A76 F=Bu V Theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1988** **84. Jahrgang**

Elisabeth Gössmann, Alter Wein in neuen Schläuchen . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 101

Freude an der Weisung des Herrn. Hg. v. Ernst Haag u. Frank-Lothar Hossfeld (H. D. Preuß)

Unterwegs zur Kirche. Hg. v. Josef Schreiner (W. H. Schmidt)

S. Schroer: In Israel gab es Bilder (Chr. Dohmen)

V. Turgman: De l'Autorité de Moïse (N. Lohfink)

A. Schmitt: Das Buch der Weisheit (H. D. Preuß)

L. Mildenberg: The Coinage of the Bar Kokhba War (R. Wenning)

G. Baudler: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (E. Arens)

F. Schnider/W. Stenger: Studien zum neutestamentlichen Briefformular (F. Mußner)

B. Johanson: To All the Brethren (Th. Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 115

H. Kunst: Credo Ecclesiam (W.-D. Hauschild)

E. Massaux: Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (I. Broer)

B. Fraigneau-Julien: Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien (H. M. Biedermann)

L. Budde: St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien (W. Gessel)

A. Angenendt: Kaiserherrschaft und Königstaufe (P. Mikat)

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Hg. v. Gerhard Adler (Th. Bremer)

Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Hg. v. Joseph Schütz (Th. Bremer)

K. Chr. Felmy: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie (H.-J. Schulz)

F. Ruello: La Christologie de Thomas d'Aquin (H. Vorgrimler)

H. Diaz: A Korean Theology (J. A. Kim)

The Armenian Genocide in Perspective. Hg. v. Richard G. Hovannisian (C. Sorgenfrey)

W. Damberg: Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945 (R. Eilers)

R. Hackel: Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984 (K. Richter)

Fundamentaltheologie/Dogmatik . . . Sp. 133

F. J. Van Beeck: Catholic Identity after Vatican II (W. Beinert)

Hermann Kardinal Volk: Ihr seid eine neue Schöpfung (M. Figura)

Kirche in nichtchristlicher Welt. Hg. v. Lothar Ullrich (H. R. Schlette)

G. Kraus: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? (G. L. Müller)

Th. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Erwiderung zur Rez. v. K.-H. Menke (Th. Pröpper)

J. Naduvilekut: Christus der Heilsweg (M. Tiator)

Apokalyptik und Eschatologie. Hg. v. Heinz Althaus (M. Kehl)

Pastoraltheologie/Religionspädagogik/ Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 144

R. Schinzer: Im Spiel die Bibel verstehen (E. Sturm)

Th. Vogt: Bibelarbeit (E. Sturm)

H. D. Preuß: Das Alte Testament in christlicher Predigt (P. Deselaers)

W. Nastainczyk: Der springende Funke (H. Bodewig)

P. B. Senger: Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst (St. Rau)

Philosophie . . . . . Sp. 148

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Hg. v. Peter Hünermann u. Richard Schaeffler (E. Arens)

K. Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter (B. Wald)

K. Flasch: Einführung in die Philosophie des Mittelalters (B. Wald)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 154

A. T. Sanon: Das Evangelium verwurzeln (K. J. Tossou)

W. Stolzman: The Pipe and Christ (N. M. Borengässer)

W. M. Watt/M. Marmura: Der Islam. II (A. Th. Khoury)

M. Zago: La Spiritualità buddhista (A. Th. Khoury)

B. Salmona: La Spiritualità dell'Antica Grecia (A. Th. Khoury)

F. J. Peirone/G. Rizzardi: La Spiritualità islamica (A. Th. Khoury)

Les rites d'initiation. Ed p. J. Ries et H. Limet (A. Th. Khoury)

K. Baresch: Katholische Kirche und Freimaurerei (M. Hänsel-Hohenhausen)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

A. Bauer/W. Gross: Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren (H. Bodewig)

Theologische Bibliographie 161

Alter Wein in neuen Schläuchen

Von Elisabeth Gössmann

Der ursprünglichen Botschaft des Neuen Testamentes wieder nahezukommen und sie von veralteten Sozialformen zu unterscheiden, ist das Bestreben heutiger Theologie. Dies ist der Konvergenzpunkt aller sogenannten Genitiv-Theologien (Theologie der Befreiung, des Friedens) und Adjektiv-Theologien (sozialkritische, ökologische, feministische, Black Theology etc.). Solange dieser Konvergenzpunkt angezielt ist, brauchen Spaltungen nicht befürchtet zu werden und bleibt die Einheit der Theologie gewahrt.

Die verschiedenen Neuaufbrüche: a) einer christlichen Patriarchatskritik, wie sie von Ernst Gutting[1] vorgelegt wird, b) einer Synopse der Tendenzen heutiger feministischer Theologie, die Uwe Gerber[2] versucht, und c) einer Entdeckung des weiblichen Beitrags zur Theologiegeschichte, von Barbara Newman[3] an Hildegard von Bingen vollzogen, gehören unter diesem Aspekt zusammen. Denn ohne theologiegeschichtliche Frauenforschung steht feministische Theologie auf schwankendem Boden, und ohne Patriarchatskritik ist sie nicht denkbar.

I

Das Buch des Frauenbeauftragten der Deutschen Bischofskonferenz und vor allem langjährigen Frauenseelsorgers, Weihbischof Ernst Gutting, der von Berufs wegen nicht nur von außen mit der leidvollen Erfahrung von Frauen in der Kirche bekannt wurde, sondern sie auch jahrzehntelang mitempfindend geteilt hat, so daß er im besten Sinne „Partei" für die andere Hälfte der Menschheit nimmt, könnte, wenn es ernsthaft rezipiert wird, nicht nur eine Wende der Pastoral, sondern kirchlicher Wirklichkeit überhaupt bedeuten. Daß dieses Buch auch „jenseits der Grenzen" gelesen wird, zeigt die wohlwollend-humorvolle Besprechung in der „Emma" (Liebe Schwester Gutting, Dez. 87). G. stellt seine Ausführungen in einen breiten sozialgeschichtlichen und soziologischen Rahmen, jedoch soll hier nur auf das eingegangen werden, was zur theologischen Tradition des Frauenbildes und der gegenwärtigen kirchlichen Situation von Frauen gesagt wird.

Anerkennend ist hervorzuheben, daß G. durch das ganze Buch mit reichen Zitaten aus christlichen Autorinnen arbeitet, die oft genug

[1] **Gutting,** Ernst: **Offensive gegen den Patriarchalismus.** Für eine menschlichere Welt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 174 S. (Reihe frauenforum) kart. DM 19,80.

[2] **Gerber,** Uwe: **Die feministische Eroberung der Theologie.** – München: (Beck) 1987. 200 S. kart. DM 17,80.

[3] **Newman,** Barbara: **Sister of Wisdom.** St. Hildegard's Theology of the Feminine. – Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press 1987.

UB Tübingen
22. JUN. 1988
V 210

defensiver Art sind (wie Hildegard von Bingen, Julian of Norwich, Catharina von Siena, Teresa von Avila, Therese von Lisieux, Helene Lange, Gertrud v. le Fort mit ihrer heute neu entdeckten Seite, Simone Weil, Edith Stein, Ida Friederike Görres – neben Condorcet hätte allerdings noch Olympe de Gouges gehört). G. übergeht also nicht die kritische Gegentradition von Frauen vor dem heutigen Feminismus, die sich immer schon gegen alle Restriktionen, Sanktionen und Herabsetzungen des weiblichen Menschseins zur Wehr gesetzt hat. Einzig bei der Erwähnung der negativen Einstellung der Ostkirchen zum Frauenpriestertum (trotz dortiger Diakonissentradition) als Hindernis für die Ökumene (33f) hätte man den Hinweis erwartet, daß ostkirchliche Frauen z. T. schon anders denken und daß Ökumene (ihre Chancen und Hindernisse) nicht allein nach dem Standpunkt der Kirchenmänner beurteilt werden darf.

G. scheut nicht vor den schweren Problemen der Auseinander-Entwicklung von Normen in der Kirche und in der gegenwärtigen Gesellschaft und des „lautlosen Auszugs" der Frauen aus den Kirchen zurück, wofür er unumwunden dem „allgemeinen Patriarchalismus" die Schuld gibt, den er entlarven will. Fakten werden schonungslos benannt, etwa, was es für die nächste Generation bedeute, „wenn 82 % ... der jungen Mütter auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder verzichten". (42) G. mutet uns keine oberflächlichen Methoden zu, Frauen in den Kirchen zu halten, sondern besteht auf grundsätzlicher Veränderung: eben der Überwindung des Patriarchalismus. Hier seine Definition: „Patriarchalismus ist die seit Jahrtausenden verbreitete Anschauung einer grundsätzlichen Überlegenheit und damit begründeten Vorherrschaft von Männern über Frauen." (47)

Es fällt G. nicht schwer, mit Texten der letzten Päpste zu zeigen, daß Patriarchalismus ein Unrecht ist, weil er gegen die Menschenrechte verstößt, weshalb es ihm gegenüber keine Neutralität geben könne. „Ich stelle die These auf: der Patriarchalismus ist aus dem Bösen." (48) G. ist auch realistisch und demütig genug, um „wir" zu sagen, wenn er von den noch immer gut funktionierenden Regeln des Patriarchalismus sagt: „Wir atmen sie gleichsam seit unserer Kindheit als Weltanschauung ein, ohne uns dessen bewußt zu sein." (50) Die von G. aus „Pacem in terris" zitierte Auffassung, daß der „Aufstieg der Frau" in christlichen Ländern schneller erfolge als in anderen, die er selbst relativiert, läßt sich allerdings mit den Beobachtungen der Rezensentin in Japan teilweise widerlegen, wo die Besinnung auf die (später patriarchialisierte) matriarchale Urreligion und das Fehlen eines bestimmten christlichen Traditions-„Ballasts" schnellere Durchbrüche ermöglichen.

Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist für G. immer noch „das Schwert", mit dem „der gordische Knoten aller Welträtsel gelöst werden kann". (53) Was falsch ist, war eine jahrhundertelange Deutungstradition, die der Frau die Hauptschuld gab, der aber, wie G. weiß, die Frauen immer schon mit Skepsis und Gegendeutungen begegneten. Für G. ist Patriarchalismus „Folge des Sündenfalls und damit ... Ausdruck der Sündhaftigkeit" (52), denn das Grundübel des Hochmuts als Anfang der Sünde führt zu Rivalität, Streben nach Vorherrschaft, Anwendung von Gewalt – Fehlhaltungen, die weitgehend gerade das Geschlechterverhältnis stören. Die in Gen 3,16 erwähnten Mühsale der Schwangerschaft, Schmerzen der Geburt, die Herrschaft des Mannes über die Frau, jahrhundertelang bis an die Schwelle der Gegenwart als verdiente Strafen der Frau gedeutet, verlieren so ihren Legitimationscharakter für Patriarchalismus samt Einschränkung des Daseinssinnes der Frau auf die Reproduktion der Menschheit und doppelter Moral für die beiden Geschlechter. Die Parallelität der Behandlung der Natur in den modernen Naturwissenschaften (Fr. Bacon: Die Natur auf die Folter spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt) und der Folterung von Frauen in den Hexenprozessen, beiderseits Machtmißbrauch, wird als der Teufelskreis dargestellt, der sich im Geschlechterverhältnis vielfältig spiegelt.

Präsenz des Sündenfalls mit seinen mannigfachen Folgen bis in den heutigen Alltag nennt G. die oft getarnten, subtilen Wurzeln der Konflikte zwischen den Geschlechtern. Dagegen die gottgewollte Funktion der Frau in der Partnerschaft im engeren und im weiteren Sinne: „Sie wird zur Hilfe an Gottes Statt bei der Vermittlung und Entfaltung unseres leiblichen, sittlichen und göttlichen Lebens." (75)

In dem Kapitel über die Verachtung der Frau geht G. den psychischen Wurzeln der männlichen „Angst vor der Frau" nach, worunter gelitten zu haben, die Zeugnisse weiblicher Heiliger deutlich belegen. Die Frauen diskriminierenden Stellen der Kirchenväter werden solchen der vorchristlichen Antike und außerchristlichen Religionen und Kulturen an die Seite gestellt, woraus offenbar wird, daß Patriarchalismus ein weltweites und Zeiten übergreifendes Übel ist. Dabei macht der Autor einen Fehler: Die neokonfuzianische Schrift Onna Daigaku ist japanisch und nicht chinesisch. (80)

Wichtig ist aber des Autors Kritik an der im Westen oft falschen Umschreibung der Yin-Yang-Polarität als passiv-aktiv (83) sowie an der Herabwürdigung desjenigen Teils von Dualitäten, die als Symbol für das Weibliche gestanden haben: Geist–Materie; Seele–Leib. Die verhängnisvolle Identifizierung von Mann = Mensch, die G. an Schopenhauer aufweist, gilt jedoch schon für scholastische Texte, wo manches Mal „homo" steht, wenn es „vir" heißen müßte. G. erwähnt aber anerkennend, daß feministische Wissenschaftlerinnen auf diesem Gebiet wichtige Erkenntnisse zutage gefördert haben (87), er fußt also auf diesen Arbeiten, auch wenn er sie nicht im einzelnen nennt, was zuweilen kritisch angemerkt wird. Wenn seine Bemerkungen über sexistische Muster in der Sprache von denen ernst genommen werden, die sonst keine feministische Literatur, wohl aber das Buch eines Bischofs lesen, ist jedoch viel erreicht.

Wie aktuell alte Rollenzuweisungen heute noch sind, zeigt G. am Beispiel von Unternehmerfrauen, die „von oben her" auf die Erhaltung der Arbeits- und Konkurrenzfähigkeit ihres Ehemannes an der „Berufsfront" festgelegt werden sollen. Hier könnte noch tiefer auf die Probleme der Berufswelt eingegangen werden, die dadurch geschaffen werden, daß für die Regenerierung der Arbeitskraft des berufstätigen Mannes auch heute noch meist eine Frau zur Verfügung steht, während berufstätige Frauen, selbst wenn sie unverheiratet sind, meist für sich (und andere) „nebenbei" den Haushalt versehen, gleichzeitig aber mehr leisten müssen als Männer, wenn sie beruflich weiterkommen wollen. Dies bedeutet nicht zuletzt auch eine Komplizierung des Verhältnisses von Frauen und Frauen: solchen, die durch ihre Arbeit im Haus die Bevorzugung des Mannes unterstützen, und solchen, die, ob sie es wollen oder nicht, als Benachteiligte mit ihm in berufliche Konkurrenz treten. Gerade dies ist ein Problem der Pastoral.

Es gelingt G., Gen 1 und Gen 2.3 lebensnah mit heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten wie auch Neuansätzen in Beziehung zu bringen (das hebr. Wort für die Hilfe, die die Frau als Gegenüber zum Mann bedeutet, ist S. 106 richtig, S. 100 falsch gedruckt) und so die patriarchalische Bibeldeutung total zu überwinden. Dabei wäre auch der Hinweis angebracht gewesen, daß bis kurz vor unserer Gegenwart von der theologischen Schultradition die Gott-Ebenbildlichkeit der Frau herabgesetzt bis ganz geleugnet wurde, wogegen sich aber zu allen Zeiten die Frauen selbst zur Wehr setzten.

Bei den so positiven Sätzen des Vaticanum II, der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, der Deutschen Bischofskonferenz (1981) und der letzten Päpste zur Integration der Frau in die gesellschaftliche und kirchliche Öffentlichkeit, die G. reichlich zitiert (110–131), konnotiert ein kritisches Lesepublikum jedoch sofort die fehlende Stellungnahme der offiziellen Kirche zur Notwendigkeit einer Geburtenregelung besonders in der Dritten Welt. Wie die „weibliche Option zur Rettung der Menschheit" konkret aussehen könnte, wird nicht ganz klar, obwohl G. es nicht versäumt, gerade hier den Mann in die Pflicht und Verantwortung zu nehmen (142, 146). Wesentlich mehr für andere theologische Arbeiten, aber auch für die von G., gilt, daß die Kritik an den Normen der Kirche durch den Feminismus (sei er innerkirchlich, post-Christian oder antikirchlich) nicht genügend diskutiert, obwohl gekannt wird.

Dagegen hat G. Arbeiten heutiger Theologinnen zur Kritik an der theologischen Tradition, zur Forderung nach einer neuen Mariologie, zu den weiblichen Zügen des Gottesbildes in Bibel und Mystik reichlich herangezogen. Auch seine Kritik an der konträr aufgefaßten Eva-Maria-Parallele und die Betonung, daß beide Frauengestalten auch positiv aufeinander verwiesen bleiben, gehört zur notwendigen Korrektur an der Beziehungsrichtung zwischen den Menschen im Sinne von Gegenseitigkeit und nicht Hierarchisierung. In diesen Bereich gehört das Modell „Kirche als Mutter" ebenso wie die Rede vom „integrierten Menschsein" Jesu. (143)

Das Buch spricht abschließend noch kurz die Probleme von Genmanipulation, extrauteriner Schwangerschaft, Leihmüttern als das bedrohend auf uns Zukommende an und betont die Unvereinbarkeit des äußersten Machbaren mit dem zutiefst Humanen, der Liebe.

Eine Frage als Anregung zur Weiterarbeit sei am Schluß gestellt: Die junge Generation, der G. des öfteren das Zeugnis ausstellt, daß sie Ansätze zur Verwirklichung eines neuen Menschenbildes zeigt, ist gerade auch diejenige, die nach den im Buch zitierten Statistiken – einschließlich der Frauen – aus der Kirche auswandert oder sich nicht mehr wesentlich vom Christentum her versteht. Ihr Handeln ist aber vielfach eher praktisch gelebtes Christentum als das der älteren Gene-

ration. Wird also das Christliche in unserer eigenen Kultur „anonym", brauchen wir den Begriff, den Karl Rahner für außerchristliche Kulturen prägte, jetzt auch für uns selbst? Von einem Mann wie Ernst Gutting erwarten wir Frauen gemeinsam mit uns die Fortsetzung der Bemühungen, die notwendig sind, um die Lücken zu schließen, die dieses Buch noch offen läßt.

II

Als eine Zusammenfassung der Themen und Richtungen, die bisher in der – wie er voraussetzt – aus Amerika rezipierten feministischen Theologie im westeuropäischen Raum zu Worte gekommen sind, faßt Uwe Gerber seine Studie auf. Seine persönliche Sympathie liegt dabei, wie er im Vorwort offen sagt, auf seiten der Frieden stiftenden und umweltfreundlichen Implikationen dieser Theologie, während gegenüber Mythologisierungs- und Psychologisierungstendenzen Bedenken angemeldet werden.

