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 Šibṭê 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. IVesection: 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 XVe 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.