „in erster Linie Kultberichte", sie sind „die christliche Pessach-Haggada", „die man alljährlich am Osterfest erzählte, neben oder anstelle der jüdischen Pessach-Haggada". „Frühchristliche Ostertexte, wie die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes zeigen uns, daß man noch lange beides miteinander verbinden konnte, jüdisches Pessach und christliches Ostern." Zur Passa-Homilie des Meliton von Sardes, die B. ins Deutsche übersetzt hat, vgl. jetzt die hervorragende Regensburger Diss. (1985) von I. Angerstorfer, Melito und das Judentum (hier 231: „Nach Melito trägt ganz Israel und Israel allein die Schuld am Leiden und Tod Jesu. Die Anklage gipfelt im Vorwurf des Gottesmordes, eine Beschuldigung, die so verhängnisvolle Folgen in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen zeitigte"). B., der alles andere als ein „Nachplapperer" ist, sieht den joh Prozeßbericht, methodisch einzig richtig, völlig im Zusammenhang der übrigen joh „Vita Jesu". Es geht vor allem um den unerhörten Anspruch Jesu, der Messias, der vom Himmel gekommene „Menschensohn", ja, der Sohn Gottes zu sein, der von jüdischer Seite als Gotteslästerung und als Verstoß gegen das Gesetz empfunden wird – übrigens bis zum heutigen Tag: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht" (Joh 19,17). Dies ist, wie B. bemerkt, „wieder deutlich christlich-jüdische Auseinandersetzung", aber „trifft durchaus den Kern der Sache und ist keine ‚theologische Konstruktion'. Umgekehrt formuliert: Vom ‚Gesetz' her mußten die Juden wohl den Tod Jesu fordern" – ich würde das „wohl" sogar noch weglassen und hinzufügen: Auch nach den Synoptikern ist es nicht anders (s. dazu w. u.). B., nach dem der Joh-Evangelist nicht bloß reflektiert, sondern auch informiert, und zwar über die Verhältnisse in Judäa/Jerusalem zur Zeit Jesu „besser informiert als Markus und die Synoptiker", bemerkt sehr gut: „die Antithese: synoptisch = historisch; johanneisch = theologisch/symbolisch/unhistorisch ist total falsch, wie die joh Passionsgeschichte zeigt".

Der Bd bringt außerdem noch die Ergebnisse einer Seminargruppe, vorgestellt von W. Radl (Augsburg), die sich mit traditionsgeschichtlichen Fragen zu Lk 22,67f; 23,2 und 23,6–12 beschäftigt hat – auch der Rez. saß in dieser Arbeitsgruppe und ihm fiel dabei wieder auf, wie wenig ernst von manchen Exegeten die „Rückfrage nach Jesus" genommen wird; redaktionsgeschichtliche Probleme interessieren die meisten viel mehr als die Rückfrage nach dem„was eigentlich war". Im Fall des Prozesses Jesu scheint mir die Rückfrage nach der eigentlichen „Prozeßmaterie" die allerwichtigste zu sein. Mit dem Verdikt „unhistorisch", „nachösterliche Gemeindetheologie" etc. sind manche Fachkollegen allzu schnell da.

Mit dem damit angesprochenen Methodenproblem beschäftigt sich H. Ritt (Bonn) und zwar mit Blick auf das Johannesevangelium. Er kommt zu dem Ergebnis: „Der Evangelist zeigt insgesamt die Fähigkeit, einerseits historische Informationen mit großer Präzision weiterzugeben, und andererseits die theologische Deutung des gesamten Prozeßgeschehens bis in die letzten Konsequenzen durchzuführen." Doch ist diese Erkenntnis im Grunde nichts Neues.

Den Abschluß des Bd.es bildet ein Beitrag von F. Lentzen-Deis SJ (Frankfurt): „Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der ‚pragmatischen' Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden." Es geht dabei um die Verbindung „pragmalinguistischer" Methoden mit der historisch-kritischen Exegese. Die „Pragmatik" schaut auf den Leser und Hörer eines Textes, den ja sein Verfasser stets im Auge hat, besonders auch die Verfasser unserer Evangelien. Was wollen die Passionsberichte im Leser und Hörer in Bewegung setzen? Zweifellos eine wichtige Frage!

Den Rez. konnte nicht alles überzeugen, was in Graz gesagt und erarbeitet worden ist und nun als Buch vorliegt. Vor allem geht es um folgende Probleme:

1. Ist das Bekenntnis Jesu vor dem Synhedrium gefallen oder ist es Eintragung aus nachösterlicher „Gemeindetheologie"? Ich habe in Graz wieder den Eindruck gewonnen – und das Buch bestätigt ihn –, daß es für viele Fachkollegen fast ein „Dogma" ist, daß das Bekenntnis Jesu von Nazareth zu seiner hoheitlichen Würde, nach der ihn der Hohepriester fragt, „unhistorisch" sei, vielmehr sei es Eintragung in die Prozeßerzählung aus dem christologischen Bekenntnis der Urkirche: Jesus ist der Messias, der himmlische Menschensohn, der zur Rechten Gottes erhöhte Herr, der Sohn Gottes; vgl. in der vorliegenden QD z. B. 12; 17; 20; 80; 86; 92–95. K. Müller etwa meint, „daß die ‚Messiasfrage' (Mk 14,60–64 par) ... nicht nur aufgrund ihres Bekenntnisstils, sondern auch wegen ihrer auffallend gehäuften christologischen Nomenklatur eindeutig auf dem Konto der späteren Gemeinde verbucht werden muß ... die Messiasfrage wurde nachträglich zum eigentlichen Angelpunkt der Verurteilung Jesu", sie sei erst „in der Situation nach Ostern" infolge des Konflikts des Judentums „mit den urchristlichen Konventikeln" aufgebrochen. Und Broer weist darauf hin, daß es „einen vergleichbaren Beleg für diese [in der Frage des Hohenpriesters in Mt 26,63 begegnende] Gleichsetzung von Messias und Gottessohn aus dem Judentum bislang nicht" gäbe, was richtig sein mag (vgl. jedoch 4 QpsDan A^a). Als die eigentliche, historische „Prozeßmaterie" habe vielmehr Jesu „Angriff" auf den Tempel zu gelten („Tempelreinigung"; „Tempellogion"). M. E. hat noch niemand wirklich den Beweis erbracht, daß die Messiasfrage in der Synhedriumsverhandlung gegen Jesus von Nazareth aus dem Bekenntnis der Urkirche stammt. Mag sein, daß Jesu „Tempelreinigung" (wo fand sie in dem ungeheuer ausgedehnten Tempelareal eigentlich statt?) als Angriff gegen die dem Juden heiligen Institutionen des Tempels ausgelegt werden konnte, obwohl es bei ihr in Wirklichkeit gar nicht um einen „Angriff" Jesu gegen den Tempel ging, vielmehr um seinen Lehr-Anspruch (vgl. F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche [Freiburg–Basel–Wien 1987] 120). Das Merkwürdige ist nur, daß in den Prozeßerzählungen der Evangelien die „Tempelreinigung" keine Rolle spielt, wohl aber ein „Tempellogion" Jesu (vgl. Mk 14,58; Mt 26,61 – bei Lk fehlt es), das einen messianischen Anspruch Jesu zu implizieren schien, was möglicherweise den Hohenpriester zu seiner Frage an Jesus veranlassen konnte, ob er der Messias sei, die Jesus nach Mk und Mt mit Ja beantwortete. Doch bezieht sich die Feststellung des Hohenpriesters, Jesus habe eine „Blasphemie" ausgesprochen, die den Tod verdiene, nicht auf das „Tempellogion", sondern auf das Bekenntnis zu seiner Würde, nach der der Hohepriester ihn gefragt hatte. Besonders K. Müller bemüht sich um den Nachweis, daß feindseliges Verhalten gegen den Tempel als todeswürdige „Kapitalsache" betrachtet werden konnte. Er weist zu diesem Behuf auf die Schranke hin, die im Tempelbereich den Vorhof der Heiden von dem der Juden trennte, mit den an den dreizehn Durchgängen angebrachten Steintafeln, auf denen den Nichtjuden unter Todesstrafe untersagt wurde, die inneren Vorhöfe zu betreten. Es geht M. dabei darum, zu zeigen, daß eine „Entweihung" des Tempels durch das Betreten der inneren Vorhöfe

durch einen Nichtjuden als „Kapitalsache", auf der die Todesstrafe stand, geahndet werden konnte. Zur „Tempelreinigung" Jesu sind diese Einrichtungen kein Analogon, schon eher die seltsamen Drohworte eines gewissen Jesus, Sohn des Ananias, auf die M. ebenfalls hinweist. Nach Josefus Flavius trat vier Jahre vor dem jüdisch-römischen Krieg dieser Mann im „Heiligtum" (Tempel) und „in allen Gassen" Jerusalems auf und rief: „Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme gegen Jerusalem und gegen den Tempel, eine Stimme gegen den Bräutigam und gegen die Braut, eine Stimme gegen das ganze Volk!"; also: „eine Stimme" nicht bloß „gegen den Tempel"! Auch diese „Stimme" des Jesus, Sohn des Ananias, ist kein Analogon zum „Tempellogion" Jesu, in dem es um Niederreißen und Wiederaufbau des Tempels „in drei Tagen" geht.

Zwei folgenschwere methodische Fehler werden immer wieder begangen. Der eine ist der: Alles, was in den Evangelien über Jesus von Nazareth erzählt wird, das ihn aber aus dem Rahmen des Judentums fallen zu lassen scheint, sei nachösterliche Eintragung in das vorösterliche Leben Jesu (z. B. sein Anspruch auf Sündenvergebung), oft verbunden mit der Tendenz, aus Jesus von Nazareth einen „reinen Juden" zu machen; nur erkennen die Juden bis heute aufschlußreicherweise auch einen zum „reinen Juden" gemachten Jesus nicht an (denn: „der Jude stößt nicht auf Jesus": Prof. Werblowski). Der andere ist der, der speziell mit dem Prozeß Jesu vor dem Synhedrium zu tun hat: Man isoliert das Prozeßgeschehen vom vorausgehenden Wirken Jesu, mit der Ausnahme der „Tempelreinigung" und des „Tempellogions", und übersieht dabei völlig, daß die Frage des Hohenpriesters nicht von ungefähr kam, vielmehr sich für ihn einstellen mußte angesichts des den Behörden des Judentums ganz gewiß nicht entgangenen Anspruchs Jesu, der unerhört und einmalig war und jeden Anspruch transzendierte, der je in Israel von einem Menschen erhoben worden war (vgl. dazu F. Mußner, Der Anspruch Jesu, in: ders., Die Kraft der Wurzel, 104–124). Die bejahende Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters stellt den nicht mehr überbietbaren Höhepunkt seines Anspruchs dar. Deshalb stellt die Szene vor dem Synhedrium die eigentliche „Stunde der Wahrheit" (A. Strobel) dar; von jetzt an stand Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung, gründend in dem nicht mehr überbietbaren, vom Synhedrium als todeswürdige Blasphemie empfundenen Anspruch Jesu vor dem höchsten Vertreter des damaligen Judentums. Die Synoptiker gehen darin mit dem Johannesevangelisten völlig überein und dieser mit den Synoptikern. Man darf den Quellenaussagen trauen, auch wenn man „historisch-kritisch" arbeitet.

2. Galt Jesus von Nazareth als „Verführer" Israels? Diesen Gesichtspunkt hat vor allem A. Strobel in seinem bedeutenden Buch über den Prozeß Jesu, „Die Stunde der Wahrheit", in die Diskussion gebracht, unterdessen auch O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, in: H. Temporini/W. Hesse (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Prinzipat, Bd 25/I (Berlin 1982) 565–647, und R. Pesch, Der Prozeß Jesu geht weiter (s. u.). Ich habe in meinem obengenannten Buch „Die Kraft der Wurzel" (131–134) Strobel zugestimmt. G. Schneider kommt in seinem Grazer Referat darauf zu sprechen, wobei er meine Ausführungen geflissentlich verschweigt; er stellt nochmals die Stellen zusammen, in denen in den Evangelien und anderswo Jesus bezichtigt wird, er „verführe" Israel. Nach Sch. ist Strobel in seinem Buch „einen wirklichen Beweis dafür schuldig" geblieben, daß in der Beurteilung Jesu durch das Synhedrium der Tatbestand der „Verführung" Israels durch ihn eine Rolle gespielt habe. Nach Sch. legt sich (im Anschluß an G. N. Stanton) „die Vermutung nahe, daß die entsprechende jüdische Polemik etwa im Jahrzehnt nach dem Jahre 70 aufkam". Diese Polemik hat es gegeben (vgl. dazu auch den interessanten Beitrag von E. Bammel, Jesus und ein anderer, in: ders., Judaica. Kleine Schriften I [Tübingen 1986] 157–174), und wenn auch die „Verführungs"-Aussagen in den Evangelien die Hände der Verfasser erkennen lassen – welche Texte in den Evangelien lassen sie eigentlich nicht erkennen? –, so bedeutet das keineswegs, daß Jesus nach der Überzeugung des Synhedriums mit seinem Anspruch Israel „verführe", ein „mesit" (= Verführer) sei, der den Tod verdient, auch wenn das Thema „Verführung" in den Anklagen gegen ihn vor dem Synhedrium nicht ausdrücklich auftaucht. Auch K. Müller kommt in seinem Referat kurz auf Strobels These zu sprechen und weist, um sie zu erledigen, auf Dtn 13,2–6 hin, wo Israel vor einem Propheten oder Traumseher gewarnt wird, der es auffordert, „anderen Göttern zu folgen, die du bisher nicht kanntest"; und M. fragt: „Ist ein solcher Vorwurf [Jesus würde Israel auffordern, „anderen Göttern zu folgen"] ernsthaft – und sei es noch so böswillig – mit der Verkündigung Jesu zu verbinden gewesen?" In der Tat impliziert die Frage des Hohenpriesters an Jesus, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei, für den Fall, daß Jesus sie bejaht, was er ja tat, die Konsequenz, er verführe Israel zu einem anderen Gott, der er selber sei, wenn er sich als „Sohn Gottes" ausgibt. Es ist wohl nicht von ungefähr, daß nach der Meinung vieler Juden die christliche Trinitätslehre, trotz der Behauptung der Christen, auch sie seien strenge Monotheisten, sie doch in die Nähe von Götzendienst führe! Der Anspruch Jesu, den er einst vor dem Synhedrium erhoben hat, trennt Juden und Christen bis heute und auch in Zukunft voneinander. Das ist eine unleugbare Feststellung, die nichts mit „Antijudaismus" zu tun hat. Der Anspruch Jesu war es, der notwendigerweise den Vorwurf, er sei ein „Verführer", mit sich brachte und der m. E. auch schon im Hintergrund der Verhandlung des Synhedriums gegen Jesus von Nazareth stand.

Die QD „Der Prozeß gegen Jesus" ist ganz gewiß nicht „der letzte Schrei" in dieser Thematik. Die Diskussion geht weiter, und das Buch von R. Pesch: „Der Prozeß Jesu geht weiter", das wir anschließend vorstellen, beweist es bereits.

Auch R. Pesch[2] nimmt mit diesem schmalen Bd der „Herderbücherei" das Thema des Prozesses Jesu auf, unabhängig von der Tagung der katholischen Exegeten deutscher Zunge in Graz, an der Pesch leider nicht teilgenommen hat. P. hat sich früher schon in eingehenden Untersuchungen speziell zur mk und vormk Passionsgeschichte geäußert, auf die er im vorliegenden Bd in der Anm. auf S. 26 hinweist. Diesmal ist er vor allem von der Frage bewegt: „Was steht im Prozeß Jesu eigentlich auf dem Spiel?", damals wie heute. Im Sinn dieser Frage bietet er dem Leser zwei Teile an: eine historische Untersuchung und theologische Einsichten. In der historischen Untersuchung geht es zunächst um die Frage: Was wissen wir über den Prozeß Jesu?, und um den Verlauf des Prozesses Jesu. Bei den „theologischen Einsichten" geht es um die zwei Fragen: „Wie sollen wir den Prozeß Jesu beurteilen?" und: „Mein Volk, was habe ich dir getan?", wobei P. bei der Beantwortung der zweiten Frage nicht etwa nur an die Juden, sondern vor allem an die Christen denkt, die den Juden Jesus bis nach Auschwitz hinein mitgekreuzigt haben – P. gebraucht hier sehr kühne Formulierungen, die ihm nicht jeder abnehmen wird.

Es ist nicht möglich, in einer Rez. den Gedankenreichtum der Ausführungen P.s, den er vor allem im Anschluß an Joh ausbreitet, zu wiederholen. Da kann man nur sagen: „Nimm und lies!"

Was das historische Geschehen der Passion Jesu angeht, so ist P. überzeugt, daß in der vormk Passionserzählung, die er schon in früheren Veröffentlichungen zu rekonstruieren versuchte, im wesentlichen die historischen Abläufe richtig wiedergegeben sind, auch was das Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat angeht, das einen ungeheuren Anspruch implizierte, mit dem sich das Synhedrium konfrontiert sah, in dem es eine Gotteslästerung zu erkennen glaubte und wodurch es sich in seiner Auffassung bestätigt sah, „daß Jesus ein Volksverführer ist" (49). P. übernimmt also die Thesen von A. Strobel und O. Betz, daß Jesus in den Augen der Synhedristen so etwas wie ein falscher Prophet und „Verführer" Israels war, denen auch ich zustimme, weil sie gut begründet sind. Dieser „gotteslästerliche Verführer sollte nach der zeitgenössischen Auslegung von Dtn 21,23 gehängt werden. Die Kapitalgerichtsbarkeit lag aber in den Händen der Römer, und ihre Strafe für den politischen Rebellen [„der König der Juden"!] war die abschreckende Kreuzigung" (50).

Die Frage des Hohenpriesters an Jesus: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" versteht P. als „Messiasfrage", und das Bekenntnis: „Ich bin es!" untermauert Jesus „in einer unpolitisch-theologischen Interpretation mit dem Anspruch, Jesus werde als Menschensohn zur Rechten Gottes inthronisiert und in Gottes Vollmacht als Richter seiner Richter offenbar werden" (47f). P. bemerkt zu dieser interpretierenden Menschensohn-Aussage: „Es bleibt umstritten, ob diese Aussage schon im Prozeß Jesu fiel oder zur deutenden Antwort der Urgemeinde auf den Prozeß gehört – zur Antwort im weitergehenden Prozeß"; aber, so meint P. selbst: „wahrscheinlich bediente sich Jesus der apokalyptischen Menschensohn-Erwartung, wohl weil diese ihm erlaubte, seine eschatologische Vollmacht, das Ärgernis seines Auftrags und Auftretens, zum Ausdruck zu bringen: Der ‚Menschensohn' ist der von Gott selbst bevollmächtigte Repräsentant richterlicher Vollmacht Gottes ..." (48). Damit sagt aber P. eigentlich selbst, daß Jesus mit dem Menschensohn-Anspruch in seiner Antwort auf die

[2] **Pesch,** Rudolf: **Der Prozeß Jesu geht weiter**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 126 S. (Herderbücherei 1507), kart. DM 7.90

Frage des Hohenpriesters einen bloßen Messias-Anspruch weit überschreitet, ganz entsprechend der Apposition in der Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" Nach Ausweis der hellenistischen Grammatik hat eine solche Apposition eine explikative Funktion; sie „dient zur Erklärung und näheren Bestimmung eines allgemeinen Begriffs" (E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolomäerzeit II/2, 111), in unserem Fall des allgemeineren Begriffs „Messias"; und nach der Lehre der Semantik hat eine Apposition nicht die Funktion, dasselbe mit anderen Worten zu sagen, vielmehr dient sie „der zusätzlichen Benennung und Spezifizierung, der Hervorhebung bestimmter Eigenarten und Eigenschaften, der Bestimmung einer Person, hinsichtlich ihrer soziologischen Stellung, nach Herkunft . . ." (Th. Lewandowski, Linguistisches Wörterbuch 1, Heidelberg ²1976, 56f). Die Apposition in der Frage des Hohenpriesters hat also nicht den Sinn einer tautologischen „Interpretation", sondern ist so gemeint: Bist du der Messias, und zwar in dem von dir beanspruchten Sinn, „der Sohn des Hochgelobten" zu sein? Ein bloßer Messias-Anspruch galt im Judentum nicht als todeswürdige Gotteslästerung! Die „Gotteslästerung" und damit der Tatbestand der „Verführung" Israels lag in der bejahenden Antwort Jesu auf die Apposition in der Frage des Hohenpriesters. Schon Lukas (oder die vorlk Tradition) hat die Dinge so gesehen, wenn sie die Frage des Hohenpriesters als Doppelfrage entfaltet, und Jesus, nachdem er den Menschensohn-Anspruch erhoben hatte, nur die unmittelbar folgende zweite Frage der Synhedristen: „Du also bist der Sohn Gottes?" eindeutig mit Ja beantwortet, wobei das Pronomen σύ in ihrer Frage Wiederaufnahme des gleichen σύ aus 22,67 und die Partikel οὖν ein sog. epanaleptisches („wiederaufnehmendes") οὖν ist; wiederaufgenommen wird das σύ. Vgl. dazu auch E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri II/3, 151.

Der von Jesus erhobene und von allen Evangelisten in ihren Evangelien bezeugte Anspruch Jesu hat ihm schließlich den Prozeß vor dem Hohen Rat eingebracht, der aufgrund seiner Glaubensüberzeugung, wie sie für den Juden im „Š'ma Israel" zum Ausdruck kommt, den unerhörten Anspruch Jesu als todeswürdiges „Kapitalverbrechen" betrachten mußte, das ihn wegen des den Juden damals fehlenden ius gladii vor den Vertreter des römischen Kaisers brachte. Mit seinem Anspruch fiel Jesus von Nazareth in den Augen seiner jüdischen Gegner völlig aus dem Rahmen des Judentums. So empfinden es Juden bis heute. Den „rein jüdischen" Jesus, den man heute immer wieder zu sichten versucht, hat es nach Ausweis der uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht gegeben.

Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Müller. – Band XVI: Idealismus – Jesus Christus IV. Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York (1987). 795 S., Halbleder DM 360.-

Der 16. Bd der TRE enthält wiederum eine Reihe von Stichworten, die wichtige Forschungsergebnisse fundiert zusammentragen. Den Philosophen interessieren besonders die Stichworte: Idealismus, Idee, Identität, Ideologie. Der Kirchengeschichtler liest mit Interesse die Beiträge: Ignatius von Antiochien, Ignatius von Loyola, Innozenz III., Innozenz IV., Investiturstreit, Isidor von Sevilla, Jansen, Jansenismus, J. Janssen, H. Jedin, Ingolstadt. Für den Kirchenrechtler sei auf den Beitrag: Interdikt und das Stichwort Immunität verwiesen. Nicht nur der Kunstgeschichtler wird den Art. „Ikonographie" aufmerksam studieren.

Der Beitrag „Idealismus" schildert u. a. Herkunft, Wesen und Aufgabe und würdigt eigens den deutschen Idealismus. „Idee" wird als philosophischer Terminus und als Grundbegriff abendländischer Geistesgeschichte in der Antike, im MA und in der Neuzeit herausgestellt. „Identität" wird unter philosophischem und praktisch-theologischem Aspekt gewürdigt. Das Stichwort „Ideologie" behandelt Ursprung und Zeitalter der Französischen Revolution, Ideologie als falsches Bewußtsein bei Marx und Engels, im Sozialismus und Kommunismus und berichtet über die neuzeitlichen Ideologiediskussionen. Über Ignatius von Antiochien informiert V. R. Schoedel und würdigt seine Briefe, seine Romfahrt, seine religiöse Welt, seine Wirkung und gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte. Der Beitrag „Ignatius von Loyola" stammt von J. Vercruysse, der Leben, Werk und Nachwirkung aufzeigt. Besonders durch seine „geistlichen Übungen" hat Ignatius großen Einfluß auf die Katholische Reform ausgeübt. Einen inhaltsreichen Überblick bietet der Beitrag „Ikonographie", der vom frühen Christentum über das MA, die Renaissance, den Barock bis zur nachbarocken Ära reicht. Der Vf. skizziert auch die Entwicklung der Ikonographie als Wissenschaft. Er stellt fest, daß sich eine speziell protestantische Ikonographie nur an wenigen Beispielen festmachen lasse. Im neuzeitlichen Katholizismus rechtfertige das Konzil von Trient erneut die Verwendung des Bildes als Mittel der religiösen Unterweisung. Ein Schwerpunkt der christlichen Ikonographie liege im Bereich der Marienfrömmigkeit. Der Art. „Illuminaten" gliedert sich: Selbstverständnis und Ziele des Ordens, das Ordenssystem, das Sozialprofil. Der Geheimbund verstehe sich als „Legion der Auserwählten" und sei dem Geist der Aufklärung verhaftet. Der Art. „Immunität" gibt einen guten Einblick in die spätantiken und ma. Immunitätsvorstellungen. Der Beitrag „Imperialismus" erörtert Begriff, Phänomen und Probleme des Imperialismus und spricht auch das Thema „Imperialismus" und „Kolonialismus" an. Die Literaturangaben zeigen, daß die Forschung über diesen Fragenkreis ungeheuer angewachsen ist.

„Indianer" wird als Sammelbegriff für Menschen der beiden Amerika definiert. Für die Indianer-Reduktionen wird auf den Beitrag „Jesuiten" verwiesen. Der Art. „Indonesien" gliedert sich in eine religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Seite. Er behandelt die Religion des Altvolkes, die katholische Mission und die Entwicklung der protestantischen Kirche. Der Beitrag „Industrialisierung" erörtert u. a. Begriff, Entstehung der Industriegesellschaft, das Christentum in der Zeit der Hochindustrialisierung mit den Beispielen England, Frankreich und Deutschland. Die Universität Ingolstadt würdigt G. Schwaiger. Er erinnert an ihre bedeutenden Theologen Johannes Eck, Martin Eisengrein, Petrus Canisius und Michael Sailer.

Der Beitrag „Indien" erörtert u. a. die Geschichte der indischen Christenheit, u. a. die Thomas-Christen. Bei der Religionsstatistik zitiert der Vf. eine Schätzung aus dem Jahre 1985: nur 2,9 % der Bewohner Indiens sind Christen, 82,7 % sind Anhänger des Hinduismus. Der Art. „Individuum, Individualismus" gliedert sich 1. philosophisch (Individuen und Idee, Individualismus und Welt), 2. praktisch-theologisch: Christentum und Individualismus.

Im Art. „Initiation" wird u. a. der religionsgeschichtliche Bezug, Strukturen und Elemente der Initiation und ihre Typen herausgestellt. Im Beitrag „Inkorporation" hebt P. Landau die sozialgestaltende Kraft des ma. Rechtes hervor. Umfassend ist der Art. „Innozenz III.", in dem G. Schwaiger über Herkunft, Amtsverständnis des Papstes, über Kirchenreform, Kreuzzug, Armutsbewegung und IV. Laterankonzil berichtet. Er spricht von der überragenden Gestalt Innozenz', in dem das Papsttum auf dem Gipfelpunkt seiner geistlich-weltlichen Autorität erscheine. Im Beitrag „Innozenz IV." wird u. a. sein Kampf mit den Staufern, seine innerkirchliche Bedeutung und das I. Konzil von Lyon angesprochen.

Der Art. „Innsbruck" zeigt Gründung, Aufbau und Geschichte der Universität auf und erwähnt besonders die schwierige Zeit unter dem Nationalsozialismus. Der Art. „Inquisition" bietet eine Einführung in die päpstliche, spanische und römische Inquisition. Die Übersetzung ist nicht immer gelungen. Bei der Literatur wäre die Ed. „Index des livres interdits" ed. J. M. de Bujanda 1984 ff. zu ergänzen.

Ausführlich und verständnisvoll ist der Beitrag „Investiturstreit". W. Goez stellt darin fest, daß Kirchenreform und Investiturstreit die Geschichte Europas und der Kirche tief und dauerhaft geprägt haben. H. J. Jaschke würdigt Irenäus von Lyon als ersten großen Theologen. Der Art. „Irenik" gibt einen aufschlußreichen Einblick in ihre Geschichte. Der Versuch von Georg Calixt um eine Einigung der Kirchen wird als Relativierung dogmatischer Positionen gewertet. Möhler heißt mit Vornamen Johann Adam. Der Art. „Irland" behandelt die Zeit von der christlichen Frühzeit bis zur Gegenwart. Das dunkle Kapitel der Katholikenverfolgung wird verharmlost. Der Beitrag „Islam" gibt ein umfassendes Bild von seiner Theologie und Geschichte. Im Art. „Island" wird der Katholizismus mit drei Worten erwähnt. Im Stichwort „Israel" werden Begriff, Inhalt und Auseinandersetzungen bis zur modernen Zeit dargestellt. Der Beitrag „Italien" – mit guten Literaturangaben – stammt von G. Alberigo. P. Landau wertet Ivo von Chartres als eine überragende Gestalt in der Geschichte des Kirchenrechtes. „H. J. Iwand" findet eine warme Laudatio. Informativ ist der Art. kirchliche „Insignien", in dem u. a. Cathedra, Stab, Ring, Pectorale erörtert werden. Erwähnenswert wäre vielleicht auch das Rationale gewesen. Überraschenderweise fehlt ein Beitrag „Inspiration". Der Verweis auf Bibel und Hl. Geist füllt m. E. diese Lücke nicht aus. Im Art. „Institution" wird auch der reformatorische Kirchenbegriff angesprochen. Im Beitrag „Interdikt" würdigt G. May Entstehung und Entwicklung des Begriffes bis zum CIC 1983. Im Stichwort „Interim" wird sowohl das Augsburger wie das Leipziger Interim behandelt und die erfolglosen Durchsetzungsversuche angesprochen. Hingewiesen sei auch auf den Beitrag über die „Jakobitische Kirche". Im Beitrag „Jakobusbrief" werden Traditionsgeschichte, Theologie, Verfasser und Auslegungsgeschichte skizziert, wobei Luthers Polemik gegen die „stroherne Epistel" von 1522 erwähnt wird. Der Art. „Jan van Ruusbroec (Ruysbroeck) stammt von P. Verdeyer, der 1981 eine Arbeit über R. und seine Mystik veröffentlichte. Im Art. Jansen und Jansenismus ist die neueste Forschung verarbeitet. Johannes Janssen wird von H. Smolinsky gewürdigt. Er sieht seine Bedeutung in der Hervorhebung kultur- und sozialgeschichtlicher Aspekte. Sein Beitrag für die Erforschung der Kulturgeschichte sei kaum zu überschätzen. Er habe langfristig der Reformationsgeschichtsschreibung zu größerer Sachlichkeit verholfen. Der Art. „Japan" berichtet über die religiöse und religionsgeschichtliche Entwicklung des Landes. Die Bedeutung von H. Jedin für die Entwicklung der kirchengeschichtlichen Forschung wird von M. Ditsche herausgestellt. Die Universität „Jena" findet eine eingehende Würdigung, in der auch der Einbruch des Nationalsozialismus in die evangelisch-theologische Fakultät angesprochen und der gegenwärtige Stand der Fakultät angegeben wird.

Der Art. „Jeremia" behandelt u. a.: der Prophet und seine Zeit, Inhalt und Komposition des Jeremia-Buches, die Textüberlieferung. Umfassend ist der Beitrag „Jerusalem", in dem u. a. Name und Lage, Geschichte und Baugeschichte erörtert werden. Weitere Abschnitte skizzieren: Jerusalem im NT, im Judentum,

in der Alten Kirche, im MA und in der Neuzeit. Der Art. „Jesaia" behandelt Grundprobleme der J.-Forschung. Im Beitrag „Jesuiten" wird die geschichtliche Entwicklung, Verfassung und Struktur des Ordens informativ dargestellt (mit einem Verzeichnis der Generaloberen, ihrem Geburts-, Wahl- u. Todesjahr). Die nachkonziliaren Jahre brachten dem Orden einen Rückgang der Mitglieder von 36 038 auf 25 549.

Von besonderer Qualität ist der Art. „Jesus Christus". Er behandelt u. a. Christus in der christlichen und gnostischen Theologie, die theologische Entwicklung bis zu Chalcedon, die vorscholastische Epoche, die Frühscholastik, die Christologie des 13. Jh.s, des Spätmittelalters und der Reformationszeit. Der Beitrag wird eine Fortsetzung im Bd 17 finden.

Diese Hinweise machen deutlich, welch wertvolle Dienste das Lexikon seinem Benutzer bietet. Bei der Gesamtanlage des Lexikons ist leider die Aufnahme einer größeren Zahl von Stichworten nicht möglich. Hier wird sich für die geplante Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" noch eine große Aufgabe stellen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Wenning, Robert: **Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte.** Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes. – (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 3.) Freiburg/S.: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987), 360 S. u. 18 Karten, sfr. 84.–

Die Nabatäer, ein arabisches Volk in Nordwestarabien, sind wohl im 6.–4. Jh. v. Chr. aus der arabischen Wüste nach Ost- und Südpalästina eingewandert. Sie kontrollierten bereits im 4. Jh. v. Chr. die Handelsstraßen in ihrem Einflußgebiet und gelangten so zu großem Reichtum, den nicht zuletzt die Architekturgeschichte ihres Zentrums in Petra widerspiegelt. Unter Aretas III. (85 bis ca. 60 v. Chr.) reichte das Staatsgebiet der Nabatäer von Damaskus im Norden bis vor Dedān im Süden. Städtisch-bäuerliche Untertanen waren in eine arabisch-beduinische Bevölkerung integriert, die sich wohl in einem Stämmebund als Staat organisierte. Hellenistische, römische und vor allem arabische Elemente amalgamieren sich in der Kultur der Nabatäer, die durch die Handelsbeziehungen weit über das unmittelbare nabatäische Herrschaftsgebiet ausgestrahlt hat und nach Ende des Nabatäerreiches durch Trajan 106 n. Chr. bis weit in byzantinische Zeit in Palästina weitergewirkt hat. Die Nabatäerforschung ist ein wichtiges Element einer Geschichts- und Kulturgeschichtsschreibung Palästinas. So ist es nachdrücklich zu begrüßen, wenn ein klassischer Archäologe sich der Mühe unterzieht, die bisherigen Veröffentlichungen zur materialen Kultur der Nabatäer zu sichten.

Der Vf. legt einen Bestandskatalog der in die Zeit des nabatäischen Königreiches fallenden genuinen nabatäischen Denkmäler vor. Daneben sind auch Hinweise auf hellenistische Befunde des 4.–2. Jh.s v. Chr. der von Nabatäern besetzten Plätze eingefügt und nabatäische Kunstformen fortsetzende Denkmäler des 2.–4. Jh.s n. Chr. aufgenommen. Dabei legt der Vf. Wert auf die Feststellung, daß es sich bei dem vorgelegten Bestandskatalog keineswegs nur um eine simple Kompilation der Forschungsliteratur handelt. Vielmehr sind die vorgefundenen Informationen und Interpretationen kritisch gesichtet, ergänzt und interpretiert worden. Die Denkmäler sind in geographisch-politische Regionen zusammengefaßt.

Denkmäler außerhalb der eigentlichen Lebenswelt der Nabatäer u. a. in Italien, der griech. Inselwelt und Phönizien sind vorangestellt. Es folgen Regionen der nabatäischen Handelsroute nach Antiochia und Berytos, die Region Damaskene mit Damaskus, Admedera und Palmyra sowie die Region der Trachonitis.

Nabatäischer Einfluß in Palmyra kann sich in der Einführung des *Baʾal-Schamin*-Kultes und in der Architektur des Tempels dieses Kultes, der Ähnlichkeiten mit dem Tempel in *Sīʿ* aufweist, niedergeschlagen haben. *Sīʿ* war heiliges Zentrum lokaler nabatäischer Clans in der nördlichen Ammonitis. Zur komplexen Baugeschichte des Tempels von *Sīʿ* legt der Vf. einen Entwurf der Bauphase vom ausgehenden 1. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. vor. Die südliche Ammonitis mit dem Zentrum in Bosra war nabatäisches Siedlungsgebiet seit Aretas III. Philhellenos. Die These, Rabel II. (70/7–106 n. Chr.) habe die Residenz von Petra nach Bosra verlegt (Milik) wird trotz des monumentalen Ausbaus der Stadt durch diesen König zu Recht abgelehnt. Das sog. Osttor wird nicht als Stadttor oder Triumphbogen, sondern als Eingangstor von der via sacra zum Temenos gedeutet.

Auf die Behandlung der Region der östlichen jordanischen Wüste folgt die der Dekapolis, Ammonitis, Peräa, Moabitis, Gobolitis mit dem für die Nabatäer-Forschung wichtigen Heiligtümern von *Ḫirbet et-Tannūr* und *Qasr et-Derīh*

Im Zuge der Behandlung der edomitischen Regionen lehnt der Vf. zu Recht die These einer Kontinuität von Nabatäern und Edomitern (Bartlett) ab, da eine Siedlungskontinuität von *El-Busēra* angesichts einer Lücke zwischen frühpersischer und nabatäischer Zeit nicht gegeben sei. Beim *Allat*-Heiligtum von *Iram* im nördlichen Teil der *Heǧāz* unterscheidet der Vf. mit A. Negev im Gegensatz zu Kirkbride nur zwei Bauphasen.

Einen Schwerpunkt der Dokumentation bedingt durch die Siedlungsdichte und Kontinuität der bisherigen Erforschung bildet die Negeb-Region.

Die These der Herkunft der Nabatäer aus der Negeb-Region (A. Negev) wird abgelehnt. Die nabatäische Geschichte dieses Raumes ist durch die Petra-Gaza-Route bestimmt. Routenstationen mit hellenistischen Befunden sind seit dem 4. Jh. v. Chr. bezeugt. Im frühen 1. Jh. v. Chr. wurde diese Route aufgegeben, als Alexander Jannaios den Gaza-Streifen und den nördlichen Negeb besetzte. Im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. wurde die Route wieder in Betrieb genommen. Der Großteil der Siedlungen gehört dieser mittelnabatäischen Zeit an. Gab es in hellenistischer Zeit noch keine als Städte zu bezeichnenden Siedlungen in diesem Gebiet, so entwickelte sich in nabatäischer Zeit Oboda zur Stadt, der subnabatäisch Mampsis, Elusa und Sobata folgten. Läßt sich die Geschichte des landwirtschaftlich genutzten Kultivierungssystems im Negeb mit Terrassierungen, Wasserleitungen, Dämmen und Zisternen von den eisenzeitlichen Vorstufen über den nabatäischen und vor allem byzantinischen Ausbau grob rekonstruieren, so ist die Datierung der Funde im einzelnen schwierig. Die meisten Dämme und sog. Traubenhügel sind eher byzantinisch als nabatäisch. Auch muß offenbleiben, inwieweit Felszeichnungen im Negeb und Sinai als nabatäisch zu klassifizieren sind. Auch nach 106 n. Chr. verblieb nabatäische Bevölkerung im Negeb. Nabatäische Formen in Keramik und Architektur lebten nach 106 n. Chr. fort und wurden noch in byzantinischer Zeit weiterentwickelt (z. B. die Kapitelle).

Mit Recht setzt sich der Vf. also von Darstellungen ab, die das subnabatäische Mampsis als Typus einer nabatäischen Stadt darstellen.

Für Elusa, das in byzantinischer Zeit Hauptort der Region war, weist der Vf. die Thesen von A. Negev zurück, daß die Bewohner des mittelnabatäischen Elusa in einem großen Zeltlager lebten, wie eines spätnabatäischen Theater-Tempel-Nekropolenkomplexes als einheitlicher Anlage. Shivta, die große byzantinische Stadt, dürfte sich wie Mampsis erst subnabatäisch, möglicherweise erst im 4./5. Jh. n. Chr. zur Stadt entwickelt haben. Oboda, als Karawanenstation im 4./3. Jh. v. Chr. gegründet, wurde nach einem Siedlungsabbruch im frühen 1. Jh. v. Chr. unter dem auch den Namen gebenden König Oboda III. nach 24 v. Chr. als regionales Zentrum und Sitz der *strategeia* neu gegründet. Tempel, Militärlager und Töpferei weisen auf diese Funktion. Die Aufgabe von Oboda um 40/50 n. Chr. sei nicht mit thamudischen und safaitischen Hirtengrupppen zu verbinden, die Oboda zerstört hätten, um sich Wasserstellen und Weideplätze zu sichern (so A. Negev). Vielmehr sei Handelsrückgang und zu großer Wasserbedarf in Anschlag zu bringen.

Auf den Negeb folgt die Behandlung der Sinairegionen.

Die nabatäische Präsenz im Nordsinai, der vor allem mit Gaza Zielgebiet nabatäischer Handelsrouten war, erreichte mittelnabatäisch einen Höhepunkt mit zahlreichen Umschlagplätzen zwischen Raphia und Rhinocorura. Der Zentralsinai wurde seit Ende des Ptolemäerreiches von den Nabatäern von Aila und *Dahab* aus erschlossen, um die Ressourcen (Kupfer, Türkis, Datteln) zu nutzen. Zentrum wurde die Oase *Firan*. Hauptdenkmalsgruppe sind die über 3000 nabatäischen Felsgraffiti entlang der Wirtschaftswege des Kupfer- und Türkisbergbaus.

Der fast ein Drittel der Monographie ausmachende Schlußteil ist der Hauptstadt Petra gewidmet.

Die nabatäische Geschichte Petras beginnt im 4. Jh. v. Chr. als Stapelplatz und Fluchtburg auf dem Handelsweg nach Gaza. Der Vf. faßt zunächst die bislang bekannten Funde der hellenistischen Zeit zusammen. In einem zweiten Teil werden in einem „Rundgang" Skizzen einzelner Gebiete in Stadtbereich und Umgebung Petras gezeichnet. Für die sog. Theaternekropole votiert der Vf. angesichts von Keramikfunden nur aus dem 1. Jh. v. u. n. Chr. gegen eine Frühdatierung der Gräber ins 2. Jh. v. Chr. (gegen F. Zayadine). Für den Bau des Theaters zeichne sich eine Datierung ins frühe 1. Jh. n. Chr. ab. Eine Sonderbedeutung im Totenkult wird abgelehnt. Das eigentliche Stadtgebiet im Talkessel von Petra läßt angesichts der Größe des bebauten, aber weithin noch unerforschten Gebietes keinen Zweifel am urbanen Charakter Petras zu. Das Straßennetz ist ebenfalls noch unerforscht. Die durch das *Wādi Mūsā* führende Pflasterstraße der via sacra wird auf Rabel II. zurückgeführt. Viele Einzelheiten der Architektur, so der drei Märkte sind noch ungeklärt. Die griechische Prägung des an den Unteren Markt anschließenden Podientempels könnte auf einen Bau in spätnabatäischer Zeit (Rabel II.) hinweisen. Die korinthischen Kapitelle aber widersprechen dem. Auch bleibt die Zuordnung des Tempels, in dessen Vorhof ein überlebensgroßer Tychekopf gefunden wurde, zu einer Gottheit Spekulation. Auch die Zuweisung des „Nordtempels" (Wiegand: „Palast") zur Gottheit *Al-ʿUzzā*-Atagartis (so Ph. C. Hammond aufgrund einer Stele der geflügelten Felinen, des Delphinmotivs, der Nereiden-Gemme unter Beziehung zu *Ḫirbet et-Tannūr*) hält der Vf. für problematisch, da nicht ohne weiteres aus dem Baudekor auf die Tempelgottheit zu schließen sei. Aufgrund der geflügelten Löwen sei auch eine Zuordnung zur Göttin Allat möglich, wie auch zu Isis (Statuetten, Mysterienfresko u. a.). Die drei Baueinheiten des Heiligtums des *Qaṣr Bint Firʿōn*, Propylon, Temenos und Tempel, sind nach Meinung des Vf.s entgegen der These von P. Parr, das Propylon sei sekundär in die Anlage gesetzt, einer mittelnabatäischen Bauphase zuzuweisen. Der Tempel ist auf die Hauptgottheit von Petra, *Dū Šarā* zu beziehen. Der Vf. spricht sich aufgrund einer bei

Suidas bewahrten Notiz gegen eine Doppelverehrung von *Dū Šarā* und *Al-ʿUzzā* an diesem Tempel (F. Zayadine) aus. Eher müsse erwogen werden, den Tempel dem *Baʾal Šamin* zuzuweisen, wobei *Dū Šarā* und *Baʾal Šamin* jeweils Ausformungen des höchsten Gottes des nabatäischen Pantheons sein könnten. Für das monumentale, zum weithin bekannten Symbol nabatäischer Baukunst gewordene Bauwerk *Ed-Dēr*, das entweder als Erinnerungstempel für Obodas III. oder Mausoleum Rabels II. gedeutet wird, erwägt der Vf. angesichts u. a. der Adytongestaltung, daß Rabel II. im Rahmen seines großen Bauprogramms eine alte Kultstätte durch ein repräsentatives *Dū-Šarā*-Heiligtum ersetzt habe.

Der Bd wird abgeschlossen durch eine Zusammenfassung der Denkmalgruppen, eine Liste der nabatäischen Inschriften, eine Statistik der Denkmäler nach den Regionen, eine ausführliches Literaturverzeichnis (39 S.!), eine Konkordanz der Fundorte, ein Sachregister und einen umfangreichen Kartenteil.

Die Monographie ist ein zukünftig unverzichtbares Hilfsmittel der Nabatäer-Forschung. Sie wird Plattform sein einer noch zu schreibenden, regional differenzierten Kulturgeschichte der Nabatäer, insbesondere auch einer Formengeschichte der Architektur und Kleinfunde, also der materialen Kultur der Nabatäer. Es ist zu hoffen, daß nicht nur die Historiker und Theologen, sondern auch die klassischen Archäologen es zukünftig verstärkt honorieren, wenn sich Vertreter dieses Faches den „Randgebieten" wie Syrien, Palästina und einer den Archäologen erfordernden Aufarbeitung der materialen Kultur dieser „Randgebiete" zuwenden.

Osnabrück Eckart Otto

Zuber, Beat: **Das Tempussystem des biblischen Hebräisch.** Eine Untersuchung am Text. – (BZAW, 164.) Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). Ln. 84.–

Das Buch führt einen Leser in die Spannung von „Verheißung und Gericht" hinein. Um Elemente des letzteren zu nennen: Schnell verblüfft der lockere Umgang ausgerechnet mit dieser heiklen Materie. Der Vf. scheint sich in so sicherer Position zu wähnen, daß er sich forsche Urteile erlauben kann (z. B. 11). Wäre dagegen noch nichts einzuwenden, so fällt doch ebenfalls bereits bei flüchtigem Lesen auf, daß die Auseinandersetzung mit hebraistischer und linguistischer Literatur im besten Fall angedeutet ist, im Sinn einer expliziten kritischen Diskussion aber doch weitgehend entfällt. – Neben diesen Negativpunkten, die unten zu präzisieren sind, gibt es „Elemente der Verheißung": Demnach können die verschiedenen Konjugationen/Verbformationen im Hebr. nach der fundamentalen Opposition indikativisch vs. modal-futurisch interpretiert werden (vgl. 16.27). Ebenfalls ein Verheißungselement liegt in der gewählten Methode: Sie ist zwar quantitativ aufwendig, besticht aber letztlich durch Einfachheit und Plausibilität, insofern durch Übersetzungsvergleich registriert wird, was LXX und Vulgata hinsichtlich der Tempusinterpretation aus ihrer hebr. Vorlage machen. Schließlich bieten das Griechische und das Lateinische mehr Sicherheit bei der Verbinterpretation als das in dieser Hinsicht schwierige Hebräisch. Insofern ist die Befunderhebung – dem ersten Anschein nach – noch nicht befrachtet mit inkonsistenter Terminologie, gewagten, oft unüberprüfbaren Hypothesen und aus all dem gar noch pseudo-philosophische Konsequenzen ziehend, so dagegen jüngst H. P. Müller, Das Bedeutungspotential der Affirmativkonjugation. Zum sprachgeschichtlichen Hintergrund des Althebräischen. ZAH 1 (1988) H. 1, 9–33.

Zunächst näher zur Methode: Z. ist sich der Störelemente, die den gen. Übersetzungen eigen sind, bewußt (vgl. 34ff; Verweis auf homonyme hebr. Verbformen, 63; immer wieder bei Einzelstellen). Gerade deshalb ist die Beiziehung größerer Textkorpora wichtig, weil erst statistisch relevante Tendenzaussagen Impulse für die Theoriebildung sein können. Die Auswahl der untersuchten Texte berücksichtigt alle drei Grobbereiche des AT (vgl. 65ff). Knapp 5500 hebr. Verbbelege liegen damit der Untersuchung zugrunde. – Die inhaltliche These ist, daß die recto-Verbformationen (qatal-x; x-qatal; w-qatal-x; aber auch: w-yiqtol) Sachverhalte der Vergangenheit, futurum exactum, Irrealis, Iterativ aussagen können. Dagegen benennen die obliquo-Formationen (yiqtol-x; x-yiqtol; w-yiqtol; aber auch: w-qatal-x) vorwiegend das Futur, Modalitäten, den Potentialis, Consuetiv. Wenn je also ein präfigiertes w- ein konjugiertes Verb in die „gegenüberliegende" Verbformation hereinnehmen kann, so ist damit die alte jüdische Theorie vom „waw conversivum" wiederbelebt, dagegen die vom „waw consecutivum" der neueren Lehrbücher ad acta gelegt, vgl. S. 27f. Das zeigt aber zugleich, daß die Hälfte der je vorgesehenen Verbformationen von vornherein als mehrdeutig anzusehen ist, was zumindest für die Theoriebildung nichts Gutes erwarten läßt.

Die praktische Durchführung der Untersuchung hat zunächst – ebenfalls dem ersten Anschein nach – den Vorteil, daß sie vom Leser nicht „Glaubensbekenntnisse" abverlangt, auch Schulstreitigkeiten sind deplaziert; statt dessen geht es um Wahrnehmung von Befunden. Hilfreich ist, daß die Tabellen unterteilt sind: „Block A umfaßt jeweils die Fälle, wo unsere Theorie sich übereinstimmend bestätigt, D die übereinstimmenden Abweichungen, B und C die Abweichungen von L (= Vulgata, H.S.) allein bzw. G (= LXX, H.S.) allein" (60). Das generelle Ergebnis ist beachtlich: „In jedem Fall spricht das massive Überwiegen der Belege im Block A eine deutliche Sprache: G und L verstehen die hebr. recto-Formen grundsätzlich indikativisch, die obliquo-Formen hingegen grundsätzlich modal oder futurisch" (77). Dies wird dann spezifiziert durch Besprechung von Einzelproblemen: z. B. Präsens (78ff), Imperfekt (91ff), Abweichungen auf der recto-Seite (107ff), auf der obliquo-Seite (124ff), das Problem Langform vs. Kurzform (143ff), Tempusverhalten verschiedener Partikeln (156ff – sind sie je als x zu werten oder haben sie convertierende Funktion?).

Daß Z. mit seinem Opus Tempus-Kardinäle aufscheuchen würde, mußte er erwarten. Um so schöner das Wohlwollen des Tempus-Papstes O. Rössler! Und laut Vorwort hat Z. den geballten Zorn der Nachgeordneten auch schon zu spüren bekommen. Für Respektlosigkeiten wie S. 28 Anm. 7 (manche Erklärungen rekurrieren auf das Akkadische oder Ägyptische, erklären also „das Unbekannte aus dem noch Unbekannteren", mit dem Vorteil, „daß der Kreis jener, die mitreden können, sich sofort stark einschränkt") verdient Z. Rückenstärkung. Aber massive Kritikpunkte bleiben: Die Auseinandersetzung mit der hebraistischen Literatur ist schwach ausgeführt. Die Hauptproblempunkte scheinen Z. zwar bekannt zu sein. Eine breite Auseinandersetzung wird aber nur mit der Grammatik von W. Schneider geführt. Und das ist entschieden zuwenig. Ein zweiter Punkt: Wenn bei der Befunderhebung das eine w-yiqtol als w-pref erkannt wird, das andere aber als c-pref (= convertierende Präfixkonjugation), ersteres gehört also der obliquo-Seite an, das zweite der recto-Seite, so ist das schon nicht mehr Befunderhebung, sondern Interpretation nach vor-gefaßter Theorie. Diese Gefahr sieht Z. zwar (vgl. 31–33); aber er hätte seiner Arbeit einen größeren Dienst erwiesen, wenn er zuerst die Verbformationen allein mit den Übersetzungen verglichen hätte, und dann erst – mit noch breiterer Einzeltextdiskussion (in der Tat kann die „innere Logik des Erzählablaufs" manches morphologische Dunkel aufhellen, 32) – die Interpretationstheorie aus diesem Befund entwickelt hätte. Eine dritte Schwachstelle betrifft die vielfach unreflektierte Terminologie (davon sind allerdings auch sehr viele der gängigen Grammatik-Abhandlungen betroffen): Wenn für die obliquo-Formationen die „modale" Nuance, aber auch der „Potentialis" kennzeichnend sind, so müßte es möglich sein, das Verhältnis zwischen beiden zu klären (seit wann ist „Potentialis" keine Modalität?). Das bloße Anhäufen der Begriffe, sosehr es in Grammatikarbeiten üblich ist, provoziert wegen des Verzichts auf Reflexion. Oder: Hat der „Irrealis" (kennzeichnend für recto-Formationen) nichts mit Modalitäten zu tun? Wie kann eine Verbform sichere (vergangene) Sachverhalte wie auch den Irrealis bezeichnen, also so ungefähr das Gegenteil des ersteren? Wie ist „iterativ" von „consuetiv" abzutrennen, und zwar so, daß verständlicherweise beides auch auf verschiedene Verbformationen verteilt werden kann? Es müßte schließlich reflexiv möglich sein, den qualitativen Unterschied zwischen „Futur" und „futurum exactum" herauszuarbeiten.

Meinem Eindruck nach würde die Theoriebildung im Gefolge einer bereinigten (s. o.) Befunderhebung von folgenden Punkten profitieren: (a) Die Theorie der Sprechakte (auch der indirekten) müßte explizit neben die Beschreibung der Prädikation und der Modalitäten gestellt werden, vgl. H.S., Metaphorische Grammatik. S. 82–94. 94ff. 171ff. 237ff. Vieles von dem, was Z. an Funktionen auf recto bzw. obliquo verteilt, läßt sich dort im repräsentativen Sprechakt mit der Unterscheidung „faktiv" vs. „fiktiv" erfassen. Und daß einfaches Futur eo ipso für Modalitäten offen ist, stimmt auch von der Sprachtheorie her. „futurum exactum" dagegen läßt sich pragmatisch fassen: Die Verbform in ihrer Funktion im Kontext, in bezug auf den gedanklichen Relationspunkt des Sprechers. (b) Das zeigt aber, daß – zumindest im Sinn eines noetischen Gerüsts – das Aspektproblem nicht zu umgehen ist. Dies ist nicht gleichbedeutend mit der platten Behauptung, das Hebräische sei eine reine Aspektsprache. Wer sich aber gezwungen sieht, zu übersetzen: „x wird getan haben", ist mit dem Problem des expliziten Abschlusses einer Handlung in der Zukunft konfrontiert. Folglich muß er diese Bedingungen auch reflektieren. Vgl. Schweizer 245ff. (c) Den jeweiligen Satzkontext auf die Beschreibungskategorie -x- zu reduzieren, verschiebt unzulässig den Blick. In Dtn 32,29 festzustellen, die Formation x-qatal bezeichne den Irrealis (vgl. 113) ist weniger originell, sobald man sieht, daß das x=lu(w) ist. Das Arbeiten

mit dem Kürzel -x- muß zwangsläufig dazu führen, daß dem Verb Funktionen gutgeschrieben werden, die eigentlich an anderen Satzelementen haften (vgl. analog zu den oft nicht berücksichtigten Zeitindikatoren: Schweizer 257f). Ein derartiger Mißgriff führt – nicht nur bei Z. – zu einer Phantomdebatte. (d) Sosehr Z. Recht hat mit seiner Weigerung, die üblichen diachronen Ausflüge in die Nähe des ursemitischen Paradieses mitzumachen, sosehr muß er die synchrone Betrachtung durch vermehrte sprachwissenschaftliche Reflexionen aufarbeiten. Nicht nur, um weniger Angriffsflächen zu bieten. Sondern auch, weil es sein methodischer Ansatz (Übersetzungsvergleich) verdient. Es bleibt also in beiden Bereichen: Befunderhebung und Theoriebildung – trotz des siegessicheren Auftretens von Z. – noch sehr viel zu klären bei den Verbfunktionen.

Tübingen Harald Schweizer

Neef, Heinz-Dieter: **Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1987). XIV, 299 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 169), Lw. DM 98.–

Die überarbeitete Tübinger, von H. Gese angeregte, ev.-theol. Diss. (1984) hat es sich zur Aufgabe gemacht, „die Bezüge Hoseas zur Jakob-, Mose-, Wüstenerwählungs-, Bundes- und Dekalog-Tradition zu untersuchen" (VII). Der Vf. kommt dabei mit einem allgemein gefaßten, auf den Autor konzentrierten Traditionsbegriff aus: „Traditionsgeschichte besteht in dem rückwärtigen Verfolgen der von einem Verfasser aufgenommenen grundlegenden Traditionen Israels" (9). Nicht weiter reflektiert wird die Frage des Verhältnisses von konzeptioneller (vorstellungshafter) und unmittelbarer literarischer „Tradition". Beide Begriffe von „Tradition" spielen in den Analysen des Vf.s eine Rolle.

Der exegetische Hauptteil (13–228) führt das Programm in gut überschaubarer Weise durch.

Für jeden der genannten Traditionskomplexe wird zunächst die jeweils einschlägige Forschungslage dargestellt, daraus werden die leitenden Fragestellungen entwickelt. An diesen Fragestellungen sind die Einzelexegesen (Übersetzung und textkritische Anmerkungen, Exegese) zunächst jener Texte orientiert, die nach Meinung des Vf.s die Traditionen im Hoseabuch repräsentieren. Damit verbunden werden immer wieder Texte aus der erzählenden Überlieferung. Deren Bezüge zum thematischen Repertoire des jeweiligen Hoseatextes werden sorgfältig untersucht: Hos 12,4a/Gen 25*; Hos 12,4b f/Gen 32,23ff; Hos 12,5b/Gen 35*; Hos 9,10–17/Num 25,1–5; Hos 2,16f/Jos 7*; Hos 6,7–11a/Ri 12,1–6; Hos 5,1f/Gen 32,43ff.

Das Ergebnis ist materialiter zusammengefaßt in einer Tabelle (248f), die eindrucksvoll zeigt, daß im Hoseabuch nahezu das gesamte Repertoire der Pentateuchthemen zumindest ansatzweise vertreten ist.

Die Arbeit ist so jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der innerbiblischen Rezeptionsgeschichte. Theologisch interpretiert der Vf. sein Ergebnis so:

Es lasse sich festhalten, „daß Hosea *in Kontinuität zur Tradition* die Heilstraditionen aufnimmt und verarbeitet. Er nimmt weder eine radikale Uminterpretation vor noch ändert er ihren Aussagegehalt grundsätzlich um" (249).

Auffällig ist an dieser Ergebnisformulierung der Singular „Tradition". Er signalisiert ein „Vorverständnis" des Vf.s das auch in den Einzelanalysen immer wieder erkennbar wird und das der kritischen Rückfrage bedarf. An drei Punkten sei diese formuliert:

1. Für die Jakobtradition (15ff; Hos 12,1–15) leitend sei vor allem die Fragestellung, ob Hosea den Erzvater positiv oder negativ sieht. Jakob erscheine bei Hos „nicht als der Betrüger" (48). Vielmehr sehe Hos „in Jakob den, der beharrlich und konsequent nach Gottes Segen strebt" (ebd). Hos stelle damit *„in Kontinuität zur Jakobtradition* Israels unheilvolle Gegenwart dem heilvollen Anfang in Jakob" gegenüber (49). Diese im Gefolge von H. Gese (vgl. 49, Anm. 117) entwickelte Sicht der Bedeutung der Jakobtradition bei Hos ist nur aufgrund folgender – fragwürdiger – Voraussetzungen möglich: 1. Die komplexe Syntax von Hos 12 wird an entscheidender Stelle ignoriert. Der Vf. übersetzt Hos 12,5 diskussionslos durchgehend präterital. Damit wird der Bezug der Jakobaussagen auf den traditionellen u n d den gegenwärtigen Jakob/Israel überdeckt. 2. Die Polysemie von עקב (Ferse/betrügen), die für die Genesisüberlieferung (Gen 25) u n d für Hos 12 signifikant ist, wird eliminiert. Die biblische Jakobgestalt ist eben nicht eindeutig (Vf: „Der Sinn der Jakob-Traditionen mußte *eindeutig* sein . . . ", 47). 3. Das Stichwort „Segen", das bei Hos eben n i c h t erscheint, wird aus Gen 32 in Hos 12,5 a hineingelesen (vgl. 39f).

2. Für den Traditionskomplex von der „E r w ä h l u n g I s r a e l s i n d e r W ü s t e" (58ff) stellt Vf. die Frage, wie „dieses Motiv traditionsgeschichtlich einzuordnen" (65) sei. Den Fragerahmen geben die Positionen von K. Galling, R. Bach, C. Barth und wiederum H. Gese ab. Überraschend ist die Textauswahl, die Vf. trifft. Über die Gewährstexte von R. Bachs „W ü s t e n f u n d t r a d i t i o n" (2,16 f; 9,10; 10,111; 11,1) hinausgehend werden 12,10, 10,1f sowie 13,4–8 W ü s t e n e r w ä h l u n g s tradition zugeordnet. Vor allen in 10,1f aber auch in 10,11–13 ist weder von „Wüste" noch von „Erwählung" die Rede (vgl. aber Vf., 114). M. E. handelt es sich nach Bildmaterial und Intention um Texte, die sich mit dem gegenwärtigen Verhalten Israels im Kulturland auseinandersetzen, ohne daß dafür eine traditionale Kontrastfolie in Gebrauch genommen ist. Auch hier bleiben Fragen an präteritale Übersetzungen (10,1.2 b; 76; 11,11; 78), die der Vf. nicht diskutiert. Es bedarf einer sehr hohen, sehr theologischen Abstraktionsebene, um diese Texte auf die Linie e i n e r Tradition zu bringen. Dies zeigt sich auch darin, daß der Vf. sie mit H. Gese als uminterpretierte Sinaitradition verstehen will, als deren alles umgreifendes Merkmal die „innige Gemeinschaft" (117) Israels mit Jahwe namhaft gemacht wird. Auf einer solchen Ebene ist alles richtig und nichts mehr distinktiv.

3. Mit dem Thema „Bund" (120ff; Texte: 2,18–25; Hos 6,7–11a; 8,1–3; 12,2) tritt Vf. in die Diskussion um die Datierung der Bundestradition ein. Anders als L. Perlitt und die herrschende Meinung hält der Vf. die Rede vom Bund für eine genuin hoseanische Rede und gibt zu Recht zu bedenken, daß „sich der Bundesbegriff in einem lange Zeit andauernden Prozeß . . . – u. a. auch über Hosea – zu dem entwickelt" haben kann, „was er dann im Deuteronomium besagt . . ." (173). M. E. tut der Vf. seiner eigenen Intention keinen Gefallen, wenn er dazu auch Texte, die deutlich nicht den Bund zwischen Gott und Volk im Auge haben (2,20; 6,7), über den Leisten eines *personalen* (nicht rechtlichen) Bundesbegriffes schlägt, in dem es, wie ganz ähnlich schon bei der Wüstenerwählungstradition, um ein „von Jahwe gestiftetes, in seiner Liebe gründendes und in seiner Treue fest bestehendes Verhältnis zwischen Gott und Israel" (172) geht. Theologische Abstraktion und Idealisierung blenden die aktuellen Verstrikkungen (Hos 6,7; 10,3f; 12,2) der hoseanischen Rede vom Bund ab.

Insgesamt scheint mir die Tendenz des Vf.s zur vereinheitlichender Harmonisierung und zur dekontextualisierenden Abstraktion unübersehbar. (Bisweilen bleibt dabei auch die Transparenz der sprachlichen und textanalytischen Entscheidungen auf der Strecke). Daß die Arbeit im Wirkungsspektrum von H. Geses „Biblischer Theologie" und deren Theorie eines Traditionsprozesses mit ontologischen Implikationen (Vf.: „Kontinuität zur T r a d i t i o n") steht, erklärt diese Tendenz und läßt N.s Arbeit auch in diesem Rahmen diskussionsbedürftig und diskussionswürdig erscheinen.

Wörthsee Helmut Utzschneider

Wevers, John William: **Text History of the Greek Leviticus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 136 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. – Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens [MSU], XIX), kart. DM 80.–

Der Titel des Werkes mag täuschen. Es handelt sich um eine Einführung in Wevers' Ausgabe des Leviticus in der Göttinger Septuaginta. Es ist dies das übliche Vorgehen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens. Neben der eigentlichen Ausgabe des Textes mit einer Einleitung erscheint ein ergänzender Sonderband, der die Textfamilien und den kritischen Text der Ausgabe charakterisiert. Der Autor, J. W. Wevers, braucht nicht vorgestellt zu werden. Professor in Toronto, hat W. neben zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten in der Göttinger Septuaginta die Bde Gen, Num und Dtn ediert und zu jeder dieser Ausgaben auch einen entsprechenden Ergänzungsband: Text History of the Greek Genesis, Numbers, Deuteronomy publiziert. Die Qualität dieser Arbeiten ist anerkannt. Sie wird bestätigt durch diesen neuen Bd zu Lev.

Er ist in 4 Teile gegliedert: die hexaplarische Rezension des Lev, der byzantinische Text, der Text der Unzialhandschriften A und B, die Charakterisierung und Begründung des von W. erstellten kritischen Textes. Das Ganze wird durch einen Index aller besprochenen Stellen abgeschlossen.

Zur hexaplarischen Rezension bemerkt Vf., Origenes habe vermutlich einen kürzeren LXX-Text benützt, der ein von Juden revidierter Text gewesen sein könnte. Er erschließt diese Vermutung aus der Tatsache, daß im LXX-Text der hexaplarischen Rezension manche Lücken zusätzlich zu den mit Obelos versehenen Stellen vorkommen, welche letzteren ein Plus der LXX gegenüber MT signalisieren. Die hexaplarische Rezension als solche kürzt somit den Text nicht, sondern obelisiert ihn dort, wo LXX länger ist als MT. Wenn Lücken vorkommen, weisen sie auf eine kürzere LXX-Vorlage des Origenes zurück. (In diesem Zusammenhang ist bes. Syh ein bemerkenswerter Zeuge eines kürzeren Textes, der eine eigene Studie verdienen würde.) Auch eine nachhexaplarische Rezensionsmöglichkeit scheint nicht ausgeschlossen.

Minuskeln *d, n, t* bilden in Lev wie in Gen, Dtn und Num den byzantinischen Text. Er ist durch stilistische Veränderungen und vor allem durch Erweiterungen charakterisiert.

Die beiden wichtigsten, weil ältesten Zeugen sind die Unzialen A und B. Rahlfs folgte in seiner LXX-Ausgabe v. a. B. W. untersucht speziell das Verhältnis von A und B. A und B sind enger verwandt in Lev als sonst im Pentateuch. Sie bilden zusammen eine Textgruppe, zu der weitere Zeugen gehören.

Das letzte Kap. begründet den von W. erstellten kritischen Text. Die Besonderheiten der LXX von Lev werden herausgearbeitet. Es ist kein beständiger Übersetzer am Werk gewesen. Er liebte Variationen. Vf. listet sie auf. Dies erleichtert die Textkritik nicht. Ebenso ist der Mangel an älteren Textzeugen als

die Unzialen A und B und das Zusammengehen von A und B ungünstig für die Textkritik in Lev. W. diskutiert alle von ihm getroffenen Textentscheidungen, die einer Begründung bedürfen. Zu diesem Zweck ordnet er sie in Gruppen. Dieses Kap. ist natürlich von hoher Bedeutung für die Würdigung des Weversschen kritischen Textes.

Die Diskussion offenbart die große Erfahrung des Textkritikers. In einigen Fällen mag die Beurteilung anders ausfallen, z. B. in Lev 17,3 (–4), wo das Plus der LXX in MT durch Homoioteleuton ausgefallen sein könnte. Nützlich ist der häufige Bezug auf Rahlfs.

Das Werk ist eine unentbehrliche Ergänzung zur Ausgabe des griechischen Lev. Zugleich begründet es den kritischen Text durch eine detaillierte und überzeugende Argumentation.

Fribourg Adrian Schenker

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt **Aland.** Edito tertia decima revisa. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1986. XXXII, 590 S., Ln.

Diese Auflage unterscheidet sich von der neunten Auflage in einigen Einzelheiten. Die Symbole 𝔖 und 𝔑 sind aus dem Apparat herausgenommen worden. Anstelle von 𝔖 (Hesychius) haben wir die Einzelhandschriften und anstelle von K haben wir M. Was M betrifft, tut der Leser gut daran, den zweiten Abschnitt der „Einleitung zur dreizehnten Auflage" zu lesen.

Diese Auflage der Synopse verzeichnet eine größere Anzahl von Varianten. Der kritische Apparat ist neu gesetzt worden, teils, um die größere Zahl der Varianten aufzunehmen, teils um zusätzliche Kosten zu vermeiden. Der Apparat ist auch dazu bestimmt, Informationen wiederzugeben, die uns aufgrund einer besseren Kenntnis der Handschriften in Münster zur Verfügung stehen. Mittelalterliche Unzialen, die früher unter ihren individuellen Symbolen zitiert wurden, sind in der Regel „unter dem Symbol 𝔐 zusammengefaßt". Ausgenommen davon sind E F G H Q und alle besonderen Lesarten. Der so gesparte Platz ist dadurch vergrößert worden, daß der Apparat mit kleineren Typen gedruckt worden ist. Er ist außerdem dazu genutzt worden, die Handschriften aufzunehmen, die uns erst seit kurzer Zeit zur Verfügung stehen. Hinzu kommen die Handschriften, deren Bedeutung erst jetzt erkannt ist.

Schließlich ist die von verschiedenen Seiten erhaltene Hilfe gebührend anerkannt worden. Die Synopsis und andere Werke zum Text des Neuen Testaments verdanken viel der eifrigen Arbeit der Wissenschaftler am Münsteraner Institut.

Auf diese Weise versucht die Einleitung, unsere wachsende Kenntnis der Textzeugnisse in Betracht zu ziehen. An verschiedenen Punkten wird der Leser merken, daß er mehr Informationen als in früheren Auflagen erhält.

In einer Hinsicht hat sich allerdings keine Änderung ergeben. Abgesehen von der Berichtigung einiger Fehler sind seit der neunten Auflage (1976) keine Änderungen vorgenommen worden. Aland schreibt dazu: „Gewiß sind wir der Meinung, daß der Text, den die 26. Ausgabe des Nestle-Aland und die Third Edition des Greek New Testament heute gemeinsam bieten, dem ursprünglichen Text des Neuen Testaments so nahekommt wie das im Augenblick möglich ist" (Bericht 1985, 62f). Solange diese Auffassung gilt, können wir keine Änderungen des Textes des Neuen Testaments als Ganzem noch in der Synopsis erwarten.

An einer Stelle verweist A. auf Bestrebungen in den USA und anderswo, den Textus Receptus (= TR) als Grundlage für Theologie und Kirche wiederaufzunehmen und sieht dahinter eine geläufige Texttheorie. A. lehnt dies ab und kritisiert den Gebrauch des TR in der neunten Auflage von Lk 1–12 (Oxford 1984). Dieser wird allerdings nur aus Gründen der Platzersparnis gebraucht und zeigt ebensowenig eine Theorie der ursprünglichen Form des Textes auf wie das Symbol M in A.s Synopsis mit einer Vorstellung über die ursprüngliche Form des Textes verknüpft ist.

In einer Hinsicht sind relevante Entwicklungen zu verzeichnen. Seit der neunten Auflage der Synopsis (1976) herrscht eine Grundsatzdiskussion über Struktur und Absicht einer Synopse der Evangelien. Zwei größere Synopsen, nämlich Huck-Greeven, Synopse (1981) und Orchard, A Synopsis of the Four Gospels (1983), sind erschienen mit dem Anspruch, einen Schritt weiterzugehen. Eine weitere von J. M. Boismard ist in Planung. Es ist bemerkenswert, daß keine dieser Synopsen den Aland-Text benutzt, obwohl sie von verschiedenen Standpunkten aus angelegt sind. Soweit wir beurteilen können, haben die Synopsen keine Auswirkung auf die Aland-Synopse.

Wir dürfen jedoch eine Konsequenz von A.s Überarbeitung zur Kenntnis nehmen. A. hat die Beweise für viele Textzeugnisse in den Apparat aufgenommen, aber als Konsequenz daraus ist die im Apparat verwendete Type stark verkleinert worden, um eine kostspielige Änderung der Seitenzählung zu vermeiden. Dadurch mag der Benutzer der Synopse entmutigt werden, den Apparat zu konsultieren, zumal der Text unveränderlich zu sein scheint. Dieser Umstand mag helfen, ein Charakteristikum der jüngsten Forschung zu erklären. Mit Dankbarkeit stellen wir das Erscheinen neuester Studien zur Sprache des Mk fest, aber obwohl die verschiedenen Lesarten des Mk für eine solche Studie besonders wichtig sind, haben die betreffenden Verfasser davon abgesehen, die relevanten und wichtigen Beweise einer solchen Variation anzuführen.

Nichtsdestotrotz müssen wir mit Dankbarkeit das Zusammentragen so vieler Informationen in der Synopsis anerkennen, obwohl wir vorsichtig sein müssen, sie als unser einziges Bezugswerk zu benutzen. Wir müssen dankbar sein für all die eifrigen Arbeiten der verschiedenen Forscher, die diese Sammlung ermöglicht haben. Außerdem müssen wir dankbar die Leistung der Drucker und Verleger anerkennen, die die Synopsis in ihrer jetzigen Form hergestellt haben. Schließlich dürfen wir A.s persönlichen Beitrag nicht unerwähnt lassen.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I: Die katholischen Briefe: Bd 1: Das Material; Bd 2,1: Die Auswertung (p^{23}–999); Bd 2,2: Die Auswertung (1003–2805); Bd 3: Die Einzelhandschriften. Hg. Von K. Aland in Verbindung mit A. Benduhn-Mertz und G. Mink. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1987). (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 9–11), XVIII, 430 S.; XXIII, 598 S. mit Einlage: Ergänzungsliste zu Bd 2, 118 S.; 599–1332 S.; XI, 410 S.; Ln. DM 138.–/360.–/128.–

Mit diesen gediegen gebundenen, sorgfältig gedruckten, umfänglichen Bd.en legt das Institut die erste umfassende Dokumentation zur griechischen Überlieferung der ntl Texte der katholischen Briefe vor.

Der Hg., der Direktor dieses Instituts, gibt im 1. Bd Rechenschaft über das Unternehmen, seine Voraussetzungen, seine Methode und seine Zielsetzung. In den vorliegenden Bd.en werden alle derzeit bekannten Hss., die Papyri, die Majuskeln und die Minuskeln zunächst aufgelistet und nach Inhalt, Alter, Erhaltung und Aufbewahrungsort bestimmt. Insgesamt sind es 552. Dann werden 98 Textstellen bedeutsamer Texte der katholischen Briefe in kanonischer Abfolge vorgestellt, je mit den Zeugen aus den verzeichneten Beleghandschriften. Dabei werden alle Varianten aufgeführt, je mit Anzahl der Zeugen (auch Lücken werden vermerkt). Außerdem wird angegeben, ob Korrekturen vorgenommen wurden.

Durch diese Übersicht wird es möglich, Hss.-Familien und einzelne Hss.-Gruppen aus der Masse der Überlieferung herauszulösen. Der Hauptertrag besteht dabei darin, den sog. Mehrheitstext der byzantinischen Textform, der auf antiochenische Texte zurückgeht, sich ab dem 4. Jahrhundert verhältnismäßig schnell durchsetzte und in der griechischen Kirche zum Standardtext wurde, von den anderen Textformen zu trennen, um so vorstoßen zu können zu den Textformen, die dem byzantinischen Text vorausgehen.

Damit der Benutzer das Ergebnis der Computervorarbeiten, die in Zusammenarbeit von Textinstitut und Rechenzentrum der Universität Münster durchgeführt wurden (A. Benduhn-Mertz), leicht überschauen kann, hat der Hg. die Textformen duch Zahlen näher charakterisiert (1: byzantin. Text; 2: alter Text; 3ff: Sonderlesarten; 1/2: einheitliche Textform von 1 und 2).

Zur Kontrolle ist den Bd.en 2,1 und 2,2 eine Ergänzungstabelle beigefügt, bei der für alle wichtigen Textzeugen die Eigenart ihrer Textform näher bestimmt wird und zwar prozentual für alle 98 Textstellen. Hier ist also für die einzelne Hs. feststellbar, wieviel Prozent dem Mehrheitstext angehören, wieviel ursprünglichen Text sie enthält, wie viele Sonderlesarten sich finden. Bd 3 schließlich verzeichnet die Sonderlesarten der einzelnen Hss. (mit griechischem Textausdruck).

Eine Überprüfung des vorgelegten Materials auf Methodik, Quellenerfassung, Textformen und Erfassung der ursprünglichen Textzeugen ergibt zum einen, daß hier ein wohldurchdachtes Quellenwerk von einzigartiger Vollständigkeit geschaffen wurde, zum anderen, daß der Benutzer sich damit selbst ein zutreffendes Urteil über die älteste Textgestalt und über die Textgeschichte zu bilden vermag. Vor allem aber wird dadurch die Abhängigkeit von der begrenzten, z. T. zufälligen Auswahl von Texten überwunden, auf die sich die einzelnen führenden Textforscher bisher stützten. Dadurch wird jede Textausgabe, auch die von Nestle-Aland und die der United Bible Societies, hinterfragbar. Darüber hinaus steht weitergehenden Anfragen das Mikrofilmarchiv des Münsteraner Textinstituts zur Verfügung, das nun gezielt ausgewertet werden kann.

Für dieses Quellenwerk gebührt den Leitern und Mitarbeitern des „Instituts für neutestamentliche Textforschung" hohe Anerkennung. Es handelt sich hier wirklich um eine bahnbrechende Pionierarbeit, welche die Textforschung auf umfassende, tragfähige, überprüfbare Grundlagen stellt. Es bleibt zu hoffen, daß diese Quellenedition rasch voranschreiten und in überschaubarer Zeit zu Ende geführt werden kann.

Passau Otto B. Knoch

Kampling, Rainer: **Das Blut Christi und die Juden.** Mt 27,25 bei den lateinsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. – Münster: Aschendorff (1984). VII, 260 S., geb. DM 78.–

Kein Wort hat mehr als das im Titel des Buches bezeichnete das Verhältnis zum Judentum von christlicher Seite her bestimmt. Nur bei Matthäus überliefert hat es gleichwohl, da dies Evangelium in der Wertung der Alten Kirche führend war, den Ton angegeben. Grund genug, den Schattierungen des Verständnisses besondere Aufmerksamkeit zu geben.

Die Angabe, für deren Geschichtlichkeit und Bedeutsamkeit im Verlaufe des Jesus-Prozesses sich einiges sagen läßt,[1] wurde zum Ausgangspunkt für die Erörterung der Schuld der Juden im rechtlichen wie im theologischen Sinne. Auf der ersteren Ebene wird mit Pilatus verglichen, und, je mehr Mt 27,25 befrachtet ist, desto bestimmter der römische Statthalter entlastet –wie dies im griechischen Bereich bereits bei Origenes geschieht (c. Cels II.34). Seinen Höhepunkt erreicht dies Bestreben bei Ambrosiaster: Pilatus ist völlig unschuldig. Hier findet sich der Ansatz zu der Vorstellung, die im Gamalielevangelium zu einer neuen Spitze kommt: Pilatus selbst ist nicht nur ein geheimer (so schon Tertullian Ap. 21.24), sondern ein offener Christ.

Die Auslegung tendiert gleichzeitig darauf, die Juden in ihrer Gesamtheit und über die Zeiten hinweg mit der Schuld zu behaften. Das konnte leicht geschehen durch Verbindung mit Ex 20,5, d. h. durch Verwendung einer spezifisch jüdischen Vorstellung. Dies ist schon bei Tertullian nachweisbar (35).

Aus der Schuld schloß man auf die Verwerfung. Dies geschah durch Verbindung des Wortes mit Jes 1,15. Schon in der frühesten Aufnahme, um 200 wird die Folgerung gezogen. Das setzte sich mit Veränderungen im einzelnen fort und erreichte seinen Höhepunkt in dem Wort Leos, daß die Juden zu Recht Gegenstand des Hasses des ganzen Menschengeschlechts seien (209f).[2] Freilich, das muß hinzugefügt werden, ist der Vers in der Alten Kirche nirgendwo zur Rechtfertigung für Verfolgungen verwendet worden (das geschieht erst später; s. 223.232f) – die Vergeltung ist Gott anheimgestellt. Darum erhält Mt 27,25, keine rechtliche Bedeutung, so sehr das Satzgefüge dieselbe nahelegt. Im Cod. Theod. wird auf den Vers nicht angespielt (64).

Der Vers gewinnt aktuelle Bedeutung dort, wo judaisierende Bestrebungen in der Kirche in den Vordergrund drängen. Insbesondere die Auslegung des Hieronymus ist von daher zu verstehen (172).[3]

Die Analyse ermöglicht es, jüdische Gegenargumente aus den christlichen Texten herauszuschälen. Es sind dies etwa die Angabe, daß sich die Selbstverfluchung nur noch auf die Generation der Kinder beziehe, die Optatus aufnimmt und – in anderem Zusammenhang – übernimmt (84: vgl. das allgemeine Verständnis prophetischer Drohreden, 171) oder die jüdische Behauptung: non occidimus Christum (179), die, so sehr sie den üblichen Angaben über Jesus zuwiderläuft, doch nicht völlig allein steht,[4] deren Stellenwert vielmehr eine eigene Untersuchung erheischt.

Ganz eigene Wege geht die Auslegung des Aponius, der in Mt 27,25 ein interludium sieht, dessen Ende bereits durch Apg 4,1ff bezeichnet sei und der darum das „und unsere Kinder" streicht. Man mag an ähnliche Versuche in der Neuzeit, etwa an G. Baum denken.

Bemerkenswert ist die Auslegung Augustins. Folgt der Kirchenvater in seinen Kommentaren auf ausgetretenen Pfaden, so ist das bei seinen Predigten anders. Ein Anzeichen dafür ist die vom Vf. nur kurz erwähnte (175f) den Juden zugeschriebene Rolle als Bücherträger (scrinarii). Was damit gemeint ist, ist mehr als das Wort sagt. Ein Hinweis dafür ist Augustins Erklärung von Ps 59,12, wo er den zweiten Teil des Verses übergeht (anders als in der frühen Auslegung von Ps 16,14) und damit das für das Judentum Herabsetzende beiseite läßt. Dementsprechend betont er, daß die Selbstverfluchung von Mt 27,25 nicht notwendigerweise auf jeden Juden fällt, sondern daß es ganz auf den einzelnen ankommt. Überhaupt hält er wenig von einer leibhaften Strafe. Weder die Zerstörung Jerusalems noch die Zerstreuung wird von ihm buchstäblich verstanden, sondern als geistige Verdunklung gewertet.

Der Vf. zitiert das Wort Fr. Mußners: „nun steht aber diese Sache im NT und christliche Theologie muß sehen, wie sie damit zurechtkommt" – eine für einen katholischen Theologen überaus weitgehende Aussage. Der Vf. meint wohl, selbst nicht so weit sich absetzen zu müssen. Aber das ist zweitrangig. Das tiefe Erschrecken über die unter dem Zwang der Theorie vom heilsgeschichtlichen Wechsel entstandenen Erklärungen ist unverkennbar. Die Ansicht freilich, daß die mildere Auffassung Frucht der Gespräche zwischen Juden und Christen sei (93.219), drückt eher den Wunsch des Vf.s als die Wirklichkeit aus. – Mt 27,25 ist, man kann es so ausdrücken, der Gegenpol zu einer Form von Kreuzestheologie. Wird man diese letztere nicht auch in die kritische Erwähnung mit einbeziehen müssen?

Die Arbeit behandelt nur die lateinischen Kirchenväter – eine Ausnahme wird lediglich mit Origenes wegen dessen breiter Wirkung im Westen gemacht. Die sehr viel umfangreicheren und bis in frühere Zeit zurückreichenden Zeugnisse des griechischen Ostens werden beiseite gelassen. Ob man annehmen darf, daß der Vf., der inzwischen auf dem lateinischen Gebiet weitergearbeitet hat,[5] sich auch jener Quellen annehmen wird?

Cambridge Ernst Bammel

Schnelle, Udo: **Antidoketische Christologie im Johannesevangelium.** Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 283 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 144), Lw. DM 75.–

Sowohl die joh Christologie (vgl. dazu zuletzt: E. Schweizer, TRE 16, 1987, 705ff) als auch die historischen und literarischen Entstehungsverhältnisse des vierten Evangeliums (vgl. dazu R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium IV. Teil, HThK 1984, 9ff; J. Becker, ThR 47, 1982, 279ff; 305ff) sind nach wie vor umstritten. Auffällig vielfältig sind auch die methodischen Zugänge zum „Schmerzenskind der neutestamentlichen Wissenschaft" (vgl. zu ihnen J. Becker: ThR 51, 1986, 1ff). Soll die Forschung hier in der Wahrheitssuche und Konsensbildung weiterkommen, bedarf es besonders sorgfältiger methodischer, religionsgeschichtlicher und exegetischer Anstrengungen. Wenn also der Vf. mit seiner Habil.-Schrift in diesem Terrain neue Messungen vornehmen will, hat er eine schwere Aufgabe vor sich.

Wie er sie löst, zeigen seine Hauptthesen: Vf. will für zentrale Bereiche joh Christologie eine antidoketische Grundeinstellung nachweisen. Diese wird aufgrund einer bestimmten Vorstellung von der Geschichte der joh Gemeinden beschrieben. Dazu geht Sch. von einer Abfolge der joh Literatur aus, die 2 Joh, 3 Joh, 1 Joh, Joh lautet, also die die (für ihn) antidoketische Polemik des 1 Joh als geschichtliche Vorgabe für das vierte Evangelium ansetzt, um auf diesem Hintergrund das Joh als Nachhall dieses Streites zu verstehen. Mit besonderer Ausführlichkeit widmet sich Sch. außerdem der Frage, ob im Joh eine Wunderquelle (SQ) verarbeitet wurde. Er verneint diese gängige Hypothese zugunsten der Annahme, der Evangelist habe nur einzelne Wundertraditionen aufgegriffen, die er seiner antidoketischen Tendenz dienstbar machte. Endlich möchte Sch. auch zur Methodenproblematik joh Exegese einen Beitrag leisten. Die „extensive Literarkritik als Quellenkritik" (49) wird zugunsten einer Redaktionsgeschichte zurückgedrängt, die nur „begrenzte Literarkritik" zuläßt, „um den Traditionsstoff und seine redaktionelle Bearbeitung zu unterscheiden" (85).

Sch. beginnt seine Ausführungen mit „einführende[n] Überlegungen zur Methodik der Johannesforschung" (11ff) und zur „Redaktionsgeschichte als Methode der Johannesexegese" (49ff).

Wer allerdings meint, nun würde ausführlich zur Methodendiskussion Stellung genommen, sieht sich enttäuscht. Beide Abschnitte oszillieren nämlich zwischen forschungsgeschichtlichen Erörterungen, religionsgeschichtlichen Fragen, Einleitungsfragen und Methodenaussagen hin und her. Vf. will einfach seine Gesamtposition skizzieren. Dann sollte er dies aber auch entsprechend benennen.

Was nun die methodische Diskussion im eigentlichen Sinn betrifft, so bescheinigt Sch. der „Johannesexegese eine mangelnde Methodenreflexion" (11), baut sich die Alternative „extensive Literarkritik" und „in der Synoptikerexegese bewährte Methode der Redaktionsgeschichte" (49) auf, um festzustellen: „Indem sie die Textkohärenz beachtet, vermeidet die Redaktionsgeschichte die Hauptschwäche der klassischen Literarkritik" (51).

Man ist in doppelter Weise erstaunt, dies zu lesen: Als ob die Literarkritik nicht von Beobachtungen zur Kohärenz auf der Textebene ausgeht! Als ob die Redaktionsgeschichte bei den Synoptikern nicht die sog. Zwei-Quellen-Theorie voraussetzt, also eine „extensive Literarkritik", die nicht nur Einzeltraditionen untersucht! Gerät die methodische Erörterung so schon aus inneren Gründen in eine Schieflage, so erst recht aus äußeren Gründen: Wer der Johannesforschung pauschal „mangelnde Methodenreflexion" vorwirft, aber selbst den Stand der methodischen Erörterung nur auf die völlig unzureichende o. g. Alternative bringen kann, hat offenbar den komplexen Diskussionsstand (vgl. die oben angegebene Literatur) nicht richtig zur Kenntnis genommen. Wer zudem dabei von „Textkohärenz" spricht, ohne zu klären, wie sie sich für ihn konstituiert, ist in die Methodendiskussion noch gar nicht ernsthaft eingetreten.

Eine inhaltlich-positionelle Vorgabe ist für Sch. die Annahme (2, 3 und) 1 Joh seien vor Joh entstanden (59ff). Diese These, die relativ

[1] Anders Kl. Rosen, Der Prozeß Jesu und die röm. Provinzialverwaltung, Festg. H. Hürten (Frankfurt 1988) S. 127f.

[2] Daß hier die bekannte Wendung des Tacitus aufgenommen wird, ist eine für das Papsttum bezeichnende Übernahme römischer Anschauungen.

[3] Die Kritik, die der Vf. auf S. 153 an der Geschichtlichkeit der Angaben des Hieronymus über die jüdischen Verwünschungen übt, schießt freilich über das Ziel hinaus; vgl. W. Horbury, J. Th. St. 1982 S. 19ff.

[4] Sie findet nicht nur in jüdischen Fabrikaten der Kreuzzugszeit (s. S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902, 18f.34) sondern bereits in den Acta Pionii XIII ἡμεῖς οὐδὲ τὸν χριστὸν παρεδώκαμεν καὶ ἐσταυρώσαμεν und ist mit Wahrscheinlichkeit auch aus der Polemik des Chromatius, die der Vf. auf S. 95 anführt, zu erheben.

[5] Etwa seine Arbeit über Zeno von Verona (Kairos 26, 1984, 16–27).

einsam dasteht und von seinem Lehrer G. Strecker stammt, leistet für den Vf. viel: Da im Joh nur allenfalls indirekte Polemik gegen einen Doketismus anzutreffen ist, sichert die direkte antidoketische Polemik im 1 Joh, daß vor Joh ein offener Kampf um den Doketismus stattfand.

In der Regel stellt man sich die Vorgänge anders vor: Das Joh war Anlaß, daß später seine Aussagen u. a. doketisch verstanden wurden, was zur Polemik des 1 Joh führte. Diese übliche Annahme ist m. E. aus vielen Gründen die bessere, nicht zuletzt darum, weil die kaum zufälligen Konvergenzen zwischen dem Anfang (1 Joh 1,1 und Joh 1,1) und dem Ende (1 Joh 5,13 und Joh 20,30f) beider Schriften sowie die theologiegeschichtliche Entfaltung verschiedener Themen (z. B folgt 1 Joh 2,20f.27 den Ausführungen in Joh 14,16f.26) die Abfolge Joh – 1 Joh als These nach sich ziehen (vgl. dazu zuletzt auch J.-W. Taeger, ZNW 78 [1987] 267ff).

In dem bei weitem ausführlichsten Abschnitt erörtert Vf. dann die joh Wunder unter dem Gesichtspunkt, daß ihre „Massivität und Realität" antidoketisch darauf hinweisen, daß für den Evangelisten Christus in „Raum und Zeit eingegangen ist" (194).

Allerdings liest man bis zu dieser Zusammenfassung sehr viel zur Destruktion einer SQ und nur dürftige Hinweise zur antidoketischen Front. Die gesteigerte Wunderhaftigkeit der joh Wundertradition ist allgemein bekannt, aber daß sie in der Hand des Evangelisten als eine antidoketische Spitze benutzt wird, ist nur dem klarzumachen, der bereits von der antidoketischen Einstellung des Joh überzeugt ist. So wird denn auch bisher mit Recht an ganz anderen Stellen des Joh versucht, diese Frage festzumachen.

Dies führt zur Problematik des Aufbaues der Arbeit: Es ist eines, eine Arbeit gegen die Existenz der S Q zu schreiben, aber ein anderes, das joh Doketismusproblem zu erörtern.

Im zweiten Fall muß man aufgrund des Diskussionsstandes am besten mit dem Prolog beginnen, den Sch. an den Schluß seines Werkes stellt, außerdem die Sakramentsfrage erörtern (wie Sch. es auch 195ff tut), darf aber den Passionsbericht (vgl. R. Baum-Bodenbender: Hoheit in Niedrigkeit 1984) und Joh 20,1ff (vgl. P. Hoffmann, TRE 4, 506f) nicht auslassen. Der Aufbau der Arbeit führt nun zur Unwucht, da der Vf. extensiv ein Feld bearbeitet, was nur ganz karge Hinweise für das Thema abwirft, und danach in einem oft sehr thetischen Schnellverfahren die bisher für das Thema von einigen Forschern als ergiebig angesehenen Bereiche viel knapper und nur ausgewählt bespricht.

Was nun die Polemik gegen die Annahme der S Q betrifft (die die Position von B. Lindars und J. Blank auszieht), so hat es Sch. seinen Kritikern leichtgemacht:

Im Methodenteil wendet er gegen die ältere Literarkritik mit Recht ein, daß „sprachliche und stilistische Merkmale als Unterscheidungskriterien" für eine Schichtenanalyse praktisch ausscheiden (18, vgl. auch 178f), um dann selbst (in engster Anlehnung an die Statistiken bei E. Ruckstuhl und E. Schweizer) sich dieses Mittels zur Trennung von Vorlage und Bearbeitung extensiv zu bedienen. Sch. zieht weiter aus, alle redaktionellen Elemente in diesem Stoffbereich dem Evangelisten zuzuweisen (typisch 21f), läßt jedoch zwischen Joh 2,1ff und 4,45ff die Verbindung 2,12 stehen (97), geht von der traditionellen Zusammengehörigkeit von Joh 6,1ff und 6,16ff (114) aus und bestimmt den Anfang von 9,1ff als situative Einleitung aus einem vorevangelistischen Zusammenhang (131). Von 7 Wundergeschichten sind damit 5 nicht einfach isolierte Traditionen! Sieht man nun weiter, daß Sch. später bei Joh 3,3.5 (203) und für die Brotrede (222; 226) die Schriftlichkeit von Vorlagen annimmt (203), aber bei den Wundern dies trotz redaktioneller Hinweise ablehnt, darf man wohl methodische und sachliche Inkonsequenz konstatieren. Leider kommt nun noch hinzu, daß Sch. praktisch kaum neue analytische Beobachtungen anführt, oft in verkürzend einseitiger Weise mit der Literatur umgeht und reine thetische Urteile als Argumente ausgibt. Dieser Versuch, die Hypothese einer SQ zu falsifizieren, darf also als gescheitert gelten.

Wie sieht es nun mit der Begründung einer antidoketischen Christologie im Joh aus?

Die Wunder geben m. E. dafür überhaupt nichts her. Sch. muß solchen Hintergrund in 20,31 postulatorisch eintragen (155) und übersieht z. B. die kritische Distanz, die der Evangelist zu den Wundern nach 2,11 in 2,13ff; 3,1ff (man beachte den Kontext nach 2,18.23; 3,2) und in Joh 11 (vgl. Wellhausens Urteil zu 11,25f!) signalisiert. Ob die joh Sakramentsauffassung zu diesem Thema etwas abwirft, entscheidet sich an 6,51c–58: Nachdem Sch. die problematische Stellung des Abschnittes, der von sehr vielen Exegeten als Nachtrag behandelt wird, beschrieben hat, kann er ihn für den Evangelisten nur retten, indem er – statt bei Joh 6 zu bleiben – Bögen zu Joh 1,14; 19,34b thetisch setzt (221–223). Auch die antidoketische Spitze wird über Ignatius mit einem solchen Verfahren eingetragen, das sich Sch. methodisch beim 1 Joh verbeten hatte (72; 223). Übergeht man den eiligen Abschnitt zu Joh 19,34f (228ff), weil dieser Text in vielfältiger Weise umstritten bleibt, so kann nur noch Joh 1,1–18 die Beweislast antidoketischer Einstellung tragen (233ff). Sie wird so bestimmt: Weil Joh 1,14 eine „Wesensaussage über das wahre Menschsein Jesu" ist, „muß" der Vers „dezidiert antidoketisch verstanden werden" (242). Quod demonstrandum erat.

Abschließend ist festzuhalten: Mit der Auffassung von der Geschichte der joh Gemeinden, mit der Frage nach Tradition und Redaktion im Joh und mit der These einer antidoketischen Christologie bezieht Sch. keine neuen Positionen. Es gelingt ihm aber auch nicht, angesichts reichlicher Schwächen der Arbeit diese Positionen zu stärken.

Raisdorf Jürgen Becker

Von Dobbeler, Axel: **Glaube als Teilhabe.** Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. – Tübingen: Mohr (1987). XIII, 348 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 22), kart. DM 78.–

Die Heidelberger Diss., die hier gekürzt vorliegt, ist von K. Berger betreut und inspiriert. Das läßt von vornherein neue Zugänge erwarten. So möchte sie „der Rede vom Glauben einen Ort und eine konkrete Funktion in der geschichtlichen Wirklichkeit der Gemeinden des Paulus" zuweisen, indem sie nicht allein nach seiner Intention und seinen traditions- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, sondern insbesondere nach den Assoziationen fragt, die paulinische Wortverbindungen bei den Adressaten von ihrer paganen und jüdisch-hellenistischen Sprach- und Vorstellungswelt her auslösen konnten (5). Diese rezeptionskritische Methode vermag herauszuarbeiten, was den Lesern als Innovation erscheinen mußte, hat aber – was v. D. nicht laut genug sagt – stark hypothetischen Charakter, weil uns nur die Äußerungen des Autors erhalten sind.

D. kommt – nach dem Vorstoß von G. Barth[1] – das Verdienst zu, die Belege zum Stamm πιστ – in der griechischen Literatur möglichst vollständig zusammengetragen zu haben. Der bisher unterschätzte religiöse Gebrauch wird im 3. Hauptteil mit methodischen Absicherungen nachträglich vorgeführt (290f ergänze unter f. Diog. Laert. VIII 41; 292 Eunapios, vit. soph. V 2,7 [459]; 2,8 [460]; 295 Eunapios, vit. soph. VI 4,1 [464]; Marinus, Proclus 28). D. Lührmann, der hier hauptsächlich angegriffen wird, hat freilich seine Position inzwischen[2] verdeutlicht: Als ein die Gesamtheit der religiösen Beziehungen umfassender und eine religiöse Gruppierung definierender Begriff ist πίστις/πιστεύειν im Griechischen nicht nachgewiesen.[3]

Der 1. und 2. Hauptteil bestimmen den Glauben als Teilhabe im Blick auf Gottes Handeln und im Blick auf die Gemeinde der Erlösten. Diese Aufteilung leuchtet nicht immer ein; findet man doch das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit (doch wohl von und vor Gott!) im 2. Teil behandelt.

Die in den einzelnen Kap. zusammengenommenen Komplexe stehen unter dem Stichwort „Teilhabe". Dabei wird jedoch oft nicht klar, ob der Glaubt nur Teilhabe bewirkt („stiftet", „gewährt") oder – wie der Titel suggeriert – in Teilhabe besteht oder ob umgekehrt Glaube erst Teilhabe „ermöglicht" (5). Die ganze Arbeit durchzieht Polemik gegen R. Bultmanns angeblich individualistische, nur auf des Selbstverständnis zentrierte Auffassung von Glauben. Demgegenüber will schon das 1. Kap. Verkündigung und „zum Glauben kommen" als ein Apostel und Hörer umfassendes personales Offenbarungsgeschehen darstellen. Die entsprechenden Texte hatte Bultmann[4] nüchterner in der Mission des hellenistischen Christentums angesiedelt. D. vermischt damit Spitzenaussagen, die Paulus innerhalb der Rechtfertigungslehre macht; Gal 3,23.25 etwa – doch lange nicht so häufig, wie D. behauptet – verwendet er tatsächlich πίστις „als Bezeichnung der neuen Heilsordnung" (23). Aber ist diese Hypostasierung des maßgeblichen Verhaltens (vgl. Gal 3,6) genügend Grund, um den Glauben auch auf die Verkündigungsseite zu rücken (23)?

Mit dem Satz „Offenbarung geschieht im Akt der Verkündigung insofern, als Zeichen und Wunder elementare Bestandteile dieses Geschehens sind" (31), werden Begleitphänomene aufgewertet. D. stellt sie zu Recht vor den Hintergrund der natürlich auch im hellenistischen Raum aktuellen Glaubwürdigkeitsproblematik einer bloßen Botschaft. 1 Kor 2,1–5 werde die „traditionelle Vorstellung von der Stärkung des Offenbarungsempfängers" (aus der Apokalyptik) aufgenommen (35ff). Doch „Furcht und Zittern" gehen hier nicht der Mitteilung voraus, sondern mit ihr zusammen. Später (235) soll die Stelle gar belegen, daß der Glaube selbst „als Kraft erfahren" wird. Aber er beruht höchstens auf der Entfaltung von Geist und Kraft beim Apostel. Sicher hängen Glaube und Geistempfang eng zusammen, wie dann das 2. Kap. dartut; es verknüpft damit noch gleich die ἀγάπη, die eigentlich in den 2. Hauptteil gehört. Unwidersprochen ist hier das Ergebnis, daß griechische Inspirationslehre nichts zu dieser Verbindung beiträgt.

[1] In: ZNW 73 (1982) 110–126.
[2] In: RThPh 117 (1985) 93–110, 95f.
[3] Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Lührmann, die mir im Ms. schon vorlag, wird mein Kollege E. Brandenburger demnächst veröffentlichen.
[4] Theologie des Neuen Testaments § 9,5.

Als ebensowenig hilfreich erweisen sich hellenistische Anschauungen für die These des 3. Kap., die kaum einen Theologen erstaunen wird: Im Glauben gewinnt man Anteil an dem von Gott im Sühnetod Jesu gewirkten Heil.

In Röm 3,25 sei die Assoziation des atl Sühnerituals auch für Heiden nahezu zwingend. διὰ πίστεως meine hier aber nicht das subjektive Prinzip der Heilsaneignung, sondern sei als „Zeichen der Erwähltheit" zu verstehen (84). Das dürfte schon am Versuch einer wörtlichen Übersetzung scheitern. 1 Kor 15,12–19 spiele der Sühnetod dagegen keine Rolle (88ff). Das kommt davon, wenn man das Stück von V. 2f abtrennt.

Im 4. Kap. geht es um das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit.

Paulus hat hier nach D. nicht nur Anhalt am AT (Gen 15,6; Hab 2,4), sondern greift eine von diesen Bibelstellen ausgehende jüdische Tradition auf, nach der Glaube Gerechtigkeit begründet. Nur ist dieser jetzt aufgrund der allgemeinen Sündhaftigkeit und eines neuen Erwählungshandelns Gottes der exklusive Weg zum Heil. D. relativiert so den nicht zu leugnenden Gegensatz zum Gesetz bzw. zu den Werken (137.143.149 Anm. 146.150ff.155), wohl weil er um die „lebenspraktische Bedeutung der πίστις besorgt ist (4 deshalb Sympathien für A. Schlatter). Das Gesetz wird bei Paulus aber im Vorgang der Rechtfertigung nicht primär als „Zeichen der Erwähltheit"[5] ausgeschaltet, sondern weil es ein Tun fordert. Daß dies grundsätzlich eine Alternative zum Glauben bildet, ist etwa Röm 10,4–12 nicht zu übersehen, wenn man hier nicht einträgt, daß „die Juden ... die vom Gesetz geforderten Werke schuldhaft nicht getan haben" (152). Diese für jüdisches Denken unmögliche Opposition müßte gerade bei der Rezeption berücksichtigt werden.

Zu Beginn des Kap. sondiert D. den profanen Verstehenshorizont pagan-griechischer Hörer. Hier ist πίστις im Sinn von Treue Voraussetzung und Ergänzung sozialer Gerechtigkeit. Daß dies auch für das Verständnis der paulinischen Rechtfertigungstexte relevant sei (vgl. resümierend S. 300f), kann man nur annehmen, wenn man nicht darauf achtet, von wem jeweils Glaube bzw. Gerechtigkeit ausgesagt werden, und statt dessen unscharf von „Aspekten eines interpersonalen Geschehens" (130) spricht. Deshalb ergibt es weder für Paulus noch für seine Leser einen Sinn, zu sagen, daß „Gott neben dem δίκαιον jetzt der πίστις in seiner Beziehung zu den Menschen Geltung verschafft" (164). Denn der Text markiert meistens genau, ob vom Glauben der Menschen oder ausnahmsweise einmal von der Treue Gottes (Röm 3,3) die Rede ist. Daß die Griechen eine ähnliche Geschichtskonzeption wie die jüdische Apokalyptik kennen, wonach vor der Wiederkehr der vollkommenen Gerechtigkeit eine Periode der Ungerechtigkeit erwartet wurde (103), ist eine für die „Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes" wichtige Beobachtung. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aber für Paulus nicht aus der Diskrepanz von νομικὸν δίκαιον und φυσικὸν δίκαιον, und auch für die Hörer nicht (zu 102f.163), es sei denn, sie hätten Röm 2,14f überlesen.

Kap. 5 untersucht den Ausdruck „Stehen im Glauben" und findet damit einen geschickten Übergang zur Paränese.

Nur daß der Glaube eine Kraft sein soll, wird exegetisch weder an Röm 4,19f (kein Dat. instrum.; die Stelle wird auch gegen ihren Sinn in den Zusammenhang der Bewährung gezogen) noch an 2 Kor 1,24 einsichtig. Dies läßt sich auch nicht aus der Rede von der Schwäche bzw. Stärke und vom Wachstum des Glaubens folgern (zu 235ff).

Es folgt ein Kap. über die Hoffnung, das sich gegen ihre Reduzierung auf den Glauben bei Bultmann wehrt, indem es sie als Fähigkeit zur Wahrnehmung der noch nicht aufweisbaren Grundlage der πίστις definiert – sicher mehr auf der Basis hellenistischer als paulinischer Texte.

Das 7. Kap. ist überschrieben „Glaube als Teilhabe an einem Leben außerhalb der Sündenmacht".

Unglücklicherweise nimmt es seinen Ausgang von Röm 14,23, wo πίστις wohl (vgl. das Verbum V. 2) die speziellere Bedeutung von „Überzeugung" hat. D. nimmt es als „Christsein". Gerade nach der ersteren Auffassung lassen sich aber „formale Konvergenzen zwischen Stoa und Christentum" (224–227) feststellen, während die Bestimmung als „Treue" (227f mit Epiktet) nichts austrägt.

Auch im 8. Kap., wo u. a. der Ausdruck „Hausgenossen des Glaubens" (Gal 6,10) durch die „Loyalitätspflicht dem Oikos und seinen Mitgliedern gegenüber" (257) erläutert wird, führt die Polysemie von πίστις auf eine Fehlspur.

Rückblickend auf das Ganze kann man sich fragen, ob die Betonung von Kategorien wie „Offenbarung", „objektives endzeitliches Handeln Gottes", „Erwählung" (oft in den Text eingetragen, z. B. 21.25.119.122.133ff.149) wirklich hilft, den Bultmannschen Ansatz zu überwinden, sofern hier wieder nicht interpretierte Größen zugrunde gelegt werden. Auch die soziologischen und gesellschaftlichen Konsequenzen dieses Handelns, auf denen D. immer wieder besteht, hätte Bultmann wohl nie bestritten. Es sei denn, den Christen selbst würde übertragen, „das Schwache zu erwählen" und „das Mächtige zuschanden zu machen" (vgl. 43). Nicht schlüssig ist die Disjunktion „Es geht mithin bei πίστις nicht um ein neues Selbstverständnis, sondern um ein neues Gruppen- bzw. Gemeinschaftsverständnis der vor Gott (im Blick auf Erwählung und Gerechtigkeit) Gleichgestellten" (276).

Das interessante Buch zeichnet sich durch deutliche Vorankündigungen und Zusammenfassungen aus. Seine Sprache ist gewandt (falsch nur: „gemäß" mit Gen. 33.220.234), aber nicht immer präzise. Man schließt es mit einem zwiespältigen Eindruck: dankbar für die Zusammenstellung des hellenistischen Materials, das freilich nur kritisch herangezogen werden kann, andererseits mißtrauisch gegenüber der erkennbaren systematischen Linie, vielleicht auch verwirrt durch die Vielfalt traditionsgeschichtlicher Herleitungen, die am Text selten überzeugen und den eigentlichen Iktus des paulinischen Glaubensbegriffs abschwächen.

Mainz Dieter Zeller

[5] Als solches bleibt es Röm 3,1f; 9,4 bedeutungsvoll.

Orbe, Antonio SJ: **Teologia de San Ireneo, II.** Comentario al Libro V del „Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Catolica (1987). 559 S. (Biblioteca de Autores Cristianos, 29), geb.

Der 2. Bd von O.s Kommentar zum fünften Buch von adversus haereses liegt vor. Er umfaßt die Kap. 15–24, den gewichtigen zweiten Teil, in dem Irenäus im Ausgang vom Leben und Werk Jesu Christi die von der Häresie zerrissene Einheit von Schöpfung und Erlösung aufzeigt: In der Heilung des Blindgeborenen offenbart sich die schöpferische Macht des Wortes von Anbeginn; der Gehorsam des Sohnes am Kreuz hebt den am Holze geschehenen Ungehorsam auf; Christus besteht siegreich die Versuchung, der Adam erlegen ist.

Die in der Rez. zu Bd I getroffenen Feststellungen zur Konzeption, zum Charakter und zur Qualität von O.s großem Werk brauchen nicht noch einmal wiederholt zu werden (s. ThRv 83, 1987, 299–301). Sie bestätigen sich auch beim Studium des zweiten Bd.es.

O. bietet eine erschöpfende Kommentierung, die keinen gedanklichen Aufwand scheut. Er favorisiert die lateinische Textüberlieferung und sucht mit aller Kunst, gerade den lectiones difficiliores einen Sinn abzugewinnen. Mit Gewinn liest man die eingehenden Analysen und die umfänglichen Erläuterungen. Auffällig ist immer wieder der Widerspruch O.s zur Textauffassung von A. Rousseau, dem maßgebenden Hg. der neuen kritischen Ausgabe von adversus haereses.

Wiederum können nur einige, sicherlich auch durch das Interesse des Rez. bedingte Punkte herausgegriffen werden.

V 15,1,41f soll nach O. von der künftigen Belebung sprechen (18–20), während Rousseau auf das gegenwärtige Geschenk des Lebens erkennt – der Leser wird die Kraft der Argumente abzuwägen haben. Daß Rousseau im Kommentar zu V 15,2,49 seine Auffassung von IV 6,3,52 korrigiert hat, übersieht O. (26). Hervorgehoben sei die Erklärung O.s zur Sentenz opera autem Dei plasmatio est hominis (V 15,2,66f), die gut die Originalität des Irenäus herausstellt (37–40). Auch die Angaben zu „Adam, wo bist du?" sind mit ebenso großem Gewinn zu lesen (70–72) wie die Exegese zu mediator Dei et hominum (V 17,1,9; O.: 128–132). Nicht überzeugen dagegen kann O.s Version similitudinem ... constituit (statt restituit; V 16,2,32f; O.: 103). Müßig und übereifrig ist eine Ausstellung (161) wie die zu V 17,3,66. In der Frage, ob V 17,4,97 einen der „Alten" oder mit O. (174) einen von denen, „die uns vorangegangen sind", meint, verdient O.s Zustimmung. Mit besonderem Interesse liest man den Kommentar zu V 18,2,34f. Nach O. stellt *progenies* nicht eine Bestimmung des Geistes dar, sondern bezeichnet die göttliche Geburt der *filii adoptionis* (217) – eine minimalisierende Auslegung, die die theologische Weite des Irenäus nicht ausschöpft. Bei V 18,3,70 steht der Interpret vor der Frage, ob man mit dem lateinischen Text ein Eingeprägtsein des Logos in die gesamte Schöpfung zu verstehen oder nach dem armenischen den gekreuzigten Logos in der Schöpfung anzunehmen hat. O. entscheidet sich für das letztere und will vom unsichtbaren Gekreuzigtsein des Logos in der Schöpfung statt wie Rousseau von seiner Einprägung in Kreuzesform sprechen (240f). Erschöpfend sind wiederum die Erklärungen O.s zur Antithese Adam–Christus, Eva–Maria (256–283). Auch der Symboltext V 20,1 erfährt eine eingehende Auslegung (296–319). Aber ist O. im Recht, wenn er die von Irenäus betonte Identität des Glaubens heilsgeschichtlich in der Einheit von AT–NT versteht, oder steht nicht doch die Einheit des Glaubens der Kirche in aller Welt im Gegensatz zur häretischen Vielfalt im Vordergrund? Spätestens bei *eandem figuram ... ordinationis* muß eine Deutung im Sinne der lehrmäßigen Kontinuität die Zeiten hindurch (308–309) bezweifelt werden. Daß der Satz *eandem salutem totius hominis, hoc est animae et corporis* (V 20,1,17f) O.s konsequent trichotomischem Verständnis Schwierigkeiten macht (311), kann der Rez. nicht ohne eine gewisse Genugtuung vermerken, um gleich wieder seine

Bewunderung über die lehrreichen Angaben (327–334) zu dem Satz *plantata est enim Ecclesia paradisus in hoc mundo* (V 20,2,40f) auszudrücken.

Aus dem Umkreis der Versuchungsgeschichte seien notiert die Informationen zum Gebrauch des Evangeliums vom Stärkeren bei den Häretikern (412–414), die Übersicht zur häretischen Exegese von Gen 2,16f (472–474) sowie die Angaben zum Todestag Adams (480–502). Zum Schaden für das Verständnis aber schiebt O. bei V 21,3,113ff den armenischen Text beiseite. Und zu V 23,1,11f urgiert er den lateinischen Text so sehr, daß er die Lüge der Schlange abschwächen will (Gen 3,1): „Eßt nicht von jedem Baum", statt mit der LXX und dem Hebräischen: „Ihr dürft von keinem Baum essen." Der Bd schließt mit der Exegese von Kap. 24, das hinsichtlich des Verhältnisses zum Staat von Interesse ist.

Da das Original des Irenäustextes fehlt, wird es immer Entscheidungsschwierigkeiten und verschiedene Meinungen über notwendige oder überflüssige Konjekturen geben. Wie die ausgewählten Beispiele zeigen, ist der Gewinn in der Sache nicht sehr groß. Uneingeschränkter Dank gebührt O. für seinen Kommentar zu einem Text, der die Grundlagen für eine christliche Schöpfungs- und Erlösungslehre legt.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Schuller, Wolfgang: **Frauen in der römischen Geschichte.** – Konstanz: Universitätsverlag (1987). 149 S. (Konstanzer Bibliothek Bd 4), kart. DM 37,80

Die aus Vorlesungen und Übungen hervorgegangene Studie nimmt mit der Frage nach der Rolle der Frau in der römisch geprägten Welt ein in letzter Zeit häufig behandeltes Thema auf, wobei die nüchterne und objektive Art der Darstellung sich wohltuend von mancher anderen Veröffentlichung abhebt. Es geht dem Vf., wie er mehrmals betont, nicht darum, heutige teilweise vereinfachende Ansichten auf die Antike zu übertragen, sondern er sieht die Tatsache, daß die Frau gesellschaftlich nur den zweiten Platz einnahm, als gegeben an (9).

Von dieser unbestrittenen Voraussetzung ausgehend versucht er den in den einzelnen Epochen sich abzeichnenden Prozeß des sozialen und kulturellen Wandels sichtbar zu machen, der die Stellung der Frau ebenso berührt wie das gesamte Gefüge der antiken Gesellschaft.

Auf die Erörterung der rechtlichen Stellung der römischen Frau und konkrete Beispiele der Selbständigkeit von Frauen in Italien und Ägypten (13–33) folgt die chronologische Darstellung der Rolle der Frau von der Zeit der hohen Republik bis zum Ausgang der Spätantike (34–124). In knapper Form beschränkt sich Vf. auf die Frauengestalten, über die die Quellen am besten unterrichten, d. h. die Frauen der Oberschicht. Diese werden jedoch nicht isoliert vorgestellt, sondern eingeordnet in den politischen und sozialen Kontext ihrer Zeit, so daß ihre Handlungsweise, die dem jeweiligen Verhalten der Männer durchaus ähnlich ist, verständlich wird. So ist in Zeiten des Verfalls und der Lockerung der sittlichen Normen, wie z. B. gegen Ende der römischen Republik und unter den Nachfolgern des Augustus (55, 64–67), menschliches Fehlverhalten naturgemäß öfter anzutreffen als in der Zeit des menschlich ausgeglichenen Kaisertums von Nerva bis Marc Aurel (68).

Weitere Kapitel sind den christlichen Frauen (77–92) und den Herrscherinnen der Spätantike gewidmet (99–111).

Die Kürze der Darstellung und die Beschränkung auf die christlichen Frauen der Oberschicht läßt Vf. zu dem in dieser Weise nicht haltbaren Schluß gelangen, daß das Jungfrauengelöbnis die Möglichkeit bot, sich „wie bisher über die einfacheren Frauen hinauszuheben" und im Sozialprestige den Vestalinnen gleichzukommen (92). Doch ging es bei den asketischen Bestrebungen sicher nicht in erster Linie um Fragen des Sozialprestiges, sondern um religiöses Engagement; außerdem kamen die Asketinnen nicht nur aus der Oberschicht. Gerade in diesem Bereich müssen zunächst religiöse, sodann kulturelle und soziale Aspekte in Betracht gezogen und sorgfältig gegeneinander abgewogen werden, um Fehlurteile zu vermeiden.

Den Herrscherinnen der Spätantike hätte mehr Platz in der Darstellung eingeräumt werden sollen; so reicht es leider nur zu einem jeweils kurzen biographischen Abriß, der ihre Bedeutung lediglich erahnen läßt.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist hervorzuheben, daß Vf. sein Thema unvoreingenommen bearbeitet hat, indem er zeigt, „daß nicht nur Frauengeschichte ihr Korrelat in der Männergeschichte hat, sondern auch, daß erst beide zusammen die ganze Geschichte ausmachen" (123).

Die Lektüre dieser Abhandlung, die sich zudem durch gute Literaturhinweise und ebensolches Bildmaterial auszeichnet, ist demjenigen, der einen Einblick in die Problematik gewinnen will, durchaus zu empfehlen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Karpinski, Peter: **Annua dies dormitionis.** Untersuchungen zum christlichen Jahresgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1987). 314 S. (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 Theologie. Bd 300), kart. sFr 65.–

Der vorangestellte Bericht zur Forschungslage führt zur zutreffenden Feststellung, daß bisher keine spezielle Untersuchung zum christlichen Jahresgedächtnis der Toten in der Zeit der Alten Kirche vorgelegt wurde (33). Erst in jüngster Zeit wurde nach längerer Abstinenz allgemein das Thema „Tod" von der historischen Forschung wiederaufgenommen (vgl.: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium. 2 Bde. Hg. von Hansjakob Becker – Bernhard Einig – Peter-Otto Ullrich. St. Ottilien 1987). Neben einseitig-gönnerhaften Wertungen bisheriger Arbeiten (z. B. 19–23, 28), hält es Vf. für methodisch ausreichend, seine Untersuchungen ausschließlich auf literarische und gelegentlich epigraphische Quellen zu stützen. Die monumentalen Quellen werden übergangen und dies, obwohl der Untertitel auf das antike Brauchtum verweist, dessen Artikulationen in erster Linie an den Gräbern selbst hätten erhoben werden müssen. So kommt es u. a. dazu, daß Funktion und Bedeutung der Memorialbauten über Märtyrergräbern nicht erkannt bzw. falsch eingeschätzt und daß z. B. die Einrichtung der mensae funebres im Zusammenhang mit den Parentalia (kollektives Totengedächtnis) nicht beachtet werden. Einschlägige Detailuntersuchungen geraten so erst gar nicht ins Blickfeld, wie z. B. N. Duval: Mensae funéraires de Sirmium et de Salone. In: VAHD 77 (1984) 187–226. Aus dem Arbeitsfeld der Liturgiewissenschaft wird lediglich die ältere Literatur konsultiert.

Am Beispiel des Jahresgedächtnisses der Toten will Vf. einen Beitrag zur Art des Hineinwachsens des Christentums in die antike Welt leisten bzw. wie er mit der Eindringlichkeit eines Predigers versichert, „um das Herauswachsen der Kirche aus dieser Umwelt, in der sie lebt, um das Gestaltwerden und Sich-Entfalten der Kirche auf der Grundlage, die die heidnisch geprägte Kultur für sie bereithält" (37), vorzuführen.

Zusammenfassend deutet Vf. die Entwicklung so:

Wie ihre Umwelt begeht die Christenheit konventionell einen Jahresgedächtnistag ihrer Verstorbenen. Am Anfang steht nicht die Begründung, sondern der Vollzug des Totengedächtnisses. Schon in der Frühphase wird das Gedächtnis der Märtyrer, Bekenner und Verstorbenen an das Gedächtnis Christi angebunden. Cyprian gibt bereits erste Hinweise auf ein listenmäßiges Erfassen der Todestage für die Ortskirche, das Vf. als ersten Hinweis auf allgemeine kirchliche Gedächtnistermine interpretiert. Im griechischen Sprachraum wird die vorhandene Gedenktagsterminologie (ἡ ἡμέρα γενέθλιος – τὰ γενέθλια) übernommen. Im Lateinischen findet sich bei Tertullian „pro nataliciis", das dann durch „annua dies dormitionis" ersetzt wird und zugleich den Hintergrund christlicher Todesvorstellung transparent macht. Während die Märtyrergedächtnistage Sache der gesamten Ortskirche sind, kommt die Feier des Jahresgedächtnisses des Nichtmärtyrers mehr dem einzelnen und seiner Familie zu. Im Prinzip erscheint die äußere Gestaltung des Jahresgedächtnisses für Märtyrer und sonstige Verstorbene identisch zu sein. Vf. schließt mit der These: „Mit der Mittlerschaft Christi und in der Gemeinschaft und Teilhabe an seinem Leib und Blut opfern und beten Lebende für Tote – ob Martyrer, Bekenner oder Verstorbene – und Tote für Lebende in der Erwartung von Gottes Erbarmen und der künftigen Herrlichkeit" (208).

Diese These ist auch deshalb erstaunlich, weil sie in knappster Formulierung den heutigen Sinn und den derzeitigen Vollzug des Totenjahresgedächtnisses in der katholischen Kirche definiert. Vf. errichtet für seine, von ihm als historischer Tatbestand herauspräparierte Behauptung, zwei Eckpfeiler, auf die er alle anderen literarischen Zeugnisse zuordnet: Tertullian und die Didaskalia. Den Satz Tertullians aus De corona 3,3: „Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus" übersetzt Vf. im Gegensatz zu den eingeführten Übersetzungen: „(Opfer)gaben für die Verstorbenen bringen wir nach Art der γενέθλια am Jahrtag dar" (81) und läßt keinen Zweifel daran, daß im Lichte weiterer Äußerungen Tertullians „kaum ein Weg daran vorbeiführt, die Feier am Jahrtag der Verstorbenen als eine eucharistische Opferfeier zu verstehen" (113).

Die aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jh.s stammende Didaskalia ist lediglich in wenigen griechischen Fragmenten erhalten. Mit Recht vermerkt Vf., daß die bisherige Forschung den hier interessierenden Abschnitt übergangen hat – aus guten Gründen (Anm. d. Rez.) – und daß sowohl die syrische wie auch die lateinische Übersetzung und insbesondere die von ihr abhängigen Apostolischen Konstitutionen eine spätere Terminologie benutzen, sowie eine Situationsanpassung vorgenommen haben (152f). Ungeachtet dieser konstatierten grundlegenden Problematik beginnt Vf.s Argumentationsgang mit der frühestens aus dem Ende des 7. Jh.s stammenden syrischen Didaskalia. Dem schließt er eine lateinische Übersetzung der Didaskalia an und fügt den griechischen Text der Apostolischen Konstitutionen 6,30 an, der frühestens nach 380 in Konstantinopel oder Syrien abgefaßt wurde. Allen drei Texten ist gemeinsam: Die Gläubigen versammeln sich am Jahrtag an den Gräbern oder in den Kirchen, feiern die Eucharistie, bringen Gaben dar und beten. Die substantielle Übereinstimmung der drei Textfassungen ist für Vf. Beweis, daß schon um 250 n. Chr. beim Tod der Gläubigen in den Kirchen oder auf den Friedhöfen die Eucharistie gefeiert worden sei.

Eine solche Beweisführung ähnelt einem „vaticinium post eventum", sie ist schlichtweg anachronistisch, weil der Chronologie der Didaskalia und ihrer sehr späten syrischen Version keine Bedeutung beigemessen wurde. Wären in dieser Diss. die Befunde der christlichen Archäologie beachtet worden, dann hätte die längst überholte Behauptung, die Frühzeit habe an den Gräbern der Toten und in den Friedhöfen Eucharistie gefeiert, zur Vorsicht mahnen müssen. Dann hätten die Memorialbasiliken, die seit dem sog. konstantinischen Frieden neben den Kirchen für die Eucharistiefeier errichtet wurden, die zahlreichen Friedhofskirchen bei genügend Feierkirchen in den Städten, den richtigen Weg gewiesen. Die Zeit, in der Eucharistiealtar und Märtyrermensa identisch wurden, kann frühestens die ausgehende Spätantike sein, eine Zeit, in welcher der wirtschaftliche Niedergang und in dessen Gefolge die Reduzierung der Städte eine Doppelanlage von Feierkirche und Memorialbau nicht mehr gestattete und auch die Märtyrerbasiliken als Gottesdienstträume für den eucharistischen Dienst in Anspruch genommen wurden. Gerade die syrische Version der Didaskalia von Jakob von Edessa († 708) hätte Vf. auf die Diskrepanz zwischen Text und Denkmälerbefund aufmerksam machen müssen. Nicht nur die Forschungen von J. Kollwitz und Th. Ulbert zu Resafa und die Auflistung syrischer altchristlicher Bauten bis in das 6./7. Jh. (vgl. I. Peña – P. Castellana – R. Fernández: Inventaire du Jébel Baricha. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. 1987) ergeben eindeutig, daß die an eine syrische Basilika als Nebenraum angebaute Grabstätte der Heiligen für eine Eucharistiefeier ungeeignet war. In gleicher Weise sind alle in Syrien bekannten altchristlichen Grabmonumente für eine Eucharistiefeier unbrauchbar. Hinzu kommt das Zeugnis des Pseudo-Dionysius-Areopagita, der einerseits einen kompakten Bestattungsritus schildert, andererseits in seiner Kirchlichen Hierarchie VII mit keinem Wort eine Eucharistiefeier für die Verstorbenen erwähnt. Zumindest anhand dieses Zeugnisses hätte die syrische Version der Didaskalia und vor allem die kaum als repräsentativ akzeptierten Apostolischen Konstitutionen überprüft werden müssen.