In knappen Umrissen wird zunächst der Weg von dem in den Befreiungstheologien wiederentdeckten Jesus, der Frauen und Männer gleichstellt, zu dem patriarchalisierten Christus nachgezeichnet, der sich nach jahrhundertelanger amtskirchlicher Auffassung nur durch Männer vertreten läßt.

Die Korrektur dieses androzentrischen Gottesbildes durch das Zurückgehen zum Symbol von Großer Göttin (Muttergottheit und jungem Vegetationsgott, der stirbt und auferstehen, Sieg Jahwes über die Große Göttin etc.), innerhalb der feministischen Theologie längst heftig diskutiert und kritisiert (Elisabeth Moltmann, neuestens auch Marie-Theres Wacker), umfaßt weit über das Lesen der Bibel aus dem Erfahrungshintergrund von Frauen hinausgehende Themen, die, ursprünglich vom außerchristlichen Feminismus angeregt, in die feministische Theologie rezipiert wurden. Besonders die Frauengeneration, die in der Schulzeit noch die nazistische Remythologisierung erlebt hat, ist sehr zurückhaltend gegenüber solchen Themen, was vielleicht von G. mehr hätte berücksichtigt werden sollen. Die alte Weisheitsthematik dagegen, als tröstende und heimholende Kraft, die weibliche Seite der Gottheit in den biblischen Zeugnissen, in anderen altorientalischen Religionen der Göttin zugeschrieben, ist ein ungeheuer faszinierender Zugang zur feministischen Theologie, aber keineswegs ein erst heute entdecktes Verständnis des Göttlichen. Ent-Patriarchalisierung des Jesusbildes als Inkarnation der Muttersorge Gottes, diese Weisheitstradition als Gegenentwurf zu dem Bild vom Sohn, der in blindem Gehorsam dem Vater unterworfen ist, zeigt, wie G. sorgsam die Gedankengänge feministischer Theologie nachzeichnet, die Rückwirkung des Jesusverständnisses auf das Gottesbild. Zwar ist in dem Kapitel „Gott der ganz Andere" (34f) der Dualismus Gott – Welt/Mensch entstellend verkürzt dargeboten, auch entsteht der falsche Eindruck, als sei Virginia Mollenkott (bzw. ihre Generation von Feministinnen) die erste Wiederentdeckerin solcher Gegebenheiten (nota bene: bei Hildegard von Bingen findet sich eine ausgiebige Meditation über Is 42,14), aber es bleibt allemal die von G. nicht unterdrückte Frage: Warum konnten solche hellsichtigen Bibelrezeptionen in Vergangenheit und Gegenwart bisher nur in abgeschlossenen Frauenräumen oder „Brüdergemeinden" zu befreiendem Selbstbewußtsein führen, ohne für das Ganze von Kirche und Gesellschaft seine Wirkung zu zeigen? Liegt es daran, daß das Vater-Mutter-Modell ungeeignet ist für die Entwicklung eines Gottesbildes für Erwachsene, in dem Vater- und Mutterbindungen verarbeitet sein müssen, wie einige christliche Feministinnen betonen, und ist das von Dorothee Sölle entwickelte Modell Jesu als des wahren, in die Freiheit führenden Lehrers brauchbarer?

Bei seiner Nachzeichnung feministisch-theologischer Versuche der Überwindung von Dualismen durch einen „Pantheismus" (einschließlich des nachchristlichen der Mary Daly) hält sich G. von jeder Wertung zurück und faßt rein formal zusammen:

„Jedenfalls wird feministischer Theologie das Verdienst zukommen, die Problematik unserer herkömmlichen christlichen Gottes-Bilder zutiefst empfunden und formuliert zu haben." (51)

Hier könnte das Lesepublikum den Hinweis vermissen, daß Pantheismus ja nicht die einzige Alternative zu einem androzentrischen Monotheismus ist und insbesondere die Theologie der sechziger Jahre, auf der die ältere Generation feministischer Theologinnen fußt, dies auch genügend deutlich gemacht hat.

Die gegenüber einem Pan-Polytheismus im Fahrwasser feministischer Theologie geltend gemachten Bedenken G.s (53–55) lassen sich, z. T. wenigstens, dadurch entkräften, daß die Vielheit der Gottesbilder ja nicht polytheistische Tendenzen verraten muß, sondern mit dem in der Tradition immer bewußt gewesenen und auch definierten Analogieverständnis zusammenhängt, das die größere Unähnlichkeit als Ähnlichkeit menschlichen Wortes und Bildes zu dem damit umschriebenen göttlichen Bereich herausstellt (vgl. bes. das IV. Laterankonzil 1215). Aus konfessionsgeschichtlichen Gründen ist dieses Analogiebewußtsein allerdings im protestantischen Bereich weniger präsent geblieben, was auch an der Problematik heutiger „God-language" zu spüren ist. Diese Entfremdung vom Analogiebewußtsein zeigt sich auch deutlich in dem von G. mehrfach zitierten Votum der nordelbischen Bischöfe zur feministischen Theologie.

Die Remythologisierungs- und Psychologisierungstendenzen der feministischen Theologie lassen sich nach G. auf die Unfähigkeit des Mannes, die Schöpfung zu bewahren, und den Protest gegen die Festlegung der Frau auf ihre Rolle als sexuelle Dienerin und Gebärerin zurückführen. Die Kritik an den Schöpfungsberichten wird als Leistung der Gegenwart dargestellt, wie es z. T. dem Bewußtsein feministischer Theologinnen entsprechen mag. Die jahrhundertelange Gegentradition der Frauen, die die Schöpfungserzählungen anders lasen und auslegten und ihre Kritik gegenüber angeblich schöpfungsgegebenen Herrschaftsverhältnissen nicht verschwiegen haben, ist völlig ausgespart und nur die frauenfeindliche Exegese der Tradition offizieller Schultheologie nachgezeichnet. Zum andern vermißt man hier einen Hinweis darauf, daß – wie den meisten feministischen Theologinnen wohl bewußt und von ihnen auch nicht verschwiegen ist – zunächst einmal die historisch-kritische Methode für Frauen sehr befreiend gewirkt hat, galt doch das „mulier taceat" bis dato als für alle Zeiten gesagt. Dieser Segen der historisch-kritischen Methode wird auch in den späteren Passagen über feministische Exegese (81–96) nicht deutlich. Diese Methode war von Frauen ausweitbar bis zur heute vorliegenden feministisch-theologischen Hermeneutik (Elisabeth Schüssler Fiorenza). Bei G. erscheint es vielmehr so, als seien die von ihm zwar kritisch dargestellten gegenwärtigen Remythologisierungsbestrebungen die direkte Antwort auf die „klassisch"-androzentrische Exegese: die gebärende göttliche Urmutter, die Schöpfung als weibliches Werk erscheinen läßt, Christus als der „Heros", Kreuzestod als Vermählung mit der Mutter Erde etc. Aber dazu vermißt man u. a. die Kritik, daß Christentum Geschichte ist und nicht in enthistorisierender Mythologisierung aufgeht. Der dreifache Sündenfall, die Verzeichnung der Eva zur Verführerin, der Fall ins Patriarchat und der Verlust des ganzheitlichen Selbst, ist nicht zuerst durch Remythologisierung, wohl aber durch eine adäquate Deutung der Mythen als solcher zu überwinden, wozu die bei G. unterschlagene Gegentradition der Frauen, die Eva als Gottes Meisterwerk versteht, bereits wichtige Vorarbeit geleistet hat. Zudem muß natürlich der Versuch, das Problem von Re- statt Entmythologisierung auf zwei Seiten (73–75) abzuhandeln, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein.

Ein notwendiger und verdienstvoller Ansatz der feministischen Theologie dagegen, der mehr Beachtung verdienen würde, ist die Kritik an den klassischen Interpretationsmodellen von Satisfaktion und Sühnopfertod in der Soteriologie (D. Sölle u. a.). Hier stößt die feministische Theologie auf den Kernpunkt jeglicher Theologie und berührt sich am intensivsten mit den Befreiungstheologien. Dem Kapitel wäre größere Ausführlichkeit zu wünschen gewesen. (71f, 79)

Zur Interpretation des Glaubens in der feministischen Theologie weist G. auf die darin enthaltenen Kritik am Gehorsamsbegriff samt Bindung an die Autorität des strengen Vatergottes hin, allerdings ohne in diesem Punkt die Vorarbeit zu erwähnen, die die Autoritätskritik der Frankfurter Schule geleistet hat. Der Autor macht einsichtig, daß die Tendenz der feministischen Theologie auf ein Frausein, das sich vor Gott gerechtfertigt weiß, stark nach katholischer, wenn nicht „pelagianischer" Mitwirkung beim Rechtfertigungshandeln Gottes aussieht und eine Korrektur der reformatorischen Rechtfertigungslehre impliziert. Daß mit der Bejahung weiblicher Aktivität auch ein Wandel der Ästhetik (was Frauen „gegen den Strich" schön finden, wie sie sich selbst schön finden) zusammenhängt, ist genau im theologisch richtigen Zusammenhang referiert. Feministische als Theologie der zwischenmenschlichen sowie der göttlich-menschlichen Beziehungen führt zu den politischen Implikationen dieser Theologie, wofür bei G. ein erhellender Text von Dorothee Sölle steht:

„Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf steht, daß Gott zu seiner Identität komme. Dieser Schmerz ist unauslöschlich, und diese Hoffnung kann nicht vergessen werden." (105)

Derartiges schließt aus, daß Glaube als private religiöse Meinung und sonst nichts verstanden werden kann. In G.s kritischen Anfragen ist impliziert, daß eine solche neue Spiritualität als „weibliche" jedoch nicht so verstanden werden darf, daß sie erneut die Geschlechter voneinander abspaltet und so gegen die gesamtmenschliche Ganzheit verstößt. Daß in der feministischen Theologie die Unmittelbarkeit der

Frau zum göttlichen Bereich erfahren und theologisch dargestellt wird, auch daß ihre Religiosität nicht mehr als durch den Mann vermittelt gilt, ist ein wichtiges, aber ebenfalls nicht unantizipiertes Ergebnis, dessen Ausläufer bis zur mißverständlichen „religiösen Selbstversorgung" der Frau jedoch vom Autor kritisch angemerkt werden. (112)

Bei der Darstellung der aus feministischer Spiritualität geborenen Ethik bildet die eben nicht als Gesetz, sondern als Modell für eine alternative Lebenseinstellung verstandene Bergpredigt Jesu den Ausgangspunkt.