Vf. hat in einem entscheidenden Punkt, nämlich in der Frage nach der Eucharistiefeier für die Toten, den Gebrauch einer späteren Zeit global in die Spätantike projiziert und die differenzierte, regional recht unterschiedlich ausgestaltete Betreuung der Toten schematisiert und dabei die Pluralität lokaler Gebräuche in den Alten Kirchen auf einen konstruierten gemeinsamen Nenner gebracht. Die intellektualistisch angelegte Arbeit hat es versäumt, das Volk bei dem zu beobachten, was es am Grab tat und wie es seine Toten umsorgte. Vf. hat wohl zu sehr das Bestreben geleitet, einen Idealzustand zu rekonstruieren, nicht die schlichtere Wirklichkeit darzustellen.

Das Verdienst dieser Diss. besteht darin, ein bedeutsames Thema aufgegriffen und die literarischen Quellen zusammengestellt zu haben. Dies ist vor allem deshalb nützlich, weil die Bemerkungen der altchristlichen Schriftsteller zur Betreuung der Verstorbenen in ihren Werken als Gelegenheitstexte weit verstreut sind.

Augsburg Wilhelm Gessel

Van Oort, J.: **Jeruzalem en Babylon.** Een onerzoek van Augustinus De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken). – 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B. V. (1986). – X, S. 366.

Wenn J. van Oort seine Untersuchung über die Quellen der Zwei-Staaten-Lehre des Augustinus unter den Titel „Jerusalem–Babylon" stellt, deutet er damit bereits an, daß er der Herkunft aus der juden-christlichen Apokalyptik den Vorrang geben wird. Die großen Erwartungen, die er mit seiner Hauptthese bei seinen Lesern weckt, läßt er keineswegs unerfüllt. Man folgt seinen immer interessanten Gedankengängen um so lieber, als er es versteht, seinen Gedanken einen klaren Ausdruck zu geben (vgl. bes. die Zusammenfassung, 301–310).

Im einleitenden ersten Kap. (1–15) umreißt der Vf. in kurzen Zügen den Fragestand. Aus dieser vorzüglichen Übersicht über die einschlägige Forschung ergibt sich, daß die Frage nach den Quellen der augustinischen Zwei-Staaten-Lehre wohl immer ein großes Interesse, aber keine eindeutige Antwort gefunden hat.

Das zweite, recht umfangreiche Kap. (17–137) enthält vorerst den Lebenslauf des Augustinus, soweit er für das Verständnis der Entstehung von De Civitate Dei (fortan als CD zitiert) wichtig ist. In diesem sehr gut dokumentierten und mit beeindruckender Literaturkenntnis verfaßten Abriß ist die Rede von der afrikanischen Herkunft des Augustinus und ihren negativen Folgen für die Beurteilung Roms, von seiner rhetorischen Bildung und seiner Vertrautheit mit den Klassikern, von seinem Kindheitsglauben und seiner Entdeckung der Weisheitslehre des Cicero, von seiner Zugehörigkeit zu den afrikanischen Manichäern und seiner Begegnung mit den neuplatonisierenden Christen von Mailand, endlich von seiner pastoralen Tätigkeit in der afrikanischen Kirche. Weiter kommen die Entstehung, der Aufbau und die literarischen Eigenheiten von CD zur Sprache (48–78). Im besonderen wird schließlich der Civitas-Begriff sowohl von Augustinus selbst wie von den modernen Erklärungen her eingehend erörtert (78–139). In diesem reichhaltigen Abschnitt verdienen die Ausführungen über Jerusalem und Babylon (99–103) sowie die Zusammenstellung der Texte über „die Stadt Gottes in der Fremde" (110–119) besondere Beachtung.

Im dritten Kap. untersucht O. unter dem Titel „Der Gottesstaat als Apologie und Katechese" die literarische Art des Werkes (139–167). Mit der opinio communis betrachtet auch er es als Apologie. Dabei hebt er allerdings stärker hervor, als es oft geschieht, daß CD wie jede christliche Apologie auch eine positive Beweisführung in sich schließt. Die großen Ähnlichkeiten mit De catechizandis rudibus (fortan als CatRud zitiert) und seinen Modell-Katechesen führen ihn aber auch dazu, in diesem apologetischen Werk eine Art Einleitungs-Katechese mit einer narratio und einer exhortatio anzunehmen (vgl. die Zusammenfassung, 166f).

Nach diesen recht weitläufigen Vorbereitungen gelangt er im vierten Kap. zu seinem eigentlichen Anliegen, zur Frage nach den Quellen der Zwei-Staaten-Lehre (169–300). Dabei nimmt er die bisher in der Forschung gemachten Vorschläge kritisch auf. In einem sehr interessanten, offenbar von seinem Lehrer, G. Quispel, inspirierten Abschnitt befaßt er sich im besonderen mit dem manichäischen Hintergrund (169–198). Weiter wägt er die Möglichkeit von Einflüssen seitens des Platonismus, der Stoa und von Philo von Alexandrien ab (198–214). Natürlich kommt er nicht darum herum, dem Donatisten Tyconius besondere Beachtung zu schenken (214–230). Seinen persönlichsten Beitrag aber leistet er im vierten Abschnitt, in dem er durch die christliche Tradition (Ambrosius und Origenes; Lactantius, Cyprianus, Tertullianus; vor allem Hirt des Hermas) zu den juden-christlichen Quellen aufsteigt und sich geneigt zeigt, eine katechetische Überlieferung anzunehmen (230–300, mit einer gut abwägenden Zusammenfassung).

Im fünften, abschließenden Kap. werden die Hauptergebnisse der Untersuchung nochmals zusammengefaßt und mit einem Blick auf die Anwesenheit von Juden und Juden-Christen in Nordafrika abgerundet (301–310).

Das Ganze wird mit einem Verzeichnis der Abkürzungen, einem ausführlichen Verzeichnis der Quellen, mit sehr reichen Literaturangaben, einem Namenregister (311–359) und einer Zusammenfassung in englischer Sprache (Summary) (361–365) sowie dem curriculum vitae des Autors abgeschlossen.

Angesichts der Einzigartigkeit von CD, der umwälzenden Nachwirkungen dieses geschichtstheologischen Werkes und den zahlreichen, recht verschieden angegangenen Untersuchungen darüber wird niemand sich wundern, daß auch die neueste Studie über die Quellen der Zwei-Civitas-Lehre Anlaß zu kritischen Überlegungen gibt.

So fällt sicher jedem Leser darin die neue literarische Beurteilung von CD auf. In origineller Weise, zum mindesten viel nachdrücklicher als es bisher geschah, stellt nämlich O. das allgemein als Apologie eingestufte Werk auch als eine Art Erstkatechese hin (vgl. bes. 165ff). Ohne Zweifel kommt die Theologie der zwei Reiche seit frühester Zeit in der katechetischen Überlieferung vor. Doch diese Tatsache als solche beweist den katechetischen Charakter von CD nicht. Es geht aus ihr nur hervor, daß eine für so wichtig erachtete Thematik, wie etwa auch der Gedanke des Gerichtes, in keiner Unterweisung für Neuankömmlinge fehlen durfte. Die literarische Form von CD ist denn auch nicht aus ihrem Inhalt, sondern aus den ausdrücklich von einer refutatio und einer demonastratio sprechenden Zeugnissen (vgl. 64 u. 144, mit Retract. II, 43; 145, mit ep. 184A, 5, u. 163, mit ep. 1A*, 1) sowie nicht zuletzt aus dem rhetorischen Hintergrund zu bestimmen. Leider gehen jedoch die diesbezüglichen Kenntnisse des Autors nicht sehr weit. Natürlich weiß auch er um die rhetorische und klassische Bildung des Augustinus (vgl. etwa 21; 301). Doch über die genera litteraria und die antike Auslegungsmethode ist er nicht auf dem laufenden (vgl. etwa 147, wo jeder Hinweis auf das *delectare, docere, movere* fehlt). So kann seine ungenügende Umschreibung von Apologie weiter nicht überraschen. Zuerst wird diese als rein negative Polemik hingestellt (64: Gegensatz von apologetisch und „thetisch"). Später wird allerdings Apologie als Oberbegriff genommen, dem richtigerweise die Polemik und der positive Aufweis untergeordnet werden (149; 167, 244). Mit Recht wird dabei auf Justinus hingewiesen, der in seiner Apologie mit der Widerlegung der heidnischen Vorurteile eine geradezu missionarische Darstellung des christlichen Lebens verband (142). Der ähnliche Aufbau von Adversus Haereses des Irenäus hingegen wird nicht erwähnt. Vor allem aber wird der negative und positive Aufbau des genus iudiciale (controversia) völlig übergangen. Im weiteren sind die Ähnlichkeiten zwischen CD und CatRud unbestreitbar (vgl. bes. die Zusammenfassung auf 301). Doch sind auch die Unterschiede zu beachten. In den Modellkatechesen wird die Polemik offensichtlich viel weniger breit entfaltet als in CD. Im übrigen ist die Zwei-Staaten-Lehre keineswegs auf die einführenden Katechesen beschränkt, wie der Autor meint (149). Sie kommt in ihnen wie der Hinweis auf das Gericht und die entsprechende Verantwortung verständlicherweise mehr vor. Aber sie fehlt anderswo keineswegs, wie vor allem die Katechesen des Theodor von Mopsuestia mit ihrer Lehre von den zwei Katastasen beweisen. Gerade damit werden auch die Hinweise auf die Bedeutung der jüdischen Überlieferung für die afrikanische Tradition relativiert (vgl. 306ff). Offenbar ist auch anderswo mit Einflüssen der jüdischen Präsenz zu rechnen. Die

Vermischung von literarischer Form und katechetischem Inhalt sowie die ungenügende Berücksichtigung der antiken Rhetorik erscheinen schließlich im besonderen bei der Verwendung des Begriffes *narratio*. Der Zusammenhang von narratio und Rhetorik ist zwar O. nicht entgangen (vgl. 286 sowie auch 283). Es gibt indes neben der *narratio*, welche zu den *partes orationis* gehört, auch die literarische Erzählung, welche die fabula, die historia und das argumentum umfaßt (vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik [München 1960], nn. 290ff). In dieser Sicht betrachtet Augustinus die Einführungskatechese als historia, welche die Bibel zum Vorbild nehmen muß, die ihrerseits eine historische narratio ist (vgl. CatRud 4,8. Dazu die leider nicht berücksichtigte Studie von P. Siniscalco, Christum narrare et dilectionem monere: Augustinianum 14, 1974, 605–623). Dabei ist auch der Zusammenhang von fides simplex und narratio nicht zu übersehen, wie ihn Leo im Gefolge Augustins besonders schön herausgestellt hat (vgl. Augustinus, CatRud 4,8 u. Leo, serm. 66,1. Dazu B. Studer, Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen: FS M. Pellegrino [Torino 1975], 917–930). Allein in Rücksicht auf diese mehr äußeren Kriterien ist man in der Lage, die literarischen Eigentümlichkeiten von CD und CatRud zu vergleichen und voneinander abzugrenzen.

Für eine volle literarische Wertung dieser Werke sind allerdings auch Kriterien mehr inhaltlicher Art heranzuziehen:

Auf der einen Seite ging tatsächlich O. in seinem Vergleich der Bücher 11–22 von CD und CatRud mit seinen Modellkatechesen zuwenig weit. Bei allen inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen den beiden Werken sind auch ihre Unterschiede gut zu beachten. Nach den ausdrücklichen Worten Augustins soll die narratio plena der Katechesen den Zeitraum von der Schöpfung bis zu den praesentia tempora Ecclesiae umfassen (CatRud 3,5). Für die Geschichte der beiden Civitates hingegen hatte er sich vorgenommen, ihren Ursprung, ihre Entfaltung und ihr Ende zu beschreiben (CD 10,32; 11,1; 18,1; Retract. II, 43[70],2). Selbst wenn er in der Ausführung der beiden Katechesen die Anfänge der Zeit und die Erschaffung der Engel nicht ganz übergeht und die ewige Vollendung miteinbezieht, nehmen diese Themen in CD einen unvergleichlich breiteren Platz ein. Die mangelnde Beachtung der Unterschiede der beiden Werke mag auch erklären, warum der Autor in der Erörterung des Drei-Zeiten-Schemas in CD nicht weitergekommen ist. Er machte sich zwar diesbezüglich große Mühe. Im besonderen ist er der Frage nach einem eventuell manichäischen Ursprung dieses Schemas nachgegangen (189–193). Seine Erklärungen können jedoch kaum befriedigen. Es wäre sicher etwas billig, wenn man sich einfach mit einem Hinweis auf das banale Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begnügen würde, obwohl dieses Schema tatsächlich sehr häufig vorkommt. Selbst im Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen klingt es an (Mt 13,24–30: Zeit der Aussaat, des Reifens und der Ernte). Die Tatsache aber, daß das Schema exortus, procursus, debitus finis auch im Vorwort der Vita Augustini des Possidius steht (praef. 3), legt eine Erklärung nahe, die viel besser zur literarischen Eigenart von CD paßt. Nach den Angaben von Lausberg muß das genus demonstrativum, in dem das Lob und der Tadel sich auf Personen richten, drei Zeiten umfassen: Laudantur vel vituperantur homines ex tempore quod ante eos fuit, ex tempore quo ipsi vixerunt, ex tempore quod est insecutum (H. Lausberg, Handbuch, nn. 245, mit Quintilianus, Instit. III, 7,10–25). Entspricht dies nicht genau dem Lob der „Bürgerschaft Gottes" und dem Tadel der „Bürgerschaft des Teufels"? Wenn man noch zögert, diesen Zusammenhang anzunehmen, da Augustinus sich offensichtlich gegenüber den rhetorischen Schemata immer eine gewisse Freiheit wahrt, wird man wenigstens nicht darum herumkommen, nach historiographischen Schemata Ausschau zu halten. Dabei wird man allerdings nicht übersehen dürfen, daß für Cicero die Lobrede und die historia zusammengehören und dieser Zusammenhang in der Spätzeit noch enger geworden ist. Das gilt auch von Augustinus. In De doctrina christiana stellt er nicht nur in bezug auf die Heilige Schrift fest: „Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio", sondern macht diese Feststellung im Zusammenhang des Lobes und des Tadels (III, 36[10],15). Wichtig wird überdies sein, daß hinter dem Drei-Zeiten-Schema auch die Idee des Ausganges von der Einheit zur Vielheit und der Rückkehr von der Vielheit zur Einheit steht.

Auf der anderen Seite kommt in der Untersuchung O.s der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teil von CD nicht zum Tragen. Die Freude an der Entdeckung der katechetischen Struktur der Bücher 11–22 führte ihn dazu, den Aufbau der ersten zehn Bücher zu vernachlässigen. Ohne diese kann man indes die volle Bedeutung der historia der beiden Civitates nicht verstehen. Das Verständnis des ersten Teiles jedoch ist ohne Beachtung der sog. theologia tripartita nicht möglich. Der Vf. unterläßt es zwar nicht, auf diese in seiner Übersicht über den Inhalt von CD hinzuweisen (vgl. 55f). Wenn er aber dabei gegen seine Gewohnheit, alle möglichen Literaturangaben zu machen (vgl. etwa den sehr gelehrten Abschnitt über die Zahl der 22 Bücher: 65–72), keine einzige diesbezügliche Studie erwähnt, erweckt er damit bereits den Verdacht, er habe die Bedeutung dieser Thematik nicht erfaßt (vgl. dazu vor allem G. Lieberg, Die ‚theologia tripartita' in: Forschung und Bezeugung: ANRR I/4 [Berlin 1973], 63–115; J. Pépin, Mythe et Allégorie [Paris 1976], 13–32 [Nachtrag der 2. Aufl.]). Tatsächlich markiert diese ‚theologia tripartita' die Struktur der ersten zehn Bücher. Mit Varro lehnt Augustinus die mythische Theologie ab. Gegen Varro zeigt er auf, daß die theologia civilis, der traditionelle Kult, das zeitliche Wohl des Reiches nicht sichern kann. Er übernimmt hingegen grundsätzlich die theologia naturalis, die Religion der Philosophen. Allerdings kommt für ihn nicht die Theologie der Stoiker, sondern nur jene der Platoniker in Frage. Doch selbst dieser gegenüber macht er schwerwiegende Einwände. Mit ihren vielen Mittlern kann sie das wahre Heil der ganzen Menschheit nicht garantieren. Allein Jesus Christus, der einzige Mittler, ist die universalis via salutis. Wenn O. diesen, hier natürlich sehr vereinfachten Gedankengang der ersten zehn Bücher beachtet hätte, dann hätte er den thetischen Teil, den er mit Recht für jede Apologie annimmt, nicht in die Bücher 11–22 verlegt. Die eigentliche positive Beweisführung findet sich tatsächlich im 10. Buch von CD, vor allem im großartigen Kap. über das einzige Opfer Christi, durch das alle Menschen zu Gott zurückgeführt, mit anderen Worten zur Civitas Dei werden (vgl. CD 10,6. Dazu B. Studer, Das Opfer Christi nach Augustinus „De Civitate Dei" X, 5–6: Stud. Anselm. [Roma 1980], 93–107, mit weiteren Literaturangaben). Der zweite Teil von CD ist danach nur eine amplificatio von CD 10, eine narratio, welche die geschichtliche Bestätigung für die bereits gegebene demonstratio leistet.

Die bisher gemachte Kritik betraf in erster Linie die Ausführungen über den Aufbau von CD, im besonderen die m. E. verfehlte Annahme einer katechetischen Struktur, also das sekundäre Anliegen des Vf.s. In etwa waren jedoch darin bereits einige, allerdings nicht entscheidende Reserven gegenüber der Hauptthematik eingeschlossen. Der sehr gut dokumentierten und mit vielen Nuancen vorgetragenen Darstellung der Quellen der Zwei-Reiche-Lehre, speziell den Hinweisen auf den juden-christlichen Hintergrund, stimme ich tatsächlich gerne zu (vgl. bes. 193–198; 303ff). Es ist indes zu bedauern, daß O. seine Quellenstudien, wie er sie schon im Titel ankündigte, nicht noch weiter vorangetrieben hat. Sicher geht er über den Hirten des Hermas (252–261) sowie über die Pseudo-Klementinen und andere apokryphe Texte bis zum NT (261–269). Doch der apokalyptische Hintergrund des NT insgesamt kommt viel zu kurz. Das gilt vor allem für das corpus paulinum, das ohne diesen Kontext nicht voll verstanden werden kann (vgl. immerhin 115, mit der zweimaligen Zitation von 2 Kor 5,6f). So werden die wichtigen Texte von Eph 1,20–2,10 und Kol 1,12–23 nicht berücksichtigt (vgl. dazu 293 u. 297 sowie CD 20,7,3, mit dem antimillenaristischen Kontext). Selbst in den Evangelien wäre mehr zu finden gewesen, wie das bereits zitierte Gleichnis vom Unkraut im Weizen am klarsten beweist. Gerade die Vernachlässigung des apokalyptischen Hintergrundes des ganzen NT mag die Überbewertung der Zwei-Reiche-Lehre in der katechetischen Überlieferung zum Teil erklären. Selbst die stoischen und platonischen Einflüsse konnten diesen apokalyptischen Ansatz nie ganz verdrängen. Er blieb überall gegenwärtig, nicht nur in der Einführungskatechese, wie der schon angeführte Theodor von Mopsuestia vielleicht am besten zeigt (vgl. 284, wo die verschiedenen Arten von Katechesen zuwenig unterschieden werden). Auf jeden Fall wäre vom corpus paulinum her der rex civitatis nicht zu übersehen gewesen, wie es tatsächlich geschehen ist. Es ist zwar viel die Rede von der civitas diaboli. Hingegen kaum vom rex der civitas Dei (vgl. immerhin 159). Damit bleibt der Christozentrismus, der CD wie die ganze augustinische Theologie charakterisiert, zu sehr im Hintergrund (vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche [Düsseldorf 1985], 212–219). Es kommt nicht genügend zur Geltung, wie sehr es Augustinus gerade in dieser Apologie darauf ankam, gegenüber Porphyrius die einzige Mittlerschaft Jesu Christi aufzuweisen. Ohne jeden Zweifel ging jedoch damit für die Hauptthematik dieser sonst so wertvollen Untersuchung eine ganz wichtige Nuance verloren. Es wird darin nicht aufgezeigt, daß von den duo amores, welche die beiden civitates ausmachen (übrigens auch ein vernachlässigtes Thema), jene wahre im universale sacrificium quod per magnum sacerdotem offertur Deo besteht, im

Opfer der Christen, durch das die vielen ein Leib sind in Christus und das im besonderen in der Feier des Sakramentes des Altares vollzogen wird (CD 10,6).

Rom Basil Studer

Frank, Isnard Wilhelm: **Kirchengeschichte des Mittelalters.** – Düsseldorf: Patmos Verlag (1984). 212 S. (Leitfaden Theologie, 14), kart. DM 22.–

Das Buch ist im Format ein Taschenbuch, bietet aber einen neuen Blick ins MA. Gleich eingangs ist nicht mehr vom „germanischen" MA die Rede, sondern vom „archaischen": „Die primitive archaische Religiosität der agrarischen Gesellschaft von Germanen, Kelten und Slawen war auf irdische und himmlische Wohlfahrt des Einzelnen der Gemeinschaft ausgerichtet. Der Segen der Götter war an Bindungen geknüpft: Einhaltung des mos maiorum, das heißt der von den Alten überlieferten Sitten und Gebräuche. Kult und Ritus spielten eine überragende Bedeutung" (24). Bei diesem mehr mentalitäts- und strukturgeschichtlichen Ansatz ist es nicht verwunderlich, daß der Autor den Abschnitten über die „Strukturen von Frömmigkeit und Verfassung" (10) besondere Beachtung beimißt. Insgesamt kommt der ganze Stoff zur Sprache, von der Missionierung bis zur Frömmigkeit, von der Königskirche bis zur Papstkirche, von den Kreuzzügen bis zu den Ketzerverfolgungen, vom Konziliarismus bis zum Humanismus. Auf engstem Raum das Wesentliche in heutiger Forschungsperspektive darzulegen, ist zweifellos eine große Kunst, und man wird dem Vf. gerne bescheinigen, daß ihm dies gelungen ist. Fraglich bleibt allerdings, ob das Buch bei jenem Leser, der sich nur rasch im Überblick informieren will, seine Intention zu erfüllen vermag; die oft sehr komprimierten Darlegungen samt den zahlreichen Fachtermini setzen viel, ja sehr viel voraus. So ist es vielleicht doch mehr ein Buch für Kenner als für Anfänger.

Münster Arnold Angenendt

Dumeige, Gervais: **Nizäa II.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1985). 366 S. [Aus d. Franz. von Edmund Labonté. Übers. d. Texte im Anh. von Heinrich Bacht] (Geschichte der ökumenischen Konzilien; Bd 4), Lw. DM 64.–

In der verdienstvollen Reihe der „Geschichte der ökumenischen Konzilien" geriet das Erscheinen der deutschen Ausgabe des 1978 veröffentlichten französischen Originals „in die unmittelbare Nähe der anstehenden Jubiläumsfeiern für das Konzil von Nizäa II (787–1987)" (11). Das zweite Nizänum (24. 9 – 23. 10. 787) fand denn auch reichlich Beachtung. Zahlreiche wissenschaftliche Symposien wurden aus diesem Anlaß veranstaltet, von denen hier nur das am Collège de France in Paris im Okt. 1986 abgehaltene erwähnt sei, dessen gewichtige Akten erstaunlich schnell publiziert worden sind (F. D. Boespflug – N. Lossky [Hg.], Nicée II. 787–1987. Douze siècles d'images religieuses, Paris: Cerf 1987), sowie das von der Societas Internationalis Historiae Conciliorum investigandae im Okt. 1987 in Istanbul organisierte. Patriarch Dimitrios I. von Konstantinopel hat aus diesem Anlaß eine umfangreiche Enzyklika herausgegeben (14. 9. 1987), Papst Johannes Paul II. ist seinerseits in einem apostolischen Schreiben („Duodecimum saeculum"; vom 4. 12. 1987) auf das Ereignis eingegangen.

Das Interesse für dieses Konzilsjubiläum ist unvergleichlich größer als das, welches 1981 dem 13. Zentenar des 6. ökumenischen Konzils entgegengebracht wurde (vgl. Ch. Schönborn: 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance, in: FZPhTh 29, 1982, 157–174). Vom dogmatischen Gewicht der beiden Konzilien her betrachtet mag dies überraschen. Die Zwei-Willen-Lehre zielt, so will es scheinen, auf Zentraleres als die 787 verhandelte Bilderfrage. Der lateinische Westen neigte dazu, die Bilderfrage als eine mehr praktisch-didaktische, denn als eine im strikten Sinne dogmatische Frage zu betrachten, wie dies im Osten geschah. Dort war die Bilderfrage als eminent dogmatische, christologische Frage bewußt. Man sah in der Verwerfung der Bilder einen direkten Angriff auf das zentrale Dogma des Christentums, die Inkarnation.

Es dürfte wohl nicht direkt an dieser dogmatischen Gewichtung liegen, daß Nizäa II heute ein so weites Echo findet. Vielmehr liegt dies eher im großen Interesse begründet, auf das in unserer bildüberfluteten Zeit die theologische, pastorale, katechetische Frage nach den Bildern stößt. Das weitverbreitete Interesse für die ostkirchliche Kunst, besonders die Ikonen, kommt als verstärkendes Moment dazu. In dieser Situation kommt der hier zu besprechende Bd. über das 2. Nizänum ganz gelegen.

Die deutsche Ausgabe hält sich streng an den französischen Originaltext, ergänzt aber an vielen Stellen die Literatur, besonders die seit 1978 erschienene. Von den 8 Kap. des Buches handeln die ersten zwei von der Frühgeschichte der Bilderfrage, zwei weitere vom Bilderstreit unter den Kaisern Leo III. und Konstantin V., die Kap. 5 und 6 behandeln schließlich das 2. Konzil von Nizäa selbst, während die beiden Schlußkapitel die Nachgeschichte des Konzils bis zum „Triumph der Orthodoxie" im Jahre 843 darstellen. Ein Anhang bietet 15 Texte zur Vor- und Nachgeschichte des Konzils sowie die Konzilsdefinition und die Disziplinarkanones. Eine ausführliche Zeittafel, eine umsichtige Bibliographie und Indices runden den Bd ab.

Ein besonderes Verdienst dieses Buches ist die gründliche Darstellung der Haltung der Christen zur Bilderfrage vor dem Bilderstreit (21–78). Was hier geboten wird, ist nicht neu, doch bietet es in übersichtlicher Weise die wichtigsten Daten. Ein Einspruch sei freilich angemeldet: Die Behauptung, „daß die Christen der Anfangszeit ... gegenüber den Bildern eine betont ablehnende Haltung einnahmen" (21), ist zwar weit verbreitet, aber zuwenig abgesichert, um immer noch unbestritten zu sein. Sie setzt voraus, daß es im zeitgenössischen Judentum ebenso gewesen sei, dessen Bilderfeindlichkeit das Christentum anfangs geteilt habe. Doch sprechen die archäologischen Befunde eine differenziertere Sprache. Beispiele jüdischer Bildkunst sind so alt (Rom, Dura Europos), daß man wohl zu Recht jüdische Einflüsse auf die Anfänge der christlichen Kunst angenommen hat (vgl. 26). Warum tritt in Rom die frühe christliche Kunst ohne Widerspruch auf? Zumindest aus Rom ist *kein* Zeugnis gegen den Bildergebrauch bekannt, was Hugo Koch 1917 zu der Bemerkung veranlaßt hatte, „die römische Kirche (habe) im Prozeß der Verweltlichung und Paganisierung des Christentums den Primat übernommen" (Die altchristliche Bilderfrage, 88), das sehe man an ihrer Nachgiebigkeit in der Bilderfrage. Die Arbeit von Sr. Charles Murray, Art and Early Church, JTS 28 (1977), 303–345, wird leider in den Literaturnachträgen nicht erwähnt. Sie versucht, ein differenzierteres Bild von den Anfängen zu zeichnen.

Woher stammt die Bilderfeindlichkeit im Byzanz des 8. Jh.? Der heutige Wissensstand wird übersichtlich referiert. Doch dürfte auch hier die Archäologie Bewegung ins bisherige Bild bringen. Die neuesten Ausgrabungen in Khirbet Samra (Hadeitha) in Jordanien haben eine Reihe von christlichen, byzantinischen (melchitischen) Kirchen freigelegt, auf deren reichen Mosaikböden unübersehbare Spuren innerchristlicher Bilderfeindlichkeit festzustellen sind, die bereits aus vorislamischer Zeit datieren: alle Darstellungen von Lebewesen (Menschen und Tieren) sind beseitigt und z. T. durch Kreuze ersetzt. Diese bisher literarisch nicht bezeugte Ikonoklasmie im byzantinischen Reichsgebiet stellt vor noch ungelöste Rätsel (mündliche Mitteilung des Archäologen Alain Desreumaux, Paris). Die Frage nach der Herkunft der Bilderfeindlichkeit wird wohl keine monokausale Erklärung finden.

Zur Hagia Sophia von Nizäa, der Konzilskirche, wäre nicht nur zu erwähnen, daß sie 1065 von einem Erdbeben beschädigt wurde, sondern vor allem, daß sie 1922 von den Türken völlig zerstört wurde (137, Anm. 9).

Gelegentliche Übersetzungsfehler stören das Bild dieser sorgfältigen Arbeit ein wenig. S. 64: statt „das auf die Grenzländer ausgerichtete Kreuz" ist zu übersetzen: „das auf Stufen aufgerichtete Kreuz" (la croix dressée sur des marches). S. 113: statt „anstelle vollständiger Ausarbeitungen lose Blätter mit Auszügen" ist zu übersetzen: „statt vollständiger Handschriften lose Blätter und Auszüge".

Daß die römischen Legaten, obwohl „nur" ein Erzpriester und ein Abt, *vor* Patriarch Tarasios die Akten unterschreiben, wird wie folgt gedeutet: „Dieser erste Platz bedeutet nicht mehr als die Anerkennung eines Ehrenprimats" (188). Ist dies nicht doch etwas zu wenig? Welche unübersehbare Rolle Rom im Kampf um die Wiederherstellung des Bilderkultes gespielt hat, auch und gerade während des 2. Nizänums, betont E. Lanne, Rome et Nicée II, in dem obengenannten Sammelband der Akten des Pariser Nizäa-Symposiums (220–228); ders., ausführlicher: Rome et les images saintes, in: Irénikon 59 (1986), 163–188. Sehr genau und differenziert zur Primatsfrage die nicht zitierte Arbeit des sonst häufig zitierten J. Gouillard: L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme, in: Istina 21 (1976), 25–54.

Die genannten Ausstellungen können den positiven Eindruck dieses klaren, ausgewogenen und gut leserlichen Bd.es nicht trüben. Er erfüllt in exemplarischer Weise die Aufgabe eines Handbuchs. Dieser Bd ist nicht nur dem Theologie- und Kirchenhistoriker zugedacht, auch der Kunsthistoriker findet hier übersichtlich das Wichtigste zur altkirchlichen Bilderfrage.

Fribourg P. Christoph Schönborn OP

Henricus de Gandavo: Quodlibet XII. Quaestiones 1–30. Edidit J. Decorte. – Leuven: University Press (1987). LXVI, 276 S. (Opera Omnia XVI. Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series 2), Ln. bfr 2.500.– / DM 153.40

Als Bd XVI der Opera Omnia des Heinrich von Gent († 1293), des bedeutendsten Theologen des 13. Jh.s aus dem Weltklerus, erschien 1987 die kritische Ed. von Quodlibet XII., die J. Decorte (unter der sachkundigen Moderation von Dr. R. Macken) besorgte. Von den (zwischen 1276 und 1291) disputierten 15 Quodlibeta des Genter

Theologen liegen nun 7 in einer kritischen Angabe vor; die übrigen sind in Bearbeitung. Seit dem Erscheinen der „Bibliotheca manuscripta" des Heinrich von Gent von R. Macken sind nur 10 Jahre vergangen, in denen dieses Editionsvorhaben in internationaler Zusammenarbeit und verantwortlicher Koordination in Löwen rasch vorankommen konnte.

In einer überaus konzentrierten Einführung (VII–LXVI) orientiert der gelehrte Hg. D. über die textkritischen und textgeschichtlichen Probleme der Ed.:

Er stellt die 27 Textzeugen des Quodlibet XII vor und erörtert dann (XIX–XXXIV) sehr ausführlich die literarischen Probleme der 31. Quästion, die in der (hsl.) Überlieferung des Quodlibet XII keinen festen Platz hat. Diese Frage betrifft den Streit um das Pastoralstatut Martin IV. „Ad fructus uberes" für die Mendikantenorden. Heinrich von Gent hat seit 1286 in universitätsöffentlichen Diskussionen die Position des Weltklerus vertreten. 1288 (nach dem Regierungsantritt Nikolaus IV. am 22. Febr. 1288) faßte er seinen Lehrstandpunkt noch einmal unmißverständlich zusammen und veröffentlichte diesen zusammen mit den Argumentenlisten (aus der öffentl. Disputation) in einem Traktat (Streitschrift), der im folgenden Bd. der Opera omnia veröffentlicht wird. Einen verhältnismäßig kurzen Teil dieses Traktates gab er zusätzlich als Quaestio 31 des XII. Quodlibet 1288/89 heraus. In 12 Codices der vom 1. Universitätsexemplar abhängigen Textzeugen ist diese Quaestio im Rahmen des Quodlibet XII überliefert. In der vom 2. Universitätsexemplar, das nach 1304 aufgelegt wurde, abstammenden Überlieferung wurde diese Quaestio nicht mehr abgeschrieben. Offensichtlich bestand aufgrund der durch Bonifaz VIII. (Decretale „Super cathedram" 18. Febr. 1300) veränderten pastoralen Rechtslage kein Interesse mehr an dieser Frage. Einige Codices vermerken ausdrücklich das Fehlen dieser Quaestio, und 2 Hss. der Quodlibeta Heinrichs überliefern als Quaestio 31 den ganzen Traktat.

Nach einer sorgfältigen Prüfung der textinternen Hinweise auf diese 31. Quästion des 12. Quodlibet kommt D. zu dem Ergebnis, daß Heinrich von Gent bei der Veröffentlichung des (Weihnachten 1288 disputierten) 12. Quodlibet wenigstens einen Teil des genannten Traktates als Quaestio 31 herausgegeben hat. Von der Veröffentlichung des ganzen Traktates mußte er absehen, weil er den Rahmen des Quodlibet gesprengt hätte. Auf eine Teiledition wollte er aber nicht verzichten, da es sich in dieser Frage um ein hochaktuelles Problem handelte.

In der bekannten und bewährten philologisch-kritischen Methode der Löwener Schule sondiert dann der Hg. (XXXV–XLII) die Zeugen der beiden Textfamilien, die von 2 verschiedenen Universitätsexemplaren abstammen, und wählt von jeder Familie je drei der qualifiziertesten Hss. aus, die der Ed. zugrunde liegen.

Ein besonderes überlieferungsgeschichtliches Problem ist der Text des Quodlibet XII in der Pariser Hs. 15350, die aus dem Nachlaß des Gottfried von Fontaines († p. 1304) stammt. In der Geschichte der Textwerdung des Quodlibet steht dieser Zeuge zwischen dem Universitätsexemplar und dem Apograph des Magisters und dürfte eine selbständige Kopie desselben sein. Sie weist überdies einige zum Teil sehr umfangreiche Ergänzungen zum Text auf, die nicht von Heinrich von Gent stammen können, weil sie seiner Lehre nicht entsprechen. Sie stammen aus der Schule (möglicherweise sogar aus der Feder) des Gottfried von Fontaines und bezeugen so die erste Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent.

Im Advent 1288 hat Heinrich von Gent die Fragen dieses Quodlibet an der Universität Paris disputiert. Die aktuellen Probleme der Kirche und der Theologie in diesen Jahren der Auseinandersetzung um das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft kommen zur Sprache. Das Verurteilungsdekret des Stephan Tempiers von 1277 ist noch wirksam; im sog. Korrektorienstreit ist die Auseinandersetzung um die Lehre des Thomas von Aquin voll im Gange und die Gegensätze zwischen Kirche und französischem Königtum (Philipp IV.) verschärfen sich. Auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte gewinnen die einzelnen 30 Quästionen ihre aktuelle Bedeutung. In der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin lehnt Heinrich von Gent in q.1 dessen Subalternationstheorie ab und begründete in q.2 sein Verständnis der Theologie als „höherer Wissenschaft". In q.10 diskutierte er ausführlich die These von der Einzigkeit der Wesensform und in q.26 die These von der Selbstaktualität des Willens. In q.13 erörtert er das Verhältnis des bonum commune zum bonum privatum: Kann das „bonum politicum" den Einsatz des Lebens des einzelnen fordern? In den qq.28 und 29 befindet Heinrich von Gent sich wieder in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin über den „Stand der Vollkommenheit" und begründet den Primat des praktischen christl. Lebens der „Praelati" (Pfarrseelsorger) gegenüber den Mendikantenbrüdern. In den beiden ersten Quästionen verweist Heinrich von Gent wiederholt auf die gleichzeitig von ihm disputierten „Quaestiones ordinariae" und bemerkt (ed. 10,44), daß die 1. Frage des Quodlibet XII durch seine Ausführungen in seinen anderen Lehrdisputationen veranlaßt ist. Damit rückt der Magister selbst diese allwöchentlich gehaltenen „Quaestiones ordinariae", die er geschlossen als Summa herausgab, in den Vordergrund.

Dank der Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft konnte Dr. R. Macken im vergangenen Jahr den Projektband der kritischen Ed. der Summa abschließen. Er kann in den nächsten Jahren im Druck erscheinen. Das Doppelwerk des Genter Theologen – Quodlibeta und Summa – muß zusammen gelesen werden. Dessen Inedita sind aber noch nicht einmal literargeschichtlich untersucht.

Anmerkungs- und Variantenapparat der Ed. des Quodlibet XII erfüllen voll und ganz ihre Funktion; jener bietet die notwendigen Interpretationshilfen und dieser die notwendigen Lesehilfen. Mit Umsicht und Sachwissen hat D. Text und Apparat gestaltet; vielfache Indices der zitierten und angemerkten Quellenschriften, der klassischen und modernen Autoren beschließen das Werk, das für die Erforschung der ma. Theologie und Philosophie unentbehrlich ist.

Bochum Ludwig Hödl

Lagleder, Gerhard Tonque OSB: **Die Ordensregel der Johanniter/Malteser.** Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. – St. Ottilien: Eos Verlag (1983). 191 S., Ln. DM 38.–

Das vorliegende gut lesbare und mit zahlreichen instruktiven Abbildungen ausgestattete Bändchen bietet mehr und zugleich weniger als sein Titel verspricht. Es handelt sich bei ihm um eine Einführung in Frühgeschichte und Spiritualität der Johanniter, die sich nicht allein auf Regel und Verfassungsgeschichte des Ordens beschränkt, sondern eine „Studie über das geistliche Fundament des Malteser-/Johanniterordens" (9) sein will. Der eigentlichen Darstellung folgen in einem dritten Teil in synoptischer Anordnung die ältesten Fassungen der Regel: die lateinische von 1253 (Staatsarchiv Aargau, Urk. 7), die französische aus dem 13. und die mittelhochdeutsche aus dem 14. Jh. (Bibl. Vat., Cod. Vat. 4852 bzw. Bay. Staatsbibliothek München, Clm 4620).

Es handelt sich bei der Arbeit Lagleders, eines Benediktiners von St. Ottilien, um eine Regensburger Diplomarbeit, die im großen und ganzen den Stand der Forschung wiedergibt. Wenn sie zum Druck gelangte, dann nicht in erster Linie um der Wissenschaft willen, sondern mit der Absicht, „einen kleinen Beitrag zur Erneuerung des Ordens zu leisten" und den heute unter dem Malteserkreuz Tätigen den „unverzichtbaren Grundstock ihres Dienstes" (189) vor Augen zu führen. Angesichts einer solchen Absicht verwundert es nicht, daß der Vf. zwar auf Regelgebung und Organisation des Ordens eingeht, die Probleme der Entstehung und der Ausbildung der Regel sowie die komplizierten Abhängigkeitsverhältnisse der Regeln der Ritterorden anspricht, jedoch nicht den Ehrgeiz hat, Entscheidendes zu ihrer Lösung beizutragen oder gar eine definitive, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ed. der Regel vorzulegen.

Berlin Kaspar Elm

Roeser, Volker: **Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich.** – Basel, Frankfurt/M.: Helbing u. Lichtenhahn (1985). 307 S. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 153), kart.

Wieder einmal wird die Unzulänglichkeit der bisherigen Forschung zur franz. Geschichte der Jahre 1559–1562 festgestellt und eine neue detaillierte Untersuchung vorgelegt, dieses Mal unter dem Aspekt der Toleranz. Es handelt sich um eine Basler Diss. bei dem auf diesem Gebiet führenden H. R. Guggisberg. Der Vf. hatte 1973 eine Magisterarbeit über Montaignes Freund Etienne de La Boétie angefertigt und in diesem Zusammenhang eine Neuinterpretation und Neudatierung von dessen religionspolitischem Memorandum erarbeitet, die er nicht nur in das vorliegende Buch einbringt (146–159), sondern zum Ausgangspunkt seiner Deutung der franz. Regierungspolitik vor dem Ausbruch des ersten Hugenottenkriegs macht, die sich nach R. an den dort niedergelegten, von ihm als „humanistische Toleranz" etikettierten Grundsätzen orientiert.

Dabei wird an der Einheit der Wahrheit und der Kirche unbedingt festgehalten, dem sittlich-praktischen Verhalten aber gegenüber der Rechtgläubigkeit größeres Gewicht gegeben als bisher. Dadurch bekommt die Mitverantwortung der weltlichen Obrigkeit für die Religion ein neues Gesicht. Ihre Religionspolitik hat jetzt nicht mehr in erster Linie Häretiker zu vertilgen, sondern Frieden und Ordnung zu stiften. Noch geht es nicht um uneingeschränkte religiöse Duldung von Andersgläubigen oder gar um Religionsfreiheit, aber das Ergebnis ist doch eine neue theoretische Einstellung gegenüber Ketzern mit praktischen Konsequenzen: der weltliche Arm verzichtet auf deren Verfolgung, soweit sie bloß des Irrtums schuldig sind und sich nicht der Zusammenrottung oder gar der Rebellion schuldig gemacht haben. Diese Unterscheidung von Gewissensüberzeugung und bürgerlichem Gehorsam soll aber nicht zur religiösen Indifferenz der Staatsgewalt führen, sondern nur deren Aktionsfeld verlagern. Da es um die Rückgewinnung der Irrenden mit geistlichen Mitteln geht, rückt die Reform der Kirche ins Zentrum, durch die sie wieder Überzeugungskraft gewinnen wird. Reform soll auf der Grundlage eines an der frühen Kirche orientierten Minimal- oder Fundamentalkonsenses erfolgen. Der Vf. stellt mehrfach aus seinen Quellen umfangreiche Anthologien zusammen, die die Einzelheiten dieses Programms

belegen. Sein „Erfinder" ist aber nicht, wie man häufig lesen kann, der Kanzler Michel de L'Hospital, sondern der Kardinal von Lothringen und zwar bereits 1559. Damit entfällt auch die Möglichkeit, daß diese neue politische Linie pragmatischen Erwägungen der franz. Führung in der schottischen Krise von 1560 entsprungen sein könnte, wie in einer ausführlichen Untersuchung der letzteren dargelegt wird. Sie scheint viel eher ein weiterer Fall ihrer Anwendung gewesen zu sein. Hauptsächlich geht es R. aber darum, in einer detaillierten Analyse der franz. Religionspolitik unter den Guisen die tatsächliche Leitfunktion dieses Programms nachzuweisen, um anschließend im zweiten Teil des Buches aufzuzeigen, daß auch die neue Regentschaft für Karl IX. auf derselben unveränderten Linie geblieben ist. Als allerdings im Juli 1561 die franz. Bischöfe ihre Mitwirkung versagen, wird die Regierung in Richtung einer weiterreichenden Duldung der Calvinisten gedrängt, eines regelrechten „Interim" für deren Kirchenorganisation, wie es im Januaredikt von 1562 dann zustande gekommen ist. Nach R. ist dies nicht mehr „humanistische", sondern „pluralistische" Toleranz, die der katholische Adel aber nicht mehr zu akzeptieren bereit war. Insofern trieb das Regime jetzt in den eigenen Untergang.

R.s Argumentation, die in einem aufwendigen Anmerkungsapparat belegt ist, beruht hauptsächlich auf der umfassenden Auswertung von Memoranden und Edikten, Reden und Korrespondenzen, etlichen ungedruckten, vor allem aber bereits veröffentlichten. Sie ist in sich schlüssig, auch wenn sie nicht immer mit klaren Belegen, sondern durchaus auch mit Indizienbeweisen oder dem massiven Aufgebot von Meinungszeugen arbeiten muß. Bei einer Quellenlage, der in den meisten Fällen klare intentionale Aussagen abgehen, sind aber auch andere plausible Interpretationen möglich. Selbst wenn man die Auffassungen des von R. einmal als Zyniker abqualifizierten Romier nicht teilt, bleibt doch die Frage, ob die franz. Politik in einer Zeit rasch wechselnder komplexer Konstellationen tatsächlich von so geradliniger programmatischer Konsequenz gewesen ist, wie R. es bewiesen haben will. Er plädiert selbst für eine bisher kaum vorhandene „sozial- und wirtschaftsgeschichtlich erweiterte Toleranzforschung" (17), die sich freilich dann nicht auf expressis verbis formulierte ökonomische Argumente zugunsten religiöser Duldsamkeit beschränken dürfte, wie R. offensichtlich annimmt, sondern viel eher nicht artikulierte, aber evidente oder wenigstens plausible Motivationszusammenhänge aufdecken müßte. In diesem Sinne, wenn auch nicht primär um der Toleranzgeschichte willen hat der Rez. bereits 1980 eine Untersuchung des Zusammenhangs von Religions- und Finanzpolitik veröffentlicht, die dem Autor, der die Finanzprobleme der Krone ja immer wieder erwähnt, vielleicht doch hätte von Nutzen sein können. Und wer wie R. immer wieder auf verschiedene Ständeversammlungen zu sprechen kommen muß, sollte eigentlich die Forschungen von R. Major nicht ignorieren dürfen.

Augsburg Wolfgang Reinhard

Keil, Norbert: **Das Ende der geistlichen Regierung in Freising.** Fürstbischof Joseph Konrad von Schroffenberg (1790–1803) und die Säkularisation des Hochstifts Freising. – München: Kommissionsverlag Seitz Druck (1987). 408 S. (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 8), kart. DM 84,80

Die vielen einander oft widersprechenden, auf jeden Fall stets mit einer Reihe von Fragezeichen zu versehenden allgemeinen Darstellungen über die große Säkularisation von 1802/03 können nur dadurch einer zuverlässigen Gesamtdarstellung Platz machen, daß die jeweils davon betroffenen Institutionen in minutiöser und sachkundiger Auswertung der angefallenen Akten untersucht werden. Wie freilich die verschiedenartigen Interpretationen zeigen, welche die zentralen Säkularisationsakten bereits durch außerordentlich sachkundige Zeitgenossen erfuhren, nämlich durch die mit der Übernahme des kirchlichen Vermögens betrauten Beamten um 1800 selbst, darf man sich auch dann nicht zu große Hoffnungen machen, etwa daß aus einer Einzelstudie verlässig auf das Gesamtergebnis, zumal finanzieller Art, geschlossen werden kann. Ein anderer Weg scheint mir aber nicht gangbar, deshalb ist das Thema der vorliegenden Arbeit sehr zu begrüßen.

Die Durchführung ist in jeder Hinsicht überzeugend. Die Aktengrundlage scheint mir in keinem Punkt ergänzungsbedürftig zu sein, die einschlägigen kirchlichen und die staatlichen Provenienzien, für die Person des letzten Bischofs auch Unterlagen privater Herkunft, sind in denkbar umfassender Weise beigezogen. Auch die einschlägige Literatur ist in wünschenswertem Umfang genützt. Möglichkeiten, durch Beiziehung vergleichbarer Literatur zum Ende anderer Bistümer Besonderheiten Freisings herauszuarbeiten, wurden nicht ausgenützt, mir scheint das aber auch nicht notwendig.

Das Thema ist sonst aufs gründlichste aufgearbeitet.

Ein kurzer allgemeiner Teil stellt das Hochstiftsterritorium (warum keine Kartenskizzen?) und seine Verwaltung in großem Rahmen vor, die Außenbesitzungen, dann die Diözese und die darauf bezogenen Behörden, dann folgt ein Überblick über die sonstigen geistlichen Institutionen in der Stadt Freising, angefangen vom Domkapitel. Auch die Struktur der Bürgerschaft wird untersucht, besonders eingehend behandelt wird das Schulwesen mit dem bekannten bischöflichen Lyzeum.

Der nächste Teil gilt der Person und dem Wirken des letzten Fürstbischofs, der, gleichzeitig, Fürstpropst von Berchtesgaden und Fürstbischof von Regensburg, 12 Jahre regierte. Jugend, Familie, Tätigkeit in Berchtesgaden, die Wahlvorgänge in Freising und Regensburg werden ausführlich behandelt, in ausreichender Gründlichkeit auch sein Wirken: Hirtenbriefe, Pastoralreisen, Verhalten während der Kriegsereignisse 1796 und 1800, sein Protest gegen die drohende Säkularisation. Zur Einordnung der Salzverträge zwischen Berchtesgaden und Bayern hätte noch die Wirtschaftsgeschichte Bayerns von E. Schremmer (bzw. sein Abschnitt im Handbuch Spindlers) beigezogen werden können. Das bekannte 15-Millionen-Projekt von 1798 hätte aufgrund der Freising betreffenden Akten eine ausführlichere Diskussion verdient; behandelt ist es, soweit es die Einhebung betrifft, nur aufgrund der Literatur (113), es sieht also so aus, als sei der Vollzug, was neuerlich generell behauptet wird, aus den Akten tatsächlich nicht nachzuweisen, jedenfalls nicht für Freising.

Es folgt dann die Darstellung der bayerischen Besitzergreifung in Berchtesgaden, Regensburg und Freising, dann an Hand der Literatur ein Überblick über das Ende der alten Kirchenverfassung in Bayern, angefangen mit den „Reformen" unter Karl Theodor bis zum Reichsdeputationshauptschluß.

Das eigentliche Ergebnis der Diss. stellen die folgenden Teile dar.

Sie behandeln die finanzielle Situation des Hochstifts mit einer Zusammenstellung der Einkünfte aus allen denkbaren Quellen, insgesamt und nach Ämtern, ebenso detailliert die Verwaltungsorganisation mit Anführung jedes einzelnen Beamten. Ebenfalls ausschließlich auf den Freising betreffenden Akten beruht dann die Beschreibung des Säkularisationsvorganges, einschließlich der Aufgliederung der Pensionen und Besoldungen für alle betroffenen Personen, bis zu den Bediensteten und Angestellten. Daran schließen die Verfügungen betreffend das Hochstiftsvermögen (wobei S. 240 die Legende vom beabsichtigten Abbruch des Domes überzeugend widerlegt wird); Schwierigkeiten gab es besonders hinsichtlich der Schlösser, die sich oft als unverkäuflich erwiesen. Überraschend ist in diesem Zusammenhang der Abschnitt über die Konvention vom 2. September 1805, die den Ausgleich mit Österreich zum Inhalt hatte; sie ist offenbar sonst nicht bekannt, sondern taucht nur in den Freisinger Akten auf. Die Besitzungen Freisings in Österreich, die Besitzungen Kurbayerns in Böhmen werden hier aufgerechnet gegen die von Österreich und Salzburg an Bayern gekommenen Besitzungen Eichstätt, Mühldorf und Neuburg am Inn (in den einschlägigen Bd.en des Historischen Atlas von Bayern ist dieser Vorgang unbekannt, obwohl erst jetzt die Besitzergreifung von Mühldorf oder Neuburg legalisiert wurde). Ebenso gründlich ist das Kap., in dem die Säkularisierung des Domstifts behandelt wird. Auf die Charakterisierung des Domkapitels einschließlich der Zubehörgüter und Benefizien, mit Kurzbiographien der Domherrn, folgt die Darstellung der Verwaltungsorganisation und wieder die detaillierteste Zusammenstellung der Einkünfte und der Vermögenswerte. Abschließend wird die Pensionierung der Domherren, der niederen Geistlichkeit und des Personals und der Verkauf der Besitzungen abgehandelt. Nach dem gleichen Schema folgen dann die Kollegiatstifte St. Andreas, St. Veit, St. Johann Baptist, St. Paul und die Klause St. Peter. Bemerkenswert ist der Abschnitt über das Franziskanerkloster in Freising, das 1610 gegründet worden war und sich mit 24 Insassen um 1800 in blühendem Zustand befand. Bei einem Kapitalvermögen von 8415 Gulden brachte der Verkauf der Liegenschaften etc. 2593 Gulden ein, ein geradezu groteskes Ergebnis, gemessen an der Schwere des Eingriffs. Den Abschluß bilden zwei kurze Abschnitte über den Neubeginn nach 1802 (mit kurzer Schilderung des Jurisdiktionsstreits, der sich am Kompetenzenkonflikt bezüglich der Bestallung des nach dem Tode des Fürstbischofs am 4. 4. 1803 notwendigen Generalvikars ergab), und eine kurze Betrachtung der Folgen vor allem für die Freisinger Bürgerschaft (der nur die finanziellen und wirtschaftlichen Einbußen wichtig waren; die Folgen in kulturellen Bereich hätten eine eigene, umfassende Diskussion verdient).

Das Ergebnis dieser außerordentlich stoffreichen und gut durchdachten Arbeit ist wichtig für die Kirchengeschichte, noch wichtiger wohl für die Profangeschichte. Zusammen mit der ausgezeichneten Studie von Leo Weber über Bischof Veit Adam (1618–1651), die 1972 in der gleichen Reihe erschien, vermittelt die Diss. K.s die denkbar genaueste Kenntnis der finanziellen Bedeutung und der Behördenorganisation eines bayerischen Hochstifts und von der wirtschaftlichen und finanziellen Bedeutung des Domkapitels. In dieser Hinsicht hat das Buch absoluten Vorbildcharakter. Es gewährt gleichzeitig, da ein Großteil der nicht dem Hoheitsgebiet des Bischofs, sondern nur seiner Grundherrschaft zuzurechnenden Besitzungen in Bayern lag, auch ausgezeichnete Einblicke in die Struktur des Kurfürstentums, einschließlich der finanziellen Erträgnisse der ländlichen Besitzungen eines seiner größten Grundherrn, der Freisinger Kirche. Schließlich läßt sich auch der Säkularisationsgewinn Bayerns, soweit er auf Freising bezogen ist, errechnen; der Vf. hat dieses Thema allerdings nicht angeschnitten, und er war gut beraten dabei, entgeht er damit doch nur neuen Kontroversen. Immerhin ist für weitere Ansätze in dieser

Richtung zu bedenken: wie z. B. sollen die auf Mühldorf und die Grafschaft Neuburg am Inn entfallenen Beträge in die Gesamtrechnung einbezogen werden?

Insgesamt ist zu sagen, daß die vorliegende Diss. einen erheblichen Fortschritt in unserer Kenntnis der Vorgänge und der Bedeutung der Säkularisation von 1802/03 für Bayern darstellt.

München Andreas Kraus

Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente. Hg. von Elke Fröhlich im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und in Verbindung mit dem Bundesarchiv. Teil I: Aufzeichnungen 1924–1941, Bd 1–4, Interimsregister. – München, New York, London, Paris: K. G. Saur (1987), CVIII, 3192 S., Lw. DM 348.–

Die Veröffentlichung der Goebbels-Tagebücher eröffnet dem historisch interessierten Leser den Zugang zu einer Quelle von ungewöhnlicher Bedeutung: fast die gesamte Geschichte des Nationalsozialismus von seinen provinziellen Anfängen bis zum katastrophalen Ende erscheint in der Sicht eines Hauptakteurs, der an allen wichtigen Entscheidungen unmittelbar beteiligt war, oder diese aus nächster Nähe beobachten konnte. G. war sich des Wertes seiner Aufzeichnungen durchaus bewußt: Als „Chronist an der Spitze der NS-Bewegung" behauptete er von sich selbst, der „einzige Mann in der Umgebung von Hitler [zu sein], der mit diesen Tagebüchern ein Werk von historischer Bedeutung schaffen könnte" (Bd 1, XCVI). Infolgedessen traf er ab Ende 1944 sorgsame Vorkehrungen, daß seine Aufzeichnungen sein eigenes Ende überdauern würden.

Nach 1945 nahmen die Tagebücher zum Teil abenteuerliche Wege: Ein kleiner Teil gelangte in den Westen und wurde nach und nach publiziert; den weitaus größten Teil beschlagnahmten die Sowjets. Über Ost-Berlin konnte 1972 ein westdeutscher Verlag Kopien von etwa 20 000 Tagebuchseiten erwerben, die ab 1980 vom Münchener Institut für Zeitgeschichte in Zusammenarbeit mit dem Bundesarchiv Koblenz editionstechnisch aufgearbeitet wurden.

Zwischen Oktober 1923 und Juli 1941 verfaßte G. etwa 6000 bis 7000 handgeschriebene Seiten, von denen etwa zwei Drittel bislang entdeckt jetzt in vier Bd.en publiziert wurden. Die von Elke Fröhlich besorgte Entzifferung, die erst dank jahrelanger Beschäftigung mit der Goebbels-Handschrift möglich wurde, ist eine Meisterleistung. Faksimiledrucke (Bd 1, CV–CVIII) erlauben es, sich ein Bild von der schier unglaublichen Kleinarbeit zu machen. Leider bietet die Ed. keine Sachkommentierung. Das Argument, daß dies „Jahre weiterer Editionsarbeit erfordert" und den „Umfang der Edition . . . noch beträchtlich vermehrt" (Bd 1, XX) hätte, befriedigt nicht: wissenschaftliches Bemühen setzt stets jahrelange Kleinarbeit voraus, wie die vorbildlichen Aktenpublikationen der „Kommission für Zeitgeschichte" beweisen. Qualität vor Quantität als oberste Maxime wissenschaftlichen Arbeitens hat sich stets als der bessere Weg erwiesen. So aber wird eine Fülle der inhaltlich oft nur angedeuteten Zusammenhänge allein dem Spezialisten zugänglich bleiben, während selbst der Studierende die historische Tragweite manch wichtiger Passagen kaum erschließen kann.

Welche Ergebnisse eine solche Sachkommentierung zeitigen könnte, hat Hans Günter Hockerts für den Bereich der NS-Kirchenpolitik in seinem Aufsatz zu „Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941" (in: Politik und Konfession, Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, von Dieter Albrecht, Hans Günter Hockerts, Paul Mikat, Rudolf Morsey, Berlin 1983, 359–392) beispielhaft aufgewiesen.

Das vorgelegte Interimsregister, das einen Zugriff auf die in den Tagebüchern erwähnten Personen ermöglicht, bietet eine erste Arbeitshilfe, läßt aber noch Wünsche offen.

Einige Verweise führen ins Leere (Pius XI.: 10. 2. 35; Bertram, Adolf: [31.] 5. 33; Bertram, Adolf: 8. 3. 41 müßte unter: Bertram, Hans einsortiert werden).

Es bleibt zu hoffen, daß die geplante Erweiterung des Registerbandes nach Erscheinen der noch ausstehenden 6 Tagebuchbände über die Jahre 1941–1945 auf höchstem Standard erfolgt; in Anbetracht der fehlenden Sachkommentierung sollte auf ein umfassendes Orts- und Sachregister nicht verzichtet werden.

Der NS-Kirchenkampf findet in den Goebbels-Tagebüchern an zahlreichen Stellen seinen Niederschlag: „Wir wollen sie [= die Kirche] liquidieren", schrieb G. am 15. Februar 1937 nieder. Zwar blieb der Minister formell Katholik; doch im Laufe der Zeit steigerte sich seine Aversion bis zum Kirchenhaß. Der tiefere Grund lag darin, daß sich insbesondere die katholische Kirche erfolgreich dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch entzog. In der Absicht, selbst Kirche werden zu wollen („Eine Kirche sind wir leider noch nicht", Tgb. 13. Dezember 1935), unterschied sich G. nicht von Chefideologe Alfred Rosenberg; nur taktisch verhielt er sich vor der Öffentlichkeit geschickter. Trotzdem durchschauten viele die makaberen Absichten des Propagandaministers. Im Volksmund hieß es in Anspielung auf G.s. Gehbehinderung: „Die Lüge hat ein kurzes Bein."

Die Politik gegenseitiger Interessenbegrenzung im Rahmen des Reichskonkordats blieb Episode. Goebbels notierte am 5. Juli 1933: „Papen macht beim Vatikan in Konkordat. Aber aufpassen! Er ist selbst so ein Pfaffendiener." Diese Eintragung verrät gleichermaßen Mißtrauen gegen den Vizekanzler wie gegenüber den von ihm ausgehandelten Vertrag. Die systematische Einschnürung der Kirche unter vorsätzlicher Verletzung der im Konkordat vorgesehenen Vereinbarungen bestimmte fortan Hitlers Kirchenpolitik: Während NS-Funktionäre auf untergeordneter Ebene freie Hand für den Ausbau ihrer Willkürherrschaft erhielten, wurde kirchlicher Einspruch gegen diesen Komplott schlichtweg ignoriert.

Im Jahre 1935 variierte Hitler sein Konzept. Trotz seiner grundsätzlichen Feindschaft gegenüber dem Christentum wollte er mit den Kirchen Frieden schließen, sobald sich diese bereit fänden, sich auf ein reines Sakristeichristentum zu beschränken und gleichzeitig in seine Antibolschewismuspropaganda einspannen zu lassen. Auf diese Weise sollten die Kirchen Schrittmacherdienste für die psychologische Kriegsvorbereitung leisten. So notierte G. am 16. Februar 1937: Hitler „kann jetzt keinen Kirchenkampf gebrauchen. [Er] erwartet in einigen Jahren den großen Weltkampf." In diesem Sinne wurde G. am 30. November 1935 bei Kardinal Schulte vorstellig, um diesem Hitlers Verständigungsbereitschaft zu signalisieren. (Tgb.: 4. Dezember 1935). Ein Jahr später empfing Hitler Kardinal Faulhaber und stellte ihn vor die Alternative: „Frieden oder Krieg" (Tgb.: 6. Dezember 1936): „Entweder mit [uns] gegen [den] Bolschewismus oder Kampf gegen die Kirche" (Tgb.: 10. November 1936).

Die Antwort der katholischen Kirche ist bekannt: Entrüstet über die Intransingenz nationalsozialistischer Kirchenpolitik ließ Pius XI. am 21. März 1937 von allen Kanzeln Deutschlands seine Enzyklika „Mit brennender Sorge" verlesen, um vor der Weltöffentlichkeit die „Vertragsumdeutung, die Vertragsumgehung, die Vertragsaushöhlung, schließlich die mehr oder minder öffentliche Vertragsverletzung" (AAS 1937, 147) der anderen Seite zu brandmarken. Daß es der Kirche gelungen war, das päpstliche Rundschreiben innerhalb einer Woche in einer Auflage von über 300 000 Exemplaren heimlich im ganzen Reich zu verbreiten, schockierte die Machthaber zutiefst. Erst am Vorabend der Verlesung gelangten die staatlichen Sicherheitsorgane in den Besitz der Enzyklika. G. schildert seinen unmittelbaren Eindruck: „Leider kommt Heyderich [!] abends spät noch mit einem Hirtenbrief des Papstes, der sich schärfstens gegen Deutschland richtet, uns Bruch des Konkordats und andere schöne Dinge vorwirft. Mit einer frechen Überheblichkeit, einem aufreizenden Machtdünkel. Also eine Provokation im besten Sinne des Wortes. Ich teile dem Führer gar nichts mit. Er soll sich darüber nicht die ganze Nacht ärgern." In der Erkenntnis, die Verlesung nicht mehr aufhalten zu können, koordinierte G. als Meister der Tarnung die ersten Gegenmaßnahmen, um mit sicherem Instinkt die dem System innewohnende Brutalität zu kaschieren: „Sage Heyderich [!], der scharf machen will: tot stellen und ignorieren. So erledigt man das am besten. Und dann wirtschaftlichen Druck statt Verhaftungen. Beschlagnahme und Verbot der Kirchenblätter, die diese Frechheit bringen. Im übrigen Nerven behalten und abwarten [,] bis die Stunde kommt, um diese Provokateure abzuschütteln. Bis 2h nachts Parlaver und Debatten. Wütend und voll Ingrimm ins Bett" (Tgb.: 21. März 1937).

Das NS-Regime antwortete mit einer Schmutzflut von Diffamierungsprozessen, um das Vertrauen zwischen Kirchenvolk und Geistlichkeit zu erschüttern. Am 10. April notierte G. voller Genugtuung: „In der Kirchenfrage radikalisiert sich der Führer zusehendst." Einen Tag später ergänzte er: „wir gehen jetzt rücksichtslos aufs Ganze". Trotz des täglichen Trommelfeuers in der NS-abhängigen Presse schlug die Diffamierungskampagne fehl. Außenpolitische Gründe veranlaßten Hitler im August 1937, den spektakulären Kirchenkampf einzustellen und statt dessen zur gewohnten Einschnürung auf dem Verwaltungswege zurückzukehren. Die große Endabrechnung mit den Kirchen wollte sich Hitler für die Zeit „nach dem Krieg aufsparen" (Tgb.: 9. November 1939). Nach dem Sieg gelte es, „noch eine Rechnung zu begleichen" (Tgb.: 7. Mai 1940).

Wie Hitler beabsichtigte, die „Kirchen [zu] beugen" und „zu Dienern [zu] machen", offenbarte er am 12. Mai 1938 gegenüber Joseph Goebbels: Der Zölibat müsse „fallen"; das Kirchenvermögen solle „eingezogen werden"; „kein Mann [dürfe] vor dem 24. Lebensjahr Theologie studieren. Damit nehmen wir ihnen den besten Nachwuchs. Die Orden müssen aufgelöst, den Kirchen die Erziehungsberechtigung genommen werden. Nur so kriegen wir sie in einigen Jahrzehnten klein."

Die Goebbels-Tagebücher dokumentieren in drastischer Weise Motive, Ziele und Taktik nationalsozialistischer Kirchenpolitik. Sie verdeutlichen, daß der Kirchenkampf notwendige Folge des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs war, da die Kirchen nicht bereit waren, sich zu NS-abhängigen Organisationen degradieren zu lassen und damit ihr eigenes Selbstverständnis aufzugeben.

Wuppertal Heinz-Albert Raem

Entwürfe der Theologie. Hg. von Johannes B. Bauer. – Graz/Wien/Köln: Styria (1985). 351 S., geb. DM 39.80

Trotz einer Reihe neuer, inzwischen in den Vordergrund der theologischen Selbstreflexion gerückter Fragestellungen (Praxishaftigkeit, Kirchlichkeit, Interkulturalität, Interreligiosität) gehört die Frage

nach dem Verhältnis von historischer und systematischer Theologie (die die 50er und 60er Jahre vor allem bewegt hatte) immer noch zu den ungelösten Grundfragen der theologischen Methodenlehre. Es gehört deshalb zu den hoffnungsvollsten Zeichen einer Neuentwicklung, wenn ein für seine akribische philologische Detailforschung bekannter historischer Theologe namhafte Vertreter der systematischen Theologie einlädt, ihren Entwurf der Theologie auf knappem Raum darzustellen, mit der Begründung, daß inzwischen die hermeneutisch-methodologische Frage der Ganzheit der Theologie eine neue Dringlichkeit erhalten hat, nachdem in der Vorkonzilszeit endlich wieder Bewegung in die erstarrte Systematik der dogmatischen Theologie gekommen war.

„Die theologischen Einzeldisziplinen erfüllen dann ihren Zweck und werden dann ihrer eigensten Aufgabe gerecht, wenn sie dem Ganzen der Theologie, deren Teil sie sind, entsprechen, weil, wie Thomas mit Recht meint, ‚die Güte jedes Teiles nur aus seinem Verhältnis zu seinem Ganzen ablesbar ist' ... Was man leicht aus den Augen verliert, was aber für die Arbeit der einzelnen Fächer durchaus nicht unerheblich ist, sollen sie eben als ‚theologische' Disziplinen betrieben werden, ist der Blick, die Sicht auf das Ganze, auf den Gesamtrahmen, den systematischen Aufbau der ganzen Theologie. Es kommt also auch für den Spezialisten einiges darauf an, sich einem Gesamtentwurf einzuordnen" (so Hg., 11; vgl. überhaupt Einleitung, 7–13).

Wenn man auch über eine solche Auswahl von Vertretern der systematischen Theologie immer unterschiedlicher Meinung sein kann (einige wenige Fachvertreter konnten außerdem der Einladung nicht Folge leisten), so ist doch hier insgesamt ein recht interessanter Einblick in die katholische und evangelische systematische Theologie der Gegenwart erreicht worden.

Während sich nämlich in den Beiträgen der älteren Generation (Congar * 1904, Thielicke * 1908, Schoonenberg * 1911, Fries * 1911, Ebeling * 1912, Dulles * 1918), besonders in den biographischen Partien, noch die ganze theologische Entwicklung dieses Jahrhunderts mitabzeichnet und auch die Fragestellungen noch einmal in Erinnerung gerufen werden, die im Umbruch zur gegenwärtigen Problemlage der systematischen Theologie ausgebildet worden waren (Y. Congar, Thomismus und Ökumenismus, 41–50; H. Thielike, Konzeption einer Systematischen Theologie, 309–326; Schoonenberg, Rückkehr zur Vergangenheit: Weg in die Zukunft, 291–307; H. Fries, Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie, 127–143; G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 71–93; A. Dulles, Umrisse meiner theologischen Methode, 51–70) – auch die immer noch dominante mittlere Generation der Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre Geborenen (Cobb jr. * 1925, Moltmann * 1926, Gössmann * 1928, Küng * 1928, Metz * 1928, Farley * 1929, Jüngel * 1934, Sauter * 1935) bleibt diesen Fragestellungen noch weitgehend treu (am deutlichsten vielleicht E. Jüngel, „Meine Theologie" – kurz gefaßt, 163–179) –, so gibt es in den Systementwürfen dieser mittleren Generation in unterschiedlicher Intensität doch auch schon Vorstellungen und Interessen, die eher für die jüngere Theologengeneration charakteristisch sind: Metz und Moltmann z. B. fassen noch einmal knapp das Anliegen ihrer politischen Theologie zusammen (J. B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, 209–233; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 235–257), Farley, Küng und Sauter nehmen Begriffe und Theorien aus der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion auf (E. Farley, Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit, 95–125; H. Küng, Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, 181–207; G. Sauter, Eschatologische Rationalität, 259–290), E. Gössmann bringt die feministische Theologie ins Gespräch (Hoffnung auf eine Zukunft der Theologie, 146–161), John B. Cobb jr. plädiert schließlich überhaupt für eine radikale Revision des theologischen Denkens, für eine Theologie im Rahmen eines nachaufklärerischen ökologischen Denkens (Theologie: Von einer Aufklärungswissenschaft zu einem globalen christlichen Denken, 15–40).

Wer sich daher über das gegenseitige Bedingungsverhältnis von historischer und systematischer Theologie in der Sicht heutiger systematischer Theologie informieren will, sollte auf jeden Fall zu diesem Band greifen, zumal die historische Komponente vielfach auch bis zu den biographischen Bezügen der Systementwürfe konkretisiert worden ist. In dieser Hinsicht ist sogar ein anschaulicher und zugleich informativer Gesamteinblick in die gegenwärtige systematische Theologie gelungen. Ein Personenregister, ein Sachregister und ein Bibelstellenregister sind dabei auch noch behilflich.

Liederbach Siegfried Wiedenhofer

Valadier, Paul: **L'Église en procès.** Catholicisme et société moderne. – Paris: Calmann – Lévy (1987). 241 S. (Collection „Liberté de l'esprit"), kart. FF 120.–

In den Händen deutschsprachiger Leser besitzt das neueste Werk des Jesuiten P. Valadier auf doppelte Weise Seltenheitswert: formal, weil V. einen theologischen Essay präsentiert, dessen Gattung bei uns nach Guardini – mit Ausnahmen bei Biser und Metz – zugunsten theologie-historischer Forschungen und gleichermaßen zugunsten meditativen (was immer das oft heißen mag) Schrifttums in den Hintergrund getreten ist; und inhaltlich, weil V. mit seiner Analyse des Verhältnisses von Katholizismus und moderner Gesellschaft seine Aufmerksamkeit einer kulturellen Konstellation schenkt, die im Umkreis des deutschen Theologiebetriebes – cum grano salis – bis heute unterbelichtet geblieben ist – sei es, weil die zur Debatte stehende Angelegenheit mit den wohlwollenden Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils erledigt schien, sei es, weil nach Überzeugung einer zunehmenden Zahl von Theologen das Verhältnis zwischen Katholizismus und Moderne legitimer-, bisweilen gar notwendigerweise in der Gestalt betonharter und sprachloser Entgegensetzung zu verharren hat. (Daher auch das gegenwärtig so beliebte Einstimmen von Theologen in den „postmodernen" Abgesang auf die Moderne, weil das die überfällige Auseinandersetzung gleich ganz zu ersparen scheint.)

Die spezifische Form, in der das AT wie die vier Evangelien das heilsgeschichtliche Verhältnis Gottes zur Welt und umgekehrt beschreiben, sieht V. am Paradigma des forensischen Prozesses (daher der Titel!) orientiert (vgl. 7–11). Das bringt ihn auf die Idee, sich in seiner Verhältnisanalyse die Verlaufslinien seiner Überlegungen von den charakteristischen Momenten eben dieses Paradigmas vorgeben zu lassen (vgl. 11).

Unter dieser Vorentscheidung eröffnet V. seine Überlegungen zur Stellung des Katholizismus in der modernen Gesellschaft mit einer Kritik des Begriffes der Säkularisation bzw. Säkularität, mit dem die gesellschaftliche Wirklichkeit der Gegenwart etikettiert zu werden pflegt (Kap. I). V. diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine Ambiguität der Moderne, sofern keine Gesellschaft als gänzlich entzaubert aufzufassen sei, und sucht dann innerhalb dieses Rahmens den Standort des Religiösen näher zu bestimmen: inwiefern repräsentiert es mehr als ein folkloristisch getöntes Kulturphänomen, mehr als nur den Indikator dessen, was eine rationalistisch imprägnierte Lebenswelt an Existentiellem schuldig bleibt (Kap. II)? Von dieser generellen Standortmarkierung lenkt V. über die Frage „Crépuscule ou aurore du christianisme?" (Kap. III) den Blick zurück auf die spezifische Situation des Katholizismus, wie sie sich nach dem und bedingt durch das Zweite Vatikanische Konzil im Spannungsgefüge des Für und Wider einer Hinkehr der Kirche zur modernen Gesellschaft darbietet (Kap. IV). Von da aus wagt V. abschließend eine Prognose von „Problèmes d'avenir" (Kap. V).

Über Einzelheiten in V.s Abhandlung läßt sich immer streiten. Gerade seinen subjektiven, bisweilen visionären Anteilen aber verdankt ja ein Essay seine vorwiegend intuitionsfördernde Erschließung von Einsicht. Das objektiv Positive an V.s Buch besteht gewiß darin, die katholische Theologie (wieder einmal) nachhaltigst aufgefordert zu haben, die produktive Auseinandersetzung mit der Moderne nicht noch ganz zu verschlafen. Und auch die dafür gültigen Diskussionsbedingungen weiß V. einzuschärfen – und selbst zu respektieren: Wer (johanneisch gesprochen) den „Kosmos" – gewiß zu Recht – anklagt, muß seine eigene Kontestation durch die Gegenseite in Kauf nehmen – bisweilen gewiß auch zu Recht, solange das Reich Gottes noch nicht vollendet ist. Warum sollte eine kathartische, gar heilsgeschichtliche Dimension des „L'Église en procès" a priori ausgeschlossen sein? V.s Essay ist auch als Appell zu verstehen, sich der neuerdings modischen (und nur den Rückzug in integralistische Trutzburgen legitimieren sollenden) Wehleidigkeit zu verweigern.

Regensburg Klaus Müller

Graevenitz, Gerhart von: **Mythos.** Zur Geschichte einer Denkgewohnheit. – Stuttgart: Metzler (1987). XXVI, 342 S., 30 Abb., Lw. DM 58.–

Der Konstanzer Germanist stellt sich mit diesem geistvoll geschriebenen Buch quer zu herrschenden Mythos-Moden. Seine These lautet, „daß das, was wir für ‚Mythos' halten, eine große kulturgeschichtliche Fiktion ist" (IX), deren Varianten innerhalb ein und desselben Rahmens von Augustinus bis Blumenberg mit immer gleichem Anspruch auf Neuheit vertreten werden. Gegenüber einem „Mythenrealismus", der an das Aufscheinen tieferer Wahrheit oder Substanz im Mythos glaubt, möchte G. eine Wende der Blickrichtung vollziehen und die Geschichte (d. h. die konstanten Muster) der Formung von Tatsachen- und Illusionsmaterial zu dem, was man Mythos nennt, bewußtmachen.

Zwischen der Wahrnehmung jedes nachantiken Mythosinterpreten und dem klassischen Ort, an dem dieser mythische Phänomene sucht, nämlich dem alten Griechenland, entdeckt G. einen „Glaskörper" (XI), dessen Optik den Blick unvermeidbar präge: der Mythos der Griechen und nach seinem Vorbild auch derjenige anderer Völker werde „für uns und unsere Mythenwissenschaften zuletzt immer nur in der Perspektive der Kirchenväter sichtbar". Seit Augustinus funktioniere

„die Analyse der Mythen durch die Kategorien der Platoniker hindurch" (XI); seither werde der Mythos auf die eine oder andere Weise dem Christentum entgegengesetzt und dadurch innerhalb eines christlichen Rahmens verhandelt: „‚Varro *in* Augustinus' – die Formel könnte geradezu als Motto für die historische Grundannahme dieses Buches gelten" (53).

Die Geschichte der heterogenen Denkgewohnheit „Mythos" läßt sich nach G. nicht als linearer und teleologischer Prozeß fassen, sondern muß nach den Regeln einer Topik beschrieben werden, die exemplarische Typen ausfindig macht und Gleichartiges zusammenordnet. G. sondert die Breite der Überlieferungen in vier Schichten, denen die vier Kapitel des Buches entsprechen: die symbolische, die topische, die öffentliche und die romantische Überlieferung.

Die symbolische Überlieferung glaubt, der Mythos sei der letzten Wahrheit näher als die Sprache der Rationalität. Von Giordano Bruno ausgehend will G. zeigen, welche Theologumena solche Annahmen zusammenhalten. Selbst die Mythologie des Nolaners nämlich ruhe auf theologischen Prämissen, indem sie ihren Ort in einer von der Konvention zur Repräsentanz aufsteigenden Zeichenhierarchie habe, in der die unterschiedlichen Wahrheitsgrade durch ihre Nähe oder Ferne zur Substanz, zu Gott definiert seien. Der Gedanke einer Reform der Zeiten hin zur ursprünglichen Wahrheit (die Romantiker werden von „Neuer Mythologie" sprechen) reproduziere die christliche Konzeption der „Heilsgeschichte" (5). Wenn Bruno den heidnischen und den biblischen „Fabeln" höchstens am unteren Ende der Zeichenhierarchie einen Sinn zugesteht und in Jesus nur die Personifikation der Tugend erblickt, während er an die höhere Stelle der Hierarchie die Tugend selbst setzt, so bestätige Bruno nur abermals die Geltung der christlichen Zeichenhierarchie als solcher. G. versucht, die christliche Theologie des Bildes und Augustins Zeichentheorie als gleichbleibenden Rahmen für Brunos Theorie der Wahrheitserkenntnis herauszuarbeiten. In der allegorisierenden Selbstreflexion der mythologischen Poesie Brunos sieht G. eine konsequente Anwendung der christlichen Lehre vom vielfachen Schriftsinn und des einheitsstiftenden sensus anagogicus auf Brunos Werk. Brunos Zeichenbegriff sei zu lesen auf dem Hintergrund einer negativen Theologie. Nicht anders stehe es um die Symbol- und Mythosbegriffe der Frühromantik, Goethes, Bachofens und bei Hugo von Hofmannsthal.

Für die topische Überlieferung der Mythologie wird Varro, der große Gelehrte Roms, als locus classicus herangezogen. Aus Varros drei Formen der Theologie (mythisch, politisch, philosophisch), den drei letzten Büchern seiner „antiquitates" (de diis certis, incertis, selectis) und den vier varronischen Graden der Etymologie rekonstruiert G. eine Topik, die das mythologische Material einzuteilen und zu vergleichen erlaube, und für welche die „Bedeutung" lediglich eines von mehreren Ordnungskriterien sei. Auch semantische Leere, auch Mythen ohne Bedeutung fänden hier ihren Ort. Ihre Einheit werde erzielt, indem entweder der Bezug aller Zeichen auf den einen Gott hergestellt werde (Augustinus) oder die inhaltlich leeren Mythen durch die Einbindung in das Ganze einer kulturellen Überlieferung, also etwa der römischen, zu einem Wert für den Gemeinsinn werden (Varro). Die Topik folge keineswegs einer Logik ihrer Gegenstände, sondern sei Instrument der Erfindung und Beurteilung. G. zeigt dies an der Mythologie des Gerardus Vossius im 17. Jh., der heidnische Mythen und biblische Überlieferungen in frei flottierende Merkmalspartikel zerstückle und in ein fast strukturalistisches System einordne, ebenso bei Vico, der die topische mit der symbolischen Überlieferung „synkretistisch" (passim) zusammenfüge, indem er Topik und Geschichte bildtheologisch auf die Vorsehung hin durchsichtig machen wolle. Die gleiche mythographische Technik des Vergleichs und der Gleichsetzung mittels topischer Anordnung metonymischer Gemeinsamkeiten findet G. noch bei Lévi-Strauss, der den einzelnen Mythen völliges Fehlen einer Botschaft zuschreibe, die Einheit ihrer Überlieferungen aber für das eigentlich Bedeutsame halte, also in eine Metaphysik der Negativität verfalle, der auch Derrida mit seiner quasi-mystischen Grenzerfahrung nicht entgehe.

Daß mit dem Bisherigen aber nicht eine Eigenart intellektueller Mythendeutung benannt ist, der gegenüber sich in der Volkskultur der echte Mythos beobachten läßt, will G. im Kapitel über die öffentliche Überlieferung zeigen. Die öffentlichen Sehgewohnheiten, wie G. sie aus den mythologisch anspielungsreichen Herrscheradventen und Triumphzügen im Frankreich des 16. und 17. Jh. rekonstruiert, seien nicht anders als die Bücher eines Vossius topisch strukturiert. Gelehrte mythologische Bedeutungen und bedeutungsleere Volksmythologie seien in der einen theologia civilis wie bei Varro vereint. Gerade durch die Verwendung der Mythologie in diesen Institutionen sei so etwas wie der sensus communis und damit eine politische Öffentlichkeit konstituiert worden. Die Gelehrtenkultur habe sich zur europäischen Wahrnehmungsgewohnheit geöffnet. Die Einheit der Öffentlichkeit sei instabil gewesen, aber die christliche Zeichenhierarchie (vom Theater bis hinauf zur Gottheit) sei erhalten geblieben (161). Das gelte sogar noch für die Mythologie der französischen Revolutionsfeiern und der öffentlichen Auftritte Napoleons, wobei es nun die Presse sei, die politische Öffentlichkeit erzeugt habe. G. zeichnet nach, wie die Zeitungen des frühen 19. Jh. die mythologische Topik in die beliebig zerstückelnde und mischende „journalistische Wahrnehmung" mit ihrer Orientierung am Kuriosen und Neuen umbilden; der Gedanke einer metaphysischen Einheit der Vielfalt sei aufgegeben worden. Statt dessen seien die National- und Volksgeistlehren entstanden, aber wie immer in ihnen die Begriffe Volk, Gelehrtenstand und Öffentlichkeit gegeneinander bestimmt worden seien, stets seien sie im Rahmen varronischer Topik und Mythologie verblieben.

Im vierten Teil will G. zeigen, daß auch der romantische Mythos aus dem Geist des Journalismus stammt. Achim von Arnim mit seiner Altes und Neues synkretistisch verquickenden Poesie, deren theologische Grundlagen noch recht offen zutagetreten, und sein Kontrahent Jacob Grimm, der den kontaminierenden Vergleich von Christlichem und Germanischem vergeblich zu vermeiden sucht, variieren G. zufolge doch nur die alte Mythentopik mit ihrem heilsgeschichtlichen Rahmen und dem Christlichen als Grenzbegriff, „jenseits dessen die leere Einheit alles Heidnischen weitergalt" (248). Die Stelle des neuplatonischen „Einen" sei erhalten geblieben, auch wo es als „Volksgeist" deklariert und seine Emanationen als Verfallsgeschichte gedeutet worden seien. In einer abschließenden Studie zu Richard Wagner führt G. die vier Überlieferungstypen nochmals zusammen, sieht Abhängigkeiten Wagners von den öffentlichen Sehgewohnheiten der „Großen Oper" Scribes, von der neuplatonischen Germanenmythologie Franz Mones und von der noch immer geltenden christlichen Zeichenhierarchie, die bis in Wagners Operntheorie wirke. Zwar sei im europäischen Denken von Wagner bis heute der Mythos „das utopisch aufgeladene Gegenbild" zur fragmentierenden zeitgenössischen Wirklichkeitswahrnehmung geblieben, aber unterhalb dieses hehren Programms sei er in Wahrheit „ausschließlich Spiegel" eben dieser Wahrnehmung und „bis in seine feinsten Gliederungen hinein" geprägt von den in ihr wirksamen Denkgewohnheiten (289).

In einem knappen Schlußteil erweist G. die eigene Methodik als eben jener germanistischen Topik entstammend, die durch Grimms mythologische Denkgewohnheiten begründet wurde, aber dem gegenwärtigen Stand kulturwissenschaftlicher Techniken entspreche.

Das Buch fasziniert durch seinen schwer resümierbaren, stupenden Einfallsreichtum, die witzig-gescheite Darbietung und die gewaltige Breite des ausgewählten Materials – es provoziert freilich auch durch seine radikale Einseitigkeit. Sicherlich ist es vom Verf. intendiert, daß sein Werk erst in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die es auslösen will, und in den Kompromissen, die dann zu schließen sein werden, seinen vollen Wahrheitsgehalt entfaltet. Die folgenden Notizen heben darum fast nur kritische Punkte hervor.

1. Gelegentlich fallen philologische Freiheiten auf. Sie wiegen im einzelnen nicht schwer, ermuntern aber zu wacher Lektüre. So ist z. B. die stoische Apathie nicht einfach die „philosophische Gestalt" (9) der christlichen Acedia, erstere galt als Tugend, letztere als Laster; die arbor porphyriana ist keine „genealogische Umschreibung der Aristotelischen Kategorien" (47, 83), da sie nicht die zehn Kategorien enthält, sondern von genus, differentia, species handelt; die varronisch-augustinische Unterscheidung der „Götter von Natur" und der „Götter aus Konvention" hat nicht „gewiß" die „Unterscheidung von φύσει und θέσει aus der stoischen Sprachtheorie" zum Hintergrund (49) – damit schlägt G. die Brücke zu Augustins Zeichentheorie –, sondern wird von der Varroforschung mit einem Antisthenes-Fragment (u. a. bei Philodem piet. p.72 Gomperz) in Verbindung gebracht, das den grundlegenden griechischen Gegensatz von φύσει und θέσει/νόμῳ, dessen sprachphilosophische Variante nur eine von vielen Anwendungen ist (vgl. F. Heinimann, Nomos und Physis, Basel 1945), auf Gott und die Götter bezieht; im Artikel „B" des Grimmschen Wörterbuches kann schwerlich die „Geschichte des Ablauts verhandelt" worden sein (254), schon eher die der Lautverschiebungen; und wer sich an Wagners Bühnenanweisung zum Gruß der erwachenden Brünnhilde „Heil dir, Sonne!" erinnert (Siegfried III 3), der nach G. an Siegfried gerichtet sein soll und diesen darum als neuplatonischen Sonnengott enthülle (279), der wird verstehen, warum die Szene in den Aufführungen ganz anders aussieht, als G. sie sich vorstellt.

Aus der Fülle von Drei- und Vierteilungen im Werk Varros greift G. drei heraus und verknüpft sie zu einem Schema (51f.), das er später wiederholt heranzieht. Auf Varro selbst kann sich diese Deutung nicht stützen, aber ist sie „diejenige Augustins" (52)? Wohl kaum, denn dessen Formulierungen lassen nicht erkennen, daß einzelne genera theologiae direkt mit einem Buch der „res divinae" gleichzusetzen wären, und es gibt keinen Grund oder Beleg für eine Aufteilung der theologia civilis in genus maius und minus. Augustinus legt es darauf an, die kriterial heterogenen Unterscheidungen Varros zum Einsturz zu bringen, z. B. wenn er sagt, der Liber de diis certis sei selbst incertus (civ. 7,17). In der Konsequenz von Augustins Aufdeckung der mangelnden Differenz der philosophischen (civ. 7,5) wie der mythischen (civ. 6,7) von der politischen Theologie könnte man jede von ihnen als Oberbegriff nehmen, nicht bloß letztere. Die Gleichsetzung von genus fabulare mit „bedeutungsleer" (51) hat z. B. die Formulierung civ. 7,19 gegen sich, wonach die volkstümlichen „fabulae" von Saturn eine bestimmte Bedeutung haben („significare"). Die Etymologiegrade schließlich haben (Boyancé zum Trotz) nichts mit der theologia tripertita und der Einteilung der „res divinae" zu tun.

2. Ist die These haltbar, wir könnten auf den Mythos nur in der Perspektive der Kirchenväter blicken? Indem G. diese Perspektive als eine bestimmte und von anderen unterschiedene durchschaut, hat er sich von ihr als der einzig möglichen schon emanzipiert. Aber auch falls die These keine transzendentale Bedingung, sondern ein historisches Faktum beschreiben soll, bleiben Fragen: Ist der Umgang der Alten Kirche mit dem Mythos nicht seinerseits bis in die Details von der antiken Mythendeutung seit der griechischen Aufklärung vorgezeichnet? Wenn man schon ein auf die groben Strukturen reduzierendes „nihil sub sole novum" für die Geschichte des Mythosbegriffs propagiert, müßte man nicht für die literale, historische, moralische, allegorische Auslegung über die stoischen Handbücher wie jenes des Kornutos unbedingt bis zu Theagenes und Pherekydes (6. Jh. v. Chr.) zurückgehen? Einem historiographischen „sola gratia", das in der Zeitenwende eine totale geistesgeschichtliche Wasserscheide sehen möchte, ist ein kräftiges „gratia supponit naturam" entgegenzuhalten. Das vermeintlich „heilsgeschichtliche" Fundament aller Mythosbegriffe seit Augustinus beschränkt sich bei G. auf ein wohl fast allen Kulturen vertrautes Schema von

ursprünglicher Wahrheitsnähe, Verfall und Wiedergewinnung, ignoriert aber Mitte und Novum christlicher Geschichtsdeutung, das Christusereignis. G. verläßt sich auf die allzu synthetisierende und idealisierende „Exégèse médiévale" von de Lubac mit ihrer Überzeugung, der vielfache Schriftsinn sei ein genuin christliches Erzeugnis und im sensus anagogicus kämen die disparaten Deutungen zu einer heilsgeschichtlichen Einheit (wie es sie im Heidentum nicht gab), wobei G. deren christologischen Skopus ausblendet. Aber nicht nur haben Patristiker und Mediävisten Probleme mit der Verifikation von de Lubacs Thesen, sondern selbst in Boccaccios „genealogiae deorum", wo vielleicht deutlicher als anderswo manche Mythen nach dem vierfachen Schriftsinn gelesen werden, findet sich kaum ein Interpretationsmuster, das der heidnischen Antike unbekannt war. Auch die Technik des Vergleichs zweier Religionen und der Übersetzung der Mythen der einen in die der anderen liegt z. B. schon Herodots Identifizierungen ägyptischer mit griechischen Göttern zugrunde. Sind zudem für die platonisierenden Mythologen der Renaissance und der Romantik nicht heidnische Denker wie Plotin und Jamblich von weit größerer prinzipieller Bedeutung als Augustinus? Und gab es neben den von G. bevorzugten, neuplatonisch inspirierten Mythologien nicht stets ganz andere Traditionen, also neben Bruno einen Brissonius, neben Creuzer einen Lobeck, neben Bachofen einen Mommsen? Was haben ihre Arbeiten mit Heilsgeschichte, Schriftsinn und Zeichenhierarchie zu schaffen?

3. Nach Niveau und Methode ist das Buch ohne Zweifel an einer der vorderen Fronten der internationalen Diskussion nicht nur um den Mythos, sondern auch um die Theorie der Geschichte anzusiedeln. Zurecht fällt zu Beginn der Name von Hayden White (XXIf.), der die Historiker nach ausschließlich rhetorisch-literarischen Grundmustern charakterisiert und ‚dekonstruiert'. Konsequenter als White legt G. das rhetorisch-topische Muster seiner eigenen Methode explizit zugrunde. So generiert er eine raffinierte wechselseitige Bezogenheit von Form und Inhalt des Buches, die aber fragen läßt, wie G. mit dem Fiktionalitätsverdikt umgehen will, das er über die inhaltlichen Ergebnisse der topischen Methode verhängt. Denn wenn G.s Verdikt stimmt, dann muß der Inhalt auch seines Buches Fiktion sein (und die polemische Spitze des Buches lebt davon, den Fiktionsbegriff nicht gar zu weit vom Illusionsbegriff zu lokalisieren); stimmt das Verdikt dagegen nicht, so ist G.s Hauptthese falsch.

Analog zu Whites „Metahistory" verlagert G. die Mythosdebatte sozusagen auf die Ebene einer Metamythologie. Aber trifft ihn damit nicht die gleiche Kritik, die an White geübt wurde, der sich aus souveränem Abstand für die formalen Baumuster historischer Studien interessiert und die Frage nach deren Bezug zu den ‚leidigen Tatsachen' bestenfalls für zweitrangig hält? G. konzediert zwar, daß er gar nicht entscheiden wolle, „ob es mythische Überlieferungen, mythisches Bewußtsein gibt" (IX), aber wenn er die fast rhetorische Frage stellt, ob wir an die Stelle eurozentrischer Ethnologie nicht besser die „Geschichte unserer eigenen verfehlten Anpassungstechniken" setzen sollten (109), dann hat er mit dem Wörtchen „verfehlt" die Frage nach dem Sachbezug schon entschieden. Allein: kann man Lévi-Strauss' Mythologie durch den bloßen Hinweis auf ihre traditionellen Denkgewohnheiten erledigen, ohne die Mythen der Indianer zu kennen? Kann man Grimms Mythologien als Fiktionen entlarven, ohne das religionsgeschichtliche Material zu studieren? Sollte man hier nicht die verrufene Banalität in die Debatte werfen, daß alle neueren Einsichten in fiktionale Elemente unseres Umgangs mit geschichtlichem Material nichts daran ändern, daß wir herausfinden müssen, „wie es eigentlich gewesen" (Ranke)? Es gibt zu denken, daß Arnaldo Momigliano, einer der scharfsichtigsten Kenner der Theorie und Geschichte der Geschichtsschreibung, dieses Wagnis gegen White eingegangen ist: „I fear the consequences of his approach to historiography because he has eliminated the research for truth as the main task of the historian" (The rhetoric of history and the history of rhetoric: Comparative criticism 3 (1981) 259-268, hier 259). Es gibt den Mythos als schiere Illusion, aber es gibt ihn möglicherweise auch als religionsgeschichtliches Phänomen, für das ein angemessenerer Begriff noch nicht gefunden ist. Hat G. ein Kriterium, beides zu unterscheiden?

Diese Kritiken sollen nicht verdunkeln, daß es sich um ein außergewöhnlich bedeutendes Buch handelt. Sonst getrennte Spezialgebiete werden zusammengeführt, unbestreitbare europäische Kontinuitäten mythologischer und topischer Denkgewohnheiten aufgedeckt, die Rolle des Journalismus für moderne Wahrnehmungen des Mythischen überzeugend dargelegt, der kritische Blick gegenüber manchen Verkleidungen geschärft, in denen uralte Mythoskonzeptionen aufgeputzt und zu politischen Zwecken oder als Surrogat christlichen Glaubens verwendet werden. Für die Theologie eröffnen sich zudem anregende Aufgaben: Fragen nach Tragweite, Ursprungs- und Wirkungsgeschichte christlicher Hermeneutik. Unter den vielen deutschsprachigen Mythosbüchern der vergangenen anderthalb Jahrzehnte außerhalb der Klassischen Philologie und Religionswissenschaft scheint mir dieses die stärkste Innovationskraft zu besitzen.

Tübingen Roland Kany

Siebel, Wigand: **Der Heilige Geist als Relation.** Eine soziale Trinitätslehre. – Münster: Aschendorff (1986). IV, 100 S., Lw. DM 28.–

Der Autor, ein für sein theologisches Interesse und sein kirchenpolitisches Engagement bekannter Soziologe, unternimmt den anspruchsvollen Versuch, von den notorischen Schwierigkeiten der herkömmlichen „psychologischen" Trinitätslehre her eine konsequent „soziale" Trinitätslehre zu begründen. Ausgangspunkt der Kritik ist also nicht – wie üblich – die ökonomische Trinität, sondern die Auseinandersetzung um die innere Schlüssigkeit des herkömmlichen Konzepts der immanenten Trinität. Die ökonomische Trinität ist für die theologische Reflexion – nach Siebel – erstaunlicherweise ein bloßes Folgeproblem; von der Sache her erschließe „nicht die ‚ökonomische Trinität' die ‚immanente Trinität', sondern umgekehrt: Die ‚immanente Trinität' erschließt die ‚ökonomische Trinität'" (94). Den seit Anselm von Canterbury immer deutlicher sich auswirkenden Grundfehler der herkömmlichen „psychologischen" Trinitätslehre sieht Siebel in einem ungeklärten Relationsbegriff, der es ermöglicht habe, die innertrinitarischen Hervorgänge mit den vier Relationen in Gott zu identifizieren. Diese Identifikation werfe das Problem der vierten Relation auf (der „passiven Hauchung"), die als einzige nicht personbildend sei, wofür aber im herkömmlichen Begründungszusammenhang keine befriedigenden Argumente formulierbar seien. So stellt sich die Frage, ob die personbildenden Relationen in Gott überhaupt als mit den Hervorgängen gegeben angesehen werden dürfen oder ob – und Siebel versucht das zu begründen – Relationen und Hervorgänge streng getrennt werden müssen.

Für die Trennung spricht nach Siebel, daß die Ursprungsbeziehungen des Zeugens und Hauchens gar keine reale Relation sind, da sich an ihnen die reale Unterscheidung von Subjekt, Terminus und Fundament der Relation nicht aufweisen lasse; der Terminus der Relation entstehe hier ja erst in ihrem Vollzug. So könnten die drei subsistenten Relationen des Vaterseins, des Sohnseins und des Vater und Sohn verbindenden Geistes, die ja – so erstmals von Thomas formuliert – das Personsein der göttlichen Personen ausmachen, gar nicht mit den Entstehungs- (bzw. Hervorbringungs-)Relationen identisch sein.

Siebels Argumentation überzeugt mich nicht. Sie wendet einen Relationsbegriff auf die Trinität an, der das Relationsgefüge, das die drei göttlichen Personen in ihrer Herkünftigkeit und in ihrem Hervorbringen sie selbst sein läßt, gar nicht zureichend beschreiben kann. Dieser Relationsbegriff erfordert es, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes sachlich von der Hervorbringung zu trennen (34f) und bringt den Gedanken des „Vor" (den Hervorbringungen) bzw. des „Nach" (den vollzogenen Hervorbringungen) in die Trinitätslehre hinein, wenn auch im nichtzeitlichen Sinne. Aber kann man denn hier im logischen Sinne von einem „Vor" und „Nach" sprechen? Die klassische, auf Augustin zurückgehende Relationslehre vermeidet die Probleme, in die Siebel sie verstrickt sieht, indem sie zwei Relationsgeschehen mit jeweils zwei „gegenläufigen" relationalen Wirklichkeiten unterscheidet. Das Relationsgeschehen „Zeugung" konstituiert die subsistenten Relationen des Vater-Seins (als des Auf-den-Sohn-hin-Seins) und des Sohn-Seins (als des Vom-Vater-her-Seins); das Relationsgeschehen der Hauchung konstituiert die subsistente Relation des Pneuma-Seins (als des Vom-Vater-und-vom-Sohn-her-Seins), aber am „aktiven" Pol keine weitere subsistente Relation, da das Hauchen mit dem Vater- bzw. Sohn-Sein bereits gegeben ist. Zu fragen bliebe, warum das so ist; und die geläufige Auskunft, daß sich zwischen Vater- bzw. Sohn-Sein und Hauchen kein relationaler Gegensatz annehmen lasse und daß deshalb, da nach Anselm in Gott alles eins sei, was nicht in relationalem Gegensatz zueinander steht, Hauchen und Vater- (bzw. Sohn-)Sein zusammenfallen müßten, überzeugt nicht recht, solange kein weiteres „Sach"-Argument angeführt wird. So ist die dritte (und nicht die vierte) Relation das eigentliche Problem und damit die spekulative Notwendigkeit des Hervorgangs der dritten Person, ein Problem, das etwa bei Richard von St. Viktor eine – in ihrer Stringenz von Siebel verkannte – überraschende Lösung erfährt.

Von seinen Voraussetzungen her konsequent unterscheidet Siebel die im göttlichen Wollen gegründeten Entstehungsrelationen der Zeugung und Hauchung von den subsistenten, personkonstituierenden Relationen des Vater-, Sohn- und Pneuma-Seins und sieht letztere – als Innenrelationen – in der Erkenntnis jeder der drei Personen gegründet: Der Vater erkennt sich im Geist (Relator) auf den Sohn, der Sohn erkennt sich im Geist auf den Vater bezogen und der Geist erkennt sich – in ewiger Gleichzeitigkeit – im Vater auf den Sohn und im Sohn auf den Vater bezogen. Diese Erkenntnisrelationen begründen nicht – wie bei menschlichen Gemeinschaften – unterschiedliche Standpunkte, da das Pneuma – der Relator, aufgrund dessen sich Vater und Sohn jeweils mit dem anderen verbunden wissen – für Vater und Sohn streng derselbe – eben ihr gemeinsamer Geist – ist. Der Erkannte ist nicht auch noch ein anderer, als der er im jeweiligen Erkenntnisakt erkannt wird, da es keinen anderen denkbaren Relator gibt. So ist jede der drei Personen den jeweils anderen in deren Erkenntnis vollkommen inne (Perichorese). Das Pneuma aber wird in dieser Konzeption einleuchtend als das vinculum amoris vorgestellt, als der Vater und Sohn gemeinsame Relator (als der für beide streng gemeinsame Inbegriff dessen, was sie verbindet).

Dieses Konzept gewinnt Siebel im Ausgang von der sozialen Analogie der Zweiergruppe, die noch aufschlußreicher hätte durchgeführt werden können,

wenn er z. B. die Tradition des symbolischen Interaktionismus (G. H. Mead u. a.) aufgegriffen hätte. Angestrengt, ja kurios (wenn nicht ärgerlich) ist die Argumentation, mit der er die auch im Zwischenmenschlichen fundamentale und an Gemeinsamkeit unübertreffliche Relation von Vater und Sohn strukturiert und plausibel zu machen versucht, daß dieses Verhältnis gegenüber der Herkunftsrelation eigenständig ist (59ff). Hier durchdringen sich paternalistische Ideologie und anthropologisch-theologische Argumentation in bezeichnender Weise. Das Ziel der Argumentation aber ist die spezifische Relationalität des heiligen Geistes als des vinculum amoris zwischen Vater und Sohn. Hier kann Siebel deutlicher als etwa die „psychologische" Trinitätslehre die interpersonalen Dimensionen des augustinischen Konzepts zur Geltung bringen. Aber es bleibt das Grundproblem der vinculum-amoris-Lehre: Weshalb muß das, was Vater und Sohn verbindet, selbst Person sein. Siebel verweist hier auf die Quasi-Person der sozialen Korporativpersönlichkeit, auf den Gruppengeist, der die Gruppenmitglieder zusammenschließt; er stellt fest, „daß eine Liebe stets der zusammenfassenden Gemeinschaft bedarf" (89). Welchen Wert haben diese Analogien und Hinweise wirklich für die Trinitätslehre? Ist die vinculum-amoris-Lehre nicht vielleicht doch nur heilsökonomisch begründbar, aus der Erfahrung des Geistes, der Vater und Sohn so verbindet, daß sie – extra se im Geist – bei den Glaubenden sind? Vielleicht auch bedürfte die Konzeption Richards von St. Viktor, der im Heiligen Geist von „condilectus" sieht, mit dem Vater und Sohn ihre Liebesgemeinschaft teilen, einer einsichtigeren Würdigung als der, sie bleibe im Psychologischen stecken (83). Richards Argument ist nicht psychologisch; es reflektiert die eigentümliche Reflexivität der Liebe: Als caritas diffusiva sui verströmt sie sich an das Du – begründet sie die Ich-Du-Gemeinschaft –, kommt aber darin nicht zum Ziel, sondern „will" dem Dritten an der Ich-Du-Gemeinschaft vollkommen Anteil geben. Sie aktualisiert sich vollends erst in der Teilgabe der Liebesgemeinschaft, die sie stiftet.

Zwei Kleinigkeiten am Rande: Auf S. 89 kritisiert Siebel, daß die Tradition den einzelnen göttlichen Personen appropriierte Werke in der Schöpfung nicht kenne. Das trifft so nicht zu. Das Problem liegt vielmehr darin, daß das Axiom von der Unteilbarkeit der opera trinitatis ad extra je eigene – nicht appropriierte (nicht nur zugeschriebene) – Beziehungen der einzelnen göttlichen Personen ad extra auszuschließen scheint. Siebel sieht dieses Problem im folgenden auch richtig, so daß hier nur eine terminologische Unklarheit vorzuliegen scheint. Weiterhin wäre zu notieren, daß auf S. 96 Anm. 17 nicht aufgeschlüsselt wird.

Siebels Buch führt einen denkbaren Ansatz der Trinitätslehre konsequent durch und trägt einiges zur Erhellung der Voraussetzungen für eine „soziale" Trinitätslehre bei. So kritisiert er sicher nicht zu Unrecht die verbreitete Vorstellung, in Gott dürfe nur ein „Aktzentrum" angenommen werden, und die daraus folgende Deutung des Axioms von der Unteilbarkeit der opera trinitatis ad extra. Der zu hohe Anspruch, den Siebel an die Trinitätsspekulation stellt, sie müsse – über bloße „Verstehenshilfen" hinaus – die Möglichkeit an die Hand geben, auch im Hinblick auf das Geheimnis des dreieinigen Gottes, „grundsätzlich Wahrheiten aufzudecken" (1), hindert ihn aber daran einzusehen, daß die Trinitätslehre mit einander korrigierenden Modellen arbeiten muß. So überschätzt er die Tragfähigkeit der sozialen Analogien und unterschätzt er die Umdeutung, die die zentralen trinitätstheologischen Begriffe (wie etwa der der Relation) im Verlauf der trinitätstheologischen Modelldiskussionen (und -kritik) erfahren haben und erfahren mußten. Siebels Argumentation führt nicht zum Ziel. So hat mir seine Grundoption – die strenge Unterscheidung von Erkenntnis- und Willensrelation in Gott – nicht eingeleuchtet. Ist die göttliche Liebe denn nicht der eine, drei subsistente Relationen setzende, erkennend-wollende Selbstvollzug Gottes, die schlechthinnige Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit Gottes, die er in sich und im Sohn durch den Geist für uns ist? Das ist wiederum nur ein anderes Modell, zugegeben. Aber um mehr kann es ja auch gar nicht gehen. Damit ist dem Modellrelativismus, der undifferenzierten Vorstellung, die verschiedenen Trinitätskonzepte seien zueinander „komplementär", nicht das Wort geredet. Es muß jedenfalls bis ins einzelne deutlich gemacht werden, wo und warum sich die verschiedenen Modelle gegenseitig korrigieren müssen und was sich aus dieser wechselseitigen Korrektur jeweils für die Semantik der trinitätstheologischen Grundbegriffe ergibt. Voraussetzung dafür ist der nüchterne Blick für die Schwierigkeiten und Aporien der einzelnen Modelle. Zumindest dies kann Siebels Buch leisten: den Blick schärfen für das, was im Schulbetrieb der weithin am „psychologisch-monosubjektiven" Konzept orientierten Trinitätsspekulation an problematischen Voraussetzungen mitspielt.

Siegen Jürgen Werbick

Kehl, Medard: **Eschatologie.** – Würzburg: Echter (1986). 370 S., br. DM 34.–/Ppb. DM 46.–

Der Vf., Prof. für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M., entwirft seine Eschatologie konsequent vom Thema der christlichen Hoffnung her (ausgehend vom AT und dessen unterschiedlichen Eschatologien wären breitere Aspekte zu erörtern gewesen). Er ist sich auch dessen bewußt, daß er diese Hoffnung in einem bestimmten Kontext, dem der „bürgerlichen Religion", entfalten will und kann. Innerhalb dieses selbstgewählten Rahmens ist ihm sein Vorhaben optimal gelungen.

Der Aufbau erfolgt in einem Viererschritt. Die Wahrnehmung heute gelebter christlicher Hoffnung zielt exemplarisch auf Kirchenlieder, Liturgie, das Hoffnungsdokument der Würzburger Synode, aber auch auf Aktuelles außerhalb oder am Rand wie das Aufleben der Reinkarnationsillusion, Befunde der Parapsychologie oder auch Ausblicke auf den Koran. Die Vergewisserung der Hoffnung nimmt biblische Grundgegebenheiten in den Blick, aber nicht im Sinn einer Materialsammlung, sondern bereits in vertiefter Reflexion, so daß hier die „gefüllte Zeit", das Verhältnis von Mythos und Geschichte und – exkursorisch – die Naherwartungsproblematik erörtert werden können. Verkündigung und Verständnis des Reiches Gottes in der Geschichte runden diese Vergewisserung ab. Die Vergegenwärtigung wendet sich den Verwirklichungsweisen des Reiches Gottes – mit der hier notwendigen ekklesiologischen Sicht – bis hin zur Vollendung der Schöpfung, vor allem aber den Eschata des einzelnen Menschen zu. Hier wird deutlich, daß der Vf. sich dem allmählich zeigenden dogmatischen Konsens (Ersetzung der sachlichen Eschata durch Kategorien der personalen Begegnung, Hermeneutik der Höllenaussagen, Hoffnung auf Rettung) anschließt. Im abschließenden Teil, der nach der Bewährung der christlichen Hoffnung bei kritischer Infragestellung fragt, konfrontiert der Vf. sein Thema mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen (wobei genauer zu prüfen wäre, ob alle, Frankfurter, Kant, Hegel, zu „Außerchristlichen" gerechnet werden sollten).

Der Vf. hat bewußt nicht materialreich und ausgewogen alle gewohnten Themen einer dogmatischen Eschatologie behandelt; auch kommt die Dogmengeschichte sehr kurz weg. Statt dessen hat er die „Sache" einer vertieften Reflexion unterzogen und seine Einsichten in einer schönen, auch spirituell faszinierenden Sprache dargelegt. Aufmerksame Lektüre und Meditation lohnen sich in jedem Fall.

Münster Herbert Vorgrimler

Bachl, Gottfried: **Die Zukunft nach dem Tod.** – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Verlag Herder (1985). 120 S., kart. DM 14.80

An theologischen Meditationen zur Eschatologie ist in letzter Zeit kein Mangel. Der Salzburger Dogmatiker erweitert diese Zahl um ein neues, sprachlich wohlgelungenes kleines Buch. Der Titel „Die Zukunft nach dem Tod" führt freilich in die Irre. In verschiedenen Rez. wurde schon bemängelt, daß neuere Abhandlungen zur Eschatologie die Themen des Himmels und der Seligkeit (früher breit und zwischen Thomisten und Franziskanern durchaus kontrovers verhandelt!) so gut wie ausgeblendet hätten. Davon macht auch B. keine Ausnahme.

Der erste Teil dieses Büchleins stellt eine sehr ernsthafte Besinnung auf den Tod dar, in der die Negation ganz ernst genommen, jede Verharmlosung abgewiesen wird. Der zweite Teil enthält zunächst gut gelungene Thesen philosophischer Prägung zur Hoffnung über den Tod hinaus. Im Bedenken der aus der Gottesoffenbarung stammenden Hoffnung formuliert B. treffsichere Anfragen nach dem Warum des Todes, bei denen er den Verweis auf die Unsterblichkeit der Seele als Antwort nicht gelten läßt (70f). Seine eigene Auskunft verweist nur auf Jesus, in dem ein gangbarer und verstehbarer Weg eröffnet worden sei, wenngleich eine „ungeheure Zumutung an die Geschöpfe" (72). Im dritten Teil befaßt er sich mit Strukturen der Zukunft jenseits des Todes. Er geht auf das Schweigen der Hoffnung bei vielen Menschen ein und nimmt Themen der Eschatologie in Auswahl auf: Verantwortung und Gericht, Zukunft des Menschen mit Leib und Seele, ewige Ruhe und ewiges Leben, Hoffnung für alle. B. bewegt sich hier in Gedanken, die, von K. Rahner und H. U. von Balthasar angestoßen, allmählich in einen Konsens der Dogmatiker einmünden; bei ihm tritt immer wieder eine verständliche Abwehr der platonischen Versuchung zutage.

Das Büchlein betritt zwar nirgendwo theologisches Neuland, es beansprucht auch nicht, wissenschaftliche Eschatologie vorzutragen, aber es vermag Impulse für Meditation und Gebet zu geben.

Münster Herbert Vorgrimler

Balthasar, Hans Urs von: **Kleiner Diskurs über die Hölle.** – Ostfildern: Schwabenverlag (1987). 54 S., kart. DM 9.80

Daß, obwohl mit allem Ernst an der realen Möglichkeit einer ewigen Verdammnis festzuhalten ist, doch gleichzeitig die Rettung aller Menschen christlich erhofft werden kann (oder sogar: muß), ist eine in der gegenwärtigen katholischen Eschatologie geläufige These. H. U. von Balthasar hat sie wiederholt ausgeführt und insbesondere mit dem Motiv vom Höllenabstieg Christi in Verbindung gebracht (zuletzt in: Theodramatik, IV, Einsiedeln 1983, 223–337). Aber erst seine „Kleine Katechese über die Hölle" im Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 21. 9. 84) führte zu einer

scharfen Auseinandersetzung. Der Widerspruch kam vom äußersten rechten Flügel, wo man B.s (und auch andere) wissenschaftliche Veröffentlichungen offenbar bislang nicht zur Kenntnis genommen hatte: Eine Reihe von Art. in den Zs. „Theologisches" und „Der Fels" focht mit Argumenten aus Schrift und Tradition sowie mit Heiligenzeugnissen über Höllenvisionen für ein sicheres „Glaubenswissen" über die mit Verdammten angefüllte Hölle und verurteilte B. als Häretiker. Dieser setzte sich mit zwei Schriften zur Wehr: dem etwas stärker systematisch ausgerichteten Bändchen „Was dürfen wir hoffen?" (Einsiedeln 1986) und dem vorliegenden „Diskurs über die Hölle", das von vornherein als Streitschrift konzipiert ist.

Hier spitzt B. die Kontroverse zu und bringt seine eigene These auf den Punkt.

Die Kontroverse: „Worum es geht? Um die Pflicht, für alle Menschen zu hoffen. Die Gegenseite: Nein, unsere Hoffnung für das endgültige Heil ist beschränkt, denn wir wissen, ja es ist Dogma, daß eine Anzahl Menschen in der ewigen Hölle schmachtet" (7). Seine eigene These: Der Christ ist nicht nur berechtigt, sondern (aufgrund seiner Verpflichtung zu universaler Nächstenliebe) verpflichtet, das Heil für alle Menschen zu erhoffen. Dies bedeutet keinen leichtfertigen Heilsoptimismus: „Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen" (25). Die Apokatastasis-Lehre lehnt B. wegen ihres sicheren Behauptungscharakters ab. Die Begründung der Hoffnung gibt er mit Hinweis auf die in der Schrift nebeneinanderstehenden zwei Aussagereihen: die zu absoluter Entscheidung herausfordernden Warnungen vor dem Schicksal ewiger Verlorenheit einerseits und die Aussagen über den universalen Heilswillen Gottes und den eschatologischen Sieg Christi andererseits. Die universale Hoffnung kann, eben weil sie nicht Zukunftswissen zu sein beansprucht, beide Reihen nebeneinander stehen lassen und sich von den Warnungen gerade zu aktiver Hoffnung und zur sich selbst als Opfer anbietenden Liebe herausfordern lassen. Die Behauptung einer sicheren Verdammnis dagegen würde die Aussagen der zweiten Reihe entwerten. Der die Theologiegeschichte seit Augustinus belastende folgenschwere Fehler ist der „Übergang von der Warnung zum vollendeten Faktum" (18), der „Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unseren Brüdern und Schwestern besetzten Hölle" (25).

B. skizziert die von Augustinus ausgehende „Jammergeschichte" (29) dieser Ineinssetzung von Warnung und Glaubenswissen und weist – streckenweise ironisch-polemisch – auf die von daher nötig gewordenen Distinktionen in der Gnadenlehre hin. Dagegen stellt er das Hoffnungsbild einer eschatologischen Rettung auch desjenigen Menschen, der sich in diesem Leben der Liebe verweigerte, durch die Begegnung mit Christus, der um der Rettung der Verlorenen willen selbst in die äußerste Gott-Ferne ging: „Ich weiß es nicht, aber ich meine ... hoffen zu dürfen, daß das Licht der göttlichen Liebe schließlich jede menschliche Finsternis und Weigerung zu durchdringen vermag" (18). Das Motiv, zur Rettung der verlorenen anderen die eigene Verlorenheit anzubieten, erkennt B. auch bei Mose (Ex 32,32) und bei Paulus (Röm 9,3).

Für den, der die Diskussion seit längerem verfolgt, dürfte von Interesse sein, welche früher öfters von ihm verwendeten Argumente B. im „Kleinen Diskurs" nicht mehr vorbringt: die von seinen Kritikern angegriffene Berufung auf Adrienne von Speyr und die exegetisch problematische Unterscheidung der Schriftaussagen in vorösterliche (Drohungen) und nachösterliche (Hoffnungsaussagen).

B. kann (wenn auch nicht für seine spezielle Argumentation mit dem Höllenabstieg Christi, so doch) für die Gesamtrichtung seiner Aussage eine große Zahl von katholischen Theologen als Bundesgenossen anführen: von E. Przywara, H. de Lubac, J. Daniélou, R. Guardini über J. Ratzinger, W. Kasper und K. Rahner bis zum Katholischen Erwachsenenkatechismus. Was bringt dann diese an einer etwas merkwürdigen Front entstandene Streitschrift Neues?

1. B. versucht zu belegen, daß die Theologen, die mit Sicherheit die reale Existenz von Verdammten lehren, durchweg doch wohl nur an „die Hölle für die andern" dachten und sich selbst „durch irgendeinen bewußten oder unbewußten Trick ... (vielleicht vorsichtig, aber doch getrost) auf die andere Seite" stellten (28).

2. Dieses schmale Bändchen konfrontiert, obwohl es die Gegenrichtung herausarbeiten will, mit einer solchen Anzahl von gewichtigen Traditionszeugen, die „vom Faktum der Verdammnis vieler überzeugt waren", daß sich deutlich ein Kontrast zur (biblisch überzeugend begründeten) Position der gegenwärtigen Theologie ergibt.

Beide Beobachtungen geben Anlaß zu hermeneutischen Überlegungen, die über den Bereich der Eschatologie hinausgehen: Die erste erinnert an die ideologiekritische Frage nach den erkenntnisleitenden Interessen; die zweite dürfte ein weiterer Grund zur Problematisierung des Traditionsbegriffs sein.

Im übrigen bietet das Bändchen einen zwar nicht profunden, aber facettenreichen Einblick in die Diskussion und kann daher auch dem Studienanfänger zum Einstieg in die Thematik nützlich sein. Der bisweilen polemische Ton wird manchen zum Lesen reizen, anderen möglicherweise den Durchblick etwas erschweren. Von der Logik her schwer nachvollziehbar erscheint mir ein Satz wie der folgende: „Die Gnade ist wirksam, wenn sie meiner Freiheit ein so evidentes Bild ihrer selbst vorstellt, daß sie nicht anders kann [!], als sich selber frei [!] zu ergreifen ..." (40).

Duisburg Franz-Josef Nocke

Beck, Heinrich: **Reinkarnation oder Auferstehung.** Ein Widerspruch? – Innsbruck: Andreas Resch Verlag (1988). 47 S. (Grenzfragen, 14), br. öS 89.–/DM 10.–

In sehr kurzer und sprachlich prägnanter Darstellung umreißt Vf. die katholische Anthropologie (das Verhältnis von materiellem Körper und geistiger Seele) einschließlich der Frage nach dem „Fortleben" sowie das Menschen- und Wirklichkeitsverständnis der Reinkarnationslehre. Er stellt Pro und Contra argumentativ einander gegenüber, legt das christliche Verständnis von Auferstehung kurz dar und zeigt „Fegfeuer" und „Reinkarnation" als alternative Läuterungswege. Die Begründung der Unvereinbarkeit dieser Alternative ist dem Vf. wohl gelungen. Die Darstellung der christlichen Alternative bleibt trocken und in zweifacher Hinsicht dürftig. Es wäre der kleinen Schrift gut bekommen, wenn der Vf. sich breiter auf die klassische christliche Anthropologie (bei Thomas, S. th. I q. 76) eingelassen hätte. Und er hätte die Ausblicke über den Tod hinaus deutlicher in personalen Begegnungskategorien darlegen müssen, wie sie exemplarisch J. Ratzinger in seiner Eschatologie anwendet. Dann wären ihm schiefe und theologisch – dogmatisch wie ethisch – höchst bedenkliche Aussagen wie die folgenden, nicht unterlaufen: „Ich überlebe meinen Tod also zwar nur zum Teil, aber doch zum wesentlicheren und grundlegenden Teil, nämlich mit meiner Geistseele, dem eigentlichen Sitz meiner Ich-heit und meines Ich-bewußtseins (wie auch meiner bis dahin erworbenen ‚Gesinntheit'). Ich bin nach meinem Tode zwar nicht mehr Person; denn diese heißt nur das vollständige Seiende, das Personsein wird allein von der Ganzheit aus Leib und geistiger Seele ausgesagt" (18).

Münster Herbert Vorgrimler

Moraldi, Luigi: **Nach dem Tode.** Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Aus dem Ital. von Martin Haag. – Zürich, Köln: Benziger (1987). 336 S., kart.

Die Frage nach dem Tod, nach seinem Ursprung und vor allem nach seiner Überwindung ist in der Tradition der Religionen eine zentrale Frage, welche mit der Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt eng verknüpft ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Religionsgemeinschaften in ihren offiziellen kanonischen Schriften sowie die Volkstradition in den sogenannten apokryphen Texten Aussagen über den Tod und das, was nach dem Tod geschieht, machen.

Im vorliegenden Buch präsentiert der Autor eine Auswahl von Texten aus der Tradition der Religionen und Kulturen, die im Mittelmeerraum entstanden sind und sich entfaltet haben: Sumerer, Assyrer, Babylonier (15–42), Ägypter (43–63), Griechen (Homer: 64–95; Platon: 96–111; weitere Texte: 112–118), Römer (Vergil: 119–136; Cicero: 137–144), Juden (AT: 145–182, Apokryphen: Buch Henoch, Visionen des Esra, Testament des Abraham: 182–202), Christentum (NT: 203–220, Apokryphen: Geschichte von Joseph dem Zimmermann, Evangelium des Petrus, Evangelium des Bartholomäus, Höllenfahrt Christi, Apokalypse des Petrus, Apokalypse des Paulus: 220–239), Islam (240–257); zum Schluß dann hervorgehoben als 2. Teil die Apokalypse des Paulus im vollen Wortlaut (259–304). – Aufschlußreiche Erläuterungen und kompetente Anmerkungen am Ende des Bandes sollen dem Leser helfen, den Inhalt der vorgelegten Texte in ihren Kontext und auf den Hintergrund der damaligen Auffassungen zu stellen und so besser zu verstehen.

Ein Hinweis sei hier erlaubt.

S. 326, Anm. 11 wird ein Teil eines Koranverses wiedergegeben mit: „Wort des Höchsten!" (Koran 44,54). Diese offensichtliche und merkwürdige Anlehnung an die biblische Sprache läßt sich durch die als Gewähr herangezogenen Übersetzungen von Abdullah Yousuf Ali und von Rudi Paret nicht rechtfertigen. Beide geben das arabische Original getreu wieder, Ali mit: So, und Paret mit: So (ist das). Auch in meiner eigenen Übersetzung (Gütersloh 1987) steht: So ist es.

Auch wenn andere Texte für eine solche Auswahl in Frage kommen können („Es sei uns fern, aus Unbedachtsamkeit oder Selbstüberhebung hier Vollständigkeit anzukündigen", schreibt der Autor, S. 9), die hier wiedergegebenen und analysierten Texte sind an sich schon wertvolle Zeugnisse des menschlichen Ringens mit der Frage nach dem Tod und dem Sinn des Lebens.

Münster Adel Theodor Khoury

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen National-Komitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Hg. von Hermann Brandt. – Stuttgart: Calwer Verlag (1986). 156 S., kart. DM 24.80

Die Thematik der Studie ist von hoher Aktualität. Die seit einigen Jahrzehnten dokumentierte ökumenische Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit der Kirchen hat sich in einer Fülle von Dialogergebnissen und gemeinsamen Texten niedergeschlagen. Ist das Faktum zwischenkirchlicher Dialoge an sich schon geschichtsträchtig – es ist immerhin ein Ausdruck des gemeinsamen christlichen Zeugnisses –, so hat sich heute die drängende Frage der kirchlichen Rezeption der Ergebnisse, konkret die Frage nach den Konsequenzen der Resultate in den Vordergrund geschoben.

Wie der Untertitel anzeigt, nimmt die Studie eben diesen Prozeß der „Aneignung", wie er sich aus der Sicht der lutherischen Kirchen in Deutschland darstellt, in den Blick, ordnet ihn jedoch in den weiteren Rahmen lutherisch-kirchlichen Lehrens überhaupt ein. In der Durchführung der Zielsetzung werden nicht nur die essentiellen Faktoren des komplexen Gefüges kirchlicher Lehrgestaltung in Geschichte und Gegenwart transparent gemacht, sondern das ganze, gewiß nicht leichte Unternehmen kann als Bemühen um Selbstbesinnung und -vergewisserung angesehen werden.

Nach einer kurzen Darlegung der „Problemstellung", in der die ökumenischen Dokumente als Herausforderung an kirchliches Lehren begriffen und die sich daraus ergebenden „Anfragen" formuliert werden (Kap. I), wählt die Studie zunächst den deskriptiv-induktiven Weg, um die Lehrverantwortung der lutherischen Kirchen in ökumenischer Verpflichtung via facti darzustellen.

An den Beispielen der bereits erfolgten Rezeption der Leuenberger Konkordie, des im deutschen Sprachgebiet erarbeiteten gemeinsamen Wortlauts des apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnisses sowie der „Südafrika-Erklärung" der 6. Vollversammlung des LWB in Daressalam und schließlich der Einbeziehung gutachterlicher Tätigkeit der theologischen Fakultäten bezüglich des Dokuments „Das Herrenmahl" wird in typischer und notwendigerweise begrenzter Auswahl der bisherige Umgang mit ökumenischen Texten nachgezeichnet.

Es folgt eine Befragung bestehender Kirchenverfassungen unter dem Gesichtspunkt, ob und wie sie Rezeptionsprozesse ermöglichen bzw. ob sie die schon vollzogenen Prozesse in den geschilderten Fällen legitimieren. Die Untersuchung ergibt u. a., daß die Rezeption verfassungskonform verlaufen ist und daß die gegenwärtigen Ordnungen in der Lage sind, solche Prozesse zu ermöglichen, auch wenn die ökumenische Verpflichtung in den Verfassungstexten selbst nicht erwähnt wird (Kap. II).

Das III. Kap. schildert die „Erfahrungen in der Geschichte lutherischer Kirchen", wie kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung seit der Reformation wahrgenommen worden ist.

Die bleibende Norm des apostolischen Evangeliums hat ihren Niederschlag in den lutherischen Bekenntnisschriften gefunden, die im Rückgriff auf die Heilige Schrift und die – diese gewissermaßen authentisch interpretierenden – Kirchenväter die reformatorische Lehre, Lehrautorität und kirchenleitendes Handeln zum Ausdruck bringen. Die Frage des kirchlichen Amtes, namentlich des Bischofsamtes, der synodalen Gremien auf den verschiedenen Ebenen, des Verhältnisses von Kirche und Staat in den kirchlichen Strukturen, einschließlich der Bedeutung des „magnus consensus" für die kirchliche Lehre haben in der Geschichte pluriforme Lösungen gefunden. Im weltweiten ökumenischen Kontext heute zeichnet sich ein gemeinsames Verständnis des bischöflichen Amtes ab, das in der besonderen Form des synodalen Bischofsamtes als ein spezifischer Beitrag der lutherischen Kirchen in die Ökumene eingebracht werden sollte.

Dann wendet sich die Studie dem kirchlichen Lehren nach dem NT („Meisterin in der Kirche") zu mit dem Ziel, „den neutestamentlichen Befund unmittelbar für die Thematik der Studie zu erschließen" (Kap. IV).

Grundentscheide und Grundprobleme kirchlichen Lehrens sind bereits im NT vorgegeben. Von Anfang an ist die Kirche eine lehrende Kirche gewesen. Ihre Lehre ist zugleich christologisch und ekklesiologisch bedingt, stellt sich aber nicht als ein abgeschlossenes Lehrganzes dar. Es wird deutlich, daß sie eng verbunden ist mit der Verkündigung, dem gottesdienstlichen Leben und dem kirchenleitenden Handeln. Das In- und Miteinander von Trägern des Hirtenamtes und dem ganzen Volk Gottes als verantwortlichen Instanzen für Verkündigung und Lehre kommt normativ zum Tragen. Unter dem bleibenden Kriterium des apostolischen Christuszeugnisses und in der Gewißheit des Beistandes des Heiligen Geistes wird die Lehre in den geschichtlichen Bedingungen je neu interpretiert, ohne jedoch ihre Identität zu verlieren.

Nach dieser zwar gerafften, aber umsichtigen Befragung des NT folgt eine systematische Abhandlung der Thematik: „Kirchliches Lehren und kirchenleitendes Handeln in ökumenischer Verpflichtung" (Kap. V).

Unter dem Titel „Begriffsklärungen" wird mit Nachdruck festgestellt, daß „die lutherische Kirche" ein Lehramt kennt. Ihr verbindliches Lehren wurde/wird in Vergangenheit und Gegenwart in einem vielschichtigen Prozeß unter Beteiligung verschiedener Verantwortungsträger vollzogen. Dabei geht es immer um „das Ringen um Konsens". Hier werden im einzelnen als zusammenwirkende Beteiligte genannt: das geistliche Amt in der Region, am Ort, die Synoden, die kirchliche Administration und die theologischen Fakultäten. „Das Ineinander und Miteinander verschiedener Verantwortungsträger läßt sich gewiß so verstehen, daß Träger dieses Lehrens und Lernens letztlich das ganze Volk Gottes ist", wenn auch von den Beteiligten je etwas Spezifisches in Auftrag, Vollmacht und Recht wahrgenommen wird. Was den Begriff „Kirchenleitung" betrifft, muß ein zweifacher Sinn unterschieden werden. Beides ist nicht zu trennen: die geistliche Kirchenleitung im Verständnis von CA 28 und der gefüllte Begriff im Sinne von Verantwortung im ganzen Bereich des Lebens und der Ordnung der Kirche. Unter dem Stichwort „Ökumenische Verpflichtung" wird die Doppeldeutigkeit erläutert, die das Wort „ökumenisch" in sich beschreibt: Einmal handelt es sich um die innerlutherische Einheit bis hin auf die Ebene des Lutherischen Weltbundes, zum anderen um die umfassende Einheit und Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi überhaupt. Das „kirchliche Lehramt" wird im Rahmen der beiden Eckdaten wahrgenommen: einerseits die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes, andererseits die besondere Aufgabe des geistlichen Amtes der Kirche und ferner die Arbeit der theologischen Fakultäten. Die Präponderanz der Beteiligung des ganzen Volkes Gottes kommt zum Ausdruck, wenn „das ganze Volk Gottes als Träger kirchlichen Lehrens" herausgestellt wird. Gerade in dem als konziliaren Prozeß gestalteten Rezeptionsgeschehen kommt die Bedeutung der Anerkennung der apostolischen Wahrheit durch die ganze rechtgläubige Christenheit zum Tragen, wie es die Konzilien der Alten Kirche ausweisen. Wenn und wo in einem Rezeptionsprozeß treibende und hemmende Kräfte miteinander ins Gespräch gebracht werden, steht immer das Prinzip und Ziel des „magnus consensus" vor Augen, bei dem neben der Qualität auch die Quantität ins Gewicht fällt. Welchen Stellenwert, welchen Rang und welche Verbindlichkeit eine bestimmte Lehrform beanspruchen kann, hängt davon ab, in welchem Maße sie den „magnus consensus" repräsentiert.

Einen relativ umfangreichen Abschnitt widmet die Studie dem „Lehren im Bereich des Ethischen". Hier spitzen sich einige Probleme von Lehre und Lehrautorität in besonderer Weise zu. Die Ethik macht einen erheblichen Teil des Lehrgeschehens aus. Die gegenwärtige Situation ist aus lutherischer Sicht durch einige besorgniserregende Entwicklungen gekennzeichnet; so z. B. durch Verunsicherung über die Verbindlichkeiten kirchlicher Lehre, den Verlust der Lehrautorität durch extensive Inanspruchnahme übergreifender ethischer Lehrautorität und die Verabsolutierung politischer Standpunkte. Am Fall der Daressalam-Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977 zum Südlichen Afrika, hier im besonderen an deren Rede vom „status confessionis", werden die Probleme und Gefährdungen kirchlichen Lehrens im Bereich des Politischen eingehend und kritisch-offen unter den Stichworten erörtert: Politische Instrumentalisierung des Bekenntnisses, Gefährdung des Rechtfertigungsglaubens, Verschiebungen im Kirchenverständnis.

Es folgen eine Reihe grundsätzlicher Ausführungen über „Kriterien und Ziele" kirchlichen Lehrens im allgemeinen und der Rezeption im besonderen. Im einzelnen wird das lutherische Verständnis der Verhältnisse von Evangelium – Heiliger Schrift – Bekenntnis, von Glauben – Leben sowie von Lehre – Ordnung dargelegt. Manches bereits früher Gesagte findet hier nochmals einen systematisch gebündelten Ausdruck. „Ziel aller ökumenischen Arbeit ist es, daß ... getrennte Kirchen sich wechselseitig als Kirche Jesu Christi wiedererkennen ...", d. h. wechselseitig als Kirche unter dem Evangelium innerhalb der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anerkennen.

Das Schlußkapitel (VI) faßt in 14 Punkten „Einsichten, Konsequenzen und Empfehlungen" zusammen.

Es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß mit der Studie die ökumenische Verpflichtung als neue Dimension und Aufgabe kirchlichen „Lehrens auf allen Ebenen kirchenleitenden Handelns" verdeutlicht worden und ein Beitrag zur Förderung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen geleistet worden ist.

Im Jahre 1977 veröffentlichte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK auf ihrer Konsultation in Odessa (UdSSR) den Bericht ihres Studienprojekts „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?". Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hatte dazu einen eigenen Beitrag „Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe" geliefert. (Beide Texte sind dokumentiert in Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 33, Frankfurt/M. 1978.) In ähnlicher Weise befaßte sich auch der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz mit der Thematik und legte 1985 das Votum vor: „Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche." Wenn die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche und das Deutsche Nationalkomitee des LWB mit der vorliegenden Studie noch eine gesonderte Untersuchung vorlegen und den lutherischen Kirchen zum Studium empfehlen, dann stellt sich die Frage nach dem spezifischen Wert und der Zielsetzung solcher Bemühungen, zumal im Vorwort ein weiter Umfang der sachlichen Übereinstimmung mit dem genannten Votum der Arnoldshainer Kon-

ferenz festgestellt wird. Man findet eine Antwort wohl nur in der offenkundigen Absicht, einmal durch eine systematische Selbstreflexion zur innerkirchlichen Klärung beizutragen, zum anderen im Gefüge mit den evangelischen Kirchen und weiteren Dialogpartnern legitimerweise das konfessionelle Proprium zu verdeutlichen und auf deskriptivem wie normativem Wege eine Art Rechenschaft zu geben. Ohne Einschränkung kann die umsichtige und umfassende Behandlung der komplexen und problemreichen Thematik als gelungen betrachtet werden. Die Studie bietet sowohl für die lutherischen Kirchen als auch für ihre Dialogpartner eine wertvolle Hilfe in schwierigen Prozessen.

Paderborn Aloys Klein

Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. – Stuttgart: Calwer Verlag (1986). 335 S., geb. DM 68.–

Für eines gebührt Hgg. besonderer Dank: Sie haben eine Festschrift zu einem Thema konzipiert, das die Arbeit des Gewürdigten nicht nur aufnimmt, sondern durch ihre Beiträge den Diskussionsstand eines einzelnen Forschungsbereiches in repräsentativer Weise dokumentiert. Es sind nicht nur freundlich angehängte Glückwünsche, mit denen die Autoren ihre Arbeiten an Georg Kretschmar adressieren. Indem sie das Thema Kirchengemeinschaft in den verschiedensten Optiken behandeln, gehen sie mit einer Sache um, die den Mitunterzeichner der sechs Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970, der Vorstufe der Leuenberger Konkordie, ebenso beschäftigt hat und noch beschäftigt wie den Teilnehmer der Arnoldshaingespräche der EKD und der Russisch-orthodoxen Kirche und den langjährigen Vorsitzenden der Gesprächsgruppe des LWB für die Verhandlungen mit den orthodoxen Kirchen und ihren Patriarchaten.

Man kann sogar sagen, mit Kirchengemeinschaft wurde ein Begriff thematisiert, der für die augenblickliche ökumenische Arbeit geradezu stilbeherrschend ist. Denn seit auch die römisch-kath. Kirche bei voller Wahrung ihrer Sonderstellung aktiv an ihr teilnimmt, ist der ökumenische Prozeß sichtlich aus seiner Pionierphase herausgetreten und so etwas wie kirchlicher Alltag geworden. In dieser Situation war es beinahe zwangsläufig, daß Kirchengemeinschaft zum bevorzugten Strukturmodell ökumenischer Einheit wurde. Ließ sie sich doch – so mit einer seit Anfang der siebziger Jahre gebräuchlichen Terminologie – ohne Schwierigkeit als „versöhnte Verschiedenheit" und damit als eine Art idealer Projektion des neuen Verhältnisses der Konfessionen verstehen, die sich nicht mehr polemisch, sondern komplementär zueinander verhalten. So ist es wohl alles andere als Zufall, wenn der Beitrag von Lohff die Leuenberger Kondordie als „Modell für die Begründung größerer ökumenischer Gemeinschaft der Kirchen" (a.a.O. 272) interpretiert. Aber hier wird dann auch das theologische Problem, das der Begriff Kirchengemeinschaft aufwirft, unübersehbar. Der Plural in diesem Wort impliziert eine Äquivokation, die nur dann eliminiert wäre, wenn man von einer Partikular-Kirchengemeinschaft spräche, in der sich die Einheit der einen Kirche, der Una Sancta, realisiert. So leicht man das einsieht, so schwierig ist die Antwort zu finden, wenn man wissen will, welche Partikularkirchen es sind, die in der Kirchengemeinschaft zusammentreten. Ist Kirchengemeinschaft Gemeinschaft der Gemeinden oder der Bistümer, der Landes-, National-, Territorialkirchen? Oder sind diese Partikularkirchen identisch mit den Konfessionen, sofern sie sich in weltweiten Gemeinschaften organisiert haben? Habe ich nichts überlesen, so wird diese wichtige Frage der ekklesialen Ebene nirgendwo in einem der Beiträge in der ihr zukommenden Ausführlichkeit diskutiert. Ich vermute deswegen, weil Kirchengemeinschaft in einer bemerkenswerten Selbstverständlichkeit als Gemeinschaft der Konfessionen gedacht ist.

Mit dieser Voraussetzung erklärt sich die für eine Festschrift gewiß nichts weniger als selbstverständliche Systematik des ganzen Aufbaues.

Einen ersten, dem NT und der Alten Kirche gewidmeten Teil mit fünf Beiträgen (Hauschild, Hahn, Klein, May, Stockmeier) folgt einer, der der ökumenischen Würdigung der Reformation gewidmet ist (Pannenberg, Schwarz, Lohse, Schwaiger). Die restlichen sechs Artikel (Maiwald, Nicolaisen, von Lilienfeld, Lohff, Wenz, Rohls) widmen sich Aspekten von Kirchengemeinschaft in der heutigen Ökumene. Fragen mittelalterlicher Ekklesiologie behandeln die Beiträge von Wendebourg und Köpf. Der gesamte angloamerikanische, denominationelle Aspekt von Kirchengemeinschaft entfällt ganz, was wohl nicht nur der Prägung der beteiligten Autoren, sondern der oben geschilderten Konzeption geschuldet ist.

Am konsequentesten wird das Thema der Festschrift in einem gesamtökumenischen Horizont durch die Beiträge von Hauschild, Wendebourg und von Lilienfeld behandelt.

Hauschild – nicht ohne Grund wird eine der Hauptthesen seines Aufsatzes im Untertitel der Festschrift zitiert – geht dem Thema Kircheneinheit bei Paulus und in den Deuteropaulinen, im johanneischen Schrifttum, bei Ignatius von Antiochien und im ersten Clemensbrief nach, mit dem Ergebnis, konstitutiv für die Ekklesiologie sei die Divergenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit (40), die die Kirchen nötige, durch organisatorische und dogmatische Fixierungen zu dem theologischen Grund zurückzukehren, „den die Väter der Frühzeit in verschiedener Weise formuliert haben" (42). – Hauschilds Beitrag leistet einmal mehr den notwendigen Dienst, weitverbreitete Idealvorstellungen von der „alten ungespaltenen Kirche" mit der historischen Realität nicht harmonisierbarer Divergenzen schon zwischen Gemeinden neutestamentlicher Zeit zu konfrontieren. Aber tendiert sein allzu pauschaler Ausgangssatz, Einheit der christlichen Kirche habe es als empirische Realität niemals gegeben, nicht zum entgegengesetzen Extrem? Hans Dombois hat es immer wieder als „Kirchenidealismus" attackiert, Einheit der Kirche nur als ideale Norm gelten zu lassen und alles Geschichtlich-Institutionelle einer prinzipiell unüberwindlichen Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit zu überantworten. Ist denn die Einheit derer, die die Eucharistie vollziehen, empirisch niemals gegeben? Und hat es zwischen den solchermaßen mit ihrem Herrn geeinten Gemeinden niemals empirisch faßbare Einheit gegeben? Und mag es noch so viele und schwierige Fragen aufwerfen: Man muß auch jene Logien auf ihren empirisch-historischen Gehalt befragen, in denen wie in Mt 18,20 oder Mt 28,20 Jesu Gegenwart als Garantie der Einheit der Kirche verheißen wird. Rechtsgrund einer solchen Frage aber sind die Einsetzungsworte der Eucharistie, an denen sich immer empirisch erweisen wird, wie es um die Einheit der Jünger und Jüngerinnen untereinander bestellt ist – gerade deswegen, weil ihr Herr sich und seine Nähe auf eine so exklusive Weise festgelegt hat. Leider wird dieses Desiderat auch nicht von Hahn, der über liturgische Elemente in Rahmenstücken der Johannesoffenbarung und von Klein erfüllt, der die Ekklesiologie der johanneischen Schriften unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft der Gotteskinder untersucht.

Ins Zentrum der ganze Frage stößt der Aufsatz von Frau Wendebourg, die einen gelehrten und höchst instruktiven Überblick über Theorie und Praxis der Wiedertaufe in der orthodoxen Kirche vorlegt. Gibt es überhaupt einen Übertritt aus einer Kirche in eine andere? Oder gibt es allein die Aufnahme in die eine Heilige Kirche, die sich in der Taufe vollzieht? Frau Wendebourg kann zeigen, daß die alte donatistische These, in Gestalt Karthagischer Kanones in das orthodoxe Kirchenrecht eingegangen, jedesmal dann, wenn sie rigoros angewandt wurde, nur die Wiedertaufe zur Konsequenz haben konnte. Kirchengemeinschaft kann so gesehen nur Gliedschaft in und Teilhabe an der einen Heiligen Kirche bedeuten. Und um an Gesagtes zu erinnern: Die ganze Position würde unhaltbar, wenn die Identität der kirchlichen Einheit und Einzigkeit hier nicht konkret historisch und empirisch verstanden würde. – Wendebourg hat sicherlich recht, wenn sie allein in der von Augustinus in De Baptismo entwickelten Sakramentslehre eine die donatistische These wirklich widerlegende Position sieht. Aber Augustinus stellt der donatistischen Identität von historischer und heiliger Kirche nicht den Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit, sondern die empirische Tatsache der res baptismi und der ebenso empirischen Einheit der Liebe entgegen, die sich nicht auf eine Partikularkirche beschränken läßt. Schade darum, daß keiner der Autoren diesen für das Thema der Festschrift so wichtigen Aspekt der Sakramentslehre des Augustinus hat behandeln wollen, so gern man sich von May an des Irenäus Lehren zur Einheit der Kirche und von Stockmaier an Leos des Großen Verhalten gegenüber der östlichen Kirche erinnern läßt.

Ein längst fälliges Monitum ergeht durch Fairy von Lilienfeld an unsere herkömmliche Praxis des kirchengeschichtlichen Unterrichts. Obwohl ihr Aufsatz erst im letzten Teil der Festschrift steht, erwähne ich ihn schon hier, weil er den faktischen Donatismus einer Kirchengeschichtspraxis so treffsicher kritisiert, der nach einem notwendigerweise ökumenisch angelegten Anfang zumal in Deutschland in einer unangefochtenen Zwangsläufigkeit sich auf die Geschichte der eigenen Kirchenregion (nicht einmal der Konfession) zusammenzuziehen pflegt. Hiergegen treten tatsächlich alle Vorwürfe in Kraft, die Augustin gegen die Selbstbezogenheit des donatistischen Regionalisums ins Feld geführt hat. Wie einleuchtend demgegenüber von Lilienfelds Hinweis, daß allein ein Blick auf den ja auch nicht pauschal von der Reformation verworfenen Heiligenkalender genügt, um uns die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens zu demonstrieren.

Den sehr speziell klingenden Untertitel: „Das Kirchenverständnis Roberts von Tombelaine" des Aufsatzes von Köpf sieht man nicht an, wie wichtig die Gesichtspunkte sind, die ein Hoheliedkommentar des 11. Jh.s zum Thema Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit zum Thema beizubringen vermag.

Die in der heutigen theologischen Diskussion sich uferlos ausbreitende Ekklesiologie tritt für den monastischen Autor aus dem „Vorfeld der gregorianischen Reform" völlig zurück hinter dem Leben der Märtyrer und Heiligen. Voll kommt damit zur Geltung, was der selbstbezogene Ekklesiasmus unserer Tage nahezu völlig verdrängt hat, die eschatologische Dimension von Kirche, ihr Charakter als civitas Dei, conversatio in caelis. In dieser Perspektive muß Kirchengemeinschaft Gemeinschaft der zukünftigen Seligkeit sein. Köpf unterstreicht sehr richtig, daß gerade diese eschatologische Perspektive der Ekklesiologie Roberts es war, die sie im Umkreis der gregorianischen Reform als eine Aufforderung an Könige und Kaiser wirksam werden ließ, ihre Kronen vor Christus niederzulegen.

In den Beiträgen zu Themen der Reformationszeit schlägt sich mehrfach das interkonfessionelle Gespräch des Lutherjahres 1983 nieder.

Die Texte von Schwarz über „Wurzeln evangelischen Verantwortungsbewußtseins" und des Katholiken Schwaiger „Diener des Wortes" sind in jenem Jahr in München gehaltene Vorlesungen eines Zyklus über „Luther und die Kultur der Neuzeit".

Aber auch wenn Pannenberg sich über „Reformation und Kirchenspaltung" äußert, so spürt man das Klima jenes vom Jubiläum angeregten ökumenischen Austausches. Sein Aufsatz – ein aufschlußreiches Spiegelbild der Stimmung im Umkreis der Gemeinsamen ökumenischen Kommission, die mittlerweile die unter Pannenbergs Mitwirkung entstandene Studie zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts vorgelegt hat – trägt Auffassungen über die Reformation vor, wie sie heute weit verbreitet sind. Die Kontinuität zur Scholastik als „Verwissenschaftlichung der Theologie" (141) wird stark betont und die Kirchenspaltung als letzten Endes zeitbedingte Reaktion auf die polemischen Vorstöße Luthers bewertet. Pannenberg zeigt diese Zeitbedingtheit besonders an den Verurteilungssätzen der gegen Luther gerichteten Bannandrohungsbulle und fragt, ob angesichts der hier manifest werdenden Fehlurteile von beiden Seiten die gegenseitigen Verdammungen der Reformationszeit noch aufrechterhalten werden können, um so mehr, als „die Spaltung die entscheidende Bedingung des kulturellen Säkularismus" gewesen sei (146). – So viele unbestreitbare geschichtliche Tatsachen hier auch genannt werden, eine Reihe von Einwänden drängt sich auf. So deutlich wir auch heute in der Perspektive der Rückschau Kontinuitäten wahrnehmen, wo sie den Reformatoren unbewußt bleiben mußten – auch dies setzt nicht außer Kraft, daß es nicht reine Selbsttäuschung war, wenn Luther, Melanchthon, Müntzer, Zwingli und Calvin zwischen sich und der Scholastik eine tiefe Kluft befestigt sahen. Und muß man erst wieder daran erinnern, daß dieser neue Begriff von Theologie und Glaube gesellschaftlich revolutionierende Folgen hatte? Luther theoretisierte doch nicht nur über die Frage nach dem „Verhältnis der wissenschaftlichen Schriftauslegung zum Lehramt der Kirche", sondern er begründete mit den anderen Reformatoren zusammen eine ganz neue Art von kirchlichem Lehramt, ein kirchliches Lehramt unter nicht mehr mittelalterlichen Bedingungen von geistlicher und weltlicher Gewalt. Waren es doch diese neuen Bedingungen, die Kirchenbann und Reichsacht Luther gegenüber unwirksam werden ließen. Darum scheint mir Pannenberg die ökumenische Wirkung einer Revokation des gegen Luther ergangenen kurialen Urteiles bei weitem zu überschätzen. Für die evangelische Kirche hat dieses Urteil ohnehin niemals Rechtskraft besessen. Erging es doch durch eine Jurisdiktion, deren Legitimität von der Reformation nicht nur bestritten, sondern auch außer Kraft gesetzt wurde. Und wenn eine Kirche, gegen allen historischen Augenschein und gegen ihre eigene bessere theologische Einsicht, an diesem Urteil festhält, dann ist das zuerst das Problem dieser Kirche, nicht aber der evangelischen. Und ist es evangelisch gedacht, den „kulturellen Säkularismus", jenen altbösen Feind aus dem geschichtsphilosophischen Credo der zeitgenössischen Theologie, auf die Kirchenspaltung zurückzuführen? Ist er nicht eine unvermeidliche und insofern auch legitime Folge der reformatorischen Revolutionierung in der Stellung geistlicher und weltlicher Gewalt? Ökumenische Orientierung muß theologisch tiefer verankert werden als in einem Zweckbündnis gegen kulturellen Säkularismus.

So schwer es uns fällt, wir haben dessen eingedenk zu bleiben, was der Aufsatz von Lohse über „Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln" ins Licht setzt. Auch die als besonders scharf geltenden Schmalkaldischen Artikel wollen nicht eine eigene Konfession konstituieren, sondern gehen von einem gegebenen ökumenischen Konsens gerade in Fundamentalartikeln aus. Und wenn sie ebenso scharf hinsichtlich Rechtfertigung und Papsttum erklären, daß beides keine Verhandlungsgegenstände sein können, dann doch nicht, weil sie sie als Konfessionsspezifika, sondern als eine offen häretische Infragestellung des Evangeliums in der einen Kirche Christi betrachten.

Was aber das Verhältnis von Reformation und Neuzeit anlangt, so geben die Texte von Schwarz und von Wenz (Zum Amtstext des Limadokuments) Anlaß zu einigen Bemerkungen.

Wenn Schwarz recht hat mit seiner Beobachtung, für die Reformation trete die richterliche Stellung Christi am Jüngsten Tag zurück hinter der Scheidung von Erlösten und Unerlösten (159), dann spricht sich darin eine Transformation der Eschatologie aus, die nicht ernst genug genommen werden kann. Eschatologie hat für den reformatorischen Glauben aufgehört, Lehre von den „letzten" Dingen zu sein, insofern dieser Glaube selbst erstes und letztes Thema christlichen Lebens geworden ist: „. . . auf daß ich in seinem Reich und unter ihm lebe in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit." Wie sich präsentischer und futurischer Aspekt solcher Eschatologie zueinander verhalten, das ist eine Frage, deren theologische Formulierung eine Begrifflichkeit verlangt, für die die Schuldogmatik bis heute noch so gut wie kein Rüstzeug ausgebildet und an die Hand gegeben hat. Unzulänglich erscheinen hier Begriffe wie „Verantwortungsbewußtsein", einer jener Vermittlungsversuche, wie sie der seit dem Scheitern der konfessionellen Orthodoxie das Feld beherrschende philosophisch-theologische Synkretismus immer neu hervorbringt.

Besonders auffallend finde ich, wie Wenz in seiner kritischen Diskussion des Limadokumentes theologische Urteile dadurch zu begründen sucht, daß er eine Handvoll transzendentalistischer Distinktionen (praktische Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit, Unendlichkeit idealer Kommunikation, terminierte Entscheidungszeit, Rest kontingenter Faktizität) als selbstverständlichen kategorialen Rahmen seiner Amtslehre voraussetzt und damit zu Feststellungen kommt, die viel zuviel beweisen, um ekklesiologisch verbindliche Konsequenzen zu ergeben.

Wie wirklich theologische Kriterien in dieser Sache aussehen, das kann man detailliert und konzentriert bei Rohls nachlesen, wenn er zeigt, wie alle Raum-, Person- und Zeitbegriffe vor theologischen, christologischen und ekklesiologischen das Feld räumen müssen, wenn es gilt, die „Gegenwart des Gekreuzigten im Abendmahl" zu verstehen.

Die neueste Kirchengeschichte, auch ein Arbeits- und Verantwortungsbereich des Jubilars, kommt zu Wort in Gestalt einer Würdigung einer ihrer in internationalen und ökumenischen Beziehungen umstrittensten Persönlichkeiten, des Bischofs Heckel (behandelt von Maiwald) und jenes Textes, dem Begriff und Programm von Kirchengemeinschaft ihre eingangs geschilderte Verbreitung verdankt, der Leuenberger Konkordie, deren Lehre von Kirchengemeinschaft von Lohff und deren Beziehungen zu Barmen Nicolaisen untersucht.

Von dem Aufsatz über Heckel erwartet man besondere Aufschlüsse über jenen Mann, der in den ökumenischen Beziehungen der Bekennenden Kirche eine so dominierende Rolle gespielt hat. Freilich muß der Rezensent gestehen, daß seine Erwartungen nicht erfüllt worden sind. Wenn Maiwald das von Bethges Bonhoefferbiographie gezeichnete Heckelbild korrigieren wollte, dann hätte er sich mit ihr und z. B. auch den von Boyens publizierten Dokumenten offensiv auseinandersetzen müssen, statt entweder zu schweigen oder einen Nebel konjunktivischer Andeutungen auszubreiten. Dagegen läßt Nicolaisen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Obwohl der Barmer theologischen Erklärung als dem ersten lutherisch – reformiert – unierten Konsensusdokument eigentlich eine herausragende Bedeutung zukommt, spielte sie bei den interkonfessionellen Gesprächen, die Ende der 60er Jahre begannen und 1973 zur Leuenberger Konkordie führten, als Modell oder Diskussionsgrundlage so gut wie keine Rolle" (242). Es ist wohl keine Überbewertung der deutschen Kirchengeschichte, wenn man in dieser Feststellung Nicolaisens eine der dogmengeschichtlichen Abnormitäten unserer Zeit sieht. Sollten die für jene Gespräche federführenden Theologen sich wirklich nicht mehr an die Bekenntnissynode der Altpreußischen Union 1937 in Halle, an das Beiheft 3 zur „Evangelischen Theologie" über Abendmahlsgemeinschaft von 1938 oder gar die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 haben erinnern können? Natürlich ist das Gegenteil der Fall, und gerade nach der Lektüre von Nicolaisens Artikel möchte man gern wissen, wie die Entstehung der Arnoldshainer Konferenz im Bereich der EKD 1967 sich zu jenen Leuenberg vorbereitenden interkonfessionellen Gesprächen verhalten hat. Und besonders weil Lohff selbst in der Festschrift das Wort ergreift, fühlt man sich wieder daran erinnert, daß die von Mannermaa in seiner Leuenbergkritik vorgebrachten Einwände keineswegs erledigt sind.

Blickt er auf das Ganze zurück, so kann auch der Rezensent nicht umhin, sich den Glückwünschen derer anzuschließen, die hier gezeigt haben, welche Anregung für ökumenisches Gespräch von der wissenschaftlichen Arbeit Georg Kretschmars ausgegangen sind.

Berlin Wolfgang Ullmann

Berger, Rupert u. a.: **Gestalt des Gottesdienstes**. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. – Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung – Wort und Musik im Gottesdienst – Naturelemente und technische Mittel – Die liturgischen Geräte – Liturgische Gewänder und Insignien – Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung. – Regensburg: Pustet (1987). 416 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3), kart. DM 48.–

Der vorliegende Teilband stellt den dritten Bd des auf acht Bde angelegten neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft dar, das unter dem Titel Gottesdienst der Kirche im Erscheinen begriffen ist. Bis jetzt liegen die Teilbände 5 (Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr; Rez. folgt) und 8 (Sakramentliche Feiern II; Rez. vgl. ThRv 84, 1988, 224–227) vor. Bei dem dritten nun erschienenen Teilband handelt es sich um den abschließenden Teil einer fundamentalliturgischen Trilogie, mit der das Hb. eröffnet werden soll: Die beiden vorangehenden Bde sollen der Liturgie und Liturgiewissenschaft (Einführung, Begriff, Quellen) einerseits und der Theologie des Gottesdienstes andererseits gewidmet sein. Der hier vorliegende dritte Bd schließt sich an diese beiden Themenkreise an und behandelt seinerseits unter dem Titel „Gestalt des Gottesdienstes" die „vielschichtige Ausdrucks- und Zeichengestalt der Liturgie", wie es im Vorwort heißt.

Der Bd wird eröffnet mit einem Beitrag von A. Ronald Sequeira über „Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung" (7–39).

Nach zwei Abschnitten, die die Ganzheitlichkeit menschlichen Handelns in der Liturgie sowie die räumliche und sinnenhafte Dimension des liturgischen Ausdrucks kurz skizzieren, kommt S. zum eigentlichen Thema seines Beitrags: der Bewegungsdimension und -struktur der Liturgie. S. hat sich zu diesem Thema anhand früherer Publikationen ausgewiesen; sein Vorschlag zu einer systematisch-terminologischen Klärung für den Bereich der liturgischen Bewegungsdimension (26–29) könnte sich als konsensfähig und hilfreich erweisen. Bei seinen Kriterien zur Analyse einer der Grundformen liturgischer Körpersprache,

der Gebärde, wünscht man sich die Berücksichtigung eines weiteren Kriteriums neben Struktur, Qualität und Stellung im Kontext, nämlich die Frage nach den Trägern der zu analysierenden Gebärde. Wenn dieses Kriterium nicht ausdrücklich in den Blick tritt, wird nicht deutlich genug, daß viele der vorgestellten liturgischen Gebärden (siehe die „signifikanten Beispiele" und die schematische Übersicht über die Gabenbereitung S. 37f) eben nicht Allgemeingut der feiernden Gemeinde, sondern dem Zelebranten vorbehalten sind.

Der zweite Abschnitt des Hb.s, der sich durch Thema und Länge als zentraler Teil dieses Bd.es zu erkennen gibt, ist „Wort und Musik im Gottesdienst" gewidmet (41–248).

Den Auftakt macht ein Grundsatzbeitrag des lutherischen Liturgiewissenschaftlers Karl-Heinrich Bieritz über „Das Wort im Gottesdienst" (47–76), der mit einer anthropologischen Fundierung beginnt, die vor allem neueren sprachphilosophischen und semiotischen Ansätzen verpflichtet ist. Es folgt ein Abschnitt zum theologischen Aspekt („Das Wort als Element im gottesdienstlichen Dialog"), der als schönes Beispiel einer ökumenisch orientierten liturgietheologischen Arbeit gewertet werden kann. Im Anschluß an diesen Grundsatzbeitrag wendet man sich im Abschnitt „Wort und Musik im Gottesdienst" nun den Details zu. Die katabatische Dimension der Liturgie tritt mit „Formen der Verkündigung" (Balthasar Fischer, 77–96) in den Blick, wobei auf den letzten Seiten des Beitrags (94–96) deutlich wird, daß der Autor sich hierbei nicht ausschließlich auf den Wortgottesdienst konzentriert. Auf S. 78 oder S. 180f wäre wünschenswert ein Hinweis auf den Beitrag von Johann Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 55–90 (Pietas liturgica 1). – Der sich anschließende Beitrag von Michael B. Merz ist der anabatischen Dimension der Liturgie gewidmet; er beschäftigt sich mit „Gebetsformen", und zwar auch mittels einer sprachwissenschaftlichen Analyse (97–129). Interessant ist der letzte Abschnitt des Beitrags zu „Fehlformen liturgischen Betens" (126–129). Bei M.s Kritik an liturgischen Gebeten, die eine „subjektive (gruppenspezifische oder thematische) Realitäts- und Glaubenserfahrung" zum Gegenstand haben, fragt man sich unwillkürlich, wie die Psalmen – an diesem Maßstab gemessen – zu beurteilen sind. Erliegen wir hier nicht der (liturgie-wissenschaftlichen?) Versuchung, den „Subjektivismus" dieser Gebete nicht mehr sehen zu wollen? – Die folgenden Beiträge behandeln das, was sich im Umfeld der anabatischen und katabatischen Grundvollzüge ereignet. Der Kreis von Beiträgen wird eröffnet mit einem – voll integrierten – Komplex über „Singen und Musizieren" (131–179). Hier fallen besonders die Hinweise auf musikpsychologische und -soziologische Perspektiven positiv auf, die das Phänomen des Singens und Musizierens in einen weiteren Bezugsrahmen einordnen. Im geschichtlichen Überblick ist zu begrüßen, daß auch die neuesten Entwicklungen nicht vergessen sind. Zum „Kirchenlied der Aufklärung" wäre zu ergänzen: Georg Brenninger, Das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 – ein Bestseller der Aufklärungszeit, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 811–820 (Pietas liturgica 1). – Für den sich anschließenden Abschnitt über „Poetische Formen" (180–219), also die textlichen Grundlagen des Gesangs, zeichnen zwei Autoren verantwortlich, wobei Balthasar Fischer die historische, Helmut Hucke die musikwissenschaftliche Seite darstellt – auch dies ein schönes Beispiel des Versuchs der Integration beider Bereiche, wie er in diesem Bd geleistet wird. Eine Bemerkung sei eingefügt hinsichtlich des „Alleluja" (194f): Vom Gesamtduktus des Wortgottesdienstes her ist die Annahme des sekundären Charakters des Alleluja-Verses einleuchtend und sinnvoll. Zu denken geben hier jedoch die orientalischen Liturgien, vor allem das altpalästinensische Lektionar mit seinem Vollpsalm vor dem Evangelium. – Nicht ganz klar ist, ob hinsichtlich der Hymnen der Liturgia Horarum von 1971/1972 von einer Rückkehr zur patristischen Urform ausgegangen wird (211). Dem wäre zu widersprechen. So hat schon A. A. Häußling in einer Analyse eines solchen Hymnus scharf die Problematik der lentinischen Reform aufgezeigt („die ‚Verbesserungen' der Reformkommission sind falsch. . . . Da gibt's keine Entschuldigung; eine Retractatio ist vonnöten. Immerhin: Respekt vor soviel öffentlicher Ignoranz!" A. A. Häußling, Ein alter Hymnus und eine neue Frage, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 405–413 [Pietas liturgica 2], hier 412). Was Häußling für einen Hymnus nachwies, läßt sich auch für andere zeigen (B. Einig macht dies in seiner Mainzer Diss. über „Die frühmittelalterlichen Hymnen der lateinischen Komplet" von 1988 deutlich). Mit der lentinischen Reform wurde im Grunde eine große Chance (eben der Rückkehr zur patristischen Urform vieler Hymnen) vertan. Dies ist um so gravierender, als die lateinischen Texte ja die Grundlage für alle volkssprachlichen Ausgaben bilden. – Im sich anschließenden Abschnitt (220–239) werden von Angelus A. Häußling „Akklamationen und Formeln" behandelt, also liturgische Sprechsequenzen, die aufgrund ihrer Eigenständigkeit eine Sonderstellung einnehmen. Auch hier sei eine Bemerkung gestattet: Die Behauptung (226), daß in Did 10,6 mit dem „Hosanna"-Ruf die Eucharistie beginnt, setzt voraus, daß die in Did 9 und 10 mitgeteilten Gebete reine Agape-Gebete sind; es gibt jedoch auch ernstzunehmende Deutungen, die in den Versikeln von Did 10 nicht die Einleitung zu dem (in der Didache nicht ausformulierten) Eucharistiegebet sehen, sondern den akklamatorischen Ausklang der Agape-Eucharistie in ihrem eschatologisch orientierten Kontext. Bemerkenswert in diesem Beitrag von H. sind die Hinweise zur Deutung und zur differenzierenden Verwendung des „Dominus vobiscum" (228). Von Eph 3,17 her und gestützt durch AEM 28 mit der (eindeutig eine Indikativ-Option stützenden) Bemerkung: „Dann ruft er [der Priester] der versammelten Gemeinde durch den Gruß die Gegenwart des Herrn ins Bewußtsein" (vgl. auch Mt 18,20) läßt sich die optativische Übersetzung des „dominus vobiscum" ja wirklich kaum mehr rechtfertigen. Ähnliches läßt sich auch von der alten byzantinischen Liturgie her sagen, wo nach dem Friedensgruß der Liturg der Gemeinde zuruft: „Christus ist mitten unter uns" und die Antwort erhält: „Er ist und wird sein". Beachtung verdienen auch H.s Bemerkungen über Formeln beschwörenden Betens (231). Den Abschluß dieses großen Abschnitts über „Wort und Musik im Gottesdienst" bildet ein kurzes Kap. über „Schweigen – Stille" von Andreas Heinz (240–248).

Der dritte Abschnitt des Hb.s ist „Naturelementen und technischen Mitteln" gewidmet (249–288).

Der von Rupert Berger erarbeitete Beitrag behandelt nach einer kurzen allgemeinen Einführung (warum kein Blick auf die Bedrohung der Schöpfung, mit und in der wir leben?) einzelne Naturelemente. An bibliographischen Angaben seien ergänzt: Zum Thema Weihrauch K. Nielsen, Incense in ancient Israel (Supplements to Vetus Testamentum 38), Leiden 1986; J. Thekeparampil, Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudodionysios, in: M. Schmidt/C. F. Geyer, Typus, Symbol, Allegorie bei den Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (FS A. Brems), Regensburg 1982, 131–144. Bei den Literaturangaben zu „Milch und Honig" vermißt man den wichtigen Beitrag von J. Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167–185 (dies besonders, nachdem die dort vorgetragenen Überlegungen über die Darreichung von Milch und Honig an die Neugetauften von B. Fischer kürzlich positiv aufgenommen worden sind, siehe B. Fischer, Die Rezeption der ‚Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche', in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. von Th. Maas-Ewerd (FS B. Kleinheyer), Freiburg 1988, 75–83, hier 81f).

Der vierte Abschnitt des Hb.s behandelt die „Liturgischen Geräte" in gebotener Kürze (289–307).

Im Zusammenhang von 278–281 und 305f ist bedenkenswert, daß beim abendlichen Rauchopfer im Stundengebet ursprünglich der Weihrauchpsalm mit dem Weihrauchopfer das primäre Element darstellt. Dieses wird ausgebaut, so daß später der Weihrauch nicht mehr als Opfer auf dem Altar, sondern zur Inzensierung des Altars eingesetzt wird. Dies hat natürlich Konsequenzen für das liturgische Gerät, das benutzt wird: anstatt einer Weirauchschale muß man zur Inzensierung auf ein Weihrauchfaß zurückgreifen.

Der fünfte Abschnitt des Hb.s ist den „Liturgischen Gewändern und Insignien" gewidmet (309–346); auch für ihn zeichnet Rupert Berger verantwortlich.

Hier ist der zarte Hinweis auf die Farblosigkeit unserer Gottesdienste (330) nur zu unterstreichen. In dem kurzen Abschnitt über die liturgische Kleidung der Laienhelfer/innen (344f) ist die geschickte Differenzierung zwischen denjenigen, die während des ganzen Gottesdienstes im Altarraum stehen (sie sollten liturgische Gewänder tragen) und denjenigen, die nur für eine kurze Zeit den Altarraum betreten, begrüßenswert. Auf S. 328 ist zu ergänzen: I. Riedel, Farben. In Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie, Stuttgart ^{4}1985.

Der sechste und letzte Abschnitt des Hb.s stammt von Johannes H. Emminghaus und ist dem „gottesdienstlichen Raum" gewidmet (347–416).

Er bietet eine gute Übersicht, auch über die kunstgeschichtliche Dimension des Themas. Zu fragen bleibt, ob nicht die Eigenart von Verkündigungsraum, Mahlraum und Taufraum stärker wahrzunehmen sein sollte, als dies zur Zeit geschieht. Ob ein Allzweckraum für diese ganz unterschiedlichen Vollzüge die beste Lösung ist? Auch den Anfragen von J. Kardinal Ratzinger und A. Lorenzer hinsichtlich der Ostung, besonders beim Eucharistischen Hochgebet, sollte vielleicht noch einmal verstärkt nachgegangen werden. Von der ikonischen Theologie der Ostkirche her hätte man sich eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema der Bilder und Bilderverehrung vorstellen können.

Was ist nun – nach diesem Blick auf Details – zum vorliegenden dritten Bd des Handbuchs der Liturgiewissenschaft als ganzem zu sagen? Wichtig ist zunächst einmal, daß es ein Werk wie das vorliegende bis jetzt nicht gab, hier also eine wirkliche Lücke gefüllt wird. In einem Bd sind hier die wichtigsten Informationen zum Thema „Ausdrucks- und Zeichengestalt der Liturgie" gesammelt. Der Bd ist materialreich; besonders zu begrüßen ist die Weite der bibliographischen Angaben. Zugleich eine der wirklichen Stärken, manchmal aber auch Schwächen des Bd.es ist die vielfache Autorenschaft. Sie wirkt sich positiv aus, wo der Reichtum und die Vielfalt zeitgemäßer liturgiewissenschaftlicher Forschung spürbar werden. Anlaß zum Fragen bietet diese Vielfalt, wo die Intensität und Quantität der verschiedenen Beiträge nicht immer aufeinander abgestimmt zu sein scheinen. Das Verhältnis mancher Beiträge zueinander wirkt unproportional; eine gewisse Unproportionalität läßt sich auch in der sehr unterschiedlichen Ausführlichkeit der bibliographischen Angaben feststellen. Es kann bei einem solchen Unternehmen natürlich auch nicht ausbleiben, daß gelegentlich Sachverhalte von verschiedenen Mitarbeitern unterschiedlich gedeutet und interpretiert werden. So wird z. B. die Struktur des Wortgottesdienstes von Harnoncourt und Fischer different beschrieben, was die Bedeutung des Psalms betrifft. Für den einen ist der Psalm letztlich Lesung, wenn auch poetische und zu kantillierende Lesung; für den anderen ist er ein musikalisches Zwischenstück in einem theologischen Dreischritt von Lesung – Gesang – Gebet, gemäß

dem Schema, das J. A. Jungmann immer wieder ins Spiel brachte: Gott spricht zu uns – im Gesang geschieht die Aneignung des Gotteswortes – wir sprechen zu Gott im Gebet. Der Nachteil dieses theologisch und pastoral sehr ansprechenden Schemas ist der Widerspruch, den die geschichtliche Entwicklung gegen diese Interpretation einlegt, vgl. etwa die syrische Perikopenordnung und die alte Form der römischen Osternacht (Lit.: Martimort). Im vorliegenden Bd zitiert Hucke 185 und 190 Martimort als maßgebend in dieser Frage, wobei er ihn inhaltlich dann aber nicht genügend rezipiert – denn Martimort widerspricht ja dem Jungmannschen Interpretationsschema. Dabei handelt es sich bei dieser Frage durchaus nicht um ein nebensächliches Problem. Es geht letztlich um ein adäquates Verständnis des Wortgottesdienstes, das von hoher pastoraler Bedeutung ist.

Addenda et Corrigenda:

157, Z. 28: muß heißen „In dedicatione Templi"; 204: im Literaturverzeichnis wäre noch auf die Arbeiten von Le Roux sowie die gute Einleitung mit melodischen Beispielen im Antiphonale Sarisburiense zu verweisen; 211, Z. 2–3: Die Zuschreibung des Hymnus „Veni Creator" an Hrabanus Maurus muß mit einem Fragezeichen versehen werden; 233: wünschenswert ist ein Hinweis auf die Studie von P. de Clerck, La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques (LQF 62), Münster 1977, mit seiner These von dem Kyrie eleison als schon vor der Litanei existierendem Ruf; 239: Salve- und Ave-Formeln, z. B. im Kontext der Eucharistieverehrung, könnten noch genannt werden; wichtig hierzu: W. Breuer, Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede (Mittelalterl. Jb. Beiheft 2), Düsseldorf 1970; 281: die Literaturangaben sind petit zu setzen.

Alles in allem handelt es sich bei dem neuen Bd des Handbuchs der Liturgiewissenschaft um einen stattlichen Bd, mit dem ein wichtiger Schritt nach vorne getan worden ist. Bei aller Schwierigkeit eines solchen Unternehmens ist herauszustreichen, daß hier bestens qualifizierte Mitarbeiter gründliche, gediegene, materialreiche und den gegenwärtigen Forschungsstand reflektierende Beiträge geliefert haben. Man kann nur wünschen, daß in diesem Stil weitergearbeitet werden kann und die nächsten Bde zügig erscheinen.

Mainz/Durham (USA) Hansjakob Becker/Teresa Berger

Wolbert, Werner: **Der Mensch als Mittel und Zweck.** Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik. – Münster: Aschendorff (1987). V, 157 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 53), kart. DM 44.–

Im Kontext ethischer Überlegungen ist die Berufung auf die Menschenwürde gegenwärtig nahezu omnipräsent. Im Kontrast zu dieser Beobachtung steht eine andere, daß nämlich oftmals weder trotz eines extensiven Gebrauchs eine semantische Bestimmung dieses Schlüsselwortes erfolgt noch Rechenschaft über die argumentative Bedeutung dieser Idee gegeben wird. Daher ist es angezeigt, in detaillierten Analysen diese erforderlichen Klärungen hinsichtlich der Rede von der Menschenwürde vorzunehmen. In seiner von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster angenommenen Habil.-Schr. stellt sich W. dieser Aufgabe. Die bewährte Unterscheidung zwischen normativ-ethischen und metaethischen Fragen aufgreifend untersucht er zum einen – und zwar vorrangig –, was die Berufung auf die Menschenwürde in Einzelfragen der normativen Ethik für die Bestimmung des sittlich Richtigen austrägt, und zum anderen, ob die Rede von der Menschenwürde eine bestimmte metaethische Theorie voraussetzt, ob sie theologische Implikationen oder Voraussetzungen hat.

Um zunächst zu erläutern, was unter „Menschenwürde" verstanden werden soll, greift er im 1. Kap. auf Kants Unterscheidung zwischen Preis und Würde zurück.

Dieser zufolge hat etwas einen Preis, wenn es durch ein Äquivalent ersetzt werden kann, eine Würde hingegen, wenn es kein Äquivalent hat. Sie meint mithin, wie W. zeigt, den Unterschied zwischen bedingtem und unbedingtem Wert. Letzterer kommt dem Menschen als personalem Wesen zu aufgrund seiner Fähigkeit zur Moralität, zur Realisierung sittlicher Werte. Diese Fähigkeit, die in der freien Selbstbestimmung ihren Grund hat, und nicht der Besitz nicht-sittlicher Werte (das Wohl) macht die Würde des Menschen aus.

Im 2. Kap. nimmt W. Bezug auf Kants zweite Fassung des kategorischen Imperativs (die sog. Zweck-an-sich-selbst-Formel).

Er zeigt auf, daß die darin verwandte Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck ebenso wie die zwischen Preis und Würde im Sinne der Distinktion zwischen bedingtem und unbedingtem Wert zu verstehen ist, daß Kant diese dort, wo der Vorzug des unbedingten Wertes vor dem bedingten behandelt wird, zur Anwendung bringt. Durch sittlich gutes Handeln wahrt der einzelne die „Menschheit", von der Kant spricht und womit er die menschliche Würde im obigen Sinne des Wortes meint, in der eigenen Person; durch sittlich schlechtes Handeln verletzt er die eigene Würde. Die Würde des anderen anerkennt er, indem er dessen Recht auf Gewissensfreiheit respektiert, d. h. das Recht, von niemand anderem verleitet oder gezwungen zu werden, gegen seine Gewissens- (= moralische) Überzeugung zu handeln. Er verletzt sie durch Nichtachtung dieses Rechts. Letzteres läßt sich in Anlehnung an Kant auch so formulieren: Wer den anderen nur als Mittel behandelt, der erkennt ihm nur einen bedingten, einen nicht-sittlichen Wert zu, der anerkennt nicht seine Selbstzwecklichkeit, die im unbedingten Wert seiner Moralität ihren Grund hat.

Der argumentative Ort der Idee der Menschenwürde ist mithin die Begründung des ethischen Grundprinzips und der obersten Vorzugsregel vom Vorrang des sittlichen Wertes vor dem nicht-sittlichen. Die zweite Fassung des kategorischen Imperativs, die als eine Explikation, nicht als ein Anwendungskriterium des Gedankens der Menschenwürde anzusehen ist, ist inhaltsgleich mit anderen Grundformeln des Sittlichen wie der goldenen Regel, dem Gebot der Nächstenliebe. Wie W. in einer eingehenden Analyse kantischer Beispiele nachweist, kann hingegen unter Berufung auf sie eine Einzelfrage normativer Ethik, also die Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen nicht gelöst werden. Wo Kant in diesem Bereich von ihr Gebrauch macht, dort setzt er für gewöhnlich die sittliche Richtigkeit einer Handlungsweise als bereits erwiesen voraus. Was sich aus der Idee der Menschenwürde folgern läßt, ist das gleiche Recht aller auf ihr Wohlergehen; mit ihrer Hilfe läßt sich jedoch nicht die für die Bestimmung des sittlich Richtigen entscheidende Frage beantworten, was das Wohl ausmacht, und vor allem welche Wertgesetzmäßigkeiten im Konkurrenzfall zu beachten sind. Auf dieser Ebene kommt der Rede vom Menschen als Mittel und Zweck eine paränetische, keine argumentative Bedeutung zu.

Zum gleichen Ergebnis wie bei seiner Kant-Interpretation kommt W. auch im 3. Kap., wo er anhand weiterer Beispiele aufzeigt, daß durch die Berufung auf die Menschenwürde Fragen des sittlich Richtigen nicht zureichend beantwortet werden können.

Es kommt dabei zu typischen Fehlern. So wird fälschlicherweise angenommen, mit einem Hinweis auf das, was sittlich Güte ausmacht, ein konkretes Problem normativer Ethik (wie das der künstlichen Insemination, des staatlichen Strafens, der Euthanasie) gelöst oder doch wenigstens eine bestimmte normativ-ethische Auffassung als falsch erwiesen zu haben. Es wird die unbedingte Verpflichtung zum sittlich Guten mit einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen verwechselt. Wer vom Argument der Einheit der Person Gebrauch macht, der übersieht, daß man „von Aussagen ... über die Würde des Menschen nicht unmittelbar auf sein Verhalten bezüglich Leib und Leben schließen kann" (69). Die auf der Ebene des sittlich Richtigen sich stellende Grundfrage, welche der beiden miteinander rivalisierenden Normierungstheorien richtig ist: die teleologische oder die deontologische, kann durch einen Rekurs auf die Idee der Menschenwürde nicht gelöst werden. W. weist dies insbesondere am Beispiel der Begründung staatlichen Strafens nach, in deren Zusammenhang oft in kantischer Weise vom Gebrauch des Menschen als eines Mittels oder einer Sache die Rede ist.

Die Menschenwürde sieht man insbesondere dort verletzt, wo in bestimmter Weise Zwang ausgeübt wird. Deshalb geht W. im 4. Kap. diesem Gesichtspunkt gesondert nach. Er veranschaulicht ihn an den beiden Beispielen der Religionsfreiheit und der Folter. Er versteht dieses Kap. als paradigmatische Behandlung des Themas „Menschenwürde und Menschenrechte".

Im Unterschied zur Glaubensfreiheit, die der Gewissensfreiheit in Fragen der Religion entspricht, wird unter ‚Religionsfreiheit' das Recht verstanden, seinen Glauben öffentlich zu leben. Während erstere sich direkt aus der Idee der Menschenwürde ergibt, ist dies bei zweiterer nicht in gleicher Weise der Fall. Dieses Freiheitsrecht, durch das das öffentliche Zum-Ausdruck-Bringen der religiösen Überzeugung ermöglicht werden soll, und das durch den Staat als Inhaber des Gewaltmonopols zu gewährleisten ist, hat seinen spezifischen Grund darin, daß dem Staat die Kompetenz, die Wahrheit in Fragen der Religion zu beurteilen, fehlt. Als eine Form der Handlungsfreiheit hat es zudem Grenzen. Was diese betrifft, so enthält der Gedanke der Menschenwürde zwar „eine Beweislastregelung: Behinderung der Handlungsfreiheit ist zu begründen, Nichtbehinderung zu präsumieren" (90), er gibt aber keine Auskunft darüber, wann im einzelnen eine Einschränkung legitim ist, da aufgrund von irrigen Überzeugungen Dritten Schaden zugefügt wird.

Die Folter gilt weithin als Beispiel schlechthin einer gegen die Menschenwürde gerichteten Zwangshandlung. Durch sie kann verschiedenes bewirkt werden: die Preisgabe eines Geheimnisses, das Geständnis eines Angeklagten, die Durchführung einer Bestrafung. Was das Erzwingen eines Geständnisses betrifft, zeigt W. im Anschluß an G. Radbruch auf, daß die Anwendung dieser Art der Folter „nicht aus einer Mißachtung der Menschenwürde, sondern aus zu strengen beweisrechtlichen Bestimmungen" (100) resultiert. Die Schaffung eines neuen Beweisrechts habe historisch gesehen die Abschaffung bzw. Ächtung der Folter zur Folge. Mit dem Nachweis, daß der Einsatz eines solch grausamen Übels wie der Folter für den heutigen Rechtsstaat nicht notwendig ist, will man es heute weithin nicht bewenden lassen. Mit dem Hinweis auf die Menschenwürde will man seinen ganzen Abscheu gegenüber einer derartigen Barbarei zum Ausdruck bringen. Damit setzt man jedoch hier wie in anderen Fällen auch ein paränetisches Mittel, nicht ein normativ-ethisches Argument ein.

In den letzten beiden Kap. geht W. auf die metaethischen Implikationen der Rede von der Menschenwürde ein. Das Verständnis dieser

Idee, wie W. es im Vorhergehenden dargelegt hat, setzt die Position des Kognitivismus voraus. Danach ist die eigene Personwürde und die des anderen ein vorgegebener Wert, ist überhaupt der Wertcharakter und das daraus resultierende Sollen vorgegeben; und diese Vorgegebenheit, dieses Begründungsverhältnis kann der Mensch mit Hilfe seiner praktischen Vernunft erkennen.

Im 5. Kap. setzt W. diese Position zunächst von der wichtigsten Variante eines Non-Kognitivismus, dem Dezisionismus, ab.

Diesem zufolge sind letzte Werturteile nicht Sache der Vernunft, sondern der freien Entscheidung. Was die Menschenwürde betrifft, so wird diese demnach gleichsam durch freien Entschluß geschaffen. Näherhin legt W. dar, wie wesentliche Ergebnisse der normativ-ethischen Überlegungen zur Menschenwürde, daß nämlich die Grundeinstellungen des Egoismus und des Partikularismus abzulehnen sind, aus der Perspektive des Dezisionismus sich ausnehmen. Es zeigt sich dabei, daß dezisionistische Auslegungen uns evident erscheinenden und als solche immer schon vorausgesetzten Annahmen, unserem „naturwüchsigen" Kognitivismus zuwiderlaufen, daß sie zudem mit einem christlichen bzw. theistischen Verständnis von Moralität nicht vereinbar sind.

Im 6. Kap. erläutert W. die schöpfungstheologische Aussage, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen ist, wobei er zugleich die Eigenart einer kognitivistischen Theorie zu verdeutlichen sucht.

Diese teleologische Bestimmung, womit der Vorrang des Menschen vor der übrigen Kreatur ausgesagt wird, wird zunächst einem spontanen Verständnis entsprechend in dem Sinn ausgelegt, daß die Welt dem Wohl des Menschen dienen soll. Dieses vorrangige Recht des Menschen auf sein Wohlergehen hat seinen Grund in seiner Befähigung zu moralischem Handeln. Seine Moralität realisiert der Mensch vorwiegend im rechten Umgang mit den nicht-sittlichen Werten, dadurch, daß er alles, was die Dinge der Welt einschließt, seinem jeweiligen Wertcharakter gemäß in seiner Wertantwort anerkennt. Die moralische Bestimmung wiederum findet der Mensch – mit Kant gesprochen – als seinen Endzweck vor, der ihm von Gott als dem sinnstiftenden Wesen vorgegeben ist. Daher gilt: Wie die Welt auf den Menschen hin, so ist der Mensch auf Gott hin geschaffen.

Mit seiner Arbeit, die sich durch gute Lesbarkeit, durch jederzeitige Klarheit, durch methodisch sachgerechten und souveränen Umgang mit dem Stoff auszeichnet, ist es W. gelungen, einen wesentlichen Beitrag zur ethischen Klärung der Rede von der Menschenwürde zu leisten. In überzeugender Weise entfaltet er sein wesentliches Ergebnis für den Bereich der normativen Ethik, daß mit Hilfe der Idee der Menschenwürde zwar das ethische Grundprinzip zu begründen ist, damit jedoch die Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen nicht zureichend beantwortet werden kann. In diesem Zusammenhang liefert er erhellende Analysen von nicht leicht zu interpretierenden Lehrstücken Kants, auf die er wegen ihrer Wirkungsgeschichte zurückgreift. Wer in ethischen Kontroversen beabsichtigt, diese Idee als entscheidendes Argument zu benutzen, der tut gut daran, sich zuvor in W.s Monographie über deren Bedeutung und Tragweite zu informieren.

Hilter Dieter Witschen

Christlicher Glaube und Moral. Hg. von Karl Golser. Mit Beiträgen von Josef Fuchs, Hans Rotter, Lothar Roos. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 125 S., kart. DM 24.–

Éthique, Religion et Foi. Travaux de l'U.E.R: de théologie et de sciences religieuses. Paris. Mit Beiträgen von J. Doré, P. Colin, J. Audinet, M. Rodinson, J. Lévêque, J. N. Aletti, G. Lafon, M. Corbin, X. Thévenot, D. Maugenest, J. Passicos. – Paris: Beauchesne (1985). 270 S. (Le Point théologique à l'Institut Catholique de Paris 43), kart. FF 135.–

Wer das spezifisch Christliche im Unterscheidenden sieht, hörte ich kürzlich, läuft Gefahr, das Wesentliche des Christentums zu verpassen.

Der von dem Brixener Moraltheologen K. Golser herausgegebene Bd „Christlicher Glaube und Moral" enthält neben einer Einleitung des Hg.s die drei Hauptreferate des 22. Internationalen Fachkongresses der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker, der 1985 in Brixen stattfand. Als Thema war gewählt: „Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln." Angesichts des Diskussionsstandes scheint es beinah unmöglich, dieses Thema, nachdem es einmal zwischen die Mühlsteine von sog. „autonomer Moral" und „Glaubensethik" geraten ist, ohne apologetische oder selbst polemische Konnotation zu behandeln.

In der Problemstellung hört man diese Erwartungen sozusagen mitschwingen. Wie der Hg. formuliert, „. . . sollte nun einmal an ganz konkreten Beispielen illustriert werden, wie eine solche moraltheologische Argumentation vor sich geht, wie Inhalte des Glaubens sich in sittlichen Normen und dementsprechend auch in einem konkreten sittlichen Handeln niederschlagen können" (8). Auf diese Frage geben die drei Beiträge von J. Fuchs, H. Rotter und L. Roos anhand der Beispiele „Verfügung über menschliches Leben", „Geschlechtliche Beziehung" und „Gestaltung der Arbeitswelt" ihre, wie bei Kenntnis der Referenten nicht anders zu erwarten, je eigene Antwort. Hierbei zeigt sich, daß es ohne Polemik geht, daß es auch ohne, selbst uneingestandene, innerliche Apologetik gehen kann und daß es schließlich höchste Zeit ist, von der unseligen – in der angeblichen Unverträglichkeit von „autonomer Moral" und „Glaubensethik" manieristisch stilisierten – Diskussion Abstand zu nehmen und sich den wirklichen Problemen einer möglichen Präsenz des Glaubens (und der theologischen Ethik) in der Gesellschaft zuzuwenden.

Die – unterschiedlichen – Konklusionen der drei Referenten zeigen übereinstimmend, daß sich vom Glauben her hierzu genügend interessante Perspektiven bieten, denen gegenüber die Zuspitzung auf die Frage nach einem „materialen christlichen Proprium" einen eher beschränkten Eindruck macht. Soweit ich sehe, hat keiner der Referenten Lust, sich in dieser Frage noch zu engagieren – um der wirklichen Relevanz des Glaubens willen. Oder richtiger gesagt: jeder der Autoren macht – auf seine Weise – deutlich, daß eine theologische Reflexion in dieser Frage zu anderen Antworten als zu einem materialen Proprium führen muß.

Der Hintergrund einer behaupteten oder vermuteten glaubensbegründeten christlichen „Sonderethik" und die Unzulänglichkeit dieser Sicht ist vor allem bei J. Fuchs spürbar. In seinem Beitrag stellt er ausdrücklich die verschiedenen Möglichkeiten eines Beitrags des christlichen Glaubens zur Frage der Verfügung über menschliches Leben zur Diskussion. Gerade in diesem Problembereich ist die besonders starke Neigung zu beobachten, gewisse normative(!) Konsequenzen (F. konzentriert sich auf die Frage der Selbsttötung) als allein im Glauben begründbar zu behaupten. Demgegenüber weist F. auf den (theologisch-)hermeneutischen Zusammenhang von Glaubens-, Existenz- und Handlungsauslegung, der eine kurzschlüssige oder positivistische „Theologisierung des Problems" (24) der menschlichen Selbstverfügung – in welcher Gestalt auch immer – verbietet. Weder die Schöpfungstheologie, noch die des Bundes, noch die Christologie, weder die Schrift noch deren Wirkungsgeschichte (die Tradition) haben die, weiterer Erfahrung und Reflexion nicht bedürfende, Selbstverständlichkeit an sich, mit der sie im theologischen Diskurs bisweilen gebraucht werden zur Legitimation einer theologischen Sonderethik bzw. einer allein theologisch zu legitimierenden Ethik in normativer Hinsicht („normative Handlungsethik": 32). „Wir sollen den Glauben nicht überfordern und von ihm nicht Aussagen erwarten, die er vielleicht nicht machen kann" (32).

Dies ist aber nur eine negative Antwort. Elemente einer positiven Antwort sind für F. gelegen in der glaubensentsprechenden, aber keineswegs nur von ihm her verständlichen, unbedingten Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, die sich im Umgang mit Leben und Tod in „Ausdrucksverhalten" wie Hinnahmebereitschaft, Dankbarkeit, Glauben und hoffendes Vertrauen übersetzt und die – ohne daß damit in Konfliktsituationen die „Verfügung über menschliches Leben" absolut ausgeschlossen wäre – selbst noch den Modus des Durchstehens solcher Situationen bestimmt.

Der Beitrag von F. kann als klassisches Beispiel gelten für den Argumentationstypus, wie er von den Parteigängern der „autonomen Moral" vertreten wird. „Typus", weil es nicht primär um Detailargumentation und -resultate geht, sondern um einen Grundduktus des Theologisierens, der sich durch Sensibilität für die Kontinuitätslinien zwischen Vernunft und Glauben, „Natur" und Wortoffenbarung und einen theologischen Respekt vor der Würde der sittlichen Vernunft charakterisieren läßt.

Man wird nicht sagen können, der Beitrag von H. Rotter stelle hierzu den Antitypus dar. Dazu ist er viel zu nuanciert. Im übrigen kommt er in seinen Konklusionen ziemlich in die Nähe der Fuchsschen „Ausdruckshandlungen", wenn er die sittliche Verpflichtung beim Christen in ihrem personal-dialogischen, responsorischen Charakter sieht (55f); wenn er heilsgeschichtliche Aussagen für das Gottesverhältnis und das Nächstenverhältnis als konstitutiv ansieht und feststellt, es gehe „in der Beziehung von Glauben und Moral nicht darum, aus dem Glauben allein spezifische Normen abzuleiten, sondern darum, im Glauben eine neue Einstellung zur Wirklichkeit dieser Welt und damit auch zum menschlichen Handeln zu finden" (64).

Daß sich von daher „andere sittliche Möglichkeiten und deshalb auch andere Bewertungen und Handlungsimperative als aus einer Haltung der Unmotiviertheit und Resignation ergeben" (64), wer wollte das bestreiten? Selbst in den Folgerungen für die konkreten Beispiele (Unauflöslichkeit der Ehe, Wille zum Kind, unfreiwillige Ehelosigkeit) würde F. ihm, denke ich, weitgehend folgen können. Gleichwohl ist die Differenz in beiden Beiträgen handgreiflich. M. E. muß man sie am ehesten als Differenz in der theologischen Mentalität kennzeichnen. Während F. trotz aller möglichen Diskontinuitätserfahrungen die Kontinuität von Vernunft und Glaube sieht, ist es bei R. umgekehrt. Trotz zugegebener Kontinuitätsmöglichkeiten versucht er dauernd die Diskontinuität zu stilisieren. So kommt es, daß er verschiedentlich das Gläubige gegenüber dem „(rein) Natürlichen" (z. B. 45, 53, 59) absetzt und zu forcierten Gegenüberstellungen wie der soeben zitierten (64) seine Zuflucht nimmt, nämlich daß sich aus Glaube, Hoffnung und Liebe andere sittliche Möglichkeiten ergäben, als aus einer „Haltung der Unmotiviertheit und Resignation" (64). Und wer von den moraltheologischen Kollegen hätte je behauptet, daß es beim sittlichen Handeln um den Standpunkt „bloß einer zwingenden rationalen Logik" (47) oder um eine „abstrakte Rationalität" (58) geht?

Dabei ist R.s theologischer Grundansatz durchaus für eine Kontinuitätslinie offen, wie die Auslegung des Verständnisses von Offenbarung (43–46), Glauben (46–51), Wille Gottes (51–57) und sittlicher Norm (57–59) zeigen. Leider schaut aber trotz der inneren Durchdringung von Schöpfung und Heilsgeschichte mit dem Verdacht des „bloß Natürlichen" immer wieder eine undialektische Zwei-Etagen-Theorie um die Ecke. Wenn es aber wahr ist, daß vom theologischen Verständnis „natürliche Erkenntnis (nicht) im Gegensatz zur Offenbarung des Christentums" (45) steht, es sich vielmehr auch hierbei um „Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes innerhalb der Heilsgeschichte" (45) handelt; und wenn, was kaum ein vernünftiger Theologe leugnen würde, das Verhältnis von Schöpfung und Heilsgeschichte, von Natur und Offenbarung nicht als diachronische Abfolge, sondern (trotz der Dimension der Geschichtlichkeit) als synchrone Struktur zu verstehen ist, wird die Frage unausweichlich, warum Theologen gleichwohl ein Spezifisch Christliches aus der Pointierung der Andersheit zu definieren trachten – statt aus der Kultivierung des Gemeinsamen.

Solange diese Vorentscheidung nicht deutlich getroffen ist, bleibt der an sich richtige und wertvolle Hinweis auf die „sozionome" und für den Christen „ekklesionome" Autonomie (51) eine doppeldeutige Formel.

Der dritte Beitrag, von L. Roos, geht über das Verhältnis „Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt". Bei diesem Problemfeld handelt es sich um eine Materie, in der sich das kirchliche Lehramt zwar mit der Katholischen Soziallehre engagiert hat, aber auf eine andere Weise, als dies bekanntlich geschehen ist bei den Problemen der beiden vorabgehenden Beiträge. Bietet sich daher hier ein anderes Modell für das Verhältnis Glaube/Moral?

Für die Entwicklung der modernen katholischen Soziallehre (69ff) ist die naturrechtliche und sozialphilosophische (sozialwissenschaftliche) Fundierung charakteristisch, so daß sich erwartungsgemäß die Frage nach der Bedeutung des Glaubens stellen wird: bedeutet der Glaube einen „inhaltlichen Überschuß" (N. Monzel), hängt von ihm die notwendige Ergänzung der „Gerechtigkeit" durch „Liebe" (Dives in misericordia) ab, die Erschließung des vollen Menschseins des Menschen (vgl. GS 22)?

R. versucht auf diese in der Sozialethik – auch kontrovers – geführte Diskussion zunächst mit einigen „fundamentalethischen Klärungen" eine Antwort zu geben (75ff), um sie dann am Beispiel von Problemen der Arbeitswelt (88ff) und dem theologischen Beitrag zu ihrer Bewältigung (96ff) zu exemplifizieren. Wenn man die Aufgabe der Sozialethik weiter faßt als lediglich den (allgemein kommunikablen) Beitrag zur Ethik des Sozialen, nämlich die eigene Sozialgestalt der Kirche selbst sowie den heilsgeschichtlichen Zusammenhang Kirche/Welt mit einbezieht, läßt sich natürlich die Frage nach dem Christlichen in mehrere zerlegen (wofür B. Schüller schon immer plädiert hat). Die Monzelsche Position ergibt sich für R. genau aus dem Faktum dieses komplexen Konzeptes des Gegenstandes christlicher Soziallehre. Zur Erläuterung werden einige Beispiele für den „theologischen Überschuß" genannt (78). Die Frage ist aber, was die Beispiele, näher analysiert, beweisen, bzw. wie das Theologische sich im Bereich der Gesellschaftsethik im strikten Sinne geltend machen kann.

In diese Richtung zielt die Beschreibung der „zwei Erkenntniswege", die zusammen die Katholische Soziallehre hervorbringen: die „theologische Anthropologie" einerseits, die „rational-sachwissenschaftliche Analyse" sowie eine „humanwissenschaftlich-philosophische Reflexion" andererseits. Hierbei wirkt sich die theologische Anthropologie vornehmlich in Form von Präferenzen innerhalb möglicher Wertentscheidungen und institutioneller Gesellschaftsformen aus. Dabei zeigt etwa das Beispiel der Menschenrechte, daß dieses Modell zwar stimmt, aber zur Frage des Spezifikums nicht das nötige analytische Instrumentar bietet.

Dies zeigt sich denn auch deutlich im weiteren Verlauf des Roosschen Beitrages: zweifelsohne kann die Theologie ihren besonderen Beitrag bei der „Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft" (82) erbringen, sie wird auch gegenüber „sozio-technizistischem Irrtum" die Bedeutung der Gesinnungsreform unterstreichen (82f), sowie dem „spirituellen Aspekt" (85) der gesellschaftlichen Organisation ihre Andacht schenken müssen. Die Auswirkung bezüglich der Gestaltung konkreter sozialethischer Lösungen ist aber keineswegs deutlich, ebenso wie die – richtige – Forderung einer Kirche, die ihre Soziallehre zunächst selber praktiziert (vgl. 86), allererst ein Postulat ist. Gegenüber naturrechts-rationalistischen Tendenzen einer bestimmten Soziallehre zu Recht erhoben, sind diese Forderungen aber weniger neu im Hinblick auf den Stand der moraltheologischen Diskussion des Proprium Christianum.

Man darf daher gespannt sein, inwiefern eine Stilisierung der im II. Teil (88–95) vorgestellten Probleme der gegenwärtigen Arbeitswelt als „Sinnprobleme" (und damit als eigentlicher Gegenstand der Theologie) relevant wird für konkrete Antworten bezüglich der gerechten Verteilung der Chancen und Lasten (89), der Arbeitsteilung und Humanisierung der Arbeitswelt (92), sowie bezüglich des Konflikts zwischen „Arbeit und Liebe" (94). Ich habe den Eindruck, daß wie erwartet sich vom Glauben her bezüglich des Sinnhorizontes christlicher Existenz und der Spiritualität der Arbeit ein besonderer Stil im Umgehen mit den Problemen ergibt, daß aber die Folgerungen für ethische Sachentscheidungen zu hoch eingeschätzt werden. Mindestens wäre hierzu eine Reihe genauerer Analysen nötig, etwa zur Bedeutung der Säkularisierung (85, 89, 97), zum Zusammenhang von theologischen und sittlichen Tugenden (98, 114), von Sinn und Sinnlosigkeit der Arbeit (101), von Erlösung und Befreiung (109ff), von Person und Struktur (102ff).

Kurzum, nach der Lektüre von R.s Art. sehe ich noch nicht eine ausgearbeitete Theorie für den, an sich m. E. sehr gut möglichen, Beitrag von seiten der Soziallehre/Sozialethik zu einer präziseren Fassung der Bedeutung des Glaubens für die Ethik. Vielleicht hängt dies auch damit zusammen, daß die Argumentation der Enzyklika „Laborem exercens" (passim) sehr stark im Vordergrund steht, von der aber hinsichtlich der konkreten sozialethischen Probleme zuviel erwartet wird.

Insgesamt kann der Bd mit seinen unterschiedlich gewichtigen Beiträgen als Beispiel gelten für die der Sache nach keineswegs ausgestandene Debatte über den Beitrag des Glaubens für die Moral. Zugleich macht er deutlich, wo die Ursachen der Differenz, trotz langer Diskussion, liegen; darin, daß anhand dieses Themas eigentlich eine Reihe anderer Gefechte gefochten werden: um die Bedeutung der Säkularität, der Rationalität der Moderne in ihren verschiedenen Dimensionen, und der sich von da ergebenden Anfragen an eine Reihe theologischer Positionen namentlich auch der jüngeren Tradition.

Stellen wir uns vor, der Glaube könnte vorbehaltloser in dieser Modernität seine mögliche Denkform statt seines Widerparts sehen – die raison d'être für eine Reihe Probleme wäre wahrscheinlich verschwunden.

Bisweilen wird der Eindruck geweckt, es handle sich bei diesen Fragen um typische, von der deutschen Moraltheologie aufgerufene, Probleme. Zweifellos kann man die Zuspitzung der Fragestellung als typisch, oder jedenfalls durch den Stand der deutsch(sprachig)en moraltheologischen Diskussion bedingt, charakterisieren. Daß aber – trotz anderer Denkbewegungen – die fundamentale Problematik dieselbe bleibt, zeigt die Behandlung desselben Themas in einem anderen Theologiemilieu. Als Beispiel hierfür kann der Bd „Éthique, Religion et Foi" (1985) gelten.

Dieser 43. Bd aus der Serie „Le Point Théologique" des Institut Catholique de Paris umfaßt neben einem einleitenden und konkludierenden Art. des Hg.s J. Doré 10 (meistenteils sehr kundige, fast immer sehr anregende) Beiträge zum Problem der Ethik in ihrer Beziehung zu Religion und Glaube.

In dem einleitenden Beitrag von J. Doré werden das – zunächst als Vorlesungsreihe am Institut Catholique de Paris durchgeführte – Gesamtprojekt sowie in einer kurzen Präsentation Aufbau und Fragestellung der einzelnen Beiträge vorgestellt. Die abschließende Serie Fragen (questionnement), die den Leser in die innere Spannung der ethischen Frage und damit in die mögliche logische Verknüpfung der Momente Ethik, Religion und Glaube einführen will, erfahre ich als eine weniger anziehende, eher abstrakte Denkübung, nach der man sich gerne den eigentlichen Beiträgen zuwendet.

Eine erste Gruppe Art. (Problématique) versucht mit Beiträgen zu Kant (P. Colin), Durkheim (J. Audinet) und der islamischen Entwicklung (M. Rodinson) verschiedenen Problemaspekten der Beziehung Ethik, Religion und Glaube Relief zu geben. Alle drei Beiträge lassen sich lesen als kritische Revision einer – nur bei Oberflächlichkeit haltbaren – Sicht dieser Beziehung als eines undialektischen Begründungsverhältnisses. Als solche haben sie über ihre historischen Bedingtheiten hinaus typische Relevanz.

Auch wenn man die Durkheimsche Auslegung der Moral (wie des Verhältnisses der Religion zur Moral) als Funktion der Gesellschaft aufgrund der wissenschaftstheoretischen Unterstellungen zu relativieren geneigt ist, so bleibt doch die kritische Frage nach der Gesellschaftlichkeit des Ethos in ihrer Auswirkung auf die Ethik bestehen. Ein gleiches gilt für die materialreiche, ideologiekritisch orientierte Analyse des Wechselverhältnisses Ethik, Religion, Glaube in der islamischen Entwicklung, so wie sie der Soziologe/Anthropologe vornimmt. Wo dieses Verhältnis nicht nur als Theorie, sondern als wirkliche Praxis – mit der Beeinflussung durch ökonomische, soziale und politische Entwicklungen, bis hin zur kaschierten Intervention von Machtinteressen – in ihrem Funktionszusammenhang wahrgenommen wird, verschärft sich die Anfrage nach der sozialen Verstrickung von Religion und Glaube sowie nach der wirklichen ethikfundierenden Potenz von Glaube und Religion nochmals. Was hier mit Bezug auf den Islam untersucht wird, läßt sich natürlich mutatis mutandis ebensosehr als Frage an das Christentum richten.

Angesichts dessen verdient die kantische Reflexion theologisch um so mehr Beachtung. Völlig zu Recht legt P. Colin mit seinem intelligenten Beitrag zum Sinn des rationalisme moral bei Kant gleich zu Beginn der Serie einen kräftigen Akzent auf die Eigendimensionalität der sittlichen Vernunft. Indem ihre Autonomie sich nicht in der subjektiven Unabhängigkeit erfüllt, sondern erst in der möglichen Universalität ihrer Gesetzgebung, formuliert sie nicht nur die sittliche Verantwortlichkeit des Subjekts, sondern stellt sie zugleich die Positivität und Funktionalität der faktischen Moralordnungen sowie ihre ideologischen Verklärungen bis hin zum Mißbrauch der Religion, unter Kritik.

Die Akzeptation dieser pertinenten, an sich theologisch ja nur wünschenswerten Kritik wird im neuzeitlichen Kontext aber behindert durch die Tatsache, daß das Heilmittel, die Autonomie der sittlichen Vernunft, vor allem in ihrem negativen Aspekt, der Unabhängigkeit der Ethik von Religion und Glaube, erfahren wird. Demgegenüber zeigen Beispiele aus der Theologiegeschichte, unter anderen Fragehorizonten formuliert, eine sehr viel weniger allergische Einstellung gegenüber der ethischen Relevanz der Vernunft. Zugleich bieten sie damit auch Perspektiven für die positive Deutung der Beziehung Glaube, Religion, Ethik.

Eine zweite Gruppe Beiträge (Ressourcements) untersucht die (implizierte, praktizierte) Sicht dieser Beziehung bei einigen zentralen Quellen in der jüdisch-christlichen Tradition: Weisheitsliteratur (J. Lévêque), Paulus (J. N. Aletti), Augustinus (G. Lafon) und Thomas v. A. (M. Corbin).

Eine systematische Zusammenfassung dieser sehr detailliert textbezogenen Beiträge wäre nicht angemessen. Ich will daher lediglich auf ein paar interessante Punkte weisen. So arbeitet J. Lévêque mit zahlreichen Belegen für die lange Tradition der Weisheitsliteratur heraus, daß von deren sehr diskreter Bezugnahme auf Bund, Thora und Propheten, sowie der Form ihres „säkularen" Ethos her keineswegs auf einen Nichtbezug von Ethos und Jahwe-Glaube bei ihr zu schließen ist. Gerade vom (schöpfungsorientierten) Glauben an Jahwe her erklärt sich das selbstverständliche Vertrauen auf Erfahrung und Vernunft („c'est pourquoi ils ignoraient tranquillement l'antinomie moderne entre discours de foi et discours séculier": 106); niemand habe sie im AT deswegen jemals disqualifiziert (120).

Die Pointe des Beitrages von J. N. Aletti über Glaube und Ethos bei Paulus scheint mir darin zu liegen, daß die von Paulus vorgestellte notwendige Beziehung zwischen Geistesgabe und sittlichem Leben (A. spricht von einer „éthicisation de l'Esprit Saint" bei Paulus) zwar auf dem inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Moral insistiert (in der Umkehrung des Verhältnisses Werke – Rechtfertigung). Gleichwohl liegt darin nicht einfachhin eine Konstituierung auch des Inhalts des sittlichen Lebens vom Glauben und vom Geist her. Das Spezifische liegt in der Bewahrheitung des Heils im sittlichen Leben der Christen; im Verständnis des Ursprungs sittlichen Handelns, seiner Motivation (132), nicht in einer spezifisch inhaltlichen Sittlichkeit; in der Transformations- und Unterscheidungsgabe im bestehenden Ethos, nicht in neuen konkreten Modellen (138f); in der „Erfüllung" des Gesetzes, nicht in seiner Beobachtung (141). Die paulinische Verkündigung hat damit eine völlig andere Fragestellung als die nach der Autonomie der ethischen Ordnung (139).

Die Aufdeckung der Relevanz der semiotisch stilisierten Analyse eines Augustinustextes (G. Lafon: „L'éloge de la limite") möchte ich vorläufig (trotz p. 22) geneigteren Lesern überlassen. Lohnend finde ich demgegenüber das Kenntnismachen und die Auseinandersetzung mit der Untersuchung von M. Corbin über die Entwicklung des Konzeptes einer theologischen Ethik bei Thomas v. A. Diese wird zu Recht im Zusammenhang gesehen mit der Rezeption des Aristoteles und seiner Wissenschaftstheorie, insbes. der Eigenständigkeit der Praktischen Philosophie/Ethik.

Nachdem diese in der ScG durch eine „Theologisierung" der Metaphysik in einem „theozentrischen" Konzept aus dem Blick verschwunden ist, wird sie im Aufbau der STh durch die Konzeption der Secunda Pars als theologische Ethik zum zentralen Organisationsprinzip; die theologische Möglichkeit hierzu ist für C. gegeben in der Verschiebung von der „concentration théo-logique" in der ScG zu einer „polarisation christologique" (186) in der STh. Ein sehr anregender Art., auch wenn ich mir nicht über alle Details (z. B. die Art der Vorrangigkeit der Metaphysik im Verhältnis Metaphysik/Ethik in der Aristoteles-Auslegung: 160ff) sicher bin. Die Bedeutung dieser Reflexion (im Hinblick auf das „Ziel" des Menschen durchgeführt) durch Anwendung auf eine konkrete ethische Frage zu testen, wäre im gegebenen Kontext wohl eine Überfragung, zur Beurteilung der Reichweite in praktischer Hinsicht wäre sie jedoch interessant und sinnvoll.

Über derartige praktische Folgerungen der Relation Ethik – Religion – Glaube handelt, wenn auch nicht in thomistischer Perspektive, der dritte Teil. In ihm wird schließlich konkret diese Beziehung typologisch für die personale, die gesellschaftliche und die kirchliche Dimension der Ethik, an den Beispielen Abortus (X. Thévenot), Politik (D. Maugenest) und Kirchenrecht (J. Passicos) erörtert (Propositions).

In der nuancierten Überlegung zum „discernement chrétien" in der Abortusproblematik bei Thévenot wird – um so überzeugender wegen der grundsätzlichen Zustimmung zum Magisterium in dieser Frage – deutlich: einerseits, daß ethische Konkretionen, auch im Glaubenskontext situiert, nicht ohne das Sich-zu-eigen-Machen des geschärften humanwissenschaftlichen Instrumentariums (NB vor allem die der Psychoanalyse zuerkannte Rolle!) formulierbar sind; andererseits daß sie aufbauen auf den im ethisch-rationalen Diskurs selbst sichtbar werdenden Mängeln, Möglichkeiten und Desideraten; und schließlich, daß das Christliche nicht liegt im Durchbrechen der Eigengesetzlichkeit ethischer Rationalität (z. B. bezüglich der nicht „allgemein" einholbaren Partikularität des Handelns), sondern im Feingefühl der christlichen Unterscheidungsfähigkeit. Dieses speist sich durchaus, und in entscheidender Weise, aus dem Ganzen von Schrift, Tradition, Amt und lebendiger Erfahrung der Gläubigen, der Kirche, und prägt so – nicht exklusiv, eher intensiv – das Ethos in seinen eigenen Möglichkeiten.

Daß es hierbei um Unterscheidungsfähigkeit und Dynamik innerhalb, nicht gegen die Rationalität und Kultur der Moderne geht, um deren Kultivierung sozusagen, macht, für die politische Kultur, D. Maugenest deutlich mit seiner Analyse „Idéologie, politique et foi". Die „politische Gesellschaft" als Form der menschlichen Gemeinschaftsexistenz bei unaufhebbaren (ideologischen) Unterschieden kann der Glaube mit der ihm eigenen Offenheit, Unvoreingenommenheit und Orientierung auf den andern hin füllen und dynamisieren. Innerhalb dieser Gesellschaft und ihres sie ermöglichenden und auch theologisch zu bejahenden Pluralismus (!) bilden die Gläubigen nicht eine Interessengruppe neben anderen, sondern eine „république spirituelle" durch alle Interessen und Belange hindurch. Ein interessanter Versuch zur Bedeutung des Glaubens in den politischen Strukturen der Moderne!

Die Erwartungen von J. Passicos an das Kirchenrecht schließlich verbergen nicht ihre Verwurzelung in der zeitgenössischen sittlichen Überzeugung von der menschlichen Eigenverantwortung und Mitverantwortlichkeit. Ich schätze freilich die tatsächliche Bedeutung der Ansätze hierzu im Kirchenrecht geringer ein als P.s. Insofern spiegelt m. E. die nicht strikt-ethische Domäne des Kirchenrechts die keineswegs überwundene kirchliche Scheu vor der neuzeitlichen Rationalität, auch wo diese sich ethisch und politisch-ethisch versteht, nochmals auf eigene Weise wider. Mag die Kirche diese Rationalität als „Form" der Gesellschaft ertragen, sich selbst lernt sie nur mühsam in dieser „Form" denken. Und dies, obschon sich gerade vom gläubigen Verständnis menschlicher Verantwortung und Gemeinschaft um so eher Affinitäten ergeben müßten.

Der Bd, von J. Doré mit einigen Reflexionen zur christlichen Partikularität und Universalität abgeschlossen, weist in seinem Gesamt darauf hin, daß die Fragen über das Verhältnis Ethik, Religion und Glaube vielfältiger sind als eine zugespitzte Diskussion über bestimmte materiale – im christlichen Lager umstrittene – christliche Sonderpositionen in der konkreten Ethik noch sehen läßt. Die Moraltheologen sind daher gut beraten, wenn sie sich nicht allzusehr auf das Ideal christlicher Exklusivität fixieren lassen. Ethische Fragen sind ethisch zu beantworten, gerade darin wird der Glaube verantwortbar gelebt. Diese Einsicht gehört zu den zentralen Beiträgen der Moderne zum vertieften Glaubensverständnis.

Tilburg Karl-Wilhelm Merks

Bormann, Josef: **Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband.** Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II. – St. Ottilien: EOS Verlag (1986). XII, 474 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, Bd 12), kart. DM 49.–

Die Beratung pastoraler Organisationen als sozialer Systeme ist, von Ausnahmen in der Praxis weniger Diözesen und Fortbildungsinstitutionen und einiger, an weniger als zwei Händen abzählbarer Publikationen abgesehen, im gesamten kath. Bereich immer noch ein kaum bekanntes Stiefkind pastoral-innovativer Beratungsarbeit – im Unterschied zu etlichen ev. Landeskirchen, z. T. mit eigenen Ausbildungsgängen in ‚Gemeindeberatung'. Hiermit liegt aus Trier die erste Diss. (zumindest kath.-theol., wenn nicht überhaupt) in diesem Bereich vor. Sie bezieht sich nicht auf die Beratung einer Gemeinde, sondern eines Pfarrverbandes (PV).

Die grobe Dreiteilung des Bd.es in einen Theorieteil, eine Beschreibung und Auswertung des Beratungsprojekts sowie eine Schlußreflexion, die beides aufeinander zu beziehen sucht, legt sich nahe und gibt einer solchen praktisch-theologischen Diss. auch ihren eigenen Wert und Anspruch. Der selbstformulierte Anspruch ist, „nicht nur ein humanwissenschaftliches Konzept zur Beratung von PV.en vorzulegen, sondern darüber hinaus auch ein theologisch fundiertes", nämlich eine „praktisch-theologische Handlungstheorie der Beratung eines PV" zu entwickeln und grundzulegen (6f). Als Ziel der Arbeit gilt, „die Entwicklung praktisch-theologischer Handlungstheorie zur Verbesserung der Zusammenarbeit der hauptamtlichen Mitarbeiter von PV.en zu bestimmen" (5).

Zum Inhalt und Aufbau:

Das Buch ist so aufgebaut, daß im 1. Kap. zunächst aktuelle Pfarrverbandsprobleme skizziert werden (z. B. mangelnde Kooperations- und Teamfähigkeit, Arbeitsüberlastung der Seelsorger in den eigenen Pfarreien, unklare oder fehlende Aufgabenbeschreibung des PV und seines Verhältnisses zur Pfarrei und anderen Gremien, mangelnde Evidenz von Sinn und Notwendigkeit des PV, fehlende Unterstützung des PV, organisatorische Probleme – vgl. 23ff). Es folgt ein kurzer Durchgang durch sechs organisationstheoretische Ansätze, bevor sich der Vf. für den der Organisationsentwicklung (OE) entscheidet und er abschließend die PV-Probleme in einem OE-Schema darstellt.

Das Vorgehen ist dabei stringent, wenn auch die Verabschiedung einiger Ansätze zu vorschnell und inkonsequent erscheint, wie z. B. des systemtheoretischen, dessen zumindest analytische Bedeutung und implizite Elemente auch im OE-Ansatz dann eskamotiert sind. Kurz darauf greift Vf. auf solche Elemente selbst bereits wieder zurück (vgl. 1.3), ja spricht am Ende seinem Konzept gar einen „systemtheoretische(n) Grundansatz" (434) zu.

Im 2. Kap. („Die Forschungsaufgabe im Kontext von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft") stellt B. in einem knappen Durchgang zunächst verschiedene wissenschaftstheoretische Ansätze von Praktischer Theologie (PrTh) vor:

PrTh als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche (K. Rahner und – zu ergänzen: H. Schuster), PrTh als funktionale Theorie (H.-D. Bastian und K. W. Dahm), PrTh als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis (G. Otto

und B. Päschke), PrTh als Berufstheorie des Pfarrers (W. Neidhart), PrTh als Handlungswissenschaft (H. Schröer, R. Zerfaß, K. F. Daiber u. a.).

B. entscheidet sich für letzteren Ansatz in einer Variante zwischen Zerfaß und Daiber: Von Zerfaß übernimmt er das bekannte Hiltnersche Modell der Vermittlung zwischen Praxis, Überlieferung und prth Theorie zur neuen Praxis, ergänzt um eine kritische Orientierung nach Daiber. Das Modell von Zerfaß erscheint ihm für die Praxis handhabbar und eingängig, jedoch in seiner (positiv) praktisch-innovatorischen Ausrichtung zu wenig an wissenschaftstheoretischen Details interessiert. Die Gegentendenz sieht er bei Daiber und möchte darum beide Ansätze verbinden. Ob es allerdings sinnvoll und angemessen ist, anstelle der „erhobenen Situation" im Hiltner-Zerfaß-Modell einfach „die Handlungswissenschaften" (hier die OE) zu setzen (vgl. 98f), bleibt fraglich: Geht es nicht auch in der Variante von B. um die erhobene Situation, freilich mit Hilfe von Methoden und nach Kriterien aus der OE bzw. Aktionsforschung (durchaus im Sinne des ursprünglichen Hiltner-Zerfaß-Modells!)?

Kap. 3 („Handlungstheorie der Beratung eines PV. Das Konzept der OE – theologische Normierung – kritische Orientierung") ist der zentrale Teil.

Ein erster Abschnitt stellt „Die Theorie der OE" vor: Definition, Geschichte, Ziele, Vorgehen und Rolle des Beraters. Insgesamt geht es allerdings eher um Konzepte als um (gar wissenschafts-)theoretische Hintergründe. Diese handlungspragmatische Selektion und Reduktion ist jedoch legitim für das Ziel der Arbeit. Als Ertrag von 3.1 findet sich B. in der Auswahl des handlungswissenschaftlichen *Hiltner-Zerfaß-Modells* bestätigt, insofern er in einer an der Aktionsforschung orientierten OE ein hierzu kompatibles Phasenmodell entdeckt: Kontakt- und Kontraktphase, Datensammlung (Analyse), Datenfeedback (Diagnose), Handlungsplanung (Theoriebildung), Handlungsdurchführung (Intervention), Ergebniskontrolle (Auswertung). Ebenso kompatibel erscheint die Beraterrolle im situativen Eingehen auf die Notwendigkeiten und Bedürfnisse der Praxis und die Anlage des OE-Prozesses als Lernprozeß der Individuen und der Organisation. Für PVe hieße das also, daß sie idealiter am Ende eines solchen Beratungsprozesses als Organisationen und die in ihr tätigen Personen ein höheres Problemlösungspotential für die Zukunft erworben haben und damit ihre Effizienz und die Zufriedenheit der beteiligten Personen steigt. (An welchen Kriterien diese dann jeweils zu bemessen wären, ist eine wichtige Folgefrage).

Auf der Suche nach einer theologischen Leitnorm stützt sich B. im zweiten Abschnitt auf die Communio-Ekklesiologie des II. Vaticanums: Communio im Begriff von Kirche a) als Volk Gottes und b) als Leib Christi (nach O. Saier). Die Communio hierarchica ist dabei das Strukturprinzip (vgl. 193). Widersprüche innerhalb der Konzilsekklesiologie(n), z. B. durch die auch ausgesagte Kollegialität der Bischöfe, werden im Anschluß an H. J. Pottmeyer und K. Walf angedeutet (201ff). Damit wird die Communio-Ekklesiologie bereits etwas relativiert, bevor einer eher juridisch-hierarchischen Communio-Ekklesiologie noch die paulinische Koinonia-Ekklesiologie (nach J. Hainz) mit eher biblisch-personalen Komponenten gegenübergestellt wird. Damit gewinnt B. eine theologische Leitvorstellung, die näher an der Realität und den Zielen des PV ist, als die abstraktere Communio. Dies provoziert die Anfrage, ob es nicht doch inkonsequent ist, daß B. später bei aller Kritik (vgl. 228ff) doch wieder von einer (wenn auch durch Koinonia-Aspekte ‚korrigierten') „paulinisch verstandenen Communio-Theologie" (373) ausgeht.

Als Ertrag der ekklesiologischen Auseinandersetzung überträgt B. die Definition von OE in kirchlich-theologische Kategorien und sagt: „OE ist ein Weg zur Erneuerung der Kirche durch Umkehr in Gemeinschaft" (226.229.330). Diese (noch recht allgemeine) Formulierung fördert sicher die Akzeptanz des Konzepts im kirchlichen Bereich – und wie wichtig solche scheinbaren Kleinigkeiten wie eine gemeinsame Sprache sind, zeigt auch der Projektbericht (Kap. 4, z. B. 259). Was sie systematisch-theoretisch erbringt, bleibt zu erweisen.

Das 4. Kap. geht um den Beratungsprozeß mit dem PV Saarbrücken II selber und dürfte am ehesten die interessieren, die die konkrete Phantasie haben, sich vorzustellen, was sich alles im einzelnen hinter den (notwendig allgemeiner und abstrakter) beschriebenen Prozessen verbirgt: Mitarbeiter in PV und Berater.

Hier nur einige allgemeiner interessierende Aspekte: Arbeitsüberlastung und Überforderungsgefühle, unklare Ziele und Aufgaben in der Pastoral, Individualisierung und Isolation, Berufsrollen- und berufliche Identitätsprobleme von Priestern und Laien, Kooperationsprobleme zwischen Priestern und Laien sowie zwischen Pastoralreferenten und Gemeindereferentinnen, unsensibler Umgangsstil untereinander, aber auch Erfahrungen von Spannung und Distanz zur eigenen Kirche – dies waren von den PV-Mitarbeitern genannte Hauptprobleme (vgl. 304.315.351f.380 passim); sie führten u. a. zur Konzentration der Beratung auf das soziale Subsystem. Das Beziehungsgefüge zu verbessern und Raum zu schaffen für die Klärung persönlicher und beruflicher Fragen, war daher ein anfängliches Ziel (vgl. 318). Dies war die Voraussetzung (vgl. 439), um sich später mit im engeren Sinn pastoraltheologischen Fragen zu beschäftigen, sich z. B. Gedanken über Gemeindekonzeptionen zu machen – die dann einzubetten wären in die überindividuellen Probleme der Tradition des Glaubens unter den gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen.

Drei Kriterien für seinen Beratungsansatz reflektiert B. nochmals zum Abschluß (vgl. 381ff auch 403ff): Das Problemlösungs- und Innovationspotential der Organisation zu verbessern, die pastoraltheologischen Ziele dieser Innovation zu klären, theologische Normen und Implikationen sowie spirituelle Aspekte der Kooperation im pastoralen Bereich bedenken. Er kommt zu dem Schluß, daß erst die Zukunft erweisen wird, ob das erste Ziel erreicht worden ist; die anderen beiden sieht er im Ansatz als erfüllt an. – Der Beratungsprozeß ging übrigens über mehr als drei Jahre und 22 Beratungstermine.

Das 5. Kap. gilt der Auswertung.

Vier positive Ergebnisse vermerkt B. aus den schriftlichen Feedbacks der Teilnehmer/innen am Ende der Beratung (vgl. 402f): Eine verstärkte Sicherheit in der Berufsrolle, Stärkung persönlicher Identität, ein positives Verständnis und Nutzung der Organisation PV, verstärkte Kooperation im PV und der Pastoralkonferenz. Von den Erwartungen an den Berater und dessen Kompetenzen greifen wir hier nur zwei wichtige Bereiche heraus (vgl. 410f): die Unabhängigkeit und Neutralität, die pastoraltheologische und spirituelle Kompetenz neben der beraterischen. Für unverzichtbar kann die Unabhängigkeit des Beraters gegenüber Weisungen von außerhalb des Klientensystems (hier das PV) gelten, sichert sie doch – von prinzipiellen Erwägungen abgesehen – schon rein beratungspraktisch die Vertraulichkeit und das Vertrauensverhältnis in der Beratung. Was die Neutralität angeht, so reicht B.s Hinweis (vgl. 421) auf den ubiquitären Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse (Habermas) nicht aus: Auch für den Berater im pastoralen Bereich kann es Grenzen bei Zielen und Methoden geben, die er von seinen – mindestens rudimentär immer vorhandenen – sozialwissenschaftlich und theologisch begründeten Optionen her nicht mittragen kann, so daß er seine Beraterfunktion zur Disposition stellen muß. Dies ist kein an den Haaren herbeigezogener, wenn auch ein seltener Fall: meist existiert er nämlich in anderer Form: Wenn ein Partner vorher ahnt, daß man z. B. pastoraltheologisch sehr divergierende Optionen und ‚Wellenlängen' hat, kommt ein Beratungskontrakt erst gar nicht zustande; das Problem existiert, wird aber im vorhinein ‚gelöst'!

Pastoraltheologische und spirituelle Kompetenzen (was einzeln in seiner Bedeutung noch zu klären wäre) eines Beraters für PVe sind sicher wünschenswert im pastoralen Bereich. Unbedingtes Erfordernis sind sie aber nicht bei jedem Beratungsziel, etwa wenn es ‚nur' um kooperative oder strukturelle Verbesserungen geht. Hier argumentiert B. von seinen Zielen her, die explizit praktisch-theologisch wissenschaftliche Reflexion beinhalten. Ein Insider-Outsider-Gespann, z. B. aus einem theologischen und nichttheologischen Berater, könnte sehr attraktiv sein (gerade die scheinbar naiven Rückfragen nach Selbstverständlichkeiten und Unbefragtem eines solchen Outsiders können neue Perspektiven eröffnen). Primär dürften es eher Aspekte der Akzeptanz – die vertrauteren Sprach- und Denkgewohnheiten, der kirchlich-theologische ‚Stallgeruch' – in der Praxis sein, die es einem Theologen als Berater zunächst leichter machen (dieser Vorteil wiederum hat stets den möglichen Preis der ‚Betriebsblindheit'). Im übrigen scheint sich hier eine Vorstellung B.s vom Berater als pastoraltheologischem Lösungsanbieter (solution giver) zu offenbaren. Es könnte ein Berater alternativ auch voll auf die im Klientensystem PV vorhandenen und zu weckenden pastoraltheologischen Ressourcen bauen (praktisch alle Mitarbeiter haben eine theologische Ausbildung!).

Daß solche pastoralen Beratungs- und Veränderungsprozesse mit einer bestimmten Ekklesiologie (und wohl auch mit Ekklesiogenese!) zu tun haben (vgl. 424.429), kann nur unterstrichen werden. Von daher sind auch die berechtigten Anfragen an die Ekklesiologen zu stellen (vgl. 429). Manche – teils wiederholte – theologische Passage im letzten Kap. wirkt allerdings etwas ‚angehängt', vielleicht auch dem Genus der Arbeit entsprechend notgedrungen legitimatorisch. Eine kritisch-theologische Orientierung ist bei dem zugrundeliegenden handlungswissenschaftlichen Modell (nach Zerfaß und Daiber) freilich unverzichtbar (vgl. 440ff).

Formales:

Die Arbeit liegt i. a. formal sorgfältig vor – von unvermeidlichen Tipp- und Druckfehlern abgesehen. Das Literaturverzeichnis weist jedoch einige Mängel auf, die bei der Literatursuche zu Komplikationen führen können: Fehler enthalten u. a. folgende, hier korrigierte Autorennamen: Alberigo, Bradford, Gartmann, Rosenstiel, Schmälzle U., Schnackenburg; Battegay taucht ein zweites Mal als Buttegay auf. Auch im Text gibt es solche Fehler, u. a. bei Lewin (109ff. 122), Bradford (111f), Däumling (112); im Literaturverzeichnis nicht auffindbar ist z. B. Houssaye (132), wenn man nicht weiß, daß der Band von Glasl/de la Houssaye (Hg.) gemeint ist. Der Dokumententeil, auf den besonders im 4. Teil immer wieder verwiesen wird (vgl. 243.254ff), ist wohl nur Bestandteil der Trierer Original-Diss.

Einige allgemeine Anfragen:

Die Termini Handlungswissenschaft (z. B. 69ff.105), Handlungstheorie (z. B. 105.176.241f.386.433 und Titel!) und Praxistheorie (vgl. 442) scheinen nicht genügend klar verwendet. Zumal Handlungstheorie hat hier oft die Bedeutung von Konzept oder Praxistheorie: als „Theorie praktisch-theologischen Handelns" (69), teils auch in die Nähe von „praktisch-theologische(r) Handlungsanweisung" (384) gerückt. Der Begriff Praxistheorie (sensu Bäumler!) hätte den Vorteil, daß dann die – hier nicht verdeutlichte – Differenz zum Handlungstheorie-Begriff sensu J. Habermas, H. Peukert etc. schon terminologisch klar eingehalten wird und er gerade in der praktisch-theologischen Gemeindediskussion von Bäumler eingeführt ist.

Ein Hauptanliegen und -verdienst der Arbeit ist die problembezogene Integration von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften – theoretisch, konzeptuell und methodisch. Hierzu leistet B. in seinen konzeptuellen und theoretischen ersten Teilen wie im Bericht über das Beratungsprojekt wichtige Beiträge. Statt konsequent in dieser Linie zu bleiben, etwa im Paradigma konvergierender Optionen (Steinkamp), scheint er aber manchmal in alte Denkmuster des Ancilla-

Paradigmas mit dem Aufweis eines theologischen Surplus zurückzufallen, z. B. wenn er m. E. vorschnell die OE-Flinte ins (theologische) Korn wirft und meint, spirituelle oder Communio-Aspekte wären in OE-Kategorien nicht mehr zu erfassen (vgl. 235ff.240.260). Dies sind sie natürlich nicht in ihrer theologischen Aussage, aber als wichtige Elemente der Einstellung und Motivation der beteiligten Personen, der Gemeinde- und Pfarrverbandskultur. Ob da die Grenzpfähle zwischen OE- und pastoraltheologischer Beratung so einfach gesteckt werden können (vgl. auch 422.438)?

Zum Schluß soll ein Hinweis nicht untergehen: Diese Arbeit stößt nicht nur in eine thematische Lücke, vielmehr ist auch der Typ dieser Arbeit für eine praktisch-theologische Diss. insofern geradezu ein Ideal, als sie aus einem pastoralen (hier Beratungs-) Projekt im Wechselprozeß von Involvierung in pastorale Praxis und jeweiliger wissenschaftlicher Reflexion entstanden ist. Damit bestätigt eine solche Arbeit auch durch ihre Anlage den handlungswissenschaftlichen Ansatz in der PrTh. Im übrigen bedarf es auch eines gewissen Mutes, eine – immer irgendwie fragile und hehren Theorien gegenüber scheinbar (!) banale – Praxis schriftlich reflektiert der Fachöffentlichkeit vorzulegen. Die hier gestellten Detail-Anfragen sind nötig, relativieren sich von daher aber selbstkritisch. Von Arbeiten dieses Typs kann die Praktische Theologie nicht genug haben.

Münster Hartmut Heidenreich

Kraus, Josef: **Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen.** – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). VI, 396 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, Bd. 18), kart. DM 41.–

Der Titel der vorliegenden Arbeit löst ein, was er verspricht, und zwar in ganz erstaunlichem Maße, vor allem wenn man bedenkt, daß es sich um eine Diss. handelt. Der Vf. geht in logisch aufeinanderfolgenden Theorieschritten den ganzen Problembereich ab und faßt geschickt und in gut verständlicher Sprache zusammen, was in einer recht umfangreichen Bücherreihe lang und breit nachgelesen werden könnte und müßte. Dabei scheint er die wesentlichen Akzentaussagen der jeweiligen Autoren ohne verfälschendes, anpassendes Zurechtbiegen dargestellt zu haben, so daß man direkt gespannt und mit sicherlich manchem dazwischengestreuten „Aha – so ist das" seinen Ausführungen folgen kann, die jedoch keineswegs an der Oberfläche hängenbleiben. Somit ist eine Arbeit gegeben, die gründlich in die angegebene Thematik, ihre Entwicklung und ihre Auswirkungen einführt und auch notwendige Konsequenzen daraus formuliert. Diese können freilich meist nur sehr plakativ noch anbuchstabiert sein. Eine wesentliche Verständnishilfe bieten die den einzelnen Abschnitten der 5. Kap. angefügten Zusammenfassungen und ebenso auch die im Text immer wieder eingestreuten Spiegelstrichformulierungen.

Formal ist zu bemerken, daß die sehr detaillierte Gliederung eine gute Vorinformation ermöglicht. Die sprachliche Formulierung ist, bei aller teilweise gegebenen Kompliziertheit der Sachverhalte, durchsichtig und verständlich. Eine umfassende und intensive Kenntnis der Bezugsliteratur wird offenkundig. Satz und Druck sind sehr gewissenhaft ausgearbeitet und Schreibfehler sind kaum zu finden (heute nicht selbstverständlich!). Im übrigen ermöglicht die breit angelegte Einleitung (Abschnitt 0): „Problemstellung", mit den Unterabschnitten: Gegenstand und Absicht – Aufbau – Eingrenzung, einen informativen Gesamteinblick in Ziele und Möglichkeiten dieser Arbeit, die von einer direkt sympathischen Aufrichtigkeit und einer persönlichen „Rücknahme" geprägt ist.

Zum Inhalt:

Das 1. Kap. (10–72): „Die Forderung nach Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen im Religionsunterricht im problemgeschichtlichen Kontext" geht informativ auf die einzelnen neuzeitlichen Exponenten dieses Themenkomplexes in übersichtlicher, aber doch auch nicht zu ausschweifender Weise ein.

So werden G. Otto, H. Halbfas, Chr. Reents, H. Grosch, F. Weidmann, M. Niggemeyer, G. Baudler, Th. Eggers / G. Miller und G. Lange mit ihren Vorstellungen und Entwürfen behutsam nachgezeichnet, nicht ohne zugleich auch bereits kritische Nachfragen an ihre Konzepte zu formulieren. Allein schon die detaillierte Gliederung dieses Kap. ermöglicht einen überaus interessanten Einblick in die Entstehungsgeschichte der Begrifflichkeit und die oftmals unmittelbar notwendige Umsetzung in praktische Vollzüge der Lehrplan- und Unterrichtsgestaltung. Ein richtiges Kompendium ist gegeben, das seinerseits „Mehrdimensionalität" darstellt.

Das 2. Kap. (73–147): „Der Zusammenhang zwischen dem mehrdimensionalen Denken und Sprechen und der Eigenart religiöser bzw. theologischer Sprache als mehrdeutiger Sprache" liefert zuerst einen theologiegeschichtlich-exegetischen Aufriß der Lehre von den „Sinnen" der Schrift (2.1) und deren Affinität (2.1.1.2.) zu Aussagen der Religionspädagogik, dann eine Charakterisierung der religiösen Sprache als bedeutungsvolle – bildhafte – andersheitliche – geschichtete. Schließlich werden die Aussagen und Wandlungen der analytischen Philosophie referiert, deren anfängliche Einseitigkeit gekennzeichnet und ihre immer mehr sich vollziehende Annäherung an die religiöse mehrdimensionale Sprachmöglichkeit aufgezeigt.

Als namhafte Exponenten dieses Entwicklungsprozesses werden J. L. Austin und I. T. Ramsey mit ihren Gedankengängen nachgezeichnet, nachdem schon vorher Leibniz und Wittgenstein vorgestellt wurden. Mancher Durchblick mag philosophisch vereinfachend erscheinen, ermöglicht aber, aufs Ganze gesehen, einsehendes Verständnis, das auch nicht durch das fachnotwendige Sondervokabular beeinträchtigt wird; es wird keineswegs mit einem arroganten Fachchinesisch brilliert.

Mit dem 3. Kap. (148–222): „Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen im Zusammenhang mit der Mehrschichtigkeit der Wirklichkeitserfahrung bzw. der religiösen Erfahrung" wird näher auf die Art und Weise philosophischer, theologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung eingegangen, und zwar in einem umfangreichen, aber sehr interessanten Denkprozeß, mit durchaus kritisch-zurückhaltenden Beurteilungen.

Vielleicht war das Bemühen um feststellbare Berührungspunkte zuweilen zu sehr bestimmend, vor allem in Blick auf die Aussageweise der Naturwissenschaft (vgl. 169). Von besonderer Bedeutung sind die Darlegungen unter 3.3.: „Theologische Antwort auf die Dimensionierung der Wirklichkeit: Das Denkmodell der Korrelation." Im einzelnen werden diesbezügliche theologische Aussagen von Tillich, Schillebeeckx und Rahner vorgelegt, um dann recht wichtige religionspädagogische Folgerungen zu bedenken, positiv fordernd und kritisch nachfragend. Über Genese, Wirksamkeit und Zielsetzung der Korrelationsdidaktik wird wirklich umfassend informiert und eine zusammenfassende Wertung wird nicht ausgespart (vgl. 3.4.).

Das 4. Kap. (222–280): „Die theologische Analogielehre als Begründungsmodell für religiöse Sprache und religiöse Wirklichkeit" entwirft eine umfassende Begriffsgeschichte der Analogielehre, wiederum in hochinteressanter Weise, vor allem auch unter Einbezug der wissenschaftlichen Gedankengänge eines E. Przywara, eines K. Barth, W. Pannenberg und E. Jüngel, die gleichsam im gegenseitigen wissenschaftlichen Disput dargestellt werden.

Dabei wird das eingesetzte fortdauernde Bemühen um Verstehenkönnen und Erklären deutlich. Als Ziel dieses zuweilen hochwissenschaftlich-theoretisch anmutenden Bemühens wird angegeben: „. . . wird der Versuch unternommen, die theologische Analogie mit der religionspädagogischen Mehrdimensionalität zu verbinden und die Mehrdimensionalität von der Analogie her zu sehen und dadurch theologisch zu begründen." Dieser Versuch wird schließlich am Ende konzentriert umschrieben in 4.5.: „Zusammenschau von Analogie und Mehrdimensionalität" (276–280).

Das 5. und letzte Kap. (281–322): „Ergebnisdiskussion und Ausblick" umfaßt zwei Abschnitte mit je vier Thesen, durch die nochmals die erhobenen Erkenntnisse zu Kernaussagen zusammengefaßt und verdeutlicht werden.

Diese zwei Abschnitte ergeben allein schon mit ihrer Thematisierung eine gewichtige Zusammenfassung: „Der Begründungszusammenhang zwischen mehrdimensionalem Denken und Sprechen im religionspädagogischen Sinn und dem Analogiedenken" (5.1., 281–302) und „Religionspädagogische Konsequenzen aus dem Zusammenhang von Mehrdimensionalität, theologischer Korrelation und Analogielehre" (5.2., 304–322). Freilich lassen sich im Anschluß an diese Thesen mit ihren verdichteten Aussagen und Konsequenzen kritische Anfragen durchaus stellen, wie etwa die, ob mit der Betonung des typischen „Sehens" nicht etwa zu einseitig akzentuiert wird oder ob mit der Forderung nach einer neuen religiösen Sprachlehre nicht nur ein altes Desiderat aufgegriffen wird, das infolge der schwierigen praktischen Umsetzbarkeit etwas elitär anmutet. Es bleibt auch zu fragen, warum Prof. Theoderich Kampmann überhaupt nicht erwähnt wird oder auch die Bemühungen von E. Groß mit „Spurensuche" nicht genannt werden.

Alles in allem, die vorliegende Diss. stellt eine sachkundige, fundierte und zudem hochinteressante Arbeit dar, an der ein theoriebewußter, sach- und fachverantwortlicher, wissenschaftlich denkender und arbeitender Theologe, Philosoph und Religionspädagoge nicht vorbeigehen dürfte.

Passau Karl Mühlek

Rivinius, Karl Josef SVD: **Weltlicher Schutz und Mission.** Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XLIV, 599 S., 1 Karte (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 14), Ln. DM 162.–

Um die gebührende Würdigung dieser 1986 der Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn zur Habilitation für

das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte vorgelegten umfänglichen Untersuchung – deren Anliegen der Titel klar umreißt – in angemessenem Rahmen zu halten, sei zunächst auf etliche lesenswerte aufschlußreiche Vor- und Teilstudien zu der nun erschöpfend behandelten dramatischen Problematik hingewiesen, die in der ThRv ausführlich besprochen bzw. in Besprechungen einbezogen wurden (1979, 155f; 1983, 70f; 1986, 246–248). In diesen Rezensionen wird der langjährige Werdegang des nun vollendet vorliegenden Standardwerkes deutlich. Auch biographische Notizen zu dem gelehrten (1936 im saarländischen Industriegebiet geborenen) Vf. wurden geboten. Erwähnenswert ist überdies, daß R. im WS 1986/87 sowie im SS 1988 mit der Vertretung des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster betraut wurde.

Ursprünglich hatte Vf. beabsichtigt, eine seit langem in Angriff genommene wissenschaftliche Biographie des ersten Steyler Missionsbischofs Johann Baptist Anzer (1851–1903) zum Abschluß zu bringen. Bei der Beschäftigung mit dem vielschichtigen Problem der Protektoratsfrage, bei der Anzer eine entscheidende Rolle gespielt hatte, wurde jedoch klar, daß eine umfassende Erörterung der Aporie „Imperialismus und Mission" den Rahmen einer lesbaren Anzer-Biographie gesprengt hätte, die somit zu einem späteren Zeitpunkt erscheinen soll (VII).

Der eigentlichen Abhandlung hat R. aufschlußreiche „Bemerkungen zur Thematik und Quellenlage" vorausgeschickt (1–5).

Wegen der Überfülle bloß handschriftlich vorliegender Materialien waren die Forschungsarbeiten in den (deutschen, französischen und römischen) Archiven überaus mühsam und langwierig. Der Besuch wichtiger Archive der DDR – vorab des Deutschen Zentralarchivs in Potsdam, das neben den Beständen der Kolonial-, Rechts- und Wirtschaftsabteilung des Auswärtigen Amtes im Kaiserreich mit einigen tausend Aktenbänden den gesamten Bestand der ehemaligen Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Peking besitzt – wurde ohne Angabe von Sachgründen unter Verweis auf neue Dienstvorschriften vom dortigen Ministerium des Inneren abgelehnt. Der „Reichtsbote" konnte allerdings in der Deutschen Staatsbibliothek in Ost-Berlin eingesehen werden. Daneben wurden zahlreiche Bestände alter Zeitungen in der Bundesrepublik systematisch durchgeforstet. Korrekt muß es heißen: „... die Akten der Archives diplomatiques ... in Paris ... sowie die der Archives de la Légation française à Pékin, die sich heute in Nantes befinden" (4).

Das mit außergewöhnlicher Akribie erstellte polyglotte Verzeichnis „Quellen und Darstellungen" (XV–XLIV) ist beeindruckend. Einige wenige Druckversehen seien angemerkt:

Olanda (XV), Affari Ecclesiastici Straordinari (XVI), Bernard ... China (XXI), Hajjar ... La France et le catholicisme oriental (XXVIII), Henrion ... bis auf die neueste Zeit (XXIX), Pang ... daoïsme (XXXV). Es ist zu trennen: So-vrani (XV), Pol-icy (XXIV), Missiol-ogy (XXVII), Devel-opment (XL), Machtaus-übung (XLI), Stud-ies (XLI).

Auf zwei in dieses Verzeichnis aufgenommene bedeutende rezente Aufsätze des Vf.s, die in der ThRv bisher nicht erwähnt wurden, sei besonders aufmerksam gemacht:

Imperialistische Welt- und Missionspolitik: der Fall Kiautschou, in: Imperialismus und Kolonialmission, hg. von Klaus J. Bade (Wiesbaden 1982) 269–288; Rückblende zu den Anfängen der SVD-Mission in Süd-Shantung. Zur Erinnerung an die beiden ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in China vor 100 Jahren, in: Verbum SVD 23 (1982) 263–281.

Eine sehr instruktive Einführung „Neue Periode der Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert" (7–22) macht den uneingeweihten Leser mit der Thematik der Evangelisation im allgemeinen (16–22) und der China-Mission im besonderen (7–15) vertraut.

In acht Kap. (23–534) werden die hartnäckigen Verhandlungen auf diplomatischer Ebene – vorab zwischen Deutschland, Frankreich und dem Hl. Stuhl – sowie die Dramatik der Folgen und Rückwirkungen, die sich aus der Übernahme des nationalen Schutzes ergaben, und die spannungsgeladenen Reaktionen auf diese Ereignisse in China und Deutschland erstaunenswert dokumentiert entfaltet und scharfsinnig kritisch durchleuchtet, so daß sich die profunde Studie wie ein fesselnder Roman liest. Bei manchem Leser werden wohl Erinnerungen an Cronins "The Kyes of the Kingdom" (1941) wachgerufen.

R. kommt zu der Schlußfolgerung, daß die Missionare unbestreitbar in Anlehnung an ihre Nation und mit patriotischer Gesinnung ihre Tätigkeit ausgeübt haben, jedoch in überwiegender Mehrzahl die Unabhängigkeit der Glaubensverkündigung zu wahren wußten. Einen Schwerpunkt der Untersuchung bildet das Verhältnis des Deutschen Reichs zu Frankreich, das seine Schutzhoheit bedroht sah (3). Als Exponent der katholischen Süd-Shantung-Mission stand Bischof Anzer im Brennpunkt der Kritik (4). Parallelen zur Patronatsmission tauchen in dem vom Vf. abgesteckten Horizont nicht auf. Als spannende Marginalie in dieser Richtung wird jedoch detailfreudig geschildert, daß Leo XIII. als Vertreter des Hl. Stuhls für Peking den vatikanischen Diplomaten Erzbischof Antonio Agliardi (1832–1915) in Aussicht genommen hatte, der 1884–1886 als Apostolischer Delegat in Ostindien tätig gewesen war, um dort die verwickelten Verhältnisse zwischen der alten portugiesischen Patronatsmission und den neuen britischen Kolonialherren zu klären und somit für Peking entsprechende diplomatische Erfahrungen mitbrachte (203f). Erst hin und her schwankend, hat der Papst dem diplomatischen Druck Frankreichs nachgegeben und die Ernennung Agliardis zurückgezogen (204–212), der dann 1889 Nuntius in Bayern wurde.

Mehrere „Anhänge" erleichtern die Orientierung und erhöhen den Wert der Publikation:

„Dokumentation" (541–563) – „Dynastien in China" (564). Hervorhebenswert ist, daß Vf. den Beginn der Chou-Dynastie nicht nach der traditionellen Chronologie mit 1122 v. Chr. ansetzt, sondern nach dem neueren Stand der Forschung ca. 1030. Ulrich Unger (Einführung in das Klassische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 29) ist nach eingehenden Untersuchungen zu dem Ergebnis gekommen, daß König Wu wahrscheinlich 1050 die Shang gestürzt hat. – „Zeittafel" (565–567) – „Abbildungsverzeichnis" (569) – „Personenregister" (571–589) – „Index der geographischen Namen" (590–592) – „Sachregister" (593–599).

Fast sämtlichen chinesischen Namen und Realien wurden in deutlicher Handschrift die chinesischen Zeichen beigefügt. Die Präzision der Register, die R. persönlich (unter Mitarbeit von Angelika Striegel) angefertigt hat, ist kaum übertrefflich. Besondere Erwähnung verdient die angehängte sehr deutliche ausfaltbare Karte der Süd-Shantung-Mission (sämtliche Einträge nur in Umschrift).

Für Anführungszeichen in fremdsprachigen Texten sind die „Richtlinien für den Schriftsatz" (Duden 1986, 71) zu beachten. – Vertreter Belgiens beim Hl. Stuhl war Graf de Lichtervelde (171, 581).

Der Ladenpreis muß wohl als Weltspitze angesehen werden. In einer Zeit, da die Kirche dem Reich der Mitte wachsende Aufmerksamkeit schenkt, kommt auch historischen Publikationen in diesem Umfeld erhöhte Bedeutung zu.

Münster Werner Promper

Tworuschka, Monika: **Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam.** Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil I. – Braunschweig: Georg-Eckert-Institut für Internat. Schulbuchforschung (1986). XXI, 343 S. (Studien zur Intern. Schulbuchforschung, Bd 47), kart. DM 29.–

„Auf der Basis einer Bestandsaufnahme und Analyse sämtlicher in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1979 immer noch oder erstmalig zugelassenen Geschichtsschulbücher, die sich mit dem Islam befassen, wird versucht, die Repräsentation und Darstellungsweise des Islams herauszuarbeiten sowie – zumindest indirekt – Kriterien für eine Verbesserung aufzuzeigen" (2). – Diese Absicht setzt die Autorin auf akribische Weise um: Hochdifferenzierte Tabellen geben eine Übersicht über die quantitative Verteilung des Themas „Islam" in 111 Geschichtsbüchern aller Schulstufen ab der Hauptschule; nach Zerlegung des Themas in kleinste Einheiten folgt eine ausführliche inhaltliche und didaktische Beurteilung dieses Materials. Auch die nach 1982 bis zur Herausgabe der Untersuchung erschienenen Geschichtsbücher werden in einer kritischen Kurzanalyse berücksichtigt.

Die Autorin resümiert: Die Ausführungen zum Islam in den neueren Schulbüchern seien quantitativ ausführlicher, fachwissenschaftlich fundierter und in vieler Hinsicht schülerbezogener als vergleichbare Darstellungen in älteren Büchern; einseitige oder falsche Aussagen der untersuchten Texte lägen wohl an einem immer noch in Teilen bestehenden Informationsdefizit (vgl. 311). Für künftige Geschichtsbücher seien zu fordern: 1. eine noch stärkere Einbeziehung islamischer Quellen, 2. eine kontinuierliche und gegenwartsbezogene Darstellung des Islams, 3. eine fundierte Aufarbeitung geschichtlich gewachsener Voreinstellungen (vgl. ebd.).

Dem Geschichtslehrer bietet diese an Perfektion wohl kaum zu übertreffende Untersuchung wertvolle Hinweise für die Auswahl des Unterrichtsmaterials zum Thema „Islam", Autoren und Verlagen gezielte Hilfen für die weitere Arbeit.

Münster Georg Girschek

Tworuschka, Udo: **Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam.** = Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil 2. – Braunschweig: Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung (1986). XIX, 300 S. (Studien zur internationalen Schulbuchforschung, 47), kart. DM 27.–

Diese Untersuchung von 47 evangelischen Religionsbüchern fußt auf derselben Absicht, arbeitet mit einer ähnlichen präzisen Methode und umfaßt denselben Zeitraum von Veröffentlichungen wie die oben besprochene. Die Kriteriologie zur inhaltlichen Beurteilung der Texte ist erweitert worden (22–24). Wenn aber da gefragt wird: „Wird durch

die Verwendung von indirekter Rede, Konjunktiv und anderen Sprachmitteln indirekt zum Ausdruck gebracht, daß man islamische Glaubensinhalte für fragwürdig hält?" (23), könnte das dazu führen, einige simple Regeln der deutschen Sprache zu mißdeuten (vgl. 144 unten – 145).