Hier geht es um den Abbau eines starren Ordnungsdenkens ebenso wie der Dualismen (Körper-Frau gegen Geist-Mann etc.) und die Umwandlung patriarchaler in herrschaftsfreie Werte. Die Kritik an den herkömmlich christlichen Tugenden als Empfehlung von Zorn und Selbstachtung an die Unterdrückten sowie von Demut und Selbstverleugnung an die (noch) Herrschenden bringt durch solchen Austausch beide Gruppen zur Befreiung und verbannt niemals den, der im Marxismus „Klassenfeind" ist, aus dem Reich der christlichen Liebe. Für diese Art von Ethik steht bei G. die Neuformulierung der Seligpreisungen durch Elga Sorge, wobei jedoch die achte unterschlagen ist. Hier nur als Beispiel die zweite: „Glücklich sind, die frei und unabhängig sind, denn sie können lieben, ohne zu unterdrücken."

Für die friedenstiftenden Implikationen dieser Spiritualität (gegen Ausbeutungsindustrie in „Entwicklungsländern" und Rüstungsindustrie im eigenen Land) beruft sich der Autor auf Rosemary Radford Ruether mit ihrer Konzeption einer neuen Gesellschaft der grundsätzlichen Gegenseitigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit: „Leidende Solidarität mit andern", die Sorge dafür, „daß die Erde wieder schön wird", und zwar nicht nur in dienender Funktion für die Menschen. (129)

Anläßlich dieser „nachtechnologischen Ethik der geheilten Erde" findet auch die berühmte Rede des Indianerhäuptlings von Seattle ihren Platz. (Wir sind ein Teil der Erde, und die ist ein Teil von uns.)

Dieses Kapitel ist liebevoll und ohne inadäquate Verkürzungen geschrieben, wenngleich nicht die wirtschaftswissenschaftlichen Hintergründe aufgerollt sein können, die eine Überwindung von ausbeuterischem Kapitalismus ermöglichen.

Feministische Theologie ist in diesem Zusammenhang auch als nach-säkularistische Spiritualität beschrieben, die Religionslosigkeit nicht als letztgültig stehenläßt. Hier hat die Rede von der Mutter Erde und der kosmischen Verbundenheit aller Wesen wirklich Sinn. Besonders lesenswert sind die Seiten 136–138 mit den vielen praktischen Konsequenzen und Fragen der Praktizierbarkeit dieser Ethik und Spiritualität im gesellschaftlichen Leben.

In den Kapiteln zur „Kirche der Schwesterlichkeit" und zur Eschatologie geht es zunächst um verschiedene Stellungnahmen von Frauen zu den Großkirchen (bleiben, aber kritisch, emigrieren und Neues stiften, feministische Christlichkeit neben der Kirche).

Dabei wird auch der Standpunkt nicht unterschlagen, daß Frauen bei aller Verurteilung des Ausschlusses des weiblichen Geschlechts von den Ämtern (und damit von Macht) mit guten Gründen die bestehenden Ämter, wie sie heute sind, doch nicht bekleiden wollen. (146) Neue Stichworte wie „kosmischer Bund der Schwesterlichkeit" (Mary Daly) oder charismatische Gemeinschaft, die von feministischer Seite selbst bereits als „Flucht auf eine feministische Insel" charakterisiert wurden, sehen sich in der Verwirklichung doch auf Formen wie Basisgemeinden verwiesen, in denen Geschlechtertrennung sinnlos wäre. Eine so verstandene Kirchlichkeit als auf der Suche nach der „wahren Kirche", die alle Reste patriarchalischer Strukturen überwindet und in diesem Sinne schwesterlich ist, wird von vielen Frauen und Männern, die in der feministischen Theologie engagiert sind, überzeugend beschrieben, wie die Zitate in G.s Buch zeigen. Probleme lesbischer wie homosexueller Gläubiger werden dabei wie von der feministischen Theologie, so auch von ihrem Chronisten, nicht umgangen.

Unter einer unzulänglichen Verknappung leidet dagegen das Thema „Mariologie in feministischer Sicht" mit nur zwei Seiten (155–157) Darstellung, nicht mehr als eine Aufzählung von Stichworten.

(Auf S. 156 ein Fehler: Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel wurde nicht 1954, sondern 1950 von Rom als Dogma verkündet, wohl eine Verwechslung mit 1854: Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias.)

Innerhalb der eschatologischen Fragestellung, deren Diskussion noch zu wenig einheitlichen Tendenzen geführt hat, kommen überwiegend die Stimmen zu Wort, die für die Sterblichkeit des Lebens und das Aufgeben der Unsterblichkeitshoffnungen sprechen, die als patriarchalisch angesehen werden. Auch hier hätte eine Einarbeitung der historischen Forschung zeigen können, in welchem Sinne das Letztere zutrifft. Gab es doch eine recht starke Strömung in der Großkirche wie in den Sekten, die das eschatologische Mannwerden der Frau gefordert, wie der überwiegende Teil der buddhistischen Schulen also mit einem „Himmel ohne Frauen" gerechnet hat. Derartiges auch in religionsvergleichender Sicht aufzuarbeiten, wäre sinnvoll, um zu erkennen, was an der bisherigen Eschatologie das Patriarchalische ist. Zudem hat man bei G.s Darstellung der amerikanischen feministischen Eschatologie den Verdacht, als hätte diese die eschatologische Diskussion im Europa der letzten Jahrzehnte an sich vorbeigehen lassen. (Vgl. am Ende einer ganzen Entwicklung etwa Rahners Begriff der „absoluten Zukunft".) Das uneingeschränkte „Es gibt kein Nachher" stellt sich bei allem Trost der Rückkehr zur Mutter Erde letztlich als ebenso einseitige Dogmatisierung dar wie der persisch-griechisch-christliche Unsterblichkeitstraum des persönlich fortlebenden Menschen. G. spart zu diesem Thema nicht mit seinen kritischen Anfragen, es sollte aber noch gesagt sein, daß die eschatologische Umwandlung, von der die biblischen Texte sprechen, auch eine ganz andere Kritik an persönlichen Unsterblichkeitshoffnungen erlaubt als das Aufgehen des „ewigen" Lebens in den Beziehungen des Gebens und Nehmens in diesem „sterblichen" Leben.

Bei der abschließenden Zusammenstellung verschiedener Strömungen in der feministischen Theologie waren Überschneidungen wohl kaum zu vermeiden. So steht z. B. die Theologin, der wir die feministische Hermeneutik verdanken, nicht unter „Hermeneutisch-feministische Theologie".

Ein Wort des Dankes für die Vermittlung an den Vf. ist zum Schluß angebracht, auch bei allen Vorbehalten der Rezensentin. Hätte das Buch 300 Seiten erhalten und der Verlag dem Autor die Zeit zugestanden, sie zu schreiben, hätten unangemessene Verknappungen vermieden werden können. Ein Literaturverzeichnis mit ausgeschriebenen Vornamen wäre ebenso wünschenswert gewesen wie etwas mehr Ausgewogenheit in der Zitation von Theologinnen. Oder muß man dem Autor zugute halten, daß er die der eigenen Konfession besser kennt, obwohl doch die feministische Theologie selbst sich radikal ökumenisch versteht?

III

In ihrem Vorwort, das sich damit befaßt, in welchem Sinn der Begriff „Frauenmystik" hilfreich sein kann für das Verständnis Hildegards und in welchem Sinn nicht, erläutert Barbara Newman ihren eigenen Zugang zu Hildegard im Rahmen der christlichen Weisheitstradition. Die bio-bibliographische Skizze im 1. Kapitel beginnt mit Hildegards (scheinbarer?) Bescheidenheitstopik *(ego paupercula feminea forma),* hinter der sich ein starkes Auftrags- und Sendungsbewußtsein verbirgt. Nach N. wäre es „in a more egalitarian Church" nicht möglich gewesen, daß die Erwählung einer „poor, frail, untutored woman" ein solches Staunen hervorgerufen hätte (vgl. 1 Kor 1,27). (3) Die Autorin lehrt ihre Leserschaft, den prophetischen Stil Hildegards vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte zu verstehen, obwohl die Heilige nach dem Vorbild der biblischen Propheten es vorzog, ihr jeweiliges Einschreiten oder Ratgeben in einer symbolischen Sprache zu verschleiern. Hildegard selbst läßt jedoch durchblikken, daß ihre eigene Apostrophierung als Prophetin von den Zeitgenossen nicht nur angenommen, sondern auch abgelehnt wurde, wenn sie davon spricht, daß zum Ärgernis der Männer unter gegebenen Zeitumständen die Frauen prophetisch reden müßten.