Im Laufe seiner Untersuchungen stellt der Vf. neben manchen erfreulichen Ergebnissen immer wieder Vermischungen von Information und Wertung, mangelnden Respekt, Fehler und schiefe Gewichtungen in der Darstellung des Islams nachweislich fest – eine fundierte Herausforderung an die betreffenden Multiplikatoren.

Münster Georg Girschek

Splett, Jörg: **Freiheits-Erfahrung.** Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie. – Frankfurt a. M.: Knecht (1986). 351 S., Halbl. DM 48.–

„Wir rühren hiermit an ein allgemeineres Phänomen, daß nämlich viele geneigt sind, Ausbrüche von Ekel, Argwohn, Angst und Verzweiflung für ehrlich und ‚authentisch' zu halten, Zeugnisse des Glücks, der Dankbarkeit für Hingabe und Treue hingegen als Schönfärberei, im besten Fall als naive Illusion abzutun" (211). Mit diesem Satz ist vielleicht am besten der Grundtenor des Buchs getroffen, das S. hier aus dem Stoff zahlreicher Einzelstudien komponiert hat. Das Ganze ist in vier größere Sinnabschnitte gegliedert.

Im ersten – „Licht des Unbedingten" – werden die Fundamente „christlicher Anthropo-theologie" freigelegt.

Verantwortliches Reden steht unter „Wahrheits-Anspruch" (I,1). Der dialogische Sinn dieses Begriffs muß zunächst gegenüber Verkürzungen und Verdekkungen im geläufigen Verständnis herausgearbeitet werden. – Welche Methode hat das Reden zu wählen, insofern es sich über den Binnenraum von Kirche hinaus verantwortlich weiß und dennoch nicht die Herkunft der Einsicht verleugnen will, aus dem es erwächst? Der Vf. tritt entschieden für das vielumstrittene Konzept einer „Christlichen Philosophie" ein (I,2). – Worum geht es diesem Reden zuletzt? Der „Grundbegriff ‚Gott'" (I,3) muß schon zu Anfang wenigstens soweit ins klare gebracht werden, daß die Rede vom „Wahrheits-Anspruch" kein leeres Wort bleibt – wenn auch erst nach dem Durchgang durchs Detail sich die Konturen des Woher jenes Anspruchs schärfer umreißen lassen („IV. Trinitarischer Sinn-Raum").

Der zweite Abschnitt – „Lebens-Bedingungen" – ist, von Themenstellung und konkreter Durchführung her, wohl als der zentralste (und, im Blick auf einen weiteren Leserkreis, verständlichste) Teil des Buchs anzusehen.

S. entfaltet hellsichtig die grundlegenden Aspekte und Stationen von Menschsein. Das Zitat von E. Cassirer: „Rerum videre formas ist keine geringere Aufgabe als rerum cognoscere causas" (196, Anm. 12) bezeichnet sehr treffend den hier zum Ausdruck kommenden Willen, im genauen Hinblick auf die Phänomene sich nicht durch Unkenrufe die Möglichkeiten glückender Humanität verstellen zu lassen, immer in lebendiger Auseinandersetzung mit einem breiten Spektrum von Einreden und mit gutem Gespür für das, was in einer langen Tradition von Philosophie, Theologie und Dichtung gewonnen wurde.

Als „Freiheit und Verbindlichkeit" (II,4) und „Hilfs-Kraft" (II,5) lassen sich die beiden grundlegenden Aspekte von Menschsein umschreiben. Wo Grenze und Wahl als die eigentlichen Möglichkeiten der Freiheit negiert werden, ergibt sich schließlich das seltsame Paradox, daß man Freiheit evolutionär weginterpretiert und im gleichen Atemzug Freiheitsrechte im sozialen und politischen Raum kompromißlos durchzusetzen bereit ist (vgl. 105). Freiheit auf dem Wege, sich helfen zu lassen: so ließen sich beide Sackgassen vermeiden.

„Sexualität", „Kind-Sein", „Krankheit", „Alter", „Dem Tod begegnen" (II,6–10): die Grundkonkretionen von Menschsein. Hier erweist sich besonders S.s Fähigkeit, einer „Wahrheit, die sich durchsetzt" Besseres aus der Erinnerung entgegenzuhalten (etwa im Rückgriff auf M. Scheler und G. Siewerth). „Zum Ernst des Leiblichen gehört [...] der Ernst von Institutionen [...] – nicht zuletzt auch darum [...], weil ehrliche Liebe den anderen gegen die eigene Lieblosigkeit und Schwäche in Schutz nehmen muß" (vgl. 148). – Nietzsches „aus sich rollendem Rad" wird die Metapher der Schale zur Beschreibung von Kind-Sein als Empfänglichkeit gegenübergestellt. Der „große und unverhohlene Wunsch, gelobt zu werden", ist vielleicht ein Vorblick auf die verheißene Herrlichkeit, die darin besteht, „von Gott geliebt [zu] werden; nicht nur sein Mitleid, sondern sein Entzücken [zu] wecken [...]" (vgl. 182f). – Die Funktionalisierung von Krankheit ist nicht schon dadurch behoben, daß man ein Leiden als „psychosomatisch" bedingt erklärt. Es geht um eine besondere Weise des Einbezogenseins in die Welt, die man als „Entzug im Bezug" bezeichnen kann. Krankheit bietet die Möglichkeit, im „Innewerden des Entzugs in allem Leben" die „Unselbstverständlichkeit der Gewähr dessen, was sich einem nicht entzieht", zu erfahren (vgl. 199f). – Die Gedanken über die „Abschiedlichkeit" des Daseins, die der Vf. Jean Amérys bitterem Essay „Über das Altern" entgegenhält, vermögen mich nicht ganz zu überzeugen (I,9). So richtig gerade im Hinblick auf die letzte Lebensphase ist, „daß die entscheidende Hilfe eben die zum Sich-Helfen-Lassen sein muß" (vgl. 235), scheinen mir auch in dem Kap. „Dem Tod begegnen" (I,10) die Fragen nicht in letzter Schärfe angegangen.

Im dritten Abschnitt – „Zeit-Fragen" – werden in der engagierten Stellungnahme zu aus dem Gleis geratenden Problematisierungen („Ende der Neuzeit?", „Technik-Feindschaft?", „Naturfrömmigkeit?") wichtige Akzente gesetzt. Philosophisch-theologisch besonders pointiert die Gedanken zu „Heimat" (III,12).

„Heimat meint Verbindlichkeit von Bindungen" (277). End-gültig daheim wird „der Mensch im Geheimnis Gottes so sein, daß er darin unterwegs bleibt. [...] eben aus dieser Hoffnung sind wir jetzt schon: unterwegs daheim" (vgl. 278f). Ein Zugang zu dem, was – politisch und darüber hinaus – „Frieden" (III,13) meint, wird über ein neues Bedenken der Kardinaltugenden gewonnen. – Die abschließenden Ausführungen (IV) – in denen der Vf., besonders im Rückgriff auf Richard von St. Viktor und über verschiedene, vor allem vom jüdischen Denken inspirierte Ansätze einer Ich-Du-Philosophie hinaus, dem letzten trinitarischen Grund menschlicher Freiheits-Erfahrung nachspürt – stellen besonders hohe Anforderungen an den Leser, sofern er noch nicht näher mit dem Kern des Splettschen Denkens vertraut ist.

Ein reichhaltiger Bd, dem man eine weite Verbreitung wünschen möchte. Daß bei der großen Zahl der schwierigen Themen viele Probleme nur eben angerissen werden können, versteht sich von selbst. Schwieriger wiegt die Frage, wieweit der von S. gewählte methodische Zugang grundsätzlich zu tragen vermag. Es „wird für christliches Philosophieren plädiert, doch selbstverständlich ohne theologische Prämissen; bewußt bin ich mir freilich christlicher Präsuppositionen: eben meiner – akzeptierten – Situation" (vgl. 76). Was besagt dieser Unterschied zwischen „Prämissen" und „Präsuppositionen", wenn S. sagt: „Allein vom Tod und der Erweckung Jesu Christi her können Menschen es begründet riskieren, in einer Gemeinschaft auch der ‚Dümmere' zu sein, der nachgibt" (80, vgl. 126f)? Besteht hier nicht die Gefahr, einerseits außerchristliche Humanität nicht ernst genug zu nehmen, andererseits, wenn es um letzte Antworten geht, vom „Ein-für-allemal" Christi um einer (doch nicht stringent durchgeführten) philosophischen Enthaltung willen zuviel auszublenden? Die Diskussion um den Sinn „Christlicher Philosophie" wird weitergehen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

The Study of Spirituality. Ed. by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold SJ. – London: SPCK 1986. XXIX, 634 S., brosch. £ 15.–

Vorliegender Bd bezeugt das wachsende Interesse des angelsächsischen Raums an Spiritualität, Geistliche Theologie, „Aszese-Mystik". Er zählt 64 Autoren, darunter weitbekannte Fachleute wie: Anthony Meredith für die Antike; Andrew Louth, dessen Hinführung zur patristischen geistlichen Theologie zum besten gehört, was augenblicklich zu finden ist; der orthodoxe Bischof von Diokleia, Kallistos Ware, dessen Bücher auch in Deutschland populär sind; die Mediävistin Benedicta Ward; Clifton Wolters, Fachmann für englische Mystik; der Anglikaner Mark Gibbard, dessen ins Deutsch übersetzte Buch über das Gebet die nüchterne Klugheit des Angelsachsen dokumentiert; der lange Zeit auch in Rom dozierende kalifornische Jesuit Edward Malatesta; Walter J. Hollenweger, Autor des Grundbuchs über die Pfingstbewegung; John Macquarrie, ein bekannter anglikanischer Theologe.

Die etwa 100 Einzelbeiträge sind redaktionell gut aufeinander abgestimmt und mit Bibliographien versehen, die sich einigermaßen auf den Englisch-sprechenden Raum beziehen. Sprachlich sind die Beiträge jedermann zugänglich, der für die Thematik Interesse hat. Die Auswahl der 20 Bildbeilagen (schwarzweiß) ist allerdings recht mager. Vorzüglich hinwiederum sind die mehrspaltigen Indizes (besonders Sachen, 606–618).

Ein 1. Teil entwirft (1–44) The Theology of Spirituality. Ich finde ihn in seiner Kürze ausgezeichnet gelungen: Die Autoren berichten sachlich und nüchtern über Probleme (z. B. die verschiedenen Positionen zum Verhältnis: Mystik – Gnade; die mißverstehende Ablehnung der Mystik durch einige evangelische Autoren). Der Bogen ist weit gespannt, so daß man auch über Mystik und Kunst, sogar über die „Natur"-Mystik in D. H. Lawrences Lady Chatterley's Lover oder das Lob des Jesus-Gebets durch J. D. Salinger (Franny and Zooey) hört. Man erfährt über das Gespräch mit anderen Religionen (allerdings ist die Referenz von R. C. Zaehner, Mysticism, Sacred and Profane, durch spätere Werke des großen englischen Religionsphänomenologen veraltet). Auch die Soziologie der Spiritualität und eine Frage nach der Vermittlung („Medien"; mit Erwähnung von J. R. R. Tolkien!) wird behandelt. In der Kürze des Raums alles in allem: Vorzüglich!

Der 2. Teil: The History of Spirituality (45–561) ist der gewichtigste. Hier wird natürlich jeder Spezialist Kritisierbares finden. So ist die Teutonic Mystic (1. Rheinländer; 2. Ruusbroec, a Kempis, Dt. Theologie; 3. Nik. v. Kues, 315–327) schon von dieser Dreiteilung her kaum zu vertreten; Namen wie J. Koch, J. Quint, K. Ruh, A. M. Haas werden nicht einmal erwähnt; dafür manche andere

zweitrangige Literatur. Doch für den Gesamtentwurf dieser Geschichte bleibt das unwesentlich. Schon die Grundeinteilung empfiehlt ihn: z. B. Biblische und philosophische Quellen; einiges über das Jesus-Gebet und die ostkirchliche Spiritualität (manche deutschsprachige Darstellungen in ihrer Naivität decouvrierend), Spiritualität der Ikone; keltische Spiritualität; Dante; die Reformatoren (Luther, Zwingli, Anabaptisten, Calvin); für den Nicht-Kenner Wichtiges über die „Later protestant Spirituality"; Jansenismus; Kierkegaard; Schwarze Frömmigkeit; dann auch die anderen großen Religionen (weniger befriedigend und hinter der Ausgewogenheit des 1. Teils zurückbleibend, weil modischen Trends nachlaufend); zuletzt die Spiritualität von heute (mit Ökumene, Charismatische Bewegung, Religionsgespräch). Die Schlaglichter zeigen den Reichtum.

Verständlich ist, daß der 3. Teil: Pastoral Spirituality (563–605) die meisten Fragen stellt; deshalb hat man ihn wohl auch ohne Artikel betitelt. Auch hier gibt es Perlen, wie die zweieinhalb Seiten über die „Adaption der historischen Spiritualität für heute". Besonders aufmerksam zu machen ist auf die gelungene Typisierung der Spiritualität von Wainwright: Der Christ im Gegensatz zur Kultur; der Christ in der Kultur; der Christ über der Kultur; Christ und Kultur im paradoxen Verhältnis.

Als Deutscher ist man neidisch über diese im großen und ganzen gut gelungene Synthese, die überdies ihre Parallelen hat, wie der brillante Bd über „Christian Spirituality I; Origins to the Twelfth Century" (Bd 16 von World Spirituality) und fragt: Was alles an seichter, Augenblickstrends nachlaufender oder hochspezialisierter und für die meisten (auch Theologen) interessanter Literatur wird übersetzt – und dieses ausgezeichnete Werk?

München Josef Sudbrack SJ

Christian Spirituality: Vol. I: **Origins to the Twelft Century.** Ed. Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq. Vol II: **High Middle Ages and Reformation.** Ed. Jill Raitt, Bernard McGinn, John Meyendorff. – London: Routledge & Kegan Paul (1986). XXV, 502 S. / 1987, XXIV, 479 S. (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 16/17), £ 39.50 /£ 42.27

Die vorliegenden Bde antworten auf zwei Anliegen unserer Zeit: dem wachsenden Interesse an Spiritualität, und dem intensiver werdenden Dialog der Religionen. E. Cousins ist sich des Wagnisses einer „new discipline in the field of religion, the discipline of spirituality" bewußt. Nach vorliegenden Veröffentlichungen ist das Wagnis voll gelungen – was auch bei Mitarbeitern wie Peter Brown, Caroline Walker Bynum, William J. Courtenay, Jean Gribomont, Alois Maria Haas, Charles Kannengiesser, Jean Leclercq, Marc Lienhard, Bernard McGinn, John Meyendorff, Leonid Ouspensky, Kallistos Ware, Adolar Zumkeller und vielen weiteren nicht anders zu erwarten war. Auffällig (und bezeichnend!) ist, daß außer Fritz Büsser (Zwingli, Bullinger) kein Theologieprofessor aus dem deutschsprachigen Raum unter den Autoren ist.

Die Einzelbeiträge sind faßlich geschrieben (accessible and useful to the general reader, I, XVII), was wohl auch der redaktionellen Mühe der Hg. zu verdanken ist. Auch ein Spezialist greift dankbar wegen Information, Zusammenfassung und Durchblick zu den Bden. Grund für das Gelingen ist nicht zuletzt die geschickte Gesamtplanung. Bd I endet mit dem 12. Jahrhundert, sicher ein Höhepunkt christlicher Spiritualität; Bd II beginnt mit den Bettelorden, die eine neue kulturelle Epoche ankünden, und endet – für manch einen willkürlich, aber sicher nicht ohne Berechtigung – mit den Reformatoren. Der katholische Neuansatz – beginnend mit Ignatius, Teresa, Johannes – wird den Auftakt zum dritten Bd bilden. Gelungener noch ist die Gliederung der einzelnen Bde in 1. Perioden (Schulen) und Bewegungen, und 2. Themen. Im 1. Teil wird also nicht einfach das Band der Geschichte abgerollt, sondern es werden Schwerpunkte gesetzt; z. B. „The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius" oder „Religious Women in the Later Middle Ages". 13 (bzw. 18) Autoren behandeln diese Themen. Zentrale Frage des Zeitraums (z. B.: Mensch als Bild Gottes – zweigeteilt: östlich und westlich; der augustinische Ansatz; Leidensfrömmigkeit; Liturgie und Spiritualität (im II. Bd: ... und Eucharistie) – wiederum zweigeteilt: usw.) werden im 2. Teil monographisch dargestellt. Diese Aufgliederungen machen die Geschichte zu einem lesbaren, interessanten Bericht, dessen Einzelkapitel man als Monographie lesen kann; sie lassen auch das Profil der jeweiligen Autoren besser erkennen. Anzumerken sind weiterhin auch gut ausgewählte, je 32 Schwarzweißbilder und die – auf den englischsprechenden Raum spezialisierten – bibliographischen Angaben. Zu loben sind die vorzüglichen Sach- und Namen- (nur die historischen) Register, die das Buch aufzuschließen helfen.

Bei einem so breiten Spektrum findet jeder Spezialist auch in einem so glänzend gelungenen Buch Mängel, und jeder aufmerksame Leser wünschte sich einige Akzente verschoben.

Ob man z. B. „Die Geburt der christlichen Spiritualität" (I,1–20; Sandra M. Schneiders) nur von der geistlichen Schriftauslegung (und nicht von Liturgie und Sakrament) darstellen sollte – dies ist allerdings vorzüglich gelungen? Hier könnten die ausgezeichneten Beiträge von John Meyendorff weiterhelfen: „Christ as Savior in the East", „Eastern Liturgical Theology", oder Kallistos Ware: „Eastern Ways of Prayer and Contemplation." Ich finde auch die Beurteilung des Ps. Dionysius („his occasional references to Christ are largely cosmetic", I,144; anders aber in I, XX) zu negativ. Zu Anselm v. Canterburys Erlösungstheorie (I,155) dürfte v. Balthasars positivere Einschätzung nicht vergessen werden. Im I. Bd möchte ich außer Meyendorff und Ware noch Jean Leclercq: „Western Ways of Prayer and Contemplation" und P. Brown, „The Notion of Virginity in the Early Church" hervorheben.

Im II. Bd kommt im ganzen der 2. Teil, die „Themen" etwas zu kurz. Auf eine vorzügliche „Spirituality of the Dominicans" folgt eine blasse Aufzählung von „The Spirituality of the Franciscans"; die weiteren Darstellungen der Karmeliten und Augustiner sind ansprechend. Verständlich allerdings ist, daß die „Major Currents in Late Medieval Devotion" eher in Aufzählung beschrieben sind; aber man vermißt eine Behandlung der häretischen Trends (einiges dazu in der Gesamteinleitung: „Apostolic Life and Church Reform"; im I. Bd wird die „Gnostic Spirituality" monographisch behandelt). Enttäuscht hat mich die Darstellung der „Devotio Moderna"; gerade das Spirituelle – die Kraft der ‚Imitatio Christi' bei all ihrer Einseitigkeit – kommt zu kurz. Das einfache Nebeneinanderstellen der Reformatoren (Luther and Beginnings of the Reformation; The Spirituality of Zwingli and Bullinger; The Spirituality of John Calvin; The Spirituality of the Radical Reformation), scheint mir auch nicht geglückt zu sein. Ausgezeichnet ist wiederum Meyendorff mit „Two Visions of the Church: East and West on the Eve of Modern Times", und auch das Schlußkapitel (Jill Raitt) „Saints and Sinners; Roman Catholic and Protestant Spirituality in the Sixteenth Century".

Wenn auch nur Facetten erwähnt werden konnten, so wurde wohl doch deutlich, daß wir einen wirklichen theologischen „Durchbruch" vor uns haben, dem es gelingt, die reiche spirituell-mystische Tradition des Christentums endlich in die Wissenschaft des Glaubens und der Glaubensgeschichte einzubringen. Wie notwendig es ist, kann das Gegenbeispiel des eben erschienenen Lexikons der katholischen Glaubenslehre zeigen, in dem wenige Autoren größere Komplexe von Stichworten behandeln. Gewiß gibt es den Artikel „Spiritualität" – aber er bleibt im rein Formalen hängen. „Mystik" fehlt, und wo man etwas darüber zu finden hofft, im Artikel „Erfahrung", wird man enttäuscht: Nach dem NT wird die ganze Tradition überschlagen und im 18./19. Jh. begonnen. Ob heute noch eine breitere Darstellung der katholischen Dogmatik erlaubt ist, in der Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila usw. keine Rolle spielen? Sicher nicht, wenn man im Geist des ständig zitierten Karl Rahners an die Thematik herangeht.

Die vorgestellte Aufarbeitung der „Christian Spirituality" zeigt bessere Wege.

München Josef Sudbrack SJ

Schürmann, Heinz: **Rosenkranz und Jesusgebet.** Anleitung zum inneren Beten. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 175 S., kart. DM 18.80

Die Zeiten sind vorbei, da Romano Guardini wegen seines Rosenkranzbuches von liturgischen Fachgelehrten ins Abseits geschoben wurde; aber auch für heute wäre es reizvoll zu sehen, wie die exegetischen Fachleute auf das Büchlein des Erfurter Neutestamentler reagieren. Man erkennt in diesem, aus früheren Arbeiten erwachsenen handlichen Bändchen das Eros des Wissenschaftlers:

Die Anmerkungen sind – trotz mißlicher Bibliotheksverhältnisse – sorgfältig durchgearbeitet. Der Text ist klar gegliedert und sorgfältig aufgebaut. So bringt der Zweite Hauptteil: Das Jesusgebet im Kirchenjahr, zu sämtlichen Fest- und Sonntags-Evangelien der drei Lesejahre knappe Gebetsanstöße (begleitet von einer kurzen Erinnerung an den Text), die auch über das Rosenkranzbeten hilfreich zur Meditation sind. Die Einführung: Rosenkranz und Jesusgebiet, situiert klar und kurz diese Gebetsweise, während der Erste Teil viele praktische Anregungen gibt. „Eine abschließende Besinnung auf die Mitte" bietet eine betende Kurz-Christologie, die den Lieblingsgedanken Schürmanns, die Proexistenz Jesu, entfaltet: „Jesus engagiert im Engagement Gottes."

Diese Synthese von exakter, oft sehr knapper Sprache, überlegenem biblischen, historischen und dogmatischen Wissen und tiefer Frömmigkeit ist eine erfreuliche Erscheinung auf dem „guten (leider meist nur: gutgehenden) Markt der ‚Meditationsliteratur'", den Sch. vorsichtig glossiert (168³).

München Josef Sudbrack SJ

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

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

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist **Metz** zu Ehren. Hrsg. von Edward Schillebeeckx. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 413 S.; kart. DM 49,–; S. 407–412: Auswahlbibliographie J. B. Metz.

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart **Pannenberg**. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. von Jan Rohls und Gunther Wenz. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S.; Lw. DM 218; S. 693–718: Bibliographie der Veröffentlichungen von W. Pannenberg 1953–1987, zusammengestellt von B. Burkhardt; S. 719–731: Sekundärliteratur zur Theologie W. Pannenbergs.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Perspectives on language and text. Essays and poems in honor of Francis I. **Andersen**'s sixtieth birthday july 28, 1985. Ed. by Edgar W. Conrad ... – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1987. XVII, 443 p.; $ 32,50; p. 439–443: Bibliography F. I. Andersen.

La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre **Grelot** ... Ed.: Departement des Études Bibliques de l'Institut Catholique de Paris. – P: Desclée 1987. XLV, 486 p.; F 580; p. XIII–XLV: Bibliographie P. Grelot.

Damrosch, David: The narrative covenant. Transformations of genre in the growth of biblical literature. – San Francisco: Harper & Row 1987. X, 352 p.

Yoder, Perry B.: **Shalom**: The Bible'word for salvation, justice, and peace. – Newton, Kan.: Faith and Life Pr. 1987. V, 154 p.; $ 14,95.

2. Altes Testament

Greenfield, J. C.: To praise the might of Hadad. – La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot ..., P 1987, 3–12; p. 13–30: Puech, E.: Le texte «ammonite» de Deir 'Alla: les admonitions de Balaam (première partie); p. 31–47: Porten, B.: Seven aramaic lists of names: a new collation; p. 49–59: Caquot, A.: Les protecteurs des tribus d'Israël. Notes d'angélologie à propos de *Testament de Juda* 25,2; p. 61–70: Delcor, M.: L'utilisation des psaumes contre les mauvais esprits à Qoumran; p. 71–78: Le Déaut, R.: Quelques usages de la racine **ZMN** dans les Targums du Pentateuque; p. 79–93: Muñoz Leon, D.: La fuerza de la Palabra de Dios según los targumin a **Nm 23,19**; p. 95–99: Margain, J.: Note sur *qbl* et ses composés dans le Targum samaritain; p. 103–106: Cazelles, H.: *Selem* et *demût* en **Gn 1,26–28**; p. 107–120: Beauchamp, P.: La création des vivants et de la femme. Lecture allégorique de **Gn 2,15–24**; p. 121–127: Couturier, G.: Sens de *Tôdah* en **Jos 7,19** et en **Esd 10,11**; p. 129–138: Neveu, L.: **Isaïe 2,6–22**: le Jour de YHWH; p. 139–150: Bogaert, P.-M.: Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue ‹*TM*› du livre de **Jérémie**; p. 151–154: Wiéner, C.: Des enfants à l'assemblée? Note brève sur **Néhémie** 8; p. 155–164: Renaud, B.: Le **Psaume 22**: Structure et relecture; p. 165–172: Féghali, P.: Le Messie de Juda. **Gn 49,8–10** dans saint Ephrem et les traditions judaïques.

Ball, Ivan J., Jr.: The rhetorical shape of **Zephaniah**. – Perspectives on language and text. Essays and poems in honor of Francis I. Andersen ..., Winoka Lake 1987, 155–165; p. 167–193: Freedman, David Noel: The structure of **Isaiah 40:1–11**; p. 195–203: Kikawada, Isaac M.: A quantitative analysis of the "Adam and Eve", "Cain and Abel", and "Noah" stories; p. 205–209: Milgrom, Jacob: The literary structure of **Numbers 8:5–22** and the *Levitic* **kippûr**; p. 211–228: Newing, Edward G.: The rhetoric of altercation in **Numbers 14**; p. 239–253: O'Connor, M.: The pseudo-Sorites in Hebrew verse; p. 255–268: Thompson, John A.: The "Response" in biblical and non-biblical literature with particular reference to the Hebrew prophets; p. 269–298: Wright, John: Spirit and wilderness: The interplay of two motifs within the Hebrew Bible as a background to **Mark 1:2–13**; p. 315–326: Franzmann, Majella: Portrait of a poet: Reflections on "the Poet" in the **Odes** of **Solomon**.

Durham, John I.: **Exodus**. – Waco, Tex.: Word Books 1987. XXXIV, 516 p. = Word biblical commentary III; $ 25,95.

Duke, Rodney K.: The portion of the Levite: Another reading of **Deuteronomy 18:6–8**. – JBL 106, 1987, 193–201; p. 203–215: Diewert, David A.: **Job 7:12**: Yam, Tannin and the surveillance of Job; p. 217–222: Limburg, James: Sevenfold structures in the Book of **Amos**; p. 223–229: Shaw, Charles S.: **Micah 1:10–16** reconsidered; p. 231–246: Grabbe, Lester L.: Josephus and the reconstruction of the Judean restoration.

Watts, John D. W.: **Isaiah 34–66**. – Waco, Tex.: Word Books 1987. XII, 385 p. = Word biblical commentary XXV; $ 25,–.

Meyers, Carol L. – Eric M. Meyers: **Haggai, Zechariah 1–8**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1987. XCV, 478 p. = The Anchor Bible XXV B; $ 20,–.

Gerstenberger, Erhard S.: **Psalms**. Part I: With an introduction to cultic poetry. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XV, 260 p. = The forms of the Old Testament literature XIV; $ 24,95.

Michel, Diethelm: **Qohelet**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 180 S. = Erträge der Forschung CCLVIII.

Veijola, Timo: Das Opfer des **Abraham** – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter. – ZThK 85, 1988, 129–164.

Kaiser, Otto: Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids. – ETL 64, 1988, 5–20.

Laato, Antti: Who is **Immanuel**? The rise and the foundering of Isaiah's Messianic expectations. – Åbo: Åbo Akad. Förl. 1988. 394 p.; FM 135,– [Diss., Åbo Akad.]

Boccaccini, Gabriele: È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del Libro di **Daniele** in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica. – Henoch 9, 1987, 267–302; p. 303–344: Fossum, Jarl: The **Magharians**: A pre-Christian Jewish sect and its significance for the study of Gnosticism and Christianity; p. 345–352: Loewenthal, Elena: Per una rilettura della premessa di Shabbetay Donnolo al commento al Sefer Yeṣirah: un «capitolo inedito».

Bergler, Siegfried: **Joel** als Schriftinterpret. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVI; sfr 74,– [Diss., München]

Beyerlin, Walter: Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer **Amos-Vision**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 61 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXI; kart. DM 28,–.

Glazier-McDonald, Beth: **Malachi**. The divine messenger. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 288 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series XCVIII; $ 15,95.

Smith, Mark S.: "Seeing God" in the Psalms: The background to the beatific vision in the Hebrew Bible. – CBQ 50, 1988, 171–183; p. 184–197: Barré, Michael L.: **Habakkuk 3:2**: Translation in context; p. 198–213: Grabbe, Lester L.: Another look at the Gestalt of "Darius the Mede".

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,–.

Lipinski, Matthias: Konkordanz zu den **Thomasakten**. – Ffm: Athenäum 1988. XIII, 605 S. = Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge LXVII; DM 128,–.

Davies, Philip R.: Behind the Essenes. History and ideology in the **Dead Sea Scrolls**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 150 p. = Brown Judaic studies XCIV; $ 18,95.

Kiuchi, N.: The purification offering in the priestly literature. Its meaning and function. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 204 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LVI; £ 9,50.

Neusner, Jacob: The wonder-working lawyers of Talmudic Babylonia. The theory and practice of Judaism in its formative age. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. X, 361 p. = Studies in Judaism; $ 28,50.

Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!" Eine sozialgeschichtl. Untersuchung zur **Besteuerung** Palästinas in neutestamentl. Zeit. – Ffm: Athenäum 1988. 281 S., Abb. = Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge LXVIII; DM 78,–.

The future of biblical studies. The Hebrew scriptures. Richard Elliot Friedman ..., ed. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. IX, 207 p.; $ 9,95,–; [cont.:] p. 1–18: Oden, Robert A., Jr.: Intellectual history and the study of the Bible; p. 19–59: Levenson, Jon D.: The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism; p. 61–79: Cooper, Alan: On reading the Bible critically and otherwise; p. 81–101: Friedman, Richard Elliott: The recession of biblical source criticism; p. 103–139: Halpern, Baruch: Biblical or israelite history?; p. 141–164: Hackett, Jo Ann: Women's studies and the Hebrew Bible; p. 165–187: Ishida, Tomoo: Adonijah the son of Haggith and his supporters: An inquiry into problems about history and historiography; p. 189–207: Williamson, H. G. M.: Post-exilic historiography.

3. Neues Testament

Gnilka, Joachim: Das **Matthäusevangelium**. T. II: Kommentar zu Kap. **14,1–28,20** und Einleitungsfragen. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. VIII, 552 S. = Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 2; DM 118,–.

Delorme, J.: Le Magnificat: La forme et le sens; La vie de la parole. – De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot ..., P 1987, 175–194; p. 195–209: Gourges, M.: *Halakâh* et *Haggadâh* chrétiennes. Les indications de **Marc 2,23–28** et parallèles ‹des épis arrachés› sur le «sens chrétien de l'Ancien Testament»; p. 211–228: Vellanickal: "Who was born ... of God". A text-critical study of **Jn 1,13**; p. 229–239: Léon-Dufour, X.: Le signe de Cana ou les noces de Dieu avec Israël; p. 241–258: Legrand, L.: Aratos est-il aussi parmi les Prophètes?; p. 259–267: Perrot, C.: Une étrange lecture de l'Ecriture: **1 Co 11,7–9**; p. 269–280: Trimaille, M.: Encore le «typos didachès» de **Romains 6,17**; p. 281–291: Légasse, S.: Vengeance humaine et vengeance divine en Romains **12,14–21**; p. 293–332: Beauvery, R.: Les trois Flaviens et les trois grenouilles ‹**Ap 16,12–14**›?; p. 333–344: Dubarle, A. M.: Les textes évangéliques sur le mariage et le divorce; p. 345–353: Guillet, J.: Justice-foi-loi; p. 355–366: Haudebert, P.: La *métanoia*, des Septante à Saint Luc; p. 367–380: Cothenet, E.: Témoignage de l'Esprit et interprétation de l'Ecriture dans le corpus johannique; p. 381–395: Moreno, A.: Apostoles y profetas ‹**1 Co 12,28**›; p. 397–404: Carrez, M.: Usage et images de l'Ancien Testament utilisées en **2 Corinthiens** pour la défense et l'affirmation de l'apostolicité paulinienne; p. 405–408: Hubaut, M.: L'originalité de Paul dans la lettre aux **Galates**; p. 409–420: Bernard, J.: Le *Saliah*: de Moïse à Jésus Christ et de Jésus Christ aux Apôtres; p. 421–433: Paul, A.: Genèse de l'apocalyptique et signification du canon des Ecritures.

Wolter, Michael: Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen. – ZNW 79, 1988, 1–16; S. 17–44: Müller, Ulrich B.: Der Christushymnus **Phil 2,6–11**; S. 45–62: Bonsack, Bernhard: Der **Presbyteros** des dritten Briefs und der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes; S. 63–91: Derrett, J. Duncan M.: The functions of the Epistle to **Philemon**; S. 92–115: Kreitzer, Larry: Hadrian and the Nero *Redivivus* myth; S. 116–137: Schäferdiek, Knut: Das gotische liturgische Kalenderfragment – Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs; S. 138–144: Cook, John G.: The sparrow's fall in **Mt 10,29b**; S. 145–151: Philonenko, Marc: La parabole sur la lampe ‹**Luc 11,33–36** et les horosco-

pes qoumrâniens; S. 152–157: Steinhauser, M. G.: Noah in generation: An allussion in **Luke 16,8b**, "εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν".

Rossé, Gérard: L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di **Mt. 18,20**. – Roma: Città Nuova Ed. 1987. 116 p. = Contributi di teologia VI; Lire 9000.

Cotter, Wendy J.: The parable of the children in the Market-place, Q **(Lk) 7:31–35**: an examination of the parable's image and significance. – NovT 29, 1987, 289–304; p. 305–319: Green, Joel B.: Preparation for passover ‹**Luke 22:7–13**›:a question of redactional technique; p. 320–346: Welborn, Laurence L.: A conciliatory principle in **1 Cor. 4:6**; p. 347–352: Doran, Robert: A complex of probles: GTh 96–98; p. 353–381: Scholer, David M.: Bibliographia **gnostica**: Supplementum XVI.

Cortes, Juan B., and Florence M. Gatti: On the meaning of **Luke 16:16**. – JBL 106, 1987, 247–259: p. 261–275: Sylva, Dennis D.: The meaning and function of **Acts 7:46–50**; p. 277–287: Hall, Robert G.: The rhetorical outline for **Galatians**: A reconsideration; p. 289–295: Whale, Peter: The lamb of John: Some myths about the vocabulary of the Johannine literature; p. 301–304: Knox, John: The meaning of **Galatians 1:15**.

Wimbush, Vincent L.: Paul. The worldly ascetic. Response to the world and self-understanding according to **1 Corinthians 7**. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. 1987. XII, 115 p.; $ 18,95.

Paolo ministro del Nuovo Testamento ‹**2 Co 2,14–4,6**›. Con la collaborazione di S. Agourides . . . a cura di Lorenzo De Lorenzi. – R: Benedictina Ed. 1987. 367 p. = Serie Monografica di Benedictina. Sezione Biblico ecumenica IX; Lire 45 000; [cont. e. a.:] p. 7–43: Grässer, Erich: Paulus, der Aposel des Neuen Bundes (2 Kor 2,14–4,6). Der Anlaß der Apologie und ihre Beziehung zum Briefganzen; p. 79–95: Carrez, Maurice: ἸΚΑΝΟΤΗΣ: 2 Co 2,14–17; p. 105–129: Murphy-O'Connor, Jerome: A ministry beyond the Letter ‹2 Cor 3:1–6›; p. 159–180: Vanhoye, Albert: L'interpretation d'Ex 34 en 2 Co 3,7–14; p. 197–218: Thrall, Margaret E.: Conversion to the Lord. The interpretation of **Exodus** 34 in II Cor. 3:14b–18; p. 219–232: ∼ Appendix: Detailed exegesis of verse **18**; p. 267–297: Klauck, Hans-Josef: Erleuchtung und Verkündigung. Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1–6.

Syreeni, Karl: The making of the **Sermon** on the **Mount**. A procedural analysis of Matthew's redactoral activity. Part I: Methodology & compositional analysis. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 245 p. = Dissertationes humanarum litterarum XLIV; [Diss., Helsinki]

Monshouwer, Dirk: **Markus** en de **Torah**. Een onderzoek naar de reltie tussen het evangelie en de synagogale lezingen in de eerste eeuw. – Kampen: Kok 1987. 224 blz.; hfl 45,90 [Diss., Amsterdam. Kath. Theol. Hogesch.]

Trilling, Wolfgang: Studien zur **Jesusüberlieferung**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 368 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände I; kart. DM 36,–.

Brodie, Thomas L.: Luke the literary interpreter. **Luke-Acts** as a systematic rewriting and updating of the Elijah-Elisha narrative in **1** and **2 Kings**. – Roma 1987: o. Dr. IX, 444 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae in Urbe]

Eller, Vernard: The **beloved disciple** – his name, his story, his thought. Two studies from the Gospel of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XI, 124 p.

Marchadour, Alain: **Lazare**. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire. Préface de Pierre-Marie Beaude. – P: Éd. du Cerf 1988. 290 p. = Lectio divina CXXXII; F 165,–.

Achtemeier, Paul J.: The quest for **unity** in the New Testament church. A study in **Paul** and **Acts**. – Phil: Fortress Pr. 1987. XII, 132 p.; $ 7,95.

Aejmelaeus, Lars: Streit und Versöhnung (Riidan ja sovun dokumentti, dt.). Das Problem der Zusammensetzung des 2. Korintherbriefes. Übers. aus d. Finnischen von Klaus-Jürgen Trabant. – Helsinki: Raamattutalo 1987. VI, 343 S. = Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja XLVI = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft XLVI.

Adinolfi, Marco: La **prima lettera** di **Pietro** nel mondo greco-romano. – R: Ed. Antonianum 1987. 223 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antonianum XXI; Lire 25 000.

Flusser, David: Entdeckungen im Neuen Testament. Hrsg. von Martin Majer. Bd. I: **Jesusworte** und ihre Überlieferung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1987. VIII, 260 S.; kart. DM 58,–.

Buchanan, George Wesley: **Typology** and the **Gospel**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1987. V, 142 p.; $ 11,50.

Schnider, Franz – Werner Stenger: Studien zum neutestamentlichen **Briefformular**. – Leiden [u. a.:] Brill 1987. VIII, 191 S. = New Testament tools and studies XI; hfl 38,–.

Betz, Otto: **Jesus**, der **Messias** Israels. Aufsätze zur bibl. Theologie. – Tü: Mohr 1987. VII, 482 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLII; DM 178,–.

Martin, Raymond A.: Syntax criticism of the Synoptic Gospels. – Lewiston, NY, Queenston, Ont.: Mellen 1987. 217 p., tab. = Studies in the Bible and Early Christianity X; $ 49,95.

Wedderburn, A. J. M.: **Baptism** and **resurrection**. Studies in **Pauline** theology against its Graeco-Roman background. – Tü: Mohr 1987. X, 486 p. = Wissenschaftliche Unterschungen zum Neuen Testament XLIV.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Deutsche Drucke des Barock 1600–1720. Katalog der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Bearb. von Thomas Bürger. Abt. C, Helmstedter Bestände, Bd. II: A – K Helmst. ‹Theologica 1: A – Q›; Bd. III: A – K Helmst. ‹Theologica 2: R – Z). L Helmst. ‹Juridica›. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1988. VIII, 369 S.; S. 370–733; kart. je DM 320,–.

Beiträge zur **Berline**r Kirchengeschichte. Hrsg. von Günter Wirth. – B: Union-Verl. 1987. 380 S.; kart. M 19,80.

Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Mit Beiträgen von Peter Hünermann . . . Hrsg. von Heinz Althaus. – Frb/B [u. a.:] Herder (1987). 142 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11:42: Merklein, Helmut: Eschatologie im Neuen Testament; S. 43–72: Maier, Johann: Apokalyptik im Judentum; S. 73–104: Schaeffler, Richard: Vollendung der Welt oder Weltgericht. Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie; S. 105–142: Hünermann, Peter: Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte.

Mehlhausen, Joachim: Kirchenpolitik. Erwägungen zu einem undeutlichen Wort. – ZThK 85, 1988, 275–302; S. 349–370: Herms, Eilert: Schuld in der Geschichte. Zum „Historikerstreit".

2. Gesamte Kirchengeschichte

Féghali, Paul: Les premiers jours de la création, commentaire de Gn. 1,1–2,4 par Saint **Éphrem**. – Parole de l'Orient 13, 1986, 3–30; p. 31–50: Youssif, Pierre: Exégèse et typologie bibliques chez S. **Éphrem** de **Nisibe** et chez S. **Thomas d'Aquin**; p. 51–78: Alwan, Khalil: L'homme, le «microcosme» chez **Jacques** de **Saroug** († 521); p. 79–94: Brock, S. P.: An early maronite text on prayer; p. 95–110: Breydy, Michel: Les extraits syriaques de Proclus dans l'exposé de la foi de Jean Maroun; p. 114–164: Rouhana, Paul: Histoire du synode libanais de 1736; p. 165–182: Chalfoun, Pierre: L'Église syrienne catholique en **Syrie** au **XVIIIème** siècle; p. 183–196: Fiey, Jean-Maurice: La vie mouvementée des reliques dans l'orient syriaque; p. 197–224: Suermann, Harald: Die Lage des Klosters **Mar Maron**; p. 225–248: Albert, Micheline: La langue syriaque: remarques stylistiques; p. 249–278: Madey, Jean: Les Églises orientales **indiennes**, chronique **1985–1986**; p. 279–312: Fiey, Jean-Maurice: Esquisse d'une bibliographie de **Bar Hébraeus** († 1286); p. 313–384: Alwan, Khalil: Bibliographie générale raisonnée de **Jacques** de **Saroug** († 521).

Le **diocèse** de **Paris**. Tome I: Des origines à la Révolution. Sous la dir. de Bernard Plongeron. Avec la collabor. de L. Pietri . . . – P: Beauchesne 1987. 482 p. = Histoire des diocèses de France XX; F 210,–.

O'Malley, John W.: Priesthood, ministry, and religious life: Some historical and historiographical considerations. – TS 49, 1988, 223–257.

3. Alte Kirchengeschichte

May, Gerhard: Lateinische Patristik. Hilfsmittel, Handbücher, Literatur- und Auslegungsgeschichte. – ThR 53, 1988, 250–276.

Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei **Philo** von **Alexandrien**. – Gießen, Bas: Brunnen Verlag 1988. XI, 265 S.; kart. DM 39,–.

Bammel, Ernst: Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums. – Hei: Schneider 1988. 99 S. = Studia Delitzschiana III, 1; kart. DM 48,–.

Busse, Heribert: **Jerusalem**er Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit. – Wiesb: Harrassowitz 1987. 111 S., 3 graph. Darst. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins; kart. DM 52,–.

Balthasar, Hans Urs von: **Apokatastasis**. – TThZ 97, 1988, 169–182.

Daguet, Anne: Vitruvius Secundus, *ab epistulis:* un lettré africain? – REAug 34, 1988, 3–13; p. 14–24: Van der Lof, L. J.: **Tertullian** on the continued existence of things and beings; p. 25–38: Maraval, Pierre: La date de la mort de **Basile** de **Césarée**; p. 39–46: Norberg, Dag: Observations sur le latin de saint **Victrice** de **Rouen**; p. 47–69: Bennett, Camille: The conversion of Vergil: The **Aeneid** in **Augustine**'s Confessions; p. 70–77: Duval, Yvette: Flora était-elle africaine ‹Augustin, *De cura gerenda pro mortuis,* 1,1›; p. 78–79: Nemeshegy, Pierre: Un passage du *Tract. in Ev. Ioh.* 15,10; p. 80–85: Duval, Noël: L'année du règne vandale et le monneyage en argent de Carthage.

Baumeister, Theofried: Zur Datierung der Schrift an **Diognet**. – VigChr 42, 1988, 105–111; p. 112–120: Kühneweg, Uwe: Die griechischen Apologeten und die Ethik; p. 121–131: Smulders, P.: A bold move of **Hilary** of **Poitiers**. «*Est ergo erans*»; p. 132–146: Trout, Dennis: E.: Augustine at Cassiciacum: *Otium honestum* and the social dimensions of conversion; p. 147–155: Gnilka, Christian: Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei **Prudentius**; p. 156–178: Feiertag, Jean-Louis: Quelques commentaires patristiques de **Proverbe 22,2**. Pour une nouvelle approche du problème richesses et pauvreté dans l'église des premiers siècles; p. 179–187: Fabricius, Cajus: Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon.

Orbe, Antonio, SJ: Teología de San **Ireneo**. Comentario al Libro V del "Adversus haereses". III. – Madrid: Ed. Católica 1988. X, 814 p. = Biblioteca de autores cristianos XXXIII.

Davis, Leo Donald: The first seven **ecumenical councils** ‹325–787›. Their history and theology. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 342 p. = Theology and life series XXI; $ 17,95.

De Capitani, Franco: Il "De libero arbitrio" di S. **Agostino**. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. – Milano: Vita & Pensiero 1987. 543 p. = Scienze filosofiche XXXVI; Lire 75 000.

Mondin, G. Battista: Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura. – Roma: Citta Nuova Ed. 1988. 370 p.; Lire 28 000.

Brennecke, Hanns Christof: Studien zur Geschichte der **Homöer**. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. – Tü: Mohr 1988. IX, 280 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXIII; Lw. DM 150,–.

Löhr, Winrich A.: Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des **4**. Jh. – Witterschlick/Bo: Wehle; Bo: Verl. für Kultur und Wiss. 1986. X, 248 S. = Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte II = Beiträge zur Religionsgeschichte; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

Kurmann, Alois: **Gregor** von **Nazianz**. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar. – Bas: Reinhardt-Verlag 1988. 421 S. = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft XIX.

Pouchet, Jean-Robert: L'énigme des lettres 81 et 50 dans la correspondance de saint **Basile**. Un dossier inaugural sur Amphiloque d'Iconium. – OrChrP 54, 1988, 9–46; p. 79–118: Ruggieri, Vincenzo: Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il *Barberinianus graecus* 336; p. 119–152: Hiestand, Rudolf: Die Integration der **Maroniten** in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei ‹12. Jh.›; p. 153–173: Colless, Brian E.: The mysticism of **Bar Hebraeus**; p. 175–222: Taklahāymānot, Ayelé: The Egyptian metropolitan of the Ethiopian Church. A study on a chapter of history of the Ethiopian Church.

4. Mittelalter und Neuzeit

Ghisalberti, Alessandro: Agostinismo e Aristotelismo nel «De Trinitate» di **Guglielmo** d'**Auvergne**. – SC 115, 1987, 205–219; p. 220–248: Biffi, Inos: L'«**auctoritas**» di sant'**Agostino** nelle questioni sulla legge nuova della «Summa Theologiae» di San **Tommaso d'Aquino**; p. 249–267: Gherardini, Brunero: Sull'Agostinismo di un ex-agostiniano: Martin **Lutero**; p. 267–295:

Caprioli, Adriano: Il maestro e il discepolo. Origini, vie e significato di un rítorno ad Agostino in Montini giovane; p. 296–309: Pasini, Cesare: Agostino a Milano: il battesimo.

Die Mirakelbücher des Klosters **Eberhardshausen**. Bearb. von Paul Hoffmann und Peter Dohms. – Düs: Droste 1988. 500 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde LXIV.

Podskalsky, Gerhard: **Griechische Theologie** in der Zeit der Türkenherrschaft ‹1453–1821›. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. – Mchn: Beck 1988. XIV, 439 S.

Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: **Sisto IV**. Carriera scolastica e integrazioni biografiche ‹1414-84›. – MiscFranc 86, 1986, 1–491; p. 493–502: Pusci, Lucio: Gli scritti e il pensiero di Francesco Della Rovere dei Frati Minori Conventuali; p. 503–578: Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Gli Studi generali dei Frati Minori Conventuali nelle due «Tabulae Studiorum» dei Generali Della Rovere ‹1467› e Sansone (1488); p. 595–776: Zugaj, Marijan, OFMConv: **Sisto V** tra Oriente ed Occidente ‹1585–1590›; p. 777–820: Sansolini, Cecilia: CSJB: La spiritualità di Sisto V nei suoi Sermoni prima del Pontificato; p. 821–877: Costa, Francesco: OFMConv: Il carteggio Peretti-Borromeo per l'edizione romana delle opere di S. Ambrogio ‹1579–1585›.

5. Mittelalter

Lifshitz, Felice: Des femmes missionaires: L'exemple de la Gaule franque. – RHE 83, 1988, 5–33.

Poignet, Jean-Francois: Visions médiévales de l'**axe** du **monde**. – RHR 205, 1988, 25–56.

Eggenberger, Christoph: Psalterium aureum Sancti Galli. Mittelalterl. **Psalterill.** im Kloster St. **Gallen**. – Sigmaringen: Thorbecke 1987. 211, [98] S., 204 Ill. (z. T. farb.); Lw. DM 112,– [Habil.-Schr., Zürich]

Rädlinger-Prömper, Christine: St. **Emmeram** in Regensburg. Struktur- und Funktionswandel eines bayerischen Klosters im frühen Mittelalter. – Kallmünz: Lassleben 1987. 308 S. = Thurn-und-Taxis-Studien XVI; DM 76,– [Diss., München]

Gilchrist, John: The **papacy** and **war** against the 'Saracens', **795–1216**. – The international history review 10, 1988, 174–197.

Groten, Manfred: Die **Urkunde** Karl des Großen für **St. Denis** von **813** ‹D 286›, eine Fälschung Abt Sugers? – HJ 108, 1988, 1–36; S. 37–62: Kleinschmidt, Harald: Wordhord onleac. Bemerkungen zur Geschichte der sprechsprachlichen Kommunikation im Mittelalter; S. 63–89: Mayer, Hans Eberhard: Die Legitimität **Balduins IV.** von Jerusalem und das Testament der **Agnes** von **Courtenay**.

Müller, Ludolf: Die Taufe **Rußlands**. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – Mchn: Wewel 1987. 131 S. = Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte VI = Wewelbuch CIV.

Howe, John:: The nobility's reform of the medieval church. – AHR 93, 1988, 317–339.

Lauwers, Michel: La **mort** et le **corps** des **saints**. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut moyen âge. – Le moyen âge 94, 1988, 21–50.

Prinz, Friedrich: Kaiser **Heinrich III.** Seine widersprüchliche Beurteilung und deren Gründe. – HZ 246, 1988, 529–548.

Instrumenta lexicologica latina. **Petrus Abaelardus**: Theologia. Curante Cetedoc. Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1988. 87 p., 17 microfiches = Series A XLV.

Boss, Gilbert: Le combat d'Abélard. – Cahiers de civilisation médiéval Xe–XIIe siècles 31, 1988, 17–27; p. 29–35: Christe, Yves: La cité de la Sagesse.

Miccoli, Giovanni: L'esegesi di Ez. 3,18 in **Francesco** d'**Assisi**. – Cristianesimo nella storia 9, 1988, 23–55; p. 57–80: Rigo, Antonio: L'Epistola a Menas di **Gregorio Palamas** e gli effetti dell' orazione; p. 81–111: Tierney, Brian: Conciliarism, corporatism, and individualism: the doctrine of individual rights in **Gerson**.

Buholzer, Sonja A.: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der **Mechthild** von **Magdeburg**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1988. II, 205 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 334; kart. sfr 47,–.

Bacon, Roger: Compendium of the study of theology. Edition and translation with introduction and notes by Thomas S. Maloney. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. (IX), 200 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XX.

Marrone, Steven P.: **Henry** of **Ghent** and **Duns Scotus** on the knowledge of being. – Speculum 63, 1988, 22–57; p. 58–82: Ormrod, W. M.: An experiment on taxation. The english parish subsidy of 1371; p. 509–538: Macrides, R. J.: Killing, asylum, and the law in Byzantium.

Les conciles de la Province de **Tours**. Concilia Provinciae Turonensis (saec XIII–XV). Éd. par Joseph Avril. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1987. 504 p. = Sources d'histoire médiévale; F 490.

Farthing, John L.: **Thomas Aquinas** and Gabriel **Biel**. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German nominalism on the eve of the Reformation. – Durham, Lo: Duke University Pr. 1988. X, 265 p. = Duke monographs in medieval and renaissance studies IX; $ 22,50.

Tachau, Katherine H.: Vision and certitude in the age of **Ockham**. Optics, epistemology and the foundations of semantics **1250–1345**. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. XXII, 428 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXII; kart. hfl 170,–.

Jan van Ruusbroec: Die geestelike Brulocht. Edited by J. Alaerts. Translated by H. Rolfson. Introduced by P. Mommaers. Directed by G. de Baere. – Turnhout: Brepols 1988. 723 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaevalis CIII.

Die Dogmatik des **Johannes** von **Damaskus** in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von Eckhard Weiher unter Mitarb. von Felix Keller und Heinz Miklas. Bd. 1. – Frb/B: Weiher 1987. LX, 816, 23 S. = Monumentae linguae Slavicae dialecti veteris XXV; Lw. DM 548,–.

Brown, Dorothy Catherine: **Pastor** and **laity** in the theology of Jean **Gerson**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1987. X, 358 p.; £ 35,–.

Emery, Kent: Twofold wisdom and contemplation in **Denys** of **Ryckel** ‹Dionysius Cartusiensis, 1402–1471›. – The journal of medieval and renaissance studies 18, 1988, 99–134.

Pinchard, Bruno: Jérôme **Savonarole** entre la scolastique et l'humanisme. Les doutes d'un prophète. – RSPhTh 72, 1988, 227–240.

Schärmeli, Yvonne: Königsbrauch und Dreikönigsspiele im welschen Teil des Kantons **Freiburg**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1988. 221 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Germanistica Friburgensia XI; kart. sfr 35,–.

Lehnen, Brigitte: Das **Egerer** Passionsspiel. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. X, 470 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1034; kart. sfr 76,– [Diss., Köln]

6. Gesamte Neuzeit

Kirche und ländliche Gesellschaft in **Mainfranken** von der Reformation bis zur neuesten Zeit. Dargestellt an den Dörfern Frickenhausen/Main – Gaukönigshofen – Geldersheim. Hrsg. von Klaus Wittstadt. – Wü: Echter-Verl. 1988. 4, 214, 157, 179 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XIII; kart. DM 64,–.

Sant'Anselmo. Saggi storici e di attualità. A cura di Gerardo J. Békés. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1988. 319 p. = Studia Anselmiana XCVII; [cont. e. a.:] p. 7–15: Dammertz, Victor: Sant'Anselmo e la Confederazione Benedettina; p. 17–82: Leccisotti, Tommaso: Il Collegio S. Anselmo dalla fondazione alla prima interruzione ‹1687–1810›; p. 83–118: Avagliano, Faustino: L'Abate **Bernardi** e il Collegio di S. Anselmo; p. 119–191: Löhrer, Magnus: Die Theologische Fakultät seit dem Zweiten Vatikanum: Entwicklungen – Fragen – Perspektiven.

Engelbert, Pius: Geschichte des Benediktinerkollegs St. **Anselm** in Rom. Von den Anfängen (1888) bis zur Gegenwart. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1988. 297 p. = Studia Anselmiana XCVIII.

7. Reformation und Katholische Reform

Kamen, Henry: Toleration and dissent in sixteenth-century Spain: The alternative tradition. – Sixteenth century journal 19, 1988, 3–23; p. 25–44: Wood, Christopher S.: In defense of images: Two local rejoinders to the Zwinglian iconoclasm; p. 45–61: Ginsberg, David: Ploughboys versus prelates: **Tyndale** and **More** and the politics of biblical translation; p. 63–80: Macek, Ellen: The emergence of a feminine spirituality in *The Book of Martyrs*; p. 131–155: McGiffert, Michael: From Moses to Adam: The making of the covenant of works; p. 157–168: Kroon, Marijn de: Martin **Bucer** and the problem of tolerance; p. 169–186: Crimando, Thomas I.: Two French views of the **Council of Trent**; p. 223–235: Kinder, A. Gordon: Religious literature as an offensive weapon: **Cipriano** de **Valera**'s part in England's war with Spain.

Vásquez Janeiro, Isaac: **Cultura** y **censura** en el siglo **XVI**. A propósito de la edición de "Index des livres interdits". – Anton 63, 1988, 26–73.

Martin, John: Salvation and society in sixteenth-century **Venice**: Popular evangelism in a renaissance city. – The journal of modern history 60, 1988, 205–233.

Manns, Peter: Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988. Hrsg. von Rolf Decot. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. IX, 534 S., 1 Ill. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXXI, Abt. für abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 72,–.

Höß, Irmgard: Das **Lutherjahr** 1983. Versuch einer Bilanz. – Zeitschrift für historische Forschung 15, 1988, 316–345.

Dokumente zur Causa Lutheri ‹1517–1521›. Teil I: Das Gutachten des **Prierias** und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen ‹1517–1518›. Hrsg. u. kommentiert v. Peter Fabisch und Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1988. 459 S. = Corpus Catholicorum XLI; Lw. DM 160,–.

Thadden, Rudolf von: Luther in Preußen. – ARG 79, 1988, 5–26; S. 27–58: Zorzin, Alejandro: **Karlstadts** „Dialogus vom Tauff der Kinder" in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie; S. 59–80: Friesen, Abraham: Thomas **Müntzer** und Martin **Luther**; S. 81–102: Baylor, Michael G.: Theology and politics in the thought of Thomas Müntzer: The case of the elect; S. 103–137: Kobelt-Groch, Marion: Von „armen frouwen" und „bösen wibern" – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung; S. 138–157: Vice, Roy L.: Vineyards, vinedressers, and the peasants' war in Franconia; S. 158–169: Bebb, Philipp N.: Paving the way for the Reformation in **Weissenburg** and **Schweinfurt**; S. 170–188: Heimann: Heinz-Dieter: „Verkehrung" in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit; S. 189–205: Edwards, Mark U., Jr.: Catholic controversial literature, 1518–1555: Some statistics; S. 206–229: Veit, Patrice: Das **Gesangbuch** als Quelle lutherischer Frömmigkeit; S. 230–261: Schorn-Schütte, Luise: „Papocaesarismus" der Theologen? Vom Amt des evangelischen Pfarrers in der frühneuzeitlichen Stadtgesellschaft bei **Bugenhagen**; S. 262–281: Brady, Thomas A., Jr.: Architect of persecution: Jacob **Sturm** and the fall of the sects at Strasbourg; S. 282–310: Burchill, Christopher J.: Aristotle and the trinity: The case of Johann **Hasler** in Strasbourg 1574–1575; S. 311–339: Grell, Ole Peter: The city of **Malmø** and the Danish Reformation; S. 340–357: Bilinkoff, Jodi: The social meaning of religious reform: The case of St. **Teresa** and **Avila**.

Bubenheimer, Ulrich: Thomas **Müntzers** Wittenberger Studienzeit. – ZKG 99, 1988, 168–213; S. 214–237: ~: Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung.

Steinmetz, David C.: **Calvin** and the absolute power of God. – The journal of medieval and renaissance studies 18, 1988, 65–79; p. 81–98: O'Malley, John W.: Grammar and rhetoric in the *pietas* of **Erasmus**.

Strehle, Stephen: Calvinism, federalism, and scholasticism. A study of the reformed doctrine of covenant. – Bern (e. a.:] Lang 1988. 410 p. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LVIII.

Jean Calvin: Congrégation sur Josué 1,1–5 (4 juin 1563). Première édition du manuscrit original, avec une introduction et des notes par Danielle Fischer. – FZPhTh 35, 1988, 201–221.

Harper-Bill, Christopher: Dean **Colet**'s convocation sermon and the prereformation Church in England. – History 73, 1988, 191–210.

Faltenbacher, Karl Friedrich: Das **Colloquium heptaplomeres**, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Unters. zur Thematik und zur Frage der Autorschaft. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 127; kart. sfr 30,– [Diss., Berlin FU]

Yoder, John H.: The reception of the **just war** tradition by the magisterial reformers. – History of european ideas 9, 1988, 1–23.

Winkler, Gerhard B.: Die nachtridentinischen Synoden im Reich. **Salzburger Provinzialkonzilien** 1569, 1573, 1576. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 372 S.; Lw. DM 128,–.

Wright, A. D.: Relations between **Church** and **State**: Catholic developments in Spanish-ruled **Italy** of the Counter-Reformation. – History of european ideas 9, 1988, 385–403; p. 405–422: Laplanche, François: A propos d'**Isaac Casaubon**: la controverse confessionelle et la naissance de l'histoire; p. 423–442: Dompnier, Bernard: Le débat sur les images dans la France du XVII[e] siècle; p. 443–450: Sauzet, Robert: Dieu et mammon: Les Réformes et la richesse; p. 451–463: Barrie-Curien, Viviane: The **English clergy, 1560–1620**: recruitment and social status; p. 465–478: Dray, J. P.: The Protestant Academy of **Saumur** and its relations with the Oratorians of Les Ardilliers; p. 479–488: Dubois, Elfrieda – Luigi Mezzadri: Evangelisation et charité; p. 489–495: Dubois, Elfrieda: Almsgiving in post Reformation England.

8. Neuere Zeit

Mühlen, Karl Heinz zur: Die **Aufklärung** in **Nordamerika** auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation. – ZKG 98, 1987, 352–369; S. 370–385: Felmy, Karl Christian: Der Aufbruch der orthodoxen Laien in **Polen-Litauen** im **16.** und **17.** Jahrhundert.

Dippel, Stewart A.: A study of religious thought at **Oxford** and **Cambridge 1590–1640**. – Lanham (e. a.:] University Pr. of America 1987. XIII, 122 p.

Jewish thought in the seventeenth century. Ed. by Isadore Twersky and Bernard Septimus. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1987. VII, 521 p. = Harvard Judaic texts and studies VI; $ 12,50.

Buchholz, Stephan: **Recht, Religion** und **Ehe**. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert. – Ffm: Klostermann 1988. XI, 494 S., graph. Darst. = Studien zur europäischen Rechtsgeschichte XXXVI; Lw. DM 148,– [Habil.-Schr., Bochum]

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle «**Unigenitus**». Le **Cardinal de Bissy** ‹1657–1737›. – Anton 63, 1988, 74–115.

Gres-Gayer, Jacques M.: The *Unigenitus* of Clement XI: A fresh look at the issues. – TS 49, 1988, 259–282.

Weigelt, Horst: **Lavater** und die Stillen im Lande. Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 214 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXV; Lw. DM 46,–.

Desan, Suzanne: Redefining revolutionary liberty. The rhetoric of religious revival during the French revolution. – The journal of modern history 60, 1988, 1–27.

Goerres, Joseph: Gesammelte Schriften. XIV: Schriften der Straßburger Exilszeit **1824–1827**. Aufsätze und Beiträge im „Katholik". Hrsg. von Heribert Raab. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. LXIII, 563 S.

Geisser, Hans Friedrich: Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam **Möhler**. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog. – ThQ 168, 1988, 83–97; S. 98–115: Greinacher, Norbert: Johann Baptist **Hirscher** – Reform der Kirche damals und heute; S. 115–126: Gross, Werner: Johann Baptist Hirscher und die Erneuerung der Meßfeier; S. 126–138: Wolfinger, Franz: Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist **Kuhn**. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie; S. 139–149: Reinhardt, Rudolf: Zwei Briefe aus Tübingen 1833/34. Der Freiburger Theologe Peter **Schleyer** über die Katholisch-Theologische Fakultät.

Petri, Heinrich: Katholizität in der Sicht Johann Adam **Möhlers** und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog. – Catholica 42, 1988, 92–107; S. 108–118: Padberg, Rudolf: Johann Adam Möhlers „literärische" Reise 1822/23.

Loichinger, Alexander: Melchior **Diepenbrock**. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845). – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1988. 443 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XXII. [Diss., München]

Kustermann, Abraham Peter: Die Apologetik Johann Sebastian **Dreys** ‹1777–1853›. Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt. – Tü: Mohr 1988. 402 S. = Contubernium XXXVI; kart. DM 84,– [Diss., Tübingen]

Dusausoit, Xavier: L'évolution sociale, professionnelle et politique des **jésuites belges** au **XIX[e]** siècle: l'exemple du collège St-Michel à Bruxelles. – RHE 83, 1988, 34–57.

Heymel, Michael: Das Humane lernen. Glaube und Erziehung bei Sören **Kierkegaard**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 286 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XL; kart. DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Tomann, Meinrad Josef: Österreichische **Zisterzienserkonstitutionen**. Zeitdokumente einer Kongregation, ihre Geschichte und Entwicklung **1859–1984**. – Heiligenkreuz bei Baden: Verein der Heiligenkreuzer Hochschulfreunde 1987. 239 S. = Heiligenkreuzer Studienreihe VI; ÖSch 187,–.

George, Martin: Die 900-Jahr-Feier der Taufe **Rußlands** im Jahr **1888** und die Kritik Vladimir Sergeevič Solov'evs am Verhältnis von Staat und Kirche in Rußland. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 36, 1988, 15–36.

Nipperdey, Thomas: Religion und Gesellschaft: Deutschland um **1900**. – HZ 246, 1988, 591–615.

9. Neueste Zeit

Böhm, Manfred: Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theolgie im Spätwerk von Leonhard **Ragaz**. Mit einem Vorwort von Ottmar Fuchs. – Mstr: Ed. Liberación 1988. 314 S.; kart. DM 36,50 [Diss., Bamberg]

Frey, Christofer: Die Theologie Karl **Barths**. Eine Einführung. – Ffm: Athenäum 1988. 311 S., graph. Darst.; kart. DM 48,–.

Oblau, Gotthard: Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. X, 319 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie VI; DM 78,– [Diss., Frankfurt]

Lütz, Dietmar: Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher. – Zü: Theol. Verlag 1988. XVII, 423 S.; kart. DM 49,– [Diss., Zürich]

Baur, Jörg: Vermittlung in unversöhnten Zeiten. Zum Gedenken an Paul **Althaus** 1888–1966. – KuD 34, 1988, 168–192.

Pangritz, Andreas: Dietrich **Bonhoeffers** Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie. – Köln: Pahl-Rugenstein 1988. XII, 523 S. = Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften Gesellschafts- und Naturwissenschaften CCLIX; kart. DM 48,– [Diss., Berlin FU]

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung. Hrsg. v. Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat. – Ffm: Athenäum 1988. XIII, 282 S. = Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte I; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 1–37: Bethge, Eberhard: Schoah (Holocaust) und Protestantismus; S. 38–72: Smid, Marikje: Protestantismus und Antisemitismus 1930–1933; S. 73–99: Nowak, Kurt: Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die christlichen Nichtarier; S. 100–119: Freeden, Herbert: Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933–1938; S. 120–150: Schjørring, Jens-Holger: Nordisches Luthertum und Antisemitismus; S. 151–185: Graf, Friedrich Wilhelm: „Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen." Liberaler Protestantismus und „Judenfrage" nach 1933; S. 186–215: Kaiser, Jochen-Christoph: Evangelische Judenmission im Dritten Reich; S. 216–240: Thamer, Hans-Ulrich: Protestantismus und „Judenfrage" in der Geschichte des Dritten Reiches; S. 241–269: Meier, Kurt: Die „Judenfrage" im historischen und theologischen Horizont des deutschen Protestantismus seit 1945. Ein Literaturbericht.

Kirche und **Nationalsozialismus**. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in der evangelischen Landeskirche **Schleswig-Holstein**. Hrsg. von Klauspeter Reumann. – Neumünster: Wachholtz 1988. 442, [14] S., 18 Ill. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 35; kart. DM 40,–.

Dokumente und Berichte zum Leben der **lutherischen** Kirchen und Gemeinden in der **Sowjetunion** – seit 1939, 1940. In Verb. mit Claus von Aderkas ... hrsg. von Wilhelm Kahle. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988. 288 S., Ill. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten IX; kart. DM 34,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Chiesa locale e inculturazione nella missione. – Bologna: Ed. Missionaria Italiana 1987. 389 p. = Studia Urbaniana XXX; Lire 26 000; [cont.:] p. 9–32: López Gay, Jesús: La missione come aiuto scambievole fra le Chiese; p. 33–46: Zago, Marcello: Dialogo e evangelizzazione; p. 47–75: Esquerda Bifet, Juan: Il rinnovamento ecclesiale per una pastorale missionaria; p. 76–130: Giglioni, Paolo: Inculturazione e missione; p. 131–153: Miccoli, Paolo: Cultura filosofica occidentale e Cristianesimo; p. 157–170: Metzler, Josef: Iniziative missionarie ed unioniste nelle Istruzioni di **Clemente VIII**; p. 171–188: Henkel, Willi: Catechismi nel periodo coloniale dell' America Latina Spagnola; p. 189–228: Chiocchetta, Pietro: Gebel Nuba: Contributo alla storia d'una fondazione missionaria nel **Sudan Meridionale** ‹1875–1914›; p. 229–255: Rweyemamu, Robert: Evangelizzazione e promozione umana: I **vescovi africani** s'interrogano; p. 259–282: Saraiva Martins, José: Inculturazione slava, ecumenismo e radici cristiane dell'Europa secondo la «Slavorum Apostoli»; p. 283–297: Mondin, Battista: La Chiesa Cattolica di fronte alle religioni non cristiane: nemiche o alleate?; p. 298–320: Acharuparambil, Daniel: L'esperienza di Dio – **indù** e cristiana; p. 321–336: Dhavamony, Mariasusai: Tipi di fede indù nel dialogo interreligioso; p. 337–358: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Preghiera e realtà asiatica nei pensieri dei Vescovi della F.A.B.C.; p. 359–370: Roest Crollius, Ary A.: Il dialogo **islamo-cristiano** e le sfide della modernità; p. 371–387: Sessolo, Pietro: Teologia missionaria nel pensiero del Beato Arnoldo **Janssen**.

Pobee, John S.: Christian mission towards the Third Millenium: The Gospel of hope. – Mission studies VI, 1, 1988, 6–14; p. 15–21: Gensichen, Hans-Werner: Mission for hope – Hope for mission: A missiological meditation; p. 22–29: Mundadan, A. Mathias: Gospel of hope for the Third Millenium: A reflection from India; p. 30–41: Ejizu, Christopher I.: Christian Evangelism in Nigeria: A blueprint for the future; p. 42–48: Kavunkal, Jacob: Jubilee the framework of evangelization; p. 49–63: Oliveira, Elda Rizzo de: The popular movement for health and the Church's participation in **Boqueirão**.

Niwagila, Wilson B.: From the catacomb to a self-governing church: a case study of the African initiative and the participation of the foreign missions in the mission history of the North-Western Diocese of the Evang. Luth. Church in **Tanzania**, 1890–1965. – Ammersbek b. Hamburg: Verl. an d. Lottbek 1988. 474 p. = Perspektiven der Weltmission VI; kart. DM 80,– [Diss., Hamburg]

Dominicos Españoles en el Extremo Oriente. IV centenario. Colaboradores: Manuel González Pola ... – Madr: Institutos Pontíficos de Filosofía y Teología 1988. 281 p. = Orientalia Dominicana – General V; [cont.:] p. 9–56: Gonzalez Pola, Manuel: Fundación de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario; p. 75–81: Santos, Jesús: El convento de Santo Domingo de Ocaña, cuna de misioneros y mártires; p. 83–102: Gutierrez, Lucio: **Domingo de Salazar**, O.P., primer obispo de Filipinas (1512–1595): un luchador pro la Justicia y la liberación en Filipinas durante el siglo XVI; p. 103–140: Medina, Miguel Angel: Instrucción para el gobierno de las Filipinas según Fray Miguel de Benavides, O.P., obispo de Nueva Segovia; p. 141–175: Villarroel, F.: La Universidad de Santo Tomás de **Manila** (1611–1983). Síntesis de cuatro siglos de historia; p. 177–191: Molina, Antonio M.: Dimensión cultural de la evangelización de los dominicos en **Filipinas**; p. 193–214: Gonzalez Valles, Jesús: Dimensión interreligiosa de la misión dominicana de **Japón**; p. 215–234: Rubio, Isidoro: Ayer y hoy de las Misiones Dominicanas en **China**: crónicas de un viaje; p. 235–251: Zurdo, F.: Dimensión eclesial de la evangelización del **Vietnam**; p. 253–281: Gómez García, Vito T.: Aportación de la Provincia dominicana de Aragón a las Misiones del **Tonkín**.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Women in world religions. Ed. by Arvind Sharma. Introduction by Katherine K. Young. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. 302 p. = McGill Studies in the history of religions; $ 12,95.

Sjöö, Monica – Barbara Mor: The great **cosmic mother**. Rediscovering the religion of the earth. – San Francisco e. a.: Harper & Row 1987. IX, 501 p., fig.; $ 16,95. [Revised ed. of: The ancient religion of the great cosmic mother of all.]

Tempel und Kult. Hrsg. von Wolfgang Helck. – Wiesbaden: Harrassowitz 1987. VIII, 76 S., Abb. = Ägyptologische Abhandlungen XLVI; kart. DM 44,–; [enth.:] S. 1–23: Kurth, Dieter: Zu den Darstellungen Pepi I. im Hathortempel von Dendera; S. 24–42: Straub-Seeber, Christine: Zum Statuenprogramm Ramses' II. im Luxortempel; S. 43–59: Wenig, Steffen: Struktur und Konzeption des Löwentempels von Musawwarat es Sufra und das Problem einer Klassifikation kuschitischer Sakralbauten; S. 61–76: Winter, Erich: Weitere Beobachtungen zur „grammaire du temple" in der griechisch-römischen Zeit.

Wer ist mein **Nächster**? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. von Adel Theodor Khoury u. Peter Hünermann. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 159 S. = Herderbücherei 1512; kart. DM 9,90.

Schumacher, Inke W.: Der Gott **Sopdu**, der Herr der Fremdländer. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XIV, 352 S., 5 Taf. = Orbis biblicus et orientalis LXXIX; kart. DM 138,– [Diss., Münster]

Wright, David P.: The disposal of impurity. Elimination rites in the **Bible** and in **Hittite** and **Mesopotamian** literature. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XXI, 380 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CI; $ 9,95.

Bassuk, Daniel E.: **Incarnation** in **Hinduism** and **Christianity**. The myth of the God-man. Foreword by Robert S. Ellwood. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities Pr. 1987. XIII, 232 p.; $ 33,95.

Rössler, Martin: Die soziale Realität des **Rituals**. Kontinuität u. Wandel bei d. Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien). – Berlin: Reimer 1987. XIII, 405 S., Abb. = Kölner ethnologische Studien XIV; kart. DM 48,–.

Long, Charlotte R.: The twelve Gods of **Greece** and **Rome**. – Lei [e. a.:] Brill 1987. XXII, 372 p., 101 tabl., 2 cartes = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVII; hfl 148,– [Diss., Cleveland, OH, Case Western Reserve Univ.]

Poetscher, Walter: **Hera**. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 194 S.

Schwarz, Gerda: **Triptolemos**. Ikonographie einer Agrar- und Mysteriengottheit. – Graz: Institut für Klassische Philologie; Horn: Berger 1987. XIII, 260 S., 25 Taf. = Grazer Beiträge. Supplementbd II; kart. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Graz. Überarb. Fassung]

Sundermeier, Theo: Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikan. Religionen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 304 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 784; kart. DM 24,80.

Kasper, Elisabeth A.: **Afrobrasilianische** Religion. Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos u. Gemeinschaft im Candomblé – eine tiefenpsychologische Studie. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 147 S., Abb. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLIX; kart. sfr 35,–.

VI. Religionsphilosophie

Knowledge of God in the Graeco-Roman world. Ed. by R. van den Broek ... – Lei: Brill 1988. VI, 290 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXIII; [cont.:] p. 1–18: Mussies, G.: Identification and self-identification of Gods in classical and hellenistic times; p. 19–42: Horst, P. W. van der: The unknown God ‹Acts 17:23›; p. 43–68: Baltes, M.: Zur Theologie des **Xenokrates**; p. 69–91: Runia, D. T.: Naming and knowing: Themes in philonic theology with special reference to the *De mutatione nominum*; p. 92–117: Mansfeld, J.: Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes reception; p. 118–131: Donini, P. L.: La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez **Albinos**; p. 132–142: Stone, M. E.: The way of the most high and the injustice of God in 4 Ezra; p. 143–159: Boxel, P. W. van: Man's behaviour and God's justice in early Jewish tradition. Some observations; p. 160–177: Mahé, J.-P.: Générations antédiluviennes et chute des éons dans l'**Hermétisme** et dans la **Gnose**; p. 178–201: Baarda, T.: "If you do not sabbatize the Sabbath ...": The Sabbath as God or world in Gnostic understanding ‹Ev. Thom. Log. 27›; p. 202–218: Broek, R. van den: **Eugnostus** and **Aristides** on the ineffable God; p. 219–228: Dillon, J. M.: The knowledge of God in **Origen**; p. 229–242: Stead, G. C.: Knowledge of God in **Eusebius** and **Athanasius**; p. 243–261: Turcan, R.: Les dieux et le divin dans les mystères de **Mithra**; p. 262–270: Tardieu, M.: La conception de Dieu dans le **manichéisme**.

Morris, Thomas V.: **Anselmian** explorations. Essays in philosophical theology. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1987. 253 p.; $ 28,95.

Brito, Emilio: Dieu en mouvement? **Thomas d'Aquin** et **Hegel**. – RSR 62, 1988, 111–136.

Crociata, Mariano: Umanesimo e teologia in Agostino **Steuco**. Neoplatonismo e teologia della creazione nel "De perenni philosophia". – Roma: Città Nuova Ed. 1987. 252 p. = Studi e ricerche XV; Lire 23 000.

Lightman, Bernard: The origins of **agnosticism**. Victorian unbelief and the limits of knowledge. – Baltimore, Lo: The Johns Hopkins University Pr. 1987. X, 249 p., ill.; $ 29,50.

Kopf, Albert: Der Weg des **Nihilismus** von Friedrich Nietzsche bis zur Atombombe. – Mchn: Minverva Publikation 1988. 316 S. = Njietzscheana II.

Merrigan, Terrence: **Newman**'s experience of God: An interpretive model. – Bijdr 48, 1987, 444–464.

Slaatte, Howard Alexander: Contemporary philosophies of religion. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1986. XX, 232 p.; $ 14,50.

Levin, David Michael: The opening of vision. **Nihilism** and the postmodern situation. – NY: Lo: Routledge 1988. XII, 560 p.; £ 12,98.

Marchisa, Ernestina – Franca de Vietro: Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo. – Roma: Libr. Ateneo Salesiano 1987. 185 p. = Il prisma V; Lire 15 000.

VII. Fundamentaltheologie

Shea, John J.: Religious **experiencing**. By John J. Shea wirh William James and Eugene Gendlin. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. IX, 145 p.

Modernity and religion. Ed. by William Nicholls. – Waterloo: Wilfried Laurier University Pr. 1987. 191 p. = SR supplements XIX; $ 18,50.

Yu, Carver T.: Being and relation. A theological critique of Western dualism and individualism. – Edinburgh: Scottish Academic Pr. 1987. XXIV, 239 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge VIII; £ 15,–.

Worldviews and warrants. **Plurality** and **authority** in theology. Ed. with introduction by William Schweiker, Per M. Anderson. Essays by: Carl E. Braaten ... – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XI, 113 p.

Huarte, Juan: Reflexiones bíblicas en torno a una práctica teológica. – CTom 114, 1987, 477–502; p. 503–521: Espinel, José Luis: Teología profética; p. 521–546: Torres Vizcaya, Manuel: El método en la teología de la liberación; p. 547–568: Lago Alba, Luis: Del diálogo con el ateísmo a la polémica contra la idolatría; p. 623–652: Bosch, Juan: Apuntes para una aproximación a la "Teología Negra".

Adler, H. G.: Vorschule für eine **Experimental**theologie. Betrachtungen über Wirklichkeit u. Sein. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden 1987. 381 S.; DM 96,–.

Gretscher, Thomas: Religiöse **Rede** als Sprachspiel. Studien zu einer (un)ernsten Religionskritik französischer Aufklärer. – Saarbrücken: Gretscher Verl. 1987. 347 S.; kart. DM 38,70 [Diss., Saarbrücken]

Robinson, Edward: The **language** of mystery. – Lo: SCM Pr. 1987. IX, 117 p.

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Von Wolfgang Beinert ... Hrsg. von Peter Hünermann ... Einführung von Ludwig Averkamp. – Frb, B [u. a.:] Herder 1987. 181 S. = Quaestiones disputatae CIX; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 27–53: Hünermann, Peter: Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente; S. 54–74: Halder, Alois: Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt. Die Bedeutung sprachlicher Formen für Kommunikationsgemeinschaften; S. 75–97: Hossfeld, Frank-Lothar: Geprägte Sprachformen im Leben der Glaubensgemeinde. Die Wachstumsstufen von Ps 18 als Hinweis auf das Leben des Gottesvolkes im Wandel der Geschichte; S. 98–103: Brox, Norbert: Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie; S. 104–129: Schaeffler, Richard: Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen; S. 130–149: Beinert, Wolfgang: Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche; S. 150–174: Demmer, Klaus: Der Dienst der Versöhnung als Berufung des Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit.

André-Vincent, Ph[ilippe] I.: Pour une vraie théologie de la **libération**. – P: Tallandier 1987. 198 p. = In-texte; F 95,–.

Dupertuis, Atilio René: Liberation theology. A study in its soteriology. – Berrien Springs, Mich.: Andrews Univ. Pr. 1987. XIII, 361 p. = Andrew University Seminary. Doctoral dissertation series IX; $ 14,95.

Liberation theology and the liberal society. Ed. by Michael Novak. – Wash, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research 1987. XIV, 238 p.; $ 14,75.

Neusch, Marcel: Aujourd'hui **Dieu**. – P: Desclée de Brouwer 1987. 155 p.

Heher, Michael E.: Flannery O'**Connor** on **revelation**. – Roma 1987: Graziani 504 p., ill. [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Price, Theron D.: **Revelation** and **faith**. Theological reflections on the knowing and doing of truth. The Samuel Robinson Lectures for 1984, Wake Forest University. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Press 1987. XV, 188 p.; $ 29,95.

Spanner, Douglas C.: Biblical creation and the theory of evolution. – Exeter: The Paternoster Pr. 1987. 191 p.; £ 6,95.

Örsy, Ladislas: The **church**: learning and teaching. Magisterium, assent, dissent, academic freedom. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 172 p.; $ 14,95.

Priesterkirche. Hrsg. von Paul Hoffmann. – Düs: Patmos Verl. 1987. 368 S. = Theologie zur Zeit III; kart. DM 34,–; [enth. u. a.:] S. 12–61: Hoffmann, Paul: Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme; S. 62–95: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Die Anfänge von Kirche. Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht; S. 96–131: Grasmück, Ernst Ludwig: Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes; S. 132–163: Ebertz, Michael N.: Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche"; S. 164–194: Wahl, Heribert: „Priesterbild" und „Priesterkrise" in psychologischer Sicht. Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen zu einem aktuellen Problem; S. 195–207: Zulehner, Paul M.: Das geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze; S. 208–231: Mette, Norbert: Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral. Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche; S. 346–368: Hoffmann, Paul: Von der „Priesterkirche" zu einer Kirche des Volkes Gottes.

VIII. Dogmatik

Thoenissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von **Dogmatik** und **Ethik**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 341 S. = Tübinger Theologische Studien XXX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Leuze, Reinhard: **Gotteslehre**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 183 S.

Rogers, John B.: The birth of God. Recovering the mystery of Christmas. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1987. 96 p.; $ 6,95.

Harkianakis, Stylianos: Der kenotische Charakter der Theologie als höchste Verherrlichung Gottes und des Menschen. – Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kard. Ratzinger ..., St. Ottilien 1987, 343–355; S. 329–341: Pannenberg, Wolfhart: Probleme einer trinitarischen Gotteslehre; S. 195–211: Lehmann-Dronke, Johannes: Erlösungslehre und evolutives Weltbild; S. 241–258: Scharbert, Josef: Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26; S. 277–291: Finkenzeller, Josef: Die „Seele" des Menschen im Verständnis der Philosophie und Theologie. Zum Verhältnis von Anthropologie und Eschatologie; S. 293–308: Auer, Johann: Das Mysterium der **Sünde**; S. 311–328: Kasper, Walter: Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen **Christologie**; S. 979–997: Hahn, Viktor: Strukturen der **Kirche**. Zur Identitätsproblematik der Kirche; S. 999–1020: Wiedenhofer, Siegfried: Die Kirche als „Subjekt" oder „Person"; S. 1021–1037: Beinert, Wolfgang: Die Katholizität der Kirche; S. 1145–1172: Moll, Helmut: Das

Selbstverständnis des kirchlichen **Lehramtes** seit dem II. Vatikanischen Konzil; S. 1109–1128: Wohlmuth, Josef: Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der **Sakramente**; S. 1129–1143: Schäfer, Theo: **Eucharistie** als Dienst Gottes am Menschen.

Slusser, Michael: The exegetical roots of Trinitarian theology. – ThSt 49, 1988, 461–476.

Cecchin, Franco: Alla ricerca dello **Spirito**. Commento esistenziale all'Enciclica Dominum et vivificantem. – Milano: Ancora 1987. 119 p.; Lire 6500.

Comblin, José: Der Heilige Geist (O Espíritu Santo e a libertação, dt.) Übers. aus d. Portug.: Horst Goldstein). – Düs: Patmos 1988. 235 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung.

Vorsehung und **Handeln** Gottes. Von Gottfried Bachl ... Mit einer Predigt von Joachim Wanke. Hrsg. von Theodor Schneider ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 207 S. = Quaestiones disputatae CXV; kart. DM 48,–; S. 17–71: Weimer, Ludwig: Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung; S. 72–93: Hossfeld, Frank-Lothar: Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?; S. 94–108: Jorissen, Hans: Schöpfung und Heil. Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin; S. 109–115: Studer, Basil: Zur frühchristlichen Lehre über die Vorsehung und das Wirken Gottes in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag; S. 116–167: Schulte, Raphael: Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?; S. 168–191: Häring, Hermann: Ijob in unserer Zeit. Zum Problem des **Leidens** in der Welt; S. 192–207: Bachl, Gottfried: Thesen zum Bittgebet.

Mayer, Bernhard – Michael Seybold: Die **Kirche** als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. – Eichstätt-Wien: Franz-Sales-Verl. 1987. 88 S. = Extemporalia V; kart. DM 13,80.

Thaler, Anton: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharist. Ekklesiologie. – Frb/B: Universitätsverl. 1988. XVI, 558 S. = Praktische Theologie im Dialog II; sfr 48,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

Kirche – Ort des Heils. Grundlagen, Fragen, Perspektiven. Hrsg.: Walter Seidel. Mit Beiträgen von Walter Kaspar ... – Wü: Echter Verl. 1987. 153 S.; DM 22,–; [enth.:] S. 11–32: Lehmann, Karl: Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus; S. 33–68: Volk, Hermann: Dir Kirche als Sakrament des Heils; S. 69–95: Schneider, Theodor: Kirche als Eucharistiegemeinde; S. 97–122: Kasper, Walter: Die Kirche als Ort der Wahrheit; S. 123–153: Scheele, Paul-Werner: Einheit vor uns.

Osborne, Kenan B.: The Christian **sacraments** of initiation. Baptism, confirmation, eucharist. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. 249 p.; $ 10,95.

Sakramente. Heilszeichen für das Leben der Welt. Hrsg. von Willigis Eckermann ... – Cloppenburg: Runge 1987. 174 S. = Vechtaer Universitätsschriften III; kart. DM 16,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Im **Dialog** der Liebe. Neunzehn Pro-Oriente-Symposien 1971 bis 1981. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien von Theodor Piffl-Percević ... – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1986. 360 S. = Pro Oriente IX; kart. DM 56,–.

American Catholic religious thought. Ed. by Patrick Carey. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1987. IV, 302 p.; $ 10,95.

Quadrilateral at one hundred. Essays on the centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral 1886/88–1986/88. Ed. by J. Robert Wright. – Cincinnati, Ohio: Forward Movement Publ.; Lo, Oxf: Mowbray 1988. IX, 229 p. = Anglican Theological Review. Supplementary series X.

Seils, Michael: Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Stu: Kreuz Verl. 1988. 174 S. = LWB-Report XXV.

Beck, Nestor: The doctrine of **faith**. A study of the **Augsburg Confession** and contemporary ecumenical documents. – St. Louis, Mo.: Concordia Publ. House 1987. 222 p.

Kinnamon, Michael: Truth and community. Diversity and its limits in the ecumenical movement. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publications 1988. IX, 118 p.; $ 8,95.

The teaching of ecumenics. (Workshop held at the Ecumenical Institute, Bossey, Switzerland, 1–11 July 1984). Ed. by Samuel Amirtham and Cyris H. S. Moon. – Geneva: World Council of Churches 1987. XII, 142 p. = WCC publications; sfr 15,50.

Orthodoxie et mouvement œcuménique. (6eme Séminaire théologique de Chambésy, tenu entre le 4 et le 27 mai 1985). – Chambésy, Genève: Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique 1986. 228 p. = Les études théologiques de Chambésy VI; sfr 40,–; p. 43–54: Anagnostopoulos, Basil: The patristic contribution to the ecumenical movement; p. 55–62: Phidas, Vlassios: Le dialogue œcuménique au sein de l'Eglise locale; p. 65–82: Vischer, Lukas: Zum kommenden Dialog zwischen den Orthoxen und Reformierten Kirchen; p. 83–98: Bouwen, Frans: La participation orthodoxe au Mouvement œcuménique – Une appréciation catholique; p. 99–110: Slenczka, Reinhard: Die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung aus lutherischer Sicht; p. 111–128: Widmer, Gabriel Ph.: Prédication et conciliarité – L'unité de l'esprit dans la foi et dans la connaissance du Christ; p. 129–134: Gassmann, Günther: Der orthodoxe Beitrag zum Programm von „Glauben und Kirchenverfassung" – Ein Gesprächsbeitrag aus lutherischer Sicht; p. 135–159: Nissiotis, Nikos A.: The programme of Faith and Order – An attempt at evaluation from an Orthodox point of view; p. 160–170: Phidas, Vlassios: L'influence des programmes de «Foi et Constitution» sur les dialogues bilatéraux; p. 171–182: Thurian, Max: Quelle est la contribution spécifique de l'Orthodoxie au BEM?; p. 183–199: Emilianos of Selybria: Assessing the chapters on Eucharist and Ministry in BEM; p. 201–215: Bria, Ion: L'Orthodoxie et le mouvement œcuménique – Contribution orthodoxe au domaine de la mission; p. 217–223: Tsetsis, Georges: La dimension sociale de l'engagement orthodoxe dans le mouvement œcuménique.

Oduyoye, Mercy: Frauendekade 1988–1998. – OekRu 37, 1988, 257–270; S. 271–285: Groscurth, Reinhard: Die EKD und der ÖRK. Versuch einer Zwischenbilanz nach 40 Jahren; S. 285–300: Williamson, Roger: Der ÖRK und die EKD. Zum Antirassismus-Programm des ÖRK; S. 301–311: Gaßmann, Günther: 100 Jahre Lambeth-Quadrilateral. Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung; S. 311–320: Weyer, Michael: Die Aldersgate-Erfahrung John **Wesleys**; S. 321–339: Diedrich, Hans-Christian: Das Verhältnis zwischen russischem Freikirchentum und Russischer Orthodoxer Kirche. Hundert Jahre ökumenischer Sprachlosigkeit.

Pour la communion des èglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937–1987. – P: Le Centurion 1988. 234 p.; F 75,–.

X. Moraltheologie

La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico **Capone**. A cura di Marian Nalepa ... – R: EDACALF 1987. 654 p. = Quaestiones morales III; Lire 45 000; p. 15–22: Bibliografia D. Capone; [cont.:] p. 25–38: Koch, R.: L'appello alla santità di Lv 19, 2 alla luce di Mt 5,48 e Lc 6,36; p. 39–55: Cipriani, S.: «Sapienza» e «Legge» in **Colossesi** ed **Efesini**; p. 57–71: Tremblay, R.: La libertà dei figli. Saggio di teologia **paolina**; p. 73–106: Alvarez-Verdes, L.: L'ennomia cristica come principio di flessibilità nella prassi morale. Approccio ermeneutico a **1 Cor 9,19–23**; p. 109–143: Owens, J.: Il confronto fra la coscienza cristiana e la retta ragione aristotelica; p. 145–175: Kennedy, T.: L'idea di coscienza morale secondo S. **Tommaso D'Aquino**; p. 177–197: Vereecke, L.: La prudenza in **Guglielmo** di **Ockham**; p. 199–220: Jones, P.: La coscienza e la ragione secondo la Grammatica dell'assenso di John Henry **Newman**; p. 221–239: Piana, G.: Il probabilismo e l'autonomia della morale nel pensiero di Antonio **Rosmini**; p. 241–258: Medusa, L.: Il contributo di A. **Gardeil** per lo sviluppo della riflessione teologica sulla coscienza morale cristiana; p. 259–278: Maiorano, S.: Coscienza e Verità morale nel Vaticano II; p. 281–300: Häring, B.: La **legge naturale** nella luce della legge di Cristo iscritta nei cuori; S. 301–337: Guidi, S. de: La struttura ontologica della decisione della **coscienza**; p. 339–371: Russo, R.: L'opzione fondamentale nella vita morale dell'uomo chiamato da Dio in Cristo; p. 373–405: Petrà, B.: Cristo Salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea; p. 407–422: Nalepa, M.: La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana; p. 425–444: Furger, F.: La coscienza cristiana di fronte alle sfide della ricerca scientifica; p. 445–465: Kennedy, T.: Coscienza e scienza: Michael **Polanyi** e la lotta per la libertà intellettuale; p. 467–489: Todisco, O.: La struttura dinamica della persona secondo Paul **Ricoeur**; p. 491–503: Filippi, N.: L'opzione morale in **Simone** de **Beauvoir**; p. 505–526: Drozdz, A.: Il problema della coscienza morale nel prometeismo di oggi; p. 529–552: Mongillo, D.: La santificazione del Popolo di Dio peregrinante: obiettivo primario della teologia morale; p. 553–573: Golser, K.: La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia; p. 575–598: Regan, A.: La coscienza ed i diritti dell'embrione umano: una valutazione alfonsiana; p. 599–615: Autiero, A.: L'etica di fronte alla malattia. Il paradigma dell'AIDS; p. 617–640: Curran, Ch.: La coscienza e l'insegnamento sociale cattolico; p. 641–654: Trentin, G.: Coscienza e discernimento. Osservazioni in margine alla nota pastorale dei vescovi italiani dopo Loreto.

Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Hrsg. von Paul Weingartner. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. 391 S.; kart. DM 65,–; [enth. u. a.:] S. 3–23: Fuchs, Josef: Christliche Moral: Biblische Orientierung und menschliche Wertung; S. 25–34: Schmölz, Franz-Martin: Nach allem ... wieder eine **Tugendethik?**; S. 105–121: Faust, Ulrich: Uno itinere? Zur Problematik der **Toleranz** im 4. Jahrhundert; S. 123–139: Weinzierl, Erika: Religiös motivierter Widerstand österreichischer Frauen gegen den Nationalsozialismus; S. 141–155: Heitger, Marian: Die absolute Normativität des **Gewissens** und der „Wertpluralismus". Von der Schwierigkeit der Gewissenserziehung heute; S. 157–182: Zecha, Gerhard: Viele Ethiken und keine Moral: Zur Problematik des wissenschaftlichen **Wertrelativismus**; S. 185–229: Pühringer, Christine – Johannes Czermak: **Frieden** in einer pluralistischen Gesellschaft? Zum Friedensbegriff bei **Thomas** von **Aquin**; S. 231–254: Weingartner, Paul: Das größte und erste Gebot; S. 257–278: Roos, Lothar: Über Gegenstand, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre; S. 279–301: Schmidinger, Heinrich M.: Regeln der Argumentation als Normen ethischen Handelns? Karl-Otto **Apels** Theorie zur Grundlegung einer allgemeingültigen Ethik; S. 303–320: Langer, Michael: Theologische Ethik und pädagogisches Handeln. Zur Bedeutung der autonomen Moral im Kontext gegenwärtiger Religionspädagogik; S. 321–355: Huter, Alois: Grundlinien einer Ethik der Massenkommunikation.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

La spiritualità dell'**Antico Testamento**. A cura di Antonio Bonora. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 559 p. = Storia della spiritualità I; Lire 38 000.

Noce, Celestino: Il **martirio**. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli. – R: Ed. Studium 1987. 206 p. = La spiritualità cristiana. Storia e testi I.

Iogna-Prat, Dominique: Agni Immaculati. Recherches sur les sources hagiographique relatives à saint **Maieul** de **Cluny** (954–994). – P: Les Éd. du Cerf 1988. VII, 478 p., 3 mikrofiches; F 235,–.

Resnick, I. M.: Risus monasticus. Laughter and medieval monastic culture. – RBén 97, 1987, 90–100; p. 101–121: Mansini, G.: St. **Anselm**, satisfactio, and the 'Rule' of St. Benedict.

Quaglia, Armando: La **Regola Francescana**. Lettura storico-esegetica. – Assisi: Ed. Porziuncola 1987. 203 p.; Lire 18 000.

Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister **Eckharts** Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – Mchn, Zü: Artemis Verl. 1987. X, 312 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XCI; kart. DM 78,–.

Albrecht, Erika: Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens. Ein Weg der Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort von Karlfried Graf Dürckheim. – Aachen: Weitz 1987. 101 S.; kart. DM 16,80.

Breure, Leendert: Doodsbeleving en levenshouding. Een historisch-psychologische studie betreffende de **Moderne Devotie** in het Ijsselgebied in de veertiende en vijftiende eeuw. – Hilversum: Verloren 1987. 298 blz. = Middeleeuwse studies en bronnen V; hfl 46,– [Diss., Utrecht]

DeMolen, Richard L.: The spirituality of **Erasmus** of Rotterdam. – Nieuwkoop: De Graaf 1987. VIII, 224 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XL.

Garrido, Pablo M., OCarm: Una experiencia de espiritualidad mariana en el siglo XVII: el monasterio carmelita de la Encarnación de Zaragoza. – Carmelus 34, 1988, 33–66.

Borrely, André – Max Eutizi: L'oecuménisme spirituel. – Genève: Labor et Fides 1988. 250 p. = Perspective orthodoxe VIII; F 145,–.

Guy, Jean-Claude: La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église. Préface de Henri Madelin. – P: Le Centurion 1987. 192 p.; F 89,–.

Secondin, Bruno: Segni di profezia nella chiesa. Communità, gruppi, movimenti. – Milano: Ed. O. R. 1987. 343 p. = Collana di teologia e di spiritualità III; Lire 24 000.

Per la storia dei conventi. Atti del 2° convegno di studi **Cappucini** Roma, 28–30 dic. 1986. A cura di Mariano D'Alatri. – R: Istituto Storico dei Cappuccini 1987. 110 p.; Lire 20 000.

Sudbrack, Josef: Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. – Wü: Echter 1988. 122 S.; kart. DM 14,80.

Thompson, William M.: Fire and light. The saints and theology. On consulting the saints, mystics and martyrs in theology. – Mahawah, N.Y.: Paulist Pr. 1987. 201 p.; $ 8,95.

Largo Domínguez, Pablo: Hagiofanías marianas y revelación cristiana. – EphMar 37, 1987, 281–322; p. 323–350: O'Carroll, Michael: Mary, the icon of God; p. 351–369: Bengoechea, Ismael: Visión de contraste entre las antiguas y las modernas mariofanías.

Saliba, John A.: **Psychiatry** and the **cults**. An annotated bibliography. – NY, Lo: Garland 1987. XXXIX, 601 p. = Sects and cults in America X = Garland reference library of social science CCCXLIX; $ 60,–.

Baggley, John: Doors of perception. **Icons** and their spiritual significance. With an appendix by Richard Temple. – Lo, Oxf: Mowbray 1987. XII, 160 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft (Etica comunitaria, dt. Übers. aus dem Spanischen: Hannelore Oesterle-Schindler). – Düs: Patmos Verl. 1988. 239 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte.

Schneider, Lothar: Soziale Vernetzung. Elemente für eine christliche Gesellschaftslehre. – Rgb: Pustet 1988. 175 S.; kart. DM 19,80.

Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung der Untersuchungsergebnisse von Horst Glass und Eckhard Bieger. – Mchn: Verlag APG Allgem. Gemeinnützige Programmgesellschaft 1988. 88 S.; kart. DM 8,20.

Mostert, Marco: The political theology of **Abbo** of **Fleury**. A study of the ideas about society and law of the tenth-century monastic reform movement. – Hilv: Verloren 1987. 224 p. = Middeleeuwse studies en bronnen II; hfl 45,–.

Theokratie. – Mchn: Fink; Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 327 S. = Religionstheorie und politische Theologie III; DM 78,–; [enth. u. a.:] S. 11–28: Lang, Bernhard: Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie; S. 29–64: Hübener, Wolfgang: Die verlorene Unschuld der Theokratie; S. 65–77: Cancik, Hubert: Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem 2, 157–198; S. 127–147: Kippenberg, Hans G.: Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas; S. 148–205: Georgi, Dieter: Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie; S. 206–232: Gebhardt, Jürgen: „Alle Macht den Heiligen" – zur frühneuzeitlichen Idee der Theokratie; S. 248–265: Barasch, Moshe: Gott als Herrscher. Zur Ikonographie der Theokratie; S. 267–278: Miethke, Jürgen: Das Reich Gottes als politische Idee im späten Mittelalter; S. 279–292: Lübbe, Hermann: Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigungsideologie; S. 293–320: Bolz, Norbert: Mystische Theokratie.

Barbier, Maurice: Religion & **politique** dans la pensée moderne. – Nancy: Presses Univ. de Nancy 1987. 256 p.; F 120,–.

Vallin, Pierre: Histoire politique des chrétiens. – P: Nouvelle Cité 1987. 183 p. = Racines; F 75,–.

Wolfe, Christopher: Essays on faith and liberal democracy. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 203 p.; $ 25,75.

Ibal, Bernard: Aux risques de l'autre. Pour une nouvelle culture démocrate chrétienne. – P: Éd. du Cerf 1988. 339 p.; F 136,–.

Wald, Kenneth D.: Religion and politics in the **United States**. – NY: St. Martin's Pr. 1987. XIV, 301 p.; $ 14,–.

Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Hrsg.: Rupert Hofmann. – Mstr: Regensberg 1987. 215 S.; Kart. DM 19,80.

Brakemeier, Gottfried: Der „Sozialismus" der Urchristenheit. Experiment und neue Herausforderung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 60 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1535; kart. DM 9,80.

Saxby, Trevor John: Pilgrims of a common life. Christian community of **goods** through the centuries. – Scottdale, Pa.; Kitchener, Ont.: Held Pr. 1987. 207 p.

Sur l'**économie**. La parole au peuple de Dieu. Travaux prés. par Jean-Yves Calvez. Postface de Joseph Rozier. – P: Ed. du Centurion 1987. 217 p. Documents d'église; F 85,–.

Rasmussen, Douglas B. – James Sterba: The Catholic bishops and the economy. A debate. – New Brunswick, Lo: Transaction Books 1987. XIV, 118 p. = Studies in social philosophy & policy IX; $ 19,95.

The Common good and and U.S. capitalism. Ed.: Oliver F. Williams and John W. Houck. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 425 p.

XIII. Kirchenrecht

Wijnbergen, Christine van – Hartmut Zapp: Verzeichnis kanonistischer Handschriften in den Niederlanden. – Wü: Echter 1988. 447 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft III; hfl 68,–.

Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. VI: Leges annis **1979–1985** editae. – R: Commentarium pro religiosis 1987. 92 p., 1759 col.; Lire 120 000,–.

Studien zu Kirchenrecht und Theologie. Hrsg. von Klaus Schlaich. Bd. 1. – Heidelberg: Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft 1987. 240 S. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 26; [enth.:] S. 11–81: Crüsemann, Frank: Recht und Theologie im Alten Testament; S. 83–142: Roloff, Jürgen: Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament; S. 143–186: Tödt, Heinz Eduard: Wege zur Identifizierung und Auslegung von biblischem Recht; S. 187–237: Reuter, Hans-Richard: Rechtsbegriffe in der neueren evangelischen Theologie. Versuch einer systematisch-theologischen Skizze.

Steidl, Hermann: Die Theorie vom **dolus in spiritualibus**. Eine rechtshistorische Studie. – Roma 1987: Graziani 396 S. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Pahud de Mortanges, René: Die Archetypik der **Gotteslästerung** als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken. – Frb/S: Universitätsverl. 1987. XXX, 224 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXV; sfr 55,–.

Griffin, Leslie: The integration of spiritual and temporal: Contemporary Roman Catholic Church-state theory. – ThSt 48, 1987, 225–257.

Grocholewski, Z.: Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche. Considerazioni sul recente discorso del Santo Padre alla Rota Romana. – Apollinaris 60, 1987, 182–203; p. 205–225: Stankiewicz, A.: I doveri del giudice nel processo matrimoniale canonico; p. 227–244: Salachas, D.: I Battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica; p. 269–279: Monni, P.: Divergenza interpretativa sui diritti fondamentali e rilevanza giuridica della libertà d'informazione; p. 423–449: Pizzorni, R. M.: Il diritto naturale salvaguardia della «persona umana» contro lo strapotere dello Stato; p. 451–505: Abate, A. M.: Gli impedimenti matrimoniali nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 507–525: Gutierrez, J. L.: Alcune questioni sull'interpretazione della legge; p. 527–543: Marcuzzi, P. G.: Statuti e regolamenti; p. 545–582: Montan, A.: Obblighi e diritti di tutti i fedeli. Presentazione e commento dei cann. **208–223** del Codice di diritto canonico; p. 583–596: Blasi, A.: Profili sulla difesa nel contenzioso amministrativo; p. 597–617: Annunziata, L.: Dalla Costituzione formale alla Costituzione materiale.

Benz, Michael: Die **Personalprälatur**. Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. 139 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe I; kart. DM 28,–. [Diss., München. Überarb.]

Erdö, Péter: Quaestiones quaedam de provisione officiorum in ecclesia. – PerRMCL 77, 1988, 363–379; p. 381–424: Coccopalmerio, Francesco: De conceptibus «christifidelis» et «laici» in Codice Iuris Canonici. Evolutio textuum et quaedam animadversiones; p. 425–458: Zalba, Marcelino: Num Ecclesia habeat potestatem invalidandi ritum sacramentalem Ordinis ab episcopis exclusis peractum; p. 459–495: Parisella, Innocenzo: De sponsalicio, seu sponsali amore in decidendis causis ad matrimonii indissolubilitatis exclusionem quod spectat, hodierna iurisprudentia rotalis; p. 497–518: Navarrete, Urbano – Francisco Javier Urrutia: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

XIV. Pastoraltheolgie und Katechetik

Formation and reflection. The promise of practical theology. Ed. by Lewis S. Mudge ... – Phil: Fortress Pr. 1987. XXXVI, 164 p.; $ 12,95 [cont.:] p. XIII–XXXV: Editors' introduction; p. 1–26: Farley, Edward: Interpreting situations: An inquiry into the nature of practical theology; p. 27–35: Winquist, Charles E.: Re-visioning ministry: Postmodern reflections; p. 36–54: Whitehead, James D.: The practical play of theology; p. 55–78: Groome, Thomas H.: Theology on our feet: A revisionist pedagogy for healing the gap between academia and ecclesia; p. 79–102: Browning, Don S.: Practical theology and religious education; p. 103–119: Mudge, Lewis S.: Thinking in the community of faith: Toward an ecclesial hermeneutic; p. 120–138: Chopp, Rebecca S.: Practical theology and liberation; p. 139–154: Tracy, David: Practical theology in the situation of global pluralism.

Kirche in gemeinsamer Verantwortung. Österreichische Pastoraltagung 29. bis 31. Dezember 1986. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralintituts hrsg. von Helmut Erharter ... Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 159 S.; kart. DM 24,–.

Viau, Marcel: Identité des études pastorales. – Laval théol. et philosophique 43, 1987, 291–320; p. 321–338: Lemieux, Raymond: Théologie, science et action: Les enjeux du discours pastoral.

Berinyuu, Abraham Adu: **Pastoral care** to the sick in **Africa**. An approach to transcultural pastoral theology. – Ffm [e. a.:] Lang 1988. XI, 135 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LI; sfr 35,–.

Vocacion y mision del laico en la iglesia y en el mundo. Por Manuel Guerra Gómez ... – Burgos: Ed. Aldecoa 1987. 743 p. = Teología del sacerdocio XX.

Laici del nostro tempo. A cura di Carlo Ghidelli e Giuseppe Lazzaro. Introduzione di Alberto Monticone. Di Silvio Accame ... – R: Ed. Studium 1987. 339 p. = Coscienza studi XVI; Lire 26 000.

Zangerle, Ignaz: Unterwegs zu einer christlichen **Erwachsenenbildung**. – Salzburg: Müller 1987. 183 S.; kart. DM 35,–.

Gemeindepädagogisches Kompendium. Hrsg.: Gottfried Adam, Rainer Lachmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 451 S.; kart. DM 52,–.

Handbuch der **Bibelarbeit**. Hrsg. von Wolfgang Langer. – Mchn: Kösel 1987. 349 S.; kart. DM 39,80.

Christian-Widmaier, Petra: **Krankenhausseelsorger** und todkranker Patient: im Spiegel ihrer wechselseitigen Wahrnehmung. – Berlin [u. a.:] Springer 1988. X, 369 S., Abb., Tab., graph. Darst.; kart. DM 69,–.

Hesch, John B.: Clinical pastoral care for hospitalized children and their families. – NY: Paulist Pr. 1987. VII, 194 p.; $ 9,95.

Educación e iglesia en América Latina. Equipo Seladoc. – Salm: Ed. Sígueme 1987. 382 p. = Panorama de la teología latinoamericana VII = Materiales XXIII; pes 1320.

Lines, Timothy Arthur: Systemic religious education. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1987. 264 p.; $ 14,95.

Kuypers, Etienne L. G. E.: Spelen met beelden. Een theoretisch-kritische studie over de zin of onzin van een christelijk religieus-georienteerde-pedagogie(k) onder auspicien van S. A. Kierkegaard. – Assen/Maastricht: Van Gorcum 1987. XII, 300 blz.; hfl 54,– [Diss., Utrecht]

Religionspädagogische Grenzgänge. Für Erich **Bochinger** und Martin **Widmann** von der Landesfachschaft Evangelische Theologie/Religionspädagogik in Baden-Württemberg. Unter Mitarbeit von Horst Klaus Berg... Gerhard Büttner... (Hrsg.). – St: Calwer Verl. 1988. 322 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXVI; kart. DM 29,80; S. 315–320: Bibliographie E. Bochinger; S. 321–322: Bibliographie M. Widmann.

Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik. Hrsg.: Jörg Ohlemacher, Heinz Schmidt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 225 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 11–31: Schmidt, Heinz: Gegenstand und Mitteilung des Glaubens – Zu Tiefenstrukturen von Lehren und Lernen im Religionsunterricht; S. 32–51: Dienst, Karl: Formen des Lehrens und Lernens in der Geschichte der Kirche; S. 52–69: Fikenscher, Konrad: Christlicher Religionsunterricht in der staatlichen Schule; S. 70–91: Kruhöffer, Gerald: Wieviel Theologie brauchen Religionslehrer/innen? – Zum theologischen Profil der Religionspädagogik; S. 92–113: Lachmann, Rainer: Wechselnde Moden in der Religionspädagogik; S. 114–126: Pöhlmann, Wolfgang: Vom Nutzen der Exegese für die Religionspädagogik; S. 127–148: Ringshausen, Gerhard: Religionspädagogik und die Suche nach dem Ganzen; S. 149–162: Schinzer, Reinhard: Lehr- und Lernformen in der christlichen Jugendarbeit; S. 163–182: Stolz, Fritz: Theologie und Religionswissenschaft – das Eigene und das Fremde; S. 183–201: Ulrich, Hans G.: Ethik im Religionsunterricht – theologische und pädagogische Perspektiven; S. 202–225: Ohlemacher, Jörg: Die Geschichte der Kirche als Voraussetzung und Gegenstand der Religionspädagogik.

Hemel, Ulrich: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. VIII, 769 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXVIII, sfr 113,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Saints et **sainteté** dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIII^{e} semaine d'études liturgiques Paris, 22–26 juin 1986. Ed. par Achille M. Triacca... Andronikof C. ... – R: Ed. Liturgiche 1987. 371 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia XL; Lire 40 000; [cont.:] p. 17–32: Andronikof, C.: «Sancta sanctis!»: sacrements et sainteté; p. 33–39: Cazelles, H.: La sainteté, les saints et le culte vétérotestamentaire; p. 41–58: Cothenet, E.: La prière des saints dans l'Apocalypse; p. 59–77: Craciun, C.: La Communion des Saints et le mystère liturgique d'après les fresques des murs extérieurs des monastères moldaves; p. 79–91: Dalmais, I.-H.: Mémoire et vénération des saints dans les Églises de traditions **syriennes**; p. 93–104: Dubois, J.: Les sources orientales des martyrologes latins; p. 105–117: Fauquet, Y.: Le festival de la Sagesse en Proverbes 8,22-31: source de la Communion des Saints; p. 119–127: Harissiadis, C.: La reconnaissance des saints dans l'**Église Orthodoxe** selon la procédure du Patriarcat œcuménique; p. 129–144: Holeton, D. R.: La commémoraison des saints dans la tradition liturgique **anglicane**; p. 145–165: Hruby, K.: Les Anges dans le culte **synagogal** et la piété juive; p. 167–187: Jounel, P.: Le culte des Apôtres à Rome et dans la liturgie **romaine**; p. 189–210: Kniazeff, A.: La vénération des saints Princes Kiéviens et son influence sur la canonisation et la célébration des saints en **Russie**; p. 211–239: Lodi, E.: La sainteté dans les textes eucologiques romains; p. 241–258: Metzger, M.: Miracles, reliques et vie sainte selon les témoignages iconographiques médiévaux «en **Alsace**»; p. 259–273: Muess, C.-R.: La dédicace des églises dans la tradition **luthérienne**; p. 275–290: Ossorguine, N.: La place de la **Mère** de Dieu dans la liturgie **orthodoxe**; p. 291–303: Renoux, Ch.: Les premières manifestations liturgiques du culte des saints en **Arménie**; p. 305–323: Rose, A.: Les sens de ἅγιος et de ὅσιος dans les Psaumes selon la tradition chrétienne; p. 325–356: Triacca, A. M.: Le «**sanctoral**» de la liturgie **ambrosienne**. Des données à la théologie liturgique; p. 357–371: Zellweger, E.: Sanctification et sainteté dans le Protestantisme.

Gamber, Klaus: Die **Epiklese** im abendländischen Eucharistiegebet. – Rgb: Pustet 1988. 103 S. = Studia patristica et liturgica XVIII; kart. DM 28,–.

Koehler-Schommer, Isolde: Vorromanische und romanische Hallenkirchen in **Katalonien**. – St. Ingbert: Röhrig 1987. 363 S., Darst., 1 Kt. = Saarbrücker Hochschulschriften IV. Kunstgeschichte; kart. DM 36,–.

Hümmerich, Walther: Anfänge des **kapuzinischen** Klosterbaues. Untersuchungen zur Kapuzinerarchitektur in den rheinischen Ordensprovinzen. – Mainz: Verl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1987. XXXVII, 730 S., Abb., Ill.

Reinle, Adolf: Die **Ausstattung** deutscher **Kirchen** im Mittelalter. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 334 S., Ill.

Kemp, Wolfgang: Sermo corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen **Glasfenster**. – Mchn: Schirmer-Mosel 1987. 324 S., Abb.; kart. DM 78,–.

Blaauw, Sible Lambertus de: **Cultus** et **decor**. Liturgie en architectuur in laatantiek en middeleeuws Rome Basilica **Salvatoris S. Mariae S. Petri**. – Delft: Eburon 1987. 671 blz.; hfl 105,–.

Jacoby, Joachim W.: Den Päpsten zu Diensten. **Raffaels** Herrscherzyklus in der Stanza dell'Incendio im vatikanischen Palast. – Hildesheim [u. a.:] Olms 1987. VIII, 237 S., Ill. = Studien zur Kunstgeschichte XXII; kart. DM 54,–.

Thurmann, Peter: Symbolsprache und Bildstruktur. Michael **Pacher**, der Trinitätsgedanke u. die Schriften des Nikolaus von Kues. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XI, 254 S., 64 Ill. = Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte IX; sfr 57,– [Diss., Bochum. Überarb.]

Schulte, Birgit: Die **Darstellungen** der **Wundertaten Christi** in der Malerei und Graphik des **19**. Jahrhunderts. Eine Unters. zur christl. Ikonographie. Teil I. II. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 743 S., Abb. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 81; sfr 145,– [Diss., Münster]

Rombold, Günter: Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst u. Religion. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 281 S., Abb.

Alleluia-Melodien. Hrsg. von Karlheinz Schlager. II: Ab **1100**. – Kassel [u. a.:] Bärenreiter 1987. XIII, 917 S. = Monumenta Monodica Medii Aevi VIII.

Szövérffy, Joseph: **Marienhymnen** in Österreich. Ein Beitrag zur Geschichte der Dichtkunst Österreichs im Mittelalter. Festgabe für Paul Klopsch zu seinem 65. Geburtstag. – Wash, D.C.: Classical Folia Ed.; Lei: Brill 1987. VII, 137 S. = Medieval classics: Texts and studies XXI; hfl 42,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. DDr. Ernst Bammel, Divinity School of Cambridge, St. John's Street, GB-Cambridge, CB2 1TW; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Hansjakob Becker, Universität Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Prof. Dr. Teresa Berger, Duke University The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. Kaspar Elm, Freie Univ. Berlin, FB 13 Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, 5000 Köln 1; Hartmut Heidenreich, Schmale Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstr. 2, 4570 Quakenbrück 1; Dr. Roland Kany, Liebermeisterstr. 12, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Rev. Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Andreas Kraus, Nederlingerstr. 30a, 8000 München 22; Prof. Dr. Karl Wilhelm Merks, Burg Raupp-Str. 9, NL-5037 MG Tilburg; Prof. Dr. Karl Mühlek, Höllgasse 24, 8390 Passau; Dr. Klaus Müller, Prinz-Rupprecht-Str. 14, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Nocke, Mainstr. 13, 4100 Duisburg 1; Prof. Dr. Eckart Otto, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, 4500 Osnabrück; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Heinz-Albert Raem, Platzhoffstr. 1, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Memminger Str. 6, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. P. Christoph von Schönborn, Albertinum Square des Places 2, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, 7400 Tübingen; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Wolfgang Ullmann, Tieckstr. 17, DDR-1040 Berlin; Dr. Helmut Utzschneider, Dorfstr. 34, 8031 Wörthsee; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Dieter Witschen, Hauptstr. 20, 4517 Hilter 2; D. Zeller, Am Hendelberg 35, 6227 Oestrich-Winkel.

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.)

© 1988 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, 1988

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Die Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft« und »Menschsein im Wendekreis des Nichts« (Verlag Aschendorff) bei.

Münsterische Beiträge zur Theologie
Heft 55

Bruno Schüller

Pluralismus in der Ethik

„Anonymer Anti-Theismus in der theologischen Ethik". „Die sog. teleologische Ethik als Utilitarismus entlarvt." „Utilitarismus, Konsequentialismus . . . oder Ethik?" Sätze dieser Art kennzeichnen die gegenwärtige Kontroverse in der kath. Moraltheologie über die Begründung sittlicher Urteile. Sind sie Anlaß zur Beunruhigung und Sorge? Möglicherweise. Doch als Kennzeichen einer ethischen Kontroverse gehören sie zur „ewigen Wiederkehr des Gleichen". Augustinus wurde „Verderber der christlichen Sittlichkeit" genannt, Kant beschuldigt, was er für Moralität ausgebe, sei Pharisäismus. Welcher Art sind die Argumente, die in solche Vorwürfe ausmünden? In welchem Stil werden Kontroversen über Moral unter Philosophen und Theologen ausgetragen? Dieser Frage gelten die hier zusammengestellten Aufsätze. Sie stehen unter dem Motto: „Ironie und ihr edler Vetter Humor sind eine theologische Notwendigkeit" (K. Stendahl). – 1988, IV und 144 Seiten, kart. 38,– DM, ISBN 3-402-03960-5.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Münsterische Beiträge zur Theologie
Heft 56

Dieter Hattrup

Die Bewegung der Zeit

Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte.

Der Kern der Neuzeit ist die Naturwissenschaft, sagt C. F. von Weizsäkker. In allen Dingen Gott finden, sagt die geistliche Erfahrung. Hier werden universale, aber unvollständig verstandene Wirklichkeiten angesprochen, die in heftigem Streit oder in kühlem Schweigen miteinander verkehren. Der Verfasser, Mathematiker und Theologe, stellt mit dem Begriff des Novum eine Grundfigur der Geschichte dar, die in beiden Wirklichkeiten wirksam ist. In der „Bewegung der Zeit" ist das Novum ein Ereignis, das sich nicht wie eine Novität durch ein Gesetz vorhersagen läßt. Das Naturgesetz z. B. will universal sein, indem es alle Nova zu Novitäten macht. Eine solche Weltformel aber gibt es nicht. Wenn nun die offene Figur des Novum universal ist, stellt sich theologisch die Frage, wie Christus, der Novissimus der Bibel, dann zu verstehen ist. Es wird eine Christologie der Geschichte entfaltet, in der alle Nova auf den Novissimus Jesus Christus bezogen sind. – 1988, X und 296 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3–402–03961–3.

ASCHENDORFF

Beiträge zur Geschichte
der Philosophie und Theologie
des Mittelalters, NF 29

Fritz Hoffmann

Crathorn Quästionen zum ersten Sentenzenbuch

Kritische Edition und Einführung. Von 1330–1332 lehrte der Dominikanertheologe Crathorn an der Universität Oxford. Bei der Erklärung des ersten Sentenzenbuches (dem Schulbuch der Theologie) führte er eine scharfe Kontroverse mit Holcot über das Selbstverständnis der Theologie als kritischer Rede von Gott, und zwar hinsichtlich des Einflusses der ockhamistischen Logik auf die Theologie. Crathorn war ein früher Kritiker Ockhams. Er ging aber auch gegenüber Thomas von Aquin auf Distanz. Er nahm die augustinische Tradition vom Bedeutungsgehalt der Satzaussage („significatum propositionis") auf und verband sie mit einem radikal sensualistischen Verständnis des Erkenntnisvorganges.

Crathorns Kritik ist gleichermaßen bedeutsam für das Verständnis des Oxforder Ockhamismus, des englischen Nominalismus und erkenntnistheoretischen Sensualismus des 14. Jahrhunderts.

1988, XVI und 532 Seiten, kart. 168,– DM, ISBN 3-402-03924-9.

Beiträge zur Geschichte
der Philosophie und Theologie
des Mittelalters, NF 6

Ferdinand Fellmann

Scholastik und kosmologische Reform

Studien zu Oresme und Kopernikus. Im Mittelpunkt stehen die Autoren der Pariser Schule des 14. Jahrhunderts, Buridan und Oresme; andererseits werden die frühneuzeitlichen Naturphilosophen beachtet, die als erste die physikalischen und kosmologischen Konsequenzen aus der kopernikanischen Reform gezogen haben, Bruno und Galilei. Dabei geht es um den methodisch interessanten Versuch, die inneren Voraussetzungen des geistesgeschichtlichen Wandels zu beschreiben und zu zeigen, wie die „Überwindung" der Scholastik auf Grund von Bedingungen geschieht, die in ihr selbst entstanden sind. Unter diesem Gesichtspunkt, der nicht nur das wissenschaftsgeschichtliche Interesse anspricht, wird ein breites Spektrum an Themen behandelt: Perspektive und Kosmologie – Das Problem der natürlichen Bewegung – Die Himmelsordnung und ihre teleologische Begründung – Ökonomieprinzip und mögliche Achsendrehung der Erde. – 1988, 2. Auflage, durch ein Vorwort ergänzt, XII und 71 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN 3–402–03900-1.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

ASCHENDORFF

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 126

Theobald Freudenberger

Hieronymus Dungersheim Leben und Werk

Das Buch beschreibt Leben und Werk eines der frühesten Gegner Luthers, des langjährigen Professors der Theologie an der Universität Leipzig Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main (1465–1540). Sein Leben und seine Schriften haben bisher keine umfassende Darstellung gefunden. Ein Kurzbericht über ihn in der Centuria scriptorum insignium reicht nur bis 1514, sein fragmentarisches Curriculum vitae endet 1524. Aufzeichnungen oder Berichte von anderer Hand fehlen. Weiterführen konnten daher nur seine zahlreichen Schriften, die den beiden Hauptabschnitten seines Lebens entstammen.

Ein solcher Überblick ist seit mehr als einem Jahrhundert ein Desiderat der katholischen und evangelischen Reformationshistoriker. – 1988, XX und 423 Seiten, kart. 115,— DM, ISBN 3-402-03774-2.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 124

Benno von Bundschuh

Das Wormser Religionsgespräch von 1557

Das Wormser Religionsgespräch von 1557 war der letzte, großangelegte, von Kaiser und Ständen getragene Unionsversuch auf Reichsebene. Er markiert einen deutlichen Wendepunkt: Vom Scheitern dieses Versuches an datiert die sichtbare Schwenkung der kaiserlichen Religionspolitik. Ferdinand läßt nunmehr den Gedanken an eine Reunion mit den Abgewichenen zurücktreten und konzentriert sich auf das Ziel einer innerkatholischen Erneuerung. Auf evangelischer Seite deutet sich in den unüberbrückbaren internen Gegensätzen der Beginn der protestantischen Orthodoxie und Konfessionalisierung an. Es beginnt endgültig die lange, leidvolle Zeit der Abgrenzung und Entfremdung.

Trotz dieser Bedeutung des Wormser Colloquiums und trotz der günstigen Quellenlage hat bisher niemand die Vorgeschichte und den Verlauf dieses letzten Unionsversuches des 16. Jahrhunderts eingehend untersucht. So bedeutet diese umfangreiche Arbeit von Benno von Bundschuh einen beachtlichen Gewinn für die reformationsgeschichtliche Forschung und für das ökumenische Gespräch der Gegenwart. – 1988, 631 Seiten, kart. 158,– DM, ISBN 3-402-03772-6.