Die Rezensentin teilt jedoch nicht die Auffassung von N., daß Hildegard „fully shared her culture's notions of female inferiority" (35), sondern ist überzeugt, daß Hildegard das zeitgenössisch-frühscholastische Frauenbild auch in Frage gestellt, unterwandert und im positiven Sinne ergänzt hat, was sie jedoch nicht hindert, die „cultural notion" ihrer Zeit von einer schwachen Weiblichkeit für ihre Zwecke geschickt zu nutzen, wie man es in der Frauentradition noch bis ins 17. Jh. beobachten kann. Ähnliches gilt für die weibliche Bescheidenheitstopik.

Es ist nun die nicht unbegründete These der Autorin, daß Hildegards „Strategie", mit der sie der weiblichen Autorität auf die Beine hilft, im Aufweis der weiblichen Züge der Gottheit liegt. So nennt sie das grundlegende Kapitel ihrer Arbeit „The feminine Divine" (42–88).

In einer sorgfältigen Analyse müht sie sich um Unterscheidungsmerkmale, wann Hildegard sich einer männlichen und wann sie sich einer weiblichen Sprache (God language) bedient: „This complex of ideas and images by no means precludes a more linear understanding of salvation history, cast in the form of a narrative beginning with the creation and the fall, culminating in the death and resurrection of Christ, and concluding in the Last Judgment. When she was following this narrative pattern, (. . .) Hildegard normally used masculine designations for God – Father and Son, King and Redeemer and Judge. The feminine designations, on the other hand, evoke God's interactions with the cosmos insofar as they are timeless or perpetually repeated. Thus, feminine symbols convey the principle of divine self-manifestation; the absolute predestination of Christ; the mutual indwelling of God in the world and the world in God; and the saving collaboration between Christ and the faithful, manifested sacramentally in the Church and morally in the Virtues." (45)

Es folgt eine Beschreibung der in Hildegards Visionen auftretenden Symbolgestalten *Scientia* oder *Sapientia Dei* und *Caritas*, in denen sich die paradoxe Einheit von Zartheit und Kraft offenbart und die sich eindeutig als weibliche Züge der Gottheit identifizieren lassen. N. spricht von einer „reinterpretation" der „primitive notion" einer Heiligen Hochzeit bei Hildegard, wodurch die Einheit des verborgenen Gottes mit seiner Selbstoffenbarung deutlich werde. (49) Erfreulicherweise wird Hildegards theologische Symbolik jedoch nicht in purer Textimmanenz dargestellt, sondern immer vor dem Hintergrund zeitgenössischer theologischer Poesie (Bernardus Silvestris, Alanus von Lille, Wilhelm von Conches, Abaelard, Elisabeth von Schönau, Herrad von Landsberg, Bernhard von Clairvaux etc.).

Die altchristliche Sophia-Christologie, wie sie bei Hildegard wieder auflebt, führt zu ihrer Annahme der absoluten Prädestination zur Menschwerdung, auch in Absehung vom Sündenfall, wie sie in ähnlicher Weise auch von Rupert von Deutz vertreten wurde. „Sapientia (. . .) embodies God's decision to create a universe in order that he might enter it as a man." (58) „The three archetypal mothers in Hildegard's visions – Caritas, Mary, Ecclesia – all bring God into the world in the flesh." (64) Die *Scientia Dei* ist bei Hildegard aber auch die immerwährende *creatrix*, die den Kosmos in seiner Interaktion (Makro-, Mikro-) erhält, indem sie in ihm existiert, was N. zu einem Vergleich mit der derzeitigen Lehre von der *anima mundi* veranlaßt.

Leider läßt sich die Autorin hier Hildegards mehrfache Auslegung des Gleichnisses von der Frau mit der verlorenen Drachme, Luk 15,8–10 *(Divinitas habuit drachmas decem)*, entgehen, ebenso wie die durch alle Gleichnisse in Luk 15 angeregte Parabel Hildegards von Mutter Sion und Tochter Sion. Sie geht auch nicht auf die besondere Nuancierung bei der Verwendung weiblicher Gottessymbolik durch Frauen ein.

Am Schluß des Kapitels macht die Autorin darauf aufmerksam, daß die biblische Sophia, von der Hildegards Symbolgestalten beeinflußt sind, aus der atl Weisheitsliteratur stammt, die gleichzeitig voll ist von Misogynie. Welche Auswirkungen hat dies nun nach ihrer Meinung auf Hildegards Beschreibung der Frau im gefallenen Zustand der Menschheit?

In dem Kapitel „Woman and the Serpent" stellt die Autorin zunächst Hildegards Schöpfungstheologie in bezug auf das Weibliche dar.

Während in der zeitgenössischen Theologie höchst umstritten war, ob auch die Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, beantwortet Hildegard diese Frage mit ihrer Schau des Weiblichen nach dem Plane Gottes. Nicht unwichtig ist dabei, daß im 12. Jh. bei der *imago-Dei*-Lehre die Inkarnation des Sohnes Gottes zunehmend eine Rolle spielt. Dies wirkt sich zunächst ungünstig für die Frau aus, sofern die Frühscholastik auf die Ähnlichkeit des Mannes zu Christus gesteigerten Wert legt. Hildegard jedoch betont, wie N. nachweisen kann, daß die Frau es ist, die (von Eva bis Maria, durch Eva als Vorentwurf Marias) den Sohn Gottes mit der *„tunica"* des menschlichen Fleisches bekleidet, was die Symbolik der Frau für die menschliche Natur Christi (im Gegensatz zur Symbolik des männlichen Geschlechts für die göttliche Natur Christi) ungeheuer aufwertet. „Woman represents Christ's human nature and bears the stamp of his image." (93) Mutterschaft als Theophanie ist der Weg, auf dem Hildegard nach N. die Gottebenbildlichkeit der Frau sichert und die Gegenseitigkeit und Ebenbürtigkeit der Geschlechter herausstellt. Dabei werden auch Hildegards Aussagen über die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau berücksichtigt, des Mannes physische Stärke, die ihn zur Arbeit des Ackerbaus befähigt, und die größere Geschicklichkeit der weiblichen Hände, die den Frauen die Arbeit der Textilienherstellung erleichtert.

An diesem Punkt hätte N. jedoch noch einen Schritt weitergehen können. Denn bei Hildegard sind diese jeweiligen Privilegien der Geschlechter auf die verschiedene Art der Erschaffung zurückgeführt: Adam aus dem Lehm der Erde, Eva, das Paradiesesgeschöpf, aus menschlicher Leiblichkeit, eine Lehre, mit der Hildegard sich einer über Christine de Pizan bis ins 17. Jh. reichenden Frauentradition eingliedert, die den Affront gegen die Überbewertung und Höherschätzung des Adam und seiner physisch-geistigen Qualitäten in der (männlichen) Schultheologie zunehmend artikuliert. Unangebracht ist auch bei N. der (von Marie Thérèse d'Alverny übernommene) Ausdruck, daß Hildegard „misquoted the Biblical text" (99), als sie die paulinische Aussage in 1 Kor 11, die Frau sei um des Mannes willen erschaffen, um die Worte „und er um ihretwillen" ergänzte. (In ihrer Ph. D.-Diss. „O feminae forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard", Yale Univ. 1981, wegen zahlreicher Einzelheiten durch das Buch keineswegs ersetzt, hatte N. geschrieben: „misquotes, or even contradicts".) Hildegard korrigiert hier bewußt das Menschenbild im Sinne der Gegenseitigkeit, auch wenn der Text von einem Autor wie Paulus stammt, was wieder ein Licht auf ihr Prophetentum wirft. Richtig gesehen ist aber von N. bei Hildegard die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter, die in ihrer gegenseitig voneinander abhängigen Kreativität liegt. Die Vision *Scivias* II,1, in der Eva als eine mit Sternen erfüllte helle Wolke erscheint, wird in ihrer symbolischen Vielbezüglichkeit (Eva-Ecclesia, Eva-Maria) hervorragend dargestellt, und Hildegards Sicht einer heilen menschlichen Geschlechterbeziehung nach dem Schöpfungsplan Gottes wird voll entfaltet.

In N.s Wiedergabe von Augustins Lehre über die Paradiesesehe ist einiges inkorrekt, denn sie hat leider die Arbeiten von Kari E. Børresen nicht verwertet. Während auch P. Dronke manche Zweifel an der Echtheit einiger Auffassungen in dem Hildegard zugeschriebenen „Fragment" äußert, legt N. gerade dieses zugrunde für ihre Darstellung von Hildegards Konzeption der Paradiesesehe:

„In Paradise, Adam and Eve were indeed free from lust, but their union would not have been without pleasure. Rather, husband and wife would have lain side by side, ,and they would gently perspire as if sleeping. Then the woman would become pregnant from the man's perspiration (. . .) and, while they lay thus sweetly asleep, she would give birth to a child painlessly from her side . . . in the same way that God brought Eve forth from Adam, and that the Church was born from the side of Christ.' (. . .) Eve's childbearing would have been as pure and undefiled as that of Mary, who was also said to give birth ‚from the side' and not from the womb." (111)

Damit würde Hildegard einer mariologischen Auffassung überführt, die, was N. weiß und berücksichtigt (vgl. 177), bereits in karolingischer Zeit durch Ratramnus als Häresie bekämpft wurde, weil Christus so das wahre Geborenwerden und Maria das wahre Gebären abgesprochen würde. Daß das 12. Jh. sonst diese Auffassung nicht promulgierte, zeigt u. a. Abaelard, der im zweitletzten seiner Briefe an Heloise schreibt, Christus habe durch seine Geburt aus Maria das als „verächtlich" geltende weibliche Organ in allen Frauen von seiner Schmach befreien wollen. Die im „Fragment" geäußerten Auffassungen sollten, sofern sie nicht mit solchen in anderen Werken Hildegards übereinstimmen, nicht bei der Darstellung ihrer Lehre zur Grundlage gemacht werden.

Hellsichtig ist aber wiederum N.s Darstellung des Verhältnisses Eva–Satan nach Hildegard:

„Eve is more sinned against than sinning, not so much tempted as victimized outright, and, if any misogyny comes into play, it is Satan's." (112) „The tendency to magnify Satan's guilt, without denying that of Adam and Eve, forms an integral part of the maximalist exegesis of the fall." (114) „Hildegard's Eve neither persuades nor seduces Adam, although the episode of her beguilement furnished most exegetes with an arsenal of misogynist barbs." (116) „The ambiguous frailty of woman makes her more susceptible to both, temptation and redemption." (115) N., die auch die Nähe von Hildegard zum patristischen Gedanken von der *„felix culpa"* sieht, rechnet mit einem Einfluß rabbinischer Theologie auf Hildegard. Interessant ist auch der Blick auf die verschiedenen Strafen, die Gott nach Hildegards Deutung den beiden Geschlechtern zukommen ließ: „Hildegard's treatment of Eve forms a curious contrast with Augustine's view of Adam. According to the Latin Doctor, God punished the man with a pleasure that results in the perpetuation of guilt. [Gemeint ist hier das Übel der die Erbsünde übertragenden Konkupiszenz, E.G.] According to the German prophet, he punished the woman with a pain that results in fertility and mercy." (119) Damit hängt es zusammen, daß nach Hildegard eine menstruierende Frau die Kirche betreten darf, im Gegensatz zu einem Ritter, der Blut vergossen hat und deshalb „unrein" ist.

Das Kapitel „Daughters of Eve" beschäftigt sich zunächst mit dem Zwiespalt zwischen Hildegards naturkundlichen Schriften, wo sie unbefangen über Geschlechtliches spricht, und den mystischen Werken, die im gefallenen Zustand die sexuelle Betätigung des Menschen unter dem Aspekt der augustinischen Konkupiszenzlehre sehen, also negativ beschreiben; ein Zwiespalt, der zum Teil auch in den naturkundlichen Werken greifbar ist. Es folgt eine Analyse der traditionellen Säfte- und Temperamentenlehre (männliche Elemente, Feuer und Luft, sind die oberen, weibliche Elemente, Wasser und Erde, sind die unteren), wovon Hildegard sich abhebt, indem sie dem Mann das Element Erde und der Frau das Element Luft zuschreibt. Eine Konsequenz, die Sister Prudence Allen (The Concept of Woman, Montreal 1985) daraus gezogen hat, daß nämlich Hildegard damit die Elementenlehre enthierarchisiert, indem sie die beiden mittleren als weiblich und die beiden extremen als männlich erklärt, findet sich bei N. jedoch nicht, wohl aber eine feine Analyse von Hildegards erotischer Sensitivität in ihren auch ästhetisch schönen Texten über weibliche Sexualität.

Interessant ist ferner die Beobachtung, daß Hildegard mit ihrer Lehre vom „infizierten" männlichen Samen nach dem Sündenfall die traditionelle Auffassung vom „vergifteten" weiblichen Menstruationsblut auf den Mann überträgt. Dennoch ragt noch etwas von der gottgewollten Urstandsehe in den gefallenen Zustand hinein, wenn Hildegard wie Hugo von St. Viktor die gegenseitige Liebe von Mann und Frau *(caritas)* als ursächlich für die Empfängnis ansieht. (136f) Bemerkenswert ist N.s Vergleich der Gynäkologie bei Hildegard und in der *„Trotula maior"*, sofern beide Male die weibliche Erfahrung, bei

Trotula jedoch mehr von der Lehre Galens als bei Hildegard, greifbar wird. (145ff) Die Ausführungen über Hildegards Heilkunde und Edelsteinmedizin, oft als Remedium weiblicher Krankheiten von ihr empfohlen, sind gegenüber der Doktorarbeit neu in N.s Buch. Am Schluß dieses Kapitels warnt sie mit Recht vor einseitigen Weisen der Hildegard-Rezeption in unserer Zeit.

An Hildegards Mariologie wird zunächst das – mit der Weisheitstradition zusammenhängende – Konservative herausgearbeitet. Das bedeutet einen Verzicht auf all das, was in ihrer Zeit beliebt war: keine Marienvisionen wie etwa der Verkündigungsszene, die theologisch bei Hildegard so wichtig ist. Keine Marienwunder, kaum Beziehung zu den Apokryphen, keine Verehrung der stillenden Madonna oder der Mater dolorosa. Statt dessen die hymnische Verehrung von Maria als „centerpiece of God's eternal plan" (161), als *„recreatrix"* (164), *„salvatrix"* (188). Die seit der frühen Väterzeit bezeugte kontrastive Eva-Maria-Parallele (Ungehorsam–Gehorsam, mulier–virgo) kommt bei Hildegard auch häufig vor, aber hier gelingt es N., daran eine Besonderheit herauszuarbeiten:

> In *Scivias* II,1 wird Adam eine Lilie gleich der auf den Bildern der Verkündigung an Maria angeboten, die nach der Deutung der Vision das Gehorsamsgebot bedeutet. Aber er kostet nur ihren Duft, ohne sie zu pflücken. Dadurch wandelt Hildegard Adams Sünde in eine solche der Unterlassung um, sie ist keine des positiven Begehens. So wird Adams (und hier nicht Evas) Sünde zum ikonographischen Gegenpart von Marias in der Empfängnis Christi fruchtbarem Gehorsam. (168)

N. zeichnet sorgsam nach, wie bei Hildegard die gegenseitige Spiegelung der Eva vor dem Sündenfall und der Maria der Verkündigung zu einer Konzeption der Einheit von Eva, Maria und Ecclesia in der Frauengestalt Apk 12 führt. Dabei ist auch die Mutter-Tochter-Reihe von Eva zu Maria einbezogen, so daß die kontrastive in die kontinuierliche Eva-Maria-Parallele aufgelöst wird. In ihrer Diss. hatte N. aber Hildegards Eva noch deutlicher „despite Paradise Lost" als die „Mother of the Mother of God" dargestellt. Geblieben ist jedoch das Interesse an Hildegards Parallele zwischen der Empfängnis Jesu bei der Verkündigung und der Konsekration in der Messe – beides geistgewirkt (Epiklese), was den Priester in einen weiblichen Bezugsrahmen stellt. (195) Daß Hildegard die zeitgenössisch-frühscholastische Lehre von der Reinigung und Heiligung Marias bei der Verkündigung widerspiegelt, ist eine theologisch wichtige Beobachtung von N. (175)

In dem Kapitel ekklesiologischen Inhalts „The Bride of Christ" wird Hildegard unterstellt, ihre Sicht der Ecclesia als „symbolic exaltation" des Weiblichen wirke als Verstärkung von „Hildegard's conservative views on the subordination of women". (197; vgl. 214) Viele Hildegard-Stellen lassen sich jedoch ganz anders verstehen als N. es tut, wenn sie z. B. aus dem betreffenden Hildegard-Text nichts anderes herausliest als daß „woman is explicitly barred from the priesthood", während es sich bei Hildegard um eine ihrer typischen Kompensationsstellen handelt, wo sie dem geltenden Kirchenrecht den antifeministischen Sinn zu nehmen sucht. Tatsächlich sagt Hildegard, a) daß die *virgo* das sakramentale Priestertum nicht braucht, weil ihr alles gehört, was „des Bräutigams" ist, sie partizipiert also am urbildlichen Priestertum Christi, was sie über den Priester stellt, und b) faßt Hildegard die Zelebration der Messe durch einen Priester deutlich als „Dienst" für die Gemeinde auf. Auch ist die wunderbare Verklammerung von *matres* und *virgines* als „Haus der Weisheit" (LVM I,96, Pitra 44) nicht als „ambivalent" zu lesen (202), es handelt sich vielmehr um eine solidarische Parallelisierung der weiblichen Stände und damit um aktive Schwesterlichkeit, anders als die vielen Herabsetzungen der mulieres gegenüber den *virgines* im männlichen Schrifttum und gelegentlich (Brief an Tengswich) zu einem bestimmten Zweck auch bei Hildegard. Als „Haus der Weisheit" aber vereinigt sie beide weiblichen Stände in der Gottesfurcht, welche die Jungfrau unmittelbar, die Ehefrau jedoch mittelbar durch die Zwischenstufe der timiditas gegenüber dem Ehemann ausübt. Dieses kirchliche Gebot ihrer Zeit konnte sie nicht übergehen, so wie sie sich auch der Befreiung der virgines von ehelicher Hierarchie bewußt ist. An dieser Stelle denkt Hildegard aber nicht psychologisch an einen möglichen Konflikt zwischen Gottesfurcht und Menschenfurcht, sondern der Mann wird gleichsam transparent für die auf Gott gerichtete Ehrfurcht auch der verheirateten Frau.