ASCHENDORFF

Heribert Mühlen

Der Heilige Geist als Person

In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir

In diesem Werk ist grundlegend versucht, den vorpersonal-augustinischen Ansatz der abendländischen Trinitätslehre in ein personal-heilsökonomisches Verständnis dieses Grundmysteriums des Christentums einzubringen: »Man wird hier in Dankbarkeit die von Heribert Mühlen aufgebrachten personalen Kategorien aufgreifen dürfen, der fußend auf einer entscheidenden phänomenologischen Analyse Dietrichs von Hildebrand zwei Grundstellungen personalen Verhaltens unterscheidet: Das Ich-Du-Verhältnis gegenseitiger Selbsterschließung zweier Personen in ihrer Opposition, und das Wir-Verhalten dieser Personen nicht mehr in Opposition, sondern im Neben- und Miteinander gemeinsamen Tuns. Erfolgt die gegenseitige Erschließung in Liebe, dann drängt die Selbstkundgabe im Gegenübersein der beiden inkommunikablen Personen, ihrer ›ultima solitudo‹ (Scotus) von vornherein zur Einigung als Ziel und Frucht der Doppelhingabe, wobei das Wir in entscheidender Weise die Opposition des Ich-Du (auch als gelingende Einigung) übersteigt. Höchstes kreatürliches Abbild dieses Überstieges ist das aus der Einigung von Mann und Frau entsteigende Kind, aber auch zum Beispiel das gemeinsame Werk zweier Freunde, die darin die Frucht ihres Wir-seins hinstellen ... Das Geheimnis der ökonomischen Trinität ... eint in unfaßbarer Weise beide Aspekte und eröffnet damit den Blick in die Tiefen des innergöttlichen Geheimnisses, wo der Geist als personhaftes ›Wir‹ jenseits des Ich-Du von Vater und Sohn als Produkt der Einigung, als ihre Frucht und Bezeugung in göttlich-souveräner Freiheit entsteigt« (H. URS VON BALTHASAR).

Der Verfasser präsentiert einen »überaus gelungenen Beitrag zu einer dynamischen, theologisch fundierten Pneumatologie und Ekklesiologie ... Mühlen ist daher dafür zu danken, hier einen für den Ökumenismus wichtigen Beitrag geleistet zu haben« (RIVISTA BIBLICA).

In 5. Auflage, mit neuem Vorwort
Münstersche Beiträge zur Theologie, Heft 26
380 Seiten, Halbleinen 54,– DM,
ISBN 3-402-03554-5

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF

476 T = Theol

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 **1988** **84. Jahrgang**

Teresa Berger: Charles Wesley und sein Liedgut – eine Literaturübersicht . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
F. J. Goncalves, L'Expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraique ancienne (O. Loretz)
R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte. Eine literarisch-historische Untersuchung zum Jeremiabuch (H. Weippert)
Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, hg. v. J. Lust (Rudolf Mosis)
W. Vogler, Judas Iskarioth (T. Söding)
H. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (T. Söding)
J. Murphy-O'Connor, Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie (G. Dautzenberg)
M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier (H. Frankemölle)
G. Segalla, La christologia del Nuovo Testamento. Un saggio (J. Galot)
A. Descamps, Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie (M. Theobald)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 467
P. Jakobs, Die frühchristlichen Ambone Griechenlands (W. Gessel)
Capitula Episcoporum. Erster Teil, hg. v. P. Brommer (A. Angenendt)
A. Odermatt, Der Liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz (F. Kohlschein)
Alberti Magni, Super Ethica. Commentum et Quaestiones. Libri VI–X, hg. v. W. Kübel (L. Hödl)
Margareta Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik, hg. v. L. Gnädinger (J. Sudbrack)
I. Grübel, Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jh. (K. Elm)
M. Gerwing, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit (J. Sudbrack)
F. Krüger, Humanistische Evangelienauslegung (H. Feld)
Le siècle des Lumières et la Bible (Ph. Schäfer)
B. Murphy, Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert (C. Stoll)
P. Kremmel, Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939 (K. Meier)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 480
F. W. Graf, Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie (G. Wenz)
T. Gertler, Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein (G. L. Müller)
R. J. Dionne, The Papacy and the Church (W. Beinert)
J. Auer, Jesus Christus – Gottes und Mariä „Sohn" (J. Galot)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 485
B. Bürki, Cène du Seigneur-eucharistie de l'Église (Th. Au. Schnitker)
A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausg. (K. Richter)
W. von Arx, Der Anteil Papst Paul VI. an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (R. Kaczynski)
J. Schermann, Die Sprache im Gottesdienst (M. B. Merz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 491
P. Rodriguez, Teilkirchen und Personalprälaturen (M. Kaiser)
W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren (G. Wagner)
Recht im Dienste des Menschen (U. Beykirch)

Moraltheologie . . . . . Sp. 497
„In Christus". Beiträge zum ökumenischen Gespräch, hg. v. J. G. Ziegler (H. Gleixner)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 500
T. Strandenaes, Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1–12 and Col 1 (W. Promper)
Bartholomaios von Edessa: Confutatio Agareni, hg. v. K.-P. Todt (P. Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 502
M. Zundel, Un Réalisme Mystique. Actes du colloque (K. Müller)
F. W. von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins (H. Schmidinger)
R. A. Bast, Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie (H. Schmidinger)
Th. F. Hau / S. Schindler, Pränatale und perinatale Psychosomatik. (K. Thomas)

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1987/88 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Charles Wesley und sein Liedgut: eine Literaturübersicht

Von Teresa Berger

Im Grunde ist es nicht ganz falsch, Charles Wesley (1707–1788) als „den ersten Methodisten" zu bezeichnen – und damit als den Begründer der größten neuentstehenden Kirchengemeinschaft seit der Aufklärung. Es war immerhin Charles Wesley, der in Oxford eine Gruppe von Gleichgesinnten um sich scharte und damit den „Holy Club" (auch „Methodists" genannt) schuf, – dessen Führung allerdings bald von seinem Bruder John (1703–1791) übernommen wurde. Auch war es Charles, der als erster eine persönliche „Bekehrung" erfuhr – drei Tage, bevor John eine ähnliche Erfahrung machte. Zwei Schlüsselereignisse der entstehenden methodistischen Erweckungsbewegung beginnen also mit Charles Wesley, nicht mit John, obwohl dieser unumstritten als eigentlicher Begründer des Methodismus gilt.[1] Andererseits scheint es wirkungsgeschichtlich so, als hätten die Lieder von Charles Wesley einen viel größeren Einfluß auf das Selbstverständnis und das Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitglieder der Methodistenkirche als z. B. die Predigten von John oder seine exegetischen Anmerkungen zum Neuen Testament, die die offiziellen „Bekenntnisschriften" des Methodismus darstellen. Fast jeder Methodist ist mit den wesleyanischen Liedern vertraut – die Schriften John Wesleys kennt nur eine Minderheit. Dennoch ist kaum zu bestreiten, daß John der eigentliche Motor der entstehenden Bewegung war; sein Leben ist in stärkerem Maße deckungsgleich mit der Entwicklung der methodistischen Bewegung als das von Charles. Aber auch Charles Wesley und seine Lieder sind untrennbar mit dem Beginn der methodistischen Erweckungsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche des 18. Jahrhunderts verbunden.[2]

Die weltweite Methodistenkirche blickt im Jahre 1988 auf zwei bedeutsame Ereignisse ihrer frühen Entstehungsgeschichte zurück, die direkt Charles Wesley betreffen: zum einen die 250. Wiederkehr der Tage der Bekehrung der beiden

[1] Ein Hinweis auf das LThK soll hier genügen: Sowohl John Wesley als auch den Methodisten / dem Methodismus sind immerhin eigene Beiträge gewidmet; zu Charles Wesley findet sich kein eigener Beitrag.

[2] Relativ selten sind Werke, die die beiden Brüder zusammenzusehen versuchen; zu nennen sind hier vor allem: M. R. **Brailsford,** A Tale of two Brothers. John and Charles Wesley, New York 1954 (die Autorin arbeitet mit einer primär historischen Perspektive); S. J. **Rogal,** John and Charles Wesley (Twayne's English Authors Series), Boston 1983 (das Werk ist dem literarischen Schaffen der Brüder gewidmet); und, theologisch am wichtigsten: **John and Charles Wesley:** Selected Prayers, Hymns, Journal Notes, Sermons, Letters and Treatises, hg. von F. Whaling (The Classics of Western Spirituality), Ramsey/N.J. 1981.

UB Tübingen
05. MAI 1989
TR X 210

Brüder Wesley (Charles am 21. 5. 1738, John am 24. 5. 1738), zum anderen die 200. Wiederkehr des Todestages von Charles Wesley (am 29. 3. 1788). Es ist aus diesem Anlaß angebracht, einen Einblick in die wissenschaftliche Beschäftigung mit Charles Wesley zu geben, der ja Zeit seines Lebens und auch während der folgenden Rezeptions- und Forschungsgeschichte im Schatten seines Bruders stand.[3] Selbst im Jubiläumsjahr 1988 scheint die Bekehrung von John Wesley mehr Aufmerksamkeit zu erregen als die Bekehrung von Charles und die Erinnerung an sein Todesjahr. Der folgende Literaturüberblick konzentriert sich hingegen ausschließlich auf den „ersten Methodisten", Charles Wesley, und dessen fundamentalen Beitrag zum entstehenden Methodismus: das wesleyanische Liedgut.

Eine Untersuchung, die sich mit Charles Wesley und dem wesleyanischen Liedgut beschäftigt, hat erst seit wenigen Jahren ein dafür unerläßliches Werkzeug zur Hand, nämlich eine wissenschaftliche Edition des wichtigsten methodistischen Gesangbuchs aus der Entstehungszeit der Bewegung.[4] Es handelt sich um die Collection of Hymns for the use of the People called Methodists, die 1780 von John Wesley herausgegeben wurde. Sie besteht zum größten Teil aus Liedern von Charles Wesley. Die erste wissenschaftlich befriedigende Ausgabe dieses Gesangbuchs erschien 1983 als separater Band in einer neuen Gesamtausgabe der Werke John Wesleys (!).[5] Leider ist sie bis jetzt auch das einzige Material von Charles Wesley, das in einer wissenschaftlichen Ausgabe vorliegt; Charles Wesleys Briefe, Predigten und Tagebuch harren weiterhin einer Aufarbeitung und Edition.

Die neue Ausgabe der Collection wird dafür wissenschaftlichen Ansprüchen voll gerecht: Eingeleitet wird das Gesangbuch von 1780 durch eine Reihe einführender Beiträge, die sowohl die Entstehungsgeschichte und die Quellen der Collection als auch die theologischen und literarischen Charakteristika der Lieder Charles Wesleys in gebotener Kürze skizzieren. Sowohl der herausgeberischen Arbeit John Wesleys als auch der Rezeption des wesleyanischen Liedguts im Methodismus sind eigene Beiträge gewidmet. Die überzeugendste Leistung dieser Edition besteht aber in der Herausgabe des Gesangbuchs selbst. Zum ersten Mal wird nicht einfach der Text der Lieder geboten, sondern zu jedem Lied ein ganzer Apparat von Hilfsmitteln bereitgestellt: Angaben des Orts der Erstveröffentlichung, der ursprünglichen Länge der Lieder (wodurch die Kürzungen, die John Wesley vornahm, leicht ersichtlich sind), abweichende Formulierungen in früheren Ausgaben sowie Bibelstellen, auf die Charles Wesley Bezug nimmt. Eine Reihe von Appendices und Indices rundet diese wissenschaftliche Edition ab: Verschiedene Dokumente John Wesleys zu Musik und Singen im Gottesdienst finden sich ebenso wie eine Bibliographie und 3 Register, die den Band erschließen. Mit dieser sorgfältigen Edition der Collection ist also zumindest der Grundstein für eine wissenschaftliche Aufarbeitung des wesleyanischen Liedguts gegeben – wenn sich auch nur knapp 500 der Lieder Charles Wesleys (deren Gesamtumfang sich auf weit mehr als das Zehnfache beläuft) in diesem Gesangbuch finden.

Aber noch eine zweite Entwicklung hat zu einer wesentlichen Verbesserung der Ausgangsposition der Charles-Wesley-Forschung beigetragen: Seit ungefähr 20 Jahren mehren sich im englischsprachigen Raum im Rahmen einer allgemeinen Renaissance von (John-)Wesley-Studien Veröffentlichungen, die die Lieder Charles Wesleys von einer theologischen Perspektive aus analysieren. Daß diese Entwicklung einer theologischen Fragestellung einen Fortschritt gegenüber früheren Schwerpunkten des Interesses an Charles Wesley und seinen Liedern darstellt, macht ein kurzer Überblick über den bisherigen Gang der Forschung deutlich.

Wie nicht anders zu erwarten, findet sich von Anfang an die intensivste Beschäftigung mit dem Methodismus im englischsprachigen Raum, wobei man mit der Verbreitung des Methodismus in Nordamerika bald neben dem Ursprungsland England auch die USA als Zentrum des Interesses am Methodismus lokalisieren kann. Im 19. Jahrhundert treten beide Heimatländer des Methodismus mit Veröffentlichungen über die Bewegung hervor. Diese Veröffentlichungen gehen – trotz aller Verschiedenheit – letztlich in eine ähnliche Richtung: Es handelt sich zum größten Teil um historisch-biographische Beiträge, die oft dem Genre der Erbauungsliteratur zuzurechnen sind. Sie sind fast ausschließlich von Methodisten für Methodisten geschrieben. In einer Zusammenstellung der methodistischen Literatur aus den Jahren 1733–1869 werden insgesamt 2254 Titel aufgeführt, darunter allein 320 Biographien.[6] Besonders die Beschäftigung mit Charles Wesley verläuft ganz und gar in diesen Bahnen. Immer wieder wird The Life of the Reverend Charles Wesley, M. A.[7] beschrieben, wobei die Inhaltsverzeichnisse dieser Biographien sich auch in ihren Akzentsetzungen wenig unterscheiden.

Nach einer detaillierten Beschreibung des Elternhauses (Charles Wesley wurde als 18. Kind einer anglikanischen Pfarrfamilie geboren) folgen Hinweise auf die Studienzeit in Oxford, in der sich Charles (und bald auch John Wesley) mit einer Gruppe von Freunden einem systematisch-strengen Frömmigkeitsleben und karitativen Wirken unterwarf. Die Zeit, die die beiden Brüder als anglikanische Geistliche und Missionare in der damaligen nordamerikanischen Kolonie Georgia verbrachten, wird meist in dunklen Farben geschildert. Nur die Begegnungen der Brüder mit deutschen Pietisten bilden einen Lichtstreif am Horizont.

Demgegenüber hebt sich dann die durch den Pietismus beeinflußte Bekehrung der beiden Wesleys (kurz nach der Rückkehr aus Georgia) um so heller ab. Die wenigen Tage vor und nach der Bekehrung werden meist mit großer Ausführlichkeit geschildert. Es folgen Beschreibungen der schnell wachsenden methodistischen Erweckungsbewegung, die sowohl den erstaunlichen Erfolg der Bewegung als auch die Schwierigkeiten („Verfolgungen"), mit denen sie konfrontiert war, ausmalen. An diesem Punkt in der Entstehungsgeschichte des Methodismus beginnt Charles allerdings gegenüber seinem Bruder John in den Hintergrund zu treten. Die Biographien konzentrieren sich deshalb von diesem Zeitabschnitt an unweigerlich auf seinen bleibenden Beitrag innerhalb des entstehenden Methodismus: das Liedgut. Die Lieder Charles Wesleys werden in allen Veröffentlichungen hochgepriesen, wenn auch so gut wie nie wirklich theologisch analysiert. Immerhin sehen fast alle Biographien in ihnen den zentralen und bleibenden Beitrag Charles Wesleys zur methodistischen Bewegung. Unter diesen Biographien finden sich – wie schon erwähnt – viele, die der Erbauungsliteratur zuzurechnen sind, wobei oftmals der Titel ein Werk schon als Erbauungsliteratur zu erkennen gibt. Charles Wesley wird geschildert als Poet Preacher,[8] Poet of Methodism[9] und Poet of the Evangelical Revival.[10] Solche Veröffentlichungen sind allerdings nicht auf das 19. Jahrhundert beschränkt; auch im 20. Jahrhundert finden sich noch Beiträge dieses Stils über den Evangelist and Poet,[11] Singer of the Evangelical Revival[12] oder auch (spezifischer!) den Singer of Six Thousand Songs[13] und The first Methodist.[14] Andererseits war das 19. Jahrhundert nicht ausschließlich durch Veröffentlichungen dieser Art gekennzeichnet. Das historische Interesse schlug sich nicht allein in biographischer (Erbauungs-)Literatur nieder, sondern auch in den ersten Editionen wesleyanischer „Gesammelter Werke". Was Charles Wesley und sein Liedgut betrifft, sind hier von besonderer Bedeutung The Poetical Works of John and Charles Wesley, die G. Osborn zwischen 1868 und 1872 herausgab.[15] Auch wenn Osborns Arbeit heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt, sind die Bände der Poetical Works doch für eine Anzahl wesleyanischer Lieder der einzige Ort, an dem sie veröffentlicht und damit zugänglich sind. Aber auch der Versuch von T. Jackson, Charles Wesleys Tagebuch zu veröffentlichen[16] und seine ausführli-

[3] Einen guten Überblick über den Stand der Wesley-Forschung allgemein (der Schwerpunkt liegt, wie nicht anders zu erwarten, auf John Wesley) bietet R. P. **Heitzenrater,** The present State of Wesley Studies, in: MethH 22 (1984), 221–233.

[4] **A Collection of Hymns for the use of the People called Methodists,** hg. von F. Hildebrandt / O. A. Beckerlegge (The Works of John Wesley VII), Oxford 1983.

[5] Das Mammutprojekt, das auf 35 Bände angelegt ist, wurde 1960 unter dem Namen **„The Oxford Edition of the Works of John Wesley"** im Verlag Oxford University Press begonnen. Als Editor-in-chief fungiert F. Baker (Duke University, Durham, USA). Seit 1984 wird das Projekt von Abingdon Press (Nashville/Tenn.) als **„The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley"** betreut. Neben einer wissenschaftlichen Edition der Werke John Wesleys ist auch eine zweibändige (erklärende) Bibliographie aller Werke Wesleys geplant.

[6] So zu lesen im Forschungsüberblick zu John Wesley bei V. **Schneeberger,** Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley, Zürich 1974, 18.

[7] Vgl. z. B. J. **Whitehead,** The Life of the Rev. Charles Wesley, M. A., late student of Christ-Church, Oxford, collected from his private journal, Dublin 1805[2] (1793[1]); J. **Telford,** The Life of Rev. Charles Wesley M. A., London 1900[2] (1886[1]).

[8] C. **Adams,** The Poet Preacher: a brief memorial of Charles Wesley, the eminent preacher and poet, New York 1859.

[9] J. **Kirk,** Charles Wesley, the poet of Methodism. A lecture, London 1860.

[10] F. **Colquhoun,** Charles Wesley, 1707–1788. The Poet of the Evangelical Revival (Great Churchmen), London o. J. Das Büchlein umfaßt nur knapp 40 Seiten, stellt aber eine präzise und ausgewogene Einführung dar.

[11] F. L. **Wiseman,** Charles Wesley, Evangelist and Poet, New York 1932; ähnlich F. L. **Wiseman,** Charles Wesley and his Hymns (Wesley Bi-Centenary Manuals VI), London o. J. [1938?].

[12] E. T. **Clark,** Charles Wesley. The Singer of the Evangelical Revival (The Upper Room), Nashville/Tenn. 1957.

[13] E. P. **Myers,** Singer of Six Thousand Songs; a life of Charles Wesley, London 1965.

[14] F. C. **Gill,** Charles Wesley, the first Methodist, New York 1964.

[15] **The Poetical Works of John and Charles Wesley,** reprinted from the originals, with the last corrections of the authors, together with the poems of Charles Wesley not before published, Bd I–XIII, hg. von G. Osborn, London 1868–1872. Die Bände enthalten an die 4600 (veröffentlichte) Einzelstücke der beiden Wesleys und ungefähr 3000 bis dorthin unveröffentlichte Texte Charles Wesleys, die allerdings nicht seinen vollständigen Nachlaß darstellen. Dieser Nachlaß soll jetzt in drei Bänden veröffentlicht werden. Es liegt bereits vor: The Unpublished Poetry of Charles Wesley, Bd I, hg. von S. T. Kimbrough / O. A. Beckerlegge, Nashville/Ten. 1988.

[16] **The Journal of the Rev. Charles Wesley.** To which are appended selections from his correspondence and poetry, Bd I–II, hg. von T. Jackson, London

che Biographie mit viel autobiographischem Material[17] sind dieser Entwicklung zuzurechnen. Selbst wenn Jacksons Biographie dabei zur Hagiographie tendiert, ist sie doch (allein schon wegen der Fülle an Detailinformationen und autobiographischem Material) immer noch eine Fundgrube für jedes neue Life of the Rev. Charles Wesley, M. A.

Die einzige veröffentlichte Sammlung von Predigten Charles Wesleys[18] hat sich inzwischen als zum größten Teil „unecht" erwiesen: Die Predigten wurden zwar von Charles gehalten, stammen aber fast alle von seinem Bruder John. Interessant ist auf diesem Hintergrund die Tatsache, daß es so gut wie keine neueren wissenschaftlich wirklich befriedigenden Aufarbeitungen des historisch-biographischen Materials über Charles Wesley gibt, geschweige denn eine „theologische Biographie", wie M. Schmidt sie für John Wesley vorlegte. Man muß sich weiterhin größtenteils mit populärwissenschaftlichen Arbeiten zufriedengeben.[19] Eine gewisse Ausnahme bildet die in diesem Jahr erschienene Biographie Charles Wesleys von A. A. Dallimore.[20] Der Autor, der aus der reformierten Tradition stammt und durch eine Biographie George Whitfields bekannt wurde, steht Charles Wesley durchaus nicht unkritisch gegenüber. Die Biographie ist dementsprechend recht ausgewogen; Charles Wesley wird sowohl als Dichter als auch als Prediger und Verkündiger des Glaubens gewürdigt. Andererseits finden sich auch bei Dallimore Einschätzungen von Charles Wesley z. B. als „undoubtedly the greatest of all Christian hymn composers",[21] die so nicht ohne Fragezeichen hingenommen werden können und das Vertrauen in die Ausgewogenheit der Aufarbeitung des historisch-biographischen Materials trüben.

Im 20. Jahrhundert wandte man sich auf dem Hintergrund eines bis dahin primär biographischen Interesses an Charles Wesley nun seinen Liedern zu, und zwar unter zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten.[22] Die erste Gruppe von Veröffentlichungen konzentriert sich auf die literarischen Charakteristika der Lieder und die in ihnen verarbeiteten Traditionen.

Als Klassiker dieser Art von Fragestellung ist das Werk von H. Bett, The Hymns of Methodism in their literary relations[23] zu nennen. Der Autor würdigt die Lieder von Charles Wesley als literarische Zeugnisse – was seiner Meinung nach bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht genügend geschehen ist, obwohl nach ihm feststeht: „the hymns of Methodism constitute the finest body of devotional verse in the [english] language".[24] Bett konzentriert sich bei seiner Würdigung bzw. Untersuchung auf die in den Liedern verarbeiteten Traditionen (Schriftzitate und Allusionen, Gedanken der Kirchenväter, Einflüsse des Book of Common Prayer, literarische Anleihen), aber er formulierte auch einen Katalog von Kriterien der Unterscheidung zwischen Liedern von John und Charles Wesley, der im Grunde (trotz einiger Erweiterungen und Korrekturen) immer noch akzeptiert ist.[25] Das Problem der genauen Autorenschaft einiger wesleyanischer Lieder hat die Forschung aber weiterhin beschäftigt und ist bis jetzt nicht geklärt. Betts Pionierarbeit ist dadurch nicht geschmälert worden: Er hat als einer der ersten in mühsamer Detailarbeit die unterschiedlichen Quellen, aus denen Charles Wesley schöpfte, analysiert und dargestellt.

Eher mit einem explizit literarischen Interesse arbeiten die anderen grundlegenden Werke über die Lieder, die in diese Gruppe von Veröffentlichungen fallen. Hierzu sind zu rechnen: R. Flew, The Hymns of Charles Wesley. A study of their structure[26] und besonders die Arbeiten von F. Baker, der sowohl eine Ausgabe von Liedern unter dem Titel Representative Verse of Charles Wesley[27] besorgte als auch später seine Einführung in diese Sammlung als eigene Untersuchung über die poetischen Charakteristika der Lieder veröffentlichte. Diese Einführung erschien rechtzeitig zum Jubiläumsjahr 1988 in einer erweiterten Neuauflage.[28] Bei beiden Arbeiten deutet schon der Titel die literarische Perspektive der Arbeiten an: Charles Wesleys Werk wird als „Verses" beschrieben, nicht etwa als „Hymns".

Von literaturwissenschaftlicher Seite selbst ist Charles Wesleys Liedern bis jetzt wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden; D. Davies Kapitel über „The Classicism of Charles Wesley" in seinem Buch Purity of Diction in English Verse ist hier als Ausnahme zu nennen.[29] Eine in diesem Kapitel angeschnittene literaturwissenschaftliche Frage wird allerdings auch in der weiteren Forschung lebhaft diskutiert: Es handelt sich um Charles Wesleys Stellung im Verhältnis zur Romantik, wobei ihn eine Seite als Vorläufer der Romantik verstehen will, während die andere Seite auf seiner Einbindung in den Klassizismus des „Augustan Age" beharrt.[30] Ein Streit darüber, ob Charles Wesley als Klassizist oder als Vorromantiker zu bezeichnen ist, scheint mir aber wenig fruchtbar. Letztlich ist dies nicht eine Frage um die Einordnung des wesleyanischen poetischen Schaffens zwischen Klassizismus und Romantik, sondern um die Stellung einer Gruppe von Dichtern des reifen Klassizismus, die dessen Rahmen in Richtung späterer romantischer Tendenzen zu erweitern begannen. Charles Wesley ist nur einer dieser Dichter und sicher nicht das beste Beispiel für die Beantwortung der Frage nach der Zuordnung dieser zwischen Klassizismus und Romantik stehenden Dichtung.

Fast gleichzeitig mit den Veröffentlichungen über literarische Aspekte kam es auch zu einer theologischen Beschäftigung mit den Liedern von Charles Wesley. Diese Beschäftigung führt uns zu der zweiten Gruppe von Veröffentlichungen über die Lieder, die das 20. Jahrhundert charakterisieren.

Den Beginn des theologischen Interesses kann man anhand der Bücher von J. Rattenbury festmachen, der in den 40er Jahren zwei Untersuchungen vorlegte, die lange Zeit als Standardwerke angesehen wurden, wenn Rattenburys Versuch einer theologischen Analyse auch einiges zu wünschen übrig läßt: The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns[31] und The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley[32] sind bemerkenswerterweise noch nicht von neueren Untersuchungen zu denselben Themen abgelöst worden. Auch die Sammlung von Vorträgen des Kongregationalisten B. Manning, The Hymns of Wesley and Watts[33] und das kleine Werk von G. H. Findlay, Christ's Standard Bearer[34] sind hier zu nennen, wenn sie auch eigentlich auf der Grenzlinie zwischen einer literarischen und theologischen Fragestellung stehen. Besonders Findlay beschäftigt sich nach einigen einleitenden Bemerkungen zu literarischen Charakteristika (ein Kapitel ist den Ausrufezeichen in den Liedern gewidmet!) mit inhaltlichen Fragen und Themen, die er anhand von Schlüsselbegriffen in den Liedern darstellt. Sowohl das Buch von Findlay als auch das von Manning behandeln dabei nicht das wesleyanische Liedgut als solches, sondern ganz spezifisch die Sammlung der Collection of Hymns for the use of the People called Methodists.

1849. Diese Ausgabe des Tagebuches war nicht vollständig. Erst später erschien: **The Journal of the Rev. Charles Wesley.** The early journal, 1736–1739, hg. von J. Telford (The Finsbury Library), London 1910. Geplant war eigentlich eine dreibändige Ausgabe des Tagebuchs, von der aber nur der erste Band erschien. Dieser wurde 1977 unter demselben Titel wieder aufgelegt von The Methodist Reprint Society in Taylors/S.C., USA. Die von Jackson herausgegebene Ausgabe von 1849 wurde inzwischen auch neu aufgelegt: in Grand Rapids und in Kansas City; beide Ausgaben erschienen 1980, aber mit unterschiedlichen ISBN-Nummern.

[17] T. **Jackson,** The Life of the Rev. Charles Wesley, M. A., some time student of Christ-Church, Oxford: comprising a review of his poetry; sketches of the rise and progress of Methodism; with notices of contemporary events and characters, London 1841[1]; eine US-amerikanische Ausgabe erschien drei Jahre später in New York.

[18] Sermons by the late Rev. Charles Wesley, London 1816. Inzwischen liegen vor: **Charles Wesley's Earliest Evangelical Sermons:** Six Shorthand Manuscript Sermons now for the first time transcribed from the original, hg. von T. R. Albin / O. A. Beckerlegge (Occasional Publications of the Wesley Historical Society), London 1987.

[19] So z. B. F. **Wilder,** The Methodist Riots. The Testing of Charles Wesley, New York 1981. Der Autor konzentriert sich auf die Schwierigkeiten der entstehenden methodistischen Bewegung in den Jahren 1739–1756.

[20] A. A. **Dallimore,** A Heart Set Free. The Life of Charles Wesley, Westchester/Il. 1988.

[21] Dallimore, Heart Set Free 73.

[22] Die Lieder hatten allerdings in Arbeiten über die methodistischen Gesangbücher auch schon einige Aufmerksamkeit erfahren. Stellvertretend für Werke dieser Art sei hier genannt: D. **Creamer,** Methodist Hymnology; comprehending Notices of the Poetical Works of John and Charles Wesley, New York 1848.

[23] H. **Bett,** The Hymns of Methodism in their literary relations, London 1913[1], 1920[2], 1945[3].

[24] Bett, Hymns of Methodism 2.

[25] Bett, Hymns of Methodism 129–135.

[26] R. N. **Flew,** The Hymns of Charles Wesley. A study of their structure, London 1953.

[27] **Representative Verse of Charles Wesley,** hg. von F. Baker, London 1962.

[28] F. **Baker,** Charles Wesley's Verse. An introduction, London 1964[1], 1988[2]. Wichtig sind auch Bakers Vorarbeiten für eine Edition der Briefe von Charles Wesley: Charles Wesley as revealed by his letters, London 1948; The Prose Writings of Charles Wesley, in: LQHR 182 (1957), 268–274. Nach eigenen Angaben von Frank Baker (Durham, USA) wird es allerdings in der näheren Zukunft nicht zu einer solchen Edition kommen (zumindest nicht von seiner Seite).

[29] D. **Davie,** Purity of Diction in English Verse, New York 1953, 70–81.

[30] So u. a. besonders Davie und Dale; für eine Bindung an die Romantik, mehr noch: für einen Einfluß des Methodismus auf die entstehende Romantik plädiert F. C. **Gill,** The Romantic Movement and Methodism. A study of English Romanticism and the Evangelical Revival, London 1937[1], 1957[2]. Vgl. auch M. A. **Noll,** Romanticism and the Hymns of Charles Wesley, in: EvQ 46 (1974), 195–223.

[31] J. E. **Rattenbury,** The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns, London 1941[1], 1942[2].

[32] J. E. **Rattenbury,** The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley, London 1948. Der Autor untersucht hier primär die interessante Sammlung eucharistischer Lieder aus der Hand von Charles Wesley, Hymns on the Lord's Supper, Bristol 1745; vgl. hierzu zuletzt K. **Nichols,** Charles Wesley's Eucharistic Hymns: Their relationship to the Book of Common Prayer, in: The Hymn 39 (1988), 13–21.

[33] B. **Manning,** The Hymns of Wesley and Watts. Five informal papers, London 1942[1], 1948[5]. Manning hat für viele Bewunderer der Collection das definitive Wort über dieses Gesangbuch gesprochen, als er schrieb: "This little book . . . ranks in Christian literature with the Psalms, the Book of Common Prayer, the Canon of the Mass. In its own way, it is perfect, unapproachable, elemental in its perfection. You cannot alter it, except to mar it; it is a work of supreme devotional art by a religious genius" (8).

[34] G. H. **Findlay,** Christ's Standard Bearer. A study in the hymns of Charles Wesley as they are contained in the last edition (1876) of A Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists by the Rev. John Wesley, M. A., London 1956.

Wirklich theologisch analysiert wurden die Lieder aber erst in den letzten 20 Jahren, und zwar meistens in Form von Dissertationen in England und vor allem in den USA. Man kann hier fast von einer Charles-Wesley-Renaissance sprechen – die sich allerdings auf dessen theologisches Gedankengut konzentriert und z. B. nicht zu einem neuerwachenden Interesse an seiner Biographie führt. Die Dissertationen, die sich von einer theologischen Perspektive aus mit dem wesleyanischen Liedgut beschäftigen, tun dies fast immer anhand einer thematischen Konzentration. Dies trifft übrigens sowohl auf die (wenigen) Arbeiten zu den (wenigen) Liedern von John Wesley als auch denen von Charles Wesley zu.[35] Noch im Grenzbereich der literarischen und theologischen Fragestellung stehen die Dissertationen von J. Dale, The theological and literary qualities of the poetry of Charles Wesley in relation to the standards of his age[36] und G. Morris, Imagery in the Hymns of Charles Wesley.[37] Dales Dissertation ist im Grunde der These gewidmet, daß Charles Wesley fest eingebunden ist in den Klassizismus des „Augustan Age" und nicht etwa als Frühromantiker zu verstehen ist; die Arbeit bringt aber auch wichtige Einsichten in die Verbindungslinien zwischen poetischer Form und religiöser Aussage in den Liedern. Die (literaturwissenschaftliche) Dissertation von Morris untersucht im Detail die bildhafte Sprache von 300 repräsentativen Liedern Charles Wesleys.

Den Schwerpunkt auf die theologische Perspektive legen demgegenüber die Dissertationen von B. Welch, Charles Wesley and the Celebrations of Evangelical Experience,[38] J. Ekrut, Universal Redemption, Assurance of Salvation, and Christian Perfection in the Hymns of Charles Wesley,[39] J. Townsend, Feelings related to Assurance in Charles Wesley's Hymns,[40] und J. Tyson, Charles Wesley's Theology of the Cross.[41] Ekruts (eigentlich musikwissenschaftliche) Arbeit konzentriert sich auf drei Themenbereiche der Lieder: Heilsuniversalismus, Heilsgewißheit und christliche Vollkommenheit. Dem Autor geht es vor allem um eine Darstellung und Analyse dieser Themenbereiche, wie sie sich in den wesleyanischen Liedern finden. Die Dissertation von Tyson ist mit fast 1000 Seiten das bis jetzt umfangreichste Werk einer theologischen Untersuchung der Lieder von Charles Wesley. Der Autor konzentriert sich auf Wesleys theologia crucis, die er innerhalb seiner Lehre der Versöhnung lokalisiert und analysiert. Tyson arbeitet mit detaillierten Wort- und Motivuntersuchungen im Umfeld des soteriologischen Zentrums von Wesleys Gedankengut. Seine Untersuchungen überzeugen ihn davon, daß Charles Wesley ein „bedeutender Theologe" ist, der als solcher nicht genug gewürdigt wird. Wohl aus diesem Grund hat sich Tyson auch nach seiner Dissertation weiterhin intensiv mit Charles Wesley beschäftigt. 1986 erschien sein Buch über Wesleys Lehre von der Heiligung, das als „biographische und theologische Untersuchung" charakterisiert ist.[42] Zur Zeit arbeitet Tyson an einem Sammelband mit ausgewählten Texten von Charles Wesley, der eine Einführung in das wesleyanische Werk bieten soll.

Soviel zu den Arbeiten von Tyson; ich selbst habe gerade eine Untersuchung zur theologischen Interpretation der Collection of Hymns for the use of the People called Methodists abgeschlossen, die sich die theologischen Themen der Einzelinterpretation von der Collection selbst vorgeben lassen will (also nicht mit einem schon von vornherein feststehenden Themenkatalog an das wesleyanische Liedgut herangeht, um diesen dann allerorts bestätigt zu finden).[43] Einem spezifischen Aspekt der Collection ist die in diesem Jahr fertiggestellte Dissertation von C. Gallaway gewidmet, der das Verständnis der Gegenwart Christi in den Liedern der Collection analysiert.[44]

[35] Vgl. z. B. L. **Anderson,** The doctrine of Christian holiness as found in the writings of John Wesley and reflected in his hymns, M. A. thesis, St. John's University, Collegeville/Minn. 1969. Der Titel ist allerdings ganz irreführend, weil größtenteils die Lieder von Charles Wesley analysiert werden.

[36] J. **Dale,** The theological and literary qualities of the poetry of Charles Wesley in relation to the standards of his Age, Diss. Cambridge 1960; vgl. J. **Dale,** Some echoes of Charles Wesley's Hymns in his Journal, in: LQHR 184 (1959), 336–344.

[37] G. L. **Morris,** Imagery in the Hymns of Charles Wesley, Diss. University of Arkansas 1969.

[38] B. A. **Welch,** Charles Wesley and the Celebrations of Evangelical Experience, Diss. University of Michigan 1971.

[39] J. C. **Ekrut,** Universal redemption, assurance of salvation, and Christian perfection in the hymns of Charles Wesley, with poetic analyses and tune examples, M. Mus. thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth/Texas 1978.

[40] J. A. **Townsend,** Feelings related to Assurance in Charles Wesley's Hymns, Diss. Fuller Theological Seminary, Pasadena/California 1979.

[41] J. R. **Tyson,** Charles Wesley's Theology of the Cross: An Examination of the Theology and Method of Charles Wesley as seen in his Doctrine of the Atonement, Diss. Drew University, Madison/N.J. 1983. Eine Zusammenfassung bietet: J. R. **Tyson,** Charles Wesley's Theology of Redemption: A Study in Structure and Method, in: Wesleyan Theological Journal 20 (1985), 7–28.

[42] J. R. **Tyson,** Charles Wesley on Sanctification. A Biographical and Theological Study, Grand Rapids 1986. Vgl. dazu auch: A. H. **Wood,** Charles Wesley's Hymns on Holiness, in: **Dig or Die.** Papers given at the World Methodist Historical Society Wesley Heritage Conference 1980, hg. von J. S. Udy / E. G. Clancy, Sidney 1981, 67–76.

[43] Die Arbeit wird voraussichtlich 1989 unter dem Titel „Theologie in Hymnen" in der Reihe „Pietas Liturgica Studia" im EOS-Verlag erscheinen.

[44] C. **Gallaway,** The Presence of Christ with the Worshipping Community. A study in the hymns of John and Charles Wesley, Diss. Emory University, Atlanta/Georgia 1988.

Soweit ein Überblick über den Gang der Forschung. Es kamen fast nur Buchveröffentlichungen zur Sprache, da Artikel, die Charles Wesley oder auch seinen Liedern gewidmet sind, in einer gewissen Parallelität und thematischen Abhängigkeit zu den Buchveröffentlichungen stehen. Zur Ergänzung und Vervollständigung sei erwähnt, daß die Beschäftigung mit dem Methodismus im deutschen Sprachraum aus verschiedenen Gründen nie besonders intensiv gewesen zu sein scheint. Zwar fanden verschiedene Aspekte des Lebens und der Theologie John Wesleys sowie die Entstehung methodistischer Gemeinschaften einige Beachtung,[45] aber ein Interesse an Charles Wesley außerhalb methodistischer Kreise gab es so gut wie nicht. Selbst im deutschsprachigen Methodismus war die Beschäftigung mit Charles Wesley und seinen Liedern begrenzt,[46] nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil das Liedgut des deutschsprachigen Methodismus stärker von den nordamerikanischen Erweckungsliedern des 19. Jahrhunderts beeinflußt ist als von dem ursprünglichen wesleyanischen Liedgut der Bewegung.[47] Als Ausnahme zu diesen Bemerkungen über die Beschäftigung mit dem Liedgut des Methodismus im deutschen Sprachraum muß das Werk des methodistischen Bischofs J. Nuelsen, John Wesley und das deutsche Kirchenlied[48] genannt werden. Nuelsen beschäftigte sich als erster eingehend mit den Liedern des deutschen Pietismus, die John Wesley während seiner Zeit in Nordamerika kennenlernte und übersetzte. Seine Untersuchung ist immer noch das Standardwerk zu diesem Thema. Auf die Beiträge (des nach England emigrierten Lutheraners, dann Methodisten) F. Hildebrandt[49] und die Arbeiten von M. Schmidt[50] sei hier zumindest hingewiesen. Sie belegen ein gewisses Interesse am Methodismus auch außerhalb methodistischer Kreise.

Das Jubiläumsjahr 1988, in dem sowohl des 250. Jahrestages der Bekehrung der Wesley-Brüder als auch der 200. Wiederkehr des Todestages Charles Wesleys gedacht wird, bringt (zumindest im englischsprachigen Bereich) eine Fülle an Literatur hervor. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Großteil dieser Literatur „hagiographischer" Art ist; immerhin feiert hier eine Glaubensgemeinschaft die Ausgangserfahrung ihrer Gründer, ohne die sie nie entstanden wäre. Da sich streng wissenschaftliche Werke nur bis zu einem gewissen Grad nach Jubiläumsjahren planen lassen, waren im Jahre 1988 nicht zwangsläufig neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu erwarten. Darüber hinaus scheint es im Licht der eben beschriebenen Forschungsgeschichte verständlich, daß das Interesse an Charles Wesley auch in dem Jahr, in dem seiner Bekehrungserfahrung und seines Todes gedacht wird, hinter dem Interesse an John Wesley zurücktritt. Allerdings gibt es Anzeichen, daß das Interesse an seinen Liedern eine Bestärkung erfährt.[51]

[45] Vgl. besonders die Veröffentlichungen in den Reihen „Beiträge zur Geschichte des Methodismus" und „Beiträge zur Geschichte der evangelisch-methodistischen Kirche".

[46] Vgl. z. B. A. J. **Bucher,** Ein Sänger des Kreuzes, Basel 1912; K. G. **Eißele,** Charles Wesley, Sänger des Methodismus, Bremen 1932 (Eißele hat den Verdienst, in seine Biographie auch Übersetzungen einiger ausgewählter Lieder von Charles Wesley aufgenommen zu haben). Vgl. hierzu auch: H. **Bett,** German Books on Wesley's Hymns, in: PWHS 21 (1938), 180–181 (es handelt sich um eine Besprechung der Bücher von Eißele und Nuelsen). Leider konnte ich nicht einsehen: E. **Mayer,** Charles Wesleys Hymnen. Eine Untersuchung und literarische Würdigung, Diss. Tübingen 1957.

[47] Vgl. K. **Dahn,** Die Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, in: **Der Methodismus,** hg. von C. E. Sommer (KW A/VI), Stuttgart 1968, 166–184.

[48] J. L. **Nuelsen,** John Wesley und das deutsche Kirchenlied (BGM IV), Bremen 1938; englische Übersetzung: John Wesley and the German hymn. A detailed study of John Wesley's translation of thirty three German hymns, Calverley 1972. Vgl. zu diesem Thema auch: O. A. **Beckerlegge,** John Wesley and the German Hymns, in: LQHR 165 (1940), 430–439; H. **Bett,** John Wesley's Translations of German Hymns, in: LQHR 165 (1940), 288–294. Zu Charles Wesley vgl. J. R. **Tyson,** Charles Wesley and the German hymns, in: The Hymn 35 (1984), 153–157 (dort weitere Literatur).

[49] F. **Hildebrandt,** From Luther to Wesley, London 1951; F. **Hildebrandt,** Christianity according to the Wesleys, London 1956; **Wesley Hymn Book,** hg. von F. Hildebrandt, London 1958[1], 1960[2] (siehe auch Anm. 4).

[50] Vgl. M. **Schmidt,** John Wesley, Bd I–II, Zürich 1953–1966; englische Übersetzung: John Wesley. A theological biography, London/Nashville 1962–1973; M. **Schmidt,** Art. „Methodismus", in: RGG IV (1960[3]), 913–919; M. **Schmidt,** Methodismus, in: Konfessionskunde, hg. von F. Heyer, Berlin 1977, 595–605.

[51] Vgl. z. B. das Büchlein von S. T. **Kimbrough,** Lost in Wonder. Charles Wesley: The Meaning of his Hymns today, Nashville/Tenn. 1987; T. **Dudley-Smith,** A Flame of Love: A personal choice of Charles Wesley's verse, London 1987 (es handelt sich im Grunde um Andachtsbücher, wie es sie zu den Liedern von Wesley häufig gibt. Stellvertretend für frühere Werke sei hier genannt: **Wesley's Prayers and Praises.** A selection of little – known hymns by Charles Wesley, to which have been added a few by his brother, the whole being arranged for use mainly in private devotion, hg. von J. A. Kay, London 1958).

Der Überblick über die Forschung hat deutlich gemacht, daß einerseits die theologische Interpretation der wesleyanischen Lieder durchaus noch ein berechtigtes Forschungsanliegen darstellt, daß andererseits aber inzwischen auch eine Entwicklung zu einer theologischen Betrachtung der Lieder eingesetzt hat, die wichtige Vorarbeiten für ein solches Forschungsanliegen bereitstellt. Dabei ist nicht zu übersehen, daß bis jetzt vor allem die soteriologischen Akzente des wesleyanischen Liedguts Aufmerksamkeit erregten; eine gründliche neuere Analyse zum Beispiel der eucharistischen Lieder steht weiterhin aus. Wichtige Bereiche der zukünftigen Charles-Wesley-Forschung werden auch die Arbeit an wissenschaftlichen Editionen der Primärliteratur sowie eingehendere literarkritische Untersuchungen der Lieder sein.

Letztlich bleibt auch zu hoffen, daß im Zuge der ökumenischen Öffnung der Kirchen zueinander die Traditionen anderer Gemeinschaften mehr und mehr zum (Forschungs-)Anliegen auch der eigenen Gemeinschaft werden. Ein schönes Beispiel einer solchen ökumenischen Wesley-Forschung bietet das Buch der beiden (hochkirchlichen) Anglikaner H. A. Hodges und A. M. Allchin, A Rapture of Praise.[52] Es handelt sich um eine Sammlung wesleyanischer Lieder, die die beiden Autoren zusammen mit einer theologischen Würdigung aus anglikanischer Sicht herausgegeben haben. Auch der Artikel des römisch-katholischen Priesters F. Frost, Biblical Imagery and Religious Experience in the Hymns of the Wesleys, ist hier zu nennen.[53] Anregungen für eine verstärkte ökumenische Charles-Wesley-Forschung bietet aber vor allem der bilaterale Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat methodistischer Kirchen, der kurz nach dem II. Vatikanischen Konzil begann und inzwischen zu drei Berichten der Gemeinsamen Kommission geführt hat. In ihnen wird von methodistischer Seite immer wieder auf die Lieder von Charles Wesley als wichtigem Glaubensausdruck dieser Gemeinschaft verwiesen.[54] Auch die römisch-katholischen Kommissionsmitglieder erkennen an, „daß die Lieder von Charles Wesley, eine reiche Quelle methodistischer Spiritualität, in der Seele eines Katholiken Widerhall und Zustimmung finden".[55] Gleichzeitig wird die Notwendigkeit der Förderung eines gemeinsamen Gebrauchs gottesdienstlicher Lieder betont sowie „katholische Ausgaben der Lieder von Charles Wesley" (was immer darunter zu verstehen ist!) vorgeschlagen.[56] Zumindest ist deutlich, daß das wesleyanische Liedgut auch im ökumenischen Dialog wirkungsgeschichtliche Relevanz entwickelt. Es gilt als ein fundamentaler Glaubensausdruck des Methodismus, sowohl in seiner geschichtlichen Entwicklung als auch in seiner heutigen Gestalt. Im deutschen Sprachraum sind aber nun (leider) weder die methodistische Kirchengemeinschaft noch die Lieder Charles Wesleys auch nur annähernd bekannt genug, um die Voraussetzungen für eine ökumenische Aufarbeitung oder gar Rezeption des wesleyanischen Liedguts zu bieten. Hier mag der vorliegende Literaturüberblick anläßlich der 250. Wiederkehr des Bekehrungstages von Charles Wesley und der 200. Wiederkehr seines Todestages erste Impulse geben.

Das letzte Wort dieses Literaturüberblicks soll Charles Wesley selbst überlassen sein. Nach seiner Bekehrung am Pfingstsonntag 1738 schrieb er ein Lied, das sicher ohne Schwierigkeiten ökumenisch konsensfähig ist. Es macht es Mitgliedern anderer Kirchengemeinschaften leicht, im Jahre 1988 zusammen mit der weltweiten Methodistenkirche dankbar auf dieses Bekehrungserlebnis Charles Wesleys vor 250 Jahren zurückzublicken. Charles Wesley schrieb damals über seine überwältigende Erfahrung der Liebe Gottes:

And can it be, that I should gain
An interest in the Saviour's blood?
Died he for me, who caused his pain?
For me? Who him to death pursued?
Amazing love! How can it be
That thou, my God, shouldst die for me?

'Tis myst'ry all: th'Immortal dies!
Who can explore his strange design?
In vain the first-born seraph tries
To sound the depths of love divine.
'Tis mercy all! Let earth adore!
Let angel minds inquire no more.

He left his Father's throne above
(So free, so infinite his grace!),
Emptied himself of all but love,
And bled for Adam's helpless race.
'Tis mercy all, immense and free,
For, O my God, it found out me!

. . .

No condemnation now I dread,
Jesus, and all in him, is mine.
Alive in him, my living head,
And clothed in righteousness divine,
Bold I approach th'eternal throne,
And claim the crown, through Christ my own.[57]

[52] **A Rapture of Praise.** Hymns of John and Charles Wesley, hg. von H. A. Hodges / A. M. Allchin, London 1966.

[53] F. **Frost,** Biblical Imagery and Religious Experience in the Hymns of the Wesleys, in: PWHS 42 (1980), 158–166.

[54] In: **Dokumente wachsender Übereinstimmung.** Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. von H. Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt 1983, siehe besonders 389, 403, 407, 421, 437.

[55] Dokumente wachsender Übereinstimmung 389.

[56] Dokumente wachsender Übereinstimmung 390, 401.

[57] In der Collection von 1780 findet sich dieses Lied als Nr. 193.

Goncalves Francolino J.: **L'Expédition des Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne.** – Paris: Librairie Lecoffre (1986). XI, 578 S. (Études bibliques, Nouvelle série, 7) kart. bfr 3800.–

Die bisher wohl umfangreichste Arbeit zum Feldzug des assyrischen Königs Senacherib nach Palestina im Jahre 701 v. Chr. enthält folgende Abschnitte: 1. Le royaume de Juda dans la seconde moitié du VIII[e] s. av. J.-C. (1–134); 2. Les prophètes Isaïe et Michée et la crise des années 705–701 (135–287); 3. La menace de Sennachérib et la délivrance de Jérusalem dans les textes secondaires de Is., I–XXXV (289–327); 4. Les récits de II Rois, XVIII, 13–XIX, 37 par. Is., XXXVI–XXXVII et II Chr., XXXII, 1–23 (329–527). Eine umfangreiche Bibliographie (551–558) sowie ein Autorenindex (559–569) bereichern das Werk.

Der Themenstellung zufolge richtet der Vf. sein Hauptaugenmerk auf die in den biblischen Schriften enthaltenen Reflexionen über die Auswirkungen des assyrischen Angriffs. Die Frage, inwieweit in den jüdischen Berichten Historisches enthalten ist, verweist er somit in den Hintergrund. Dennoch sieht er klar, daß ohne eine entschiedene Stellungnahme in der Frage, ob Sennacherib vor Jerusalem eine militärische Niederlage erlitten habe oder nicht, auch kein Verständnis der jüdischen Traditionen über diesen assyrischen Feldzug möglich ist. Er gelangt zum Ergebnis, daß die Traditionen über die Errettung Jerusalems von der Tatsache her zu verstehen seien, daß Sennacherib sich mit der Zahlung des Tributes durch den König von Jerusalem zufriedengegeben habe und weder die Stadt erobern noch den Staat Juda habe beseitigen wollen (543–544).

Grundsätzlich dürfte dem Vf. sowohl in seiner Deutung der assyrischen Berichte als auch in der der biblischen Quellen zuzustimmen sein. Denn weder aus den assyrischen Berichten noch von der generellen Ausrichtung der assyrischen Politik her ergibt sich, daß Sennacherib Jerusalem die Bedeutung zugemessen hat, die in den biblischen Schriften dem Schicksal dieser Stadt zukommt. Dem Vf. haben sowohl die Altorientalisten wie auch die Bibelwissenschaftler für seine intensive Auseinandersetzung mit den Quellen zu danken.

Münster Oswald Loretz

Liwak, Rüdiger: **Der Prophet und die Geschichte.** Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). IX, 402 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 7. Folge, Heft 121), kart. DM 89.–

Die vorliegende Monographie, eine für den Druck überarbeitete Habil.-Schr. an der Ruhr-Universität Bochum (1984), eignet sich trotz ihrer übersichtlichen Gliederung in fünf Teile und trotz der sich anbietenden Aufschlüsselung durch ein Stellenregister und ein geographisches Register (337–364) nicht zur punktuellen Lektüre. Man muß sich schon die Zeit nehmen, um der ausführlichen Argumentation des Vf.s von Anfang bis Ende zu folgen; denn – so ging es wenigstens der Rez.in – erst der Schlußteil beseitigt Irritationen, die sich beim Lesen der einzelnen Kap. immer wieder einstellen. Schuld daran mag nicht nur die sehr vorsichtig, ja fast zögernd anmutende Argumentationsweise des Vf.s sein, die Entscheidungen so lange wie nur möglich hinausschiebt, sondern auch die Fremdwörter und oft komplizierte Satzgefüge bevorzugende Sprache, in der die Untersuchung abgefaßt ist.

So beginnen die Ausführungen auch nicht mit einer „Einleitung"; statt dessen bildet eine „Erkenntniskritische Orientierung" den ersten Teil (1–57).

Der Leser erfährt hier, daß die Untersuchung „Geschichtswahrnehmungen und Geschichtsvorstellungen aus der Zeit des Übergangs vom 7. zum 6. Jh.

v. Chr. erarbeiten" will und daß dazu der „Anfang des Jeremiabuches ausgewählt" wurde, „weil hier besonders konzentriert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu Wort kommen", und zwar „in einem streckenweise komplexen sprachlichen System, in dem Poesie und Prosa miteinander verbunden sind" (1). Freilich schränkt der Vf. ein, daß es einseitig sei, nur über Jer 1–6 zu Geschichtsvorstellungen gelangen zu wollen, und deshalb sei auch „der Weg vom Geschehen zum Text" zu verfolgen, wie er sich aus archäologischen und anderweitigen literarischen Quellen erschließen läßt (4). Bevor diese Aufgaben in Angriff genommen werden, informiert der Vf. über den „neuzeitliche[n] Geschichtsbegriff und seine Vorgeschichte" (9–57). Ausgehend vom neuzeitlichen Geschichtsbegriff verfolgt er seine sprachliche und inhaltliche Wandlung im Verlauf der Jh.e zurück; daran schließen sich Ausblicke auf die Geschichtsvorstellungen in Rom und Griechenland sowie im alten Orient (Ägypten, bei den Hethitern, Mesopotamien und Israel) an. Hier ergeben sich natürlich immer wieder Berührungspunkte mit J. van Seters, In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History (New Haven 1983), einem in den Anmerkungen gelegentlich zitierten, im Literaturverzeichnis (365–402) aber nicht aufgeführtem Buch.

Hinweisen will der Überblick darauf, „daß alttestamentliches bzw. altorientalisches Denken die temporalen Erfahrungsmodi der Irreversibilität und der Einmaligkeit von Ereignissen im strengen Sinne nicht gekannt und aus Vollzugsweise und Ergebnis menschlichen Handelns nicht die Möglichkeit einer planbaren Zukunft abgeleitet hat" (51). Prägnanter sollte man wohl formulieren, daß gerade einem Denken, das Ereignisse für wiederholbar und eben deshalb nicht für einmalig hält, die Zukunft „machbar" erscheinen sollte; denn eine in die Zukunft entworfene Rückkehr in die Vergangenheit (etwa nach dem Modell τὰ εσχατα ὡς τὰ πρῶτα, vgl. z. B. Hos 2,16f) bedeutet ja nur die konsequente Anwendung des Prinzips der Wiederholbarkeit. Wenn sich nach altorientalischer Auffassung die Gestaltung der Zukunft vom Menschen dennoch nicht bewältigen läßt, dann entspringt dies einer weiteren Meinung, derzufolge göttliches und menschliches Handeln in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenwirken und der Mensch in diesem größeren Zusammenhang eben nur seinen Part übernehmen kann (dazu 46–50). Trotzdem blieb Geschichte für den Menschen nicht nur „Aggregat", „Exempelarsenal" für gegenwärtige Entscheidungen (51); auch hat man die Vergangenheit nicht nur dazu festgehalten, „um mit ihr abzurechnen" (ebd.), und der Satz schließlich: „Man kannte nur Geschichten, keine Geschichte" (57), fordert den Widerspruch geradezu heraus.

Zuzugeben ist, daß der Vf., ausgehend von seiner Exegese der Anfangskapitel des Jeremiabuches, zu solchen Definitionen gelangen kann; doch ist damit keineswegs gesagt, daß diese Kap. sich für das gesetzte Ziel, „Geschichtswahrnehmungen und Geschichtsvorstellungen aus der Zeit des Übergangs vom 7. zum 6. Jh. v. Chr." zu erarbeiten (1), überhaupt eignen. Wäre es nicht vielversprechender gewesen, diese Frage an das dtr Geschichtswerk zu stellen, in dem sich die Verknüpfung von Geschichten zu Geschichte deutlich ablesen läßt und an dem sich auch die Funktion dieser Verkettung bis an die Schwelle der Gegenwart heran als Identifikationshilfe bei der eigenen Standortbestimmung und in die Vergangenheit zurück als Suche nach der eigenen Legitimation begreifen läßt? Faßt man das Bemühen um die Vergangenheit als Antwort auf das menschliche Grundbedürfnis nach Identifikation und Legitimation in Zeit und Raum auf,[1] dann erweisen sich sogar die Wandlungen des Geschichtsbegriffs im Verlauf der Jh.e eher als akzidentiell denn als substantiell. Der Geschichtsbegriff engt sich dann nicht auf den einer „politischen Geschichte" ein, und es entfällt somit alle Notwendigkeit, mit dem Vf. etwa den geschichtlichen Charakter der Thronnachfolgeerzählung deshalb in Zweifel zu ziehen, weil hier „Familiengeschichte" erzählt werde (44), und ebensowenig muß man dann die neuzeitliche Trennung zwischen Menschen- und Naturgeschichte nachvollziehen (dazu 13f. 50), sondern darf (mit dem AT) für eine Geschichtsrekonstruktion auf die natürlichen Gegebenheiten nicht verzichten. Die von der Archäologie, Soziologie und Ethnologie herkommende Geschichtswissenschaft ist sich dessen während der letzten Jahrzehnte deutlich bewußt geworden,[2] und weniger denn je richtet sich deshalb die gegenwärtige Geschichtsforschung einseitig auf die von Führungsgestalten und Völkern mit kriegerischen oder friedlichen Mitteln betriebene Machtpolitik aus, sondern ist von ihrem anthropologischen Ansatz her offen für natürliche, kulturelle, ökonomische, soziologische und politische Aspekte, die einerseits das menschliche Zusammenleben bedingen und die sich andererseits im Vollzug menschlichen Zusammenlebens verändern.

Freilich, es brauchte nicht einmal diesen geschichtsphilosophisch anderen Ansatz, um hinter viele Aussagen des Vf.s ein Fragezeichen zu setzen. Stimmt es wirklich, daß „Ideologiekritik und historische Kritik" den Israeliten nicht beschäftigt haben (52)? Wie soll man dann etwa die Jothamsfabel (Ri 9,7–15) oder das dtn Königsgesetz (Dtn 17,14–20) verstehen? Und was soll man zu der mit dem dtr Geschichtswerk doch konkurrierenden chronistischen Geschichtsdarstellung sagen? Betreibt sie nicht mit ihren Mitteln eine radikale, fast an Zensur erinnernde historische Kritik? Und natürlich waren die Tradenten und Redaktoren, deren Werke uns im AT vorliegen, sich ihrer „Standortgebundenheit" bewußt (anders der Vf. 52); denn sonst hätten sie die Geschichte nicht kontinuierlich weitergeschrieben, umgeschrieben und sogar neu verfaßt. Und natürlich kannte man den Unterschied zwischen „Augenzeugen eines Geschehens und späteren Generationen", den der Vf. nur zögerlich anzunehmen bereit ist, wenn er schreibt, daß der Israelit diesen Unterschied „nach dem Buche Deuteronomium zu urteilen ... gemacht zu haben scheint" (52). Wozu dienen denn die vielen Datumsangaben in den Prophetenbüchern, und was will das Datengerüst in den atl Geschichtsdarstellungen? Mit alledem drückt sich doch ein deutliches Bewußtsein des zeitlichen Abstands aus, der ein Geschehen oder ein Wort von den Lesern bzw. Zuhörern des schriftlich Festgehaltenen trennt.

Die als „Incipit" (102) eingeordneten Einleitungsverse Jer 1,1–3 bespricht der Vf. in einem zweiten Teil (58–103); ihre von der üblichen Meinung abweichende Funktionsbestimmung als Einleitung für ursprünglich nur die Kap. 2–6 erfolgt jedoch erst nachklappend im hinteren Buchteil (307f).

Generell verzichtet der Vf. in den exegetischen Teilen auf eine fortlaufende Übersetzung der behandelten Texte, und die von ihm gemachten Einzelvorschläge erlauben keine zusammenhängende Rekonstruktion. So erfährt man etwa zu Jer 1,1–3, daß der Vf. aufgrund seiner Überlegungen zu hebr. dābār (89–97) den Beginn von V. 1 mit „die Angelegenheiten Jeremias / was Jeremia betrifft" übersetzen möchte (97) und daß der den 'ăšer-Satz von V. 2a lokal auffaßt („wo an ihn das Wort Jahwes erging") und einen Rückbezug auf „in Anatot, im Lande Benjamin" in V. 1 annimmt (60). Wie man aber min-hak-kohănīm von V. 1 syntaktisch im Kontext verstehen soll, läßt sich seinen allgemeinen Angaben nicht entnehmen (58. 75). Die punktuell nur auf die Berufung im 13. Jahr Josias (627/26 v. Chr.) ausgerichtete Datumsangabe der Vv. 1f seien von einem „Chronographen" (69) „durch V. 3 in einen größeren historischen Zusammenhang gestellt worden" (65). Da dieser aber als Schlußpunkt „der Angelegenheiten Jeremias" den Fall Jerusalems nenne, könnten die Verse sich nicht auf das gesamte Prophetenbuch beziehen; ebensowenig überzeugten die Vorschläge, die die Überschrift auf die Kap. 1–25 oder 1–39 beziehen wollen (99). In historischer Hinsicht markiere das Berufungsdatum „eine hervorragende Geschichtskonstellation, denn es zeigt Jeremia an einem der zentralen Wendepunkte der Geschichte des alten Orients im 1. Jt. v. Chr." (78). Gemeint ist damit die Thronbesteigung Nabopolassars im Jahr 626 v. Chr., mit der man das neubabylonische Reich beginnen läßt (77). Ob das Zusammentreffen beider Daten schon den Zeitgenossen auffiel und das Berufungsjahr eventuell sogar deshalb fiktiv in das 13. Jahr Josias gelegt wurde (der Vf. erwägt dies 78), kann man jedoch bezweifeln; denn die Datumsgleichheit springt wohl erst uns Nachgeborenen dank synchronistischer, die antiken Datumsangaben in ein einheitliches Kalendersystem übertragenden Tabellen ins Auge.

Schon im zweiten Teil räumt der Vf. bei der Besprechung von Jeremias Geburtsort der Archäologie einen breiten Raum ein (70–74), und ebenso verfährt er im dritten Teil, der mit „Archäologische, topographische und historische Überlieferungen als Voraussetzungen für das Verständnis von Jer 2–6" überschrieben ist (104–147), sich tatsächlich aber nur mit Josias Expansions- und Verteidigungsbestrebungen und dem Skythenproblem beschäftigt.

Für die Abgrenzung des judäischen Territoriums unter Josia lehnt es der Vf. zu Recht ab, sich auf die Verbreitung der lmlk-Stempelabdrücke einzulassen, da sie nach Ausweis der neuen Grabungen auf dem Tell ed-Duwēr in die Zeit vor 700 v. Chr. gehören (106f).[3] Irrelevant ist für die Fragestellung dann aber auch der Fund eines Krughenkels mit dem Abdruck eines lmlk-Stempels in Asdod, den der Vf. zusammen mit einem hebräisch beschrifteten Gewicht als Hinweise „auf eine judäische Präsenz in der Philisterstadt" deutet, die „möglicherweise unter Joschija" anzusetzen sei (108). Hebräisch beschriftete Gewichtssteine hat man aber vielerorts außerhalb des judäischen Territoriums entdeckt,[4] und ihre Aussagekraft für seine Abgrenzung zur Zeit Josias ist deshalb gering. Völlig verfehlt ist es schließlich, die sogenannte „Asdod-Ware" in diesen Kontext einzubeziehen und als „für Aschdod ganz ungewöhnlich, in Juda aber verbreitet" zu beschreiben (108). Über diese in Asdod auf die „Philisterkeramik" folgenden und wohl bis ins 8. Jh. v. Chr. hergestellten Tongefäße schreibt der Ausgräber: "The Ashdod pottery repertoire differs in many respects from that at other sites in the southern part of the country: in other words, Ashdod pottery is different from Judaean pottery."[5] Zumindest zweideutig ist auch der Befund in Məṣad Ḥăšavyāhū, den

[1] „Mit Geschichte kann man nichts beweisen; Geschehen in seiner Kontingenz begründet keine Ansprüche. Erzählte Geschichte aber soll beweisen, begründen und legitimieren." So E. A. Knauf, Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (Heidelberg 1985 [Habil. masch.]), 122.

[2] Vgl. z. B. A. Sherratt in: Ders. (Hg.), Die Cambridge Enzyklopädie der Archäologie (München 1980), 25–28; D. C. Hopkins, The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age (The Social World of Biblical Antiquity Series 3; Sheffield 1985), bes. 25–52; ferner die Beiträge der Second International Conference on the History and Archaeology of Jordan von 1983, die dem Thema „environment" gewidmet war: A. Hadidi (Hg.), Studies in the History and Archaeology of Jordan, II (Amman 1985).

[3] Vgl. außerdem G. L. Kelm – A. Mazar, Three Seasons of Excavations at Tel Batash – Biblical Timnah, BASOR 248 (1982) 1–36, hier 29f.

[4] S. E. Puech in: A. Chambon, Tell el-Far'a I: L'âge du fer (Editions Recherche sur les Civilisations, Mémoire no. 31; Paris 1984), 79–81; ergänzend dazu meine Rezension in ZDPV 101 (1985) 178–183, hier 183.

[5] M. Dothan, Ashdod II–III: The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965, Soundings in 1967 ('Atiqot 9; Jerusalem 1971), 113.

der Vf. für eine Expansion Josias bis ans Mittelmeer anführt (110). Der Schutt der hier ausgegrabenen Festung enthielt griechische Keramik, darunter auch Haushaltsware in so großen Mengen, daß man in den Bewohnern griechische Händler oder Söldner vermuten darf.[6] Will man die Festung als judäisch reklamieren, dann bürdet man die gesamte Beweislast dafür den am Ort entdeckten hebräischen Schriftfunden auf.[7] Wenn es somit nicht gelingt, eine Expansion des josianischen Staates nach Westen[8] archäologisch zu beweisen, bleibt die Expansion nach Süden und in geringerem Maße auch die nach Osten. Über die hierfür in Frage kommenden Grabungsergebnisse und ihre Deutung als Schutzmaßnahmen gegen die von Süden her Juda bedrängenden Edomiter hat der Vf. überzeugend referiert (112–118). Läßt man deshalb gegen den Vf. Josias Expansionsbestrebungen nicht „nach allen Richtungen" (135) ausgreifen, sondern beschränkt sie auf den Süden, dann erhält Jeremias Ankündigung eines Feindes aus dem Norden erst ihre Pointe.

Bei der Frage, ob Herodots Überlieferung über einen Vorstoß von Skythen nach Palästina vertrauenswürdig sei, hilft die Archäologie nicht weiter. Der Vf. ist allenfalls geneigt, Fragmente zweier Tonfiguren vom *Tell eṣ-Ṣāfī* und eine dreikantige Pfeilspitze aus Jerusalem als skythische Relikte im Lande anzuerkennen (143–145). Vorziehen sollte man aber wohl die Deutung E. Sterns,[9] derzufolge die Spitzbärte der Figuren und ihre Kopfbedeckungen mit Wangenschutz sie als Darstellungen griechischer Soldaten aus persischer Zeit ausweisen. Auch die Pfeilspitze sollte man zusammen mit weiteren in Palästina gefundenen Exemplaren im Anschluß an E. Stern als von Babyloniern, Persern und Griechen verwendete Nachkömmlinge eines ursprünglich skythischen Waffentyps einordnen.[10] Generell kann es nicht erstaunen, daß der wohl legendäre Skytheneinfall nach Palästina hier keine materiellen Spuren hinterlassen hat; aber vielleicht sollte man trotzdem mit dem Vf. nicht ausschließen, „daß man in Jerusalem zu Ende des 7. Jh.s hin ... über skythische Bewegungen informiert gewesen sein konnte" (147).

Der vierte Teil enthält die Auslegung von Jer 2–6 (148–302).

Die Berufungsvision von Kap. 1 bleibt dabei unberücksichtigt, und über Jer 3,1–4,4 referiert der Vf. nur kurz, da in diesem Abschnitt der konkrete Geschichtsbezug fehle und er auch erst nachträglich an seinen jetzigen Platz eingestellt worden sei (203–212. 313). In ihrer inhaltlichen Fragestellung verläuft die Exegese streng geschichtsbezogen, beschäftigt sich im Rahmen von Kap. 2 dementsprechend besonders mit den Bündnissen mit Assyrien und/oder Ägypten (Vv. 18. 36) sowie den Eingriffen Ägyptens in die judäische Politik (V. 16) (163–174. 178–183) und stellt ansonsten immer wieder die Frage nach dem von Jeremia angekündigten Feind, den schon Jer 1,13f. 15f aus dem Norden kommend erwartet (149–151; vgl. auch den Exkurs 218–223), den aber erst die Endfassung des Jeremiabuches mit dem König von Babel identifiziere (Jer 20,4; 21,2.4) (221). Will man aus Jer 2–6 entnehmen, wer der Feind war, muß man dies aus seinen Beschreibungen ableiten. Hierbei gelingen dem Vf. überraschende Differenzierungen. So bezögen sich Jer 4,13–18 und 5,1–6 auf die Babylonier (237. 256), 4,27–31; 6,22–26 und vielleicht auch 5,15–19 auf die Skythen (250. 289. 263. 271), 4,11f und eventuell auch 5,1–6 auf die Edomiter (228. 256 Anm. 547). Was die Skythen betrifft, hätten sich Jeremias Erwartungen nicht erfüllt (319).

Weshalb die Tradenten diese Worte aber trotzdem überliefert hätten, erklärt der fünfte Teil (303–331).

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier habe man Jeremias Ankündigungen als erfüllt betrachtet und habe schon bald danach den Komplex Jer 2–6 – unter Ausschluß von 3,1–4,4 – zusammengestellt und mit dem „Incipit" von 1,1–3 eingeleitet (307). Ein frühes Entstehungsdatum lege sich für diese Sammlung deshalb nahe, weil die sonst für das Jeremiabuch typische dtr Bearbeitungsschicht in ihr noch fehle (308). So seien die Einzelworte „gleichsam auf einer höheren Ebene zu einer neuen ‚Einheit'" geworden (305); denn man habe die aus verschiedenen Situationen stammenden und auf verschiedene Anlässe bezogenen Prophetenworte nun pauschal auf die Katastrophe von 586 v. Chr. gedeutet und „als Warnung für nachfolgende Geschlechter" verstanden (314). Uns käme dies „unhistorisch" vor; doch der damaligen Geschichtsauffassung entsprechend sei den Tradenten das von Jeremia Angekündigte weder „einmalig" noch „unumkehrbar" erschienen, sondern beispielhaft (321). So fließe „die Zeit einer ganzen Generation" schließlich „mit dem Textkorpus Jer 2–6 in einer zeit- und geschichtslosen Rede zusammen" (330).

Der Vf. kehrt damit zu seinen eingangs gemachten Ausführungen über das altorientalische Geschichtsverständnis zurück, und auch für uns ist es an der Zeit, unsere oben (Sp. 451) gestellte Frage wieder aufzugreifen, ob Jer 2–6 sowohl von seinen Einzelworten als auch von seiner von den Tradenten geschaffenen Kompositionsstruktur her sich als Ausgangspunkt für die Frage nach der atl Geschichtsauffassung eigne. Was die Einzelworte betrifft, wird man die Frage sicherlich bejahen; doch im paradigmatischen Interesse, das die Sammlung dieser Worte bestimmte, erschöpft sich die damalige Geschichtsschreibung nicht. Sie verfügte durchaus über Ideologiekritik, über eine – natürlich mit den Mitteln ihrer Zeit – betriebene historische Kritik, und schließlich war sie auch durchaus imstande, den jeweils Nachgeborenen ihre Existenz definieren und legitimieren zu helfen. Nicht die Anfangskapitel des Jeremiabuches, aber die im AT erhaltenen Geschichtswerke dokumentieren das.

Viele Detailbeobachtungen vor allem literarischer Art – etwa zum fließenden Übergang von Poesie und Prosa (z. B. 157. 189. 222. 315) oder zur Auflösung von Gattungen (158f) – blieben in dieser Rez. unberücksichtigt; doch bemühte sie sich darum, sich mit dem auseinanderzusetzen, was das Anliegen des Vf.s ist, nämlich dem Verhältnis zwischen Prophetie und Geschichte.

Heidelberg Helga Weippert

[6] H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1; München 1988), 620.

[7] J. Naveh, A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C., IEJ 10 (1960) 129–139; ders., More Hebrew Inscriptions from Meṣad Ḥashavyahu, IEJ 12 (1962) 27–32.

[8] Die Expansion nach Norden läßt sich sowieso nur anhand literarischer Überlieferungen rekonstruieren.

[9] Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B. C. (Warminster 1982), 174 Abb. 6.

[10] Ebd. 154–156; zu den Belegen in Palästina s. ebd. 270 Anm. 37–39.

Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation. Ed. by J. Lust. – Leuven: University Press. Leuven: Uitgeverij/Peeters (1986). X, 391 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), kart. bfr 2.700

Der Bd vereinigt die auf dem 35. Colloquium Biblicum Lovaniense vom 27.–29. August 1985 gehaltenen Vorträge. Er ist dem Andenken von Walther Zimmerli gewidmet.

Das Vorwort des Hg.s ordnet die höchst unterschiedlichen Tendenzen in der gegenwärtigen Ezechielforschung fünf Grundtypen zu, um so den wissenschaftsgeschichtlichen Ort des Löwener Kongresses und der hier veröffentlichten Beiträge genauer zu bestimmen.

Die meisten Exegeten glauben erkennen zu können, daß das Ezechielbuch in einem längeren Prozeß entstanden ist. Eine „konservative" Gruppe legt dabei das Hauptgewicht auf das (gesprochene oder geschriebene) Wort des Propheten selbst, auf dem die späteren „Schichten", Zusätze und Bearbeitungen aufbauen und aus dem sie hervorgehen; eine „progressive" Gruppe weist den „Bearbeitern" die gedankliche und literarische Hauptarbeit und damit die eigentliche „Verfasserschaft" zu, so daß das genuine Wort des Ezechiel, selbst wenn es noch da und dort herauszupräparieren wäre, wenig Interesse beanspruchen könnte; eine vermittelnde Position verbindet in unterschiedlichen Texten des Buches und in unterschiedlichem Maß Gesichtspunkte der beiden erstgenannten Positionen. Schließlich wird wieder die alte Hypothese vertreten, das ganze Buch sei ein (eher einheitliches) Pseudepigraph aus späterer Zeit, und für eine neuere Strömung sind alle literarkritischen Erklärungsversuche so sehr hypothetisch, daß man sich mit „synchronen" Methoden ausschließlich der Endgestalt des Buches zuwendet und dabei gelegentlich mehr oder weniger deutlich die Tendenz erkennbar wird, das Buch im großen und ganzen Ezechiel selbst zuzuschreiben.

In dieser höchst „pluralistischen" Forschungssituation versuchte der Löwener Ezechielkongreß die verschiedenen methodischen Ansätze und modellartigen Grundhypothesen miteinander ins Gespräch zu bringen und möglichst ineinander zu vermitteln. Die insgesamt 31 Beiträge (davon drei vom gleichen Autor) werden in drei Gruppen eingeteilt: eine erste textkritische mit Übergängen zu literarkritischen Fragestellungen; eine zweite eigentlich literarkritische und schließlich eine dritte, die dem Inhalt ezechielischer Texte und ihrer Beziehung zu anderen biblischen Büchern und außerbiblischen Überlieferungen gewidmet ist. Die meisten Beiträge entwickeln die jeweilige Grundposition beispielhaft an einem einzelnen konkreten Text oder einer Textgruppe. – Eine Autorenliste (367–371) und ein Bibelstellenregister (372–387) beschließen den Bd.

Im ersten Teil des Bd.es werden unter der Überschrift „Textual Criticism and its Relation with Literary Criticism" insgesamt 9 Beiträge zusammengefaßt.

J. Lust (The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Text of Ezekiel 7, 7–20) fragt nach der textkritischen Bedeutung der LXX und kommt nach einem kurzen Überblick über den Wert, den man in der Geschichte der Ezechielkommentierung der LXX faktisch zugewiesen hat, zu dem wohl unabweislichen Schluß, daß sowohl LXX als auch MT eine redaktionell gewollte „Endfassung" von Ez 7 darstellen; daß insofern die LXX für die textkritischen Probleme von MT nicht ohne weiteres verwendet werden kann und daß sich somit die Grenzen zwischen „textkritischen" und „literarkritischen" Methoden verwischen. – In einem weiteren Beitrag geht J. Lust den Unterschieden von Ez 39,28 LXX und MT nach und findet an diesem konkreten Beispiel seine These bestätigt, daß Ez LXX und Ez MT zwei verschiedene „Ausgaben" von Ez darstellen, jede Fassung also das Ergebnis eines eigenen redaktionellen, „editorischen" Gestaltungswillens ist (The Final Text and Textual Criticism. Ez 39,28, 48–54). In einem dritten Artikel präsentiert J. Lust alle bisher in Qumran gefundenen Ez-Fragmente (Ezekiel Manuscripts in Qumran. Prelimary Edition of 4 Q Ez a and b; 90–100), beim langsamen Fortschreiten der Edition der Qumrantexte ein sehr verdienstvoller und hilfreicher Beitrag.

Auch P.-M. Bogaert behandelt Ez 7 (Les deux rédactions conservées [LXX et MT] d'Ézéchiel 7, 21–47). Er geht von der Hypothese aus, daß LXX bzw. ihre

hebräische Vorlage und MT eine je eigene Aussageabsicht haben. In einem minutiösen Vergleich zeigt er unter Beiziehung von Dan 8f, daß MT eine „relecture" der hebräischen Vorlage von LXX ist, die die Ereignisse unter Antiochus IV. deutet. Unter der Voraussetzung, daß nicht nur Ez 7, sondern auch andere (alle?) Partien des Ezechielbuches zu dieser Zeit in ihre überlieferte Fassung gebracht wurden, kommt B. zu dem weitreichenden methodischen Postulat, daß Ez MT nur angemessen verstanden werden kann im ständigen kontrollierten Vergleich mit Ez LXX.

M. Dijkstra (The Glosses in Ezekiel Reconsidered: Aspects of Textual Transmission in Ezekiel 10, 55–77) beurteilt das Verhältnis von MT zu LXX ähnlich. Sein Hauptinteresse gilt jedoch einer möglichst klaren Definition verschiedener Kategorien von Glossen, um einen Subjektivismus in der Deutung der Erweiterungen möglichst auszuschließen. Im speziellen Fall von Ez 10, einem Kapitel, dessen Text stark von Ez 1 beeinflußt ist, kommt er aber – anders als Bogaert bei Ez 7 – nicht zur Hypothese einer im großen ganzen einheitlichen Überarbeitung, sondern zu Erweiterungen unterschiedlicher Art und unterschiedlicher Motivation.

F. Raurell untersucht in seinem kurzen, aber interessanten Beitrag die Wiedergabe der verschiedenen hebräischen Termini für verschiedene monarchische Herrschergestalten durch die LXX. Er stellt fest, daß in Ez 1–39 überwiegend archon bzw. archontes zu finden ist, daß dieses Wort aber in Ez 40–48 völlig fehlt und hier statt dessen aphegoumenos(oi) gebraucht ist. Dieses Wort ist durchgängig positiv besetzt, während archon in Ez 1–39 stark polemisch und abwertend gebraucht ist. R. vermutet hinter dieser konsequenten, nicht allein durch verschiedene LXX-Übersetzer zu erklärenden Wiedergabe eine bestimmte politische Situation. Leider sucht er selbst diese Situation nicht genauer zu bestimmen. Einige Stellen (so Ez 32,29, wo die monarchischen Führer zu „Herrschern von Assur" werden, öfter eine Bezeichnung der Seleukiden; sodann Ez 22,29, wo aus einem unterdrückenden „Volk des Landes" MT das von den archontes unterdrückte Volk wird; die Betonung der Selbstvergöttlichung der archontes Ez 28,2.12 u. a.) legen die Vermutung nahe, daß zwar nicht die hebräische Vorlage der LXX, wohl aber diese selbst aus der Situation der Religionsverfolgung unter Antiochus verstanden werden könnte (wie dies Bogaert in seinem Beitrag zu Ez 7 für die MT-Fassung des Ez-Buches annimmt) und somit LXX neben MT als eine eigene „Ausgabe" des Ez-Buches mit eigener Aussagetendenz aufzufassen wäre.

V. Spottorno (Some Lexical Aspects in the Greek Text of Ezekiel, 78–84) bietet nach einigen einleitenden Bemerkungen eine Liste von etwa 140 griechischen Wörtern, die nur bei Ez als Wiedergabe der entsprechenden hebräischen Wörter vorkommen, und M. J. Mulder stellt „die neue Peschitta-Ausgabe von Ezechiel" (101–110) dadurch vor, daß er zunächst die allgemeinen Grundsätze des Leidener Peschitta-Unternehmens in Erinnerung ruft und dann einige eher zufällig und unsystematisch ausgewählte („ganz willkürlich" 106) Beispiele für Abweichungen der syrischen Textzeugen voneinander und von MT bzw. von LXX nach den kritischen Apparaten dieser Ausgabe anführt. – C. M. L. Verdegaals Beitrag (The Jewish Influence on the Ezekiel-Translation of the English and Dutch Authorized Versions, 111–119) gehört weniger in die exegetische Bemühung um Ez selbst, als vielmehr in die Geschichte der christlichen Exegese dieses Buches insbesondere im Zeitalter der Renaissance. V. weist an einigen Beispielen nach, daß die holländischen und englischen Ez-Übersetzer jener Zeit gelegentlich und eher eklektisch auf jüdische Auslegungstraditionen zurückgegriffen haben.

Die beiden Aufsätze von Spottorno und Mulder bieten allenfalls einige Rohmaterialien für das Verständnis von Ez; sie tragen jedoch zum Ziel des Löwener Kongresses, wie es J. Lust im Vorwort dieses Bd.es umschreibt, selbst kaum etwas bei, ebensowenig der Beitrag von Verdegaal.

Im zweiten Teil des Bd.es, „Literary Criticism, its Methods and its Relation to other Approaches" (121–294), werden 13 Artikel zusammengefaßt.

M. Greenberg fragt in seinem Beitrag nach gültigen Kriterien für literarkritische Operationen in Ez (What Are Valid Criteria for Determining Inauthentic Matter in Ezekiel?, 123–135). Nach ägyptischen und mesopotamischen Textbeispielen, bei denen unterschiedliche Gattungen und verschiedener Stil keineswegs die literarische Uneinheitlichkeit beweisen müssen, führt er die höchst hypothetische literarkritische Analyse von Ez 22,1–16 durch Hossfeld vor, um so sein eigenes Axiom für jede literarkritische Scheidung vorzubereiten: Als literarisch sekundär darf nach G. nur das gelten, was sich in den umgebenden Text schlechterdings nicht einordnen läßt: aus historischen Gründen, weil anachronistisch; aus grammatischen Gründen, weil syntaktisch unmöglich; aus inhaltlichen Gründen, weil im Widerspruch zum umgebenden Text (sofern dieser Widerspruch nicht als rhetorisches Mittel verstanden werden kann). Mit diesem Grundsatz kam G. in seinem Kommentar zu Ez 1–20 (AB 22, 1983), auf den er in diesem Artikel verweist, zu dem Ergebnis, daß zwar verschiedene echt ezechielische Texte da oder dort kombiniert wurden, daß aber im Ez-Buch keine andere Hand als die des Propheten des 6. Jh.s ausgemacht werden könne. G. vermutet zu Recht bei literarkritischem Vorgehen öfter den Einfluß von ungeprüften, anderswoher übernommenen Vormeinungen, und seiner Kritik an einer mit Hilfe „historisch-kritischer" Methoden vorgenommenen literarkritischen Analyse, die zu einer Atomisierung des Textes und damit zu einer literarhistorisch höchst unwahrscheinlichen Vorstellung von der Entstehung des Textes führt, kann man nur zustimmen. Sein Vorwurf ungeprüfter Vormeinungen trifft jedoch seinen eigenen Grundsatz: Man kann nicht a priori ausschließen, daß ein Ergänzer oder Bearbeiter eines gegebenen Textes so intelligent ist, daß er grobe historische und syntaktische Unmöglichkeiten sowie inhaltliche Widersprüche vermeidet.

Daß der von G. aufgestellte Grundsatz für Ez selbst falsch ist, dürften auch einige Beiträge dieses Bd.es mit größter Wahrscheinlichkeit nachgewiesen haben: Schon daß es neben Ez MT auch Ez LXX, wohl mit eigener Aussageabsicht und damit als eigene Bearbeitung und „Ausgabe" von Ez gibt, zeigt, daß die Möglichkeit von „intelligenten" Bearbeitern des Ez-Textes tatsächlich gegeben ist.

J. Becker (Ez 8–11 als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch, 136–150) versucht, Ez 8–11 als literarisch einheitliche Komposition zu verstehen, die ihrerseits in ein ähnlich durchkomponiertes, literarisch einheitliches Ez-Buch eingefügt ist und die als ganze nicht die Verkündigung eines exilischen Propheten, sondern die literarische Konstruktion eines apokalyptisierenden Pseudepigraphen darstellt. Die Argumente, mit denen die Anstöße, die gewöhnlich zu literarkritischen Operationen Anlaß geben, aus der Welt geschafft und als Produkte ein und desselben „Verfassers" ausgegeben werden sollen, sind jedoch derart, daß die vorgetragene Meinung, Ez 8–11 einschließlich Ez 10 und Ez 11,1–21 sei literarisch aus einem Guß, kaum breitere Zustimmung finden wird (vgl. die Kritik Hossfelds an Becker in diesem Band S. 165). Allerdings sieht B. (137, Anm. 7), daß von „Pseudepigraph" auch bei Verwendung „echter" ezechielischer Texte dann gesprochen werden kann, wenn die gestalterische Intention der Redaktoren die aufgenommenen Texte überformt und in eine neue Einheit einschmilzt, so daß eine Verbindung der Position B.s mit anderen in diesem Bd geäußerten Meinungen nicht völlig unmöglich scheint.

Auch F. L. Hossfelds Beitrag beschäftigt sich mit Ez 8–11 (Die Tempelvision Ez 8–11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge, 151–165). Mag man auch im einzelnen anderer Meinung sein und mag man nicht jeden von H. vorgenommenen literarkritischen Schnitt als bewiesen oder auch nur als wahrscheinlich gelten lassen (so verlangt z. B. Ez 11,1–13 mit V. 13 als Bestandteil des Grundtextes – vgl. 154 Anm. 7 – eine Fortsetzung, die in Ez 11,14ff zu suchen ist): der (erneute) Nachweis, daß Ez 8–11 nicht als einheitliche literarische Komposition verstanden werden könne, sondern in einem längeren Wachstumsprozeß entstanden ist, wobei die späteren „Ergänzer" am gegebenen Text festhalten und auf ihm aufbauen, also ihn „fortschreiben" wollen, ist überzeugend gelungen.

In seinem Beitrag „Literarkritische und Literarhistorische Anmerkungen zur Heilsprophetie im Ezechiel-Buch" (166–181) analysiert D. Baltzer fünf Ez-Texte und kommt zum Schluß, daß die jeweiligen „Ergänzungen" nicht in einliniger Filiation von anderen Texten abzuleiten sind, sondern in einer Art Vernetzung mit anderen exilstheologischen Ansätzen innerhalb und außerhalb des Ez-Buches in wechselseitiger Abhängigkeit stehen; ferner, daß sie weder als durchlaufende Interpretations- oder Quell-„Schichten" noch als bloß aufgesetzte Anhängsel verstanden werden können, sondern daß sie im Sinne der „Fortschreibung" W. Zimmerlis im engen Zusammenhang mit dem jeweils vorgegebenen Text entstanden sind.

L. Boadt (Rhetorical Strategies in Ezekiel's Oracles of Judgment, 182–200) sucht anhand von strukturalen und thematischen Zusammenhängen sowie von auffälligen Verbindungen im Vokabular die kompositorische Einheit großer Textzusammenhänge, ja des ganzen Ez-Buches wahrscheinlich zu machen. Manche seiner Beobachtungen behalten ihren Wert auch dann, wenn man anders als Boadt selbst die Großkomposition(en) des Ez-Buches nicht auf Ezechiel selbst zurückführen will.

N. Tromp (The Paradox of Ezekiel's Prophetic Mission. Towards a Semiotic Approach of Ezekiel 3,22–27, 201–213) deutet den schwierigen Text Ez 3,22–27 als theologische Darlegung der Aufgabe und Stellung des Propheten. – J. Pons (Le vocabulaire d'Éz 20. Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire, 214–233) geht aus von den Hypothesen, Älteste seien die Träger der dtn Bewegung; ferner, die Situationsangaben Ez 8,1; 14,1; 20,1 seien historische Zeugnisse der Opposition Ezechiels gegen die Ältesten und damit gegen die Theologie des Dtn; schließlich, das ganze Kap. (von den sekundären Vv. 27–29. 39–44 abgesehen) gehöre in die Zeit vor 586. Unter diesen Voraussetzungen versucht P. nachzuweisen, Ez 20 habe zum Ziel, die dtn Sicht der Geschichte radikal zu verdüstern: Alle „Führung" des Volkes, einschließlich der Herausführung aus den Ländern der Heiden Vv. 32ff habe aufgrund der Verderbnis des Volkes kein anderes Ziel als die Zerstreuung. Daß Ez 20,1–26 die vergangene Geschichte Israels ausschließlich negativ wertet, ist evident. Ob dies deswegen geschieht, weil Ez gegen die dtn Theologie opponieren will, scheint nicht sicher: Eine Einbeziehung der priesterlichen Sprache und Tradition, von denen zugestanden wird, daß sie auf Ez 20 einwirkten, würde wohl zu einer Revision oder doch Modifikation dieser These führen. Vor allem aber kann man nicht leugnen, daß schon die vergangene Geschichtsführung Vv. 1–26 das Ziel der Landgabe intendiert, und vor allem, daß die neue „Herausführung" Vv. 32ff nicht zur Zerstreuung ohne Land führt, sondern in ein Schiedsgericht, das doch nur sinnvoll gedacht werden kann, wenn eine künftige Landgabe ins Auge gefaßt ist. – H. Simian-Yofre (La métaphore d'Ézéchiel 15, 234–247) kommt, ausgehend von einer überraschend neuen syntaktischen Analyse von V. 2, zu einer neuen Deutung von Ez 15 und zur Bestimmung seiner Gattung als Metapher ohne allegorische Elemente. Er vermag einige sonst übergangene Daten des Textes (z. B. die seltsame Vorstellung eines Weinstocks in einem Wald) verständlich zu machen, handelt sich aber dafür andere Schwierigkeiten ein (Feuer als völlig willkürliches und zufälliges Geschick des Waldes; eine starke Inkohärenz von Bild Vv. 2–5 und Deutung Vv. 6–8). Es scheint, daß der Verlust der neuen Deutung größer ist als ihr Gewinn. – B. Willmes (Differenzierende Prophezeiungen in Ez 34, 248–254) beginnt mit einer kurz vorgeführten, stark hypothetischen Literarkritik von Ez 34,1–16 (17–22) und schlägt vor, die durch diese Rekonstruktion erhaltenen drei selbständigen Texte der neuen Gattung „Differenzierende Prophezeiung" mit den Elementen 1) Anklage, 2) Gerichtsansage für eine Gruppe, 3) Heilswort für eine andere Gruppe zuzuordnen, eine „Gattung",

die für die Bestimmung der Pragmatik mancher Ez-Texte hilfreich sein könnte. – M. Nobile (Beziehung zwischen Ez 32,17–32 und der Gog-Perikope [Ez 38–39] im Lichte der Endredaktion, 255–259) stellt kurz redaktionelle Einschübe in Ez 32 und 39 vor und erklärt sie aus dem Bemühen, dem von ihm anderwärts dargelegten redaktionellen „liturgisch-literarischen Schema" 1) Theophanie, 2) Kampf der Gottheit, 3) Errichtung des Heiligtums gerecht zu werden. Mag man auch zweifeln, ob dieses Schema der Redaktion des ganzen Ez-Buches zugrunde liegt, (die Erklärung für die Unterbrechung des „Kampfes der Gottheit" durch die Heilsworte Ez 33–37 befriedigt nicht), so verdient doch die vorgeschlagene Zuordnung von Ez 38f zu Ez 40 Beachtung; dies vor allem dann, wenn die von Papyrus 967 bezeugte Textfolge Ez 38f; Ez 37; Ez 40ff ursprünglicher wäre, die Versetzung von Ez 38f nach Ez 37 und somit vor Ez 40ff von einer späteren Redaktion gewollt wäre, eine Überlegung, die N. selbst jedoch nicht anstellt. – R. Rendtorff (Ez 20 und 36,16ff im Rahmen der Komposition des Buches Ezechiel, 260–265) geht am Beispiel der Verbindung von Ez 20 und 36,26ff den schon oft festgestellten redaktionellen Beziehungen des ersten (Ez 1–24) und dritten (Ez 33–48) Teils des Buches nach, stellt fest, daß Texte offensichtlich nicht nur gesammelt, sondern im Hinblick auf ihre redaktionelle Stellung (um-) formuliert wurden und kommt zu weitreichenden Folgerungen für die exegetischen Methoden: einer weitgehenden Relativierung der formgeschichtlichen Fragestellung zugunsten der Fragen der „Redaktionsgeschichte". – H. Fuhs analysiert Ez 24, einen Text, der für die komplexen Vorgänge bei der Entstehung des Buches exemplarisch und für seine gewollte Endgestalt zentral ist (Ez 24 – Überlegungen zu Tradition und Redaktion des Ezechielbuches, 266–282). Dabei macht F. deutlich, daß die Formung von Ez 24 im Hinblick auf andere Texte des Buches erfolgte (vgl. auch den Beitrag von Rendtorff), dieses Kap. also als Teil in die das ganze Buch umgreifende Einheit gehört. – R. E. Clements (The Chronology of Redaction in Ez 1–24, 283–294) beschäftigt sich nicht mit exegetisch-technischen Details, sondern entwirft ein Gesamtbild der Art und Weise sowie der Motive und Zielsetzungen des editorischen und bearbeitenden Prozesses, dem das Ez-Buch seine Entstehung verdankt. Nicht um die Hinterlassenschaft eines prophetischen Meisters zu bewahren, hat eine „Schule" an ihr „weitergeschrieben"; vielmehr beschäftigte man sich mit ihr, um die Probleme verstehend zu meistern, mit denen sich die Gemeinschaft konfrontiert sah. Diese Beschäftigung mit „Ezechiel" ist ihrerseits Teil der Beschäftigung mit anderen prophetischen Texten und ist in bewußtem Zusammenhang hiermit erfolgt. Dabei sind schon der Ausgangspunkt wie auch das Verfahren der „Bearbeitung" schriftlich zu denken, richten sich also weniger an „Hörer" als an „Leser" (oder Vorleser?). Dies geschah mit dem Ziel, nicht nur das Ezechielbuch – vor allem seine Zukunftsschau – selbst zu einer Einheit zu formen, sondern dieses mit anderen prophetischen Überlieferungen zu einem gültigen, „kanonischen" Ausdruck dessen zu machen, als was die Gemeinschaft sich in ihrer Geschichte und Zukunftshoffnung selbst verstehen konnte. Diesen ganzen Vorgang will C. in die kurze Zeit zwischen dem historischen Ez und der judäischen Restauration vor dem Ende des 6. Jh.s zusammenpressen, eine historisch unwahrscheinliche Annahme, zumal auch feststeht, daß noch lange nach circa 500 an prophetischen Büchern weitergearbeitet wurde (LXX!). Damit bekommen aber seine einleuchtenden und in sich konsequenten Überlegungen eine Tragweite für das Verständnis des prophetischen Kanon, die bei C. selbst noch nicht voll erkennbar ist.

Der dritte Teil des Bd.s „The Message of the Book and its Relation with other Biblical and non-Biblical Literature" enthält neun meistens eher kurze Beiträge.

B. Lang (Street Theatre, Raising the Dead and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy, 297–316) versucht, einzelne Züge der Verkündigung des historischen Ez verständlich zu machen: In den meisten „symbolischen Handlungen" sieht er „open air performances", „Straßentheater" mit dem einzigen Ziel der (provozierenden) Information, und vermutet hinter Ez 37,1–14 die Anschauung des zoroastrischen Begräbnisritus. – P. Joyce (Ezekiel and Individual Responsability, 317–321) nimmt Stellung gegen die simple Übertragung eines evolutiven Schemas „vom Kollektiv zum Individuum" auf Ez und das AT. – L. Monloubou (La signification du culte selon Ézéchiel, 322–329) geht auf wenigen Seiten der Frage nach, welche Rolle der Kult bei Ez spielt. – C. Dohmen (Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch, 330–334) sieht die überraschend konkrete Beschreibung der göttlichen Gestalt bei Ez dadurch ermöglicht, daß die Transzendenz Gottes bei P und Ez absolut gesichert ist. – B. Renaud (L'alliance éternelle d'Éz 16,59–63 et l'alliance nouvelle de Jér 31,31–34, 335–339) sieht in Ez 16,59–63 eine „Fortschreibung", die von Jer 31 abhängig ist; der Wechsel vom „neuen" zum „ewigen" Bund erkläre sich aus priesterlicher Tradition und Theologie. – C. Begg (The Non-mention of Ezekiel in the Deuteronomistic History, the Book of Jeremiah and the Chronistic History, 340–343) versucht, das Schweigen über Ezechiel in anderen Traditionskomplexen durch Ablehnung von ezechielischen Gedanken zu erklären, so z. B. der Nichtübertragbarkeit von Sünden auf folgende Generationen: diesen Gedanken kennt allerdings auch Dtn und Dtr, vgl. Dtn 24,16; 2 Kön 14,6! – J. van Goudoever (Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of a Jobel Year, 344–349) will alle Daten des Ez-Buches liturgisch verstehen und sieht im „25. Jahr" Ez 40,1 nicht die Mitte einer Jobeljahrperiode, sondern deren Beginn, weswegen der Beginn des Exils für Ezechiel in die Mitte einer solchen Periode fallen müsse (was allerdings nirgends gesagt ist). – B. Maarsingh (Das Schwertlied in Ez 21,13–22 und das Erra-Gedicht, 350–358) sieht formale und inhaltliche Parallelen zwischen dem Wüten des Schwertes in Ez 21 und dem Wüten des Erra. – A. Lemaire (Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes, 359–366) will den historischen Charakter der Daten im Ez-Buch durch zeitgenössische epigraphische Datierungen stützen.

Franz Rosenzweig hat bekanntlich das Bonmot geprägt, das Sigel „R" der kritischen Exegese sei nicht als „Redaktor" zu lesen, sondern als „Rabbenu", „unser Lehrer". Die Beiträge dieses Bandes unterscheiden sich im methodischen Ansatz, im behandelten Stoff, nicht zuletzt in den vorausgesetzten allgemeinen Hypothesen. Dennoch zeichnet sich bei einer größeren Zahl von ihnen eine Konvergenz dahingehend ab, daß tatsächlich „R" unter den vielen Stimmen, die aus dem Ez-Buch sprechen, das größere Gewicht erhält.

Mainz Rudolf Mosis

Vogler, Werner, **Judas Iskarioth.** Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (1983. ²1985). 224 S. (Theologische Arbeiten, XLII), kart.

Klauck, Hans-Josef: **Judas – ein Jünger des Herrn.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 160 S. (Quaestiones disputatae, 111), kart. DM 36.–

In langen Jh. christlicher Legendenbildung und antisemitisch gefärbter Projektionen ist Judas für viele zum Sinnbild des Bösen, zum Verräter schlechthin geworden. Zweifellos ist er eine der geheimnisvollsten und schillerndsten Gestalten des NT. Gerade deshalb beschäftigt er immer wieder die Phantasie der Literaten und Künstler, die Gedanken der Philosophen und Psychologen und selbstverständlich auch der Theologen. In relativ kurzem Abstand sind jüngst zwei beachtenswerte Monographien erschienen, die das traditionelle Judas-Bild nachhaltig zu revidieren imstande sind.

Die Arbeit von W. Vogler, 1977 abgeschlossen, ist im darauffolgenden Jahr von der Sektion Theologie der Universität Greifswald als Diss. angenommen worden und 1983 in erster Aufl. herausgekommen. Die Studie von H.-J. Klauck, Prof. für ntl Exegese in Würzburg, versteht sich als Quaestio disputata, in der die christliche Judas-Tradition kritisch aufgearbeitet und mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese eine unvoreingenommene Sicht der geschichtlichen Ereignisse entwickelt werden soll.

Das unterschiedliche genus litterarium macht sich in der Anlage und Gestaltung beider Arbeiten bemerkbar.

V. bemüht sich zunächst um eine Rekonstruktion der historischen Fakten (17–38) und sucht dann durch ausführliche literarkritische Analysen, auf denen das Schwergewicht der Studie liegt, das Judasbild der vier Evangelisten und der ihnen vorausliegenden Tradition nachzuzeichnen (39–118). Eine kurze Besprechung der Judasüberlieferungen bei den apostolischen Vätern (119–126) und in den Apokryphen des NT (127–134) schließt sich an. Ein sehr knapp gehaltener Schlußteil (134–136) sichert die Ergebnisse der Exegese und gibt einen kurzen Ausblick auf deren Relevanz für das jüdisch-christliche Gespräch unserer Tage.

K. beschränkt sich nicht auf die vertrauten Reservate exegetischer Detaildiskussionen, sondern vergewissert sich in einem ausführlichen ersten Hauptteil über die erstaunlich breite Skala von Deutungen, die der Gestalt des Judas im Laufe der Geschichte bis in die Gegenwart hinein widerfahren sind (17–32). K. kann zeigen, wie sehr all diese Interpretationstypen, so anregend und anstößig sie auch sein mögen, eher die Lebenssituation, die Weltanschauungen, aber auch die Vorurteile, Wünsche und Ängste der Interpreten als die historischen Fakten widerspiegeln. Deshalb sieht K. das Hauptziel seiner Studie darin, Judas historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aus diesem Grund ist der zweite Hauptteil, der den ntl Textbefund erheben soll (33–123), weniger nach den Erfordernissen einer traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung der ntl Judas-Bilder eingerichtet als nach den Anforderungen der historischen Rückfrage. Es wird zunächst die traditio triplex (33–70), dann das JohEv (70–92) und schließlich die Reihe der Sonderüberlieferungen vom Ende des Judas besprochen (92–123). K. geht es durchweg darum, mit Hilfe literar-, form- und gattungskritischer Analysen den ältesten Textbestand von späteren Erweiterungen zu unterscheiden und auf diesem Wege die geschichtliche Basis der Judas-Überlieferung zu beschreiben. Das Judas-Bild der Evangelisten gerät dadurch nur Stück um Stück in den Blick. Es wird aber im Schlußkapitel (137–146) zusammenfassend skizziert und gemeinsam mit den zuvor kurz dargestellten außerkanonischen Judas-Zeugnissen (125–136) kritisch aufgearbeitet (140ff). Hier zieht K. aus der „Konfrontation" der historischen Fakten (137–140) mit den „problematischen Deutungen" (140ff) Schlußfolgerungen für das heutige Reden von Judas (142–147). Dabei kommt dem Titel der Studie programmatische Bedeutung zu.

Was die Rekonstruktion der geschichtlichen Vorgänge angeht, ist in einigen wichtigen Punkten erfreuliche Übereinstimmung zwischen beiden Arbeiten zu konstatieren, auch wenn V. und K. darin einig sind, daß die Biographie des Judas nur noch in wenigen Fragmenten gesichert werden kann.

Der Beiname Iskariot kennzeichnet Judas nicht als Sikarier, sondern als den „Mann aus Kerijot" in Judäa (V. 21f; K. 41–44). Er war ein Jünger Jesu und gehörte zum (vorösterlichen) Kreis der Zwölf (V. 25f; K. 38ff). Die genauen Gründe seiner Abwendung von Jesus, die Form seines Zusammenwirkens mit dessen Gegnern und sein weiteres Geschick nach der Passion Jesu bleiben jedoch im Dunkel der Geschichte. Und nahezu alles, was dem Judas-Bild schon im NT seine finsteren Züge verleiht, muß ins Reich der Legende verwiesen bzw. als Produkt später,

theologisch interessierter Traditionsbildung erklärt werden: der Verrat aus Geldgier, die sprichwörtlichen 30 Silberlinge, der Diebstahl aus der Jünger-Kasse, der ominöse Kuß, der Selbstmord (Mt) bzw. der gräßliche Tod durch ein Unglück (Apg), die Verbindung des „Blutackers" mit dem Tode des Judas.

Divergenzen gibt es vor allem in zwei Punkten.

Nach V. spricht 1 Kor 15,5 dafür, daß Judas auch noch in der ersten Zeit nach Ostern zum Kreis der Zwölf gehört habe und erst später, unter dem Eindruck der Traditionen von seinem Verrat, nicht mehr dazugezählt worden sei (25.30.37.128). Dagegen ist mit K. einzuwenden, daß „die Zwölf" in 1 Kor 15,5 eine Gruppenbezeichnung ist, die sich arithmetischen Überlegungen entzieht (38). Und darüber hinaus ist geltend zu machen, daß alle Aussagen des NT, auch die ältesten und voneinander unabhängigen, für die Annahme sprechen, im Zuge der Passion Jesu sei die Jüngerschaft des Judas endgültig zerbrochen.

Hier erhebt sich die zweite Kontroverse. Nach V. steht lediglich fest, daß Judas sich als erster Jünger von Jesus losgesagt und sich zum Zeitpunkt der Verhaftung auf der Seite der Tempelpolizei befunden hat; damit bilde er „nur das erste Glied in der Kette derer, die Jesus die Treue gebrochen haben" (35).

K. nennt diese These „verharmlosend" (37) und „minimalistisch" (54) – m. E. mit Recht. Denn selbst wenn über das Verhalten des Judas tatsächlich historisch nicht mehr gesichert werden könnte, als V. meint: daß Judas sich zum Zeitpunkt der Verhaftung auf der Seite der Gegner Jesu befunden hat, markiert einen qualitativen Unterschied sogar zum Verhalten des Petrus (das in seinem Gewicht gar nicht geschmälert werden soll). Aber darf man wirklich nicht mehr als V. für historisch gesichert oder doch wahrscheinlich halten? K. (54) hebt hervor, daß Judas „in irgendeiner Weise eine unrühmliche Rolle gespielt" haben müsse, wenn er sich während der Verhaftung bei den Gegnern Jesu befunden habe und wenn die ntl Überlieferung durchweg ein besonderes Fehlverhalten des Judas festhält. An späterer Stelle präzisiert er, Judas habe „sich von Jesus abgewandt und auf irgendeine, sei es auch noch so unscheinbare Weise dazu beigetragen, daß die nächtliche Verhaftung Jesu am vertrauten Aufenthaltsort, ohne viel Aufsehen zu erregen, gelang" (138). Genauer will auch er sich nicht festlegen. Vorsicht ist gewiß am Platz – gerade wenn man vor Augen hat, daß die Spekulationen schon bald ins Kraut geschossen sind.

Gleichwohl ist m. E. zu fragen, ob man nicht noch einen Schritt weiter als K. gehen soll. Die vormk und die vorjoh Tradition stimmen darin überein, daß Judas während der Verhaftung eine aktive Rolle gespielt hat. Die Überlieferung ist also sehr alt. Sie wird von den sekundären Deutungen als sichere Tradition vorausgesetzt. Die Überzeugung, daß Judas bei Jesu Verhaftung mitgewirkt hat, spiegelt sich auch in anderen, von der Leidensgeschichte zumindest nicht direkt abhängigen alten Überlieferungen, vor allem den Zwölferlisten. Dies kann kaum ohne ein fundamentum in re erklärt werden.

Eine weitere Überlegung kommt hinzu. Das παραδιδόναι-Motiv wurzelt tief in der syn und der joh Jesus-Überlieferung. Nach V. hat es zwar ursprünglich einen rein theozentrischen Klang und soll erst später Judas als Verräter denunzieren (30–36). K. hebt aber m. E. zu Recht die ursprüngliche Dialektik zwischen göttlichem und (schuldhaftem) menschlichem Handeln hervor (45–48.53ff). In der Passionstradition sind die παραδιδόναι-Aussagen untrennbar mit einer hervorstechenden Tat des Judas verbunden; sie lassen ein Verhalten wahrscheinlich werden, das auf dem Wege einer Analogie mit dem ursprünglich juristischen terminus technicus „Übergeben" bzw. „Ausliefern" beschrieben werden konnte.

Aufgrund dessen muß m. E. doch damit gerechnet werden, daß Judas denen in die Hände gespielt hat und wohl auch spielen wollte, die Jesus haben verhaften lassen. Auch in historischer Hinsicht läßt sich durchaus plausibel machen, daß Judas einflußreichen Mitgliedern des Sanhedrin und dann dem Verhaftungskommando einen Hinweis gegeben hat, der die Gefangennahme bzw. die Identifizierung Jesu ermöglichen oder erleichtern konnte. Worin er bestand, kann jedoch nur vermutet werden. Auch wieweit Judas sich über die vollen Konsequenzen im klaren war und wie intensiv er bei der Verhaftung aktiv mitgewirkt hat, muß offenbleiben. Ebensowenig erlauben die Quellen, kritisch betrachtet, sichere Rückschlüsse auf die Motive – und damit die Schuld – des Judas. Dennoch hat es viel für sich, wenn K. enttäuschte messianische Erwartungen ins Kalkül zieht (55).

Auch die Judas-Bilder der ntl Evangelien werden von V. und K. in vielen Grundzügen übereinstimmend, wenngleich nicht ohne charakteristische Modifikationen nachgezeichnet. Durch beide Bücher wird deutlich, daß alle vier Evangelisten auf der Basis ihrer Traditionen Deutungen versuchen, die von einem schuldhaften Verhalten des Judas ausgehen und auf die theologischen Ziele ihrer Gesamtwerke abgestimmt sind. V. und K. diagnostizieren eine Tendenz zunehmender moralischer und theologischer Disqualifizierung des Judas.

Mk und die vormk Tradition wollen nach V. (52–56) dem Leser vor allem die Verwerflichkeit der Judas-Tat vor Augen führen und damit paränetische Ziele verfolgen: Keiner ist von der Gefahr des endgültigen Abfalls gefeit. K. differenziert hier stärker (140). Der älteste Evangelist sieht in Judas zwar durchaus den Jünger, der von sich aus die Initiative zur Verhaftung Jesu ergreift und durch Geldversprechungen in seinem Vorsatz bestärkt wird (14,1f.10f); Mk stellt seine theologische Deutung aber ganz auf das im Passionsbericht zentrale παραδιδόναι-Motiv ab, das er in seiner Spannung von göttlichem „Muß" und menschlicher Schuld scharf akzentuiert (14,21).

Im Mt Ev kann K. Judas nur als den Verräter par excellence erkennen, den, habgierig (26,15), dreist (26,25) und verschlagen (27,24) wie er ist, am Ende sein verdientes Schicksal ereilt (27,3–10). V. hingegen bringt zusätzlich das „heilsgeschichtliche" Deuteschema ins Spiel, das sich in den Reflexionszitaten Ausdruck verschafft; m. E. sind sie als eigenständige Anverwandlung und Modifikation des in Mk 14,21 artikulierten theologischen Grundgedankens zu begreifen, daß auch Judas seine Rolle in Gottes Plan spielt.

In anderen Punkten ist jedoch m. E. Zurückhaltung gegenüber der Interpretation V.s geboten. Das ἑταῖρε mit Mt 26,50 wird überfrachtet (K. 68), wenn ihm der Gedanke aufgebürdet wird, Jesus halte von sich aus die Gemeinschaft mit Judas aufrecht (V. 65.72). Mt. 27,3–10 als Warnung an die Gemeinde zu lesen, ein Verräter bleibe letztendlich immer ein Verräter, verzeichnet die Aussage der Perikope kräftig (V. 73). Und wenn der Sinn des Kontrastes zwischen Petrus und Judas (mit E. Schweizer) darin gesehen wird, daß jener auf Gnade hoffe, während dieser auf die eigene Leistung baue (V. 73f), werden in unzulässiger Weise pl Gedanken in das MtEv eingetragen.

Weniger strittig ist die lk Deutung. Beiden Autoren gilt Lk 22,3 als Schlüsselvers (V. 90; K 52f). Judas ist ein willfähriges Werkzeug des Satans; er stirbt den gräßlichen Tod eines Frevlers (Apg 1,15–20). V. betont, daß dies der Gemeinde zu Trost und Mahnung gesagt ist: Der Teufel kann mitten in die Gemeinde eindringen; wer sich ihm andient, stürzt ins Verderben. Aber Gottes Macht ist stärker als die Satans; er kann auch dort seinen Heilsplan verfolgen, wo er sich zu verbergen scheint (V. 92).

V. und K. stimmen ebenfalls darin überein, daß sich bei Joh das grellste Judas-Bild findet. Es gewinnt seine Farben aus dem typisch joh Dualismus, der auch seine Sicht der Passion Jesu prägt. Schon nach der Brotrede zu den ungläubigen Jüngern zählend und klar von den übrigen Zwölfen getrennt (6,66–71), durch seinen Diebstahl aus der gemeinsamen Kasse auch moralisch disqualifiziert (12,1–8), ist er ganz der Macht des Teufels verfallen (13,2.27). Der „Sohn des Verderbens" (17,12b) hat mit der Gemeinde Jesu nichts mehr gemein (13,30a); er gehört der Dunkelheit zu (13,30b); er wird zum Protagonisten des ungläubigen Kosmos, der Jesus, das Licht der Welt, nicht erkannt hat (1,8).

Auch der geraffte Überblick führt vor Augen, daß schon im NT eine Entwicklung angebahnt wird, die spätestens bei Papias vollends in den Sog „wollüstiger Rachephantasien" (K. 116) gerät. Die Judas-Bilder der frühen christlichen Überlieferungen werden von K. weit kritischer als von V. beurteilt.

Für K. ist der Preis, den die Judas-Traditionen für ihre kerygmatischen und paränetischen Intentionen zahlen, schon im NT „streckenweise zu hoch" (142). Ihm gelten alle Deutungen, die in der frühen Kirche entwickelt worden sind, als „problematisch" (140). Joh attestiert er gar „Gnadenlosigkeit", die zu einem „Judasbild von verheerenden Dimensionen" führe, von dem „der Betrachter ... sich nur mit Grausen abwenden" könne (96). Nur der mk Ansatz scheint akzeptabel.

In der Tat fällt auf die Großevangelien und insbesondere auf Joh ein schlechtes Licht, wenn an ihre Judas-Texte die Elle „der historischen Wahrheit und der Humanität" angelegt wird (92). K. ist voll und ganz zuzustimmen, wenn er die Spannung zwischen den historischen Fakten und den theologischen Deutungen einklagt und dazu aufruft, auch in der Verkündigung die zeitgeschichtliche Bedingtheit der ntl Judas-Berichte zu beachten, der historischen Wahrheit die Ehre zu geben und von ihr aus einen neuen Zugang zu diesem schwierigen Jünger des Herrn zu suchen. Angesichts der furchtbaren Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Texte erweist sich Bedeutung dieses Vorstoßes.

Allerdings stellt sich dann um so schärfer die Frage nach der Legitimität der ntl Judas-Deutungen und nach dem Stellenwert, den Exegese und Verkündigung ihnen einzuräumen haben. Hier muß K.s Sachkritik m. E. noch einmal hinterfragt werden: nicht von ihrer Intention, aber von ihren Voraussetzungen her. „Historische Wahrheit" und „Humanität" sind Begriffe der Aufklärung; für die ntl Zeit dürfen sie nicht ohne weiteres postuliert werden. Selbstverständlich ist dies dem Autor klar; und er zielt ja auf die gegenwärtigen Vermittlungsaufgaben und eine Revision des traditionellen christlichen Judas-Bildes, das die Texte historisierend aufgenommen hat. Doch auch K.s Bewertung der ntl Judas-Deutungen steht im Bann der historischen Rückfrage. Zweifelsohne kann sie wesentliches zur Klärung der theologischen Sache leisten; K. selbst hat dies eindrucksvoll vorgeführt. Aber wenn sie Diskrepanzen zwischen historischen Fakten und theologischen Interpretationen notiert, ist dies m. E. nicht sofort Sachkritik der ntl Schriften, sondern zunächst ein Instrument, sie aus der Klammer eines historisierenden Mißverständnisses zu befreien und ihrer eigenen Sprech- und Rezeptionsweise ansichtig zu werden. Die ntl Texte sind anders geschrieben und gelesen worden, als es den Kindern der Aufklärung und des Historismus erscheinen mag. Dies muß in der Verkündigung gesagt werden. Doch werden dann umgekehrt die kerygmatischen und paränetischen Intentionen der Judas-Perikopen nicht schon dadurch obsolet, daß ihnen eine historische Basis (weitgehend) fehlt.

Dies kann freilich nicht übersehen lassen, daß sich, gemessen an den Grundanliegen Jesu, schon im NT falsche Töne in das Judas-Zeugnis einschleichen. Hier hat m. E. berechtigterweise eine theologische Sachkritik einzusetzen. Sie muß aber in jedem Fall die z. T. starke Traditionsbindung und die durchweg enge Verklammerung zwischen der Deutung des Judas und den theologischen Grundaussagen der Evv in Rechnung stellen. Beides zusammen weist auf zwei wichtige Punkte hin.

1. Methodisch ist es geboten, vor einem theologischen Urteil die Judas-Deutungen nicht nur mit den historischen Fakten zu vergleichen (soweit sie sich rekonstruieren lassen); vielmehr ist es m. E. mindestens ebenso wichtig, (zunächst) ihren Ort in dem Koordinatensystem zu bestimmen, das durch die literarischen Vorgaben, den situativen Kontext und den theologischen Gesamtentwurf eines Ev aufgebaut wird. Die Legitimationsfrage ist dann nicht nur an

den (isolierten) Einzeltext, sondern an das Gesamtwerk zu richten und nicht nur historisch, sondern primär theologisch zu stellen. Im Fall des JohEv wären also etwa Recht und Grenzen des „soteriologischen Entscheidungsdualismus" zu diskutieren.

2. Bei den ntl Autoren kann m. E. kein Zweifel bestehen, daß sie der festen Überzeugung waren, auch mit den heute problematisch erscheinenden Zügen und den von ihren Vorlagen abweichenden Akzenten ein (nicht historisch, aber theologisch) authentisches Judas-Bild zu zeichnen. Dem muß eine heutige Theologie, die um die Schattenseiten und den Mißbrauch der Texte weiß, ins Auge sehen. Sie kann sich nicht darauf zurückziehen, die Grenzen der Aussagen aufzuzeigen (wiewohl auch dies eine ihrer wichtigen Aufgaben ist); sie muß vielmehr darüber hinaus fragen, welche theologische Wahrheit innerhalb dieser Grenzen artikuliert wird.

Es tut der Leistung V.s keinen Abbruch, wenn man bei K. die souveränere Behandlung des Stoffes, den weiteren Horizont, die größere Sensibilität für die fundamentaltheologische und pastorale Problematik der ntl Judas-Traditionen, die dichtere Argumentation und häufig auch die ausgewogenen Urteile findet. Was die historische Rückfrage angeht, darf K.s Buch als Standardwerk gelten. Auch seine Typologie der Judas-Deutungen ist nicht nur für die Exegese von großem Wert. (Über die von K. rezipierte reichhaltige Literatur hinaus ist noch auf die wichtige Monographie von F. Ohly hinzuweisen: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld [Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge Geisteswissenschaften 207], Opladen 1976.) V. konzentriert sich stärker als K. auf die Judas-Bilder des Ev und kann auf diesem Felde (trotz einer gelegentlichen Neigung zur Überinterpretation) der weiteren Diskussion wichtige Anstöße geben.

Beide Autoren fordern, künftig nicht mehr ohne weiteres vom „Verrat" des Judas und vom „Verräter" zu sprechen (V. 136; K. 144). K. ruft dazu auf, Judas „als einen Jünger des Herrn" sehen zu lernen, „verstrickt in einen tiefen Widerspruch, der jederzeit der unsrige werden kann" (147). Dieser Appell, der im übrigen von mancher paränetischen Note der ntl Judas-Berichte gar nicht so weit entfernt ist, wird durch die Ergebnisse beider Untersuchungen vollauf gedeckt; er bleibt auch dann berechtigt, wenn man geneigt ist, das Verhalten des Judas während der Passion weniger zurückhaltend als die beiden Autoren zu beschreiben. Es bleibt zu hoffen, daß diese Resultate der neueren Judas-Forschung nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in der Verkündigung eine breite Aufnahme finden.

Münster Thomas Söding

Murphy-O'Connor, Jérôme: **Corinthe au temps de saint Paul d'aprés les textes et l'archéologie.** – Paris: Les éditions du cerf (1986). 297 S. (Etudes Annexes de la Bible), kart. FF 119.–

Der an der École biblique in Jerusalem lehrende Vf. hat sein Buch über Korinth, welches zunächst in englischer Sprache erschienen war (St. Paul's Corinth, Wilmington 1983) nun auch in einer französischen Fassung herausgebracht, und zwar in einer Reihe, in welcher bisher Standardwerke wie: Albright, Archäologie; Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu; Lohse, Umwelt des NTs; de Vaux, Les Institutions de l'AT, erschienen sind. Dem Aufbau und dem Inhalt nach, handelt es sich, wie im Untertitel angekündigt, vorwiegend um eine Materialdarbietung.

Dies gilt vor allem für den 1. und umfangreichsten Teil des Werks „Les Textes Anciens" (21–199). Seine Absicht ist es, das gesamte für die Geschichte Korinths in Frage kommende Textmaterial vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. darzubieten, um auf diese Weise von den Zusammenfassungen und bloßen Verweisen in Kommentaren und Einleitungen unabhängig zu machen. Die zitierten antiken Autoren werden jeweils mit einer knappen literaturgeschichtlichen Einleitung vorgestellt, die Texte werden in französischer Übersetzung abgedruckt und kommentiert. Besonders schätzenswert ist der Abdruck aller Korinth betreffenden Passagen aus Pausanias und der daran angeschlossene, die Ergebnisse der neunzigjährigen amerikanischen Erforschung des antiken Korinth (vgl. z. B. J. Wiseman, Corinth and Rome, in: ANRW II. 7 438–548) auswertende Kommentar. Er ermöglicht in der Tat eine bessere Vorstellung von der antiken Stadt. Methodisch ungesichert und daher problematisch sind dagegen die mannigfaltigen Versuche des Vf.s, unmittelbare Beziehungen zum Wirken und zum Empfinden des Paulus herzustellen. Kann der in Korinth beheimatete Mythos von Sisyphos, wenn er Ausdruck des von Angst und Unsicherheit bestimmten Lebensgefühls der antiken Menschen war, die positive Aufnahme erklären, welche die Predigt des Paulus in Korinth fand (32)? Da ist weder die Eigenart der eschatologischen Verkündigung des Paulus bedacht, noch die Frage nach den Beziehungen der korinthischen Christen zum Judentum gestellt oder berücksichtigt. – Die Erwähnung der alle zwei Jahre stattfindenden „Isthmischen Spiele" ist Anlaß zu einer Reihe ähnlich fragwürdiger Assoziationen: Hat der Gedanke der olympischen Eintracht Auswirkungen auf die Konzeption einer „unitè chrètienne" bei Paulus; sollte Paulus in den zu den Spielen zusammenströmenden Massen nicht eine Möglichkeit zur Ausbreitung des „Christentums in Griechenland" (sic) gesehen haben (40); sollte der Gebrauch athletischer Metaphern in 1 Kor 9 in einem Zusammenhang mit diesen (warum gerade mit diesen?) Spielen stehen (41); was ergibt sich aus der Überlegung, daß die Besucher der Spiele unter einem Zeltdach saßen und Paulus nach Apg 18,3 ein skênopoios war (42)? Ferner: Welchen Sinn hat die Überlegung, welchen von den zwei von Kenchreai nach Korinth führenden Wegen Paulus gegangen sein könnte; soll man sich vorstellen, wie Paulus sich in die Parklandschaft von Kraneion zurückzieht und von dort auf die Stadt blickt, deren Last von nun an auf ihm liegt? (47). Nützlichere Beobachtungen: bis jetzt gibt es keine wissenschaftliche Schätzung der Einwohnerzahl Korinths in römischer Zeit; man könnte den Versuch machen, die Bevölkerungszahl aufgrund der reichen Wasserversorgung zu berechnen (58); auch die Zahl von 14 000 Plätzen in dem von Augustus wiedererrichteten Theater (64) ermöglicht eine gewisse Vorstellung; die antiken Überlegungen, ob nicht der korinthische Asopos sein Wasser vom kleinasiatischen Mäander beziehe, erinnern an die engen Beziehungen zwischen den Gemeinden von Korinth und Ephesus 1 Kor 1,11 (? 68), – immerhin wird man sich das Meer eher als verbindendes denn als trennendes Element vorzustellen haben. Im Zusammenhang des Kommentars zu Pausanias werden auch zwei Inschriften mitgeteilt, eine (augusteische Zeit?) spricht von einem makellon (59 vgl. 1 Kor 10,25), die andere aus der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. nennt den Namen eines Aedilen Erastus (65 vgl. Röm 16,23).

Insgesamt bereitet die Sammlung des antiken Textmaterials ein gewisses Lesevergnügen; antike Schriftsteller haben mit dem Stichwort „Korinth" aber überwiegend Assoziationen verbunden, die wenig Beziehungen zur Gemeinde von Korinth haben, so wie sie uns in den Paulusbriefen oder auch im 1 Clem begegnet; unverhältnismäßig häufig werden die von den Römern besonders geschätzten korinthischen Bronzen erwähnt, ferner geographische Topoi wie die Wege über den Isthmus und die Aufzählung der Versuche, den Isthmus von Korinth zu durchstechen, natürlich auch die Zerstörung des alten Korinth durch Mummius und die nach etwa 100 Jahren erfolgte Neuerrichtung einer römischen Kolonie durch Cäsar; diese ist nach Strabo (Geographie 8.6.23c) mit Freigelassenen, nach Plutarch (Caesar 734f) mit Veteranen besiedelt worden. Was bedeutet es, wenn Korinth bald wieder ein wichtiges Zentrum für Handel und Verkehr wurde (Strabo 10.5.4), dieser Aspekt in der korinthischen Korrespondenz aber kaum erkennbar ist? Läßt diese Beobachtung (vom Vf. nicht erwogene) sozialgeschichtliche Rückschlüsse auf die Gemeinde zu? Auf der anderen Seite wird es kein Zufall sein, daß Paulus gerade einen solchen Ort für sein Wirken in Achaia bevorzugt hat. Der vielzitierte Bericht Strabos (Geographie 8.6.20c) über die im Tempel der Aphrodite geübte sakrale Prostitution bezieht sich auf das alte Korinth vor der Zerstörung, der Brauch wird von anderen antiken Autoren nicht erwähnt, ist religionsgeschichtlich für Griechenland problematisch und von Strabo möglicherweise aufgrund eigener kleinasiatischer Traditionen gestaltet; die Kompilation des Athenaios ist von Strabon abhängig (92ff. 198f mit Conzelmann).