Bei der Interpretation von Hildegards Gestalt der Synagoge (204–211) als entgegengesetzt zu, aber auch Prototyp von Ecclesia, zwei Gestalten, die am Ende der Tage nach Hildegard wieder zu einer einzigen werden sollen, vermißt man den Hinweis auf den zeitgenössischen Antisemitismus und Hildegards Stellung in diesen Zeitströmungen. Die Beschreibung von Hildegards *Ecclesia,* assoziiert mit der archetypischen Schönheit der Frau in Eva und Maria, deren jungfräuliche Mutterschaft sich auf die Taufe bezieht wie ihre weibliche Heilkraft und Zärtlichkeit auf prophetische Lehre und Sündenvergebung, ihr Kummer und Schmerz auf unwürdige Priester, führt N. zu der im Vergleich zu ihrer Doktorarbeit überzogenen Konsequenz:

> Hildegard „was honoring the feminine divine and not the motherhood of women, which remains untouched by the charm of virginity and therefore unhallowed. So what we see throughout the abess's treatment of Mother Church is a consistent feminizing of ecclesiastical and clerical acts, sharpened by the willing exclusion of nonvirginal maternity and femininity from the sacred sphere." (229)

Dies widerspricht manchem, was N. zuvor in ihrem Buch dargestellt hat.

N.s Ausführungen zu Hildegards Bezeichnung ihrer eigenen Zeit als *„tempus muliebris debilitatis"* lassen den Hinweis vermissen, daß es sich hier entsprechend ihrem zyklischen Zeitbegriff um die „Wiederkehr der Evasschuld" handelt, die nun aber – bemerkenswert genug – von meist männlichen Simonisten begangen wird, wie ja auch Hildegard die Urschuld in gleicher Weise auf beide Geschlechter verteilt. Seltsam ist, daß N. trotz ihrer sonstigen Behutsamkeit, Hildegard nichts zuzuschreiben, was im Rahmen ihrer Zeit noch nicht möglich ist, bei der Interpretation von Hildegards Vision von der Ecclesia, aus deren Schoß der Antichrist in Form eines Eselskopfes geboren wird – wahrhaftig die schärfste Form von derzeitig denkbarer Kirchenkritik –, sich von moderner Tiefenpsychologie inspirieren läßt und die in Amerika öfter vertretene (auch von Matthew Fox, den sie ablehnt) Mißdeutung liefert:

> „The miniaturist now painted the Church in the guise of a grotesque hermaphrodite, depicting the Antichrist's ears in the shape of an erect phallus to suggest his attempted rape of Christ's virgin." (245)

Am Schluß dieses Kapitels vermutet N., daß die von ihr interpretierte Hildegard „is bound to trouble contemporary readers". (247) Sie meint ferner, daß es von der Zeit der Montanisten bis zu den Guglielmiten des 13. Jh.s eine mögliche Alternative für Frauen gegeben hätte, die Hildegard aber bewußt ausschlug. Das stimmt, soweit Hildegard durch ein lebenslanges Balancespiel den Bruch mit der Großkirche, die sie reformieren, aber nicht verlassen wollte, vermieden hat. Die weitere Konsequenz N.s an dieser Stelle kann aber wiederum von der Rezensentin nicht geteilt werden:

> „Her self-validation as a female prophet for an effeminate age only makes her an exception to prove the rule: women may continue to prophesy as long as the times remain womanish, but when they return to normal such exceptions will presumably be needless. It is significant that the sequence of apocalyptic ages prophesied in the Scivias and the Activity of God gives no hint of a coming era in which gender roles would be reversed or altered." (247)

Hier wäre zu berücksichtigen gewesen, daß apokalyptisches Schreiben seit je keine neuen Sozialformen entwickelt hat.

Es braucht gar nicht immer von neuem wiederholt zu werden, was selbstverständlich ist, daß nämlich Hildegard nicht in den Kategorien von „modern feminism" denken konnte, daß dessen Werte andere sind als die Hildegards (man denke nur an die Abtreibungsproblematik), aber dennoch ist es möglich, eine Art überzeitlich gültige Feminismus-Definition zu finden, die sich auch auf Hildegard anwenden läßt, nämlich: mit den Frauen und für die Frauen ihrer Zeit zu leben, die Glaubenswelt in bezug auf das weibliche Menschsein neu zu durchdenken und wenn nötig, anders auszulegen – dies alles hat Hildegard getan, auch wenn sie, wie N. richtig sieht, Demut, Armut des Geistes, Gehorsam und Geduld als Werte auffaßt, ja sogar als geschlechtsübergreifende Werte (und damit auch die männliche Rolle relativiert). Daß dennoch bei Hildegard Gehorsam nicht über Gewissen ging, zeigt ihre Biographie. Warum sollen sich nicht moderne Feministinnen und auch Feministen an Hildegard erfreuen und ihr eine Art Renaissance größten Ausmaßes verschaffen, wenn sie nur den Willen zum historischen Verstehen mitbringen? Diesen zu erwecken, liegt aber bei uns, die wir als „specialists" Hildegard zu vermitteln haben, wozu es auch gehört, eine ahistorische Art der Hildegard-Rezeption, wenn wir auf sie stoßen, mutig zu korrigieren. Es gibt durchaus auch unter heutigen Feministinnen solche, die für Hildegards Askese Verständnis aufbringen, selbst wenn sie es an der nötigen Kritik der augustinischen Konkupiszenzlehre nicht fehlen lassen.

Natürlich war auch Hildegards Schreibweise verschieden von „modern hermeneutics", aber daß sie nicht nur für Männer, sondern (zumindest) auch für die Kommunitäten weiblicher Benediktiner- und Zisterzienserklöster schrieb, war ihr bewußt, und nicht weniger plante sie ein, daß männliche Lehrer in ihren Schriften alles finden müßten, was sie erwarteten, ohne darauf zu verzichten, daß Frauen darin noch

ganz andere Dinge entdecken können sollten. Hildegard hat auch nicht bei all ihrer Archetypik des idealen Weiblichen die konkrete Frau vernachlässigt, wie N. am Schluß ihres Buches zunehmend befürchtet. Diese konkrete Frau ist für Hildegard ebenso eine Gegensatzeinheit von Stärke und Zartheit (sie ist *mollioris roboris*) wie das weiblich Göttliche. Wenn Hildegard im lateinischen Text schreibt, daß auch Frauen das Recht haben, ungetreue Männer beim kirchlichen Gericht zu verklagen (und nicht nur umgekehrt), so war das vielleicht an die Adresse der Seelsorger und Beichtväter gerichtet. Sie wird es aber nicht unterlassen haben, dies in der Muttersprache auch den Frauen anzuraten, die mit ihren Lebensproblemen zum Kloster kamen. Sagt doch N. selbst, „that humankind in its totality – women and men in history, in community, in relation with God – had a feminine face" für Hildegard. (249) Es blieb nicht nur bei theoretischer Überwindung der Misogynie ihrer Kultur in Hildegards Leben und Werk.

Dennoch hat N. auf die crux jeglicher Hildegard-Forschung, zugleich ein schweres anthropologisches Problem bei Hildegard, den Finger gelegt, wenn sie gleich zu Beginn ihres Buches schreibt:

„Hildegard oscillated between a joyful affirmation of the world and the body, and a melancholy horror of the flesh – and its master, the devil. This anthropological tension is deeply rooted and ubiquitous in her works. Often, as we shall see, it takes the form of a dichotomy between a bold and affirmative use of sexual symbolism and a largely negative view of sexual practice." (21)

Auch ihr abschließendes, in der Diss. noch nicht enthaltenes Kapitel „Sister of Wisdom" ist hilfreich, wenngleich nicht ausführlich genug: Der heilende, „life-affirming" Aspekt, auf den die zeitgenössische Hildegard-Rezeption sich so gern beruft, ist nur die eine Seite von Hildegards Weltanschauung. Die andere, in bezug auf den Leib ambivalente Tendenz darf nicht verschwiegen werden. Überzogen ist jedoch wiederum N.s Satz:

„When she turned to actual women, it was only the virginal and not the maternal element that retained its sacred character." (252)

Richtig gesehen ist die sehr wichtige Weigerung Hildegards, sich als „becoming male" zu verstehen (254), was in ihrer Zeit noch die männliche Erklärung für die Vorzüglichkeit der Jungfrauen war *(virgo-vir-virtus)*.