Bedeutende Schriftsteller wie Cicero, Philo oder Flavius Josephus sind nur mit Zufallszitaten vertreten; Philo LegGaj 281 hebt bei der Beschreibung der jüdischen Diaspora drei Städte hervor: Korinth, Argos und Babylon. Das ist immerhin Anlaß für Überlegungen des Vf.s über die Juden in Griechenland, über die Verfassung der jüdischen Gemeinde in Korinth – zu beidem gibt es kaum weitere Informationen und nur wenige archäologische Zeugnisse. Hinsichtlich der jüdischen „Mission" und der Einschätzung der Zahl der Gottesfürchtigen schließt er sich der Skepsis Kraabels an; es habe viele unentschlossene Heiden gegeben, bis „la prédication vigoureuse de Paul mette fin à leur indécision" (127). Wird eine derart einseitig moralische Wertung der paulinischen Mission gerecht? Meines Ermessens übersieht Murphy O'Connor wieder die eschatologische Eigenart der paulinischen Predigt und die mit dieser zusammenhängende Freiheit vom Gesetz für die „Griechen". Wichtiger als die mit dem in diesem Buch gesammelten Material erstellbare geographische und kulturgeschichtliche Karte des alten Korinth, ist immer noch eine weniger an den Ortsnamen hängende geistes- und religionsgeschichtliche „Kartographie", auf der Größen wie das hellenistische Judentum und Themen wie Gericht, der Eine Gott und seine Willensoffenbarung an Israel, Bekehrung und Taufe verzeichnet werden müssen.

Der 2. Teil des Bandes (203–231) enthält unter der Überschrift: Quand Paul est-il venu a Corinthe? Untersuchungen zur paulinischen Chronologie.

M. datiert das Edikt des Claudius (vgl. Apg 18,1f) wie Lüdemann auf das Jahr 41 n. Chr. (216), ist aber anders als Lüdemann der Meinung, daß der Vf. der Apg nur einen so allgemeinen zeitlichen Zusammenhang zwischen dem Edikt des Claudius und dem Wirken des Paulus in Korinth hergestellt habe, daß dieser nicht chronologisch auswertbar sei. Die europäische Mission des Paulus liege aber auch entgegen der Darstellung von Apg 15–18 vor dem Apostelkonzil (mit Lüdemann). Dieses müsse nach Gal 2,1 vierzehn Jahre nach dem ersten Jerusalembesuch des Paulus im Jahre 37 im Jahre 51 stattgefunden haben; dann sei 49 (Lüdemann: 41) das Jahr der Ankunft des Paulus in Korinth (217). Die weiteren Überlegungen gelten der Amtszeit des Proconsuls Gallio (Apg 18,12). M. bietet die Rekonstruktion, welche A. Plassart erstmalig 1967/70 auf der Basis aller neun in Frage kommenden Fragmente erstellt hat und druckt im Anhang (263–267) den griechischen Text, außerdem eine zeilenweise angeordnete Übersicht über die Divergenzen zwischen Plassart und Oliver (1971). M. entscheidet sich für das Frühjahr 52 als das Datum der in der Inschrift genannten 26. Akklamation des Claudius. Das Zusammentreffen des Paulus mit Gallio könne – abweichend vom bisherigen Consensus, aber einleuchtend aus der Interpretation des nun vollständigeren Textes der Inschrift begründet – nicht am Ende von dessen Amtszeit, sondern müsse zwischen Juli und Oktober 51 angesetzt werden (229).

Der 3. Teil: „Archeologie" (238–261) enthält 4 kleine Abhandlungen.

Die 1. „Les églises dans les maisons et l'eucharistie" (238–245) berechnet zunächst die für die Versammlung einer Hausgemeinde nutzbare Fläche unter Heranziehung der Maße aufwendigerer Bauten im Korinth des 1. und 2. Jh.s n. Chr.: Triclinium 36 m², aufgrund der Speisesofas konnten dort kaum mehr als neun Personen Platz finden; Atrium 55 m² incl. des Impluviums, welches ungefähr ein Neuntel der Fläche einnahm und das Herumgehen erschwerte, so daß sich höchstens 50 Personen im Atrium aufhalten konnten, wenn dieses keine Dekorationen enthielt, sonst rechne man besser mit 30 bis 40 Personen. Allein aus den Angaben der Korintherbriefe errechne sich eine Zahl von 50 Gemeindemitgliedern. Eine solche Zahl konnte sich allenfalls in den größeren der nachgewiesenen Villenbauten zusammendrängen (242). Eine Versammlung der „ganzen Gemeinde" (Röm 16,23; 1 Kor 14,23) sei unter diesen Umständen eher selten anzunehmen. Hausgemeinde und „ganze Gemeinde" müßten daher auseinandergehalten werden. Die Notwendigkeit, neben dem Triklinium auch das Atrium zu benutzen, habe eine Aufgliederung der Gemeinschaft und soziale Spannungen zwischen den höherstehenden Gastgebern und dem weiteren Kreis der Gemeinde zur Folge gehabt, wie sie sich bei der korinthischen Herrenmahlspraxis (1Kor 11,17–34) zeigten.

Die nächste Abhandlung „Les banquets aux temples et le corps" (247–254) stellt das in Korinth ausgegrabene Asklepieion vor und schlägt von da aus eine Brücke zu 1 Kor 8,10f. Die angehängten Überlegungen (252f), ob Paulus durch die Votivgaben des Asklepiostempels zum Vergleich zwischen der Gemeinde und einem Leib mit seinen Gliedern (1 Kor 12,14–31) angeregt worden sei, halte ich für reichlich abgeschmackt. „Le lieu de travail et l'apostolat" (255–258) beschreibt anschaulich Leben und Arbeit in einer Zeltmacher- oder Lederwerkstatt, wie sie sich in einem der in Korinth nachgewiesenen Ladenlokale von 4 m Höhe, 4 m Tiefe und 2,8 m bis 4 m Breite befunden haben könnte. Ein solcher Platz und ein solches Gewerbe hätte viel Möglichkeiten zu missionarischen und seelsorglichen Kontakten geboten. Ob allerdings 1 Thess 2,9 so zur Veranschaulichung herangezogen werden kann, wie M. es tut (Verkündigung bei der Arbeit), müßte eigens diskutiert werden. „Ma recommandation" (258–261) soll das Thema der Empfehlungsbriefe und der Selbstempfehlung bzw. 2 Kor 3,1–3 bes. oyk en plaxin lithinais illustrieren. M. vergleicht eine den Stifter Herodes Atticus rühmende Inschrift, welche einer im Tempel der Tyche aufgestellten Statue seiner Frau zugeordnet war und hält den Typus solcher Inschriften für die nächste Analogie zur paulinischen Anspielung; die möglichen biblischen Bezüge des Textes zu Ex 24,12; Ez 11,19 und weitere exegetische Überlegungen werden nicht einmal diskutiert.

Insgesamt gesehen hat M. ein nützliches Buch verfaßt und eine Fülle sonst kaum beachteter und nicht leicht erreichbarer Materialien zusammengestellt – an dieser Stelle sind auch die zehn abgedruckten Kartenskizzen und Grundrisse zu erwähnen – und erschlossen (vgl. Bibliographie und diverse Register, 269–289). Wenn der Rezensent das Buch dennoch mit gemischten Gefühlen aus der Hand legt, liegt es daran, daß an zu vielen Stellen ein zu direkter Bezug zwischen literarischen oder archäologischen Befunden und dem ntl Text hergestellt wird. Das vorgelegte Material würde sich nämlich ebenso eignen, den Abstand zwischen den urchristlichen Zeugnissen und einer kontingenten auf einen Ort oder eine Landschaft bezogenen literarischen Überlieferung oder auch zu archäologischen Funden aufzuzeigen.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Küchler, Max: **Schweigen, Schmuck und Schleier.** Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. – Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag Vandenhoeck u. Ruprecht (1986). XXII, 538 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Bd 1), DM 142.–/sFr. 98.–

Mit dieser Habil.-Schrift – eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz – eröffnet der Vf. zugleich als Hg. eine neue Monographien-Reihe zum NT. Es ist rundum eine glanzvolle Eröffnung: Literaturwissenschaftlich und historisch-kritisch penibel bis ins Detail umspannt das Thema der Arbeit zugleich eine Überfülle von frühjüdischen und frühchristlichen Texten (mit einem Ausblick bis ins MA) – und dies alles didaktisch geschickt, indem der Vf. dem Leser immer wieder durch Zusammenfassungen „sein" Thema als roten Faden vor Augen führt, das er außerdem engagiert und „nicht ohne Zorn", wenn er „die Lage der Frauen auch in unserer heutigen Kirche bedenkt" (VII) entwirft. Das Thema ergab sich für den versierten und ausgewiesenen Kenner des Frühjudentums durch die Diastase der behaupteten Schriftgemäßheit spätntl Vorschriften für die Frauen zu den positiven atl Stellen, so daß notwendigerweise frühjüdische Schriften als mögliche Impulsgeber (falls sie denn überhaupt notwendig sind) das Interesse des Forschers weckten. Dem entspricht der Aufbau:

Im ersten, ntl Teil werden die restriktiven Vorschriften für Frauen hinsichtlich ihres Schweigens, ihrer Schmucklosigkeit und der Notwendigkeit, einen Schleier zu tragen, in 1 Tim 2,8–15; 1 Kor 14,33b–36; 1 Petr 3,1–6 und in 1 Kor 11,3–16 ausdrücklich von der Schrift her begründet. In einem Exkurs (115–122) skizziert K. außerdem noch Stellen ohne explizite atl Begründungen (Eph 5,22–24; Kol 3,18f; Tit 2,3–5). Das Ergebnis: Dort, wo auf das AT rekurriert wird, argumentieren die Verfasser nicht im ursprünglichen, sondern im gegenläufigen Sinn der Schrift.

Da K. im Vorgriff – gleichsam zur Begründung seines methodischen Vorgehens im zweiten Teil seines Buches bereits anhand der Traditionsgeschichte von 1 Tim 2,14 und an der weiteren Rezeptionsgeschichte über 1 Tim 2,14 von Gen 3,6.12f hinaus seine These von der frühjüdischen frauenfeindlichen Interpretation entwickelt und begründet hat (Eva als die Einzig-Verführte, immer stärkere Erotisierung, Warnung vor der Frau als der sexuellen Verführerin, die Frau als Ursache aller Sünde: Sir 25,24), ist die Anlage des Buches vorstrukturiert, in ihrer Stringenz und in ihrer Einseitigkeit.

Im umfangreichen frühjüdischen Teil der Arbeit (123–460) behandelt K. nicht alle vom NT vorgegebenen Traditionselemente. Ihn interessiert weniger die Stellung der Frau im Frühjudentum überhaupt, noch die vom NT vorgegebene These von der Unterordnung der Frau unter den Mann, sondern in bewußter Beschränkung und Einseitigkeit (vgl. 7 und 125) nur die „erotische Beziehung von Mann und Frau" als „Abwehr des Eros" (125). Dabei geht K. sein Thema in zwei Schritten an. Zunächst (127–219) geht er dem literarischen Schicksal schöner biblischer Frauen (Sara, die Frau des Potifar u. a.) in den frühjüdischen Texten nach; dabei zeigt sich eine klare Tendenz zur Erotisierung der biblischen Geschichten durch eine immer stärkere Betonung der verführerischen Schönheit (Schmuck, Entblößung). Dann (220–481) behandelt K. „die Dämonisierung des Eros", deren Entwicklung parallel zur Erotisierung verläuft (die verführerische Kraft der Frauen wird in Verbindung gesehen mit der transzendenten bösen Macht Beliars bzw. des Satans). Dieses Thema wird von K. abgehandelt an der sehr breiten und intensiven Rezeption von Gen 6,1–4 (geschlechtliche Verbindung der Göttersöhne mit irdischen Frauen). Dabei steht das Henoch-Buch fast exzessiv im Mittelpunkt (231–399), wogegen verwandte Texte (Jubiläenbuch, Testamente der 12 Patriarchen: 400–460) quantitativ zurücktreten. Das Überhandnehmen der negativen Sicht der Frau ist auch in diesen Texten deutlich. Es folgt ein mit dem medizinischen Fachterminus „Melanome" (bösartige Pigmentgeschwülste) überschriebener kurzgeraffter Überblick (461–475) von Rezeptionen von Gen 6,1–4 bis ins MA, wobei auffällig ist, daß K. größtenteils nicht – wie im Buch sonst üblich – die Entstehungszeiten der Schriften angibt; wer S. 399 nicht mehr präsent hat, muß die hier behandelten Texte größtenteils als frühjüdische annehmen.

Der „Schluß" (477–491) lenkt auf einen der zu Beginn dargestellten ntl Texte und daraus auf einen Aspekt zurück, näherhin auf die bis heute umstrittene Wendung „wegen der Engel" in 1 Kor 11,10. Dies geschieht viel zu knapp, denn nur auf den Seiten 488–491 behandelt K. das Problem nicht nur literarisch in 1 Kor, sondern auch kommunikativ unter der Fragestellung, ob die Adressaten in Korinth überhaupt Paulus mit seinen frühjüdischen Vorstellungen verstehen konnten, was K. verneint. Seine These zu 1 Kor 11,10 lautet: Der Schleier auf dem Kopf der Frauen ist deswegen notwendig, weil die Frauen sonst eine Gefahr für die (bösen) Engel darstellen, „wenn" – so zurückhaltend K. – „man die frühjüdische Argumentation von 1 Kor 11,10 auf dem Hintergrund der Henochliteratur liest ... Es besteht somit Grund genug anzunehmen, daß die henochsche Welt in 1 Kor 11,10b wie ein argumentativer Stromstoß eingesetzt ist" (488). Hatte Billerbeck (III 437–440) schon längst die Vorstellung von Engeln mit sinnlicher Leidenschaft zu den irdischen Frauen in alten rabbinischen Texten nachgewiesen, für Paulus jedoch aufgrund des Kontextes (Paulus kennt nur sonst gute Engel) diese Vorstellung als „überhaupt nicht in Betracht" kommend verworfen, möchte K. (489) – für den Leser überraschend – in 1 Kor 11,10 nicht nur die begierlichen Engel, sondern auch die Schutz- und Kultengel sehen, um „eine künstliche Eindeutigkeit" fernzuhalten. Dadurch ergibt sich nach ihm „eine noch nie erreichte Kohärenz der Interpretation des ganzes Verses" (489).

Den Abschluß des Buches bilden geistreiche Umformulierungen der ntl Texte auf der Linie der positiven Sicht der Frau im AT (493–497). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (499–531) und ein Stellenregister in Auswahl (532–538) zeigen nicht nur eine immense Literaturverwertung, sondern auch die Fülle der behandelten Texte.

Eine kritische Würdigung der geleisteten Detailarbeit (kritische und z. T. editorische Übersetzung der einschlägigen Texte und deren

zeitliche Datierung) muß der weiteren Forschung vorbehalten bleiben. Hier wird nicht nur der Forschungsstand skizziert, sondern auch didaktisch gekonnt gebündelt und präsentiert (Tabellen, Raster u. a.). So wird die Henoch-Forschung dieses Buch extensiv zu beachten haben, da nirgendwo wohl die Fragen der Datierung und der kontrollierten Übersetzung der verschiedenen Schichten im Henoch-Buch so gebündelt wie hier präsentiert werden. Dieser Vorteil der Präsentierung des Wächter-/Engel-/Frauen-Stoffes bzw. die Rezeption von Gen 6,1–4 in den verschiedenen Schichten des Henoch-Buches sprengt allerdings zugleich übermäßig den vom Buchtitel vorgegebenen Rahmen und bringt eine Spannung zwischen dem ntl und frühjüdischen Teil. Denn ob Paulus in 1 Kor 11,10 die henochsche Traditionslinie tatsächlich aufgreift, bleibt am Ende des Buches eine offene Frage, die selbst von K. für die Leser in Korinth eindeutig verneint wird (490f). Warum Paulus so „anachronistisch" und für die Leser nicht nachvollziehbar argumentiert, um „im westlichen Korinth einen östlichen Zwang zu Verschleierung plausibel zu machen" (491), der „unbedingt eingehalten werden sollte" (484) – Paulus spricht hingegen in 11,16 nur von einer „Gewohnheit" –, bleibt unerörtert. Erst der Einbezug der Vorstellungen von guten und bösen Engeln in der griechischen Literatur bis hin zu den Zauberpapyri könnten hier vielleicht weitere Aufklärung bringen.

Natürlich liegt die Ausblendung im gewählten Thema der Aufarbeitung der Rezeption atl Motive in der frauenfeindlichen Interpretation des Frühjudentums begründet. Auch hier bleibt zu fragen: Liegt wirklich, wie K. durchgehend vorauszusetzen scheint (vgl. 7.70.113.125f.488 u. ö.) im strengen Sinn Rezeption vor? Ob Parallelen wirklich Traditionen, also das, was tradiert und rezipiert wird, für Spätere sind, wäre nicht nur bei jenen ntl Texten ohne explizite atl Begründungen zu fragen (115–122). Läßt sich die frauenfeindliche Position von Sirach wirklich so „schnell" verallgemeinern, wie K. annimmt (218)? Solche Tendenzen sind auch deswegen kritisch anzumerken, weil K. nur die negative Entwicklung aufarbeitet und dabei suggeriert, dies wäre „die" jüdische Einstellung zur Frau, während andere Richtungen und Positionen im Frühjudentum nur im nebenherein (210–215) und an unauffälliger Stelle (459f) benannt werden. Das eigentliche Thema des Vf.s, wie sich „das jahwistische Paradigma vom Übergriff des Mächtigen . . . auf die schöne (und fremde) Frau zu den frühjüdischen Texten mit dem gleichen oder ähnlichen Stoff" verhalten (222), bestimmt auch den selektiven Umgang mit Gen 6,1–4, der als Text nicht ausgelegt wird, sondern lediglich hinsichtlich der Versionen in frühjüdischer Literatur interessiert (220ff). Ob die Grundthese von K., daß die frauenfeindliche Tendenz in den ntl Spätschriften „gegenläufig zum Kerygma des alttestamentlichen Textes" (125) verläuft, da er sich den frauenfeindlichen Interpretationen des Frühjudentums anschließt, bliebe zu untersuchen. Die immer wieder betonte stärkere „Aktivierung" der Frau in frühjüdischen Texten (vgl. etwa 382.396.397.398.462) aufgrund der Betonung der größeren Schönheit der Frau, wodurch die Begierde der Männer angestachelt wird, vermag der Rezensent in den Texten nicht zu finden, schon gar nicht, daß die Frauen doppelt mit der Bosheit belastet und die Wächter jeglicher tatsächlicher Schuld entledigt werden (444). Ist die Schönheit der Frauen schon allein deswegen eine „aggressive Größe", weil sie „die Dämonie der Begierde auslöst und wachhält" (480)? Durch solche Anfragen soll nicht die Grundthese des Vf.s der immer stärkeren Erotisierung und Dämonisierung des Weiblichen in Frage gestellt werden, wohl jedoch die hier und da sich findende Lust am Wort und von Übertreibungen kritisch angemerkt werden (vgl. 135: Sara als „blasse ‚Miss Universum'"; 382: „ein frühjüdischer Gigant war kein King Kong . . ."; vgl. auch 446.461.482.488). Trotz solcher gelegentlicher Modernismen ist die gute Lesbarkeit sehr zu betonen.

Im formalen ist lediglich die alphabetische Vertauschung auf den Seiten 524–526 bei den Buchstaben SP, SU, SCH, ST zu notieren.

Die forscherische Leistung des Buches ist hoch zu veranschlagen, wie auch die Wendungen „noch nie" bzw. „erstmalig" im Buch deutlich machen können (VII. 136.194.445.479.481.489).

K. dürfte mit seiner umfangreichen und detaillierten Monographie ein Standardwerk geschrieben haben mit allen zu wünschenden literarischen Belegen zur immer stärkeren Erotisierung und Dämonisierung der biblischen Grundtexte im frühen Judentum. Gerade aus der Beschränkung der Perspektive ergibt sich die Stichhaltigkeit der Argumente. Ob die Frau, wie in der Überschrift (73) an semantisch wichtiger Stelle und als Leseperspektive für den Leser – eine „Gefahr für die Engel" nach Paulus ist – in Aufnahme dieser frühjüdischen Interpretationen, bleibt nicht nur für Paulus, sondern auch für die anderen neutestamentlichen Stellen wohl zu fragen. Hier dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Jedoch ist K. zu danken, daß er eine sehr klare These zur Diskussion gestellt hat. Nicht nur Vertreter der feministischen Theologie werden ihm dies danken, auch wenn im Vorwort die drei K (Kinder, Köchin, Komputer) doch zeigen, daß die faktische Welt auch heute noch nicht in Ordnung ist.

Paderborn Hubert Frankemölle

Segalla, Giuseppe: **La cristologia del Nuovo Testamento.** Un saggio. – Brescia: Paideia Editrice (1985). 208 S. (Studi Biblici 71), kart. Lit 14 000

Auf der 5. Tagung der italienischen Theologenvereinigung im Jahre 1973 hatte S. über den Stand der Christologie heute referiert, und sein langer Bericht nahm einen großen Teil des aus diesem Anlaß herausgegebenen Bds ein. Da dieser Bd vergriffen ist, erhalten wir hier vom Vf. eine neue Aufl. seines Berichtes, den er geringfügig verändert und an den er bibliographische Ergänzungen angefügt hat.

Er beginnt mit einer „Vorgeschichte der Christologie", d. h. von Jesus aus geht er in das AT zurück. Er beleuchtet die Prädikate Jesu wie Sohn und Herr Davids, Knecht, Menschensohn sowie die Beziehung zur Weisheitstradition. Schließlich analysiert er die Art und Weise, wie diese verschiedenen Traditionen des AT im NT verwandt wurden.

Anschließend untersucht er den Anfang der Christologie mit der Herausbildung der christologischen Traditionen und den verschiedenen christologischen Denkmodellen, wobei er deren grundsätzliche Einheit unterstreicht. Dem Rez. erscheint jener Teil der interessanteste der vorliegenden Studie zu sein, der auf ausdrücklichere und systematischere Weise die Entwicklungsgesetze aufzeigt und die Kontinuität herausstellt.

Die 1. Konstante der Entwicklung ist die Treue zur Tradition, eine Treue zur Geschichte, die eine Auflösung der Person Jesu zu einer mythischen Gestalt verhindert. Eine 2. Konstante besteht in der Auswahl aus Neuinterpretationen, die mit dem Ziel vollzogen wurde, den Glauben an die Gottheit besser zu begründen und vor Irrtümern zu schützen. Die 3. Konstante wird unter dem Begriff „Konzentration" gefaßt: in der Person Jesu laufen die verschiedenen Linien theologischen Denkens zusammen. In bezug auf die ergänzende Behandlung der göttlichen Prädikate Jesu kann man ein Zusammengehen von Theologie und Christologie feststellen. Die Christologie begegnet auch der Anthropologie, wenn sie die Menschheit des Sohnes Gottes hervorhebt, und der Ekklesiologie, wenn sie Christus als das Zentrum und die Quelle der Heilsgemeinde bekennt.

Das Werk beleuchtet die verschiedenen Aspekte der ntl Christologie recht gut und trägt auf diese Weise zu einem besseren Verständnis vieler Texte aus den Evangelien bei.

Rom Jean Galot SJ

(Aus dem Französischen übersetzt von Martin Gaukesbrink)

Descamps, Albert: **Jésus et l'Église.** Études d'exégèse et de théologie. Préface de Mgr A. Houssiau – Leuven: University Press (1987). XLV, 641 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, Bd 77), kart. bfr 2.500

Vorliegende umfangreiche Sammlung von 17 Beiträgen des verdienstvollen Löwener Neutestamentlers und Bischofs A. Descamps (1917–1980), für die F. Neirynck, sein renommiertester Schüler und Nachfolger auf seinem Lehrstuhl verantwortlich zeichnet, verdankt sich einem gemeinsamen Projekt der beiden theologischen Fakultäten von Leuven bzw. Louvain-la-Neuve, mit der sie dem letzten, durch einen Autounfall tragisch ums Leben gekommenen Rektor ihrer alten Einheits-Universität ein Denkmal setzen wollten. D., Schüler und Nachfolger von L. Cerfaux, gilt als Erbe der Löwener Schule, die mit ihren theologischen und epistemologischen Grundsätzen ihm nicht nur die vorbehaltlose Öffnung zur historischen Kritik ermöglicht hat, sondern ihn auch in der Art seines methodisch disziplinierten Denkens geprägt hat, wie es jede Studie dieser Sammlung belegen könnte. Es dürfte genügen, hier kurz Auswahl und Grundlinien des Bd.s vorzustellen, da den Kennern die Arbeiten des Vf.s bekannt sein werden.

Programmatischen Charakter haben der eröffnende Essay „Réflexions sur la méthode en théologie biblique" (1959) (dt. auch in: G. Strecker, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975) sowie „Portée christologique de la recherche historique de Jésus" (1975). Nach wie vor und heute erst recht bedenkenswert ist sein Plädoyer für die Autonomie der historischen Kritik, das bei ihm aus der Abwehr des Doketismus in all seinen Formen gespeist wird. Der dritte, forschungsgeschichtliche Beitrag „Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes" (1970) belegt sein Bekenntnis zur Form- und Redaktionsgeschichte in der traditionsbetonten Spielart von H. Riesenfeld und B. Gerhardsson. Drei weitere Studien sind einzelnen Fragekreisen gewidmet: „Pour une histoire du titre ‚Fils de Dieu'. Les antécédents par rapport à Marc" (1974); „Le Discours sur la montagne. Esquisse de théologie biblique" (1981); „Réflexions sur l'eschatologie de Jésus" (1981) (Modell einer Transformation der jesuanischen Eschatologie im Angesicht seines Todes; Tendenz zur Entapokalyptisierung Jesu). Drei weitere Beiträge kreisen um Passion und Auferstehung Jesu: „Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion" (1972); „La structure des récits évangéliques de la résurrection" (1959); „Résurrection de Jésus et ‚croyable disponible'" (1976) (ein gegen Extrinse-

zismus gerichteter Versuch, das Werden des Osterglaubens in Funktion zum geistigen Horizont der frühen Kirche zu setzen). Stärker systematisch sind: „A propos de la nouvelle christologie" (1981) (gegen Monopolansprüche sowohl deszendenter wie aszendenter Christologien); „La christologie de H. Küng, Réflexions exégétiques" (1979) (Vorwurf des Reduktionismus und der Rückkehr zum „Judenchristentum", dessen Christologie[n] Vf. auch andernorts für obsolet erklärt: z. B. S. 371f). Zwei größere Studien zur Ekklesiologie schließen sich an: „L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament" (1979); „Aux origines des ministères. La pensée de Jésus" (1971, 1972) (erstaunlicher Optimismus angesichts der Annahme einer Kirchengründung durch Jesus wie einer grundlegenden Kontinuität in der Ämterfrage zwischen nachapostolischer, apostolischer Kirche und Jesus). Dem ekklesiologischen Komplex zugeordnet sind: „Les origines de l'Eucharistie" (1970); „Cénacle et Calvaire. Les vues de H. Schürmann" (1979) (zustimmendes Referat); „Les textes évangéliques sur le mariage" (1978, 1980). Den Beschluß macht die gewichtige systematische Studie „Théologie et magistère" (1976), in der D., als Theologe und Bischof beiden „Seiten" zugehörig, nicht nur die klassische Lehre ihres gegenseitigen Bezugs, sondern auch wichtige Fragen und Perspektiven für die Ausgestaltung ihres zukünftigen Verhältnisses vorlegt (begründeter Wunsch an das Lehramt, im Verzicht auf zu starkes, eigenes „Theologisieren" die Interventionen in die laufenden Dispute der Theologen auf ein Minimum zu beschränken; Tradition: kein Korpus einer ein für allemal fixierten Lehre, sondern „Referenz-Basis" für zukünftige Entwicklungen; Verzicht auf eine Katechese vom deduktiven Typ zugunsten einer Hilfestellung für die Gläubigen, ihre eigene Sprache zu finden).

Prinzip für die Auswahl der vorliegenden Sammlung aus dem reichen Œuvre des Vf.s (vgl. seine Bibliographie S. XIX–XXIII) scheint das auf ein größeres Publikum abgestellte Interesse eher an bibeltheologischen Arbeiten als das an exegetischen Detailstudien gewesen zu sein, die eigene Vorstöße in der Forschung markieren. So aber belegt der Bd in glücklicher Weise die theologische Weite seines Vf.s, der in Sorge um die Kirche wie den heutigen Menschen Exegese betrieben hat. Auch wenn manche seiner Arbeiten trotz prinzipiellem Ja zur historischen Kritik systematisch-konfessionelle Vorentscheidungen allzu deutlich ins Spiel bringen, so dokumentieren sie im ganzen doch eine gewichtige Linie katholischer Bibelwissenschaft, die im Gedächtnis zu bewahren, nicht nur exegesegeschichtlichem Interesse entspricht.

Neben der Bibliographie des Vf.s, einer Liste der unter seiner Leitung erstellten Löwener Diss. und seiner Rektoratsreden enthält der Bd noch ein Porträt des Theologen aus der Feder von J. Giblet sowie ein Photo, das uns den gütigen und verständnisvollen Lehrer zeigt.

Berlin Michael Theobald

Jakobs, Peter H. F.: **Die frühchristlichen Ambone Griechenlands.** – Bonn: Rudolf Habelt GmbH (1987). 342 S., 134 Pläne, 40 Bildtafeln (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Archäologie, Heft 24), kart.

Der Ambon oder βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν (Sozomenos, H. E. 8,5. 9,2), im Lateinischen pulpitus (Cyprian, Ep. 38,2), tribunal (Cyprian, Ep. 39,4), locus altior (Cyprian, Ep. 39,5), pyrgus (ILCV 1855 a), locus superior (Augustinus, Sermo 49) genannt, ist spätestens seit der Mitte des 3. Jh.s literarisch nachweisbar. Die umfänglichste Beschreibung eines Ambons betrifft einen Sonderfall. Der Primicerius Justinians I. nämlich, Paulos Silentiarios, verfaßte eine kunsthistorisch bedeutende Beschreibung (Ekphrasis) der Einweihung der unter Justinian I. im Jahre 562 wiedererstellten Hagia Sophia Konstantinopels. Dabei widmete der Hofbeamte dem justinianischen Ambon 304 Verse, die er am 6. 1. 563 selbst vortrug. Diese enthusiastische Würdigung in Hexametern beschreibt einen prunkvollen Einrichtungsgegenstand einer altchristlichen Basilika, der den Blick auf die weniger wertvollen Ambone verstellt, wollte man den Konstantinopler Ambon als Modellfall und Maßstab nehmen. Vf. vermied diese Gefahr glücklich, indem er seine Analysen ausschließlich auf eigene Beobachtungen vor Ort stützte und die großenteils lediglich in Fragmenten vorhandenen Objekte nicht unbesehen in ihren Rekonstruktionsversuchen übernahm. Erschwerend für die Untersuchung kam hinzu, daß eine auffallende Lücke zwischen den frühen literarischen Belegen und den ersten archäologischen Nachweisen klafft. Frühestens zum Ende des 5. Jh.s lassen sich, wenn überhaupt, erhaltene Ambone ausmachen. Die naheliegende Vermutung, daß die Ambone bis dahin nicht aus Stein, sondern lediglich aus wenig haltbarem Material gestaltet waren, äußert Vf. wohl bewußt nicht, weil er seiner korrekten Methode entsprechend ausschließlich das Vorhandene und damit archäologisch Beweisbare vorlegen wollte.

Ohne die Sonderfunktionen des Ambons in der Sophienkirche zu Konstantinopel (Kaiserkrönung, Darstellung der Kreuzreliquien) und anderer herausragender Basiliken zu berücksichtigen, ist der Ambon ein erhöhtes Podest, das seinen Platz im Mittelschiff einer Basilika hatte und dem Lektor (wohl gelegentlich auch einer kleinen Schola) einen gut sichtbaren Standort zum Vortrag der Lesungen beim Gottesdienst bot. Der Ambon war also in erster Linie ein praktischer Einrichtungsgegenstand. Als Ort der Predigt muß er für die Spätantike ausscheiden, da die Predigt grundsätzlich dem Bischof vorbehalten war, dem Bischof, der bei der Verkündigung auf der Cathedra saß. Die wenigen bekannten Ausnahmen wie der predigende Origenes, Augustinus als Presbyter oder Johannes Chrysostomus, der zu den Vorgängen um Eutropius vom Ambon aus sprach, können hier vernachlässigt werden.

Vf. differenziert die griechischen Ambone in drei Gruppen (Typen), innerhalb dieser Gruppen benennt er weitere Unterscheidungsmerkmale.

Gruppe I umfaßt Ambone mit zwei gegenüberliegenden Treppenaufgängen. Solche finden sich zentral angeordnet in dreischiffigen Basiliken, wobei Verschiebungen nach rechts oder links in die Nähe der Säulenreihe die Regel sind, vermutlich um die Sicht zum Sanctuarium möglichst wenig zu behindern. Gruppe II besteht lediglich aus drei Belegstücken, die in Thessalien und Makedonien beheimatet sind. Diese Objekte haben einen doppelläufigen Treppenaufgang. Die Treppenläufe sind einander symmetrisch zugeordnet und folgen der Krümmung des halbkreisförmigen Basisgrundrisses. Dieser lokal sehr begrenzte Typ ist nur nachweisbar für die Zeit vom Ende des 5. Jh.s bis zur 1. Hälfte des 6. Jh.s. Zur Gruppe III werden jene Ambone gerechnet, die nur einen Treppenlauf aufweisen. Die monolithen Ambone dieser Abteilung waren wohl im Bema (Sanctuarium) aufgestellt und könnten ausschließlich dazu gedient haben, das Evangelienbuch auszulegen. Diese „Throne des Wortes" weisen eine relativ kleine Standfläche auf, was zur o. g. Vermutung führte.

Die Ambonengruppen I und III weisen drei unterschiedliche Stützformen auf, die den eigentlichen Balkon trugen. Der Lektor gelangte über einen vier- bis siebenstufigen Treppenlauf, dessen Wangen mit Reliefplatten geschmückt waren, auf das Podium, das möglicherweise von einem Schalldach überhöht war. Vermutlich haben wir hier die Ursprungsform der ma. Kanzel. Dennoch sollte man für die Spätantike das Wort „Kanzel" nicht zur Bezeichnung des Ambons verwenden, da eben mit dem Ausdruck „Kanzel" die Predigt verbunden wird und nicht der alleinige Vortrag der Texte zu Lesung und Evangelium.

Die Datierungsfrage der Ambone Griechenlands bringt Vf. in die schwierige Lage, mit einem Kuriosum fertig werden zu müssen. Seiner vorsichtig und sehr zurückhaltend formulierten Auffassung nach ist der frühest datierbare Ambon aus der Basilika ‚B' in Nikopolis. Und genau dieses Objekt besteht aus einem Konglomerat von Spolien aus der augusteischen Zeit. Der Ambon besaß eine Podiumplatte, die aus wiederverwendeten Reliefs einer Amazonomachie erstellt war. Teilweise wurden die Reliefs abgeschlagen und durch Mosaiken ersetzt, die J. in die zweite Hälfte des 5. Jh.s datiert. Würde man den Spolienambon um die Mitte des 6. Jh.s datieren, dann bleibt eine Lücke von gut 50 Jahren und damit die Frage, warum ein noch in das 5. Jh. datiertes Mosaik auf der Statuentrommel einer Spolie angebracht wird, die dann erst um 550 für den Ambon in Nikopolis verwendet wurde. So ergibt sich das Dilemma, ein Denkmal aus Spolien zum Ausgangspunkt einer Entwicklung machen zum müssen. Man wird dieses Dilemma nicht Vf. anlasten, sondern dem Defizit einer archäologischen Methode, die selbst noch der Weiterentwicklung bedarf. Durch den neuen Datierungsversuch und den Mut Vf.s wurde auf ein grundsätzliches Problem der Spolienverwertung und der sachgerechten Spolieninterpretation bei altchristlichen Bauwerken aufmerksam gemacht.

Der Untersuchung ist ein ausführlicher Katalog aller einschlägigen Denkmäler (225–342) angeschlossen, der den außergewöhnlichen Fleiß Vf.s unter Beweis stellt. Jeder einzelne Ambon wird nach folgendem Schema, das keine Wünsche offenläßt, vorgestellt. Fundort – Name bzw. Bezeichnung der Basilika – Typ – Datierung – Standort in der Basilika – Maße – Zustandsbeschreibung – Einzelanalyse – bisherige Literatur – Verweis auf Tafel und Pläne. Dieser exzellente Katalog versetzt den Leser in die Lage, Analyse und Schlußfolgerungen Vf.s zu überprüfen, ohne zu den Denkmälern reisen zu müssen. Ein reichhaltiges Plan- und Tafelwerk dokumentiert und illustriert diese erstmalige Gesamtuntersuchung der Ambone Griechenlands durch einen christlichen Archäologen, der sowohl die handwerklichen Techniken wie auch die Methoden des Faches beherrscht.

Die hier vorgelegte erweiterte Freiburger Diss. sollte von der Liturgiewissenschaft ausgewertet und nach der liturgischen Bedeutung des Ambon abgefragt werden. Schon der Fundkatalog in seiner Fülle mag darauf hinweisen, daß diese Fragestellung keine Randfrage bleiben sollte.

Augsburg Wilhelm Gessel

Capitula Episcoporum. Erster Teil Hg. v. Peter **Brommer.** – Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1984). XIX, 268 S. (Monumenta Germaniae Historica, Pars I), kart. DM 105.–

Mit dem von Peter Brommer vorgelegten ersten Teilband der Capitularia episcoporum beginnt in den MGH die Ed. einer neuen Quellengattung. Im Anschluß an Karls des Großen Admonitio generalis haben viele Bischöfe, zumeist in Zusammenhang mit Diözesansynoden, Bestimmungen über die Seelsorgstätigkeit der Priester und all-

gemein über die christliche Lebensführung erlassen, die historisch eine bedeutsame Quelle des gemeindlichen religiösen Lebens darstellen. Die vorliegende Ed. bringt Capitularien aus den Kirchenprovinzen Köln, Trier, Sens, Besançon und Bourges; Provinzen, die folgen sollen, sind bereits aufgelistet (IX).

Ihrem Inhalt nach sind die Bestimmungen engstens verwandt mit den Canones karolingischer Konzilien, ebenso mit bestimmten Herrscher-Capitularien, wie überhaupt die bischöflichen Capitularien von Karls des Großen Admonitio generalis aus dem Jahre 789 angeregt sind. Im einzelnen wird eine reiche Thematik behandelt, insbesondere die priesterliche Amts- und Lebensführung, sodann Taufe, Buße, Eucharistie und Ehe, wie weiter Zehnt, Kirchbau, Beerdigungen und dergleichen mehr. Die beiden umfänglichsten und bedeutendsten Texte der vorliegenden Ed. sind diejenigen Theodulfs von Orléans († 820), im Inhalt weitgehend selbständig gearbeitet und auch in der Sprache präzise, korrekt und abwechslungsreich. Welche Einsichten diese Bestimmungen zu vermitteln vermögen, sei an einem Beispiel erläutert:

Bei crimina capitalia, die längere Bußzeiten von 6, 7 oder gar 15 Jahren nach sich ziehen, kennt Theodulf eine Aufspaltung: Für gewöhnlich ist die Hälfte der angegebenen Zeit ein Ausschluß vom ganzen Kirchenleben (ab oratione ceterorum fidelium segregetur, non communicet, non offerat, 159[13]), für die zweite Hälfte der Bußzeit aber sieht Theodulf die Wiederzulassung zur Gebetsgemeinschaft und zur Gabendarbringung vor (recipiatur in communione orationum et offerat, non tamen communicet, 159[15]); nach Ablauf der vollen Jahre folgt dann die plena communio. Diese Aufteilung wird erst verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß seit der zweiten Hälfte des 8. Jh.s auch Meßfeiern in Bußkommutationen einbezogen wurden, das heißt: Man konnte zur Ableistung des Bußfastens Messen feiern lassen, mußte dabei aber selber die Oblation vollziehen. Bei schweren Vergehen aber bewirkte ursprünglich die Exkommunikation sowohl den Ausschluß von der Kommunion wie auch von der Gabendarbringung. Indem also jetzt die Exkommunikation modifiziert wurde und man bereits vor der vollen Rekonziliation zur oblatio zugelassen wurde, konnten Büßer ihr Bußpensum auch durch Meßfeiern ableisten lassen. Doch gingen in dieser Frage nicht alle Bischöfe einig mit Theodulf. Radulf von Bourges, der viele Capitula Theodulfs ausgeschrieben hat, übernimmt nicht dessen Aufteilung der Bußzeiten, betont vielmehr die alte Regel: Quibus autem sacrificii sumptus negatur, offerendi facultas non tribuitur (256[12]). Einblicke solcher Art bieten die Kapitularien in vielfältiger Weise.

Ein Wort auch zur Kommentierung, wie sie der Editor vorgenommen hat:

Zunächst einmal werden in reichem Maße Verweise auf Übernahmen, Entlehnungen und Parallelbestimmungen geliefert. Darüber hinaus werden auch Wort- und Sacherklärungen sowie Hinweise auf die einschlägige Literatur geboten. Dies freilich geschieht eher in eklektischer und gelegentlich auch unzureichender Weise. Das im ganzen sehr sorgfältige und erfolgreiche Bemühen, Textvorlagen und Verwandtschaften aufzudecken, dürfte in Einzelfragen noch weitergeführt werden können. Die Bestimmung aus Kap. 20 des Radulf von Bourges über die Taufpaten (249[11]): cotidie a patrinis ad ecclesiam cum luminaribus deducantur findet sich ähnlich bei Amalar (Liber officialis I, 29,2; ed. Hanssens II, 156[33]): per octo dies sub ducibus . . . patronis et matronis deducuntur. Radulfs Verbot für öffentliche Sünder, eine Patenschaft zu übernehmen (251[3]): Qui vero in publica sunt paenitentia constituti aut criminali peccato tenentur obnoxii, neminem a lavacro fontis suscipere neque coram episcopo ad confirmationem tenere praesumant, usquequo paenitentia peracta satisfactionem condignam percipere mereantur kennt ähnlich auch das Pariser Konzil von 829 (c. 54): qui propter reatum suum publica sunt paenitentia multati, videlicet ut nec alios de sacri fontis baptismate suscipiant nec . . . aliorum patroni coram pontificibus existant, donec per dignam paenitentiae satisfactionem reconciliationem mereantur.

Endlich ergeben sich bei – zufälliger – Nachprüfung einiger Verweise gelegentlich Druckfehler:

Auf Seite 108 in Anm. 34 ist nicht 248, sondern 349 auf Seite 111 in Anm. 46 nicht 260, sondern 206 zu lesen. Wenn S. 64 eine Bestimmung vorschreibt, die Reste des sacrificium in einem „reinen Gefäß" bis zur nächsten Meßfeier aufzubewahren, wäre ein Verweis auf das materialreiche Buch von O. Nußbaum (Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter [= Theophaneia 14] Bonn 1961) angebracht gewesen. Zum Kreuzzeichen (126, Anm. 107) ist auf die Untersuchungen von F. J. Dölger (Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens I-IX, JAC 1 [1958] - 10 [1967]) zu verweisen. Auch folgen gelegentlich Hinweise auf unzureichende oder veraltete Werke. Zur Erläuterung der in vielen Kapitularien angegebenen liturgischen Bücher und Geräte ist der Hinweis auf eine Stelle in Albert Haucks Kirchengeschichte relativ belanglos (39, Anm. 23), hat doch das Münchener Zentralinstitut für Kunstgeschichte in Zusammenarbeit mit B. Bischoff die Schatzverzeichnisse (Mittelalterliche Schatzverzeichnisse 1. Von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des 13. Jh.s [= Veröffentlicheungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 4] München 1967) herauszugeben begonnen, unter denen sich zahlreiche Beispiele von Besitzverzeichnissen schon aus der karolingischen Zeit finden, die Parallelen gerade zu den hier angeführten Beispielen bieten.

Zum Schluß bleibt nur mit Freude und Dankbarkeit zu sagen, daß hier ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Quellenmaterial vorgelegt ist, daß vielerlei Einblicke in das religiöse Leben vermittelt und nun der weiteren Ausschöpfung harrt.

Münster Arnold Angenendt

Odermatt, Alois: **Der Liber Ordinarius der Abtei St. Arnulf vor Metz** (Metz, Stadtbibliothek Ms. 132, um 1240). – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag (1897). XVIII, 425 S., 5 Abbildungen (Spic Fri 31), kart. sFr 78.–

Die Einleitung (3–52) befaßt sich zunächst mit der Geschichte der Abtei St. Arnulf (3–20).

St. Arnulf geht auf eine frühchristliche Basilika mit dem Patrozinium St. Aposteln zurück, die vermutlich ein frühchristlicher Bischofssitz war. Einen Hinweis darauf bietet die eigentümliche Ordnung der bischöflichen Palmprozession, die der Ordinarius ausführlich schildert.

Durch die Translation des Bischofs Arnulf aus Remiremont (Vogesen) wechselt das Patronat. Um das 6. Jh. ist eine kirchliche Genossenschaft an der Apostelkirche bezeugt, über deren Regel nichts gesagt werden kann. Der Metzer Bischof Adalbero I. (929–969) wandelt das Stift in eine Benediktinerabtei um. Die Mönche kamen aus Goerze. Nach der Jahrtausendwende wird eine neue Abteikirche gebaut, für die der Liber Ordinarius verfaßt ist. Sie wird 1049 eingeweiht. Diese Abteikirche wird 1552 zwecks Schaffung von Verteidigungsanlagen zerstört, und der Benediktinerkonvent zieht in das Kloster der Dominikaner um. Durch die Französische Revolution wird 1790 der Konvent endgültig aufgelöst.

Anschließend befaßt sich Odermatt mit der Textgeschichte und Textwiedergabe.

Die Hs. des Ordinarius gehört zu den Manuskripten, die 1944 durch die Kriegswirren vernichtet worden sind. Eine in den 20er oder 30er Jahren unseres Jh.s angefertigte Fotografie, die in Maria Laach vorhanden ist, hat den Text trotz der Zerstörung der Hs. gerettet.

Die Hs., über deren Blattgröße oder deren Einband keine Aussage möglich ist, umfaßt 129 Blätter.

Der Text der drei Psalmen 148, 149 und 150 ist mit Neumen versehen. Die Melodieführung gleicht in der Gesamtanlage anderen Halleluja-Offizien. Hier ist der Tonar (vor 830) aus St. Arnulf zu vergleichen, den W. Lipphardt als „ältestes umfassendes Dokument des gregorianischen Chorals" herausgegeben hat (LQF 43). Die Datierung „um 1240" läßt sich aus den Umständen erschließen.

Im zweiten Teil seines Werkes gibt O. den Text des Ordinarius wieder (53–356).

Der Ordinarius trägt die Überschrift „Incipit liber de ordinatione et officio totius anni que debent legi vel cantari in ecclesia Sancti Arnulphi" (53).

Er hat folgenden Aufbau: Prefatio (nr. 1), De officio de temporibus (nr. 2–270), De ordinatione et officio sanctorum (nr. 271–439), De symbolo (nr. 440), De cura infirmorum et mortuorum (nr. 441–450).

Die Anlage des Ordinarius entspricht dem jüngeren Typ, der den Stoff in Temporale und Sanctorale scheidet. Die „Prefatio" gibt als Zweckbestimmung an, die kirchlichen Bräuche zu vereinheitlichen und so die Last unterschiedlicher Traditionen von den Nachfahren fernzuhalten (54). Für die „Maior missa" wird die Prozession zum Evangelium genau beschrieben (61).

Weihnachten wird als höchstes Fest des Jahres (super omnes festivitates totius anni) gefeiert (79).

Für den „Alleluia-Abschied" in den Laudes von Septuagesima bietet die Hs. die drei Psalmen 148, 149 und 150 mit Neumen (31, 120).

Die Palmprozesion im Liber ordinarius sieht die Teilnahme des Bischofs vor. O. deutet dies als Hinweis auf den frühchristlichen Bischofssitz in St. Arnulf (7). Der Bischof begibt sich am Vorabend mit seinen Klerikern nach St. Arnulf, steigt dort in ein von den Abtsdienern bereitetes Bad, nimmt das Essen ein und nächtigt im Bett des Abtes. Von hier aus wird er am nächsten Morgen zum Festzug abgeholt. Der ganze Klerus und alle Priester der Stadt finden sich in St. Arnulf ein. Das Recht, die Palmen zu segnen, steht einzig dem Bischof und dem Abt von St. Arnulf zu (144–147).

Nach der Terz des Gründonnerstages hält der Konvent eine Bußfeier, um sich auf die Kommunion vorzubereiten (156). Die Fußwaschung wird als Handlung des Abtes an zwölf Klerikern nach der Terz (Mandatum abbatis 157), als Fußwaschung an den Armen nach der Sext (Mandatum pauperum 158) gehalten. Nach der Non geschieht die Benediktion des Feuers.

Daran schließt sich eine Weinspende (Caritas, 164) aus dem Kelch des heiligen Arnulph (cyphus sancti Arnulphi, 164) an. In der Matutin wird die „Visitatio sepulchri" als Osterspiel vollzogen (179).

An das „Officium de temporibus" schließt sich der „Tractatus de ordinatione et officio sanctorum" an (241).

Die Prozession am Markus-Tag wird ausführlich beschrieben. An ihr nehmen benachbarte Konvente teil. Mit Bezug auf die Präzedenz-Ordnung wird eine kurze historische Begründung für den Vorrang von St. Arnulf eingeschoben (289).

Der Ordinarius gibt zu den Festen des Kirchenjahres eine genaue Läuteordnung an, beschreibt die verschiedenen Rollen beim Chorgebet, die liturgische Kleidung und die Orte des Vollzugs und ermöglicht so einen guten Eindruck über die gestufte Feierlichkeit der Liturgie.

Der Ordinarius hat zwei Zusätze. Der erste umfaßt die Credo-Regeln. Der zweite „de cura infirmorum et mortuorum" (350–356) befaßt sich mit der Sorge für die Kranken, der Feier der Krankensalbung in der Gemeinschaft des Konvents und dem Brauchtum beim Tod.

Im Anhang seines Werkes hat O. den Festkalender von St. Arnulf anhand der Angaben des Liber Ordinarius erstellt, da für die Zeit vor dem 16. Jh. kein Kalender eines liturgischen Buches im engeren Sinn erhalten ist (359–373). Ein Verzeichnis der liturgischen Initien sowie ein Verzeichnis der Personen und Orte erleichtern den Umgang mit dem Text.

Die vorliegende Arbeit, die 1979 in Freiburg (Schweiz) als philosophische Dissertation eingereicht wurde, macht in vorbildlicher Weise einen für die Erforschung der monastischen Liturgie wie auch der monastischen Consuetudines wichtigen Text zugänglich. Damit ermöglicht sie zusammen mit den bereits vorliegenden Editionen die vergleichende liturgiewissenschaftliche Forschung, die noch weitgehend Desiderat ist.

Bamberg Franz Kohlschein

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Ethica. Commentum et Quaestiones. Edidit Wilhelmus Kübel. – Münster: Aschendorff (1987). XX S., Sp. 391–868 (Opera omnia Tom. XIV, Pars II, Lib. VI-X), kart. DM 322.–

Mit der Pars II des XIV. Bd.es der Editio Coloniensis, der die Bücher VI-X des Ethikkommentars Alberts d. Gr. enthält, liegt nun das große Kommentarwerk Alberts zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles in kritischer Ed. vor. Der verstorbene Eichstätter Mediävist Prof. Dr. L. Ott hat in einer umfangreichen Rez. zur Ed. der Pars I,1–2 (vgl. Theol. Rev. 66, 1970, 227–228 und 69, 1973, 204) die literargeschichtlichen und literarkritischen Probleme dieser Ed. gewürdigt, die erstmals den 1922 von A. Pelzer wiederentdeckten Ethikkommentar Alberts, der nicht mit dessen Paraphrase zur Nikomachischen Ethik verwechselt werden darf, bietet. Nach dem Tode von G. Meerssemann und C. Feckes, die kurzfristig an der Ed. der Pars I arbeiteten und diese ihre Arbeit in incunabilis zurücklassen mußten, übernahm der jetzige Präsident des Albertus-Magnus-Institutes in Bonn, Prof. Dr. W. Kübel, das Editionswerk und vollendete es in nahezu 30jähriger Arbeit.

Profundes Wissen und Können wurden in diese Ed. investiert! Von 9 Textzeugen enthalten 5 den vollständigen Text des Kommentars, zu dem der gelehrte Hg. dankenswerterweise auch das Textbuch der lat. Übersetzung der Nikomachischen Ethik mit herausgab. Albert legte der Erklärung und Auslegung der aristotelischen Ethik die Übersetzung des Robert Grosseteste zugrunde, die translatio Lincolniensis, die er allerdings in einer fehlerhaften Rezension zur Hand hatte. Er ließ in seinem Kommentar die klassischen griech. Interpreten Eustratius, Michael von Ephesus u. a. zu Wort kommen und benutzte ferner den mittleren Kommentar des Averroes (selbstredend in lat. Übersetzungen). Diese expliziten und zahlreiche nicht ausdrücklich genannte Autoren und Quellen werden im Sachapparat der kritischen Ausgabe angegeben und erschließen so den Kontext des Kommentars. Ein umfangreicher, sorgsam durchgegliederter Sachindex erleichtert ebenso die Benutzung wie das Verständnis des Ethikkommentars Alberts, der philosophiegeschichtlich gesehen eine epochale Pionierleistung ist, die in einigen wenigen Strichen gekennzeichnet werden soll.

1. Alberts Kommentar und Quästionen zu sämtlichen 10 Büchern der Nikomachischen Ethik des Aristoteles sind der erste vollständige Kommentar im 13. Jh., denn die (erhaltenen) vorgängigen Kommentare zur Ethica vetus und nova (in den Hss. von Avranches, Cambridge, Florenz und Paris) betreffen nur die ersten (drei) Bücher.

In der Methode der Auslegung schuf Albert einen neuen Typus: Unabhängig von der aristotelischen Kapiteleinteilung gliederte er die einzelnen Texteinheiten, griff die sich ergebenden Fragen auf und paraphrasierte (ähnlich wie Avicenna) den Text des Philosophen. Damit löste Albert endgültig die philosophische Ethik aus der engen literarischen Bindung an Grammatik und Rhetorik.

2. Alberts Kommentar geht auf eine Vorlesung zurück, die er zwischen 1248–1252 am Ordensstudium in Köln gehalten hatte.

„Als der genannte Magister Albertus das Buch der Ethik samt den Quästionen las, da schrieb der Frater Thomas die Vorlesung sorgfältig mit und verfaßte schriftlich das Werk in klar geordneter Gestalt und subtiler Form, so wie er es aus der Quelle eines so großen Gelehrten, der alle Zeitgenossen an Wissen überragte, schöpfen konnte." Wir haben keinen Grund, an dieser Nachricht des Thomasbiographen Wilhelm von Tocco zu zweifeln. Als Schüler und Sekretär Alberts hat der 25jährige Student Thomas, der möglicherweise vorher schon an der Universität Paris bei den Artisten Vorlesungen über die aristotelische Ethik gehört hatte, das Kommentarwerk Alberts schriftlich fixiert. Form und Gestalt des Commentum cum quaestionibus könnten demnach literarisch auch von Thomas beeinflußt sein.

Ohne Furcht für seinen eigenen wissenschaftlichen Charakter öffnete sich der junge Thomas dem Einfluß seines Lehrers. Als sich Thomas später als Magister der Theologie zu Beginn der siebziger Jahre des 13. Jh.s mit der Nikomachischen Ethik des Aristoteles beschäftigte und als Vorarbeit zu seinem eigenen Ethikkommentar die „Tabula" (1270) und die „Sententia Ethicorum" (1271/72) abfaßte, da ist in beiden Werken noch der Einfluß seines Lehrers voll wirksam. „La Tabula libri Ethicorum est une table du cours d'Albert", urteilt der Hg. dieses Nachschlagewerkes des Thomas von Aquin (vgl. S. Thomae de Aquino, Opera omnia XLVIII, Rom 1971, I–XXV: Appendix von R.-A. Gauthier). In den Sententia Ethicorum, einer zusammenfassenden Darstellung der Lehrmeinungen des Philosophen in der Nikomachischen Ethik, zählte der Hg. (R.-A. Gauthier) 350 Stellen, an denen Alberts Einfluß auf Thomas greifbar wird; 200 Stellen stammen aus dem Ethikkommentar Alberts, und 150 Stellen betreffen Zitate der griech. Kommentatoren, die Thomas von Alberts Kommentar entnahm. Mitunter zitierte Thomas diese Stellen aus dem Gedächtnis. Buchstabe und Geist der Untersuchungen des Thomas zur Nikomachischen Ethik beweisen, daß er in seiner Jugend diese Schrift der Weltliteratur sehr sorgfältig studiert hatte, als er die Vorlesungen Alberts darüber hörte und schriftlich „redigierte" (R.-A. Gauthier). Die kritische Ed. des thomasischen Ethikkommentars wird vollends die Pionierarbeit Alberts auf dem Feld der philosophischen Ethik zeigen. Wie bekannt, verfaßte Thomas 1272 den Kommentar zur Nikomachischen Ethik gleichzeitig mit der Moraltheologie in der Pars II seiner Summa.

3. Diese literargeschichtlichen Zusammenhänge müssen auch problemgeschichtlich aufgewiesen werden, um Alberts Beitrag zur Entwicklung der Moralphilosophie und -theologie deutlich zu machen.

Die ganzheitliche Auslegung aller Bücher der Nikomachischen Ethik war die Voraussetzung, den Systemgedanken der philosophischen Tugendethik des Aristoteles zu verstehen, denn allein vom 10. Buch her konnte Albert den Vorrang der vita contemplativa vor der vita activa begründen. Mit seiner Unterscheidung zwischen der felicitas civilis (I lect. 7 ed. 33) und der felicitas contemplativa (X lect. 11 ed. 747) bereitete Albert die bekannte thomasische Unterscheidung zwischen diesseitiger und jenseitiger Vollendung vor. Mit dieser Unterscheidung stellte sich aber für die Theologie sofort auch die Frage nach dem Unterscheidenden von Tugendethik und Gnadenethik. Aristoteles kannte nur das irdische Glück. Was Aristoteles, der philosophus, nicht wissen konnte und was er also auch nicht leugnen wollte, weil es gar nicht in seinem Blickfeld lag, kann nicht kritisch gegen ihn angeführt werden. Aristoteles ist (für Albert ebenso wie für Thomas) zu sehr philosophus, um nicht auch die Theologie in ihren Grenzen gelten zu lassen; Albertus Magnus und Thomas von Aquin sind zu sehr Theologen, um nicht auch die Philosophie in ihren Grenzen zu respektieren. Die scientia moralis ist gleichermaßen Philosophie und Theologie. Bedürfte es eines Beweises für diese These, so müßte man auf die moralphilosophische und moraltheologische Erörterung der Gerechtigkeit verweisen. Albert erklärte im Kommentar zum 5. Buch der Nikomachischen Ethik die Gesetzesgerechtigkeit des Aristoteles allgemeiner als Gemeinwohlgerechtigkeit und löste so die iustitia aus dem Verbund der vier Kardinaltugenden und sicherte ihr den Vorrang, der theologisch voll ausgeführt werden muß.

„. . . a fonte tanti Doctoris" konnte Thomas von Aquin sein moralphilosophisches und -theologisches Wissen schöpfen. Aus dieser Quelle muß dieses Wissen je neu und neu geschöpft werden. Die kritische Ed. hat diese Quelle samt allen notwendigen und nützlichen Instrumenten der Ausschöpfung zugänglich gemacht. Dafür gebührt dem Editor und dem von ihm geleiteten Institut unser aller Dank.

Bochum Ludwig Hödl

Porete, Margareta: **Der Spiegel der einfachen Seelen.** Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger. – Zürich, München: Artemis (1987). 280 S. („Unbekanntes Christentum"), Ln DM 34.–

Es war eine Sensation, als Romana Guarnieri 1946 (Osservatore Romano vom 16. 6.) die Entdeckung ankündigte, daß der „Spiegel der einfachen Seelen" von der 1310 in Paris hingerichteten Begine stamme. 1965 gab sie ihn zusammen mit einer großen Studie über die Brüder und Schwestern vom Freien Geist (Il movimento del libero spirito dalle origini al secolo XVI) kritisch heraus. Inzwischen ist die Textforschung weiter vorangeschritten (vgl. die altfranzösisch-lateinische Ausgabe im Corpus Christianorum von 1986). Die sehr wörtliche Übersetzung Frau Gnädingers mit ihrer Hinführung (Margareta Porete, ein Begine, 215–236), einer schematischen Darstellung des dargestellten geistlichen Weges (237–239) und den inhaltsbezogenen Anmerkungen (249–276) helfen auch den gelegentlich verworrenen Originaltext zu verstehen.

Dieser ist abgefaßt in Form eines Streitgesprächs, in dem verschiedenste Verkörperungen auftreten; zur Hauptsache: die Liebe und die Vernunft, die auch „die von sich eingenommene Vernunft" heißen kann im Gegensatz zur „im Nichtdenken verdutzten" Seele; dann die Vornehmheit, die Wahrheit, die Liebe, die heilige Kirche (in verschiedener Nominierung), der Heilige Geist usw. bis zur Heiligen Dreifaltigkeit. Nach 122 Einzelabschnitten verschiedener Länge folgen noch 16 Betrachtungen, in denen offensichtlich strittige Fragen geklärt werden sollen.

Zuerst ist das tragische Schicksal dieser Begine zu würdigen. Sie ist in Nordostfrankreich um 1250/60 geboren und kam wegen ihrer

„Mystik" schon früh in Konflikt mit den kirchlichen Behörden. Der Bischof von Cambrai verbot die Verbreitung ihrer Schrift. Anderswo aber, wie bei dem berühmten Theologen Gottfried von Fontaines, fand sie Unterstützung. Um 1307 wurde Margareta in Paris als rückfällige Ketzerin eingekerkert, 1310 verurteilt und wenige Tage nach der Hinrichtung vieler (vom gleichen Inquisitor Wilhelm von Paris verurteilten) Templer auf der Place de Grève verbrannt. Die Chronik erzählt, „daß das Publikum von Mitleid ergriffen und zu Tränen gerührt wurde" (217).

Das Ausschlachten dieses furchtbaren Schauspiels zu feministisch-theologischer Polemik, das E. Gössmann in „Gegenentwürfe" (1988, 69–79) versucht, versperrt den Zugang zu dem bedeutenden Dokument. M. Guarnieri konnte z. B. die Kurzfassung (DictSpir V 1241–1268) ihrer grundlegenden Arbeit unter dem Titel: Frères du Libre Esprit stellen. Sie beginnt die Geschichte der Freien-Geist-Bewegung mit Tanchelin von Antwerpen, der 1163 in Köln verbrannt wurde (eine Frau, nämlich Hildegard von Bingen schrieb gegen ihn), beendet mit den Turpulinen, die sich mit den Böhmischen Brüdern verbündeten und 1421 grausam niedergeschlachtet wurden – zum großen Teil Männer. Wir haben es nicht mit einer Frauen-Bewegung und Frauen-Verfolgung zu tun. Beide Geschlechter, Beginen wie Begarden, wurden gleichermaßen verfolgt.

Zugang muß die Lehre Margaretas bilden. D. Mieth unterstreicht (ebenfalls in „Gegenentwürfe") mit Recht deren Nähe zur Lehre Meister Eckharts (der ihre Schrift gekannt haben muß); aber auch den Unterschied: „bei Marguerite eine Liebeslehre, bei Eckhard eine intellektuelle Schau". Hier ist Margaretas Streitgespräch zwischen Seele und Vernunft (die im 87. Kapitel stirbt) menschlich reifer. Ihre geistliche Lehre gipfelt in der Ekstase der Liebe: „Diese Seele hat das Gedächtnis und den Verstand und den Willen ganz in das eine Sein versenkt, das heißt in Gott. Sie hat Schluß gemacht mit der Welt und die Welt hat von ihr Urlaub und Abschied genommen und darum lebt sie in Gott und da erreichen sie weder Sünde noch Laster. Eine solche Seele hat keinerlei Willen" (78f, Zitate im folgenden öfters verkürzt). Sie steht über den Tugenden, selbst über Nächsten- und Gottes-Liebe, über aller Tröstung: „Sie empfindet dabei nicht irgendwelche Freude, denn sie selbst ist Freude. Und so schwimmt und schwebt sie in der Freude, ohne die Empfindung irgendeiner Freude" (58). Tugend war nur Weg, ist aber nicht Ziel. Dort ist die Seele zum völligen Nichts geworden, „Nichts" auch als Abgrund der Sünde: „Denn wie Gott im Hinblick auf sein Vermögen unfaßlich ist, in eben dem Maße hat die Seele sich in die Schuldigkeit ihres unfaßlichen Nichts gestürzt" (123). Deshalb wird Gott „Alles" in ihr, auch in ihrem Tun: „Wirkt Gott sein Werk in ihr, tut er es zwar in ihr und für sie, aber ohne sie" (125). Eigene gute Werke wären „Sündenschuld": „Dies ist darum so, weil das Mindere den Platz des Höheren einnimmt" (190). „Ich also bin ganz Schlechtigkeit, und er ist ganz Güte" (167). Gott ist auch das Sein der Seele: „Der, welcher ist, was er glaubt, der glaubt wahrhaftig. Die Wahrheit des Glaubens besteht darin, daß man ist, was man glaubt" (148).

Das mystische Alles und Nichts (Todo-Nada) wird in überwältigender Stärke ausgesprochen – und sicher auch gelebt im Märtyrertod der Frau. Verständlich ist aber auch das Entsetzen der Hüter der Orthodoxie. Margareta versucht daher durch die ganze Schrift hindurch Rechtgläubigkeit zu demonstrieren. Aus dem Abstand von Jahrhunderten darf man heute sagen: Die zu einfache „Ontologisierung" und Absolutsetzung von Erfahrungsdimensionen werfen auf ihr „System" den Schatten der Häresie. Die Verwechselung des Ontologischen mit den Erfahrungsdaten ist für L. Cognet auch der Schlüssel zur Geschichte der Eckhard-(Fehl)-Deutung.

Vor kurzen hat Otto Langer gezeigt, wie Meister Eckhart der emotional-ekstatischen „Erfahrungs"-Frömmigkeit der Nonnen eine „ontologisch" gültige Begrifflichkeit zu geben versuchte (Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu M. E. Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München 1987). Anhand des Textes Margaretas, der – zumindest als Beispiel der Begarden-Beginen-Mystik – weit größeren Einfluß hatte, als die Forschung bisher zeigte (Teresa z. B. wehrt sich gegen Vorwürfe, die auf Sätze des Spiegels zutreffen!), wäre zu fragen, ob Eckhart nicht auch diese Art von Mystik spekulativ zu fassen und zu korrigieren suchte. Seine zweite Predigt über Maria und Marta von Betanien greift genau diese Art von Mystik auf und gibt ihr mit sprachkräftiger Genialität ein theologisch korrektes Gewand. „Nun aber sagen unsere biederen Leute, man müsse so vollkommen werden, daß uns keine Freude mehr bewegen könne und daß man unberührbar sei durch Freude und Leid. Sie haben Unrecht ... Unsere biederen Leute wollen gar so weit kommen, daß das Anwesendsein sinnfälliger Dinge ihnen nichts mehr bedeute. Das gelingt ihnen nicht ... Gewisse Leute aber wollten so weit kommen, daß sie des Wirkens ledig werden. Aber ich sage: das kann nicht sein" (Sudbrack, Komm in den Garten meiner Seele, 1979). Ist das eine Kritik am „Spiegel" Margaretas?

Ob nicht hier ein locus classicus für eine echte „feministische" Theologie zu finden wären: Erfahrung von Frauen (denen damals die höhere Bildung versperrt war), die im Gespräch mit kirchlicher Theologie und moderner Sprachkraft ihr gültiges Gewand bekommt? Auf jeden Fall aber hat Gnädinger dem deutschsprachigen Publikum eine Schrift zugänglich gemacht, die nicht nur der speziellen „Mystik"-Forschung, sondern ganz allgemein dem heutigen Ringen um das Verhältnis von Glaube und Erfahrung, von Theologie und Frömmigkeit neue Impulse geben kann und soll.

München Josef Sudbrack

Grübel, Isabel: **Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert.** Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel. – München: tuduv-Verlagsgesellschaft (1987). VII, 139 S. (Kulturgeschichtliche Forschungen, 9), kart.

Die Beschäftigung mit der ma. Frauenfrömmigkeit ist gegenwärtig en vogue. Die Vf. der vorliegenden Arbeit, einer Münchener Examensarbeit, wendet sich einem ihrer vielen Aspekte nämlich dem Verhältnis der Bettelorden zu den ihnen angeschlossenen oder ihrer geistlichen Leitung unterstehenden Frauengemeinschaften zu. Sie wählt als Feld ihrer Untersuchung Basel und Straßburg. Weder die Fragestellung noch das Untersuchungsfeld sind besonders originell. Auch das Ergebnis ist nicht überraschend. Die Vf. kommt nicht weit über das hinaus, was seit H. Grundmann über „Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert" gesagt worden ist. Eine Anschaffung dieses Buches lohnt sich daher nur dann, wenn man von ihm nicht mehr erwartet als eine Einführung in die von den Bettelorden geprägte Frauenfrömmigkeit in den beiden Bischofsstädten am Oberrhein.

Berlin Kaspar Elm

Gerwing, Manfred: **Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit.** Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters. München: R. Oldenbourg (1986). 312 S. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd 57), Ln DM 78.–

Ein wichtiges Blatt deutscher und christlicher Geistesgeschichte wird durch diese Bochumer Doktorarbeit (1985) aufgeschlagen, und die oft übersehene spätmittelalterliche (Frührenaissance-)Kultur gewinnt schärferes Profil. Was durch Forscher wie K. Burdach (Die Kulturbewegungen Böhmens und Schlesiens an der Schwelle der Renaissance, 1926), E. Winter (Die europäische Bedeutung des böhmischen Frühhumanismus, 1935, 1964), J. Schreiber (Devotio moderna in Böhmen, 1965) umrissen wurde, bekommt durch vorliegende, von Prof. F. Seibz, dem Erforscher spätmittelalterlicher böhmischer Geschichte, betreute, sorgfältige Arbeit neue Züge. Es geht um einen in 150 Hss. überlieferten geistlichen Traktat (von entsprechenden Werken sind wohl nur Seuses Horologium und die Imitatio Christi ähnlich breit überliefert), der schon früh einem, den Abtlisten unbekannten Abt Gallus der Zisterzienserabtei Königsaal zugeschrieben wurde.

Nach Darstellung der Forschungslage mit ihren offenen Fragen (11–36) beschreibt Gerwing Züge der „Böhmischen Reformen" im Zusammenhang mit dem „Malogranatum" (37–120): Karl IV. (1348–1378) und die 1348 neugegründete Prager Universität, neue Liebe zur Sprache, Rückwendung zur Bibel, Laienbewegung, das Ringen um persönliche Frömmigkeit.

Schritt für Schritt werden darauf das Malogranatum (121–256) untersucht und ständig die Fragen von Datierung und Verfasserschaft mitbedacht: Verbreitung (die Zahl der Frühdrucke geht rasch zurück); Dialogform als pädagogisches Konzept; Auflistung der „auctoritates" (Gerwing entschleiert auch viele anonyme; ob aber der sogenannte „souveräne Umgang" mit Autoren schon ein Quellenstudium bezeugt? vgl. 139f); Aufbau nach den drei Status: conversio, opera virtusa, status perfectorum bis zu „de creatoris omnium contemplatione", wobei die alte Standeslehre („geistlicher" Stand als status perfectionis) von einer individuell geprägten Frömmigkeitslehre abgelöst ist. Das Malogranatum ist, wie die Kapitelaufzählung nach der Tabula der ältesten vollständigen und sicher datierten Hs. (1385) nochmals zeigt, anthropologisch aufgebaut: Schöpfung, Fall, Erlösung – und dann der Aufstieg des Menschen zum geistlichen Leben; zuletzt: De morte; Item anime solvuntur a corporibus ad que loca feruntur; De resurreccione mortuorum et de finali iudicio et de gloria eterna justorum.

G. geht auf vielen Wegen der „Spiritualität" (darunter zu Beginn – 13–16 – eine kluge Erörterung) des Traktats nach:

„Sein End- und Zielpunkt ist nicht so sehr die Kirche, das Volk Gottes, als vielmehr der einzelne Mensch im gläubigen Ringen um

seine ‚reformatio'." Der „soteriologische Indikativ" wird schnell zum „existential-religiösen Imperativ" (197f). Eine Todesstimmung zeigt sich (vgl. den Ackermann aus Böhmen), umgreift aber das ganze Leben und ist noch nicht – wie in der Ars-moriendi-Literatur der 2. Hälfte des 14. Jh.s – von rein passiver Erwartung geprägt (ein Hinweis zur Datierung).

Die Frage nach der „Visio" der „animae separatae", die Johannes XXII. auf den Jüngsten Tag nach der Auferstehung der Toten verschob, hilft zur Datierung; denn das Malogranatum hat die gleichen Argumente, mit denen Benedikt XII. diese Frage anders entschied (Benedictus Deus, vom 19. 1. 1336). Bei ihrer Bedeutung der Frage für die damalige Zeit und für die Thematik des Malogranatum („ruhten die Seelen der Verstorbenen bis zum Jüngsten Tag, dann war jeglichem Bittgebet zu Heiligen der Boden entzogen", 206) fällt es auf, daß die Bulle Benedikts XII. nicht zitiert wird, während die päpstliche Reformbulle ‚Fulgens sicut' vom 12. 7. 1335 zitiert wird. G. vermutet also den Abschluß des Malogranatum in der dazwischenliegenden Zeit. „Dadurch rückt er (Peter von Zitau, der damals Abt von Königsaal war) wiederum in den engeren Kreis der wahrscheinlichen Autoren."

Diese subtile, aber vorsichtige Argumentation ist typisch für G., und so darf man seinen weiteren Schlüssen vertrauen.

Er zeigt nämlich, daß „wesentliche, bislang ausschließlich den niederländischen Devoten zugesprochene Signa . . . sich bereits für das ‚devotio'-Verständnis des Malogranatum belegen" lassen: Devotio als Hingabe und Ergebenheit gegenüber dem Schöpfergott. Devotio als „gnadenhaft dem ‚fidelis' zukommender ‚Affectus', verbunden mit einem intensiven, die individuelle Vollkommenheit anstrebenden Tugendleben" („exercitia"). Devotio zwar noch nicht als Bezeichnung einer Gruppe, wohl aber schon ‚devotus" als Ehrenbezeichnung für jemand – Ordensmitglied oder Laie –, der nach Vollkommenheit strebt. Ähnlich argumentierend beschreibt G. z. B. die Geisteshaltung im Gebrauch von „templum" für den „reformierten einzelnen Devoten in statu gratiae" (238ff). Der auch anderswo (Brautfrömmigkeit) aufgezeigte Mangel an Kirchenbezug muß als „Kritik an dem allzu diesseitig-weltlichen Lebensstil allzu vieler Prälaten und offizieller Kirchenvertreter, als Kritik an Veräußerlichung und unwürdigem Finanzgebaren, als Kritik wohl auch an einer nur platten Kirchen-, Reliquien- und Wallfahrtsfrömmigkeit" gewertet werden (255).

Was E. Winter schon früh vermutete, daß „die böhmische Bewegung" Einfluß „auf die niederländische Devotio moderna" (Gerd Groote war in Böhmen) und sogar auf die Frömmigkeitsgestalt der ignatianischen Exerzitien ausübte, gewinnt durch G.s Buch neue Plausibilität; damit aber wird auch die Einheit der damaligen abendländischen Kultur und die Bedeutung der Reform Karls IV. sichtbar, eine Bedeutung, die von der Reformationsforschung noch längst nicht zur Genüge erforscht und erkannt ist.

Abschließend ist zu sagen, daß eine Zusammenfassung (257–259), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (274–305) und ein Personenregister (306–312, leider ein Sach- oder -begriffsregister) eine Arbeit abschließen, die durch umfassende Quellenkenntnis und sorgfältige Quellenbenutzung imponiert, die nicht nur eine vernachlässigte Epoche von Kirchen- und Profangeschichte durchleuchtet, sondern auch helleres Licht auf Brennpunkte der Geschichtsschreibung (Reformation; ich fand manche Berührung zu Ignatius usw.) wirft.

München Josef Sudbrack

Krüger, Friedhelm: **Humanistische Evangelienauslegung.** Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen. – Tübingen: J. C. B. Mohr (1986). IX, 260 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 68), Ln DM 136.–

„Erasmus hat seinen Platz in der Darstellung der Geschichte der Hermeneutik noch nicht finden können, weil sein umfassendes Œuvre zur Schriftauslegung nicht annähernd zur Kenntnis genommen, geschweige denn einer kritischen Sichtung unterzogen worden ist." Dem Defizit in der Erasmus-Forschung, das der Vf. mit diesen Worten umschreibt, sucht er mit der vorliegenden Untersuchung abzuhelfen. Er tut dies hauptsächlich auf der Basis der Paraphrasen zu den Evangelien, doch werden auch zahlreiche frühere und spätere Werke des Erasmus herangezogen, um die Entwicklung seines Denkens aufzuzeigen. Es ergibt sich so ein Bild von der biblischen Theologie und Hermeneutik des Erasmus, wie es in dieser Vollständigkeit bislang nicht vorlag.

Nach einer einleitenden Erörterung der Problemlage und methodischer Fragen behandelt der Vf. in neun Kap. den Gegenstand seiner Untersuchung. Vier davon sind den geschichtlichen und denkerischen Voraussetzungen der erasmischen Schriftauslegung gewidmet: nämlich dem Weg des Erasmus zur Schrift und den ihm eigenen exegetischen Methoden; der Struktur und Eigenart seines Denkens; der Theologie des Wortes und dem Geschichtsverständnis des Erasmus. Die vier nächsten Kap. behandeln wichtige Einzelaspekte der erasmischen Exegese: Allegorese, tropologische Auslegung, Gleichnisauslegung, Auslegung von Matthäus 5–7. Das letzte Kap. gilt dem Komplex „Evangelium und Politik".

Der erste England-Aufenthalt (1499–1500) und die Begegnung mit John Colet bedeuten eine entscheidende Station in der geistigen Entwicklung des Erasmus. Er entschließt sich nunmehr, sich ganz intensiv um die „alte und wahre Theologie" zu bemühen. Diesem Zweck dient zunächst die Aneignung der griechischen Sprache: sie ist die unentbehrliche Voraussetzung für den Zugang zum genuinen Verständnis der Schrift. Es geht ihm von allem Anfang an um ein geistliches Verständnis, zu dem ihm zunächst der Apostel Paulus, dann aber auch der Evangelist Johannes als Führer dienen. Die Sätze aus dem Joh: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch hilft nichts" (6,64), und: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (4,23) gewinnen für die Hermeneutik des Erasmus eine bleibende Bedeutung. Er erkennt aber auch die Notwendigkeit des Rückgangs auf den griechischen und hebräischen Urtext. Das nach jahrelangen Vorarbeiten 1516 bei Froben in Basel herausgebrachte „Novum Instrumentum" mit griechischem Text, neuer lateinischer Übersetzung und philologischen Annotationen nach dem Vorbild Lorenzo Vallas ist der erste entscheidende Markstein auf dem Wege zur neuzeitlichen Bibelexegese. Mit den wenige Jahre später erschienenen Paraphrasen will Erasmus nicht nur Theologen, sondern vor allem auch interessierte christliche Laien wieder an den ursprünglichen Sinn des Evangeliums heranführen. Alle Bemühungen um Text und Inhalte der Schrift sind Teile eines umfassenden Reformvorhabens, mit dem Erasmus behutsam und auf evolutionärem Wege die herrschende scholastische Theologie und das kanonistisch erstarrte Kirchensystem ablösen wollte.

Das Denksystem des Erasmus, den Luther als „vir duplex" charakterisierte, ist wegen seiner sprachlichen und sachlichen Ambiguität schwer zu fassen. Die widersprüchlichen Aussagen sind die Ursache für die zahlreichen divergierenden Deutungen des erasmischen Denkens. Demgegenüber sucht der Vf., m. E. mit Erfolg, zu zeigen, daß hier nicht ein intellektueller oder theologischer Mangel vorliegt, sondern den Vorstellungen des Erasmus von Gott und Welt eine innere Einheit zugrunde liegt. Da die vorfindliche Wirklichkeit für ihn gleichnishaft ist, ist sie zugleich mehrdeutig. Im Sinne seines neuplatonisch-origenistischen Grundverständnisses ist die sichtbare Welt für ihn Bild, Typ, Schatten der wahren Welt, der sie nachgebildet ist.

„Die von daher datierende Teilhabe des Abbilds am Urbild, des Schattens am Licht, des Symbols am Sein vermittelt die Einheit der so tief getrennten sinnenhaften und geistigen Welt. Mit der Formel ‚Einheit in der Spannung' könnte die dialektische Grundstruktur des Erasmischen Denkens charakterisiert werden. Unter dem Aspekt der Einheit erblickt Erasmus in allem Leibhaften, Sichtbaren, Erfahrbaren eine Analogie zum Geistigen, Wahren und zur Welt Gottes selbst, deren Symbol, Abbild, Schatten oder Allegorie es ist" (39).

Wie die gesamte äußere Wirklichkeit, so hat auch die Schrift metaphorisch-symbolischen Charakter. Hinter der menschlichen, fleischlichen Worthülse verbirgt sich die geistliche Wahrheit des göttlichen Wortes. Erasmus steht hier in der von Origenes begründeten Auslegungstradition, in der der paulinische „Buchstabe" (2 Kor 3,6) das Äußere, Konstatierbare, „Pneuma" aber der innere, geistige Sinngehalt der Schrift ist. Im Wort der Schrift findet Erasmus auch Christus in geistiger, aber nichtsdestoweniger wirklicher und lebendiger Weise gegenwärtig: Seine Inkarnation findet in der Inverbation ihre Fortsetzung.

Das Erasmische Geschichtsverständnis stellt K. in den Zusammenhang des vorher beschriebenen Weltverständnisses und der Ontologie des Erasmus.

Wie die gesamte erfahrbare, materielle Welt typologisch und daher transparent für das göttliche Geheimnis ist, so trägt auch die Geschichte Symbolcharakter. Entsprechend sind die in den Evangelien berichteten Ereignisse nur Bilder der hinter ihnen liegenden Wahrheit, die sie aber gleichwohl in der ihr gemäßen Weise abbilden. Eine besondere Vorliebe hat Erasmus für das Joh, das dem historischen Geschehen und der Menschheit Jesu eine große Bedeutung zumißt, zugleich aber beständig auf die tieferen, geistlichen Zusammenhänge hinweist.

Obwohl sich Erasmus mit Entschiedenheit gegen die zu seiner Zeit ausufernde allegorische Auslegung wendet, so hält er doch, auch hier im Anschluß an Origenes, eine maßvolle Allegorese für notwendig, wenn etwa der wörtliche Sinn etwas Absurdes oder Lächerliches enthält. Obwohl seine Haltung über die Jahre hin nicht ganz einheitlich gewesen ist, geht er von einer prinzipiellen Mehrdimensionalität und Mehrdeutigkeit des Schriftwortes aus, die auch von Gott als dem eigentlichen Autor der Schrift schon intendiert ist. Die Grenzen für den Ausleger sieht Erasmus in Leben und Lehre Christi gesetzt.

Der Vf. stellt hier eine wichtige Gemeinsamkeit mit Luther fest, für den Christus ebenfalls das Kriterium allegorischer Auslegung ist. Den geistlichen Sinn der Schrift kann jedoch letztlich nur Gott selbst dem geistlichen Menschen erschließen.

Gerade in den Paraphrasen kommt der tropologischen Auslegung eine überragende Bedeutung zu, und zwar sowohl in ekklesiologischer wie in individuell ethischer Zielrichtung. Das Jesusbild und die Christologie des Erasmus sind ganz entscheidend durch die Vorstellung von Christus als dem Erzieher und Lehrer der Menschen geprägt. Auch in seiner Erörterung des Sinnes der Gleichnisrede betont er diese Funktion: Jesus bedient sich der Gleichnisrede, um sich den Ungebildeten anzupassen. Doch offenbart sich auch hier der verborgene Inhalt der Gleichnisse nur dem geistlichen Menschen. Eine von Gott ausgehende

Verstockung des Menschen, wie sie in der markinischen Parabeltheorie ausgesprochen ist, sucht Erasmus dagegen zu eliminieren.

Eine umfassende Darlegung seines Verständnisses der Philosophia Christi oder Euangelica Philosophia, also der Hauptsachen christlicher und evangelischer Lebenslehre, hat Erasmus in seiner Auslegung der Bergpredigt (Mt 5–7) gegeben. Der Vf. wendet sich im Zusammenhang dieses Kap. gegen das in der Forschung lange gehegte Bild von Erasmus als dem Entdecker eines schlichten Jesusglaubens und der einfachen, undogmatischen Moral der Bergpredigt. Mit seiner Konzeption einer biblischen, an der Lehre Jesu orientierten Theologie wollte Erasmus zweifellos die zeitgenössische scholastische Theologie und ihren antiquierten Lehrbetrieb überwinden. Doch handelt es sich dabei nicht einfach um einen Rückgriff auf die Gedankenwelt Jesu, deren eschatologische Grundstimmung Erasmus entweder nicht erkannt oder bewußt beseite gelassen hat. „Christus proklamiert für Erasmus nicht den Ausbruch des Gottesreiches, sondern er verkündet eine Lehre" (203). Sie ist letztlich nichts anderes als „die ewige und göttliche Wahrheit von der Bestimmung des Menschen" (204).

In dem abschließenden Kap. „Evangelium und Politik" arbeitet der Vf. vor allem den im Evangelium begründeten Pazifismus des Erasmus und sein Ideal der Gewaltlosigkeit heraus.

Daß er damit auch konkrete politische Ziele verfolgte, geht schon aus der Widmung der vier Evangelien-Paraphrasen an die vier entscheidenden Machthaber des damaligen christlichen Europa – Kaiser Karl V., Erzherzog Ferdinand, König Heinrich VIII. und König Franz I. – hervor. Ihnen hält er das Bild eines christlichen Fürsten vor und fordert sie auf, nach den Grundsätzen des Evangeliums zu regieren. Nach dem Vorbild Christi sollen sie Unrecht hinnehmen und auf Vergeltung verzichten. Der Vf. möchte in Erasmus nicht einen naiv moralisierenden Weltverbesserer sehen. Vielmehr unternehme er es, „die Friedensfrage vom Zentrum der biblischen Botschaft von der Heilstat Gottes in Christus her zu beantworten" (232f).

Es fragt sich allerdings, ob die Zuversicht des Erasmus, auf seine Weise mit der Botschaft des Evangeliums nicht nur den individuellen Menschen, sondern auch die herrschenden politischen Verhältnisse unmittelbar verändern zu können, nicht doch in den Bereich utopischen Wunschdenkens gehört. Daß solche Utopien gelegentlich auch in geschichtliche Realität umschlagen können, hat wenige Jahre später auf andere Weise Calvin gezeigt – doch um welchen Preis?

Die Interpretation K.s ist das Ergebnis sorgfältiger und einfühlsamer historisch-philologischer Detailarbeit. Sie befähigt den Vf. zu einer wohlbegründeten und überzeugenden Gesamtwertung der Theologie des Erasmus. Dies gilt um so mehr, als es ihm gelungen ist, zwei Kardinalfehler und Vorurteile, die den Wert vieler früherer Erasmus-Studien beeinträchtigen, zu vermeiden: nämlich Erasmus entweder zum Kronzeugen eigener theologischer Vorstellungen machen zu wollen oder ihn an den Kriterien lutherischer, reformierter oder tridentinisch-katholischer Dogmatik zu messen. Die Untersuchung zeigt darüber hinaus, daß – entgegen heute modischen anderslautenden Beteuerungen – das Bemühen um Objektivität der Darstellung mit Hilfe der guten, alten historisch-kritischen Methode kein leerer Wahn ist, sondern zu informativen und hilfreichen Ergebnissen für das Verständnis der Religion und Kultur eines Zeitalters führen kann.

Den inhaltlichen und sachlichen Vorzügen des Werkes stehen leider einige formale Mängel gegenüber, die hier beanstandet werden müssen. Infolge der langen Zeit, die zwischen dem Abschluß der Arbeit (1977) und ihrem Erscheinen (1986) liegt, konnten wichtige Untersuchungen, die in der Zwischenzeit gerade zur biblischen Theologie und Hermeneutik des Erasmus veröffentlicht wurden, nicht mehr berücksichtigt werden. Selbst wenn sich hieraus an seinen Ergebnissen nichts Wesentliches geändert hätte, wäre doch eine kurze Auseinandersetzung des Vf.s mit dieser Literatur, etwa in Form eines Nachtrags, wünschenswert gewesen. Ein Mangel ist ferner, daß außer einem Verzeichnis der Bibelstellen keine weiteren Register vorhanden sind. Schließlich sind einige wenige Druckfehler stehengeblieben; die uns bei der Lektüre aufgefallenen führen wir hier an:

S. 25, Z. 18: Kommentars; S. 55, Anm. 38 und 39: mehrere Druckfehler im griechischen Text; S. 152, Anm. 6: leves; S. 198, Z. 7: paradoxa; S. 222, Z. 31: Evangelium; S. 230, Z. 8: bescheidenen; S. 249, Z. 49: Sacris.

Tübingen Helmut Feld

Le siècle des Lumières et la Bible. Sous la direction de Yvon Belaval et Dominique Bourel. – Paris: Beauchesne (1986). 869 S. (Bible de tous les temps, 7), kart. FF 480.–

Bei diesem umfangreichen Bd mit 44 Beiträgen handelt es sich um den siebten in der Reihe „Bibel durch alle Jahrhunderte" (Bible de tous les temps).

In der Einleitung legen die Hg. Yvon Belaval und Dominique Bourel ihre Absicht und ihren Plan vor. Dabei geben sie auch eine Charakterisierung der Aufklärung. Sie verweisen darauf, daß diese geistige Bewegung in den verschiedenen Ländern einen unterschiedlichen Verlauf nahm. Sie gehen auch etwas auf deutsche Verhältnisse ein und sehen, daß durchaus Unterschiede bestehen zwischen der Aufklärung in protestantischen und in katholischen Landstrichen. Der Bd soll nach ihren Plänen nicht so sehr Ergebnisse der Forschung in Zusammenfassungen von bereits erschienenen Büchern vorlegen, sondern vielmehr auf neue Wege und auf die Lücken der Forschung verweisen. Selbstverständlich haben die Hg. und die Autoren mehr den französischen Sprachraum im Blick. Aber es werden immer wieder auch deutsche Verhältnisse, Vorgänge und Namen berücksichtigt.

Die 44 Beiträge sind unter 7 Themen gegliedert. Der erste Themenkreis befaßt sich mit dem Buch und seiner Verbreitung (27–91).

Für den deutschen Bereich werden von Etienne François eine Reihe von historischen Untersuchungen zur Verbreitung der Bibel herangezogen und festgestellt, daß im städtischen Raum (Tübingen) und auf dem Lande (Laichingen) die Bibel um die Mitte des 18. Jh.s eine große Verbreitung hatte. Freilich wurde die Bibel nicht nur gelesen. Sie galt unter Protestanten als der heilige Gegenstand, der einerseits als Orakel und andererseits als Heilmittel verwendet wurde. Mehr als die Bibel holte der Glaube seine Kraft aus den Gebetbüchern, aus dem „Paradiesgärtlein" von Arndt und aus dem Gebetbuch von Habermann oder dem von Stark (58). Das Interesse am Buch der Psalmen nimmt während der ersten zwei Drittel des 18. Jh.s in Frankreich nicht ab. Die Ausgaben von Port-Royal finden eine stattliche Verbreitung. Wenn vor der Französischen Revolution das Interesse nachläßt, liegt es daran, daß religiöse Literatur überhaupt weniger beachtet wird. Es erscheinen wenig wahrhaft neue Übersetzungen. Die Auslegungen gehen vor allem vom literarischen Sinn aus.

Die Einleitung zum zweiten Abschnitt, das Buch und seine Erforschung (Le Livre et sa Science), gibt einen groben Überblick über das Werden einer historisch-kritischen Erforschung des Textes und Inhaltes der Bibel. In den Einzelbeiträgen werden nur wenige bestimmte Themen behandelt.

Nach einem Aufsatz über das Studium der Bibel bei den Juden in Italien (Umberto Piperno) und einem Aufsatz über die Textkritik von Houbigant (Mireille Hadas-Lebel) werden J. D. Michaelis (Anna-Ruth Löwenbrück) und Griesbach (Marie-Emile Boismard) vorgestellt. Bei Michaelis werden vor allem die Einflüsse seines Aufenthalts in England und sein Eintreten für den göttlichen Ursprung des Gesetzes und der Schriften der Bibel herausgearbeitet. Bei Griesbach wird auf seine Textausgabe und auf seine Lösung der synoptischen Frage verwiesen.

Der dritte Abschnitt über das Buch und seine Übersetzungen (169–265) befaßt sich mit der Bibel in verschiedenen Ländern und Kirchen.

Der vierte Abschnitt über das Buch und die Künste stellt Beziehungen zwischen Bibel und einzelnen Kunstformen vor, wie Bibel und Theater, Musik und protestantische Gesänge, die biblischen Oratorien von Händel und anderes.

Der fünfte Abschnitt bringt eine Reihe von Aufsätzen zu dem Buch und seinem vielfältigen Sinn (427–577).

In diesem Teil findet sich ein Aufsatz über die Bibel in der katholischen Aufklärung (Yves-Claude Gélébart) (563–577). Es wird auf die Hinwendung zu biblischen Studien bei Martin Gerbert und Eusebius Amort und anderen verwiesen. Die gebräuchlichen Bibelausgaben und Übersetzungen und auch die Hilfsmittel des Bibelstudiums werden kurz vorgestellt. Schließlich wird vor allem auf das praktische Schriftforschen und die Verbindung von Pastoraltheologie und Bibelarbeit bei Johann Michael Sailer verwiesen. Dieser Überblick wird in knapper, aber klarer Sprache gegeben und gibt weithin die zur Zeit vorhandenen Forschungsergebnisse wieder. So fehlt der Passauer Sebastian Wagner, der von der Forschung noch nicht berücksichtigt ist. Leonhard Hug könnte ebenfalls erwähnt werden. Ein weiterer Artikel (Else Walravens) stellt die Bibelkritik von Reimarus und Edelmann vor. Ein letzter Aufsatz dieses Abschnittes befaßt sich mit den Übersetzungen und Kommentaren von Mendelssohn (Werner Weinberg) und arbeitet ihre Bedeutung heraus.

Der sechste Abschnitt befaßt sich mit der Lektüre der Bibel in verschiedenen Kreisen, bei den Moralisten (Henri Mydlarski), die Bibel und die Toleranz (Guy Cheymol) und die Bibel der Revolutionäre (Daniele Menozzi) und die Bibel der Freimaurer (Daniel Ligou).

Der letzte Abschnitt (757–835) stellt als Leser der Bibel die Encyclopädisten (B.-E. Schwarzbach), Voltaire, Rousseau, Diderot (Marie-Hélène Cotoni), Wolff (Jean Ecole) und Kant (Henri d'Aviau de Ternay) vor.

Während in der Arbeit über Wolff von einer Statistik der biblischen Zitate ausgegangen wird und von ihr her zur grundsätzlichen Frage nach Vernunft und Offenbarung geführt wird, setzt die Arbeit über Kant sofort grundsätzlich an und fragt nach der Wirksamkeit der biblischen Geschichte und biblischen Gedanken im System Kants. Es wird gezeigt, wie einerseits Grundsätze des Denkens Kants aus dem Bezug zur Bibel erwachsen und wie andererseits das biblische Gedankengut der autonomen Vernunft untergeordnet wird.

Angefügt ist eine reiche, wenn auch nicht umfassende, Bibliographie und ein Namenverzeichnis.

Der Bd bleibt eine Summe von Einzelbeiträgen. Er rundet sich nicht zu einer Darstellung und einer Übersicht zum Thema „Bibel in der Zeit der Aufklärung". Eine solche Gesamtdarstellung steht letztlich auch

nicht im Hintergrund. Entgegen dem Vorwort werden auch kaum unmittelbar Forschungslücken benannt. So bleibt doch mehr oder weniger eine sicher gut ausgewählte Sammlung von Einzelbeiträgen, die allerdings wichtige Linien des Themas erschließen und manches, was woanders zerstreut oder weitläufiger erfaßt ist, zusammenfassen. Ob der inneren Ausgewogenheit und Umsicht im Urteil kann der Bd als Beitrag zur Erforschung der Aufklärung empfohlen werden.

Passau Philipp Schäfer

Murphy, Bartholomew J.: **Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert.** Jesuiten in Deutschland, 1849–1872. – Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang (1985). 383 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie 262), kart. DM 117.–

Am 29. Dezember 1858 teilte einer der großen Förderer des Jesuitenordens im Deutschland des 19. Jh.s, der Mainer Bischof W. E. von Ketteler, dem Jesuitengeneral P. J. Beckx u. a. vertraulich mit: „Als ich ... vor zwei Monaten in Darmstadt die hl. Firmung spendete, erklärte ich dem Minister Dalwigk meine Absicht, Jesuiten in Mainz einzuführen, und fragte ihn, ob er mir Schwierigkeiten machen werde. ... Der Minister antwortete mir sofort, daß er mir keine Schwierigkeiten machen werde. Ich gestehe, so sehr ich auch volles Vertrauen zu der redlichen Gesinnung des Ministers gehabt habe, so erschien mir doch, nach allen Pfuschereien, die Statt gefunden, diese Antwort fast wie ein Wunder!“ Wer einen Hinweis auf dieses brisante, im Archivum Romanum Societatis Jesu aufbewahrte Dokument oder ähnliche archivalische Zeugnisse zum Thema in der angezeigten Münchener Diss. sucht, wird das Buch enttäuscht zur Seite legen. Zwar weiß auch der Autor: „Sehr viel Material zur Geschichte des Jesuitenordens in Deutschland ist im Archivum Romanum Societatis Jesu in Rom ... zu finden“ (5) – doch ausgewertet hat er dieses Material leider nicht. Statt dessen stützt er sich hauptsächlich auf fünf Aufsätze Otto Pfülfs, Vorarbeiten zu einer geplanten Geschichte der „Jesuiten in Deutschland von ihrem ersten Hervortreten 1849 bis zur Ausweisung 1872“, veröffentlicht in den als Manuskript gedruckten, von 1897 an in Roermond erschienenen „Mitteilungen aus der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu“. Außerdem auf mehrere einschlägige biographische Werke, Markus Rists „Die Deutschen Jesuiten auf den Schlachtfeldern und in den Lazaretten 1866 und 1870/71“ (1904), August Sträters „Die Vertreibung der Jesuiten aus Deutschland im Jahre 1872“ (1914) sowie vor allem auf Bernhard Duhrs gewichtige, 1903 erschienene Sammlung „Aktenstükke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848–1872“, die den fraglichen Zeitraum exakt abdeckt. Der Vf. merkt dazu an: „Im Hinblick auf die Ausgiebigkeit [gemeint wohl: Ergiebigkeit] und Zuverlässigkeit dieser Quellen schien es gerechtfertigt, auf Heranziehung weiterer Archivalien zu verzichten“ (24). Folgerichtig bietet das fast ausschließlich aus gedruckten Quellen schöpfende Buch auf weite Strecken nicht mehr als eine breite Paraphrase von Duhrs „Aktenstükken“ oder Erwin Gatz' „Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert“ (1963). In dieser Manier und mit vorwaltendem Interesse an den Volksmissionen der Jesuiten referiert M. nach einem Rückblick auf die Anfänge der Deutschen Provinz 1804–1848 (25–40) die Gründung und Entwicklung ihrer Niederlassungen von 1848 bis 1872 in der Niederrheinischen Kirchenprovinz (41–249), in Ostpreußen (250–263) und in der Oberrheinischen Kirchenprovinz (264–320). Dem „Bemühen der bayerischen Bischöfe um die Einführung der Jesuitenmissionen und das Zustandekommen der Jesuitenniederlassung in Regensburg“ (321–360) und den „Deutsche[n] Jesuiten in der Verbannung“ (361–376) sind zwei kurze abschließende Kap. gewidmet.

Knapp 30mal werden in dieser umfangreichen Arbeit Archivalien zitiert, und zwar fast ausschließlich die dreizehn in Köln und Rom aufbewahrten „Historiae domorum“ von Aachen bis Paderborn. So bedauerlich der Verzicht auf die Heranziehung des nicht nur in Rom zahlreichen Archivmaterials ist, so ärgerlich stimmt die Nachlässigkeit, mit der das immerhin sehr kostspielige Buch redigiert wurde. Einige Kostproben: In 16 Fällen etwa erscheinen die an sich wertvollen Kurzbiographien einzelner Patres zweimal, in einem Fall (Wilmers, vgl. 65, 92, 208 und 219) sogar dreimal (65, Anm. 69, ist dieser in Buke, 92, Anm. 136, und 208, Anm. 468, richtig in Boke geboren). Ebenfalls dreimal wird der Begriff „Tertiat“ erklärt (74, 149, 194). Ein Schreiben Diepenbrocks an König Maximilian II. von Bayern ist zweimal abgedruckt (254, 339; vgl. 134, Anm. 279). Das seit 1932 in Rom erscheinende „Archivum Historicum Societatis Jesu“ taucht nicht im Zeitschriften-, sondern im Abkürzungsverzeichnis auf. Zitiert wird es gleichwohl kein einziges Mal. Die herangezogene Literatur ist z. T. veraltet (so wird z. B. 279, Anm. 46, statt E. R. und W. Hubers Sammlung die von Kremer-Auenrode zitiert; Vf. schreibt „Krämer-“; im Literaturverzeichnis fehlt der Titel). Das Register ist stellenweise unzuverlässig und insgesamt unvollständig. Die zahlreichen, oft sinnentstellenden sprachlichen Unbeholfenheiten, Flüchtigkeits- und Druckfehler hätten vermieden werden können, wenn ein deutscher Mitbruder des amerikanischen Vf.s das Manuskript vor der Drucklegung daraufhin durchgesehen hätte.

Angesichts dieser gravierenden Mängel erweist sich des Vf.s „Hoffnung, dem behandelten Thema gerecht geworden zu sein“ (24), als trügerisch – dieses hochinteressante Thema verdient es, unter Auswertung aller bekannten Archivalien erneut von Grund auf bearbeitet zu werden.

München Christoph Stoll

Kremmel, Paul: **Pfarrer und Gemeinden im evangelischen Kirchenkampf in Bayern bis 1939.** Mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse im Bereich des Bezirksamtes Weißenburg in Bayern. – Lichtenfels: Kommissionsverlag H. O. Schulze (1987). V, 784 S. (Studien zur neueren Kirchengeschichte; Bd 1), kart. DM 39.–

Der voluminöse Bd bietet akribische Studien zur bayerischen Lokal- bzw. Regionalgeschichte während des Dritten Reiches. Nach umfangreichen territorialgeschichtlichen Arbeiten, wie sie Ernst Henn und Helmut Baier vorgelegt haben, stößt der Autor mit seiner von Thomas Nipperdey betreuten Münchener geschichtswiss. Diss. in sozialwissenschaftlich relevante regionale Vorgänge hinein und entfaltet mosaikartig am Leitfaden der Ereignisgeschichte die sich durch die Machtergreifung Hitlers für die evangelischen Kirchen ergebenden Sachverhalte, Probleme, Krisen und Konflikte.

Die Vorgeschichte auch des Wählerverhaltens der Region Weißenburg ist wahlstatistisch einbezogen und sozialgeschichtlich erläutert. Die Gleichschaltungs- und Konsolidierungsphase des NS-Regimes spiegelt sich in einem minutiös erschlossenen Interaktionsfeld staatlicher und parteiamtlicher Instanzen mit kirchlichen Institutionen, Personen und Gruppen. Das Einstellungsverhalten der bayerischen Landeskirche unter ihrem Bischof Hans Meiser wird im Rahmen der Reichskirchenpolitik verdeutlicht und anhand der Analysen einschlägigen archivalischen Materials wie extensiv betriebener Presseforschung vorgestellt. Auch Stellungnahmen von Universitätstheologen sind einbezogen, sofern sie einen regional-thematischen Bezug aufweisen. Der Leser fühlt sich in die zeitgenössische Erlebniswelt der Region hineingenommen und betrachtet von hier aus das wechselnde geschichtliche Panorama, wie es sich ihm unter vorrangig kirchenpolitischem Aspekt erschließt. Resistenzhistorische Erörterungen fehlen fast vollständig; doch vermerkt der Vf., daß anders als beim Widerstand gegen die Eingliederungsaktion Herbst 1934 der Schulkampf 1937/38 „nie den statusconfessionis-Charakter“ erreichte (558).

Das Opus ist phänomenologisch orientiert; es bietet ein an treffenden Zitaten reiches und darin farbiges Bild der regionalgeschichtlichen Vorgänge, nicht ohne verständnisvolle Einordnung in den überregionalen Rahmen.

Leipzig Kurt Meier

Graf, Friedrich Wilhelm: **Theonomie.** Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1987). 246 S., kart. DM 64.–

Der Theonomiebegriff wird in der Regel mit Namen und Werk Paul Tillichs verbunden. In der Tat prägt er dessen Denken spätestens seit der programmatischen Schrift ‚Über die Idee einer Theologie der Kultur' von 1919 in entscheidender Weise. Theonomie bezeichnet dabei ein religiös fundiertes Kultur- und Gesellschaftsleben, in welchem die selbstgesetzlichen Formen menschlichen Denkens und Handelns nicht durch äußerliche Fremdbestimmung zerbrochen, wohl aber mit transzendentem Gehalt erfüllt werden, so daß sowohl Heteronomie als auch unmittelbar selbstbestimmende Autonomie als überwunden zu gelten haben. In seinem Theonomieartikel in der zweiten Aufl. der RGG hat Tillich dieses Verständnis bündig zusammengefaßt, wenn er schreibt: Theonomie „entsteht nicht durch Verzicht auf Autonomie etwa im Sinne des kath. Autoritätsgedankens, sondern nur durch Vertiefung der Autonomie in sich selbst bis zu dem Punkt, wo sie über sich hinausweist. Das Transzendieren der autonomen Formen in Kultur und Gesellschaft, ihr Geprägtsein von einem sie tragenden und zugleich durchbrechenden (nicht zerbrechenden) Prinzip: das ist Th(eonomie).“ (RGG², Bd V [Tübingen 1931], Sp. 1128.)

G. geht auf diesen Befund ausführlich ein (20ff), weist aber zugleich in subtiler historischer und lexikographischer Detailarbeit nach, daß der Theonomiebegriff keineswegs von Tillich in die theologische Diskussion eingeführt wurde, sondern eine Geschichte hat, die weit hinter die Theologie der zwanziger Jahre unseres Säkulums ins frühe 19. Jh. zurückweist. Auch wenn sich der Ursprung des Begriffs bisher nicht präzise bezeichnen läßt, so ist doch deutlich, daß er jenen zahlreichen Neologismen zugehört, welche im Zusammenhang der Kontroversen um die Autonomielehre der Kantischen Moraltheorie entstanden sind (41). Diente der Theonomiebegriff im protestantisch-liberaltheologischen Kantianismus zunächst einer konstruktiven Stärkung vernünftiger Autonomie, so wurde er später von den theologischen Kritikern neuzeitlicher Kultur zu einem Kampfbegriff zur Restriktion moderner Autono-

mieansprüche umgemünzt (19). Das gilt namentlich für die konservativen Vertreter des konfessionalistischen Luthertums, aber auch für zahlreiche römisch-katholische Theologen, die seit Mitte des 19. Jh.s den Terminus Theonomie zu einem meist dezidiert autonomiekritisch verwendeten Leitbegriff ihrer Moraltheologie erklären (15). Charakteristisch für die modernitätskritische Verwendung des Theonomiebegriffs ist nach G. insbesondere die Annahme, daß man die Gottesgesetzgebung materialiter, nämlich im Sinne spezieller religiös-sittlicher, vernunftunabhängiger bzw. suprarationaler Wertprämissen zu fassen habe; für den protestantischen Frühliberalismus hingegen sei gerade die rein formale Bestimmung von Theonomie signifikant, derzufolge der Begriff der Theonomie den der Autonomie inhaltlich nicht überbiete, vielmehr einzig und allein für die Notwendigkeit der Anerkennung der der Autonomie eigenen Verbindlichkeit und Willkürsbegrenzung stehe.

Daß sich in solch konkurrierenden Auslegungen von Theonomie alternative Leitvorstellungen theologischer Vermittlung zur modernen Kultur überhaupt ausdrücken (19), ist die Zentralthese des Buches von G., die er in souveräner Kenntnis der neuzeitlichen Theoriegeschichte an vier ausgewählten Fallbeispielen zu belegen sucht.

Für den protestantischen Frühliberalismus und sein Modell offener Vermittlung von Theonomie und Autonomie, das durch die Absicht geprägt ist, in deskriptiver Weise Autonomievollzüge auf ihre religiöse Dimension hin durchsichtig zu machen (20), steht der Kantrezipient Wilhelm Traugott Krug (1770–1842).

Sein Werk wird beschrieben (39–76) als ein liberaltheologisches Vermittlungsprogramm, das im theonomen Bewußtsein einer in Autonomie notwendig mitgesetzten Selbstbegrenzung und Selbstrelativierung zur theologischen Anerkenntnis der Legitimität und Notwendigkeit eines Positionenpluralismus gelangt, welche die restaurative Idee kirchlich dominierter, theokratischer Einheitskultur ebenso hinter sich läßt wie den revolutionär-anarchischen Terror schrankenloser, unmittelbar selbstbestimmender Autonomie.

Dem Theonomiekonzept Krugs, das G. entschieden favorisiert, werden des weiteren drei andere Konzeptionen kontrastiert, die je auf ihre Weise materialbestimmte Integrationsmodelle auf der Basis allein religiös-theologisch vermittelter Wertvorgaben repräsentieren.

Der Erweckungstheologe Julius Müller (1801–1878), der einer breiteren Öffentlichkeit durch sein klassisches Werk zur christlichen Sündenlehre bekannt wurde, wird unter der Überschrift ‚Lutherischer Erweckungskonservativismus, oder: theonomer Antimodernismus' abgehandelt (77–127). Bestimmt durch einen – nach G. auf den spekulativen Theologen Carl Daub (1765–1836) zurückzuführenden (79–82) – konstitutionstheoretischen Gebrauch des Begriffs ist Müllers Theonomieverständnis charakterisiert durch eine an der Exklusivität des göttlichen Gesetzes orientierte antipluralistische materiale Ordnungsethik, deren politischer Konservativismus sich u. a. an einer ausgeprägten Kritik sowohl des demokratischen Parlamentarismus als auch ökonomischer Eigengesetzlichkeit erweist. Im Unterschied zu Müllers theologischer Radikalkritik der kulturellen Moderne zielt das Theonomiekonzept des Spätidealisten Otto Pfleiderer (1839–1908), dem die dritte Fallstudie gewidmet ist (128–192), auf eine konstruktive Vermittlung mit der neuzeitlichen Kultur, welche als Integration auf der Grundlage eines zivilreligiösen Wertkonsenses durchgeführt werden soll. Dabei zeigt sich indessen nach G. eine fortschreitend monistische Tendenz, die durch eine Substantialisierung liberaltheologischer Vermittlung und eine entsprechende Materialisierung des Theonomiebegriffs bedingt ist und dem Eigenwert sittlich-kultureller Vielfalt nicht hinreichend gerecht zu werden vermag. Schließlich zeigt G. am Beispiel des dänischen Lutheraners und Bischofs von Seeland Hans Lassen Martensen (1808–1884), daß am Theonomiebegriff ausgerichtete Integrationsprogramme kein spezifisch deutsches Phänomen darstellen. Martensen (193–230) wird vorgestellt als ein Vertreter des dänisch-lutherischen Antiliberalismus, der den kulturellen Relativismus und Pluralismus der liberalen Bewegung durch einen substantialistisch gefaßten, geschichtstheologisch-eschatologisch begründeten Wertkonsens zu bekämpfen sucht.

G.s im Wintersemester 1985/86 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habil.-Schr. für das Fachgebiet Systematische Theologie angenommene Untersuchung besticht nicht nur durch ihren theologie- und philosophiegeschichtlichen Kenntnisreichtum, sondern ebenso durch die souveräne Handhabung historiographischer Methoden. Die Darstellung beschränkt sich nicht auf eine rein ideengeschichtliche Perspektive, sondern berücksichtigt neben begrifflichen zugleich biographische, soziokulturelle und politische Aspekte. Auf diese Weise entsteht ein überaus differenziertes und konturiertes Bild der Entstehungs- und Verwendungsgeschichte des Theonomiebegriffs, der nach G. unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit und ihrer temporalisierten Wirklichkeitserfahrung (R. Koselleck) Funktionen des traditionellen Gesetzesbegriffes der altprotestantischen Dogmatik übernimmt (vgl. dazu auch: F. W. Graf, Art.: Gesetz, VI. Neuzeit, in: TRE Bd XIII, Berlin/New York 1984, 90–126). Was schließlich das Plädoyer für einen formalen Theonomiebegriff betrifft, der nichts anderes als die internen Grenzen des Bewußtseins von Autonomie bezeichnen und damit eine kritische Selbstbegrenzung von Autonomie als der Bedingung ihrer produktiven Entfaltung im Pluralismus individueller Freiheitsvollzüge befördern soll, so verdient es gerade im Kontext der modischen Diskussion um die sog. Postmoderne (angesichts derer das Interesse an der Bewahrung der Moderne bereits als konservativ erscheinen muß) besondere Aufmerksamkeit. Das wird auch der anzuerkennen haben, der im übrigen G.s „liberaltheologische(r) Gratwanderung" (vgl. 231–240) nicht ohne weiteres zu folgen bereit ist.

Augsburg Gunther Wenz

Gertler, Thomas SJ: **Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein.** Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Leipzig: St. Benno-Verlag (1986). XXV, 435 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd 52), kart.

Gegen das II. Vatikanische Konzil ist oft der Vorwurf erhoben worden, daß sich die Kirche zu sehr mit sich selbst beschäftigt habe. Die großen Themen der Gottesfrage und der Christologie seien nur am Rande aufgetaucht. Zu begrüßen ist daher der großangelegte Versuch des Vf.s, anhand der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (= GS) die christologische Grundkonzeption des Konzils herauszuarbeiten. Schon jetzt kann gesagt werden, daß ihm eine Freilegung einer geradezu radikalen Christozentrik (vgl. 348) gelungen ist, so daß die Rezeptionsgeschichte des Konzils einer erheblichen Korrektur bedarf.

G. beschränkt sich bewußt auf den 1. Teil von GS. Dieser Teil enthält nämlich eine systematisch geschlossene Sicht von Welt und Mensch der Gegenwart im Horizont von Christologie und Ekklesiologie. Im 2. Teil von GS werden dagegen nur locker miteinander verbundene Einzelthemen behandelt. Vf. arbeitet mit dem Instrumentarium der historisch-kritischen Methode. Er kann für sich in Anspruch nehmen, zum ersten Mal „die Christologie ‚von Gaudium et Spes' aus der Geschichte ihrer Entstehung und aus der theologischen Diskussion der Konzilsteilnehmer selbst in ihren immanenten Problemen zum Sprechen zu bringen und von sich selbst her erkennbar werden zu lassen".

Mit drei wohlüberlegten Schritten geht der Vf. auf sein Ziel zu.

Im I. Teil (9–89) werden gleichsam im Längsschnitt die ersten 3 Textentwürfe untersucht.

Die Stufen der Textentwicklung können hier natürlich nicht im einzelnen referiert werden. Für das Gesamtverständnis entscheidend sind jedoch die Tendenzen, die von Text 1 und 2 mit den Zwischentexten a von Mecheln und b von Zürich und Text 3 immer deutlicher sichtbar werden. In der Neuzeit war die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt immer brisanter geworden. Das bloße friedliche Nebeneinander, wie es in den von der Neuscholastik geprägten lehramtlichen Stellungnahmen zum Ausdruck kam, konnte nicht mehr genügen (Naturrechtslehre der päpstlichen Sozialenzykliken, These von der Kirche als societas perfecta). Wenn das Konzil seine Botschaft an alle Menschen guten Willens adressieren wollte, mußte es bei der Frage des Menschen nach sich selbst ansetzen, die das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen in Wissenschaft, Kultur, Gesellschaftsgestaltung durchgreifend prägt. Erst so kommt ein Dialog mit dem weltanschaulichen Pluralismus der heutigen Gesellschaft zustande. Hier tritt Christus zentral in das Blickfeld. Er ist die Antwort der Kirche auf die Frage, die der Mensch sich selber ist. Dabei muß sich die neuscholastische Trennung des menschlichen Daseins in eine natürliche und eine übernatürliche Ordnung als ungenügend erweisen. Ohne diese beiden Ordnungen freilich zu identifizieren, mußte die Natur des Menschen in ihrer inneren Dynamisierung und Finalisierung auf eine Vollendung in Christus begriffen werden. Um zu zeigen, wie die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung umgreift und wie daher die Einheit von Natur und Gnade zu denken ist, griff man auf das heilsgeschichtliche Verständnis der Kirchenväter zurück. Der Mensch ist von der Schöpfung her Imago Dei (vgl. Gen 1,26). Er kommt in der Verähnlichung mit Christus, dem Bild Gottes (vgl. Kol 1,15), zur übernatürlichen Vollendung (Rekapitulationschristologie). Im Zuge der heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption verlagerte sich in den Vorentwurfstexten das Gewicht von der traditionellen Inkarnationschristologie immer mehr auf eine Pascha-Christologie hin. So glaubte man, einen Anknüpfungspunkt an die gegenwärtige dynamisch-evolutive Weltsicht zu gewinnen in Unterscheidung zu einem statischen Ordodenken der aristotelisch-thomistischen Metaphysik. Erst jetzt kann die Kirche das Thema der Geschichte aufgreifen, das die Neuzeit durchgreifend prägt.

Den entscheidenden Durchbruch erzielte der Text 4, der nach der Sitzung in Ariccia 1965 benannt wird und als Schema 13 bekannt ist.

Im II. Teil (93–324) versucht der Vf. nun eine synoptische Exegese der drei letzten Textgestalten, die mit dem Ariccia-Text beginnen und ihre Endredaktion in Text 5 und Text 6 gefunden haben.

Diese drei letzten Stadien behandelt der Vf. nun querschnittartig in einer synoptischen Zusammenschau. Er erarbeitet das christologische Credo von GS. Verständlich werden von hier aus erst die Hauptaussagen des Konzils zur Anthropologie, zur Vollendung der menschlichen Gemeinschaft in Christus, zur Weltgestaltung im Mysterium Christi und zur Aufgabe der Kirche als Teilhaberin am gesamtmenschlichen Geschick und als universales Sakrament des Heils der Welt in Jesus Christus.

Im III. Teil (327–386) versucht der Vf. eine Systematisierung der Christologie von GS und konfrontiert sie mit gegenwärtigen christologischen Fragestellungen.

Die originäre Leistung des Konzils, sieht der Vf. in der Pascha-Christologie wie auch in der Anthropologie, die von einem Bild-Gottes-Verständnis her aufgebaut ist. Unmöglich wird es nun, Kreuz und Auferstehung, Inkarnation und Erniedrigung Christi gegeneinander auszuspielen, wie auch Natur und Gnade, immanente und transzendente Zielbestimmungen des Menschen voneinander zu trennen.

G. weiß freilich auch um die Grenzen von GS. Eine konziliare Aussage hat grundsätzlich anderen Charakter als eine fachtheologische Argumentation. Dennoch müßte in künftigen konziliaren Dokumenten die Christologie mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung des NT konfrontiert werden (Christologie von unten). Eine Zeitbedingtheit des Konzils sieht G. auch in einem noch ungebrochenen Fortschrittsoptimismus und in einem fast exklusiven existentiell gewendeten Anthropozentrismus. Von der kosmologischen Einordnung des Menschen ist noch kaum die Rede. Die Stichworte von den Grenzen des Wachstums und dem haushälterischen Umgang mit der Schöpfung waren noch nicht im Gespräch.

Mit einer sehr informativen Zusammenfassung der Gesamtergebnisse erschließt der Vf. noch einmal seine Arbeit (387–396). Die Übersichten (397–426) über die Textgeschichte und die Synopsen zum Werden der einzelnen Kap. von GS bieten zum Schluß eine unentbehrliche Orientierung, damit der Leser im Hin und Her der Textvorlagen, Änderungsvorschläge und Gegenentwürfe nicht den Faden verliert. Genaue bibliographische Angaben über die Textstadien von GS findet man im ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (XIII–XXIV). Durch ein Versehen sind die Seiten 423 bis 436 leider noch einmal zwischen Seite 230 und 231 eingebunden worden.

Insgesamt darf G. bescheinigt werden, daß ihm der Nachweis von der Zentralisierung der Christologie in GS unter den anderen wichtigen Dokumenten des II. Vatikanums gelungen ist. Er hat nicht nur ein spannendes Stück Konzilsgeschichte geschrieben, sondern auch den systematischen Beitrag des universalen Lehramtes für die gegenwärtige Christologie aufgezeigt. Kritische Einwände sind m. E. nicht angebracht. Lediglich die Darstellung der geistesgeschichtlichen Hintergründe des Konzils, nämlich der Auseinandersetzung mit Aufklärung, Französischer Revolution, liberalem Fortschrittsglauben, Neuscholastik, kirchlichen Naturrechtsauffassungen in den päpstlichen Sozialenzykliken, ist ein wenig holzschnittartig vereinfacht.

Aber eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem schwierigen Themenkomplex ist wohl auch nicht unmittelbar einzufordern für die begrenzte Themenstellung dieser vorzüglichen, bei Lothar Ullrich, Erfurt, erstellten Diss.

München Gerhard L. Müller

Dionne, Robert: **The Papacy and the Church.** A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective. – New York: Philosophical Library (1987). 524 S. Ln US-$ 29.95

Nach CIC can. 752 ist „nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam (obsequium) ... einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkündigen beabsichtigen". Nach can. 1371,1° sollen Zuwiderhandelnde „mit einer gerechten Strafe" belegt werden, falls sie hartnäckig ablehnen und nach Vermahnung nicht widerrufen. Verschiedene Verfahren in der letzten Zeit haben gezeigt, daß diese Sanktion nicht auf dem Papier stehen bleiben soll. Auf die damit sich auftuenden Probleme, unter denen die Faktenfrage nicht das geringste ist, haben vor allem Moraltheologen aufmerksam gemacht (z. B. B. Häring in: ThdG 29, 1986, 213–219). Unter dogmatischer Rücksicht behandelt sie das umfangreiche, aus einer Diss. hervorgegangene Buch des Maristenpaters Dionne, der an der Case Western Reserve University in Massachusetts (USA) lehrt.

Er untersucht 7 verschiedene Rezeptionsprozesse, die durch Verlautbarungen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes in der Zeit von 1846 (Beginn des Pontifikats Pius IX.) bis 1965 (Ende des Vaticanum II) ausgelöst worden sind.

Sie verliefen im allgemeinen positiv, wie vor allem an der Aufnahme der päpstlichen Soziallehre und des Themas „Kollegialität der Bischöfe" gezeigt werden kann. In anderen Fällen dagegen fanden deutliche Korrekturen statt, die später vom Konzil einschließlich des Papstes übernommen wurden. Das gilt für das Verhältnis Kirche und nichtchristliche Religionen, für die Beziehungen Kirche – Staat, für die Religionsfreiheit und die Frage nach der Identität von Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche (die die Frage nach der Kirchengliedschaft impliziert). Der Vf. unterzieht die dazu vorliegenden Dokumente einer strengen Analyse, die mit großer Transparenz vorgenommen wird; diese zeichnet im übrigen das Werk insgesamt aus. Die entsprechenden Modifikationen der päpstlichen Äußerungen erwiesen sich in den genannten Fällen als unumgänglich, sofern die Arbeit der Theologen ergab, daß die Statements der römischen Bischöfe unangemessen, widersprüchlich zur übrigen Lehre oder anderweitig korrekturbedürftig waren. Dabei stand niemals die blanke Opposition zu Kirche oder Papst Pate, sondern eine kritische Loyalität zu beiden. Sie wird ermöglicht und ist begründet in dem vom Konzil stark betonten Koinonia-Charakter der Kirche, auf den die Arbeit nachdrücklich und mit vielen Belegen hinweist. Die Fakten zeigen eindeutig, so meint D., daß die Kirche niemals allein von den magistralen Äußerungen der Päpste gelebt hat, sondern aus einer umfassenden Gesamtschau des Glaubens existiert, die auch vergessene oder verdeckte legitime Traditionen der Vorzeit berücksichtigt: der Glaubenssinn der Gläubigen hat eine wesentliche erkenntnistheoretische Funktion. Das gilt für den gesamten Glaubensbereich, auch den, welcher durch Äußerungen des unfehlbaren Lehramtes fixiert wird. Wie an der Geschichte der beiden letzten marianischen Dogmen gezeigt wird, haben die Päpste stets auch – sozusagen ohne Rücksicht auf das „ex sese" der vatikanischen Definition (DS 3074) – auf den Gesamtglauben der Kirche geschaut, wenn sie dogmatisierten.

Was das ordentliche Lehramt angeht, so zeigen die Analysen des Buches, daß der Glaubenssinn auch nach diesen Festlegungen aktiv sein darf und muß: sofern es sich dabei um den Bereich der „doctrina catholica" handelt, kann die Position je neu überdacht werden, wie dies schon immer der Fall gewesen ist: in den meisten der untersuchten Beispiele ist die kirchliche Obrigkeit zuerst mit Maßnahmen gegen die Vertreter abweichender Meinungen vorgegangen; später hat sie sie dann selber rezipiert. D. hält die Spannungen zwischen Lehramt und dem Rest der Kirche (besonders den Theologen) für normal, aber das Procedere der Gesamtkirche gegenüber dem Papst für legitim:

Der letzte „Teil der Ausführungen trägt den aus 1 Kor 12,21 entnommenen Titel: „Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht."

Die knappe Übersicht über die Thematik zeigt, daß es sich um eine wissenschaftliche Studie von hohem Aktualitätswert handelt. Sie ist außerordentlich sorgam gefertigt. Das umfangreiche Literaturverzeichnis (36 S.) wie vor allem der exuberante Apparat der Anmerkungen (116 S.), aber auch ein hilfreiches Glossar vor dem Text weisen die Seriosität der Thesen und das darstellerische Geschick des Vf.s aus. Gerade auch unter der schon im Titel reklamierten ökumenischen Perspektive wäre es von großem Nutzen, wenn bei einer relecture des CIC wie auch bei der Anwendung der genannten Canones bedacht würde, was die Geschichte, gerade auch die der jüngeren Vergangenheit, zur Sache anzumelden hat.

Regensburg Wolfgang Beinert

Auer, Johann: **Jesus Christus – Gottes und Mariä „Sohn".** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1986). 443 S. (Kleine Kath. Dogmatik, Bd IV/1), kart. DM 34.–

Man kann sich eines gewissen Gefühls der Bewunderung nicht enthalten, wenn man den Umfang des Werkes betrachtet, das der Vf. mit der Veröffentlichung dieser katholischen Dogmatik auf sich genommen hat. Mit Ausnahme der Eschatologie, die von J. Ratzinger verfaßt worden ist, hat er die Erarbeitung der ganzen Reihe übernommen. Sie wird 9 Bde umfassen, von denen 2 noch in Vorbereitung sind. Die Verschiedenheit der bearbeiteten Themen erlaubt es ihm, bei jedem Einzelthema das Ganze der offenbarten Lehre vor Augen zu haben und auf diese Weise Engführungen zu vermeiden. So kann er in dieser Christologie die Gottheit Christi durch Überlegungen aus dem Bereich der Trinitätslehre um so besser erhellen.

In seinen Vorüberlegungen behandelt Vf. knapp das AT, indem er die prophetischen Hinweise auf die messianische Erlösung und die Vorbilder für das Heilsgeschehen in Erinnerung ruft. Sein besonderer Akzent liegt dabei auf den Schwierigkeiten, denen die Christologie in der gegenwärtigen Geisteshaltung begegnet, sowie auf den Wegen, die einige moderne Christologien eingeschlagen haben, um einen besseren Zugang zu dieser Geisteshaltung zu erhalten. Ausdrücklich nennt er die „Christologie von unten" von K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Küng, H. Kessler. Er verweist jedoch auch auf andere, stark säkularisierte und „außerchristliche" Christologien.

Die eigentliche Darstellung beginnt mit einer Vorstellung des ntl Jesus, einer Erforschung seiner Titel und Namen, gefolgt von einem Abriß der Entwicklung der Christologie in den ersten Jh. und in der jüngeren Geschichte. Anschließend führt der Vf. aus, was es bedeutet, Jesus eine göttliche und eine menschliche Natur zuzuschreiben. Von da ausgehend erläutert er die Bedeutung der Lehre von der hypostatischen Union, deren historische Entwicklung er ebenfalls nachzeichnet. Schließlich analysiert er verschiedene Folgerungen aus dieser Lehre: Idiomenkommunikation, das „Ich" in Jesus, sein Bewußtsein und sein Wissen, die Frage nach dem „Glauben Christi", die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, das Leben der Gnade und die geistigen Grundhaltungen des Menschen Jesus, die Anbetungswürdigkeit der menschlichen Natur und der Bezug dieser Natur zu der Gottessohnschaft.

Das Werk stützt sich auf eine reiche Informationsbasis – zumindest, was die deutschsprachige Theologie angeht. Es empfiehlt sich durch seine solide Lehrdarstellung und die Treue zur Offenbarung. Nicht

ohne Interesse ist die Besprechung einiger zeitgenössischer Theologen. Man darf jedoch fragen, ob eine Position, die weniger streng von einer visio beatifica des irdischen Jesus ausgeht, im Blick auf das Zeugnis der Evangelien und das erlösende Leiden nicht vorzuziehen sei.

Auf der anderen Seite erscheint die vom Vf. vorgeschlagene Zweiteilung zwischen einem psychisch-menschlichen und einem göttlichen Ich in Jesus kaum in Einklang zu bringen zu sein mit einer wahrhaft hypostatischen Union, wenn man bedenkt, daß das Ich sich auf die Person bezieht und sich die Einheit der Person psychologisch in der Einheit des Ich äußert.

Es ist normal, daß gewisse Positionen zur Diskussion herausfordern, was jedoch den Gesamtwert des Werkes nicht schmälert. Dieses Hb. ist ein gutes Werkzeug sowohl für Studenten der Theologie, wie für jene, die erforschen möchten, was die Person Christi ausmacht.

Rom Jean Galot SJ

(Aus dem Französischen übersetzt von M. Gaukesbrink)

Bürki, Bruno: **Cène du Seigneur – eucharistie de l'Église.** Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XVIII[e] siècle, d'après leurs textes liturgiques. Volume A: Textes; Volume B: Commentaire. – Fribourg Suisse: Editions Universitaires (1985). 176 S./224 S. (Cahiers oecuméniques, Bd 17A/17B), kart. sFr. 70.–

Manchmal gibt es Bücher, deren Wichtigkeit und Qualität in umgekehrt proportionalem Verhältnis zu ihrem Umfang stehen. Das hier angezeigte Buch gehört in diese Kategorie. Es handelt sich um die 1981 der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg vorgelegte Habil.-Schr. des Vf.s. Bd A der beiden Teilbände bietet in fotostatischem Nachdruck 16 Abendmahlsordnungen der reformierten Kirchen Frankreichs und der Westschweiz aus dem 18. (3 Texte), 19. (6) und 20. (7) Jh., jeweils mit einer kurzen Einleitung zu Beginn der jeweiligen Kap. (11–13, 45–49, 121–126). Der Leser des Bd.es B, der einen liturgiehistorischen und -theologischen Kommentar zu diesen Texten bietet, wird somit in die Lage versetzt, die Erwägungen des Autors anhand der Texte zu überprüfen und ggf. zu anderen Schlußfolgerungen zu kommen.

In diesem Kommentarband geht es B. nicht darum, die Geschichte der Eucharistiefeier der reformierten Kirchen über drei Jh. hin zu beschreiben, sondern, dem theologischen Entwicklungsgang zu folgen, der durch die verschiedenen Texte vorgegeben ist. Das Hauptanliegen ist das Verhältnis zwischen Glaube und Feier, zwischen lex orandi und lex credendi (7). Diese Zielsetzung bringt es mit sich, daß Vf. sich nur mit den offiziellen liturgischen Texten für die Abendmahlsfeier beschäftigt, nicht mit Privatagenden, die durch die Kirche als Ganzes nicht gutgeheißen worden sind.

Die reformierten Kirchen, zumindest wie sie im deutschsprachigen Raum bekannt sind, scheinen oft nicht interessiert zu sein an einer Ordnung der eucharistischen Feier; es scheint sich oft mehr um eine Predigt denn um eine Feier zu handeln. Dabei war Calvin selbst sehr wohl an einer Strukturierung des Abendmahlsgottesdienstes gelegen (Institutio, bereits 1. Aufl.). Er folgte allerdings nicht der Meßordnung, sondern entwarf eine eigenständige Gestalt, die bis ins 20. Jh. hinein im französischsprachigen Bereich beibehalten wurde. Aber bereits im 18. Jh. wurde durch Jean-Frédéric Ostervald (1663–1747) versucht, ein Konsekrationsgebet in die Feier des Abendmahls wieder einzuführen (1713); er ließ sich dabei vom Book of Common Prayer der Kirche von England inspirieren. Auch wenn es ihm an einer Liturgie theologie gebricht und seine Sakramentsauffassung stark moralistisch geprägt ist, so sieht er doch den Zusammenhang zwischen Glaube und Feier. Mit ihm und seiner „revolutionären" (190) Rückkehr zu Strukturen der vorreformatorischen Liturgie beginnt eine Serie von Revisionen, die hinführt zu echter liturgischer Erneuerung, welche durch Eglise et Liturgie, einer Gemeinschaft zur Reform der Kirche und ihrer Liturgie, die in den dreißiger Jahren dieses Jh.s im Waadtländischen entstand, initiiert wird. Es handelt sich um eine Rückkehr zu den Quellen der Ordnungen der Eucharistiefeier in der Alten Kirche und führt zur Abfassung eines alle liturgietheologisch notwendigen Elemente enthaltenden Eucharistiegebetes, das seinen Platz in einer vollständigen Ordnung der Eucharistiefeier hat (1931). Hiermit ist die alte Ordnung Calvins verlassen, von der praktisch nichts geblieben ist. In den seither vergangenen 50 Jahren kommt es zu immer größerer Annäherung der Ausprägung der reformierten Abendmahlsliturgie mit den auch in anderen Kirchen wiederentdeckten und für ihren Bereich fruchtbar gemachten liturgischen Ordnungen der Alten Kirche in jeweiligen Adaptionen. Der Vf. kann aufgrund dieser Entwicklung und dem Zusammenhang zwischen Glaube und Feier konstatieren, daß reformierter Glaube und die Feier der Liturgie in einer ökumenisch bewährten Ordnung nicht unvereinbar sind miteinander (193). Hieraus ergeben sich zwangsläufig theologische Konsequenzen für das Verständnis vieler Probleme, die jahrhundertelang kirchentrennend waren, wie z. B. die Frage nach der Gegenwart Christi in der Feier und im Sakrament: „Die Gegenwart Christi ist die seiner Person mit allem, was er erwirkt hat. ... Die wirkliche Gegenwart Christi in der Feier des Sakraments, die er seiner Kirche gegeben hat, begründet die Herzmitte dieser Feier. Die heutigen Reformierten befinden sich mit diesem Bekenntnis gleichermaßen bei der Kirche aller Orte und Zeiten und ihrem Reformator Johannes Calvin" (200). Das gleiche gilt für das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie; sie ist das vor uns und vor Gott gegenwärtige Opfer im Kontext der Preisung und Danksagung (205). Die Liturgien der reformierten Kirchen, vor allem im französischsprachigen Bereich, drücken damit eine Auffassung der Eucharistie aus, die kontroverstheologische Grenzen aufsprengt und auf ökumenischer Ebene dankbar anzunehmen ist.

Nach der Lektüre dieses Buches bleiben dem Leser zwei Gedanken, die zugleich Fragen an eigene Positionen sind: 1. Es zeigt sich auch hier wieder, wie viel der mehr oder weniger gleichzeitige Aufbruch der Kirchen zu einer Revision ihrer Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern und anderer sakramentaler Feiern zur Überwindung vermeintlicher oder wirklicher Grenzen beigetragen hat; Einheit im Glauben kommt durch die Feier der Liturgie, durch das Wirken des Heiligen Geistes in den Mitfeiernden. 2. Wann endlich werden im Bereich der römisch-katholischen Kirche für den Glauben der Kirche nicht behördliche Verlautbarungen, sondern die Feier der Liturgie als tiefste Verbindung mit Christus und als Quell des Lebens als letzter Maßstab genommen?

Münster Thaddäus A. Schnitker

Bugnini, Annibale: **Die Liturgiereform 1948–1975.** Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas. – Freiburg: Herder (1988). 1015 S., geb. DM 118.–

Es gilt, hier die deutsche Übersetzung (von H. Venmann) der in dieser Zs. schon durch Emil J. Lengeling (Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht: ThRv 80, 1984, 265–284) ausführlich gewürdigten italienischen Originalausgabe des Werkes von A. Bugnini (La riforma liturgica [1948–1975] – Roma: CLV, Edizioni liturgiche 1983, 930 S. [Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidida Bd 30]) anzuzeigen. Wer darum weiß, daß diese deutsche Ausgabe auf das unermüdliche Drängen des am 18. 6. 1986 vestorbenen Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Lengeling zurückzuführen ist, den verwundert, daß darauf im Vorwort des Hg.s kein Hinweis zu finden ist. L. schien dies deshalb so wichtig, weil B. in seinem Werk mit detaillierten Belegen gegen alle von traditionalistischer Seite kommenden Unterstellungen, die Liturgiereform sei von zerstörerischen Kräften Papst Paul VI. gegen dessen Willen aufgezwungen worden und verfälsche vor allem die Meinung von dessen Vorgängern auf dem römischen Bischofsstuhl, beweisen kann: Dieses Reformwerk hat nicht nur die Zustimmung Pauls VI. gehabt, sondern ist im wesentlichen dessen eigenes Werk, ja mehr noch: selbst Pius XII., für „Traditionalisten" der letzte rechtgläubige Papst, hat manche Aussagen des Konzils, das einzuberufen er erwogen hat, erst möglich gemacht. Es ist nun also auch im deutschen Sprachraum unter Verweis auf diese minutiöse Nachzeichnung der einzelnen Reformschritte durch B. leichter möglich, derartige Verleumdungen zurückzuweisen.

Daß B. auch nach seinem Tod (3. 7. 1982) noch Feindseligkeiten wegen seines Bemühens um dieses große Reformwerk erdulden muß, davon zeugen leider auch einschlägige deutsche Publikationen (vgl. Theologisches, hg. von J. Bökmann als Beilage der „Offerten Zeitung für die Katholische Geistlichkeit Deutschlands", Nr. 196, August 1986, Sp. 7229f).

Ein Dank für die deutsche Ausgabe gilt zunächst also L., der übrigens noch auf dem Krankenlager kurz vor seinem Tod einen Großteil der Rohübersetzung bearbeitet hat. Dank gilt aber auch dem Hg. J. Wagner, der diese Ausgabe verantwortet. Das Personenregister weist aus, daß er, B. Fischer und eben L. diejenigen deutschen Mitarbeiter in den verschiedenen Organen der Liturgiereform waren, die am häufigsten von B. genannt werden und – alle Beteiligten dürften sich darin einig sein – auch tatsächlich den bedeutendsten Anteil an diesem Reformwerk von deutscher Seite aus geleistet haben. Dank gilt selbstverständlich auch dem Liturgischen Institut Trier und dem Verlag, die letztlich dem Drängen von L. nachgegeben haben, der zudem eine Reihe von Korrekturen für die deutsche Ausgabe in der o.g. Rez. vorgeschlagen hat. Dabei gilt im Prinzip auch für die Übersetzung, was L. dem Original attestiert hat: „B. schreibt einen glänzenden, bildfreudigen Stil ... und versteht es, auch komplizierte Tatbestände so spannend darzustellen, daß man die Lektüre ungern unterbricht. Auch wenn Gegner mit teilweise diffamierenden Äußerungen genannt werden, verfällt der Vf. nie in polemische Töne."

Damit ist ein Aspekt ausgesprochen, der das Werk auch über das Interesse an der Liturgiereform hinaus als Lektüre von Bedeutung erscheinen läßt: Es liest sich streckenweise wie ein spannender Roman und gibt dabei aus der Feder eines an führender Stelle Beteiligten einen tiefen Einblick in die Strukturen des Vatikans der letzten

Jahrzehnte. Zahllose Dokumente, Entwürfe, Protokolle, Arbeitsberichte und persönliche Notizen werden wie Mosaiksteine nicht nur zu einem detaillierten Bild der Liturgiereform zusammengefügt, sondern lassen darüber staunen, wie bei all den aufgezeigten Widrigkeiten und offenen wie leider auch hinterhältigen Widerständen ein solches Reformwerk Schritt für Schritt vorankommt – für Glaubende ein staunenswertes Zeugnis für das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche. Tatsächlich stellt dies alles in den Schatten, was in den letzten Jahren auf der Basis von Gerüchten über interne vatikanische Vorgänge publiziert wurde. Es dürfte damit dann wohl auch kein anderes Dokument des II. Vatikanums geben, dessen Vorarbeiten und nachkonziliare Umsetzungen so exakt aufgearbeitet und dokumentiert sind wie eben die Liturgiekonstitution durch diese großartige Arbeit von B. Sie ist ein Beleg dafür, daß – wie Lengeling schon nach Verabschiedung dieser Konstitution am 4. 12. 1963 schrieb, was aber auch für das letzte Vierteljahrhundert unverändert gilt – „eine beglückend reiche Ernte eingebracht wurde, die in den letzten Jahrzehnten unter dem Anhauch des Heiligen Geistes herangereift war".

Münster Klemens Richter

Arx, Walter, von: **Der Anteil Papst Pauls VI. an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils**. – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). 31 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 2) br. DM 4.80

Bei der kleinen Schrift handelt es sich um die leicht überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrages des Fuldaer Liturgiewissenschaftlers zur Eröffnung des Studienjahres 1985/86 an der Theologischen Fakultät Fulda. Der Vf. besitzt insofern besondere Kompetenz zur Abhandlung des gewählten Themas, als er vor seiner Fuldaer Lehrtätigkeit als Sekretär der Liturgischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz mit der praktischen gottesdienstlichen Erneuerung befaßt war. Er zeigt in einem 1. Teil die Beziehung Giovanni Battista Montinis zur liturgischen Bewegung sowie sein Bemühen als Erzbischof von Mailand und als Konzilsvater während der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums um die liturgische Erneuerung auf. Im 2. Teil behandelt er die Art und Weise, in der Paul VI. die Liturgiereform durchführte, während der 3. Teil konkreten Reformen gewidmet ist und abschließend in einem kurzen 4. Teil die Bedeutung, die der Papst der Liturgie für das kirchliche Leben beimaß, mit Hilfe einiger signifikanter Äußerungen Pauls VI. verdeutlicht wird.

Es ist sicherlich noch viel zu früh, den Beitrag dieses zu seinen Lebzeiten von vielen verkannten Papstes, den auch Historiker heute schon für einen der größten der Kirchengeschichte halten (vgl. G. Schwaiger, Paul VI., in: M. Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 12, Das Papsttum II, Stuttgart 1985, 326), zur gottesdienstlichen Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanum in seinem ganzen Ausmaß zu überblicken und zu würdigen. Dazu ist ein größerer zeitlicher Abstand nötig, und die vatikanischen Archive müssen zugänglich sein. Doch auf die bedeutsame Rolle Pauls VI., der wie keiner seiner Vorgänger „persönlichen Anteil an der Reform der Liturgie hatte" (5), im Hinblick auf den Gottesdienst des weltweiten römischen Ritus am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends hinzuweisen, war durchaus an der Zeit und darum ein verdienstvolles Unternehmen. Der Vf. hat sich auf die wichtigsten durch die Literatur zu belegenden Fakten beschränkt.

Von einer Präzisierung abgesehen – nicht „jedem Buch", sondern nur einigen geht eine Apostolische Konstitution voraus (5) –, hat der Rez. nichts auszustellen, sondern erlaubt sich lediglich, aufgrund seiner fünfjährigen Tätigkeit als Referent für das Deutsche Sprachgebiet in der Gottesdienstkongregation (1971–1976) einige Ergänzungen mitzuteilen, zu deren Kenntnis er u. a. durch verschiedene Gespräche, vor allem mit Erzbischof Bugnini, gekommen ist.

Wie sehr dem Papst die Verständlichkeit der Liturgie am Herzen lag (11), mag die bei seinem sonst eher zögernden Verhalten verwunderliche Tatsache zeigen, daß er bei einem sonntäglichen Stationsgottesdienst in einer römischen Pfarrei während der Fastenzeit 1965 ohne vorherige Ankündigung die Präfation in italienischer Sprache vortrug und erst danach (27. 4. 1965) die allgemeine Erlaubnis dazu gab (Notitiae 1 [1965] 149).

Die Bedeutung, die der Oratorianer G. Bevilacqua bis zu seinem Tod (1965) für Paul VI. hatte, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden (7). Bevilacqua war es, dem der junge Montini einst als erstem seinen Wunsch anvertraute, Priester zu werden. Mit ihm beriet er sich in abendlichen Telefongesprächen noch als Papst vor wichtigen Entscheidungen. Bevilacqua ist es zu verdanken, daß A. Bugnini an die Spitze des nachkonziliaren „Consilium" berufen wurde (13).

Als am 17. Juli 1975, also ziemlich zu Anfang einer langen römischen Sommerpause, die am 11. Juli unterzeichnete Apostolische Konstitution „Constans nobis studium" erschien, durch die die verhältnismäßig kleine Kongregation für den Gottesdienst mit der viel größeren Kongregation für die Disziplin der Sakramente zur neuen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst zusammengelegt wurde – von einer „Eingliederung" (14) konnte eigentlich nicht die Rede sein –, war es in Rom ein offenes Geheimnis, daß damit letztlich nur das Ziel erreicht werden sollte, nach langen vergeblichen Versuchen endlich den Mann aus seiner verantwortlichen Stellung zu entlassen, der in vielen Gesprächen und Diskussionen, Briefen und Gutachten immer wieder mit aller gebotenen Entschiedenheit darauf hingewiesen hatte, daß die Liturgiereform niemals mehr zu Ende gehen, der Gottesdienst als wichtigste Lebensäußerung der Kirche nicht wieder erstarren darf. Mit solchen Äußerungen hatte sich Erzbischof Bugnini zwar unzählige Freunde auf der ganzen Welt gemacht, aber doch eine Reihe Feinde in Rom, die der Meinung waren, die Liturgiereform sei nunmehr als abgeschlossen zu betrachten, damit die Einheit im Glauben und in der Disziplin gewahrt bleibe, und die bei ihrem Vorgehen von denen kräftige Unterstützung erhielten, die auf die eigene Karriere bedacht waren und denen daher der schon so lange auf seinem Sekretärsstuhl sitzende Bugnini ein Dorn im Auge war. Die Namen von Kardinal Šeper, Erzbischof Benelli und Msgr. Noè wurden immer wieder genannt. Nachdem Bugnini noch am 28. Juni 1975 mit einem Schreiben an den Papst die negative Entscheidung einer Kardinalskommission bezüglich eigener Hochgebetstexte für Belgien und Holland hatte zu Fall bringen können (vgl. A. Bugnini, La riforma liturgica [1948–1975], Roma 1983, 477f) – die positive Antwort des Papstes trug das Datum vom 8. Juli und traf bei Bugnini am 11. Juli, dem Tag seiner Absetzung, ein –, muß Paul VI. innerhalb weniger Tage oder gar Stunden von der Notwendigkeit überzeugt worden sein, Bugnini fallenzulassen. Später bedauerte er selbst diese Entscheidung. Er war wohl inzwischen zu alt geworden, um, was in früheren Jahren für ihn niemals ein Problem war, alle kurialen Machenschaften zu durchschauen.

Bugnini wußte freilich zu berichten, daß sein Stuhl aus anderen Gründen früher schon einmal ins Wanken geraten war: Dem Papst war bei der persönlichen Durchsicht und Approbation (vgl. 15) des neuen Römischen Kalenders entgangen, daß damit die Pfingstoktav abgeschafft wurde. Es muß für ihn einen Schock bedeutet haben, als er am Pfingstmontag beim Betreten der Sakristei feststellte, daß an diesem Tag nicht in roten Gewändern zu zelebrieren war. Daraufhin hat er seine Beziehungen zu Bugnini für eine gewisse Zeit einfrieren lassen. Bugnini rechnete damit, womöglich abgelöst zu werden. Glücklicherweise hat dies der Papst nicht getan.

Daß Paul VI. seine Entscheidungen mehrfach „gegen beratende Fachkommissionen" fällte (17), hing damit zusammen, daß er sich im allgemeinen nicht zugunsten einer nur knappen Mehrheit gegenüber einer qualifizierten Minderheit entschied. Die Enzyklika „Humanae vitae" entsprach ebensowenig der Forderung der Mehrheit, wie die Einführung des Kommunionempfangs auf die Hand (22).

Papst Paul VI. hatte seine menschlichen Grenzen. Eine von ihnen war gewiß seine große Ängstlichkeit: Seine persönliche, eher ablehnende Einstellung zur Handkommunion und zu einer allzu großen Ausweitung der Kelchkommunion – bei Meßfeiern in Häusern erlaubte er sie nicht (vgl. die römische Instruktion für die Gruppenmessen „Actio pastoralis" vom 15. 5. 1969, 7: AAS 61 [1969] 810) –, aber auch das Bestehen auf der Approbation der „sakramentalen Formeln" in allen Volkssprachen zunächst durch ihn selbst („riservare all'approvazione del Papa": Bugnini 242), dann durch die zuständigen vatikanischen Kongregationen sind von daher zu erklären.

Es sei schließlich noch ein biographischer Hinweis gegeben, der manchen Einsatz dieses Papstes für eine sinnvolle liturgische Erneuerung verständlich macht:

Es darf als providentiell angesehen werden, daß Paul VI. vor seiner Wahl zum Papst Erzbischof von Mailand war, der einzigen Diözese, die bis heute innerhalb der lateinischen Kirche nach einem sich vom römischen Ritus unterscheidenden Eigenritus Gottesdienst feiert. Als ehemaliger Nachfolger des hl. Ambrosius hat er sich nicht nur für eine Reform auch des ambrosianischen Ritus im Sinne des Zweiten Vatikanums eingesetzt, sondern auch dem zugestimmt, daß in der nachkonziliaren Kirche Schritte zu einer Ausgliederung neu sich bildender Riten (z. B. in Zaire) aus dem römischen getan werden können.

München Reiner Kaczynski

Schermann, Josef: **Die Sprache im Gottesdienst**. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 1987. 211 S. mit Abb. u. Tab. 8° (Innsbrucker theologische Studien, Bd 18) kart. DM 42.–

Vorliegende Arbeit ist die für die Drucklegung überarbeitete Fassung einer 1984 an der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck angenommenen Diss.. Vf. stellt darin die Sprache im Gottesdienst unter Verwendung der Erkenntnisse neuerer Linguistik, sprachanalytischer Philosophie und der modernen Semiotik dar (S.9). Im einzelnen untergliedert sich die Arbeit in drei größere Sinneinheiten:

‚Sprache und religiöses Sprechen' (S.13-42): Hier werden in knapper Form wesentliche Darlegungen der Linguistik und der sprachanalytischen Philosophie zum Fragegegenstand referiert. Aussagen finden sich zur Konzeption der Sprache bei den Romantikern und Junggrammatikern, bei F. de Saussure, der strukturellen und inhaltsbezogenen Linguistik und der linguistischen Pragmatik. Ferner werden (die) vier Phasen der analytischen Philosophie dargestellt und der Ansatz von J.L. Austin (mit kurzen Hinweisen zu anderen Vertretern der Sprechakttheorie) knapp vorgestellt. Diese Sinneinheit abschließend finden sich (erste) Aspekte für ein „rechtes Verständnis" der Sprache des Glaubens. ‚Liturgie

– Kommunikation in Zeichen' (S.43-127) versteht sich als „eine detaillierte Beschreibung des christlichen Gottesdienstes als besonderer Sprechsituation" (S.10). Gottesdienst wird darin verstanden als „Interaktion zwischen Gott und Mensch" (S.10). Dazu werden unter Zuhilfenahme der Ergebnisse von Kommunikationswissenschaft, symbolischem Interaktionismus und (insbesondere) Semiotik die ‚Träger', der ‚Inhalt', die ‚Grundgestalt und die Feierformen' sowie die ‚Zeichen' gottesdienstlicher Sprache in einem umfassenden Verständnis analysiert und daraus Konsequenzen für das Sprechen im Gottesdienst gezogen. Abschließend werden in ‚Die Sprechakte der Liturgie' (S.128-182) paradigmatisch die verschiedenen Sprechaktgattungen einzeln vorgestellt und kommentiert. Es werden dabei folgende Sprechakte unterschieden: Verkündigung, Gebet, lobpreisende und dankende Sprechakte, bittende und fürbittende Sprechakte, eulogische Sprechakte, die in sich die sakramentalen Sprechakte einschließen sowie Sprechakte des Bekennens. Syntagmatisch werden dann die Sprechakte zweier Gottesdienstformen (Laudes und Vesper, Mahlfeier der Eucharistiefeier) aufgeführt und nach einer Kriterienliste kommentiert. Ein Literaturverzeichnis (Stand: Anfang 1984) und ein Personenregister beenden die Arbeit.

Der Vf. hat sich ein schwieriges und umfangreiches Feld zur wissenschaftlichen Erörterung vorgenommen. Der Bd bietet aufgrund der Fülle des Stoffes in einigen Teilbereichen nur knappen Einblick – was auch kaum anders möglich ist – und behandelt die spezifisch liturgiewissenschaftlichen Fragestellungen dafür in der gebotenen Ausführlichkeit. Welches nun sind gemäß den Ausführungen die wesentlichen Dimensionen der Sprache im Gottesdienst?

Spätestens bei dieser Frage zeigt sich das schwierige Aufgabenfeld, der gewählten umfassenden Themenstellung. Sch. zeigt zur Beantwortung dieser Frage umfangreich die zeichenhafte Kommunikationsstruktur gottesdienstlichen Feierns auf, in dem er die Dimensionen derselben darstellt. Er klassifiziert aufgrund seiner semiotischen Analyse räumliche, zeitliche, personale, akustische, visuelle und andere Kodes und beschreibt so anthropologische Grundkonstanten liturgischer Feiern und damit auch menschlichen Feierns schlechthin. Er faßt die Gestaltung der Zeichen auf als ‚verständlich und lebendig', ‚gemeindlich und geordnet', ‚wahr und authentisch', ‚wiederholbar und innovativ', ‚symbolisch und transparent'; es wird (allerdings) bei dieser Analyse deutlich, daß die hier grundgelegte Charakterisierung der zeichenhaften Dimension der ‚Sprache' im Gottesdienst sich nur wenig von Kommunikationsvollzügen menschlichen Miteinanders allgemein abhebt.

Den zweiten Schwerpunkt seiner Analyse legt Sch. auf die Sprechakte der Liturgie; das Kap. hat Rez. allerdings weniger befriedigt. Dies liegt nicht nur daran, daß der Autor die wesentliche Arbeit von I. Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen 1984 und die Arbeit von E. Hug, Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache. Zürich 1985 in seine Überarbeitung für die Drucklegung der Diss. nicht eingearbeitet hat (vgl. S.9, Anm. 1), sondern insbesondere auch an Ungenauigkeiten, die den gesamten Eindruck von der Arbeit trüben. Dies ist insofern bedauerlich, als durch den Titel der Arbeit auch das Interesse für liturgische Kommunikationsvollzüge bei Nicht-Theologen und insbesondere bei Linguisten geweckt wird. Da man bei ihnen nicht die Kenntnisse der Materie ‚Liturgische Feiern' voraussetzen kann, muß die Terminologie einer Arbeit, wie sie hier vorliegt, präzise sein und die Sachverhalte müssen klar und eindeutig dargestellt sein. Demzufolge wird auf diese Erfordernisse im folgenden besonderen Wert gelegt. Es fiel auf:

Unter ‚Sprechakte der Verkündigung' wird gleichermaßen das Lesen aus der Hl. Schrift wie die Auslegung dieses Wortes Gottes subsumiert (vgl. S.139, siehe auch S.142). Dabei tritt die grundsätzliche Frage auf, ob diese beiden Handlungsvorgänge als ein Sprechakttyp aufgefaßt werden können; zu viele unterschiedliche Rollenträger, Redegattungen und nonverbale Kommunikationselemente sind hier zusammengefaßt. Klarer würde eine Trennung in solche Sprechakte sein, die – weil sie theologisch als Wort Gottes bezeichnet werden – Heilszusage (sprachlich vermittelt durch das geschriebene Wort und ‚Vorleser') selbst sind und solche Sprechakte, die diese Heilszusage für die heutige Lebenswirklichkeit auslegen (Aktualisierung der Heilszusage). In diesem Kontext (S.139): Was ist der Unterschied zwischen einem ‚Lektor' und einem ‚Vorleser'? Ungenau der Terminus ‚Zwischengesänge'(S.141), richtig: Antwortpsalm (nach der 1. Lesung) und Gesang vor dem Evangelium. Unter die Sprechakte des Gebets zählt Vf. auch das „Bekenntnis als Professio und Confessio" (S.144); es stellt sich die Frage, mit welcher Legitimation diese Redegattungen als Sprechakte des Gebets bezeichnet werden können und was sie vom ‚Bekenntnis' als eigenen Sprechakt (vgl. S.163-171) unterscheidet (vgl. dazu Werlen, Ritual und Sprache 221f). In diesem Zusammenhang fällt eine Unsitte des Vf. auf, die wissenschaftlichem Arbeiten nicht entspricht: in den Anmerkungen werden in der ganzen Arbeit als Belege oder Verweise häufig nur Titel ohne genaue Seitenangaben geboten (vgl. z.B. S.144/145). Der Leser ist demzufolge auf seine eigene Spürnase angewiesen und muß sich auf die Suche nach vielleicht passenden Stellen in den angegebenen Artikeln oder Büchern machen. Bei den lobpreisenden und dankenden Sprechakten wird (S.147) die Bedeutung ‚doxologischer, dankender Sprechakte' herausgestellt. Die angeführten (Text-)Beispiele sind jedoch so vielzählig, daß der Leser den Eindruck erhält, die überwiegenden liturgischen Sprechakte seien doxologischer Art. Eventuell wäre hier eine präzisere Spezifizierung besser und für den Leser verständlicher. In diesem Zusammenhang: Es erscheint Rez. angemessener, von ‚Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser' zur Taufe (Benedictio et invocatio Dei super aquam) zu sprechen statt von „Weihe des Taufwassers" (S.147). – Unter der Rubrik der ‚bittenden und fürbittenden Sprechakte' schreibt Vf. (S.149): „Inhalt des Bittgebets können ... die besonderen und allgemeinen Anliegen der Versammelten sein, die aus dem umfassenden Heilsdienst im universalkirchlichen, ortskirchlichen und privaten Bereich erwachsen; so bei den Preces im Stundengebet, den Kyrierufen, Fürbitten, Interzessionen im Hochgebet, den Litaneien." Bezüglich der Kyrierufe und der Interzessionen denkt Rez., daß dies gerade nicht zutrifft (vgl. etwa die Textformulierungen des Kyrie als Element des Allgemeinen Schuldbekenntnisses im Meßbuch 2, 328 [vgl. auch AEM 30] – dies sind eher lobpreisende Textelemente; zu Interzessionen und deren Bedeutung siehe etwa R. Kaczynski, Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets, in: Liturgia opera divina e umana ... a cura di P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti [BEL Subsidia 36]. Roma 1982, 329-341). Diese ungenauen Aussagen führen auch zu Unklarheiten bei der Benennung der Einzelelemente liturgischen Gebets (S.150; dazu jetzt M.B. Merz, Gebetsformen der Liturgie, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3: Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. v. H.B. Meyer ... Regensburg 1987, 97-130, bes. 100-113). – Bei der Behandlung der sakramentalen Sprechakte (S.161ff) unterläuft Sch. mit folgender Aussage offenbar ein Irrtum: „Sprachlich explizite eulogische Sprechakte unter den sakramentalen Formeln sind neben dem Eucharistiegebet das (Segens-)Gebet bei der Krankensalbung und die Weihepräfation bei den Ordinationen sowie auch die Lossprechung" (S.161). Die Feier der Krankensalbung selbst ist nicht der primäre Ort und Zeitpunkt für das in F. Krankensakramente 56 angegebene Gebet zur Benediktion des Krankenöls. Der eigentliche Ort für das Hochgebet über das Krankenöl ist innerhalb des Eucharistischen Hochgebets der Missa chrismatis am Gründonnerstag (siehe F.Kirchweihe 127 – der Text des Gebetes, das vom Bischof als minister originarius gesprochen wird, ist mit dem in F.Krankensakramente identisch; vgl. dazu B. Kleinheyer, Die Weihe der heiligen Öle zur Feier der Sakramente, in: HlD 27.1973, 114-120, bes. 118ff). Das in diesem Zusammenhang bei der Feier der Krankensalbung selbst genannte Gebet wird nur gebetet, wenn das vorhandene Krankenöl aus bestimmten Gründen nicht in der Missa chrismatis vom Bischof benediziert werden konnte (vgl. F.Krankensakramente, Past. Einf. 21). Das im Regelfall gesprochene Gebet bei der Feier der Krankensalbung ist eine ‚Oratio gratiarum actionis super ipsum Oleum', also ein Dankgebet. Die Benediktionsgebete über die heiligen Öle werden vom Autor hier nicht berücksichtigt. In diesem Kontext (S.162) finden sich weitere Unklarheiten: „Muttersegen der Tauffeier". Einen solchen gibt es seit der Erneuerung der Feier der Kindertaufe nicht mehr. Autor meint die abschließenden Segensformeln, die sich explizit an Mütter, Väter und alle anderen Anwesenden (teilweise als dreigliedrige Segensformeln aufgebaut) wenden. Weitere Ungenauigkeiten: ‚Kanon des Hippolyt' (S.164, Anm. 173), Rez. kennt nur eine Prex Eucharistica, die auf Hippolyt zurückgeht. Unklar ist die Verwendung des Begriffs ‚Schuldbekenntnis' (S.168). Sch. benutzt ihn gleichermaßen für das ‚Allgemeine Schuldbekenntnis' wie für die Apologien, die der Vorsteher im Verlauf der Eucharistiefeier spricht. Zudem wird (wohl aus Gründen der Vereinfachung) auf eine korrekte und umfassende Wiedergabe der vielfältigen Alternativen der Struktur des Elements ‚Allgemeines Schuldbekenntnis' verzichtet (nur der Aspergesritus wird genannt). Dadurch erhält dieses Element für den weniger informierten Leser einen solch hohen Stellenwert, der liturgietheologisch nicht angemessen ist. Begriffsunkenntnis: „Breviergebet" (S.171) – dieser Terminus zur Bezeichnung der erneuerten Liturgia Horarum gehört nicht in eine liturgiewissenschaftliche Arbeit! – Innerhalb der syntagmatischen Auflistung und Kommentierung der Sprechakte der Mahlfeier (die „weniger typischen Teile der Messe – Eröffnung, Wortgottesdienst, Abschluß – bleiben hier außer Betracht" [176]!) finden sich wiederholt ungenaue Begriffe: „Versöhnungshochgebet" (S.176, Anm. 203); „Hinsichtlich des Aspektes der Konsekration, der Wirkung des Hochgebets" (S.177); „Hochgebet angefangen von der Präfation bis zur Schlußdoxologie sakramental und konsekratorisch ist und wirkt" (S.177) – für den Nicht-Theologen etwas hilfreicher wäre die zusätzliche Mitteilung, daß Einleitungsdialog und ‚Amen' der Gemeinde bei dieser Terminologie inbegriffen sind. Als Perlokution der Begleitgebete zur Gabenbereitung wird (S.178) angeführt: „Annahme und Wandlung" – so ist das vielleicht für den ‚Kleinen Kanon' des Missale Romanum von 1570 richtig, für das Missale Romanum Pauls VI. ist es bezüglich der Berakot über Brot und Wein etwas irreführend. Bei dem Ruf „Geheimnis des Glaubens" nach den Stiftungsworten über den Wein (S.180) wird als Sprecher der Diakon vergessen und als Perlokution für die Akklamation der Gemeinde „Konsequenzen im täglichen Leben" angegeben; der Charakter dieses anamnetischen Elements ist damit nicht getroffen. Insgesamt: Die Terminologie sollte präziser sein. – Im Schlußteil benennt Sch. vier Aspekte, die die gottesdienstliche Redesituation kennzeichnen (S.183): Die horizontale und die vertikale Kommunikationsebene, eine inhaltliche Extensität, der doppelte Grundcharakter als festliche Feier mit verschiedenen Feierformen, die Vielfalt der Zeichen als Medium der Interaktion. So richtig diese Aspekte sind, Neues wird damit nicht ausgesagt. Denn all diese Aspekte sind (teilweise mit gleicher Benennung) schon früher von Linguisten herausgearbeitet worden (die der Autor offenbar nicht kennt); vgl. dazu die wichtigen Arbeiten von E. Gülich, Dialogkonstitution in institutionell geregelter Kommunikation, in: Dialogforschung. Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache. Hg. v. P. Schröder/H. Steger. Düsseldorf 1981, 418-456; E. Gülich, I. Paul, Gottesdienst: Kommunikation – Institution – Ritual. Linguistische Überlegungen zum Problem von horizontaler und vertikaler Kommunikation und zur institutionellen Vermittlung des Rituals, in: Gottesdienst als „Mitteilung". Kommunikative Aspekte rituellen Handelns. Hg. v. K. Ermert. Rehburg-Loccum 1984 (Loccumer Protokolle 24) 84-141.

Am Ende seiner Arbeit weist Sch. auf ein wissenschaftstheoretisches Problem im Zusammenhang seiner Arbeit hin: der Verbindung zwischen sprachanalytischer Forschung an liturgischen Texten und der theologischen Vermittlung deren Ergebnisse. Bedauerlich ist, daß diese wichtige Frage nicht explizit als Grundlage dieser Arbeit erörtert wurde.

Zum Literaturverzeichnis exemplarisch:

Es fehlt der Bd von C. Giraudo, La struttura letteraria della preghiera eucaristica ... Roma 1980 (er wird S.146, 157, 158 zitiert); für die inhaltliche Schwerpunktsetzung wäre u.a. noch wichtig gewesen: A.A. Häußling, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie, in: Erfahrung als Weg. Beitr. zur Theologie und religiösen Praxis. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern. Hg. v. H.E. Lona ... Donauwörth 1981, 145-157; wesentliche Beiträge von B. Kleinheyer zu den Gattungen des liturgischen Gebets werden nicht erfaßt; ebenso wird, neben bisher genannten Titeln, weitere wichtige sprachwissenschaftliche Literatur zum Thema nicht berücksichtigt (vgl. die Literatur bei M.B. Merz, Gebetsformen 101, 110).

Leider fehlt der Arbeit ein Register, das den Inhalt auch für den interessierten Nicht-Liturgiewissenschaftler erschließen würde. Das vorhandene Personenregister ist wenig hilfreich.

Insgesamt hat die Arbeit ein wichtiges Feld liturgiewissenschaftlicher Diskussion zum Thema; jedoch sind die Ausführungen des Vf. gelegentlich nicht so klar wie es bei einer Arbeit, die sich mit ‚Sprache' befaßt, zu erwarten gewesen wäre. Enttäuscht hat der Rez. die in der gesamten Arbeit übliche Praxis, wichtige Fragen mithilfe der Ausführungen im ‚Pastoralliturgischen Handlexikon' von A. Adam und R. Berger zu klären, zur Kenntnis genommen. Ist das nicht unter dem Niveau einer wissenschaftlichen Arbeit in der Liturgiewissenschaft (so sehr Rez. dieses Hilfmittel für einen ersten Einblick im Rahmen von Erwachsenenbildungsmaßnahmen schätzen gelernt hat) – oder gehört Unterzeichneter schon zu den ‚Ewig-Gestrigen'?

Gottenheim Michael B. Merz

Rodríguez, Pedro: **Teilkirchen und Personalprälaturen.** Theologische Erörterungen anläßlich einer neuen kanonistischen Institution. Amsterdam: B. R. Grüner (1987). 246 S. (Kanonistische Studien und Texte, Bd 38), Lw DM 75.–

Der Vf. dieser in spanischer Sprache verfaßten Studien ist Ordinarius für Dogmatische Theologie und Direktor der Abteilung für Ekklesiologie an der Universität von Navarra. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregte und durch den CIC/1983 fest installierte Rechtsfigur der Personalprälatur ist vor allem dadurch auf weltweites Interesse gestoßen, daß am 28. November 1982, kurz vor der Promulgation des CIC, das Opus Dei als erste und bisher einzige Personalprälatur errichtet wurde.

Anliegen des Vf.s ist es, „die Daseinsberechtigung und das theologische Wesen der Personalprälaturen im Rahmen der Gesamtkirche und in ihrem Verhältnis zu den Teilkirchen zu untersuchen" (16). Im ersten Teil (33–101) wird die Entstehungsgeschichte der rechtlichen Regelung der Personalprälatur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum CIC/1983 nachgezeichnet und dabei die theologisch-kanonistische Problematik offengelegt. Der zweite Teil (105–192) ist eine Reflexion systematischer Art über das Wesen der Personalprälatur und ihre Beziehung zu den Teilkirchen.

Ausgangspunkt ist die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils in dem Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 10 Abs. 2), das Institut der Inkardination den heutigen pastoralen Bedürfnissen anzupassen, um die Verteilung der Priester zu verbessern und die Durchführung spezieller pastoraler Aufgaben bei verschiedenen sozialen Schichten zu erleichtern. Zu diesem Zweck sollen Personaldiözesen und Personalprälaturen errichtet werden können, denen Priester inkardiniert werden. Während in dem ersten Entwurf von 1961 von Vereinigungen des Weltklerus die Rede war, die als Prälaturen errichtet werden können, spricht der endgültige Konzilstext von den Personalprälaturen, denen Priester zu inkardinieren sind, in einem Atemzug mit den Diözesen. Da Diözese und Prälatur zwei klassische Institutionen der Organisation der Kirche sind, sieht der Vf. das Wesen der Personalprälatur gemäß dem Konzil in einer Einrichtung, die zur hierarchischen Verfassungsstruktur der Kirche gehört. Zur Prälatur gehört wie zur Diözese eine Gemeinschaft von Gläubigen, die der pastoralen Sorge des Bischofs bzw. des Prälaten anvertraut ist. Neu ist nur, daß Diözese bzw. Prälatur nicht durch ein bestimmtes Gebiet konstituiert sein sollen (39f), damit den pastoralen Bedürfnissen in besonderen Situationen besser entsprochen werden kann. In den Aussagen des Konzils über die Personalprälatur sieht der Vf. das entscheidende hermeneutische Kriterium für die weitere Gesetzgebung und die Interpretation der Normen des CIC (46). Dementsprechend interpretiert der Vf. die Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret durch das MP Ecclesiae Sanctae von 1966 (I, 4). Zu diesem Zweck muß er aber dem Text der Ausführungsbestimmungen Gewalt antun. Dort wird nämlich von den Personalprälaturen, die zur Durchführung außerordentlicher seelsorglicher und missionarischer Aufgaben zugunsten verschiedener Länder oder sozialer Gruppen, die besonderer Hilfe bedürfen, errichtet werden können, gesagt: „Sie sollen aus Weltpriestern bestehen, die eine Spezialausbildung erfahren haben." Die zur Gemeinschaft einer Personalprälatur gehörenden Gläubigen sieht er darin, „daß auch Laien, seien es ledige, seien es verheiratete, mit einer Prälatur Verträge schließen und sich mit ihren Fachkenntnissen in den Dienst ihrer Aufgaben und Unternehmungen stellen" können (49). Diese Laien sind aber offensichtlich nicht eine der Sorge des Prälaten anvertraute Gemeinschaft von Gläubigen, sondern freiwillige Mitarbeiter in der außerordentlichen Seelsorge der Prälatur im Gebiet von Ortsordinarien, deren Rechte durch die Prälatur nicht beeinträchtigt werden dürfen. Wenn man der Interpretation des Konzilstextes durch den Vf. zuzustimmen vermag, wird man feststellen müssen, daß die nachkonziliare päpstliche Gesetzgebung das Konzil insoweit nicht rezipiert hat. Daß die Apostolische Konstitution Regimini Ecclesiae Universae von 1967 (Art. 49 § 1) die Errichtung von Personalprälaturen der Kongregation für die Bischöfe zuspricht, die auch für die Errichtung von Teilkirchen zuständig ist, zwingt keineswegs zur Annahme einer Kontinuität mit dem Konzilstext, wie dies der Vf. sehen möchte (53), sondern schließt dies eher aus.

Die Geschichte der Redaktion des CIC/1983 wird schrittweise nachgezeichnet vom „Schema de Populo Dei" (1977) über die Beratungen darüber, das „Schema 1980", die „Relatio 1981" und das „Schema novissimum" (1982) bis zum endgültigen Text und Aufbau des CIC/1983. Den Entwurf von 1977 bezeichnet der Vf. als „sehr kompliziert" (65). Eher wird man ihn aber als sehr unausgegoren charakterisieren müssen. Die Textanalyse des Vf.s ist nicht überzeugend. Die verschiedenen Textgestalten und die verschiedene systematische Einordnung in den einzelnen Entwürfen bis zum endgültigen CIC lassen erkennen, daß der Gesetzgeber die Personalprälatur weder zu den Teilkirchen noch zu den kirchlichen Vereinen rechnet. Was sie ihrem Wesen nach wirklich ist, bleibt dabei offen. Der Vorschlag des Vf.s, die Personalprälatur als neue Sektion III im zweiten Teil des zweiten Buches einzuordnen, um sie als Organisation der hierarchischen Einrichtungen auszuweisen (101), würde allerdings auch eine wesentliche inhaltliche Neugestaltung der cc. 294–297 voraussetzen.

Im zweiten Teil werden die kanonischen Bestimmungen insoweit einer Untersuchung unterzogen, als „ihre Normierung dazu beiträgt, die theologisch-kanonistische Identität der Personalprälaturen zu beleuchten" (105). Als ein Kernproblem erweist sich dabei die Frage nach den Laien in der Personalprälatur. Nach den Vorstellungen des Vf.s gehören Laien begriffsnotwendig zum Wesen und zur Daseinsberechtigung der Personalprälatur (112). Nach dem klaren Wortlaut des Gesetzes aber besteht die Personalprälatur „aus Priestern und Diakonen" (c. 294). Die Laien, zu deren Gunsten die Personalprälatur besondere seelsorgliche oder missionarische Leistungen zu erbringen hat, gehören nicht zu dieser, sondern zu einer oder mehreren Teilkirchen, in deren Bereich die Personalprälatur unterstützend tätig ist. Darüber hinaus können sich Laien aufgrund von mit der Prälatur getroffenen Vereinbarungen apostolischen Werken der Personalprälatur widmen (c. 296). Aber auch diese bleiben Glieder ihrer Teilkirche, auch wenn sie im Rahmen der vertraglichen Bindung an Weisungen des Prälaten gebunden sind. Die vom Vf. entwickelten Vorstellungen sind weniger am Gesetzestext als an den tatsächlichen Gegebenheiten des Opus Dei als bisher einziger Personalprälatur orientiert. Das Opus Dei aber ist lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer ganz anderen Zielsetzung und einer anderen Struktur gegründet worden und entspricht nicht der Zielsetzung und Struktur der neuen Rechtsfigur einer Personalprälatur, auch wenn es inzwischen formell als solche errichtet worden ist.

In der Tatsache, daß die Personalprälaturen wie die Teilkirchen hierarchische Einrichtungen der Kirchen sind, sieht der Vf. eine Grundlage für eine rechtliche Gleichbehandlung beider Institutionen. Die Zielsetzung und die gegenwärtige Konzeption der Personalprälatur würde dagegen eher nahelegen, die Personalprälatur und die Gesellschaften des apostolischen Lebens gleich zu behandeln und diese beiden Institutionen in einem eigenen Teil zusammengefaßt (in zwei Sektionen) vor dem Teil III (Institute des geweihten Lebens) in Buch II des CIC einzuordnen.

Angenehm empfindet der Leser, daß in Anhang I–XIII (199–241) alle einschlägigen Quellentexte abgedruckt sind, wenn sich auch in den lateinischen Text mehrere Druckfehler eingeschlichen haben.

Regensburg Matthäus Kaiser

Schulz, Winfried: **Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren.** – Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei (1988). 213 S., kart. DM 24.80

Der neue Codex Iuris Canonici (CIC/1983) wurde am 25. 1. 1983 promulgiert. Es überraschte, daß er entgegen dem CIC/1917, welcher 142 Canones betreffs Selig- und Heiligsprechungsverfahren hatte, kei-

nerlei diesbezügliche Bestimmungen enthielt. Es wurde, wie schon bei der liturgischen Neuordnung der Heiligenverehrung nach dem 2. Vatikanischen Konzil, geargwöhnt, daß die Kirche – vielleicht aus ökumenischen Rücksichten – der Heiligenverehrung in Zukunft weniger Bedeutung beimessen wolle. Dem ist aber, wie sich bald herausstellte, keineswegs so. Es folgten vielmehr auch nach 1983 Selig- und Heiligsprechungen in großer Zahl, das heißt: es wurden weiterhin solche Menschen feierlich „zur Ehre des Altares" erhoben, die als getaufte Christen Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaftig waren und in der Nachfolge Christi durch Vergießen ihres Blutes oder durch heroische Tugendübung in ihrer Umwelt ein leuchtendes Zeugnis für das Reich Gottes wurden.

Mit päpstlicher Autorität sind schon 1983, im Erscheinungsjahr des neuen Codex, Statuten und Vorschriften erlassen worden, mit denen es kirchlichen Gerichtshöfen ermöglicht werden soll, dem Papst, der allein in jedem Selig- und Heiligsprechungsprozeß das Urteil fällt, schrittweise erarbeitete Urteilsvorschläge zu unterbreiten, die auf einem nach menschlichem Ermessen irrtumsfreien Fundament beruhen und durch wunderbare Gebetserhörungen bestätigt sind.

Bereits am 27. 2. 1983 – vier Wochen, nachdem der CIC/1983 veröffentlicht wurde – erschien unter dem gleichen Datum der Promulgation des Codex (25. 1. 1983) im L'Osservatore Romano von Papst Johannes Paul II. die Apostolische Konstitution „Divinus perfectionis Magister". Darin hat der Papst im Hinblick auf die raschen Fortschritte der historischen Disziplinen und auf die Notwendigkeit, den Anforderungen der kritischen Wissenschaft besser zu entsprechen sowie auf Anregungen der Bischöfe, das Selig-und Heiligsprechungsverfahren zügiger und in mehr Kollegialität zwischen dem Apostolischen Stuhl und den Bischöfen abzuwickeln, für die Zukunft diesbezügliche neue Normen festgesetzt, und zwar 1. für die in Selig- und Heiligsprechungsverfahren von den Bischöfen in eigener Autorität vorzunehmenden Erhebungen, 2. für die Aufgaben der Römischen Hl. Kongregation für Heiligsprechungsverfahren und 3. für die Verfahrensweise dieser Kongregation. Und die Vorschriften der Apostolischen Konstitution „Divinus perfectionis Magister" wurden sogar rückwirkend mit dem Tag der Promulgation des CIC/1983 in Kraft gesetzt, während dieser selbst erst mit dem ersten Adventssonntag 1983 rechtsverbindlich wurde.

Bereits am 7. 2. 1983 veröffentlichte die Hl. Kongregation für Heiligsprechungsverfahren neue, vom Hl. Vater approbierte und am gleichen Tage in Rechtskraft gesetzte „Richtlinien für die Bischöfe bei den Erhebungen in Heiligsprechungsverfahren".

Ebenfalls am 7. 2. 1983 erging von der Hl. Kongregation ein „Allgemeines Dekret über Verfahren von Dienern Gottes, bei denen ein Urteil bei der Hl. Kongregation noch anhängig ist".

Schließlich gab die Hl. Kongregation am 21. 3. 1983 noch eine vorläufige, vom Hl. Vater approbierte „Geschäftsordnung" für ihren eigenen Tätigkeitsbereich heraus. Dieses in italienischer Sprache veröffentlichte Dokument behandelt 1. Zuständigkeit und Zusammensetzung der Hl. Kongregation, 2. Vorgehen und Arbeitsweise der Ämter bei der Kongregation und 3. die weitere Vorgehensweise bei Causen, die noch gemäß dem früheren Recht begonnen wurden.

Nunmehr ist allen mit kirchenrechtlichen Aufgaben Betrauten die Aufgabe gestellt, sich baldigst mit der 1983 neugeschaffenen Rechtslage bezüglich Selig- und Heiligsprechungen zu befassen, zumal nun manche Verfahrensschritte neuer Art innerhalb der Bistümer getan werden müssen. Dazu will das vorliegende Buch von Sch. – es ist die erste zusammenfassende Darstellung und Kommentierung der neuen Bestimmungen von 1983 im gesamten deutschen Sprachraum! – mit knappen, klaren und umfassend informierenden Ausführungen Hilfestellung leisten. Es ist schon ein dankenswertes Verdienst des Vf.s, daß er die lateinisch und italienisch veröffentlichten neuen Bestimmungen in ein gut lesbares Deutsch übersetzt hat. War es doch für Mitarbeiter in Kanonisationsverfahren bisher oft eine crux, den wahren Sinn der meist nur fremdsprachlich vorliegenden Texte zu erfassen!

Sch., Dr. theol und Dr. jur. utr., Ordinarius des Kirchenrechts an der Theologischen Fakultät Paderborn und Professor für vatikanisches Recht am Päpstlichen Institut beider Rechte der Lateranuniversität in Rom, selbst auch Postulator und Promotor fidei in mehreren Seligsprechungsverfahren, ist ohne Zweifel bestgeeignet, die neue Rechtslage in diesem Bereich fachkundig darzulegen und verständlich zu erläutern.

In der Einleitung seines Buches geht er der Frage nach, wozu überhaupt die Kirche Selig- und Heiligsprechungsverfahren durchführt. Einleitend spricht Sch. ferner über die grundsätzliche Berufung aller Christen zur Heiligkeit, über den theologischen Sinn von Selig- und Heiligsprechungsverfahren, über die Unterscheidung von Seligen und Heiligen und über den kirchenrechtlichen Zweck von Beatifikation und Kanonisation.

Im ersten Kap. legt Sch. rechtshistorisch die bisherigen Verfahrensarten für Selig- und Heiligsprechungen dar.

Das zweite Kap. behandelt das neugeordnete bischöfliche Erhebungsverfahren, die notwendigerweise an diesem Verfahren Mitwirkenden, die Vorgehensweise bei den jüngeren Verfahren sowie die Besonderheiten bei älteren, bisher noch nicht zu Ende geführten Selig- oder Heiligsprechungsverfahren.

Im dritten Kap. beschreibt Sch., der während seiner langjährigen Tätigkeit beim Hl. Stuhl in Aufbau und Arbeitsweise der kurialen Ämter reiche Einblicke gewonnen hat, speziell den Aufbau, die neuen Aufgaben und die Vorgehensweise der Hl. Kongregation für Heiligsprechungsverfahren.

Das vierte Kap. befaßt sich im Hinblick auf die neuen Rechtsnormen für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren mit der vielseitig diskutierten Frage nach den Wundern. Trotz weitverbreiteter Wunderscheu und heftiger Wunderkritik unserer Zeit besteht der kanonische Gesetzgeber auch in den neuen Normen von 1983 im Seligsprechungsverfahren auf dem Nachweis wenigstens eines ordnungsgemäß approbierten Wunders und auf einer „fama signorum", d. h. dem „Ruf der Wundertätigkeit" eines Dieners Gottes. Für die Heiligsprechung ist ein ordnungsgemäß approbiertes Wunder erforderlich, das sich nach der Seligsprechung ereignet hat. In allen Fällen legen die kirchlichen Untersuchungsgremien an die Bestätigung eines als Wunder vorgetragenen Faktums strengste Maßstäbe an, und das letzte Urteil steht nicht einem Gremium, sondern allein dem Hl. Vater zu.

Das vorliegende Werk von Sch. kommt einem dringenden Bedürfnis aller entgegen, die mit Theorie und Praxis des Kirchenrechts befaßt sind und sich gegenwärtig mit umfangreichen neuen Normen konfrontiert sehen. Das Werk gibt sachgerechte Auskünfte auch auf vielfache Fragen von Laien nach Sinn und Durchführung von Selig- und Heiligsprechungsverfahren in Vergangenheit und Gegenwart. Sch. verschweigt nicht, daß sich in der neuen Rechtsordnung noch Unzulänglichkeiten finden, die den Kirchenrechtler anregen können, sich weiterhin intensiv mit dieser Rechtsmaterie zu befassen und die nun geltenden Normen zu gegebener Zeit auch verbessern zu helfen.

Im ganzen jedoch bieten die Rechtsbestimmungen von 1983 eine dankenswerte Überschaubarkeit der neuen Rechtslage bezüglich Selig- und Heiligsprechungsverfahren, und sie bedeuten unter Hinzunahme der vorliegenden Erläuterungen von Winfried Schulz für alle Mitarbeiter in der kirchlichen Judikatur eine sehr praktikable Hilfe.

Paderborn Georg Wagner

Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe, Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag. Hg. von Klaus Lüdicke, Hans Paarhammer, Dieter A. Binder. – Graz, Wien, Köln: Styria (1986). 671 S., geb. öS 700.–/DM 100.–

Vorliegende Festgabe zu Ehren des österreichischen Juristen und Kanonisten Hugo Schwendenwein, der am 5. November 1986 sein 60. Lebensjahr vollendete, möchte durch ihre Beiträge Persönlichkeit und Wirken des Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz widerspiegeln (vgl. Vorwort der Hg., 10). Hugo Schwendenwein machte sich in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum vor allem durch seinen Kommentar zum neuen kirchlichen Gesetzbuch „Das neue Kirchenrecht", der bereits wenige Monate nach der Promulgation des Codex erscheinen konnte, einen Namen.

Auf einen kurzen Einblick in die Lebensgeschichte des Geehrten, gewährt durch dessen persönlichen Freund Walter G. Wieser (19–25), und ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Publikationen Hugo Schwendenweins (27–30) folgen die wissenschaftlichen Beiträge der Festschrift, die aufgrund der hohen Anzahl (40!) nur knapp vorgestellt werden können.

Die Reihe der Beiträge eröffnen die beiden Bischöfe Eugenio Corecco, Lugano, und Stefan László, Eisenstadt. In dem Art. von Eugenio Corecco (Sacerdotium und Presbyterium im CIC, 31–48) geht es vor allem um das Verhältnis von Priestern und Bischöfen zueinander, speziell um die Rolle des durch das Zweite Vatikanische Konzil wiederbelebten Presbyteriums, wobei konziliare Texte mit den entsprechenden Normen des CIC verglichen werden. Anschließend berichtet Stefan László kurz über die Entstehung und über die heutigen Probleme der Diözese Eisenstadt (Diözese mit drei Muttersprachen, 49–52).

Die folgenden Festschriftbeiträge sind in drei thematisch nicht näher gekennzeichnete Abschnitte gegliedert.

Im ersten Teil befassen sich 14 Autorinnen und Autoren mit rechts- und kirchenrechtsgeschichtlichen Themen verschiedenster Art.

So stellt Hermann Baltl ein Beispiel zur Geschichte des Jugendstrafrechts in Österreich dar (Ein jugendlicher Brandstifter aus dem Mürztal im 18. Jahrhundert, 55–59). Dieter A. Binder liefert in seinem Artikel „Zum Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Freimaurerei in Österreich von 1968 bis 1983" (61–77) eine Zusammenfassung der problematischen Beziehung beider Gemeinschaften zueinander, eine Problematik, die auch nach Erscheinen des CIC weiter diskutiert wird angesichts der Declaratio der Glaubenskongregation vom 27.

November 1983, die den Beitritt von Katholiken zu freimaurerischen Gemeinschaften weiterhin für verboten erklärt (AAS 76 [1984] 300).

In eine ganz andere thematische Richtung geht der Beitrag von Anna Elisabeth (Sr Kunigunde) Fürst, „Entwicklung von Satzungen in einem Religionsverband am Beispiel der Kongregation der Armen Schulschwestern von Vöcklabruck" (79–97), in dem die für die Reform klösterlicher Satzungen relevante nachkonziliare Gesetzgebung zusammengestellt wird (88–90) sowie die Einflußnahme von kirchlicher Autorität einerseits und den Religiosen selbst andererseits auf die Erstellung und Entwicklung der Statuten zur Darstellung kommt.

Zwei Artikel beschäftigen sich mit dem Thema Domkapitel.

Peter Gradauer schreibt anläßlich des 200jährigen Jubiläums der Diözese Linz im Jahre 1985 über „Das Bistum Linz und sein Domkapitel" (99–115) und Johann Hirnsperger bietet in seinem Aufsatz „Das Salzburger Metropolitankapitel im 19. Jahrhundert – auf der Basis eines Statutenprovisoriums" (139–171) einen interessanten Rückblick auf die Bedeutung des Erzbistums Salzburg und seines Domkapitels, der durch die derzeitige Diskussion um die Bischofsernennungen in Österreich insofern einen aktuellen Anknüpfungspunkt bietet, als das Domkapitel im 19. Jh. aktives und passives Bischofswahlrecht besaß (163).

Die folgenden Artikel wenden sich verschiedensten rechts- und kirchenrechtsgeschichtlichen Einzelfragen zu.

Nikolaus Grass stellt Leben und Werk von Ferdinand Schönsteiner dar (Ferdinand Schönsteiner (1876–1952): Kirchenrechtslehrer im Chorherrenstift Klosterneuburg bei Wien, 117–138); Elisabeth Anna Mayr befaßt sich mit der Rechtsgeschichte des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichts im 19. und 20. Jh. (173–181).

Einen kurzen missionsgeschichtlichen Beitrag liefert Stanko Ójnik (Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des Methodius, 183–190).

Peter Leisching deckt in seinem Art. über „Consuetudo und ratio im Werk des Isidor von Sevilla" (191–199) die Quellen auf, aus denen Gratian und Isidor von Sevilla ihre Aussagen über die Bedeutung der Gewohnheit im Kirchenrecht schöpfen.

Wolfgang Mantl versucht anhand der drei Beispiele Wien um 1900, Mitteleuropa und der Schweiz „Gegenbilder zur österreichischen Wirklichkeit" (202–217) aufzuzeigen, um diese fruchtbar zu machen für die Zukunft von Staat und Gesellschaft in Österreich. Georg May beschreibt in seinem Art. „Das Ringen zwischen Bischof Joseph Ludwig Colmar und dem Präfekten Jeanbon Saint-André um die weltanschauliche Ausgestaltung der Primärschulen in dem Departement Donnersberg in den Jahren 1805 bis 1807" (219–244) ein interessantes Kap. der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie der christlichen Konfessionen anhand des Briefwechsels zwischen den genannten Personen.

Einen Beitrag zur Geschichte der Drei-Ämter-Lehre liefert Ernst Pucher, der die Tria-munera-Lehre des George Philipps zum Gegenstand hat (Tri-Munera Christi Ecclesiae a Christo per Petrum dantur, 245–259).

Tadeusz Pieronek widmet sich in seinem Beitrag „L'Interdiction du Troisième Appel dans le Décret de Gratian" (261–266) einem prozeßrechtlichen Thema, das Gratian aus dem römischen Recht entlehnt, welches seine Bestätigung in den Dekretalen Gregors des IX. fand und bis zum CIC/1917 Geltung besaß.

Der letzte Beitrag des ersten Teils stammt von Rudolf Weigand und untersucht die Frage nach dem Autor der Glossen des Cardinalis (Die Glossen des Cardinalis-Raimundus de (H)arensis – zu C. 16, 267–282).

Im zweiten Teil der Festschrift beschäftigen sich 17 Autorinnen und Autoren mit kirchenrechtlichen Themen im engeren Sinne.

Grundfragen des Kirchenrechts widmen sich fünf Autoren.

Jean Beyer greift das bleibend aktuelle Thema „Die Vollmacht in der Kirche" (287–298) auf und bringt für eine Lösung des aufgrund von c. 129 CIC/1983 bestehenden Problems der Mitwirkung von Laien an der potestas regiminis erneut die Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionshierarchie in die Diskussion ein (294). Dabei verweist er selbst auf die Diskrepanz dieser Unterscheidung zur sacra-potestas-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, die noch der weiteren Klärung bedarf (296).

Zum Thema „Liebe und Recht. Anmerkungen zur theologischen Begründung des Kirchenrechts" (325–330) bietet Konrad Hartelt einige Gedanken an, wobei der von ihm gewählte Untertitel bereits anzeigt, daß es ihm nicht um eine erschöpfende Behandlung des Themas geht, was insbesondere bei der Frage nach den Grenzen des Rechts deutlich wird, die sicherlich noch einer Vertiefung bedarf.

Der Aufsatz von Heribert Heinemann „Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch" (331–347) weist auf, daß der CIC eine Reihe von Fragen bezüglich des Rechtsschutzes offengelassen hat. Der Autor stellt mit Bedauern fest, daß trotz starker Tendenzen in der Nachkonzilszeit, insbesondere in den verschiedenen Phasen der Codexreform, zur Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auf diözesaner Ebene keine entsprechenden Normen in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen wurden, obwohl theologische und rechtliche Bedenken gegen ein solches Projekt nicht haltbar sind (344).

Das Thema „Die Kirchengliedschaft und die plena communio" beschäftigt Klaus Lüdicke in seiner „Anfrage an die Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts" (377–391). Im Anschluß an die Diskussion der Fragen, welche Auswirkungen ein Konfessionswechsel eines katholisch Getauften, bzw. die nichtkatholische christliche Erziehung eines katholisch Getauften auf den Katholikenbegriff und die communio einer solchen Person mit der katholischen Kirche habe, kritisiert der Autor die im CIC/1983 erfolgte Neudefinition des Katholikenbegriffs in den drei cc. 1086, 1117 und 1124. Es bleibt zu fragen, ob es bei der Ausnahme eines Katholiken, der in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist, von der Gesetzesverpflichtung in den drei genannten Fällen innerhalb des kirchlichen Eherechts tatsächlich um die Ausstellung eines „Freifahrtschein"(es) (387) handelt, wie L. kritisiert, oder ob diese Neuregelung nicht vielmehr eine größere Rechtssicherheit in der Kirche schafft durch die Vermeidung unnötig vieler ungültiger Ehen, wie bereits die Codexreformkommission argumentierte (vgl. 386 mit Anm. 48).

Im fünften Aufsatz zu einer Grundfrage des Kirchenrechts widmet sich Remigiusz Sobański dem Thema „Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetze" (533–545), wobei die Probleme der Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht sowie der Annahme eines Gesetzes zur Sprache kommen.

Im folgenden untersuchen vier Autoren Themen, die den Bereich des kirchlichen Verfassungsrechts im weitesten Sinne berühren.

Ladislas Örsy beschreibt in seinem Beitrag „Consultation in the Diocese or The Practise of Communio" (393–402) die verschiedenen Beratungs- und Entscheidungsgremien auf Diözesanebene und bewertet seine Beobachtungen unter dem Aspekt der Communio-Struktur der Kirche.

Bruno Primetshofer untersucht in dem Art. „Die Rechtsverhältnisse in einer Klosterpfarrkirche" (479–491) mögliche Konfliktsituationen, die entstehen können, wenn ein Ordensmann Pfarrer einer Pfarrgemeinde wird, insbesondere was die Kompetenzabgrenzungen zwischen Pfarrgemeinde und Kloster in vermögensrechtlichen wie in geistlichen Belangen betrifft. Dabei darf das Ziel der „Koordination der Seelsorge von Kloster und Pfarre" (489) nie aus dem Auge verloren werden.

Ein ähnlich gelagertes Problem behandelt Oskar Stoffel, der sich mit der sogenannten „doppelten Inkardination" bei den Missionsgesellschaften befaßt (547–560). Der Autor zeigt die Vorteile dieser Regelung auf, die die Inkorporation von Personen in eine Missionsgesellschaft unter Beibehaltung der Inkardination in die Ursprungsdiözese meint (vgl. 547).

Mit dem Übergang vom Konzessions- zum Reservationssystem als rechtliche Konsequenz aus der Aufwertung des Bischofsamtes im Zweiten Vatikanischen Konzil beschäftigt sich der Beitrag des bereits 1985 verstorbenen Richard Strigl „Päpstliche Reservationen im neuen CIC/1983" (561–566), in dem die Reservation zugunsten von Papst, Apostolischem Stuhl und einer zuständigen Autorität getrennt aufgelistet werden.

Drei Autorinnen und Autoren widmen sich einem eherechtlichen Thema.

So Gerhard Fahrnberger, der aufzeigt, welche Möglichkeiten einer Verfahrensverkürzung das geltende Recht zum Wohle der von Ehenichtigkeitsverfahren betroffenen Gläubigen bietet (Möglichkeiten einer rascheren Abwicklung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren nach dem revidierten CIC, 299–323).

Alfred E. Hierold bearbeitet ein eherechtliches Thema, das ansonsten in der Literatur kaum Berücksichtigung findet, „Die Eheschließung durch Stellvertreter" (349–361). Der Autor weist im Anschluß an die Betrachtung der Rechtslage in Geschichte und Gegenwart nach, daß es sich um ein „theologisch wenig sinnvolles Rechtsinstitut" (359) handelt, dessen Anwendung auf ein Minimalmaß zu beschränken ist (vgl. 359).

Als dritte ist Martha Wegan zu nennen, die den „Ausschluß des ‚bonum fidei' nach der neueren Rechtsprechung der Rota Romana" (567–581) untersucht. Sie kommt in ihrem Art., der ausführliches und informatives Quellenmaterial enthaltende Anmerkungen umfaßt, zu dem Ergebnis, daß sich die neuere Rechtsprechung über den Ausschluß des bonum fidei gegenüber der früheren kaum gewandelt hat.

Zwei Autoren beschäftigen sich mit dem kirchlichen Strafrecht.

Hans Paarhammer behandelt „Das spezielle Strafrecht des CIC" (403–466), wobei die einzelnen Normen des neuen CIC ausführlich und übersichtlich zur Darstellung kommen, sowie in Vergleich zum alten CIC und zum Strafrechtsentwurf der katholischen Ostkirchen gesetzt werden. Über „Das neue kirchliche Strafrecht und de(r)n Schutz des Lebens" (493–516) schreibt Raimund Sagmeister; eine Gegenüberstellung von kirchlichem und staatlichem Strafrecht sowie allgemeine Aspekte des Strafrechts im neuen kirchlichen Gesetzbuch kommen nicht zu kurz.

Matthäus Kaiser greift mit dem Thema „Wiederverheiratete Geschiedene. Ein kirchenrechtlich-theologisches Problem" (363–376) nicht nur eine aktuelle Frage erneut auf, sondern bietet nach fundierten theologischen Erwägungen einen Lösungsansatz, der sowohl rechtlich verantwortbar als auch seelsorglich sensibel die Situation wiederverheirateter Geschiedener nicht pauschal beurteilt, sondern zwischen verschiedenen Situationen differenziert.

„Die Stellung des kirchlichen Laiendienstnehmers im CIC/1983" (467–478) ist ein Thema, das gerade im deutschsprachigen Raum eine zunehmende Zahl von Christgläubigen betrifft. Helmuth Pree bietet interessante neue Ansätze wie die Begründung eines Personalvertretungsrechtes aus dem CIC, der ein solches zwar nirgends direkt verankert, es aber auch nicht verbietet.

Zusammenfassung des geltenden Rechtes in einem ganz anderen Bereich bietet Winfried Schulz, wenn er „Die vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex Iuris Canonici" (517–531) bearbeitet. Das im CIC/1983 neugeordnete Vereinigungsrecht hat gerade in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund der langen Tradition und hohen Bedeutung kirchlichen Vereinslebens zu Verunsicherungen und Diskussionen geführt. Der Autor stellt die geltenden vereinigungsrechtlichen Normen übersichtlich dar, ohne damit Vorentscheidungen über eventuelle Zuordnungen bestehender Vereine zu den neuen Kategorien treffen zu wollen.

Im dritten und kürzesten Abschnitt der Festschriftbeiträge finden sich sieben Art. zu staatskirchenrechtlichen Themen.

Louis Carlen berichtet über „Kirche und Staat in der Schweiz nach dem neuen Codex Iuris Canonici" (585–600) und zeigt auf, inwiefern und auf welchen Gebieten geltendes Konkordatsrecht die Normen des CIC ergänzt, beispielsweise das Bischofswahlrecht und die Pfarrwahlrechte betreffend. Auch die Einrichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der staatlichen Universität des Kantons Freiburg unterliegt geschichtlich begründeten Sonderregelungen.

Bischof Alfred Kostelecky, Wien, beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat in Österreich (Konkludente Handlungen als Wegbereiter des Konkordates, 601–606) nach dem Zweiten Weltkrieg anhand der Beispiele der Feiertagsregelung, der Militärseelsorge, der Errichtung der Diözese Eisenstadt und des kirchlichen Vermögensvertrages aus dem Jahre 1960.

Erwin Melichar befaßt sich in seinem Beitrag „Judikatur der österreichischen Höchstgerichte für juristische Personen des öffentlichen Rechts" (607–615) mit den Auswirkungen dieser Judikatur auf den kirchlichen Bereich.

Heinz Mussinghoff berichtet über die Errichtung einer Professur für orthodoxe Theologie an der Universität Münster (Orthodoxe Theologie an der Universität, 617–636).

Zwei Autoren beschäftigen sich mit dem Kirchenbeitragssystem in Österreich. Franz Pototschnig thematisiert hierzu Aspekte von Religions- und Gewissensfreiheit und kritisiert die derzeitige Rechtslage wegen der schwierigen Überprüfbarkeit der Richtigkeit des angegebenen religiösen Bekenntnisses (Kirchenbeiträge, Bekenntnisfreiheit und „Kirchenaustritt", 637–649).

Sebastin Ritter diskutiert das österreichische Kirchenbeitragssystem auf dem Hintergrund seiner geschichtlichen Entstehung sowie im Hinblick auf seine künftige Handhabung (Kirchenbeitrag – Chance und Herausforderung der Kirche in Österreich, 665–671).

Richard Puza widmet sich der kirchlichen Lehre des Verhältnisses von Kirche und Staat in ihren geschichtlichen Veränderungen (die Weltkirche und die Staaten, 651–663).

Insgesamt gesehen handelt es sich bei der Festgabe für Hugo Schwendenwein um eine Publikation, deren Inhaltsvielfalt durchaus anregend ist. Gerade wegen der Verschiedenartigkeit der behandelten Themen wäre eine systematische Untergliederung der drei großen Teile dieser Festschrift anstelle der hier gewählten alphabetischen Reihenfolge der Autorennamen wünschenswert. Hilfreich wäre auch ein Sachwort- oder Canonesregister.

Bonn Ursula Beykirch

„In Christus". Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Hg. von Josef Georg Ziegler. – St. Ottilien: EOS-Verlag (1987). 168 S. (Moraltheologische Studien: Systematische Abteilung, 14), geb. DM 38.–

Wie der Untertitel anzeigt, ist im vorzustellenden Werk die Wendung „In Christus" Gegenstand eines ökumenischen Disputs, hier zwischen Theologen auf Universitätsebene (11f). Das Buch enthält sechs Einzelbeiträge, je zur Hälfte von evangelischen und von katholischen Autoren. Teil I, vom Hg. überschrieben mit „Die neutestamentliche Grundlegung", bietet die Vorträge von H. Langkammer und W. Schrage über „Sein in Christus" aus der 1983 gehaltenen ökumenischen Doppelvorlesung der beiden theologischen Fachbereiche der Mainzer Universität (15–26 bzw. 27–41). Als Teil II folgen unter der formellen Bezeichnung „Die dogmatische Aussage" A. Schilsons Studie „‚Sein in Christus'. Dogmatische Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Identität" (45–98) und F. Beißers Aufsatz „Sein in Christus – ein Gespräch mit Josef Ziegler" (99–113). In Teil III „Die ethische Anwendung" sind die Beiträge von A. Peters, „Grundzüge biblisch reformatorischer Ethik" (117–148), und von J. G. Ziegler, „In Christus – das Prinzip einer Gnadenmoral" (149–165), nebeneinandergestellt. Ein Verzeichnis aller von 1963 bis 1983 an der Universität Mainz veranstalteten ökumenischen Doppelvorlesungen (166f) und die Autorenliste (168) beschließen den Bd, dem der Hg. ein Vorwort (9) und ein Grußwort (11f) vorangestellt hat.

Hugolinus Langkammer, Exeget an der Kath. Universität Lublin, untersucht in seinem Referat „Sein in Christus als soteriologisches Endstadium paulinischer Präpositionssprache" nacheinander die „διά-Formeln" (16f), die „ὑπέρ-Formeln" (17f), die „σὺν-Χριστῷ-Formeln" (19–22) bei Paulus, um auf diesem Hintergrund der Wendung „ἐν Χριστῷ" näherzukommen (22–24).

Für L. ist die Formel Sein in Christus soteriologisch auf „den personalen Bezug zu Christus" (24) hin zu verstehen. Sie umschreibt ebenso den „Bereich der Christusherrschaft" wie die in der Kirche gewonnene „Einheit mit Christus" (24).

Diesem Einstieg folgt der Vortrag „‚In Christus' und die neutestamentliche Ethik" von dem Bonner Theologen Wolfgang Schrage (ev.), für den die Frage lautet, ob die paulinische Wendung ἐν Χριστῷ angesichts der Deutungsschwierigkeiten für den Entwurf einer christlichen Ethik wirklich brauchbar ist.

Nach einer gerafften „forschungsgeschichtlichen Skizze" (27–30) mit dem Ergebnis, daß ἐν Χριστῷ keine einheitlich konzipierte Formel darstelle, geht Sch. auf die paulinischen Texte selbst zu.

Für Sch. hat das Heilsereignis „in Christus", das als Ausgangspunkt „extra nos" (31) und als Indikativ vor aller menschlichen Aktivität liegt, Konsequenzen für die christliche Lebensführung. Christologie begründet und motiviert die paulinische Ethik. Sie bestimmt ebenso den „Heilszuspruch" wie den „Heiligungsanspruch". Letzterer drückt sich bei Paulus vor allem in der Wendung „im Herrn" aus (vgl. Gal 2,20), womit Christi Autorität für das Handeln des freien Menschen ausgesagt ist (32–34). Im Abschnitt „Materialethische Implikate" (35f) sagt Sch., es gehe in einer an Christus-Kyrios orientierten Ethik nicht um Imitation des Lebens Jesu, wohl aber um die sittliche Verbindlichkeit Jesu Christi. „In Christus" bzw. „im Herrn" leben bedeutet Christuskonformität, was eine grundlegende ethische „Umorientierung" verlangt mit durchaus konkreten inhaltlichen Konturen und, bei allem Wechsel der Zeiten, bleibend gültigen „Wegen in Christus" (1 Kor 4,17).

Aus der „ekklesiologischen Komponente" (37–39) der Wendung – „in Christus" = „im Leibe Christi", d. h. in der Kirche Christi – zieht Sch. die Folgerung, daß es eine individualistische christliche Ethik nicht gibt. Der vieldiskutierten Frage, ob das Leben „in Christus" sich auf den Binnenraum Kirche reduziert, begegnet der Bonner Exeget mit der Doppelantwort, daß in den meisten paulinischen Aussagen Gemeindeethik vorliegt, bestimmte Meinungen des Paulus aber (1 Thess 5,15; Röm 12,14.18; Phlm 16) auch das Feld „extra muros ecclesiae" und damit das Weltverhalten der Christen anvisieren, d. h. den Zug zu einer universalen Ethik erkennen lassen (38).

Arno Schilsons aus der Perspektive der katholischen Dogmatik geschriebener Beitrag (45–98) bringt nach „exemplarischen Texten" (49), die er in beträchtlicher Breite systematisch aufarbeitet (47–65), drei paradigmatische Deutungen des biblischen Befunds von „Sein in Christus".

Zuerst wird R. Guardinis Auslegung vorgestellt: Nachfolge Christi als Selbstentfaltung des Menschen, das Inexistenz-Verhältnis des Christen zu Christus, die christliche Innerlichkeit des Glaubenden, die polare, nämlich individuelle und sozial-ekklesiale Struktur aufweist, Glaube und Nachfolge Christi als Konkretionen solcher realen Inexistenz Christi im Menschen mit betonter Weltzuwendung (66–77). Die mysterientheologische Deutung O. Casels (77–83) läuft auf die sakramental fundierte, stets neu vollzogene „Eingliederung in Christus" oder die „personale Christusmystik" (77) als das Wesentliche christlichen Daseins hinaus. Im Mittelpunkt steht die „Person Christi", nicht seine Lehre oder Moral (78). Als drittes Paradigma für „Sein in Christus" bedenkt Sch. G. Söhngens „glaubenstheologischen Ansatz" (83–92, hier 84). Dieser meint die „lebendige Gegenwart Christi im Christen durch den Glauben", d. i. nicht bloße Glaubens wahrheit noch nur Sakrament, sondern Glauben als Lebensform des Christen (91).

Sch. geht es, wenn er die Werke von Guardini, Casel und Söhngen befragt, um die Vielschichtigkeit christlicher Identität, präziser um die „Drei-Dimensionalität des Seins in Christus in Gestalt von Glaube – Sakrament – Nachfolge" (92) einschließlich deren sozialer Komponente (Kirche). Weder die Dogmatik noch die Moraltheologie, so die abschließende Feststellung des Beitrags, werden es sich weiter leisten können, die „intensive Besinnung auf die christliche Identität als Sein in Christus" (98) zu vernachlässigen.

Was die Studie von Albrecht Peters über „Grundzüge" einer biblisch reformatorischen Ethik (117–148) besonders prägt, ist die durchgängige eschatologische Zielrichtung, um nicht zu sagen ein eschatischer Zug.

Den Ausgangspunkt solcher Ethik bilden, im trinitarischen Horizont, Schöpfung und Erlösung, Endpunkt ist für den Heidelberger Theologen Christus, der kommende Richter und Retter der gesamten Menschheit (117f. 119. 123f. 128. 136 u. ö.). Aus diesem umfassenden Konzept von Sittlichkeitslehre erklärt sich die massive Kritik von P. gegen eine Verengung der biblisch-christlichen Ethik auf „die kritische Rationalität" oder gar auf nur „empiristisch ausgerichtete Wissenschaftlichkeit" im Sinne des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses (118). Weiter vermißt P. „das Stichwort der Viva vox Evangelii in den moraltheologischen Entwürfen", dies wohl, aus dem Kontext zu schließen, bei den katholischen Ethikern, B. Häring ausgenommen (121). Human- und naturwissenschaftlich angelegte Ethik wird von der biblisch-reformatorischen Sicht, dem Wissen um das rational nicht auflösbare Spannungsverhältnis zwischen „Gottes Alleinwirksamkeit" und dem „menschlichen Glaubens- und Gehorsamsweg" (124), umgriffen, richtig geortet, aber durchaus nicht ausgeblendet. Menschliches Ethos durchstößt nach P. kraft des „Exzentrischen", d. i. der Welt- und Selbstüberschreitung (128), des „responsorischen Charakters" alles Menschenlebens (128) und der „eschatologischen Dimension" unserer Existenz (128) die Immanenz, öffnet sie in die Transzendenz hinein (125).

Biblisch-christliche Ethik geht aufgrund des radikalen Gebotes der Nächstenliebe unter der Leitlinie Gottesliebe über das Niveau der bereits vorchristlichen, als „personale Strukturhilfe" sehr dienlichen (129) Goldenen Regel (129–132) hinaus. Auch die Orientierung an den hoch einzuschätzenden „vier Mandaten Gottes" (132–136), den vorgegebenen Institutionen Gott – Mensch in Gestalt der Kirche, Mensch – Mensch in Form von Arbeit, Wirtschaft, Kultur, Staat, Mann – Frau als Ehe, Familie, Sippe, Mensch – Erde in Gestalt von Eigentum und Arbeit (134), sowie am Dekalog und an den ntl Haustafeln bleibt hinter der „charismatischen Lebensform Jesu" und dem Nachfolgeruf noch zurück. Ohne einer Doppelstockmoral das Wort zu reden, unterstreicht P. die beiden ntl Wege: den einen in den Institutionen und den anderen „im Heraus-

treten aus allen welthaften Bindungen" (Nachfolgerufe, altkirchliche Gelübde) (135. 136).

Engere Beziehung zu der im Aufsatz ansonsten wenig thematisierten Wendung „Sein in Christus" zeigt der Passus über „Heilsindikativ und Gnadenimperativ. Sacramentum und Exemplum" (136–140). P. meint kritisch, daß die von ihm explizierten reformatorischen Aussagen zur „worthaften und sakramentalen Verankerung der Christusnachfolge wie des christlichen Ethos" in der heutigen Diskussion „sträflich vernachlässigt" seien. Während s. E. die katholische Moraltheologie hierin den Reformatoren „fraglos" näherstehe als eine neuprotestantisch geprägte evangelische Ethik, sieht er einen gewissen Unterschied seines Konzepts auch gegenüber den von Schilson vorgeführten Modellen von Guardini, Casel und Söhngen „dem reformatorischen Einsatz beim neutestamentlichen Kerygma als der Viva vox Evangelii entspringen" (140).

An das Ende des Bd.es stellt Josef Georg Ziegler seinen eigenen Entwurf einer „Gnadenmoral", deren Prinzip er „in Christus" erblickt (149–165).

Zunächst wird eine „Vorklärung der Begriffe" (149–153) vorgenommen, die mehr ist, nämlich eine Ortsbestimmung kath. Moraltheologie, was die wesentlichen Momente angeht. In der „exegetischen Grundlegung" (153–156) folgt das biblische Zeugnis über die Neugestaltung des Christen in Christus mit drei ethischen Folgerungen: Christusfrömmigkeit, Umkehr des sittlichen Bewußtseins, dem neuen „Gesetz Christi" (Gal 6,2) (155). Die Kurzbezeichnung hierfür lautet: „christozentrische Sittlichkeitslehre" (156).

Nach der „dogmatischen Systematisierung" (156–158), die vor allem auf die weithin nicht bewußte personale Dimension von Gnade Wert legt (157), kommt Z. zu den „moraltheologischen Konsequenzen" (159–163). Er sieht drei Aufgaben für die Moraltheologie: den Aufweis der Grundstruktur „vom Sein zum Leben in Christus" (159f); die Betonung einer umfassenden, „integralen Christologie" (160f); die Beantwortung „kritischer Anfragen" an dieses ntl Konzept einer Gnadenmoral (162). Der Aufsatz schließt mit dem „Grundriß einer Gnadenmoral" einschließlich eines kleines Schemas ihrer wesentlichen Momente (163–165). Die von Z. gewählte Bezeichnung „Gnadenmoral" wird s. E. am besten der Intention des biblisch-paulinischen Moralprinzips „in Christus" gerecht (164).

Das Gespräch mit diesem Entwurf christozentrischer Gnadenmoral führt im Sammelband vor allem Friedrich Beißer (99–113).

So gesehen wäre für seine aus dem Blickwinkel lutherischer Theologie getroffenen Aussagen eine Plazierung unmittelbar nach Zieglers Beitrag sehr geeignet gewesen.

B. stimmt mit Bezug auf einen früheren Aufsatz Zieglers dessen Konzeption grundlegend darin zu, daß das „Sein in Christus" die unabdingbare Voraussetzung für christliches Handeln und christliche Ethik darstellt (99. 100–103). Er akzeptiert weiter die reale Inexistenz Christi im Erlösten, auf der Ziegler sehr stark insistiert (103–105). Schließlich geht der Mainzer Systematiker mit seinem Kollegen von der katholischen Fakultät einig im Bekenntnis zum Geschenk- oder Gnadencharakter des Einbezogenseins in Christus „durch Glaube und Taufe" (111).

Für ein fruchtbares ökumenisches Gespräch sehr nützlich, fragt B. jedoch Zieglers Entwurf über das Gemeinsame hinaus an, wobei er die Position der evangelischen Theologie ebenso dezidiert wie selbstkritisch (108–110) zur Sprache bringt. Die Frage, warum wir das „Sein in Christus" nötig haben – er meint, wegen des „Bruchs" im Menschen –, sieht er von Ziegler nicht behandelt, allenfalls indirekt angedeutet (103). Außerdem hebt B. das weiterreichende spezielle Anliegen Luthers und der evangelischen Theologie hervor, daß der Mensch sich allein an Gott halten könne, um vor ihm zu bestehen (105–108). Für das Ethik-Verständnis sehr bedeutsam erscheint der Hinweis, wie das sittliche Handeln mit dem Glauben an die Erlösung in Christus, nicht aus uns, verknüpft ist. Nach B. entsteht mit der Isolierung solchen Glaubens die Gefahr, „daß unser Tun nur mehr etwas Zusätzliches, ... deshalb Entbehrliches werden könnte. Eine Ethik, die mit dem Heil nichts mehr zu tun hat, weil dies anderswo entschieden wird, kann eigentlich nur autonom und damit unchristlich werden" (110).

Wie die meisten Sammelbände zeichnet sich auch dieser naturgemäß nicht so sehr durch Homogenität wie durch die Pluralität der Auffassungen aus, die durchaus beabsichtigt ist als Dienst an der Wahrheitssuche, der tieferen Erkenntnis der Wahrheit, die „symphonisch" (12) ist. Die besprochenen Beiträge sind in ihrem Gesamt ein anerkennenswertes, beachtliches Beispiel des evangelisch-katholischen Dialogs auf hohem Niveau. Was in dieses Gespräch oder „Konzert" gerade unter dem Blickpunkt Gnadenmoral „in Christus" noch einzubringen wäre, ist die „Stimme der Orthodoxie", d. h. der ostkirchlichen Theologie.

Den Leser, besonders den ethisch interessierten, bewegt die Frage, was ein Moralprinzip „in Christus" für die Konzeption christlicher Ethik wirklich einträgt. Nach der Lektüre dieses reichhaltigen Buches ist man von der Vieldimensionalität der paulinischen Kurzformel beeindruckt. Wer in Kenntnis ihrer komplexen Bedeutung die Wendung vom „Sein in Christus", die nur aus dem Glauben zu verstehen ist, gebraucht, wird sie behutsam verwenden, keinesfalls als durchrationalisierbares, wie „Know-how" praktikables Moralkonzept oder gar als Rezept für Ethos und Ethik. So einfach die Kurzformel „in Christus" klingt, so anspruchsvoll bleibt ihre Anwendung. Zumal die Konkretisierung der christozentrischen Ethik auf den moralischen Einzelfall hin, und das ist in aller Regel der Ernstfall des Sittlichen, erfordert viel „Übersetzungsarbeit", den Einsatz alles verfügbaren Wissens und denkerischen Instrumentars. Von den Autoren des Sammelbandes hat den Aspekt der Konkretion am deutlichsten, wenn auch nur kurz, W. Schrage angesprochen (40f). Danach richtet sich ntl.e Ethik, auch die paulinische, über Handlungsbegründung und -motivierung, über Gesinnungswandel und Veränderung der Grundhaltungen hinaus auf konkrete Lebenspraxis. Das NT kennt keine „materiale Beliebigkeit" in puncto Einzelanweisungen, so Schrage, sondern benennt „überall auch Maßstäbe und konkrete Inhalte christlicher Lebensführung" (40).

Dem vorliegenden Buch kommt das Verdienst zu, im Wege des ökumenischen Gesprächs die wichtige theologisch-ethische Grundeinsicht vom Sein und Leben in Christus nahezubringen. Es gibt außerdem Anstoß zur notwendigen weiteren Reflexion der christozentrischen Ethik.

Passau Hans Gleixner

Strandenaes, Thor: **Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1–12 and Col 1.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell International (1987). 166 p. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, 19), Paperback skr 162.–

Vf. dieser Diss. (Uppsala 1987) ist Professor am Lutheran Theological Seminary in Hongkong. Der vorzügliche moderne chin.-engl.-griech. Schriftsatz wurde ebenfalls in Hongkong hergestellt (Totem Design & Graphics Ltd.). Der Titel umreißt deutlich das Anliegen dieser in ökumenischem Geist durchgeführten Untersuchung, in der auch die wichtigsten Forschungsergebnisse katholischer Fachgelehrter zu der für die Evangelisierung grundlegenden Problematik gebührend berücksichtigt werden.

Zum Vergleich herangezogen wurden:

1) die Übersetzung von Robert Morrison (1814), der als erster Chinamissionar der London Missionary Society 1807 nach Kanton kam.

Die Abhängigkeit seines Textes von einem auf der Vg fußenden Ms des Jean Basset (Missions Etrangères de Paris, † Kanton 1707), der Authorized Version (1611) und dem griech. Textus Receptus sowie seine Arbeitsmethode werden durch treffende Beispiele zu Terminologie, Grammatik und Stilistik ausführlich und einleuchtend dargestellt. M. hielt die Mitte zwischen der chin. Schriftsprache (deren Lautungen durch die öffentliche Verlesung der Kaiserlichen Edikte weitesten Kreisen vertraut waren) und Mandarin, d. h. der pekinesischen Umgangssprache seiner Zeit. Seltene sowie nur Gelehrten geläufige Termini der klassischen Sprache hat er sorgfältig vermieden. Abschließend zu diesem Kap. (22–46) stellt Vf. u. a. fest: A general influence from the traditional terminology of the Chinese Roman Catholic Church permeates M.

2) The Delegates' Version (48–75).

Sie erschien 1852 als Arbeitsergebnis eines Komitees von fünf Delegierten der protestantischen Missionsstationen von Shanghai, Ningpo, Amoy, Kanton und Hongkong als erste interdenominationell erstellte Kollektivausgabe, deren Terminologie ein stärkeres protestantisches Profil aufweist (65). Die Erarbeitung des Textes erfolgte unter heftigen Diskussionen. Drei Delegierte der ersten Stunde warfen das Handtuch. Der neue Text markiert einen ersten Schritt auf dem Weg von formaler Übereinstimmung zu mehr funktioneller Äquivalenz mit dem griech. Textus Receptus, indem stilistische Eigenheiten des Originals durch chin. Entsprechungen wiedergegeben wurden.

3) The Union Mandarin Version (76–99).

Diese 1907 erschienene Ausgabe berücksichtigt die (in der Nachfolge der Authorized Version) 1881 für das NT fertiggestellte Revised Version, die auf der von Westcott und Hort geschaffenen kritischen Ausgabe des Originaltextes (Cambridge 1881) basierte. Die vertrauten Lesarten des Textus Receptus wurden jedoch weitgehend bevorzugt.

4) die vom Studium Biblicum Franciscanum Sinense erarbeitete Ausgabe (100–121).

An der ersten vollständigen röm.-kath. chin. Bibelübersetzung (11 Bde Text und Kommentar) arbeiteten 1946–1961 drei Europäer und sieben Chinesen. Die erste Ed. erschien als Studienausgabe und erlangte keine große Verbreitung. Als Standardwerk folgte dann 1968 eine einbändige Ausgabe, die substantiell den gleichen Text bietet wie die große Studienausgabe, jedoch hier und da revidiert. Diese weitverbreitete einbändige Ausgabe legt Vf. seiner Untersuchung zugrunde. Die Übersetzung des NT basiert auf der kritischen Ausgabe des Originaltextes von Merk, jedoch unter Berücksichtigung der Ausgaben von Nestle, Bover, Vogels, von Soden, Westcott-Hort, Souter u. a. Vf. kommt zu dem Befund, daß die Übersetzer vorrangig den sensus litteralis der griech. Texte bieten und weniger darauf bedacht waren, die Botschaft der Texte chin. religionsphilosophischer Tradition zu akkommodieren, was der röm.-kath. kirchlichen Tradition sowie lehramtlichen Verlautbarungen und Richtlinien, speziell in bezug auf Bibelübersetzungen, entspräche.

5) Today's Chinese Version (122–141).

Diese 1975 erschienene (1976, 1980, 1984 revidierte), von chin. Fachgelehrten erarbeitete Übersetzung berücksichtigt vornehmlich die Today's English Version des NT in bezug auf die Wahl des griech. Grundtextes, ihre Übersetzungsprinzipien und Interpretation des Originals. Bisher nicht geklärte Varianten erscheinen in Anmerkungen. Durch die Sprachreform von 1917 und die dadurch ausgelöste Bewegung wurde die Umgangssprache mehr und mehr zum Standard für geschriebenes Chinesisch erhoben. Der dadurch hervorgerufene Wandel fand in etlichen von Chinesen erstellten neuen Bibelübersetzungen seinen Niederschlag. Funktionelle Äquivalenz mit dem Original dominiert gegenüber formaler Entsprechung. Wörter geringer Frequenz wurden vermieden. Der Text ist allgemeinverständlich und für die öffentliche Lesung geeignet. Vf. beschließt dieses Kap. mit der lapidaren Feststellung, daß diese Übersetzung entsprechend der aktuellen Missionstheorie für nichtchristliche Leser keine spezielle Einführung erforderlich macht (141).

Vf. weist in seiner Einleitung darauf hin, daß in Abwartung einer Gesamtgeschichte chin. Bibelübersetzung etliche Aspekte in Grundlagenforschung und Teilstudien vertieft werden müssen. In dieser Perspektive möchte er seine Forschungsergebnisse gewertet wissen. Er merkt an, daß in der Vergangenheit die römisch-katholische Kirche und die protestantischen Kirchen in China in weitem Maß in gegenseitiger Isolation gelebt und gearbeitet haben (13). Seit 1983 bemühen sich jedoch Katholiken und Protestanten in einem gemeinsamen Team um eine ökumenische chinesische Bibelausgabe. Als erste Frucht dieser Zusammenarbeit erschien 1986 eine Probeausgabe des Lukasevangeliums, allerdings unter Beibehaltung der unterschiedlichen Lösungen für die Übersetzung der Termini für „Gott" und „Hl. Geist", so daß gesonderte katholische und protestantische Ausgaben veröffentlicht wurden (140). Zu dieser (auch in Korea akuten) Problematik erschienen zahlreiche Untersuchungen. Seit dem Ritenstreit spielt sie eine wichtige Rolle. In einem Erlaß vom 20. November 1704 verbot Papst Klemens XI. für „Gott" den Gebrauch der Termini shang-ti (Nach U. Unger ist damit wohl der erste der vergöttlichten Ahnen gemeint. Die Übersetzung des Ausdrucks mit „Gott" oder „Gott in der Höhe" hält er für nicht ganz richtig: Einführung in das Klassische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 94) sowie t'ien (Himmel) und approbierte t'ien-chu (Himmelsherr).

Die von St. für seine Ausführungen zur Entwicklung der chinesischen Sprache und deren Reform 1917 herangezogene (122 u. ö.) „Geschichte der chinesischen Literatur" (4., neu bearb. und erw. Aufl. 1982) von Eugen Feifel SVD erschien bei Olms in Hildesheim (nicht in Darmstadt, 152). Bei der wachsenden Bedeutung, die China im planetarischen Zeitalter erlangt, sei sie auch Nicht-Sinologen empfohlen (630 S., Ln. DM 78.–).

Es ist zu orthographieren: Hudspath (21, 153, 159), Van Hecken (153, 158), Launay (154, Eintrag 6), missionnaire ... Texte latin (ibid.).

Aufgrund der durch die Titelaffinität ausgelösten Assoziation sei abschließend die Frage erhoben, warum das für den Forschungsgegenstand bisher als grundlegend angesehene Werk von W. Schwarz: Principles and Problems of Biblical Translation (Cambridge 1955) weder im Lit.-Verz. (151–157) auftaucht noch in der Einleitung (10–21) genannt wird, wo St. sagt: "I hereby acknowledge a general dependency in this dissertation on the works of E. A. Nida, C. R. Taber, J. de Waard [Titel im Lit.-Verz. durch Zeilenausfall verstümmelt, 156], and W. Wonderly" (12).

Münster Werner Promper

Bartholomaios von Edessa: Confutatio Agareni. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Klaus-Peter Todt. – Würzburg, Altenberge: Echter-Verlag u. Telos-Verlag (1988). LXV, 234 S. (Corpus Islamo-Christianum Series Graeca Bd 2, hg. von L. Hagemann u. A. Th. Khoury)

Die Geschichte der Beziehungen zwischen den beiden großen Weltreligionen Christentum und Islam kennt düstere und helle Seiten. Da sind die Religionskriege, in denen das religiöse Moment nur zu häufig wirtschaftliche und politische Motive camouflieren mußte, da gibt es das gegenseitige Ignorieren, da finden sich aber auch Dialog und Zusammenarbeit. Die Reihe Corpus Islamo–Christianum macht Quellentexte zum intellektuellen und religiösen Aspekt des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam im Originaltext und deutscher Übersetzung zugänglich.

Der vorliegende Bd 2 der Series Graeca macht mit einem merkwürdigen, aber hochinteressanten Vertreter anti-islamischer Polemik bekannt: Bartholomaios von Edessa. Das wenige, was wir über diesen nestorianischen Mönch wissen, ist in der umfangreichen Einleitung der Textausgabe zusammengestellt. Danach ist das Werk im 12 Jh. entstanden. Sein Autor, ein einfacher Mann ohne größere theologische Ausbildung, hat die Confutatio im nordsyrischen Edessa abgefaßt. Trotz seiner Behauptung, all das, was er über den islamischen Glauben berichte, stamme aus den Büchern der Muslime selbst, zeigt der Hg., daß die Mehrzahl der referierten Angaben, vor allem über die Rolle, Funktion und das Leben des Propheten Muhammad, auf Vorstellungen des islamischen Volksglaubens beruht. Damit ist der Text zugleich eine wichtige Quelle für die Geschichte des Volksislams. Die Struktur des Werkes ist gekennzeichnet durch Brüche, Wiederholungen und Abschweifungen. Der Hg., der ihm einen vergleichsweise „chaotischen Charakter" zuschreibt, vermutet, daß der „zum Jähzorn neigende" Vf. „hier seiner Erregung über den Islam Luft verschaffen wollte" (XXXI). Damit ist dieser Text eine Quelle von hoher Authentizität für das Verhältnis zwischen orientalischen Christen und Muslimen in Syrien während des 12. Jh.s. Den Abschluß der Einleitung bildet eine Darstellung der hsl. Überlieferung der Confutatio Agareni und eine Beurteilung der bisherigen Texteditionen.

Der griechische Text, der sicherlich manche editorischen Probleme bot, ist sorgfältig und die deutsche Übersetzung liest sich flüssig. Vor allem die polemischen Teile sind dem Übersetzer sehr lebhaft geraten.

An den Text schließt sich ein umfangreicher Kommentar an, mit dessen Hilfe der in Glaubensvorstellungen und Praxis des Islams weniger bewanderte Leser in den Stand versetzt werden, soll, die objektiven Fehler und Mißverständnisse des Bartholomaios zu erkennen. Hier hätte man sich, was die zitierte islamwissenschaftliche Literatur angeht, vielleicht noch mehr Hinweise auf Erscheinungen der 80er Jahre gewünscht. Das gilt vor allem für die Literaturangaben zur Schia.

Die Confutatio Arageni ist ein bemerkenswertes Dokument für die Beziehungen zwischen Christentum und Islam, das jedem am christlich-islamischen Dialog Interessierten zur Lektüre empfohlen werden kann. Dem Herausgeber ist für seine Arbeit zu danken. Er hat eine wichtige Quelle auf vorbildliche Weise zugänglich gemacht.

Münster Peter Heine

Maurice Zundel – Un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris. 30–31 mai – 1er juin 1986. Préface de René Habachi. – Paris: Beauchesne (1987). XVI, 379 S., kart.

Das Kolloquium des Institut Catholique, dessen Referate vorliegender Bd präsentiert, war in der Absicht veranstaltet worden, in einem ersten Versuch das Denken des Schweizer Theologen und Mystikers Maurice Zundel (1897–1975) in seinen Herkunftskontexten zu situieren und in seiner möglichen Relevanz für gegenwärtige Fragestellungen zu bestimmen. Zumindest für den deutschsprachigen Raum fällt dieser Publikation zunächst die noch bescheidenere Rolle zu, mit einem nahezu vollständig unbekannt Gebliebenen ersten Kontakt zu stiften. (Lediglich Zundels Erstlingswerk „Le poème de la Sainte Liturgie" von 1926 wurde ins Deutsche übertragen [Wien 1937]; ansonsten wurde Z.s Name bei uns nur einige Male in einschlägigen Publikationsorganen genannt, als Papst Paul VI. ihn 1972 einlud, im Vatikan die jährlichen Exerzitien zu geben.)

Auf einen Nenner gebracht kann man Z.s Position als trinitätstheologisch verankerten Personalismus titulieren, der sich den philosophischen Bedingungen der Moderne unterstellt weiß und deshalb vom Konzept „Mensch" ausgehend seine Gedankenfolgen expliziert. Diese Kurzcharakteristik hat ziemlich direkt die Grob- und Feingliederung der auf dem Kolloquium behandelten Themen angeleitet: Der erste Block widmet sich der Anthropologie („De quel homme s'agit-il?" 1–94), der zweite der Theologie („De quel Dieu s'agit-il?" 95–191), der dritte der Pastoral im Sinne lebensweltlicher Konsequenzen (kirchlicher wie gesellschaftlicher), die eine so angelegte theoretische Anthropologie auszeitigt („Quelle pratique?" 193–277). Dem folgen schließlich als vierter Block neun zum Teil sehr persönlich gehaltene Lebenszeugnisse über Zundel (279–379) in teils biographischer, teils „hagiographischer" Funktion.

Die Einzelthemen der anthropologischen Sektion beschäftigen sich zunächst mit Zundels systematischen Ausgangspunkt, der Freiheit des „Wer bin ich?" fragen könnenden Menschen (G. Vincent: Un homme libre. 1–18) und versuchen anschließend eine nähere Bestimmung von Zundels Gesamtkonzeption in einer Konfrontation mit jenen philosophischen Positionen, die ihm selbst als Abstoßpunkt dienten bzw. ihn direkt oder indirekt beeinflußten. An erster Stelle muß dabei Nietzsche genannt werden, dessen Kritik an einem verzerrten Christentum und Gottesbild Zundel teilte – mit kontradiktorischen Konsequenzen freilich (Y. Ledure: Nietzsche et Zundel: quelle anthropologie? 19–50). Nicht weniger intensiv stellte sich Zundel das Problem des Leidens als Motiv des Atheismus in der Auseinandersetzung mit dem Werk A. Camus' (R. Francis: Le problème de la souffrance chez A. Camus et M. Zundel (67–94). Schließlich liegt bei einem so am Konzept „Person" orientierten Denken wie dem Zundels ein Vergleich mit personalistischen Philosophien (E. Mounier; G. Marcel) nahe (A. Longchamp: Le personnalisme de Maurice Zundel 51–66).

Die theologische Sektion hält sich nur im ersten Beitrag streng an die systematischen Knotenpunkte, die Zundels Werk selbst vorgibt, zieht aber ihre Pointe aus der konfessionellen Provenienz ihrer drei Autoren: Der Katholik M. Donzé handelt über „Trinité et Incarnation chez Zundel" (95–123). Einer auf

Gott geöffneten Anthropologie entspricht eine auf den Menschen geöffnete Theologie; Inkarnation wird verstanden als Antwort auf die Frage des Menschen nach sich selbst (vgl. VIII–IX). – Der protestantische Theologe A. Dumas wiederholt unter dem zum Titel gewählten Zundel-Zitat „Présence à Christ plutôt que présence de Christ" (125–148) die Zuordnung von Anthropologie und Trinitätstheologie am Leitfaden der wechselseitigen „désappropriation amoureuse" zwischen Gott und Mensch. – Als dritter schließlich verweist der orthodoxe Theologe O. Clément auf frappierende Konvergenzen des Zentrums zundelscher Reflexion mit Traditionsstücken ostkirchlicher Trinitätstheologie und -mystik: „Zundel, Berdiaev et la spiritualité orientale" (149–191). Andeutungen der ökumenischen Relevanz Zundels ergeben sich aus den genannten theologischen Beiträgen von selbst.

Die dritte Sektion eröffnet C. Duquoc mit dem Beitrag „Réforme de l'Église" (193–205), der als einziger auch die Grenzen anspricht, an die Z. mit seinem mystisch-spekulativen Ansatz stößt und die vielleicht am offenkundigsten in ekklesiologischen Zusammenhängen zutage treten. – Zwei weitere Referate sind Z.s Verständnis der individuellen wie gesellschaftlichen Sphäre menschlicher Existenz gewidmet: Der Psychiater P. Bour arbeitet „Le respect de passions" (207–226) als einen der bedeutsamsten Züge zundelscher Ethik heraus, R. Habachi, der auch das instruktive Vorwort beisteuert (V–XIV), geht „La pensée économique et sociale de Zundel" (227–255) nach. Die Sektion wird abgeschlossen mit R. Arnaldez' Vergleich „Morale et mystique chez Zundel et Bergson" (257–277 – nur im Vorwort mit vollständiger Titelangabe, in Inhaltsverzeichnis und auf der Titelseite des Beitrags nur verkürzt ohne Nennung Bergsons).

Im Rahmen der Bemühung, die Leistungen „Christlicher Philosophie" von katholisch geprägten Denkern des 19. und 20. Jh.s zu erhellen und (wieder) zu erschließen (vgl. das im Erscheinen begriffene mehrbändige Hb. „Christliche Philosophie" von E. Coreth, W. Neidl und G. Pfligersdorffer [Hg.], Graz–Wien–Köln 1987), dürfte auch Maurice Zundel in absehbarer Zeit der ihm gebührende Platz zuerkannt werden. Der vorliegend Bd leistet erste Vorarbeiten.

Regensburg Klaus Müller

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: **Hermeneutische Phänomenologie des Daseins.** Eine Erläuterung von „Sein und Zeit". Bd 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein." – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann (1987). XXXVI, 409 S., Ln. DM 88.– / kart. DM 74.–

Bast, Rainer A.: **Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie.** – Stuttgart, Bad Canstatt: Frommann-Holzboog (1986). XVI, 245 S., Ln DM 120.–

Zu Heideggers Hauptwerk Sein und Zeit (1927), das bekanntlich nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Theologie zu einem Schicksal wurde, erscheint wieder Beachtliches. Nachdem sich die Literatur zu diesem Thema über Jahre hinweg entweder im reinen Repetieren der Gedanken Heideggers oder in verständnisloser und von vornherein gnadenloser Kritik erschöpfte, dürfte nun wieder Bewegung in die Diskussion gekommen sein. Ausgelöst hat diese Entwicklung zweifellos die Martin Heidegger Gesamtausgabe, die seit 1975 – allen Bedenken und aller Kritik zum Trotz – zügig im Vittorio Klostermann Verlag in Frankfurt erscheint. Schon mit dem Vorliegen der ersten Bände zeichnete sich ab, daß die Heidegger-Interpreten aller Fraktionen mit neuen Gesichtspunkten konfrontiert würden. Aufhorchen ließ aber auch das zuletzt erschienene Dilthey-Jahrbuch (Bd IV, 1986/87). Es publiziert eine ganze Reihe bisher unveröffentlichter Quellen aus der Zeit des jungen Heidegger, die nicht zum gesperrten Nachlaß gehören. Diese Dokumente (in der Regel Vorlesungsmitschriften von Schülern) teilen einem Großteil der Heidegger-Forscher wirklich Neues mit. Man denke nur an die Kasseler Vorträge über Wilhelm Dilthey aus dem Jahr 1925. Sie sollen sogar die Nachlaßverwalter überrascht haben. Kein Wunder, daß es schon Stimmen gibt, die angesichts dieser Relativierungen des scheinbar Ausdiskutierten eine neue Lektüre des ganzen Heideggerschen Werkes fordern.

Wie nicht anders zu erwarten, konzentriert sich diese Forderung vor allem auf das Hauptwerk Sein und Zeit. Aus der Periode von dessen Publikation und aus der ganzen Vorgeschichte zu derselben kommen auch die überraschendsten Neuigkeiten ans Tageslicht. Heideggers Sein und Zeit scheint in dieselbe Situation geraten zu sein, in die Hegels Phänomenologie des Geistes (1807) bald nach der Jahrhundertwende durch Herman Nohls Publikation der Hegelschen Jugendschriften (1907) und durch Wilhelm Diltheys Buch Die Jugendgeschichte Hegels (1905) gebracht worden ist: Auf der einen Seite gewinnt das Hauptwerk an Durchsichtigkeit, auf der anderen Seite erfährt es jedoch gegenüber den Jugendschriften eine Relativierung. Denn gemessen an diesen ist es plötzlich ‚nur mehr' das Endprodukt einer aufregenden Entwicklung, ‚nur mehr' die klassische Formulierung längst errungener Einsichten oder ‚nur mehr' die Verdeutlichung dessen, was ‚in nuce' bereits Jahre früher feststand. Es braucht dann nicht mehr lange, bis es heißt: ‚Die spekulativ beachtenswertere Leistung ist nicht das sogenannte Hauptwerk, sondern die Werke aus der Zeit davor.' Bei Heidegger ist es bereits soweit. Immerhin bezeichnet Carl Friedrich Gethmann in seinem, für das oben angeführte Dilthey-Jahrbuch verfaßten Aufsatz Philosophie als Vollzug und als Begriff Heideggers Vorlesungen von 1921/22 (zumindest bezüglich des Philosophiebegriffs) als „dem Text von ‚Sein und Zeit' überlegen".

In dieser Situation ist zweierlei geboten: Zunächst ist es notwendig, daß eine künftige Interpretation von Sein und Zeit die neuen Erkenntnisse berücksichtigt und daraus die Konsequenzen zieht. Zugleich ist es aber auch notwendig, daß der Text von Sein und Zeit erneut genau gelesen, ja sogar durchbuchstabiert wird. Denn nur so ist gewährleistet, daß das neu Erkannte richtig beurteilt und in seiner Bedeutung nüchtern eingeschätzt wird.

Diesem zweiten Anliegen kommt das 1987 im Vittorio Klostermann Verlag erschienene Werk Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit" von Friedrich-Wilhelm von Herrmann nach. V. H.s 408 Seiten starkes Buch, das nur als 1. Teil eines größeren Kommentares zu Sein und Zeit gedacht und einzig und allein der Heideggerschen „Einleitung" (von 40 Seiten) gewidmet ist, verdient aus mehreren Gründen Beachtung: Erstens handelt es sich dabei um den ersten größeren Kommentar zu Sein und Zeit überhaupt. Einen solchen gibt es trotz der (zum Teil) weitschweifenden Paraphrasierungen, in der sich viele Bücher über Heidegger ergehen, bislang noch nicht. Zweitens ist v. H. der Heidegger-Forschung schon durch mehrere umfangreiche Beiträge bekannt (Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, 1964; Subjekt und Dasein, 1974; Heideggers Philosophie der Kunst, 1980; u. a.), die man als verdienstvoll bezeichnen muß, weil sie nicht nur authentisch interpretiert, sondern auch auf entscheidene Elemente des Heideggerschen Gedankenganges aufmerksam gemacht haben, die häufig völlig übersehen wurden. Man denke etwa an seine Analysen zum Begriff der „Erschlossenheit". V. H. konnte diesen als den Schlüsselbegriff von Sein und Zeit herausarbeiten. Drittens war v. H. einer der engsten Mitarbeiter Heideggers während dessen letzten Lebensjahren. Nicht von ungefähr figuriert er als einer der Herausgeber der Gesamtausgabe. Heidegger selbst hat ihn auch, wie er berichtet (XIf), zum Verfassen seiner jetzt vorliegenden Erläuterung, die in Seminaren und Vorlesungen entstanden ist, ermuntert und aufgefordert. Vieles daraus ist sogar als „Seminar über ein Seminar" (XII) mit Heidegger persönlich besprochen worden. Keine Frage also, daß diese Publikation v. H.s wichtig ist.

Wie v. H. nun im einzelnen seine Ausführungen gestaltet, verraten zwei Äußerungen aus der „Hinleitung":

> „Die Interpretation nennt sich eine Erläuterung und vermeidet damit die Bezeichnung als Kommentar. Denn zum einen erscheint ihr eine solche Selbstbezeichnung als zu anspruchsvoll. Zum anderen weckt die Kennzeichnung als Kommentar den Gedanken an ein wissenschaftliches Sprechen über den Text, während die Erläuterung sich als ein auslegendes Gespräch mit dem Text versteht. Ein Kommentar tritt allzuleicht mit dem Anspruch des abschließenden Wortes über den zu kommentierenden Text auf, während sich die Erläuterung als ein unabschließbares Gespräch mit dem zu erläuternden Text versteht. Der Titel ‚Erläuterung' möchte anzeigen, daß hier eine Interpretation angestrebt wird, die sich zum auslegenden Text nicht als unbeteiligter, wissenschaftlich urteilender Zuschauer, sondern als am Fragen der Seinsfragen teilnehmender Mitvollzug verhält." (XIII)
>
> „Die Erläuterung ist eine textimmanente Auslegung. Sie hält sich auf derselben Erfahrungsebene, auf der SuZ [= Sein und Zeit] ausgearbeitet ist. Es gehört zu ihrer hermeneutischen Aufgabenstellung, mit dem Text auch die ihm eigene Besinnungsebene auszulegen." (XIV)

Ähnlich zu der an Umfang gleich starken Erläuterung zum Kunstwerk-Aufsatz (Heideggers Philosophie der Kunst) setzt v. H. diese Grundprinzipien seines Vorgehens dadurch in die Tat um, daß er „phänomenologisch" (XIIIf) den Heideggerschen Ausführungen Paragraph für Paragraph, Abschnitt für Abschnitt, Absatz für Absatz, Satz für Satz und Wort für Wort folgt. Abschweifungen vom Text werden rigoros vermieden. Außer an einer Stelle (11f) findet man nicht einmal eine Aktualisierung des vor 60 Jahren entstandenen Textes. Philosophiegeschichtliche Reminiszenzen werden fast nur dort zugelassen, wo Heidegger selbst dazu den Anlaß gibt. Verweise auf Zeitgenossen mit ähnlichen Anliegen wie auf Nicolai Hartmann, Karl Jaspers, die Neuthomisten u. a. erfolgen eher beiläufig. Eine gewisse Freiheit räumt sich die „Erläuterung" nur gegenüber dem Haupttext von Sein und Zeit und gegenüber den gleichzeitig ausgearbeiteten Vorlesungen und Publikationen (etwa auf das Buch Kant und das Pro-

blem der Metaphysik, 1929) ein. Obwohl v. H. auch hier behutsam vorgeht und z. B. die „Einleitung" nicht etwa vom Haupttext her „erläutert", sondern sie als Einleitung ernst nimmt, d. h. „ihre Aufgabe der Annäherung und Vorbereitung" (XIII) wörtlich versteht, so gestattet er sich doch hin und wieder einen Querverweis. Aber selbst in diesen Fällen hat man nicht das Gefühl, daß abgeschweift oder ausgewichen würde.

Über sich selbst hinaus wächst die textimmanente „Erläuterung" erst ganz zum Schluß (397–404), wo die Sprache auf den geplanten „Aufriß" von Sein und Zeit kommt. Dies war zu erwarten, denn in diesem Punkt steht v. H. in deutlicher Frontstellung zu anderen Heidegger-Forschern. Seine Theorie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Heidegger hat sowohl den 3. Abschnitt des 1. Teiles als auch den ganzen 2. Teil von Sein und Zeit, die nie in Buchform erschienen sind, allem anderen Anschein zum Trotz ausgearbeitet. Allerdings geschah dies nicht in Fortsetzung zum vorliegenden Text von Sein und Zeit – in Gestalt einer Abhandlung –, sondern in den zahlreichen Vorlesungen. So läßt sich aus Randbemerkungen und Hinweisen Heideggers, vor allem aber auch aus sachlichen Überlegungen der 3. Abschnitt des 1. Teiles „Zeit und Sein" der Marburger Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie" von 1927 (Bd 24 der Gesamtausgabe, 1975) zuordnen. Der ganze 2. Teil „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität" hingegen findet sich in der breiten Palette von Vorlesungen zwischen 1923 und 1930. Mag Heidegger auch wiederholt gesagt haben, den seinerzeit niedergeschriebenen 2. Teil von Sein und Zeit vernichtet zu haben, so bekannte er sich doch zu den Vorlesungen gleichen Inhalts. Aus diesem Grunde hat er auch mit deren Herausgabe die Gesamtausgabe (die „Ausgabe aus letzter Hand") starten lassen.

Diese Theorie kann v. H. mit vielen Argumenten stützen. Vieles von dem, was er sagt, wird durch diese wahrscheinlich. Möglicherweise hat ihm sogar Heidegger selbst die entscheidenden Hinweise dazu gegeben. Problematisch daran bleibt eigentlich nur die Tatsache, daß bei allen Entsprechungen zwischen Sein und Zeit einerseits und den Vorlesungen andererseits doch beachtliche Diskrepanzen vorliegen. Diese wiederum lassen sich nicht nur mit der geistigen Entwicklung erklären, die Heidegger zwischen 1923 und 1930 bekanntermaßen durchgemacht hat. Denn auch die Vorlesungen, die gleichzeitig mit der Fertigstellung von Sein und Zeit abgehalten wurden, lassen sich mit diesem nicht einfach harmonisieren. Hier liegen Unterschiede in der Sache selbst vor. Aus der dadurch entstehenden Not der Interpreten kann leider nicht einmal Heidegger selbst befreien. Seine Selbstdeutungen unterlagen nämlich, wie nicht zuletzt v. H. selbst in seiner Diss. Die Selbstinterpretation Martin Heideggers gezeigt hat, zu großen Schwankungen, als daß man sie in dieser Schwierigkeit problemlos heranziehen könnte.

Jede Bemühung, zum Text eines epochemachenden Werkes zurückzufinden, stellt m. E. ein Verdienst in sich selbst dar. Insofern gibt es am Wert dieser Ausführungen v. H.s keinen Zweifel. Mögen sie auch etwas langatmig sein und mitunter die Geduld auf die Probe stellen, so erfüllen sie doch das Gebot der Genauigkeit und vermitteln dadurch den Eindruck einer verläßlichen Arbeit, die jedem dienen wird, der mit Sein und Zeit seine Schwierigkeiten hat. Vielleicht wecken sie sogar bei dem einen oder anderen Leser das, was v. H. nicht weniger beabsichtigt als Heidegger selbst: ein Verständnis für den Sinn der Seinsfrage (vgl. 12).

Wie anders aber das Ergebnis einer textimmanenten Deutung von Sein und Zeit ausfallen kann, beweist das Buch Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie von Rainer A. Bast, das wenige Monate vor den Erläuterungen v. H.s bei Fromman-Holzboog in Stuttgart erschienen ist. B., der vor allem durch das mit Heinrich P. Delfosse herausgegebene Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers ‚Sein und Zeit' (Bd I: Stellenindices, Stuttgart, Bad Cannstatt 1980; Bd II: Wortindices, erscheint 1988) bekanntgeworden ist, beschränkt sich in seinem Buch zwar nicht auf Sein und Zeit, sondern befaßt sich auch mit den Schriften des jungen und frühen Heideggers (1–51) sowie – in einem „Ausblick" – mit den Werken nach 1927 (206–227), doch den größten Teil (52–205) widmet auch er Sein und Zeit sowie den Vorlesungen aus den Jahren 1925 bis 1927. Genauso wie v. H. unterwirft er sich folgenden methodischen Richtlinien:

„Ein wesentliches Moment der vorstehenden Bemerkungen bildet die Philologie. Auch die ganze folgende Untersuchung geht von der Überzeugung aus, daß für den Interpreten gerade bei Heidegger dessen Text der absolute Primat zukommt. ... Vorliegende Arbeit versucht daher, durch eine analytisch-phänomenologische Methode und die konsequente Orientierung am Begriff sowie in unbedingter Texttreue und -nähe der Entwicklung des Heideggerschen Wissenschaftsbegriffs mit der Darstellung seiner systematischen Dimension, d. h. diachrone Entwicklung und synchrone Entfaltung miteinander zu verbinden, wobei die Überprüfbarkeit der Analysen durch zahlreiche Belegstellen gesichert ist. Aus der gekennzeichneten Aufgabe der vorliegenden Arbeit ergibt sich auch, daß ... auf eine Diskussion der mittlerweile unübersehbaren Sekundärliteratur zu Heidegger fast gänzlich verzichtet wurde." (XV)

Die Konvergenzen in der Betrachtungsweise bei B. und bei v. H. sind somit unübersehbar. Der Umstand, daß B. gegenüber v. H. nicht nur von „phänomenologischer Methode", sondern auch von „Philologie" spricht, scheint zunächst unerheblich zu sein, obwohl dieser Aspekt freilich von Anfang an die Eingrenzung des Themas auf den Wissenschaftsbegriff erzwingt. (Eine philologische Analyse von Sein und Zeit als Ganzem wäre vermutlich uferlos geworden.) Doch im Zuge der phänomenologisch-philologischen Analysen zeigen sich plötzlich weitreichende Konsequenzen. Und diese erschöpfen sich nicht bloß in der Feststellung, daß Heidegger die Wissenschaften in den Jugend- und Frühschriften in einem rein „logischen", später hingegen in einem „fundamentalontologischen" Begründungszusammenhang stellt. Nein, viel aufregender ist das, was B. über das von ihm gewählte Spezialthema hinaus sichtbar macht. Dieses besteht in folgendem:

1. Sein und Zeit ist nicht aus einem Guß geschrieben. Es stellt vielmehr eine Art „‚patchwork' (Flickwerk)" dar (XIV), dessen Teile zu verschiedenen Zeitpunkten entstanden sind und verschiedene Stadien des Heideggerschen Denkens markieren. Dafür sprechen nicht bloß entstehungsgeschichtliche Fakten, sondern philologische Erhebungen, die sowohl sprachliche Verschiebungen als auch inhaltliche Differenzen freilegen.

2. Sein und Zeit besitzt inhaltliche Unebenheiten, um nicht zu sagen Brüche. Diese finden sich nicht etwa auf peripherer Ebene. Ganz im Gegenteil, sie tangieren so zentrale Bestimmungen wie die des „Besorgens", der „Zuhandenheit", des „Vorhandenen", der „Natur", des „Erkennens" usw. Und ‚Unebenheit' bedeutet hier nicht nur vokabularische Unschärfe. Sie bedeutet auch Änderung im Argumentationsgang, Verschiebung von inhaltlichen Gesichtspunkten und Relativierung von Akzentuierungen. Zieht man nun die entstehungsgeschichtliche Perspektive mit ein, so verschwinden zwar nicht die diversen Unebenheiten, es bietet sich aber eine Methode an, die es ermöglicht, diese zu erklären und zu bewerten. (Erneut wird man an Hegels Phänomenologie des Geistes erinnert. Auch diese wurde verständlicher, als man sie entstehungsgeschichtlich interpretieren konnte.)

3. Die Unterschiede zwischen Sein und Zeit einerseits und den Vorlesungen von 1925 bis 1927 andererseits sind stellenweise so beträchtlich, daß eine gegenseitige Interpretation dieser Werke nur mit äußerster Vorsicht gewagt werden darf. Wohl gemerkt: dieser Grundsatz gilt nicht bloß im Hinblick auf die früheren Schriften zwischen 1912 und 1922, die von manchen Heidegger-Deutern ebenfalls bedenkenlos zur Erläuterung von Sein und Zeit herangezogen wurden, sondern für die Vorlesungen aus der Zeit um Sein und Zeit. Dadurch wird es zumindest schwierig, diese Vorlesungen als ‚Sein und Zeit 2. Teil' ausgeben zu können.

So verschieden können „textimmanente", „phänomenologische" Erläuterungen desselben Textes ausfallen! Wo der eine Autor meint, daß der von Heidegger dargebotene Text die Sache selbst freilegt, dort stellt der andere – zumindest teilweise – genau das Gegenteil fest, nämlich eine Erschwernis des Zugangs zur Sache selbst aufgrund des Textes in der vorliegenden Form. Was im einen Fall Anlaß zum zustimmenden Nachvollzug ist, das fordert im anderen Fall – bei aller Bewunderung (Bast: 205) – zur kritischen Distanz heraus.

Das Buch von B. ist zweifellos aufregender als das von v. H., obwohl es ihm an Zumutungen für den Leser nicht mangelt – mitunter meint man vor einem Computer-Ausdruck zu sitzen – und obwohl es allgemein schwieriger geschrieben ist als die breiten, aber sprachlich wohltuenden Ausführungen des Letzteren. Es wird sicherlich Wellen schlagen und die Interpretenprominenz in Sachen ‚Heidegger-Deutung' zu Stellungnahmen zwingen. Doch deshalb sei v. H.s Werk keineswegs als weniger wertvoll eingestuft. Wie schon gesagt, ist die Vergewisserung des Textes und des von ihm Gemeinten das Erste, was bei der Auseinandersetzung mit einem Werk zu leisten ist. Erst danach ist Kritik sinnvoll und Einbringung von neu Erkanntem zielführend. Freilich bedarf es auch dieses weiteren Schrittes. Andernfalls bliebe der erste Schritt im Eintönigen und Unselbständigen stecken. So gesehen aber scheinen mir die Bücher von B. und von v. H., bei aller Differenz im Ergebnis, doch als gleichermaßen berechtigt und, angesichts der gegenwärtigen Lage der Heidegger-Forschung, als gleichermaßen unerläßlich.

Innsbruck Heinrich M. Schmidinger

Hau, Theodor / **Schindler**, Sepp: **Pränatale und perinatale Psychosomatik, Richtungen, Probleme, Ergebnisse.** – Stuttgart: Hippokrates Verlag (1982). 236 S.

Dieses Sammelwerk gliedert sich in vier Hauptteile: die Theorien, die Forschungsergebnisse, deren Konsequenzen (vorwiegend in Beratung und Therapie) sowie die Ergebnisse des Kongreßberichtes der sechsten Tagung der Internationalen Studiengemeinschaft für pränatale Psychologie, die in diesem Werk vorgelegt werden.

In dem ersten theoretischen Teil faßt Schindler die wichtigsten entwicklungsbiologischen Tatsachen über die Bildung Organe für die Sinneswahrnehmung zusammen (12) und begründet die Bedeutung der „Psychoneuro-Endokrinologie" und damit der Biochemie, wenn das mütterliche Blut Informationen überträgt.

Früh schon, so berichtet Steiner leider ohne genaue Zeitangabe, nimmt der Keimling nicht nur den Herzschlag, sondern auch die Atmung der Mutter wahr mit der Bewegung des mütterlichen Zwerchfell und dem unterschiedlichen Druck im Uterus. Auch die Stimme der Mutter wird wahrgenommen, und koordinierende Bewegungen werden gelernt, etwa das Hinführen des Daumens zum Mund. Der Keimling ist gewöhnt an die Umwelt von Uteruswänden und Nabelschnur, eine Umwelt, die sich mit der Geburt grundsätzlich wandelt (15–21).

Walter Democh wiederholt Balints Thesen, nach denen das früheste menschliche Seelenleben nur höchst unvollkommen in der Sprache der Erwachsenen auszudrücken ist. Wenn aber menschliches Seelenleben „erst entstehen kann, wenn Interaktion und Kommunikation zwischen Menschen stattfinden", so ist das Verhalten zwischen Mutter und Kind außerordentlich früh und eng verzahnt: Die Bedürftigkeit des Kindes versorgt zu werden, löst bei der Mutter das Verlangen aus, diese kindlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Dies aber bedeutet nach Sullivan „Zärtlichkeit" (23).

Vielfältig und intensiv wirkt dabei die Mutter auf das Kind ein, nicht nur durch chronische Affekte, wie Angst, Spannung oder Depression, sondern auch durch Fehlverhalten der Mutter, besonders Rauchen, Alkoholismus und andere Abhängigkeit (24).

Tierexperimente haben erwiesen: Hohe Zufuhr von Noradrenalin in der Frühschwangerschaft führt zu mangelhaftem Verschluß von Gaumen und Oberkiefer. Danach könnten solche Mißbildungen auch beim Menschen durch Streß der Mutter bedingt sein.

Konflikte der Mutter können den Wasser- und Elektrolythaushalt und damit die Säure-Basen-Beziehung stören, aber auch prämature Uteruskontraktionen bedrohen über eine verminderte Durchblutung der Placenta die Leibesfrucht als Folge eines solchen Streß (25).

Die gefahrlosen Beobachtungen des Keimlings bei Ultraschalluntersuchungen stärken die Mutter-Kind-Beziehungen erheblich (eindrucksvoll berichtet Anfang 1987 durch die Patientin HAG) (27).

Th. Hau schließt mehr philosophische Überlegungen über Narzißmus und Intentionalität an (29–38).

Im zweiten, phänomenologischen Teil gibt W. Haesler zunächst Forschungsergebnisse über alte Vorstellungen zu vorgeburtlicher Beseelung bei verschiedenen Kulturen, darunter auch von dem Streit zwischen Jakob und Esau im Mutterleib (1. Mos 25,22). Auch Marias Sohn „hüpfte im Leib bei dem Gruß der Elisabeth" (Lk 1,41). Tertullian (Ende des zweiten Jahrhunderts) glaubte, der Fetus sei von der Zeugung an beseelt; Aristoteles hatte dagegen gelehrt (4. Jahrhundert v. Chr.), die Seele des Keimlings sei eine „tabula rasa". Thomas von Aquin schließlich (1225–1274) sprach von einer langsamen Entwicklung, einer „successiven Animation" der Seele im Mutterleib (40).

Schon Tramer behauptete 1949, daß „Kummer, psychische Erkrankungen ... über das vegetative Nervensystem und die Blutdrüsen der Mutter analoge Einflüsse" beim Keimling hervorrufen können. Cushing und Cushing beobachteten „echt aggressive Handlungen der Feten" (44). Angst- und Erregungszustände können im zweiten Schwangerschaftsdrittel über die Placenta Verhaltensabweichungen beim Kind hervorrufen. Zahlreiche Träume geben davon Zeugnis (45).

Haesler befürchtet daher, daß sich auf diesem Wege Depressionen und Süchte ausbreiten.

Blanche Olschak vergleicht fernöstliche Lehren besonders den vorbuddhistischen Jainismus mit den Beobachtungen der pränatalen Psychologie.

Thomas Verny schreibt über pränatale Einflüsse bei der Charakterbildung. So wirkten sich die Tatsachen von disharmonischen Ehen und unerwünschter Schwangerschaft äußerst nachteilig auf die spätere Entwicklung des Kindes aus (237 Prozent höheres Risiko für körperliche oder seelische Behinderungen, n = 1300!) (55). Vermindertes Gewicht, Ängstlichkeit und übertriebene Abhängigkeit von der Mutter gehörten zu den üblichen Folgen. Auch schizophrene Mütter, die ihre Kinder nicht annehmen können, haben ein 24prozentig höheres Risiko, kranke Kinder aufzuziehen (56).

Nicht wenige Patienten berichten, daß sie schon im Mutterleib die Ablehnung ihrer Eltern (beider) empfunden und darunter gelitten hätten. Die Mütter von schizophrenen Patienten äußern überdurchschnittlich häufig Todeswünsche gegen ihre Kinder (63). In manchen (besonders hypnoanalytischen) Therapiemethoden erweist sich die Rückkehr in einen „glücklichen Mutterleib" als besonders heilsam (64).

Von den Einzelverletzungen im Mutterleib stehen mit Abstand im Vordergrund die „Erinnerungen" an Abtreibungsversuche der Mutter, z. B. mit Stricknadeln (ähnliche Erfahrungen berichtet Frau Dr. Josephine van Husen aus ihrer psychiatrischen Praxis in Kanada). – Im Gegensatz dazu bestätigen berühmte Musiker wie Menuhin, Rubinstein, Brott, wie ihre Mutter während der Schwangerschaft – besonders durch Musik – einen positiven Einfluß auf ihre Entwicklung ausübte (65).

Walter T. Haesler berichtet über LSD und pränatale Psychologie. Er schildert zunächst die Eigenart und Stärke der LSD-Erlebnisse (die ich in meinem Buch „Die künstlich gesteuerte Seele", Enke Verlag 1950, ausführlich mitgeteilt habe). Er gliedert in aesthetische, psychodynamische (kathartische), psychotische, physische, kognitive und transzendentale LSD-Erlebnisse (71). Dabei sind intrauterine- und Geburtserinnerungen außerordentlich häufig (72).

Der Vf. bespricht ausführlich „die grundlegenden perinatalen Matrizen", deren erste das intrauterine Erleben vor der Geburt betrifft, dessen Harmonie höchstens durch Zigaretten- oder Alkoholgenuß der Mutter, durch deren Erkrankungen oder erlittene Mißhandlung sowie durch allzu heftigen sexuellen Verkehr beeinträchtigt ist.

Im Gegensatz zu dieser als religiös erfahrenen Welt der Liebe und des Glückes, in der alle Bedürfnisse befriedigt sind, stehen bei Krisen, Störungen und Krankheiten Visionen von Dämonen und Unholden, wie sie aus vielen Kulturen bekannt sind (84/85). – Die zweite perinatale Matrix wird durch die Auseinandersetzung mit der Mutter im ersten klinischen Stadium der Geburt bestimmt (86/87). – Die dritte perinatale Matrix läßt in der Zusammenarbeit mit der Mutter und den Durchtritt durch den Geburtskanal Hoffnung, Lösung und Befreiung erfahren (88). – Die vierte Matrix beendet die Symbiose von Mutter und Kind und schafft eine neuartige Verbindung. Lichterlebnisse und religiöse Symbole mit Engelchören und der Befreiung von Schuld und Angst, mit Versöhnen und Verstehen, mit manischen Glückserfahrungen stehen im Vordergrund (92).

Als Erlebnis eines solchen Nacherlebens der Geburt wird üblicherweise eine wesentliche Vertiefung der Gefühle beschrieben, vor allem des religiösen Erlebens. „Die Versuchspersonen fühlen sich als Teil der Schöpfung, sie sehen neue Dimensionen des Universums" und neigen dazu, Alltagserlebnisse, wie Mahlzeiten, Kinderspiele, Naturerfahrungen, Sexualität u. a. zu „sakramentalisieren" (95).

Alle die hier angedeuteten und zahlreiche weitere perinatale Erlebnisse hat der Vf. auf diesen 30. S. ungemein straff zusammengefaßt. Bis auf ein Erwähnen von fernöstlichen Erlebnissen der Wiedergeburt kann ich seine Schilderungen aus eigenen Erfahrungen als Versuchsperson wie als Arzt nur bestätigen.

Günter und Karin Ammon untersuchen die „Psychosomatik von Frühgeburt und psychosomatische Erkrankung". Sie unterscheiden unter den Müttern mit psychischen Erkrankungen die „kühlen Mütter", die die Schwangerschaft ablehnen und die „katastrophalen Mütter", die der Schwangerschaft äußerst feindlich gegenüberstehen und dann unter massiven Schwangerschaftsbeschwerden und unter Totgeburten leiden. Bei der dritten Gruppe der „ambivalenten Mütter" lassen sich gehäuft Konfliktsituationen und dann Frühgeburten nachweisen. Jedenfalls genießen nicht alle Kinder im Mutterleib eine uneingeschränkte Geborgenheit; sondern seelische Störungen in der Verbindung zwischen Mutter und Kind wirken sich schon beim Keimling als krankheitsverursachend aus (98).

In der frühen „Entwicklung seines Körperichs (ist) das Kind von der dynamischen Mutter-Kind-Einheit existentiell abhängig". Eine psychosomatische Erkrankung des Kindes zeigt zugleich eine fehlerhafte Wahrnehmungsfähigkeit der Mutter dem eigenen Körper gegenüber (100). – Frühgeburten sind Zeichen für eine psychosomatische Erkrankung der Mutter. Bei 80 Prozent der zu früh geborenen Patienten setzt sich diese Störung später als Anorexie oder Bulimie fort. – Die Vf. geben nicht nur Fallbeispiele für ihre Thesen, sondern ziehen auch Verbindungen zu den Wahnvorstellungen von Schizophrenen (102/103). Die Vf. betonen zum Schluß selbst, daß die von ihnen offenbar verallgemeinernd dargestellten Zusammenhänge noch einer weiteren statistischen Stütze bedürfen. Der Hinweis auf solche möglichen Zusammenhänge verdient Beachtung (106/107).

Arbeiten von M. L. Peerbolte und Sepp Schindler beschäftigen sich mit den Träumen des Fetus.

Von der 12. bis 16. Woche an läßt der Fetus Gesichts- und Handbewegungen erkennen. Schon vor dem fünften Intrauterin-Monat beginnt er zu hören, verändert aktiv seine Lage, lutscht am Daumen, trinkt Fruchtwasser und reagiert offenbar damit auf Erlebnisse. Spontane rhythmische Gehirnwellen und der „REM-Schlaf" weisen auf Träume hin (114/115). (Hypnoanalytische Berichte aber auch ein nachgelassenes Blatt von Adalbert Stifter begründen die Annahme der Verfasser von einem wichtigen Traumerlebnis schon im Mutterleib) (117/118).

Ivan Milaković schildert „vorgeburtliche Erfahrungen der Realität und Anpassungsprozesse". Auf Sauerstoffmangel reagiert der Fetus mit beschleunigtem Herzschlag. Viele Informationen erhält er über den Hormonhaushalt der Mutter und andere Stoffwechselvorgänge (119). Geräusche, Vibrationen, seine eigene Lage u. a. m. nimmt er wahr. (Beobachtet wurde nach einem Erdbeben die Unruhe des Fetus.) Schwankungen der Ernährung, des Wassergehaltes, der Enzyme, aber auch Gifte werden über das Zwischenhirn registriert (120/121).

„Erst wird der Fetus programmiert auf den Lebensrhythmus überhaupt", dann auf die Wechselwirkung zwischen mütterlichem und kindlichem Stoffwechsel und danach schrittweise zu wachsender Selbständigkeit (122).

Die folgenden Arbeiten von G. H. Graber, von F. Staehler u. a. sehen Beziehungen zwischen der Ohrentwicklung des Embryos und der Ohr-Akupunktur (131–135), sowie zwischen dem Sauerstoffmangel in der Schwangerschaft und späteren Verhaltensstörungen (135–155).

G. Foresti stellt die Einflüsse zusammen, denen ein Fetus bei mütterlicher Angst ausgesetzt ist. Schon der erhöhte Herzschlag läßt das Weinen und die Erregbarkeit des Säuglings zunehmen.

Nach Cushing und Cushing 1949 soll ein Fetus schon „in der 14. Woche echt aggressive Handlungen zeigen". Der Vf. zieht zahlreiche Autoren heran, die von körperlichen Veränderungen, von Übererregbarkeit und physiologischen Anomalitäten bei Neugeborenen berichten, deren Mütter während der Schwangerschaft unter starken Erregungseinflüssen standen (157f).

Statistiken zeigen: die Geburten verlaufen um so schwieriger, je mehr Ängste die Mütter in der Schwangerschaft zu durchleiden hatten (158–161).

E. Reinhold schreibt über „das vorgeburtliche Verhalten des Feten aus der Sicht des Geburtshelfers". Die heute unmittelbar mögliche Betrachtung der Fruchtblase (Amnioskopie) informiert über den Stuhlgang des Feten und damit über seinen etwaigen Sauerstoffmangel, über den u. a. auch Mikroblutuntersuchungen informieren. Die Cardiotokographie setzt die Herzschlagfrequenz des Feten zur Wehentätigkeit in Beziehung und unterrichtet damit über Herz und Kreislauf. Das Ultraschallbild schließlich läßt den Körper des Feten im Schnitt erkennen, seine Größe, seine Lage und seine Bewegungen. Damit boten sich der vorgeburtlichen Verhaltensforschung erstmals wesentliche neue Erkenntnisse (163).

Die Entwicklung des Nervensystems läßt sich nun mit dem Verhalten des Feten vergleichen, wobei Umfang, Ausdehnung, Ablauf, Häufigkeit, Dichte und Dauer der Bewegungen unterschieden werden (166).

Ein reifes normales Kind zeigt während der ersten Schwangerschaftshälfte „lebhafte Spontanbewegungen". Eine Schwangerschaft, die mit Fehl-, Tot- oder Frühgeburt endet, zeigt meist schon früh „träge Spontanbewegungen" („lebhafte Bewegungen" erfolgen etwa drei- bis achtmal pro Minute hintereinander, träge dagegen nur ein- bis dreimal pro Minute) (167/168).

Eine Narkose der Mutter lähmt auch die Bewegungen des Feten (169). Insgesamt ermöglicht die neue ultraschalldiagnostische Beobachtung des fetalen Verhaltens ein sanftes und sicheres, risikoloses Beobachten des Feten, das noch zahlreiche weitere Erkenntnisse verspricht.

Der dritte Hauptteil des Buches ist den Schlußfolgerungen gewidmet, der Vorbeugung, der Beratung und der Therapie.

Selbsterfahrungsgruppen für werdende Eltern, Balintgruppen für Medizinstudenten und Ärzte, Schwangerschaftsberatungen, die nicht nur soziale Aspekte, sondern auch Konflikte und Krankheiten der Mutter berücksichtigen, Geburtsvorbereitungskurse wirken sich günstig aus (179–186).

Moderne Geburtsvorbereitung soll nicht nur biologisches Wissen vermitteln, Entspannungs- und Atemübungen einsetzen, sondern auch das seelische Leben von Mutter und Kind vor und bei der Geburt einbeziehen (dabei bezeichnet Dietmar Richter jede Schwangerschaft als Konflikt).

Das Buch stellt abschließend ein „Freiburger Geburtsvorbereitungsprogramm" vor, das den Inhalt von acht Kursusabenden zusammenfaßt.

Schließlich wird auch das gemeinsame Geburtserlebnis mit der Rolle des werdenden Vaters (von Beate Wimmer-Puchinger) dargestellt. Für die Familie wirkt das gemeinsame Geburtserlebnis sich als recht förderlich aus.

Einzelarbeitsgruppen vertieften die Themen der Tagung.

Ein sorgfältiges Schrifttumsverzeichnis belegt den hohen Stand der prä- und perinatalen Wissenschaft.

Insgesamt erfüllt dieser Bd mit seiner sachlichen Wiedergabe von Tatsachen eine Anzahl von wichtigen Aufgaben:

1. die wissenschaftlichen Erkenntnisse werden wesentlich bereichert, besonders auf dem Gebiet der Entwicklungspsychologie, der Schwangerschafts- und Geburtsforschung.

2. Die Erkenntnisse über einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen belastenden seelischen Erlebnissen der Mutter einerseits und dem Verlauf der Geburt lassen sich nicht mehr bestreiten.

3. Die noch heute verbreitete zusätzliche Vergiftung der Kinder im Mutterleib mit Alkohol, Nikotin und Medikamenten ist warnend bestätigt.

4. Die bisher eher vereinzelten Erinnerungen an vorgeburtliche Erlebnisse, die insbesondere von der Hypnoanalyse betont wurden, finden sich in weitem Umfang bestätigt.

5. Gegen vereinzelte Spekulationen, solche Erfahrungen könnten auch Aussagen über frühere Leben, über Seelenwanderung, vornehmen, grenzt das Buch nur unzureichend ab.

6. Spätere Erinnerungen lassen umfassende und sehr allgemeine religiöse Erfahrungen schon vor der Geburt als wahrscheinlich annehmen.

7. Weit über zusätzliche wissenschaftliche Erkenntnisse hinaus vermittelt das Buch stark emotional wirkende „ich-nahe" Einblicke in die eigene früheste Kindheitsperiode, in mögliche früheste Krankheitsursachen.

Obwohl das Buch nicht überall klar zwischen Forschungsergebnissen und Vermutungen unterscheidet, weckt es doch tiefe Ehrfurcht.

Berlin Klaus Thomas

Habilitationen im akademischen Jahr 1987/88

Eichstätt:

Dr. theol., lic. phil. Albert Franz, Würzburg, am 22. 7. 1988 für das Fach Philosophische Grundfragen der Theologie; Fundamentaltheologie: „Schellings ‚philosophische Religion'. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen seiner Spätphilosophie" (Kaiser, Gläßer).

Frankfurt/Main:

Dr. theol. Michael Sievernich, SJ, am 17. 7. 1987 für das Fach Pastoraltheologie und Religionspädagogik: „Schuld und Sünde. Theologisch-praktische Untersuchungen zur Harmatologie im theologischen Denken der Gegenwart und in neueren Glaubensbüchern" (Bertsch SJ, Löser SJ).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Ludwig Wenzler, Freiburg, am 23. 6. 1988 für das Fach Christliche Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie: „Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas" (Casper, Verweyen).

München:

Dr. theol. Stephan Leimgruber, Basel, am 1. 6. 1988 für das Fach Religionspädagogik: „Ethikunterricht an den kath. Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionsbücher seit Mitte des 19. Jahrhunderts" (Feifel, Gleißner).

Regensburg:

Dr. theol. Hubert Windisch, Regensburg, am 9. 12. 1987 für das Fach Pastoraltheologie: „Sprechen heißt lieben – eine praktisch-theol. Theorie des seelsorgerlichen Gesprächs" (Baumgartner, Rief).

Dr. theol. Ulrich Hemel, Regensburg, am 17. 2. 1988 für das Fach Religionspädagogik und Katechetik, einschl. Didaktik des kath. Religionsunterrichts: „Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie" (Nastainczyk, Hofmeier).

Trier:

Dr. theol. Ilona Riedel-Spangenberger, Münster, am 9. 2. 1988 für das Fach Kirchenrecht: „Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes ‚Missio canonica' und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache" (Socha, Schützeichel).

Tübingen:

Dr. theol. Urs Baumann, am 10. 7. 1987 für das Fach Ökumenische Theologie: „Ehe – ein Sakrament?" (Kasper, Küng, Hünermann).

Innsbruck:

Dr. phil. Siegfried Battisti, Innsbruck, am 20. 1. 1988 für das Fach Christliche Philosophie: „Freiheit und Bindung – Wilhelm von Humboldts ‚Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen' und das Subsidiaritätsprinzip" (Coreth, Richter).

Wien:

Dipl.-Ing., Dr. theol. Frantisek Kopecký, SDB, am 15. 5. 1988 für das Fach Moraltheologie: „Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Der Beitrag behördlicher Verordnungen zum Entstehen ‚moderner' Moraltheologie" (Virt, Zulehner).

Dr. theol. Michael Wittig (P. Andreas), OSA, am 11. 7. 1988 für das Fach Ostkirchenkunde: „Die Griechisch-Orthodoxe Kirche in Griechenland und ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der stattgefundenen Entwicklung (1821–1977)" (Suttner, Primetshofer).

Freiburg/Schweiz:

Dr. theol. Urs Winter, Laicus, am 29. 1. 1988 für das Fach Altes Testament und Biblische Umwelt: „Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (2. Teil)" (Keel, Barthélemy).

Luzern:

Dr. theol. Peter Dschulnigg, Basel, am 9. 5. 1988 für das Fach Bibelwissenschaft, NT: „Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der Pesk im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem NT" (Kirchschläger, Thoma).

Dissertationen im akademischen Jahr 1987/88

Augsburg:

Alois Stimpfle, Augsburg: „Blinde sehen. Die Eschatologie des Johannesevangeliums im traditionsgeschichtlichen Prozeß" (Leroy, Radl).

Johannes Grohe, Augsburg: „Die Überwindung des Abendländischen Schismas für die Länder der Krone Aragón im Spiegel der Provinzialkonzilien (Lérida 1419 – Tarragona 1424 – Tortosa 1429)" (Brandmüller, Immenkötter).

Bamberg:

Ulrich Bauer, Bamberg: „‚Rechtssätze' im Neuen Testament? Eine form- und gattungsgeschichtliche Untersuchung zu den Synoptikern" (Hoffmann, Grasmück).

Ulrike Bechmann, Bamberg: „Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Ri 5" (Görg, Irsigler).

Bochum:

Reimund Haas, Essen: „Domkapitel und Bischofsstuhlbesetzung in Münster 1813–1846" (Smolinsky, Heinemann, Schroer).

Julie Kirchberg: „Theo-logie in der Anrede. Jüdische Gebetssprache und christliches Offenbarungsverständnis – Zur theologischen Verständigung zwischen Juden und Christen nach dem Zweiten Vaticanum" (Pottmeyer, Schaeffler).

Peter Bruns: „Christologie nach syrischer Sprachstruktur – Ein Beitrag zum Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen" (Geerlings, Langemeyer).

Frankfurt/Main:

Kurt Anglet: „Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung" (Splett, Ollig SJ).

Albert Damblon, Osnabrück: „Die Predigt, der Prediger und der Predigtort im Gottesdienst. Bemerkungen zum Predigtverständnis des II. Vatikanums, aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten" (Bertsch SJ, Löser SJ).

Gerhard Gäde, Osnabrück: „‚Eine andere Barmherzigkeit.' Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury" (Knauer SJ, Löser SJ).

Peter Hofmann, Hildesheim: „Glaubensbegründung. Neuere Entwürfe der Fundamentaltheologie bei J. B. Metz, W. Pannenberg u. C. Boff, Karl Apels ‚Transformation' der (Fundamental-)Philosophie und das Programm einer ‚transformierten' Fundamentaltheologie" (Splett, Kunz SJ).

Josef Wagner, München: „Das Lazarusthema im Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. Eine Untersuchung zu Joh. 11,1–12,19" (Hainz, Beutler SJ).

Gianni Barbiero, Palermo: „L'Asino Del Nemico. Non violenza e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4–5; Dt 22,1–4; Lv 19,18)" (Lohfink SJ, Jüngling SJ).

Frankfurt/St. Georgen

P. Gianguerrino Barbiero SDB: „L'Asino del Nemico. Non violenza e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Ex 23,4–5; Dt 22,1–4; Lv 19,18)" (Lohfink, Jüngling).

Gerhard Gäde: „‚Eine andere Barmherzigkeit.' Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury" (Knauer, Löser).

Kurt Anglet: „Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung" (Splett, Ollig).

Albert Damblon: „Die Predigt und der Predigtort im Gottesdienst" (Bertsch SJ, Löser SJ).

Peter Hofmann: „Glaubenbegründung – Neuere Entwürfe der Fundamentaltheologie, Karl-Otto Apels ‚Transformation der (Fundamental-) Philosophie' und das Programm einer ‚transformierten' Fundamentaltheologie" (Splett, Kunz SJ).

Josef Wagner: „Das Lazarus-Thema als Spiegel Johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. Untersuchungen zu Joh. 11" (Hainz, Beutler SJ).

Barbara Theresia Hainthaler: „‚Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört' (Jak. 5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament" (Beutler SJ, Jüngling SJ).

Freiburg i. Br.:

Peter Beom-Kee Hong, Incheon: „‚Sünde der Welt' und ‚Erbsünde'. Eine Untersuchung der Erbsündenlehre Piet Schoonenbergs" (Lehmann, Riedlinger).

Lothar Kuld, Rottenburg-Stuttgart: „Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach John Henry Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes" (Biemer, Casper).

Mainz:

Franz-Rudolf Weinert: „Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums".

Christoph Kohl: „Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten."

Ulrich Neymeyr: „Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte."

Michaela Schüssler: „Überblick über gestaltpädagogische Ansätze unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen und psychotherapeutischen Tradition."

Bernhard Einig: „Die frühmittelalterlichen Hymnen der lateinischen Komplet."

München:

Alexander Loichinger, München und Freising: „Melchior Diepenbrock. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845)" (Schwaiger, Weitlauff).

Pierfelice Tagliacarne, Vigevano: „Keiner war wie er. Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23" (Seidl, Görg).

Maria Fuchsloch, Rottenburg-Stuttgart: „Metaethik und theologische Ethik: der Personalismus als Versuch einer auf Erfahrung begründeten Ethik" (Gründel, Heinzmann).

Winfried Haunerland, Essen: „Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum" (Kaczynski, Müller).

Hans-Günter Gruber, München und Freising: „Christl. Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers" (Gründel, Neuner).

Münster:

Anacleto de Oliveira, de Leiria-Fátima: „Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14–4,6; 5,11–6,10" (Kertelge, Löning).

Ulrich Dornberg, Münster: „Kontextuelle Theologie in Sri Lanka. Neuere kirchliche und theologische Entwicklungen in einem asiatischen Land in ihrer exemplarischen theologischen Relevanz für die Weltkirche" (Metz, Steinkamp).

Dr. phil. Maria-Barbara von Stritzky, Paderborn: „Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur" (Cramer, Kötting).

Rudolf Solzbacher, Köln: „Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft" (Cramer, Kötting).

Hans-Josef Heinevetter, Münster: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich! Das Hohelied als programmatische Komposition" (Zenger, Weimar).

Ralph Bergold, Osnabrück: „Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie" (Vorgrimler, Garijo-Guembe).

Gertrud Coenen, Paderborn: „Das Gebet des Herrn als katechetische Hilfe" (Emeis, Richter).

Pater Joachim Schmiedl, Säkularinstitut der Schönstatt-Patres: „Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts" (Angenendt, Richter).

Dr. rer. medic. Werner Schweidtmann, Münster: „Leben im Angesicht des Todes. Eine empirisch-pastoralpsychologische Studie zu einem angemessenen Umgang mit den ‚Wahrheiten' des Sterbens" (Steinkamp, Vorgrimler).

Rodrigo Aguilar Romero, Costa Rica: „Experiencia Cristiana en el Horizonte del reino de Dios. Sobre caracter ecumenico de la Iglesia de los pobres en America Central: 1973–1985" (Metz, Stobbe).

Pater Alberto da Silva Moreira, Münster: „‚... doch die Armen werden das Land bekommen' (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien" (Metz, Zenger).

Mathew Paikada, Münster: „Characteristics of an Indian Liberation Theology as an Authentic Christian Theology. A Study Based on the Analysis of the Indian Situation and the Documents of the CBCI and the FABC" (Metz, Vorgrimler).

Paderborn:

Karl-Heinz Drobner: „Johann Valentin Heimes (1741–1806). Weihbischof in Worms und Mainz, Politiker und Seelsorger am Ausgang des Alten Reiches" (Hengst, Knoch).

Luigi Dal Lago, Vicenza: „L'inamovibilia dei parroci dal Concilio Vaticano Primo al Codice di Diritto Canonico del 1983" (Schulz, Knoch).

Regensburg:

Hans-Ferdinand Angel, Regensburg: „Naturwissenschaft und Technik im Religionsunterricht" (Nastainczyk, Schmitt).

Heinrich Schnabl, Regensburg: „Untersuchungen zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzung und Intention der Thronfolgeerzählung Davids" (Groß, Schmitt).

Reinhold Then, Regensburg: „Schriftprophetie in frühjüdischer Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Chronik" (Schmitt, Schmuttermayr).

Reinhold Zwick, Regensburg: „Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung" (Schmuttermayr, Brox).

Erwin Möde, Regensburg: „Das Identitätsproblem in der Ethik der analytischen Therapie" (Krenn, Petri).

Regina Radlbeck, Regensburg: „Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart. Eine Untersuchung der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers" (Beinert, Seigfried).

Franz Hölzl, Regensburg: „Die Sakramente der Eingliederung in ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici 1983" (Kaiser, Rief).

Trier:

Marion Wagner, Trier: „Die philosophischen Implikate der ‚quarta via'. Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S. th. I 2,3c)" (Kremer, Wieland).

Tübingen:

Abraham Peter M. Kustermann: „Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt" (Seckler, Reinhardt).

Uwe Christoffer: „Erfahrung und Induktion. Eine Studie zur Methode in den theoretischen Wissenschaften der philosophischen und theologischen Ethik" (Mieth, Hunold).

Tomislav Begović, Rottenburg: „Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz" (Hünermann, Kasper).

Pablo Peralta Ansorena, Montevideo: „El Hombre y su Apertura al Misterio en un mundo Secularizado. Una interpretación de la obra de Bernhard Welte" (Hünermann, Greinacher).

Joaquin Silva Soler: „El significado eclesiologico de la solidaridad de la Iglesia con los Pobres. Una Sistematizacion a partir de la Reflexion eclesiologica Latinoamericana" (Hünermann, Greinacher).

Gerhard Droesser: „Freiheitspraxis im Prozeß. Zur geschichtsanthropologischen Grundlegung einer Theologie des Ethischen" (Hunold, Hünermann).

Adrianus Brants: „Erkenntnis aus Gnade. Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J. E. Kuhns" (Kasper, Hünermann).

Bernd Wacker: „Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk von Joseph Görres – eine politische Theologie" (Kasper, Reinhardt).

P. George E. Griener, Jesuitenorden New Orleans: „Ernst Troeltsch and Hermann Schell: Christianity and the World Religions" (Kasper, Hunold).

Klaus Zimmermann: „Der Beitrag der strukturalen Textanalyse in einer Didaktik der Korrelation" (Bartholomäus, Schweizer, Baudler).

Würzburg:

Klemens Schaupp, SJ: „Biographie und Institution. Eine qualitative Analyse narrativer Interviews ehrenamtlicher Mitarbeiter im Pfarrgemeinderat" (Zerfaß, Dreier).

Thomas Leyener, Rottenburg-Stuttgart: „Konkrete Kontingenz. Zur Theorie einer wachstumsorientierten Begleitung der Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen" (Pompey, Ganoczy).

Johannes Franzkowiak, Würzburg: „Der Königszyklus Jes 21,1–23,8. Das vordeuteronomistische Traditionsgut und seine redaktionelle Bearbeitung" (Schreiner, Müller).

Jürgen Lenssen, Würzburg: „Der Tradition und der Erneuerung der Meßfeier verpflichtet. Die bedingte Wiederzulassung des vorkonziliaren Meßritus vom 3. Okt. 1984 als pastorales Entgegenkommen im Zuge des Ausgleichs zwischen Traditionswahrung und Reformgesetzgebung bei der Erneuerung der Meßliturgie" (Klaus, Wittstadt).

Marianne Heimbach, Münster: „Mechthild von Magdeburg: Anspruch und Gehalt kirchenbezogener Rede in ihrem Werk. Ein fließendes Licht der Gottheit" (Fraling, Ruh).

Michael Gmelch, Eichstätt: „Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften" (Zerfaß, Ganoczy).

Richard Hartmann, Mainz: „Unterwegs in der Pfarrgemeinde: Historische Wurzeln und gegenwärtige Profile des Besuchsdienstes" (Zerfaß, Wittstadt).

Graz:

Reinhard Messner, Graz-Seckau: „Fides Anamnetica. Die Meßreform Martin Luthers aus der Sicht systematischer Liturgiewissenschaft" (Harnoncourt, Bauer).

Leopold Neuhold, Graz-Seckau: „Wertwandel in westlichen Industrieländern, illustriert am Beispiel der Arbeitswerte in Österreich" (Zsifkovits, Mochti).

Gerhard Krisper, Graz-Seckau: „Der österreichische Religionsunterricht vor dem Anspruch der Korrelationsproblematik" (Korherr, Gruber).

Innsbruck:

Burkhard Sauermost, Nordhorn: „Menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten im Denken Hans Blumenbergs als Herausforderung an die neuzeitliche Theologie" (Kern, Coreth).

Klaus Heidegger, Innsbruck: „Die gesellschaftspolitische Konzeption der Grünalternativen" (Büchele, Rotter).

Severin Renolder, Innsbruck: „Gandhis Widerstandsethik im Kontext der neuen sozialen Bewegungen" (Büchele, Rotter).

Walter Buder, Feldkirch: „Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch zum Verständnis von Mystik anhand des Lebens und Werkes von Simone Weil (1909–1943)" (Vass, Rotter).

Mieczyslaw Pyrek, Lisia-Góra: „Ethische Fragen und Probleme bei Organverpflanzungen" (Rotter, Meyer).

Linz:

Christoph Baumgartinger, Linz: „Volksfömmigkeit und Liturgie. Ansätze zu einer Synthese" (Hollerweger, Zauner).

Franz Kogler, Linz: „Die Entwicklung der jesuanischen Vorstellung vom Reich Gottes. Dargestellt am traditions- und redaktionsgeschichtlichen Wachstumsprozeß des synoptischen Doppelgleichnisses vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mk 4,30–32 par Mt 13,31f. 33 par Lk 13,18f. 20f.)" (Fuchs, Stahr).

Christoph Niemand, Linz: „Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen. Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2–10 für die synoptische Frage" (Fuchs, Stahr).

Salzburg:

Erich Bauer, München: „Argula von Grumbach und ihre Flugschriften. Untersuchung zum Leben und Wirken einer Standesfrau zu Beginn der Reformation" (Winkler, Paarhammer).

Thomas Schreijäck, Salzburg: „Pädagogik der Inexistenz. Theologisch-anthropologische Elemente zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis" (Biesinger, Neidl).

Gerhard Langer, Salzburg: „Von Gott erwählt – Jerusalem. Die Rezeption von Dtn 12 im frühen Judentum" (Füglister, Stembertge).

Wien:

Jan Pomykol, SVD: „Japans Kirche sucht ihr neues Gesicht. Inkulturation in und durch Gemeinde" (Zulehner, Vorbichler).

Birgit Langer: „Sonne der Gerechtigkeit. Eine Studie zu Gott als ‚Licht' in Israel und Mesopotamien" (Braulik, Hunger).

Andreas Heller: „Zusammenleben von Frau und Mann. Eine praktisch-theologische Studie zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften" (Zulehner, Virt).

Andreas Derndarsky, COp: „‚Nimm meine Seele und reiß sie an dich!' – Skizze der Persönlichkeit und Spiritualität des Gründers der Kalasantinerkongregation, P. Anton Maria Schwartz, aufgrund seiner Tagebücher der Jahre 1871 bis 1879" (Weismayer, Röhrig).

Rudolf Prokschi, Wien: „Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert" (Suttner, Weismayer).

Niko Ikić, Sarajevo: „Der Begriff ‚Union' im Entstehungsprozeß der unierten Diözese von Marća (Križevci). Eine ekklesiologisch-juridische Untersuchung auf Grund einer geschichtlichen Darlegung" (Suttner, Primetshofer).

Freiburg/Schweiz:

Kuniharu Iwashita, Cssp: „Maria no contexto da religiosidade popular brasileira. Uma análise religiosa e psicológica do sincretismo entre Iemanjá e a Virgem Maria" (Oliveira, Baumgartner).

Erwin Keller, St. Gallen: „Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit" (Schönborn, Baumgartner).

Il-Young Park: „Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Praxis in Korea" (Friedli, Deuchler).

Bernard Bonvin, OP: „Les conflicts dans la restauration de l'Ordre dominicain en France au XIXème siècle" (Bedouelle, Duval).

Helmut Steindl: „Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?" (Brantschen, Schenker).

Jean-Michel Girard, CRB: „La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités" (Wermelinger, van Damme).

Daniel Kosch: „Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q." (Venetz, Rouiller).

François-Marie Lethel, OCD: „Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints" (Schönborn, Bedouelle).

Jean-Louis Feiertag: „La doctrine du salut dans les Consultationes Zacchaei et Apollonii, situées dans leur contexte historique" (Wermelinger, van Damme).

Luzern:

Franz Xaver Bischof, St. Gallen: „Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1803–1821/27)" (Weitlauff, Maier)

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

Wörterbuch des Christentums (WBC). Hrsg. von Volker Drehsen ... in Zs.-Arb. mit Manfred Baumotte. – Gü: Güterloher Verl.-Haus Mohn; Zü: Benziger 1988. 1439 S.; Lw. DM 198,–.

Mélanges à la mémoire du Père Anselme **Dimier**. Prés. par Benoît Chauvin. I: Père Anselme Dimier. 1: L'homme, l'œuvre. 2: Travaux inédits et rééditions. – Arbois: Chauvin 1987. 861 p., ill., cartes.

Supplementum festivum. Studies in honor of Paul Oskar **Kristeller**. Ed. by James Hankins ... – Binghamton, N.Y.: Mediaval & Renaissance Texts & Studies 1987. XXXVII, 630 p. = Medieval & Renaissance texts & studies. XLIX; $ 50,–; p. XVII–XXXVII: Bibliography P. O. Kristeller.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Reinhardt, Klaus – Horacio Santiago-Otero: Biblioteca bíblica ibérica medieval. – Madr: Centro de Estudios Históricos 1986. XXVII, 380 p. = Medievalia et humanistica I = Nomenclator de autores medievales hispanos I; pes 3000.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible Publ. sous la dir. du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous. Responsables scientifiques: Pierre-Maurice Bogaert. – Turnhout: Brepols 1987. 1363 p., 5 cartes.

Lacharité, Normand: Introduction à la méthodologie de la pensée écrite. – Québec: Pr. de l'Université du Québec 1987. XVI, 235 p.; $ 18,–.

Wendland, Ernst R.: The cultural factor in Bible translation. A study of communicating the word of God in a Central African cultural context. – Lo [e. a.:] United Bible Societies 1987. XII, 221 p. = UBS monograph series II.

Lavoro e riposo nella Bibbia. A cura di Giuseppe De Gennaro. – Napoli: Ed. Dehoniane 1987. 406 p. = Studio biblico teologico Aquilano; Lire 45 000.

2. Altes Testament

Alexandre, Manuel: Rhetorical argumentation as an exegetical technique in **Philo** of Alexandria. – Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky, Lv 1986, 23–27; p. 29–41: Lévy, Carlos: Le «scepticisme» de Philon d'Alexandrie: une influence de la Nouvelle Académie?; p. 43–51: Munnich, Olivier: Note sur la Bible de Philon: κλοποφορεῖν/*κλοποφρονεῖν en *Gen. 31,26* et en *Leg. All. III, 20;* p. 53–59: Neusner, Jacob: Philo and the Mishnah. The matter of the soul after death; p. 79–83: Rouillard, Hedwige: Et si Caïn voulait que l'œil le regardât? Étude des transformations de *Gen. 4,14* à travers la LXX et Philon d'Alexandrie; p. 115–128: Felfman, Louis H.: Josephus' portrait of Deborah; p. 129–137: Paul, André: Le récit de la Création dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe: traduction et commentaire; p. 155–164: Delcor, Mathias: Réflexions sur l'investiture sacerdotale sans onction à la fête du Nouvel An d'après le *Rouleau du Temple* de Qumrân (XIV, 15–17); p. 165–189: Dimant, Devorah: *4QFlorilegium* and the idea of the community as Temple; p. 191–203: Lemaire, André: L'enseignement essénien et l'école de Qumrân; p. 207–211: Bogaert, Pierre-Maurice: La chronologie dans la dernière vision de Daniel ‹**Dn 10,4 et 12,11–12**›; p. 213–218: Caquot, André: Les Hasmonéens, les Romains et Hérode: Observations sur *Ps. Sal. 17;* p. 219–243: Charlesworth, James H.: Greek, Persian, Roman, Syrian and Egyptian influences in early Jewish theology: A study of the history of the Rechabites; p. 245–255: Hilgert, Earle: "By the sea of Jamnia", *TNaph 6:1;* p. 257–265: Riaud, Jean: «Le Puissant t'emportera dans ta tente.» La destinée ultime du Juste selon les Paralipomena Jeremiae Prophetae; p. 267–277: Schwartz, Jacques: Récits bibliques et mœurs perses; p. 281–296: Cohen, Matty: La maxime des hommes de la Grande Assemblée. Une reconsidération; p. 297–312: Hadas-Lebel, Mireille: Rome «Quatrième Empire» et le symbole du porc; p. 313–319: Neher-Bernheim, Renée: L'assimilation linguistique des Juifs d'Alexandrie: une des sources de l'antijudaïsme antique; p. 321–333: Orrieux, Claude: Les papyrus de Zénon et la préhistoire du mouvement maccabéen; p. 335–346: Petit, Madeleine: Le contenu de l'arche d'alliance: génération et addition de thèmes.

Early Jewish and Christian exegesis. Studies in memory of William Hugh **Brownlee**. Ed. by Craig A. Evans and William F. Stinespring. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XXII, 281 p. = Homage series X; $ 41,95; [cont.:] p. XV–XXII: Brooke, George J.: Bibliography of the writings of W. H. Broownlee; p. 3–16: Knierim, Rolf P.: Customs, judges, and legislators in Ancient Israel; p. 17–32: Mabee, Charles: Judicial instrumentality in the **Ahimelech** story; p. 33–50: Martens, Elmer A.: Narrative parallelism and message in **Jeremiah 34–38**; p. 51–66: Sweeney, Marvin A.: New gleanings from an old vineyard: **Isaiah 27** reconsidered; p. 67–72: Grabbe, Lester L.: "The end of the desolation of Jerusalem": From Jeremiah's 70 years to Daniel's 70 weeks of years; p. 73–82: Richards, Kent Harold: The Old Testament and its inheritors; p. 85–100: Brooke, George J.: The biblical texts in the Qumran commentaries: Scribal errors or exegetical variants?; p. 101–122: Trever, John C.: The Qumran teacher – another candidate?; p. 123–138: Sanford LaSor, William: Interpretation and infallibility: Lessons from the Dead Sea Scrolls; p. 139–154: Charlesworth, James H.: The pseudepigrapha as biblical exegesis.

Thompson, Thomas L.: The origin tradition of ancient Israel. I: The literary formation of **Genesis** and **Exodus 1–23**. – Sheffield: J.S.O.T. 1987. 221 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LV; £ 25,–.

Burns, Dan E.: Dream form in **Genesis 2,4b–3,24**: Asleep in the Garden. – Journal for the study of the Old Testament 37, 1987, 3–14; p. 15–40: Brett, M. G.: Literacy and domination: G. A. Herion's sociology of history writing; p. 41–60: Collins, Trence: Decoding the Psalms: a structural approach to the Psalter; p. 61–78: Pleins, J. David: Poverty in the social world of the wise; p. 79–98: Taylor, Marion Ann: **Jeremiah 45**: The problem of placement; p. 99–116: Goldingay, John: The stories in Daniel: A narrative politics; p. 117–124: Grabbe, Lester L.: The Jewish theocracy from Cyrus to Titus: A programmatic essay.

Priotto, Michelangelo: La prima pasqua in **Sap 18,5–25**. Rilettura e attualizzazione. – Bologna: Dehoniane 1987. 279 p. = Supplementi alla Rivista biblica XV; Lire 35 000.

Coats, George W.: **Moses**. Heroic man, man of God. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 250 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. LVII.

Hayes, John H. – Stuart A. Irvine: **Isaiah**, the eighth-century prophet. His times & his preaching. – Nashv: Abingdon Pr. 1987. 416 p.; $ 15,95.

Yee, Gale A.: Composition and tradition in the Book of **Hosea**. A redaction critical investigation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XII, 428 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CII; $ 18,95 [Diss., Toronto]

Throntveit, Mark A.: When kings speak. Royal speech and royal prayer in **Chronicles**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XII, 150 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCIII; $ 17,95.

Groves, Joseph W.: Actualization and interpretation in the Old Testament. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 223 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXVI; paper $ 12,95.

Anderson, Gary Alan: Sacrifices and offerings in ancient Israel. Studies in their social and political importance. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 160 p. = Harvard semitic monographs XLI; $ 14,95 [Diss., Harvard]

Coote, Robert B. – Keith W. Whitelam: The emergence of early Israel in historical perspective. – Sheffield: Almond Pr. 1987. 212 p. = The social world of biblical antiquity series V; £ 28,50.

Zurro, Eduardo: Procedimientos iterativos en la **poesía** ugarítica y hebrea. – Valencia: Institución San Jeronimo; R: Biblical Institute Pr. 1987. XV, 396 p. = Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata = Biblica et orientalia XLIII; Lire 45 000 [Diss., Roma. Pont. Ist. Biblico]

Huehnergard, John: Ugaritic vocabulary in syllabic transcription. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XVIII, 371 p. = Harvard semitic studies XXXII.

VI [Sixth] Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986. Ed. by Claude E. Cox. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XXIII, 464 p. = Septuagint and Cognate studies. Series XXIII; $ 28,95; [cont.:] p. 1–19: Dimant, Devorah: The problem of non-translated biblical Greek; p. 21–63: Talshir, Zipora: Double translations in the Septuagint; p. 65–77: Jenkins, R. G.: The text of P Antinoopolis 8/210; p. 79–89: Cox, Claude E.: Methodological issues in the exegesis of LXX **Job**; p. 91–125: Cook, Johann: The exegesis of the Greek **Genesis**; p. 127–166: Kooij, Arie van der: The Old Greek of **Isaiah 19:16–25**: Translation and interpretation; p. 167–200: Lindars, Barnabas: A commentary on the Greek **Judges**?; p. 201–232: Lust, Johan: Exegesis and theology in the Septuagint of **Ezekiel**. The longer 'Pluses' and **Ezek 43:1–9**; p. 233–254: Peters, M. K. H.: The textual affinities of the Coptic (Bohairic) version of Genesis; p. 255–276: Muraoka, Takamitsu: Towards a Septuagint lexicon; p. 277–285: Spottorno, Victoria: Some remarks on Josephus' biblical text for **1–2 Kings**; p. 287–304: Fernández Marcos, Natalio: Literary and editorial features of the Antiochian text in Kings; p. 305–310: Busto Saiz, José Ramón: On the Lucianic manuscripts in **1–2 Kings**; p. 311–335: Wright, B. G.: The quantitative representation of elements: Evaluating "Literalism" in the LXX.

3. Neues Testament

Tradition and interpretation in the New Testament. Essays in honor of E(dward) Earle **Ellis** for his 60th birthday. Ed. by Gerald F. Hawthorne with Otto Betz. – GrR, Mich.: Eerdmans; Tü: Mohr 1987. XXI, 369 p.; p. X–XIV: Bibliography E. E. Ellis; $ 35,–; p. 43–52: Moule, C. F. D.: Jesus, Judaism and Paul; p. 53–67: Strecker, Georg: Gottes- und Menschenliebe im Neuen Testament; p. 71–79: Bruce, F. F.: Paul's use of the Old Testament in Acts; p. 80–94: Borgen, Peder: John and the Synoptics: Can Paul offer help; p. 95–109: Catchpole, David R.: The law and the prophets in Q; p. 110–118: Fitzmyer, Joseph A.: Aramaic evidence affecting the interpretation of Hosanna in the New Testament; p. 119–133: Hawthorne, Gerald F.: The role of the Christian prophets in the Gospel tradition; p. 134–148: Kim, Seyoon: Jesus – The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The role of Zechariah in the self-identification of Jesus; p. 149–165: Luz, U.: Die Wundergeschichten von **Mt 8–9**; p. 166–180: Smith, D. Moody: John, the Synoptics, and the canonical approach to exegesis; p. 181–192: Stanton, Graham N.: The origin and purpose of Matthew's Sermon on the Mount; p. 195–215: Betz, Otto: Der gekreuzigte Christus: unsere Weisheit und Gerechtigkeit ‹der alttestamentliche Hintergrund von **1 Kor 1–2**›; p. 216–228: Dunn, James D. G.: "Righteousness from the Law" and "Righteousness from Faith": Paul's interpretation of Scripture in **Rom 10:1–10**; p. 229–236: Dupont, Jacques: "Le Seigneur de tous" ‹**Ac 10:36**; **Rm 10:12**›; p. 237–247: Hartman, Lars: Code and context: A few reflections on the parenesis of **Col 3:6–4:1**; p. 248–278: Hengel, Martin: Der **Jakobsbrief** als antipaulinische Polemik; p. 279–289: Martin, Ralph P.: The opponents of Paul in **2 Corinthians**: An old issue revisited; p. 290–300: Meeks, Wayne A.: Judgment and the brother: **Romans 14:1–15:13**; p. 301–318: Richardson, Peter: Gospel traditions in the Church in **Corinth** ‹with apologies to B. H. Streeter›; p. 319–327: Rordorf, Willy: Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe; p. 328–347: Stuhlmacher, Peter: The hermeneutical significance of **1 Cor 2:6–16**.

Jesus, the Gospels, and the church. Essays in honor of William R(euben) **Farmer**. Ed. by E. P. Sanders. – Macon, GA: Mercer Univ. Pr. 1987. XXXVIII, 286 p.; $ 38,95; [cont.:] p. XXXI–XXXVIII: Thomas, Page A.: William R. Farmer: Bibliography; p. 3–15: Bellinzoni, Arthur J.: Extra-canonical literature and the synoptic problem; p. 17–24: Cope, Lamar: The earliest Gospel was the "Signs Gospel"; p. 25–31: Knox, John: Marcions's Gospel and the synoptic problem; p. 33–46: Orchard, J. B.: Some reflections on the relationship of **Luke** to **Matthew**; p. 47–68: Peabody, David B.: Chapters in the history of the linguistic argument for solving the synoptic problem: The

nineteenth century in context; p. 69–88: Shuler, Philip L.: The genre of the Gospels and the two gospel hypothesis; p. 89–104: Tyson, Joseph B.: Scripture, Torah, and Sabbath in Luke-Acts; p. 105–118: Walker, William O.: "Nazareth": A clue to synoptic relationships?; p. 121–134: Daube, David: Temple tax; p. 135–162: Dungan, David L.: Jesus and violence; p. 163–176: Gerhardsson, Birger: Agape and imitation of Christ; p. 177–195: Moule, C. F. D.: The gravamen against Jesus; p. 197–208: Parker, Pierson: **Herod Antipas** and the death of Jesus; p. 209–224: Reicke, Bo: The historical setting of John's baptism; p. 225–239: Sanders, E. P.: The restoration of Israel and the new people of God; p. 243–263: Meyer, Ben F.: The world mission and the emergent realization of christian identity; p. 265–286: Willis, Wendell: An irenic view of Christian origins: Theological continuity from Jesus to Paul in W. R. Farmer's writings.

Scripture: meaning and method. Essays presented to Anthony Tyrrell **Hanson** for his 70th birthday. Ed. by Barry P. Thompson. – Hull: Hull University Pr. 1987. XVIII, 245 p.; £ 19,50; [cont. e. a.:] p. 3–23: Gerhardsson, Birger: Eleutheria ‹Freedom› in the Bible; p. 24–36: Sproston, Wendy E.: 'The Scripture' in **John 17:12**; p. 37–50: Bruce, F. F.: Stephen's Apologia; p. 51–64: Barrett, C. K.: Paul shipwrecked; p. 65–78: Thrall, Margaret E.: The offender and the offence: A problem of detection in **2 Corinthians**; p. 79–91: Best, Ernest: Fashions in exegesis: **Ephesians 1:3**; p. 92–113: Betz, Otto: Firmness in faith: **Hebrews 11:1** and **Isaiah 28:16**; p. 114–130: Wilcox, Max: The bones of Joseph: **Hebrews 11:22**.

Mateos, Juan: **Marcos 13**. El grupo cristiano en la historia. – Madr: Ed. Cristiandad 1987. 570 p. = Lectura del Nuevo Testamento III; pes 7000.

Moiser, J.: The role of the laity in the formation of the New Testament canon. – Science et esprit 39, 1987, 301–317; p. 319–329: Ramaroson, L.: «Le premier, c'est l'amour» ‹**Lc 7,47a**›.

Selvidge, Marla J.: Daughters of Jerusalem. "Daughters of Jerusalem, do not weep for me." **Luke 23:28**. – Scottdale, Pa., Kitchener: Herald Pr. 1987. 172 p.; $ 9,95.

Aejmelaeus, Lars: Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede ‹**Apg 20:18–35**›. – Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa 1987. 297 S. = Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia. Sar. B. Nide 232.

Yalung, Crisostomo: "God is at work in you" ‹**Phil 2:13**›. A biblico-theological study of ΕΝΕΡΓΕΙΝ and ΣΥΝΕΡΓΕΙΝ in Paul. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregoriana VIII, 159 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Greg.]

González Riuz, José María: **Apocalipsis** de Juan. El libro del testimonio cristiano. – Madr: Ed. Cristiandad 1987. 227 p. = Biblia y lenguaje IX.

Kunkel, Fritz: Creation continues. A psychological interpretation of the Gospel of **Matthew**. With an introduction by John A. Sanford. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1987. 286 p.; $ 8,95.

Countryman, L. William: The mystical way in the Fourth Gospel. Crossing over into God. – Phil: Fortress Pr. 1987. IX, 148 p.; $ 9,95.

Levinsohn, Stephen H.: Textual connections in **Acts**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XVIII, 187 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXI; $ 11,95.

Brawley, Robert Lawson: **Luke-Acts** and the **Jews**. Conflict, apology, and conciliation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XVIII, 187 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXIII; paper $ 21,95

Pervo, Richard I.: Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles. – Phil: Fortress Pr. 1987. XIII, 212 p.; $ 16,95.

Grelot, P.: Problèmes critiques du IVe Évangile. – RB 84, 1987, 519–573.

Heil, John Paul: **Romans** – Paul's letter of hope. – R: Biblical Institute Pr. 1987. IX, 124 p. = Analecta biblica CXII; Lire 30 000.

Chrétiens en conflit. L'Epître de Paul aux **Galates**. Dossier pour l'animation biblique. Par Joël Allaz ... – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 209 p. = Essais bibliques XIII; sfr 23,–.

MacRae, George Winsor: Studies in the New Testament and Gnosticism. Selected & ed. by Daniel J. Harrington ... – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 277 p. = Good news studies XXVI; $ 7,95; p. 264–272: Bibliography MacRae.

Aune, David Edward: The New Testament in its literary environment. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 260 p. = Library of Early Christianity VIII.

Bruggen, Jakob van: Christus op aarde. Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten. – Kampen: Kok 1987. 287 blz. = Commentaar op het Nieuwe Testament. Derde serie: Afdeling evangelien I; hfl 49,50.

Orchard, Bernard – Harold Riley: The order of the Synoptics. Why three Synoptic Gospels? – Macon, Ga.: Mercer 1987. XIV, 294 p.; $ 38,95.

Downing, F.: Gerald: **Jesus** and the threat of freedom. – Lo: SCM Pr. 1987. VI, 214 p.; £ 8,50.

Harrington, Wilfrid: Jesus and Paul. Signs of contradiction. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 207 p.; $ 9,95.

Roehser, Guenter: Metaphorik und Personifikation der **Sünde**. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia. – Tü: Mohr 1987. VIII, 218 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 25; kart. DM 52,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Köpf, Ulrich: Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte? – ZThK 85, 1988, 455–473.

Überlieferung – Frömmigkeit – Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Vorträge beim Wiss. Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Otto Meyer, Würzburg, 25. Oktober 1986. Hrsg. von Jürgen Petersohn. – Wiesb: Reichert 1987. XVI, 160 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 80,–.

Neuhauser, Walter: Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek **Innsbruck**. Teil I: Cod. 1–100. Katalogband; Tafeln. Universitätsbibliothek Innsbruck, Handschriften mit Datierungen und umdatierten Schreibervermerken; Registerband. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wiss. 1987. 293, XVI S.; 48 Bl., überw. Ill.; 109 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters II, 4 = Denkschriften / Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse CXCII.

2. Ganze Kirchengeschichte

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

The church and **wealth**. Papers read at the 1986 summer meeting and the 1987 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W. J. Sheils and Diana Wood. – Oxf, NY: Blackwell 1987. XLV, 425 p. = Studies in church history XXXIV; £ 32,50.

Mathisen, Ralph W.: A reconstruction of the list of subscriptions to the Council of **Orange** ‹A.D. 441›. – AHC 19, 1987, 1–12; S. 13–61: Brandmüller, Walter: Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum 1. Vatikanum; S. 62–70: Fischer, Joseph A.: Die Synode zu **Alexandrien** im Jahre **306**; S. 71–230: Cholij, Roman M. T.: Married clergy and ecclesiastical continence in light of the Council in **Trullo** ‹691› Teil 1.

3. Alte Kirchengeschichte

Otranto, Giorgio: Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: il Santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi. – VetChr 25, 1988, 381–405; p. 407–411: Marin, Marcello: Pendula expectatio. Un topos stoico nei Padri latini; p. 413–419: ~ Due note su pendulus nei Padri latini; p. 421–449: Recchia, Vincenzo: Il commento allegorico di Genesi, 1-3 nelle opere esegetiche di **Gregorio Magno**; p. 451–486: Girardi, Mario: Bibbia e agiografia nell'omiletica sui martiri di **Basilio** di **Cesarea**; p. 487–555: Desantis, Giovanni: Gli Atti greci di S. **Erasmo**; p. 557–566: Mazzola, Antonio: Note sul commento agostiniano a Io 13,26-27: la buccella e il traditore svelato; p. 567–584: Otranto, Antonio: Tra Bibbia e agiografia: note sull'esegesi scritturistica di **Nilo** di **Rossano**.

Crouzel, Henri: The literature on **Origen 1970–1988**. – TS 49, 1988, 499–516.

Mossay, Justin: Repertorium **Nazianzenum**. Orationes, textus graecus. Bd. II: Codices Americae, Angliae, Austriae. Adiuvante Xaverio Lequeux. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 152 p. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N. F. II, 2.

Marchetta, Antonio: **Orosio** e **Ataulfo** nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1987. 420 p. = Studi storici. Fasc. 174–177; Lire 65 000.

Alvarez Turienzo, Saturnino: «Scholae dissentientes-templa communia». Sobre el carácter de la «philosophia» agustiniana. – Ciudad de Dios 200, 1987, 177–199; p. 201–214: Sanchez del Bosque, Manuel: ¿Qué significa «vivir» en los diálogos de Casiciaco?; p. 215–231: Grossi, Vittorino: La ricerca della verità in S. **Agostino** possibilità e modelli; p. 233–245: Mayer, Cornelius Petrus: Die theozentrische Ethik des Augustinus; p. 247–258: Florez Miguel, Cirilo: Itinerario filosófico y arte de la memoria en San Agustín; p. 259–271: Rivera de Ventosa, Enrique: Comentario a la breve cuestión «De ideis» de San Agustín; p. 273–290: Gonzalez de Cardedal, Olegario: Inquietud, finitud, alabanza y teología. ‹La Soteriología de San Agustín en Confesiones, I, 1, 1-I, 5, 5›; p. 291–310: Viñas Roman, Teófilo: «Koinonía» evangélica y «vera amicitia». Claves para una interpretación agustiniana; p. 311–332: Campelo, Moisés: Instalados en la teología de Pentecostés: pobreza agustiniana; p. 333–364: Higueras Maldonado, Juan: Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico; p. 365–409: Villalmonte, Alejandro: El pecado original en la polémica Agustín-Juliano de Eclana; p. 411–440: Larrabe, José Luis: El matrimonio «en Cristo» y «en la Iglesia » según San Agustín; p. 441–448: Santiago-Otero, Horacio; «Quidquid habet Filius Dei per naturam habet filius hominis per gratiam»: ¿impronta agustiniana?; p. 463–476: Sánchez Caro, José Manuel: Domingo y creación. Influencia agustiniana en el comentario al «Génesis» de Antonio de Honcala (1555); p. 449–462: Delius, Hans-Ulrich: Luther, die Tradition und Augustin; p. 477–506: Rubio, Fray Luciano: Presencia de San Agustín en los escritores de la España Romana y Wisigoda; p. 507–524: Rivera de Ventosa, E.: El agustinismo medieval en perspectiva histórica; p. 525–575: Uña Juarez, Agustín: Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico; p. 577–592: Miccoli, Paolo: La componente agostiniana del pensiero di G. B. Vico; p. 593–637: Estal, Gabriel del: Con San Agustín ante el desarme. «Construir la paz con la paz, no con la guerra»; p. 639–647: Oroz Reta, José: La influencia de Ovidio en San Agustín; p. 649–727: Rano, Balbino: San Agustín y los orígenes de su Orden. Regla, Monasterio de Tagaste y «Sermones ad fratres in eremo».

Bonner, Gerald: God's decree and man's destiny. Studies on the thought of Augustine of Hippo. – Lo: Variorum Reprints 1987. XVI, 294 p. = Collected studies series. CS CCLV; £ 30,–.

Mordechai Rabello, Alfredo: **Giustiniano**, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche. Vol. I. – Milano: Giuffrè 1987. IX, 491 p. = Monografie del vocabolario di Giustiniano.

Nie, Giselle de: Views from a many-windowed tower. Studies of imagination in the works of **Gregory** of **Tours**. Waarnemingen vanuit een toren met vele vensters. Studie over verbeelding in de werken van Gregorius van Tours (met een samenvatting in het Nederlands). – Amsterdam: Rodopi 1987. 347 blz. = Studiën in classical antiquity; hfl 90,–.

Vogüé, Adalbert de: **Grégoire** le **Grand** et ses «Dialogues» d'après deux ouvrages récents. – RHE 83, 1988, 281–348.

4. Mittelalter und Neuzeit

Ortner, Franz: **Salzburg**er Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Sa: Pustet 1988. 204 S., Ill. (z. T. farb.), Kt.; kart. DM 54,–.

Struck, Wolf-Heino: Die Stifte St. Severus in **Gemünden**, St. Maria in **Diez** mit ihren Vorläufern St. Petrus in **Kettenbach**, St. Adelphus in **Salz**. – B, NY: de Gruyter 1988. XVI, 509 S., 7 graph. Darst. u. Kt. = Das Erzbistum Trier V = Germania sacra. N.F. XXV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier.

Becker, Hans-Jürgen: Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1988. VIII, 511 S., Ill. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XVIII; kart. DM 118,– [Habil.-Schr., Frankfurt/M]

5. Mittelalter

Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons **Becker** zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Ernst-Dieter Hehl ..., Sigmaringen: Thorbecke 1987. XI, 386 S., Ill.; Lw. DM 96,–; [enth. u. a.:] S. 1–31: Werner, Karl Ferdinand: Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes

in der Welt und Ratgeber der Könige ‹4. bis 12. Jahrhundert›; S. 55–68: Hehl, Ernst-Dieter: Erzbischof **Ruotbert** von **Trier** und der Reimser Streit; S. 101–113: Staab, Franz: Zur ›romanitas‹ bei **Gregor VII.**; S. 115–127: Parisse, Michel: **Urbain II** et la Lorraine; S. 129–135: Richard, Jean: Urbain II, la prédication de la croisade et la définition de l'indulgence; p. 137–156: Ringel, Ingrid Heike: Ipse transfert regna et mutat tempora. Beobachtungen zur Herkunft von Dan. 2,21 bei Urban II; S. 157–172: Fuhrmann, Horst: Das Papsttum zwischen Frömmigkeit und Politik – Urban II. ‹1088–1099› und die Frage der Selbstheiligung; S. 173–191: Servatius, Carlo: Zur Englandpolitik der Kurie unter **Paschalis II.**; S. 203–234: Spieß, Karl-Heinz: Königshof und Fürstenhof. Der Adel und die Mainzer Erzbischöfe im 12. Jahrhundert; S. 235–258: Engels, Odilo: Zum **Konstanzer Vertrag** von **1153**; S. 259–267: Lohrmann, Dietrich: **Petrus** von S. **Grisogonus** und **St. Viktor** in Paris. Zur Vorgschichte eines Legaten Alexanders III. in Frankreich; S. 283–320: Gerlich, Alois: Thronstreit – Erzbistumsschismen – Papstpolitik 1198–1208; S. 321–334: Folz, Robert: Translation de l'Empire et Déposition de l'empereur dans la vision des canonistes et des papes ‹1140–1245›.

Pascasius Radbertus: Expositio in Lamentationes **Hieremiae** libri qvinqve. Cvra et stvdio Bedae Paulus OSB. – Turnhout: Brepols 1988. XIX, 374 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LXXXV.

Concilia aevi Saxonici – Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001. Teil I: **916–916**. Hrsg. von Ernst-Dieter Hehl unter Mitarb. von Horst Fuhrmann. – Hannover: Hahn 1987. XXV, 212 p. = Monumenta Germania historica. Leges IV. Concilia VI; kart. DM 84,–.

Häresie und Gesellschaft im Mittelalter. Dem Wirken Ernst **Werners** gewidmet. – B: Akademie-Verl. 1987. 82 S. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Jahrgang 1986, 12/G.

Bynum, Caroline Walker: Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women. – Berkeley [e. a.:] Univ. of California Pr. 1987. XVI, 444 p. = The new historicism: Studies in cultural poetics; $ 33,50.

Guyotjeannin, Olivier: Episcopus et comes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France (Beauvais-Noyon, X^e – début XIII^e siècle). – Genève: Droz 1987. LXXV, 314 p., cartes = Mémoires et documents XXX; sfr 70,–.

La preparazione della Riforma Gregoriana e del pontificato di Gregorio VII. Atti del IX Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 1985. – Urbino 1986: Arti Grafiche Ed. 209 p.; Lire 35 000; [cont.:] p. 5–23: Caron, Pier Giovanni: La condanna dell'investitura laica nel pensiero e nell'azione dei pontefici precursori della riforma gregoriana; p. 25–42: Mirri, Edoardo: La poesia di San **Pier Damiani**; p. 43–68: Baronio, Angelo: *Hostilis amicus meus.* L'amicizia di San Pier Damiani e Ildebrando; p. 69–100: Cittadini Fulvi, Maria: Le Epistolae di San Pier Damiani ai monaci di Cluny; p. 101–119: Palazzini, Pietro: Il decreto del Concilio del Laterano del 1059 sull'elezione del Papa; p. 121–159: Sinatti d'Amico, Franca: Povertà e ricchezza nell'epoca gregoriana: principî e istituzioni; p. 161–177: Fornasari, Giuseppe: **Gregorio VII** fra canonistica e storia della spiritualità: un problema di metodo; p. 179–202: Cingolani, Dario: Nuovi documenti avellaniti di epoca gregoriana.

Miscellanea Rolando **Bandinelli**, Papa **Alessandro III**. Studi raccolti da Filippo Liotta. Indici a cura di Roberto Tofanini. – Siena: Accademia Senese degli Intronati 1986. XX, 497 p., 7 tav.; Lire 75 000; [cont.:] p. 1–41: Ambrosioni, A.: Alessandro III e la Chiesa Ambrosiana; p. 43–56: Boyle, L. E.: The inter-conciliar period 1179–1215 and the beginnings of pastoral manuals; p. 57–83: Brundage, J. A.: Marriage and sexuality in the decretals of Pope Alexander III; p. 85–151: Duggan, Ch.: Decretals of Alexander III to England; p. 153–216: Falkenstein, L.: Decretalia Remensia. Zu Datum und Inhalt einiger Dekretalen Alexanders III. für Empfänger in der Kirchenprovinz Reims; p. 217–236: Foreville, R.: Alexandre III et la canonisation des Saints; p. 237–257: García y García, A.: Alejandro III y los reinos ibéricos; p. 259–287: Gilchrist, J.: The Gregorian reform tradition and Pope Alexander III; p. 289–300: Lefebvre, Ch.: Alexandre III et ses décrétales insérées dans les «Compilationes antiquae» ou récemment éditées; p. 301–335: Lesage, G.: La nature du droit canonique d'après Alexandre III; p. 337–353: Pennington, K.: Epistolae Alexandrinae. A collection of Pope Alexander III's letters; p. 355–368: Somerville, R.: The beginning of Alexander III's pontificate. *Aeterna et incommutabilis,* and Scotland; p. 369–387: Ullmann, W.: Alexander III and the conquest of Ireland. A note on the background; p. 389–423: Weigand, R.: Glossen des Magister Rolandus zum Dekret Gratians.

Gaybba, B. P.: Aspects of the medieval history of theology: **12th** to **14th** centuries. – Pretoria: University of South Africa 1988. VII, 280 p.; $ 22,75.

L'anima nell'antropologia di S. **Tommaso** d'**Aquino**. Con allocuzione di Giovanni Paolo II. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA) Roma, 2–5 gennaio 1986. A cura di Abelardo Lobato. – Milano: Massimo 1987. 645 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XXVIII; Lire 50 000.

Lotti, Renzo: Contributi su **Domenico Cavalca** ‹c. 1270–1342›. – Amst: Kaal 1987. 314 p.; hfl 105,–.

Álvarez, Luis: Fray **Tomás** de **Villanueva** ante los problemas de su tiempo. – Revista Agustiniana 28, 1987, 361–398; p. 399–438: Turrado, Argimiro: Santo Tomás de Villanueva como teólogo: la herencia agustiniana entre el erasmismo y el luteranismo; p. 29–83.439–493: Llin Cháfer, Arturo: El sacerdocio ministerial en los sermones de santo Tomás de Villanueva (II y III); p. 495–505: Cañizares, Antonio: Jesucristo, plenitud de la revelación del Padre y del hombre, en los sermones de santo Tomás de Villanueva en la fiesta de Navidad; p. 507–525: Martínez Sierra, Alejandro: Dimensión cristológica de la mariología de santo Tomás de Villanueva; p. 527–542: Campos, Javier: Perfil agustiniano de santo Tomás de Villanueva; p. 543–569: Viuda, Isidro de la: Arzobispo de Valencia y fundador del Colegio Mayor de la Presentación; p. 571–586: Torrijos, José María: Santo Tomás de Villanueva en la literatura; p. 587–612: Campos, Javier: Visión de santo Tomás de Villanueva en la pintura de Murillo; p. 613–642: Rodríguez, Edmundo: El Convento de Santo Tomás de Villanueva erigido en Fuenllana por la Orden de san Agustín; p. 643–670: Stanislas-Lostka, Sœur: Dans l'esprit de Saint Thomas de Villaneuve: Le Pere Le Proust, 1624–1697; p. 671–725: Lazcano, Rafael: Repertorio bibliográfico: Santo Tomás de Villanueva (1486–1987).

7. Reformation und Katholische Reform

The English **Reformation** revised. Ed. by Christopher Haigh. – Cambridge [e. a.:] Cambridge University Pr. 1987. X, 229 p.; £ 7,95.

In honor of John **Calvin,** 1509–64. Papers from the 1986 International Calvin Symposium McGill University. Edward J. Furcha, ed. – Montr: ARC 1987. V, 383 p. = ARC Supplement III; [cont.:] p. 1–27: Büsser, Fritz: Elements of Zwingli's thought in Calvin's Institutes; p. 28–63: Grislis, Egil: Seneca and Cicero as possible sources of John Calvin's view of double predestination: An inquiry in the history of ideas; S. 64–95: Büsser, Fritz: **Bullinger** as Calvin's model in biblical exposition: An examination of Calvin's preface to the Epistle to the Romans; p. 96–132: Payton, James R.: History as rhetorical weapon: Christian humanism in Calvin's reply to Sadoleto, 1539; p. 133–153: Willis, David: The social context of the 1536 edition of Calvin's Institutes; p. 154–174: McLelland, Joseph C.: Renaissance in theology: Calvin's 1536 Institutio – fresh start or false?; p. 175–203: Douglass, Jane Dempsey: The image of God in humanity: A comparison of Calvin's teaching in 1536 and 1559; p. 204–232: Leith, John H.: Calvin's awareness of the Holy and the enigma of his theology; p. 233–255: Reid, W. Stanford: Calvin's view of natural science; p. 256–296: Pater, Calvin Augustine: Calvin, the Jews and the judaic legacy; p. 297–329: George, Timothy: Calvin's psychopannychia: Another look; p. 330–342: Schmidt, Joseph: Johann Fischart's Calvinistic proselytism; p. 348–360: Wolters, A.: Recent biographical studies of Calvin; p. 367–383: Demson, David E.: The image of Calvin in recent research.

Colloque **Erasmien** de Liège. Commémoration du 450^e anniversaire de la mort d'Érasme. Études rassemblées par Jean-Pierre Massaut . . . P: Societé d'Édition «Les Belles Lettres» 1987. X, 313 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXLVII; F 160,–.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. Bd. VII: Schriften und Briefe **1539** bis März **1543**. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebass. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 956 S.; Lw. DM 340,–.

García Trapiello, J.: Un substrato ideológico en fray **Luis** de **Granada**: himnos de la Biblia. – Ang 66, 1988, 504–520; p. 521–539: Borriello, Luigi: Fr. Luigi di Granada e S. Teresa d'Avila; p. 540–564: Huerga, Alvaro: Fray Luis de Granada entre mística, Alumbrados e Inquisición; p. 565–584: Aumann, Jordan: Louis of Granada: The layman's theologian; p. 585–599: Justo, Alberto E.: El «desierto interior» según fray Luis de Granada.

Quellen zur Geschichte der Täufer. Band XVI: Elsaß. Teil 4: Stadt **Straßburg 1543–1552** samt Nachträgen und Verbesserungen zu Teil I, II und III. Unter Benutzung der von Johann Adam und Manfred Krebs hinterlassenen Materialsammlung bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 621 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LIV; DM 280,–.

Hochholzer, Elmar: Die **Benediktinerabteien** im Hochstift **Würzburg** in der Zeit der katholischen Reform ‹ca. **1550–1618**›. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1988. IX, 346 S., graph. Darst. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IX, 35; kart. DM 80,– [Diss., Würzburg]

Bundschuh, Benno von: Das **Wormser Religionsgespräch** von **1557**. Unter bes. Berücks. der kaiserlichen Religionspolitik. – Mstr: Aschendorff 1988. XXVII, 603 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXIV.

Parisciani, Gustavo: **Sisto V** e la sua Montalto. – Padova: Ed. Messaggero 1986. 279 p. = Ricerche francescane; Lire 25 000.

8. Neuere Zeit

Friedrich, Martin: Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jh. – Tü: Mohr 1988. VI, 222 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXII; Lw. DM 118,– [Diss., Bochum]

Heller, Wolfgang: Die Moskauer „Eiferer für die Frömmigkeit" zwischen Staat und Kirche ‹1642–1652›. – Wiesb: Harrassowitz 1988. 149 S. = Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Reihe Geschichte LVI; kart. DM 54,– [Diss., Heidelberg]

Krolzik, Udo: Säkularisierung der Natur. **Providentia-Dei-Lehre** und Naturverständnis der **Frühaufklärung**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. X, 220 S.; kart. DM 54,– [Diss., Hamburg]

Ertl, Heimo: „Dignity in simplicity." Studien zur **Prosa**literatur des **englischen Methodismus** im **18.** Jh. – Tü: Niemeyer 1988. XI, 313 S. = Buchreihe der Anglia XXVII; Lw. DM 106,– [Habil.-Schr., Nürnberg]

Schmale, Wolfgang: Entchristianisierung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in **Frankreich, 1715–1794**. – B: Dunker & Humblot 1988. 77 S. = Historische Forschungen XXXVII; DM 39,–.

Everdell, William R.: Christian apologetics in **France, 1730–1790**. The roots of Romantic religion. – Lewiston/Queenston: Mellen 1987. 353 p. = Texts and studies in religion XXXI; $ 59,95.

Wakes, William: Correspondence and related documents **1716–1731**. Ed. by Leonard Adams. Vol. I: 24 jan. 1716 – 1 nov. 1719. Vol. II: 8 nov. 1719 – 4 febr. 1721. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. 394 p.; 402 p. = American university studies VII, 26; kart. sfr 154,–.

Kustermann, Abraham Peter: Die Apologetik Johann Sebastian **Dreys** ‹1777–1853›. Krit., histor. und systemat. Unters. zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt. – Tü: Mohr 1988. 402 S. = Contubernium XXXVI; kart. DM 78,– [Diss., Tübingen]

Weitlauff, Manfred: Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – MThZ 39, 1988, 155–180; S. 181–194: Stockmeier, Peter: Johann Adam **Möhler** und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung; S. 195–206: Müller, Gerhard L.: Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft.

Sieben, Hermann Josef: Die katholische Konzilsidee vor der Herausforderung durch die Demokratie. Die Beratung der Würzburger Bischofskonferenz (1848) über die Diözesansynode. – ThPh 63, 1988, 537–568.

Murray, John Courtney: Matthias **Scheeben** on faith. The doctoral dissertation of John Courtney Murray. Ed. by D. Thomas Hughson. – Lewiston, N.J.; Queenston: The Edwin Mellen Pr. 1987. 274 p. = Toronto studies in theology XXIX; $ 49,95.

Franz Xaver **Linsenmann**. Sein Leben, Band I: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer, hrsg., eingeleitet und erläutert von Rudolf Reinhardt. – Sigmaringen: Thorbecke 1987. IX, 332 S.; Lw. DM 48,–.

Miller, Edward Jeremy: John Henry **Newman**. On the idea of church. With a foreword by Jan Walgrave. – Shepherdstown, W. Va.: Patmos Pr. 1987. XXII, 187 p.; $ 29,95.

Blackbourn, David: Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im **Kulturkampf**. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. 55 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXXII; kart. DM 14,80.

9. Neueste Zeit

Trinchese, Stefano: La réaction lyonnaise au transfert des œuvres missionaires. Presse, milieux politiques, Église, 1922–1923. – RHE 83, 1988, 369–392.

Gaboriau, Florent: Edith **Stein** philosophe. – RTom 88, 1988, 87–107. 256–277. 440–459.

Evang, Martin: Rudolf **Bultmann** in seiner Frühzeit. – Tü: Mohr 1988. VIII, 364 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXIV; Lw. DM 148,– [Diss., Bonn]

Barnes, Elizabeth B.: An affront to the Gospel? The radical **Barth** and the Southern Baptist Convention. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 171 p. = American Academy of religion. Academy series LVI; paper $ 13,95.

Dumitriu-Snagov, Ion: La Romania nella Diplomazia Vaticana **1939–1944**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1987. 170 p.; Lire 16 500.

Seamands, Stephen A.: Christology and transition in the theology of Edwin **Lewis**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 181 p.; $ 11,75.

Freshwater, Mark Edwards: C[live] S[taples] Lewis and the truth of myth. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. X, 147 p.; $ 12,50.

Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul **Tillich**, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986. Sous la direction de Michel Despland ... – Québec: Les Presses de l'Univ. Laval; P: Éd. du Cerf 1987. IX, 646 p.; F 316,–.

Leitner, Franz: Kirche und Parteien in **Österreich** nach 1945. Ihr Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1988. 220 S. = Politik- und kommunikationswissenschaftl. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft IV; DM 29,80 [Diss., Salzburg]

Sheehan, Thomas: Karl **Rahner**. The philosophical foundations. Preface by Karl Rahner. – Athens: Ohio Univ. Pr. 1987. XII, 320 p. = Series in continental thought; $ 24,95.

Roberts, Louis: The theological aesthetics of Hans Urs von **Balthasar**. – Wash, D.C.: The Catholic Univ. of America Pr. 1987. V, 266 p.; $ 36,95.

Bauckham, Richard J.: **Moltmann**. Messianic theology in the making. – Basingstoke: Marshall & Scott 1987. X, 175 p. = Contemporary Christian studies; $ 9,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

A community of clowns: testimonies of people in urban rural mission. Compiled by Hugh Lewin. – Geneva: WCC Publications 1987. XIII, 303 p.

Scherer, James A.: Gospel, church, & kingdom. Comparative studies in world mission theology. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1987. 271 p.; $ 14,95.

Hesselgrave, David J.: Today's choices for tomorrow's mission. An evangelical perspective on trends and issues in missions. – GrR, Mich.: Academie Books 1988. 272 p.; $ 14,45.

Rommen, Edward: Die Notwendigkeit der Umkehr: Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas. – Gießen/Basel: Brunnen-Verl. 1987. 284 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 32,– [Diss., München]

Yewangoe, Andreas Anangguru: Theologia crucis in **Asia**. Asian Christian views of suffering in the face of overwhelming poverty and multifaceted religiosity in Asia. – Amst: Rodopi 1987. 352 p. = Amsterdam studies in theology VI; hfl 70,–.

Bandera, Armando: Dinamismo misionero de la communión dominicana. – CTom, A. 78 = T. 114, 1987, 99–132; p. 133–162: Delgado García, José: El Beato Juan de Santo Domingo Martínez, O. P. (1577–1619). Misionero de Filipinas y mártir de Japón; p. 415–436: Buena noticia para los pobres; p. 437–458: Hernández, Ramón: Pobreza y evangelismo de los dominicos en Indias.

Chinas Katholiken suchen neue Wege. Hrsg. von Roman Malek ... Mit einem Vorwort von Georg Moser. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 192 S.

Gutiérrez, Lucio: **Domingo** de **Salazar**, O.P., primer obispo de Filipinas (1512–1594): Un luchador por la justicia y la liberación en **Filipinas** durante el s. XVI. – Studium 27, 1987, 461–480; p. 481–518: Medina, Miguel Angel: Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas según Fray Miguel de Benavides, O.P., Obispo de Nueva Segovia; p. 519–553: Villarroel, F.: La Universidad de Santo **Tomás** de **Manila** ‹1611–1987›. Síntesis de cuatro siglos de historia; p. 555–569: Molina, Antonio M.: Dimensión cultural de la Evangelización de los Dominicos en **Filipinas**; p. 571–592: Valles, Jesús González: Dimensión interreligiosa de la Misión dominicana en **Japón**; p. 593–612: Rubio, Isidro: Ayer y hoy de las Misiones dominicanas en **China**: Crónicas de un viaje; p. 613–629: Zurdo, F.: Dimensión eclesial de la evangelización en **Vietnam**.

Loth, Heinrich: **Kolonialismus** und Religion. Historische Erfahrungen im Raum des **Indischen Ozeans**. – B: Union Verl. 1987. 158 S. = Fakten, Argumente.

Chepkwony, Agnes: The role of non-governmental organizations in development: a study of the National Christian Council of **Kenya** ‹NCCK›, 1963–1978. – Uppsala 1987: Arkitektkopia. 393 p., graph. fig. = Studia missionalia Upsaliensia XLIII; scr 290,– [Diss., Uppsala]

Verbeek, Léon: Ombres et clairières: histoire de l'implantation de l'église catholique dans le diocèse de Saleania, **Zaire** ‹1910–1970›. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1987. 422 p. = Istituto Storico Salesiano Roma. Studi IV.

Rutayisire, Paul: La christianisation du **Rwanda** ‹1900–1945›. Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe. – Frb/S: Editions Universitaires 1987. 573 p.; sfr 64,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Dietmar Kamper, Christoph Wulf: Hrsg. – Ffm: Athenäum 1987. VIII, 684 S. = Die weiße Reihe; kart. DM 58,–.

Mircea **Eliade** e l'Italia. A cura di Marin Mincu e Roberto Scagno. – Milano: Ed. Jaca Book 1987. 404 p. = Di fronte e attraverso CLXX; Lire 38 000.

Wright, George R. H.: As on the first day. Essays in religious **constants**. – Lei [e. a.:] Brill 1987. VIII, 174 p.; hfl 64,–.

Death and **immortality** in the religions of the world. Ed. by Paul and Linda Badham. – NY: Paragon House Publ. 1987. IV, 238 p. = God, the contemporary discussion series; $ 12,95.

Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion. Ed. by Gro Steinsland. – Oslo: Norwegian University Pr. 1986. 283 p., fig., cartes = Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo. Skrifter LXXI.

Synkretismus in den Religionen **Zentralasiens**. Hrsg. von Walther Heissig. ... Ergebnisse eines Kolloquiums vom 24. 5. bis 26. 5. 1983 in St. Augustin bei Bonn. – Wiesb: Harrassowitz 1987. VIII, 226 S. = Studies in Oriental religions XIII; [enth.:] S. 1–7: Werblowsky, R. J. Zwi: Synkretismus in der Religionsgeschichte; S. 8–22: Johansen, Ulla: Zur Geschichte des **Schamanismus**; S. 23–32: Gabain, Annemarie von: Maitreya und Mitra; S. 33–45: Róna-Tas, András: Materialien zur alten Religion der **Türken**; S. 46–57: Hage, Wolfgang: Das Christentum der Turfan-Oase. Zur Begegnung der Religionen in Zentralasien; S. 58–75: Klimkeit, Hans-Joachim: Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus; S. 76–90: Schmidt-Glintzer, Helwig: Das buddhistische Gewand des **Manichäismus**. Zur buddhistischen Terminologie in den chinesischen Manichaica; S. 91–107: Hamayon, Roberte: Abuse of the Father, abuse of the husband. A comparative analysis of two Buryat myths of ethnic origin; S. 108–118: Dumas, Dominique: Die „Feuergottheiten" der **Mongolen**; S. 119–135: Sárközi, Alice: A bon funeral rite in Lamaist Mongolia; S. 136–158: Uray-Köhalmi, Käthe: Synkretismus im Staatskult der frühen **Dschingisiden**; S. 159–168: Heissig, Walther: Padmasambhava in der mongolischen Volksreligion; S. 169–178: Kaschewsky, Rudolph: Zur sprachlichen Neuformulierung buddhistischer Aussagen im Mongolischen; S. 179–196: Bawden, Charles R.: Shamans, Lamas and Evangelicals in early nineteenth century Transbaikalia; S. 197–206: Uray, Géza: Zu den Spuren des Nestorianismus und des Manichäismus im alten **Tibet** (8.–10. Jh.); S. 207–216: Klimkeit, Hans-Joachim: Synkretismus in Zentralasien – eine Zwischenbilanz.

Cimmino, Franco: **Akhenaton** e **Nefertiti**. Storia dell'eresia Amarniana. – Milano: Rusconi 1987. 442 p., ill; Lire 35 000.

Schopen, Gregory: Burial "Ad Sanctos" and the physical presence of the **Buddha** in early Indian Buddhism. A study in the archeology of religions. – Religion 17, 1987, 193–226.

Okorocha, Cyril Chukwunonyerem: The meaning of religious conversion in Africa. The case of the **Igbo** of **Nigeria**. – Brookfield (e. a.:] Avebury 1987. XV, 352 p, graph. fig., 1 carte; [Diss., Aberdean]

Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985. Ed. by Tullia Linders and Gullög Nordquist. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. 189 p., fig. = Boreas XV; scr 132,–.

Hörig, Monika – Elmar Schwertheim: Corpus cultus **Iovis Dolicheni** ‹CCID›. – Lei [e. a.:] Brill 1987. XXIV, 422 S., 28 Abb., Anhang: 133 Taf. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVI.

Saami religion. Based on papers read at the Symposium on Saami religion held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984. Ed. by Tore Ahlbäck. – Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Culture History; Sto: Almqvist & Wiksell Intern. 1987. 293 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis XII; scr 158,–.

VI. Religionsphilosophie

Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens. Hrsg. von Alois Halder ... Mit Beiträgen von Hans Peter Balmer ... – Düs: Patmos Verl. 1987. 364 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft: Experiment Religionsphilosophie I; kart. DM 56,–; [enth.:] S. 14–34: Piepmeier, Rainer: Ideal und Ambivalenz der Aufklärung. Religionsphilosophische Überlegungen zu einem kritischen Anknüpfen der Theologie an Aufklärung; S. 35–54: Kienzler, Klaus: Der garstige Graben zwischen Vernunft und Offenbarung. Gotthold Ephraim **Lessing**; S. 55–67: Bayer, Oswald: „Vernunft ist Sprache." Johann Georg **Hamann**; S. 68–96: Winter, Alois: Transzendentale Theologie der Erkenntnis. Ansätze zur theologischen Rezeption der Kantschen Vernunftkritik; S. 97–105: Furger, Franz: Transzendentale Theologie der Praxis. Die Bedeutung Kants in der aktuellen moraltheologischen Diskussion; S. 106–115: Halder, Alois: **Hoffnung** im transzendentalen Verständnis; S. 116–126: Verweyen, Hansjürgen: Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten **Fichte**; S. 127–145: Möller, Joseph: Christologie als Philosophie. Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**; S. 146–159 Tilliette, Xavier: Gott und die Geschichte in der positiven Philosophie **Schellings**; S. 160–174: Hemmerle, Klaus: Theologien in Fragmenten. Franz von **Baader**; S. 175–189: Bayer, Oswald: Grundthema: **Freiheit**; S. 190–214: Balmer, Hans Peter: Erhöhte Praxis, neues Leben. Nietzsches musikalische Werde-Welt; S. 215–236: Balmer, Hans Peter: Bedürfnisartikulation. **Schopenhauers** antitheistische Gegenrechnung; S. 237–261: Dangelmayr, Siegfried: Selbstkonstitution des menschlichen Gattungswesens: Die Marxsche Praxisphilosophie; S. 262–273: Möller, Joseph: **Nihilismus** als Herausforderung; S. 274–287: García-Mateo, Rogelio: Erlösung als Selbstrechtfertigung Gottes. Leiden und Tragik im Denken Miguel de **Unamunos**; S. 288–298: Deuser, Herman: „In kraft des Absurden." Die Verborgenheit des Glaubens bei Sören **Kierkegaard**; S. 299–321: Möller, Joseph: Erschließung und Verschließung des Seins. Martin **Heidegger**.

Bremmer, Jan: The early Greek concept of the **soul**. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1987. XII, 154 p.; $ 10,95.

Ruh, Kurt: Die mystische Gotteslehre des **Dionysius Areopagita**. – Mchn: Beck 1987. 63 S. = SBM Phil.-hist. Klasse 2.

Zambruno, Elisabetta: Il desiderio del cuore o l'itinerario dell'uomo a Dio nella Theologia Deutsch: spunti per una antropologia spirituale. – RFN 79, 1987, 509–535.

Piguet, J.-Claude: Le Dieu de **Spinoza**. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 134 p.; sfr 19,80.

Nietzsche und **Heidegger**. Das Problem der Metaphysik. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 210 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 230; sfr 47,– [Diss., Heidelberg]

Hubbeling, Hubertius Gezinus: Principles of the philosophy of religion. – Assen/Maastricht [e. a.:] Van Gorcum 1987. IX, 285 p. = Philosophia religionis XXV; hfl 57,50.

Lago Alba, Luis: Del diálogo con el **ateísmo** a la polémica contra la idolatría. – CTom A. 78 = T. 114, 1987, 547–568.

Ottonello, Pier Paolo: Scritti XI: Struttura e forme del **nichilismo** europeo. Vol. I: Saggi introduttivi. – L'Aquila, R: Japadre 1987. 189 p.; Lire 25 000.

Gerson, P.: Two criticisms of the principle of sufficient reason. – International journal for philosophy of religion. 21, 1987, 129–142.

VII. Fundamentaltheologie

Religion and culture: Essays in honor of Bernard **Lonergan**. Ed. by Timothy P. Fallon and Philip Boo Riley. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. X, 395 p.; $ 44,50.

Ray, Stephen Alan: The modern soul. Michel Foucault and the theological discourse of Gordon Kaufmann and David Tracy. – Phil: Fortress Pr. 1987. XIV, 206 p. = Harvard dissertations in religion XXI; $ 14,95.

Rising from history. U.S. catholic theology looks to the future. Ed. by Robert J. Daly. – Lanham [e. o.:] University Pr. of America 1987. IX, 221 p. = The annual publication of the College Theology Society. Vol. 30, 1984; $ 24,50.

Rutler, George William: Beyond modernity. Reflections of a post-modern catholic. – San Francisco: Ignatius Pr. 1987. 227 p.; $ 11,95.

Aguilar Schreiber, Milton: L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica. – R: Teresianum 1987. 274 p. = Studia theologica – Teresianum VI; Lire 30 000.

Science and religious thought. A Darwinism case study. – Ann Arbor: UMI Research Pr. 1987. 213 p. = Studies in religion III. [Diss., Tallahassee]

Arthur, Chris: Phenomenology of religion and the art of story-telling. – Religious studies 23, 1987, 59–80; p. 81–94: Cook, Robert R.: God, time and freedom.

Dumont, Fernand: L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien. – Québec: Ed. Fides 1987. 283 p. = Héritage et projet XXXVIII.

Communicating a dangerous memory. Soundings in political theology. Ed. by Fred Lawrence. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. IX, 241 p. = Lonergan workshop. Suppl. VI; $ 9,–.

Russell, Letty M.: Household of freedom. Authority in **feminist** theology. The 1986 Annie Kinkead Warfield lectures. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 116 p.; $ 8,95.

MacCabe, Herbert: God matters. – Lo: Chapman 1987. 249 p.; £ 12,50.

Breton, Jean-Claude: **Foi** en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel **Légaut** et Erik H. **Erikson**. – Montr: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1987. 358 p. = Recherches. N.S. XIII; F 166,– [Diss., Montréal]

Gonzáles Montes, Adolfo: Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la Teología Fundamental. – EE 62, 1987, 131–163; p. 165–181: Manresa, Fernando: La experiencia cristiana incluye la mediación exlesial; p. 183–206: Gelabert, Martín: La experiencia cristiana exige su testificación; p. 207–214: Miguel Odero, José: Experiencia de fe.

Faith that transforms. Essays in honor of Gregory **Baum**. With an afterword by Gregory Baum. Mary Jo Leddy . . . ed. – NY, Mahwah N.J.: Paulist Pr. 1987. V, 196 p.; $ 8,95; p. 152–154: Bibliography G. Baum.

Fritzsche, Hans-Georg: . . . und erlöse uns von dem Übel. Philosophie und Theologie zur Rechtfertigung Gottes. – Stu: Calwer Verl. 1987. 79 S.

Teología y magisterio. III jornadas de estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Homenaje a J.M.ª **Díez-Alegría** y José M.ª **González Ruiz**. Juan Mateos . . . – Salamanca: Ed. Sígueme 1987. 279 p. = Verdad e imagen C.

Naud, André: Le Magistère incertain. – Montréal: Ed. Fides 1987. 265 p. = Héritage et projet XXXIX; $ 22,90.

Vatican authority and American Catholic dissent. The Curran case and its consequences. Ed. By William W. May. – NY: Crossroad 1987. 208 p.

VIII. Dogmatik

Carvin, Walter P.: Creation and scientific explanation. – Edinburgh: Scottish Academic Pr. 1988. IX, 106 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge X.

Haymes, Brian: The concept of the knowledge of God. – NY: St. Martins Pr. 1988. XI, 201 p.; $ 29,95.

Härle, Wilfried: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes. – Marburger Jahrbuch Theologie I, 1987, 12–32; S. 33–55: Deuser, Hermann: Gottes Handeln – Rechtfertigung; Versöhnung und Erlösung; S. 56–81: Schwöbel, Christoph: Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben; S. 82–101: Herms, Eilert: Gottes Wirklichkeit.

Pikaza, Xabier: Hijo eterno y Espíritu de dios: preexistencia de Jesus, concepcion virginal, persona del espiritu. – Salamanca: Secr. Trinitario 1987. 95 p.

Il cammino nello Spirito. Atti del III Convegno dell'Ufficio Formazione CISM. Collevalenza (PG) 18-23 Novembre 1985. A cura della Segreteria CISM (Conferenza Italiana Superiori Maggiori). – Roma: Rogate 1986. 213 p.

Pikaza, Xabier: El Espiritu de Dios, liberación del hombre. La visión pneumatológica de Puebla. – ETr 22, 1988, 3–64.

Miller, John Keith: **Sin**. Overcoming the ultimate deadly addiction. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1987. XI, 260 p.; $ 14,45.

Kraus, Clyde Norman: Jesus Christ our Lord. **Christology** from a disciple's perspective. – Scottdale, Pa.; Kitchener, Ont.: Herald Pr. 1987. 263 p.

Marshall, Bruce: Christology in conflict. The identity of a saviour in **Rahner** and **Barth**. – Oxf, NY: Blackwell 1987. IX, 210 p.; £ 25.–.

Sullivan, John A.: Explorations in christology: the impact of process/relational thought. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 154 p. = American university studies VII, 37; sfr 40,–.

Grelot, Pierre: Les **ministères** dans le peuple de Dieu. Lettre à un théologien. – P: Ed. du Cerf 1988. 169 p. = Apologique; F 82,–.

Daley, Brian E.: The ministry of disciples: Historical reflections on the role of religious priests. – ThSt 48, 1987, 605–629.

Rhodes, Lynn N.: Co-creating. A feminist vision of ministry. – Phil: The Westminster Pr. 1987. 132 p.; $ 9,95.

Lawler, Michael G.: Symbol and sacrament. A contemporary **sacramental theology**. – NY: Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. V, 290 p.; $ 11,95.

Pittenger, Norman: Freed to love: Process interpretation of **redemption**. – Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow 1987. 129 p.; $ 8,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lee, Philip J.: Against the Protestant gnostics. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. 347 p.; $ 23,50.

Hocken, Peter D.: One Lord, one spirit, one body. The ecumenical grace of the **charismatic Movement**. – Exeter: Paternoster Pr.; Gaithersburg, Md.: The World Among Us Pr. 1987. IX, 129 p.; £ 4,25.

The future of new religious movements. (Based on papers presented at a three-day conference held in Oct. 1983 in Berkeley, Ca. . . .) Ed. by David G. Bromley and Philipp E. Hammond. – Macon: Mercer Univ. Pr. 1987. VI, 278 p.; $ 19,95.

Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Hrsg. von Abdoldjavad Falaturi . . . Mit Beiträgen von Johannes Brosseder . . . Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 199 S. = Weltgespräch der Relgionen XIV; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 13–31: Petuchowski, Jakob J.: Bekannte und unbekannte Gottesbünde; S. 32–50: Brosseder, Johannes: Gott der Vater – Gott der Schöpfer; S. 51–66: Wessels, Anton: Zur Geographie der Wahrheit; S. 67–87: Falaturi, Abdoldjavad: Der Islam – Religion der Rahma, der Barmherzigkeit; S. 88–114: Schwarzschild, Steven S.: Schekhinah und jüdische Eschatologie; S. 115–133: Bürkle, Horst: Die Rolle des Vatermotivs in den Gottesvorstellungen des neueren Hinduismus; S. 134–149: Zakzouk, Mahmoud: Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht; S. 150–167: Mieth, Dietmar: Zur Herrlichkeit Gottes in christlicher Sicht.

Christ in East and West. (Papers from a consultation of the Commission on Faith and Order, . . . with the Oriental Orthodox churches and other churches, 26-27 april 1985, New York.) Ed. by Paul Fries and Tiran Nersoyan. Introduction by Jeffrey Gros. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1987. XVII, 223 p.; $ 14,95.

Nazir-Ali, Michael: Frontiers in Muslim-Christian encounter. – Oxf: Regnum Books 1987. 191 p.

Maria nell'**Ebraismo** e nell'**Islam** oggi. Atti del 6° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7-8-9 ott. 1986). A cura di Elio Peretto. – R: Ed. "Marianum"; Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 190 p.; Lire 15 000.

Gutwirth, Jacques: Les **Judéo-Chrétiens** d'aujourd'hui. – P: Ed. du Cerf 1987. 293 p., fig. = Sciences humaines et religions. N.S.; F 125,–.

Towards the healing of **schism**. The sees of **Rome** and **Constantinople**. Public statements and correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958–1984. Ed. and transl. by E. J. Stormon. Introduction by Thomas F. Stransky. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. VII, 559 p. = Ecumenical documents III; $ 12,95.

Klausnitzer, Wolfgang: Das **Papstamt** im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. 586 S. = Innsbrucker theologische Studien XX.

Spirit of truth. Ecumenical perspectives on the **Holy Spirit**. Papers of The Holy Spirit Consultation, Commission on Faith and Order, NCCCUSA October 24-25, 1985 – Brookline, Mass. Ed. by Theodore G. Stylianopoulos . . . – Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Pr. 1986. V, 179 p.; $ 10,95.

Garcías Palou, Sebastián: Ramon **Llull** en la historia del ecumenismo. – Barc: Ed. Herder 1986. 403 p.; pes 1500.

Sartori, Luigi: Teologia ecumenica. Saggi. – Padova: Libr. Gregoriana Ed. 1987. 511 p. = Studi teologici XIV; Lire 28 000.

Corbon, Jean: Les principes catholiques de l'œcuménisme. A quand leur application au **Proche-Orient**? – Proche orient chrétienne 37, 1987, 3–21; p. 22–37: Évaluation du B.E.M. par des théologiens catholiques du **Liban**; p. 38–51: Sicking, Thom: Minorités religieuses et dialogue œcuménique.

X. Moraltheologie

Rey-Mermet, Théodule: La morale selon Saint **Alphonse** de **Liguori**. – P: Ed. du Cerf 1987. 154 p.; F 81,–.

Bonandi, Alberto: Sistema ed esistenza. Il pensiero morale di Theodor **Steinbüchel**. – Brescia: Morcelliana 1987. 147 p. [Diss., Rom. Gregoriana]

Chidester, David: Patterns of action. Religion and ethics in a comparative perspective. – Belmont, Ca.: Wadsworth Publ. 1987. XIV, 335 p.; $ 18,–.

Nelson, Paul: **Narrative** and morality. A theological inquiriy. – University Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. 1987. 180 p.; $ 21,50.

Preston, Ronald H.: The future of Christian ethics. – Lo: SCM Pr. 1987. 280 p.; £ 12,50.

Mulack, Christa: Jesus – der Gesalbte der Frauen. **Weiblichkeit** als Grundlage christlicher Ethik. – Stu: Kreuz Verl. 1987. 302 S.; kart. DM 29,80.

Law and morality. Ed. with an introduction by Don Welch. – Phil, Pa.: Fortress 1987. XII, 180 p.; $ 14,95.

Aubert, Jean-Marie: Abrégé de la morale catholique. La foi vécue. – P: Desclée 1987. 457 p.; F 138,–.

O'Keefe, Martin D.: Known from the things that are. Fundamental theory of the moral life. – Houston, Tex.: Center for Thomistic Studies 1987. IX, 339 p.; $ 12,95.

Cuesta, Bernardo: Nuevo enfoque de la moral: la perspectiva de la teología moral **latinoamericana**. – CTom 115, 1987, 595–621.

Bockmuehl, Klaus: Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik. [Teil] I: Die Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1987. 537 S.; DM 79,–.

Der umstrittene **Natur**begriff. Person, Natur, Sexualität in der kirchl. Morallehre. Hrsg. von Franz Böckle. Mit Beitr. von L. Bertsch . . . – Düs: Patmos Verl. 1987. 136 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXIV = Patmos paperback; kart. DM 19,80.

„In Christus." Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Hrsg. von Josef Georg Ziegler. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 167 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung XIV; DM 38,–; [enth.:] S. 15–41: Langkammer,

Hugolinus: Sein in Christus als soteriologisches Endstadium paulinischer Präpositionssprache; S. 27–41: Schrage, Wolfgang: „In Christus" und die neutestamentliche Ethik; S. 45–113: Schilson, Arno: „Sein in Christus." Dogmatische Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Identität; S. 117–148: Peters, Albrecht: Grundzüge biblisch reformatorischer Ethik; S. 149–165: Ziegler, Josef Georg: In Christus – das Prinzip einer Gnadenmoral.

Le pardon. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées, Univ. de Picardie. Ed. par Michel Perrin. – P: Beauchesne 1987. 318 p. = Le point théologique XLV; F 150,–.

Lebacqz, Karen: **Justice** in an unjust world. Foundations for a Christian approach to justice. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 192 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Medieval religious **women**. Ed. Agnes Day ... Vol. II: Peaceweavers. Ed. Lillian Thomas Shank ... – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications Inc. 1987. XI, 396 p. = Cistercian studies series XXVII; $ 15,95.

Les résistances spirituelles. Actes de la 10ème rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 2, 3 et 4 oct. 1986. Organisée par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées. – Angers: Pr. de l'Univ. d'Angers 1987. 342 p. = Publication du Centre de Recherches d'histoire religieuse et d'histoire des idees X; F 170,–.

Freeman, G. P.: „Usquequo gravi corde?" Zur Deutung der 1. Ermahnung des **Franziskus**. – Laurentianum 28, 1987, 386–415; p. 416–461: Iriarte, L.: **Clara de Asís** en la tipología hagiográfica femenina; p. 462–495: Short, W. J.: Hagiographical method in reading Franciscan sources: Stories of Francis and creatures in **Thomas** of **Celano**'s „Vita Prima" ‹21:58-61›; p. 486–533: Caprettini, G. P. – G. Magliano – A. Salassa: Agiografia francescana fra storia e semiotica. Proposte metodologiche ed analisi di un testo; p. 534–549: Castilio, E.: Lectura estructural de «La verdadera alegria»; p. 550–563: Egger, W.: „Als der Herr mir Brüder schenkte ..." Anwendung von Redaktionskritik und Textsortenbestimmung auf die franziskanischen Berufungsgeschichten; p. 564–608: Lehmann, L.: Exsultatio et exhortatio de poenitentia. Zu Form und Inhalt der «Epistola ad fideles I».

Rico Fernandes, Simon: Affectivity in the spirituality of **Francis** and **Clare** of **Assisi**. – R: Pont. Univ. Lateran. 1987. X, 266 p.; Lire 10 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateran.]

Clement, Claude: Saint **Bernard** ou la puissance d'un grand initié. De la Kaballe à la mystique. – P: Lanore 1987. 395 p., graph.; F 120,–.

Kolb, Robert: For all the saints: changing perceptions of martyrdom and sainthood in the Lutheran Reformation. – Macon: Mercer Univ. Press 1987. 186 p.; $ 29,95.

Fatula, Mary Ann: **Catherine** of **Siena**'s way. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 219 p. = The way of Christian mystics IV; $ 8,95.

Scarvaglieri, Giuseppe: Pellegrinaggio ed esperienza religiosa. Ricerca socio-religiosa sul santuario "Santa Maria delle Grazie" in San Giovanni Rotondo. – San Giovanni Rotondo: Ed. "Padre Pio da Pietrelcina" Convento "S. Maria delle Grazie" 1987. 443 p. = Padre Pio da Pietrelcina. Testimonianze XXI; Lire 20 000.

Presencia de San **José** en el siglo **XVII**. Actas del Cuarto Simposion Internacional ‹Kalisz, 22–29 sept. 1985›. – Valladolid 1987: Sever-Cuesta. 828 p. = Estudios Josefinos XLI.

Siemerink, Johannes A. M.: Het **gebed** in de religieuze vorming. Empirisch-theologisch onderzoek naar de effecten van gebedseducatie bij volwassenen. – Kampen: Kok 1987. II, 323 blz.; hfl 49,50 [Habil.-Schrift, Nijmegen]

Grelot, Pierre: Libres dans la foi. Liberté civique et liberté spirituelle. – P: Desclée 1987. 237 p. = Spiritualité d'aujourd'hui; F 125,–.

Monastic sign languages. Ed. by Jean Umiker-Sebeok, Thomas A. Sebeok. – B [u. a.:] Mouton de Gruyter 1987. XVIII, 618 p., fig. = Approaches to semiotics LXXVI; DM 228,–.

Speaking of silence. Christians and Buddhists on the contemplative way. Ed. by Susan Walker. Contributors: Tenshin Anderson ... – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. VIII, 327 p.; $ 12,95.

Chélini, Jean: Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux. Préface de Michel Meslin. Par Jean Chélini et Henry Branthomme. – P: Hachette 1987. 538 p.; F 158,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

The Medieval tradition of **natural law**. (Based on papers from sessions held at the Int. Congress on Medieval Studies in Kalamazoo, from 1979–1981.) Ed. by Harold J. Johnson. – Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publ. 1987. 211 p. = Studies in medieval culture XXII; $ 12,95.

Lafon, Jacques: Les **prêtres**, les fidèles et l'état. Le ménage à trois du **XIX**e siècle. – P: Beauchesne 1987. 372 p., 4 cartes, 3 graph. fig. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société politique XII; F 198,–.

Krijnen, Adrianus G. M.: Kennen binnen coördinaten. Een kennissociologische studie over de **clericale elite** in de rooms-katholieke kerk. – Helmond: Gottmer 1987. VII, 226 blz.; hfl 29,50 [Diss., Rotterdam]

Valadier, Paul: L'église en procès. Catholicisme et société moderne. – P: Calmann-Lévy 1987. 241 p. = Collection «Liberte de l'ésprit»; F 120,–.

Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde u. Robert Spaemann. – Stu: Klett-Cotta 1987. 355 S.; Lw. DM 67,–; [enth. u. a.:] S. 16–30: Moulin, Léo: Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte; S. 43–73: Fikentscher, Wolfgang: Die heutige Bedeutung des nichtsäkularen Ursprungs der Grundrechte; S. 93–118: Rendtorff, Trutz: Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung; S. 119–137: Luf, Gerhard: Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis; S. 138–174: Isensee, Josef: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts; S. 197–223: Schmid, Gerhard – Felix Hafner: Unterschiede im kirchlichen und im säkularen Verständnis der wirtschaftlichen Freiheitsrechte.

Aspects du **Protestantisme** «Evangelique». Par Pedro Carrasco ... – Strasbourg: Centre de Sociologie du Protestantisme 1986. 202 p. = Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Bulletin VII.

Prophetic religions and politics. Religion and the **political order**. (Papers presented at an internat. conference, held in Nov. 1984 in Martinique). Ed. by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe. – NY: Paragon House Publ. 1986. XXIX, 458 p. = Sociology of religion series = A new ERA book; $ 12,95.

Mella, Orlando: Religion and politics in **Chile**. An analysis of religious models. – Sto: Almqvist & Wiksell Int. 1987. 202 p., tabl., graph. = Studia sociologica Upsaliensia XXVII; scr 128,– [Diss., Uppsala]

Barbier, Maurice: Religion & politique dans la pensée moderne. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1987. 256 p.; F 120,–.

Schooyans, M.: De l'**apartheid** au dialogue. La position de l'Église catholique. – NRTh 109, 1987, 691–711.

Voelkl, Richard: **Nächstenliebe** – die Summe der christlichen Religion? Beitr. zu Theologie u. Praxis d. Caritas. Ausgew. u. eingel. von Michael Manderscheid. Von Richard Völkl. – Frb/B: Lambertus Verl. 1987. 271 S.

Composta, Dario: La **famiglia** nella tempesta. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1987. 116 p. = Subsidia Urbaniana XXIV; Lire 12 000.

Pobee, John S.: Who are the **poor**? The Beatitudes as a call to community. – Geneva: WCC Publications 1987. 71 p. = The risk book series XXXII.

XIII. Kirchenrecht

Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio **Ciprotti**. A cura di Winfried Schulz ... – R: Libr. Ed. Vaticana; Libr. Ed. Lateranense 1986. 353 p. = Utrumque ius XIV; p. 17–32: Bibliografia P. Ciprotti; [cont. e. a.:] p. 171–184: Schulz, Winfried: Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 185–207: Metz, René: Les deux codifications du droit de l'Eglise au XXe siècle, 1917 et 1983; p. 209–219: Zurowski, Marian Al.: Diritti individuali e comunitari connessi alla realtà sociale e culturale; p. 221–233: Sobanski, Remigiusz: «Iura propter officia»? Remarques liées aux en-têtes des Ier et IIe titres du livre II du nouveau CIC; p. 235–247: Schmitz, Heribert: La partecipazione dei fedeli all'Eucaristia; p. 249–259: Feliciani, Giorgio: I beni culturali nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 261–276: Petroncelli, Mario: La disciplina dei luoghi sacri e la nuova classificazione degli edifici di culto; p. 277–295: Talamanca, Anna: I Rappresentanti Pontifici nella nuova normativa canonistica; p. 297–307: Spinelli, Lorenzo: Ministero diaconale e ordinamento canonico. Per un contributo sulle funzioni della Chiesa; p. 309–334: Aymans, Winfried: La Chiesa nel Codice di Diritto Canonico. Aspetti ecclesiologici nel nuovo Codice della Chiesa latina.

Administration et église. Du concordat à la séparation de l'église et de l'état. Jean Gaudemet ... – Genève: Droz 1987. 164 p. = Hautes études médiévales et modernes LVIII = École pratique des hautes études. IV, 5.

Traserra, J.: La legislación particular «contra ius». – Revista Catalana de teologia 12, 1987, 165–194.

Heckel, Martin: Organisationsstrukturen der **Theologie** in der **Universität**. – B: Duncker & Humblot 1987. 96 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen XVIII; kart. DM 40,–.

Schmitz, Heribert: Kirchliches Recht für staatliche Katholisch-Theologische Fakultäten. Akkommodation kirchlichen Hochschulrechts an die deutschen Verhältnisse. – ThQ 167, 1987, 25–40.

Lejeune, Michel: Demythologizing canon law. – Studia canonica 21, 1987, 5–17; p. 19–36: Hughes, Michael: The presumption of imputability in canon **1321, § 3**; p. 37–66: Le Tourneau, Dominique: La nouvelle organisation de l'Ordinariat aux Armées; p. 67–123: Mendonça: Augustine: The effects of personality disorders on matrimonial consent; p. 125–140: Smith, Peter: Lack of due discretion and suitability for ordination; p. 141–174: Busugutsala, Gandayi Gabudisa: Sitiuation récente des rapports Église-État dans la question scolaire au **Zaïre**: de la convention de 1977 à la loi-cadre de 1986; p. 175–194: Stenson, Alex: The concept and implications of the formal act of defection of canon **1117**.

Ghirlanda, Gianfranco: De Episcoporum Conferentia deque exercitio potestatis magisterii. – PerRMCL 76, 1987, 573–604; p. 605–636: Urrutia, Francisco Javier: De exercitio muneris docendi a Conferentiis Episcoporum; p. 637–649: Ghirlanda, Gianfranco: Responsio P. F. J. Urrutia animadversionibus.

Lannes de Montebello, Eliane: Expansion et decentralisation. Structures nouvelles etablies dans les constitutions des Instituts religieux feminins. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XXII, 274 p. [Diss., Roma. Gregor.]

López Medina, Aurora M.: La competencia en razón del domicilio de la parte actora en el contexto del canon **1673**. – Ius canonicum 26, 1986, 751–795.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Keller, Miguel A.: La Conferencia de Puebla y el método teológico-pastoral. – Ciudad de Dios 200, 1987, 5–20.

La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Sous la direction de Jean-Guy Nadeau. Tome I. II. – Montréal: Éd. Fides 1987. 260 p.; 312 p. = Cahiers d'études pastorales IV; $ 17,95; 19,95.

Formation et église. Pratique et réflexion. Actes du Colloque Européen mai 1985 – Strasbourg organisé par l'Institut de Pédagogie religieuse de la Faculté de Théologie catholique. Présentation par Gilbert Adler. F. Geissler ... – P: Beauchesne 1987. 142 p. = Le point théologique XLVIII; F 75,–.

Rattner, Josef: **Tiefenpsychologie** und **Religion**. – Ismaning: Hueber 1987. 287 S.; kart. DM 32,–.

Philipchalk, Ronald P.: **Psychology** and Christianity. An introduction to controversial issues. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 217 p.; $ 12,75.

Dieterich, Michael: Psychotherapie, Seelsorge, biblisch-therapeutische Seelsorge. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1987. 99 S., graph. Darst. = Reihe biblisch-therapeutische Seelsorge I; kart. DM 14,20.

Reumann, John Henry Paul: Ministries examined. Laity, clergy, women, and bishops in a time of change. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1987. 271 p.

Le laicat: les limites d'un système. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 oct. 1986. Publ. sous la dir. de Jean-Claude Petit et de Jean-Claude Breton. – Montréal: Ed. Fides 1987. 383 p. = Héritage et projet XXXVI; $ 19,95.

Schäfer, Philipp: Buße, Beichte, Vergebung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1987. 133 S.; kart. DM 14,80.

Klinische Seelsorgegespräche mit todkranken Patienten. Thomas Bliesener, Heiko Hausendorf, Christoph Schleytt. – B, Heid, NY: Springer 1988. XIII, 214 S.; kart. DM 58,–.

Knippenberg, Mathijs P. J. van: **Dood** en religie. Een studie naar communicatief zelfonderzoek in het pastoraat. – Kampen: Kok 1987. IX, 236 blz.; hfl 37,50 [Diss., Nijmegen]

Turner, Paul: The meaning and practice of **confirmation**. Perspectives from a 16th-century controversy. – NY [e. a.:] Lang 1987. XIX, 357 p. = American university studies VII, 31; sfr 82,40.

Shelp, Earl E. – Ronald H. Sunderland: **Aids** and the church. – Phil: The Westminster Pr. 1987. 151 p.; $ 6,95.

Lagarde, Claude – Jacques Lagarde: La foi des commencements. Catéchèse patristique et pédagogie moderne. – P: Le Centurion 1988. 190 p.; F 90.

Yates, Wilson: The arts in theological education. New possibilities for integration. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. VII, 175 p. = Studies in religious and theological scholarship III; $ 9,95.

Bohris, Walter: Konfirmandenunterricht als Exodus-Erfahrung. – Unterwegs zur Volkskirche. Festschrift für D. Stoodt . . ., Ffm 1987, 51–62; S. 63–70: Brockmann, Gerhard: Religionsunterricht zwischen Aufklärung und Seelsorge. Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichtes; S. 111–122: Dienst, Karl: Ökumenisches Lernen. Ein neues (religions)pädagogisches Paradigma?; S. 489–500: Schüßler, Roland: Das Problem des Emotionalen im Religionsunterricht – umrissen am Beispiel der Darstellung des Judentums; S. 501–512: Schultze, Herbert: Kultur und Religion in den Bildungszielen und der Schulpraxis westeuropäischer Länder.

Ebner, Robert: **Vorbilder** und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung in der Sekundarstufe. Eine wissenschaftl. Darstellung mit einer empir. Untersuchung. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. VI, 346 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XXVIII; kart. DM 36,– [Diss., Passau]

XV. Liturgiewissenschaft

La celebrazione Cristiana del **matrimonio**. Simboli e testi. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, 27– 1 maggio 1985. A cura di Giustino Farnedi. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1986. 385 p. = Studia Anselmiana XCIII = Analecta liturgica XI; Lire 60 000 [cont.:] p. 15–28: Hruby, Kurt: Symboles et textes de la célébration du mariage **judaïque**; p. 29–49: Mélia, Elie: Symboles et textes de la célébration du mariage dans la tadition patristique de liturgique en **Orient**; p. 51–85: Studer, Basil: Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte; p. 87–105: Pinell i Pons, Jordi: La liturgia nupcial en el antiguo rito **hispánico**; p. 107–127: Molin, Jean-Baptiste: Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin; p. 129–144: Nocent, Adrien: Le rituel du mariage depuis Vatican II; p. 145–160: Chupungco, Anscar J.: The cultural adaptation of the rite of marriage; p. 163–214: Müller, Alois: Die liturgische Feier der Eheschließung. Probleme heutiger Theologie und Pastoral; p. 217–259: Yousif, Pierre: La célébration du mariage dans le rite **chaldéen**; p. 261–282: Payngot, Charles: The **Syro-Malabar** marriage; p. 283–306: Gelsi, Daniele: Punti di reflessione sull'ufficio **bizantino** per la «incoronazione» degli sposi; p. 307–341: Raineri, Osvaldo: Celebrazione del matrimonio nel rito **etiopico**; p. 343–359: Mpongo, Laurent: La célébration du mariage dans les religions **africaines**; p. 361–373: Chengalikavil, Luke: The Hindu celebration of marriage; p. 375–385: Henderson, J. Frank: A christian celebration of marriage: An ecumenical liturgy.

Visentin, Pelagio: Culmen et fons. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità. A cura di R(omano) Cecolin, F(rancesco) Trolese. Vol. I: Mysterium Christi ab ecclesia celebratum. – II: "Lex orandi" e "lex credendi". – Padova: Ed. Messaggero; Abbazia di S. Giustina 1987. LIX, 1092 p. = Caro salutis cardo. Studi III, IV; Lire 70 000; p. IX–XX: Bibliografia P. Visentin.

Breviarum caeremoniarum monasterii Mellicensis. Edidit Joachim F. Angerer OPraem. – Siegburg: Schmitt Nachf. 1987. XVIII, 306 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XI, 2.

Liturgia. Etica della religiosità. A cura di Tullo Goffi, Giannino Piana. – Brescia: Ed. Queriniana 1986. 549 p. = Corso di morale V; Lire 30 000.

Moreira Azevedo, Carlos A.: História e sentido do milagre de Caná na liturgia antiga. – Didaskalia 15, 1985, 267–304.

Reconciliation: the continuing agenda. Robert J. Kennedy, ed. – Collegeville, Minn.: The Liturgical Pr. 1987. XVIII, 284 p.; $ 8,95.

Il Movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio. (Convegno celebrato in Assisi dal 15 al 20 sett 1986, a trent'anni dal grande Congresso di liturgia pastorale . . .) Di Giuseppe Alberigo . . . – Assisi: Citta della Ed. 1987. 392 p.; Lire 25 000.

Schilson, Arno: Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert. – LJ 37, 1987, 17–41; S. 42–58: Berger, Teresa: Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie".

New Eucharistic **prayers**. An ecumenical study of their development and structure. Ed. by Frank C. Senn. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. VII, 262 p.; $ 11,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27706; Dr. Ursula Beykirch, Kirchenrechtl. Seminar der Univ. Bonn, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, 6300 Gießen; Prof. Dr. Kaspar Elm, Freie Univ. Berlin, FB 13, Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33; Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Dr. Hans Gleixner, Landauerstr. 12, 8385 Ganacker; Prof. Dr. Peter Heine, Sem. f. Arabistik, Prinzipalmarkt 38, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzig; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3a, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, 4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, DDR-7022 Leipzig; Dr. Michael B. Merz, Kaiserstuhlstr. 2, 7801 Gottenheim; Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstr. 46, 6500 Mainz-Lerchenberg; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Dr. Klaus Müller, Prinz-Rupprecht-Str. 14, 8400 Regensburg; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Doz. Dr. Heinrich Schmidinger, Höttinger Au 44, A-6020 Innsbruck; Doz. Dr. Thaddäus August Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, 4400 Münster; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Michael Theobald, Freie Universität Berlin, Katteweg 34, 1000 Berlin 38; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; DDr. Georg Wagner, Am Abdinghof 1, 4790 Paderborn; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str.30, 8900 Augsburg.

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.)

© 1988 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, 1988

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen« und »Köstlich ist's, vom Baum zu essen« (beide Verlag Aschendorff) bei.