Abschließend verfolgt N. das Weiterleben der Weisheitstradition nach Hildegard bis in unsere Zeit, wobei sie über eine Aufzählung von Namen jedoch nicht hinauskommt. Allzu kurz wird das „Ewig-Weibliche" von Goethe bis Teilhard de Chardin und Claudel apostrophiert. Nach Gertrud von le Fort und Edith Stein wird Maura Böckeler als die Erweckerin Hildegards (Das große Zeichen, Scivias-Übersetzung) herausgestellt. Gegenwärtige feministische Strömungen werden in romantisch-konservative und liberal-progressive eingeteilt. Bei dem Blick auf die Wirkungsgeschichte Hildegards fällt jedoch kein Wort über die protestantische Hildegard-Rezeption im 17. und 18. Jh. Die letzte Seite von N.s Buch ist aber wegweisend und verdient es, beherzigt zu werden:

„Hildegard, with her frequent use of cross-sexual imagery and inversion, instinctively avoided the peril of associating the feminine exclusively with women. At the same time, she recognized that both, masculine and feminine traits, as her culture taught her to define them, were equally though differently symbolic of Christ. In this respect she saw more than modern neoconservative theologians (. . .) They deny that women are fully created in God's image, while many Goddess religionists pay an inverse complement to men. (. . .) In our current struggles with spirituality and gender, Hildegard can be a guide. For what mystics of the via negativa achieve by the systematic denial of images, she accomplished by her sheer profusion. Her visionary forms fade into one another (. . .) but within them all, and behind all, shines neither woman nor man but the living light." (270)

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hg. v. Ernst Haag u. Frank-Lothar Hossfeld. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1986). XII, 533 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 13), kart. DM 39.–

Diese Festschrift für „Rabbi Groß" (vgl. das Vorwort) hat den Vorzug, daß alle ihre Beiträge sich um Psalmenprobleme mühen. Alphabetisch nach den Namen der 27 Vf. geordnet, werden den Gesamtpsalter übergreifende Themen verhandelt, dann ganze Psalmen (z. T. unter bestimmten thematischen Fragestellungen) ausgelegt, schließlich Einzelverse untersucht. Drei Beiträge führen über den Bereich des hebräischen AT hinaus (NT; Sap), und einer (D. Fischer) befaßt sich – ausgehend von einer Psalmenpredigt von J. H. Newman – mit Fragen christlicher Psalmpredigt.

Den Psalter oder die Psalmen insgesamt haben im Blick H.-J. Fabry (11 QPs^a und der Psalter im Kanon), J. Gamberoni (Der einzelne in der Gemeinschaft innerhalb der Pss), H. Reinelt (Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Pss), J. Scharbert (Das „Wir" in den Pss auf dem Hintergrund altorientalischen Betens) und G. Schmuttermayr (Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott – Spuren der Geschichte des JHWH-Glaubens in den Pss). Diesen mehr übergreifenden Fragestellungen wären auch die Beiträge von W. Kornfeld (Ein unpublizierter Psalmtext aus der Kairoer Genizah: mit Ps 1,1–6; 2,1–4a und arab. Übersetzung), P.-G. Müller (Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief) und F. Mußner zuzuordnen (Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11).

Jeweils einem einzelnen Psalm in seiner Ganzheit sind gewidmet die Untersuchungen von J. Marböck zu Ps 1 und seiner frühen Wirkungsgeschichte (Sir 14,20–15,10; 4 QFlor; Barn 11,6–8; Midrasch Tehillim – hier kann man ergänzend auf die Studien von J. Maier in der FS A. H. J. Gunneweg, 1987, 353ff verweisen!), zu Ps 2 (E. Zenger), Ps 4 (O. Wahl), Ps 18 (F.-L. Hossfeld), Ps 22 (P. Weimar), Ps 23 (W. Stenger), Ps 82 (F. J. Stendebach), Ps 88 (E. Haag), Ps 114/115 (N. Lohfink: findet beim Vergleich von M und LXX Einfluß dtr Sprache im Rezeptionsmilieu von G bzw. seiner Vorlage), Ps 119 (J. Schreiner), Ps 148 (L. Ruppert) und Ps 149 (N. Füglister).

Die Arten bzw. Resultate der Textbehandlung reichen hierbei von einer mehr meditativen Auslegung (O. Wahl) über den Versuch strukturaler relecture (W. Stenger) und biblisch-theologischer Einordnung (J. Schreiner) zu literar- und redaktionskritischen Differenzierungen (P. Weimar; E. Zenger; F.-L. Hossfeld: drei Wachstumsphasen in Ps 18 bzw. drei ältere Psalmen und drei redaktionelle Bearbeitungen in Ps 22; älterer Königspsalm 2,1–4.6–9 in Ps 2,5.10–12a bearbeitet usw.). Der Auslegung von Sap 4,7–19 als einem Psalmthema in weisheitlicher Fassung widmet sich A. Schmitt.

Mit einzelnen Psalmversen bzw. -teilen befassen sich M. Görg (Vergleich zwischen Ps 8,7b und Gen 1,28), A. Angerstorfer (Ps 39,6f in M und T), G. Braulik (Ps 95,11 wo ‚Ruhe' den Tempel meint, nicht aber das Land), F. Schnider (Rettung aus Seenot: Ps 107,23–32 und Mk 4,35–41) und J. Becker (Ps 110,7 [M ist nicht zu ändern]).

Diese schöne Festgabe ist bereits jetzt beim Verlag vergriffen. Wie man hört, ist ein Nachdruck beabsichtigt. Es wäre gut, wenn dabei die leider nicht seltenen Schreibfehler, die sicher der Jubilar leicht, mancher andere Leser jedoch nur schwer selbst korrigieren kann, ausgemerzt werden könnten. Daß kein evangelischer Mitarbeiter vertreten ist, ist bedauerlich. Hier sollte man vielleicht doch nach Änderungen trachten, zumal im evangelischen Bereich analoge Kritik angebracht ist. Nebenbei erfährt man, daß man in Münster eine Staatsexamensarbeit „unter ... Leitung" eines Professors schreiben kann, – wen wundert's, wenn dann dort so viele Studenten röm.-kath. Theologie studieren! Zwei Einzelanfragen sollen den Abschluß bilden: A. Schmitt möchte (wieder) in Ps 49 und 73 die Entrückung erwähnt finden, was schon aus Gründen der Syntax (par membr. usw.) schwierig sein dürfte, und E. Haag scheint mir angesichts von Ps 88,14 die Eigenart und Funktion der Fragen in Ps 88,11ff nicht zutreffend zu bestimmen.

Neuendettelsau Horst Dietrich Preuß

Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, hg. v. Josef Schreiner: Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 200 S. (Quaestiones Disputatae, 110), kart., DM 46.–

„Was ... kann das Alte Testament zur Diskussion über Wesen und Gestalt der Kirche Christi beitragen?" Diese Frage stellte sich eine Tagung deutschsprachiger katholischer Alttestamentler 1985 in Würzburg, deren Vorträge in dem vorliegenden Band der Öffentlichkeit zugänglich werden.

Das einleitende, nachdenklich stimmende Referat von W. Breuning „Wie ‚definiert' sich Kirche heute?" präzisiert jene Frage: „Hat die Kirche ... die Geschichte Gottes mit Israel in ihr Leben aufgenommen oder hat ihre Unterweisung daraus nur Motive und Ausdrucksformen entnommen?" (14) Es gilt zu bedenken, „wie weit die christologische Vermittlung dem Wirken Gottes im ersten Bund entspricht oder wie weit sie ... neu ansetzt" (20). Das AT, das „einen nicht eingelösten Verheißungsüberschuß hat" (18), erscheint „als Geschichte letztlich ‚eschatologischer' – d. h. für Gottes Selbstmitteilung bleibender, weil endgültiger – Vermittlungen: nämlich der Verwirklichung des Gottesvolkes ‚Eigentum' Gottes zu sein" (21).

Die exegetischen Beiträge eröffnet N. Lohfink mit entschiedenen Thesen zum Thema „Der Begriff des Gottesreichs vom AT her gesehen". Weil Aussagen über Gott Elemente der Erfahrungswirklichkeit – in diesem Fall der altorientalischen Staatsform „Königreich" – aufnehmen, konnte Gottes Königtum „niemals ohne Bezug auf Gesellschaft gedacht werden" (35), kann vielmehr „als ‚politisch-theologischer' Begriff bezeichnet werden" (36). Wahrscheinlich ist die Königsprädikation Jahwes allerdings eine Übertragung aus der verbreiteten altorientali-

schen Vorstellung vom König der Götter (vgl. 49.51) und deren tiefe Umgestaltung;[1] dann ist jedoch der Bezug zu Staat oder Gesellschaft nur gebrochen gegeben. Kaum zufällig ordnen sich die sog. Thronbesteigungs- bzw. Jahwe-Königs-Lieder (Ps 47; 93; 96–99) und die Königspsalmen (Ps 2; 110 u. a.) verschiedenen Gruppen zu, die sich kaum überschneiden. Mit Recht stellt L. eindrücklich die tiefen Wandlungen der Gesellschaftsformen in Israel heraus. Ob wir aber – angesichts der schwierigen gegenwärtigen Forschungssituation mit höchst unterschiedlichen Ansätzen – festzustellen vermögen, das frühe Israel des ausgehenden 2. Jahrtausends „war nicht vorstaatlich, sondern antistaatlich" (42; vgl. 44)?[2] Jede Antwort auf „die Frage nach der Funktion der Rede vom Königtum Gottes für die jeweiligen gesellschaftlichen Gebilde" (39f) enthält in der Datierung von Texten wie in der Aufdeckung des von ihnen ja zumeist nicht ausgesprochenen sozialen Hintergrunds manches Ungewisse; so hebt L. sachgemäß das Hypothetische der Rekonstruktion hervor (41).

Die anschließenden Aufsätze (von W. Groß, F.-L. Hossfeld, H. F. Fuhs und Th. Seidl) enthalten sorgfältige und anregende exegetische Einzelbeiträge zur Theologie des Deuteronomiums (Hossfeld, Fuhs), der Priesterschrift (Groß, Hossfeld), des Danielbuches (Seidl, auch Lohfink) oder zu thematisch wichtigen Einzeltexten (wie Ex 19,3ff). Dabei scheint sich der von O. Plöger skizzierte Gegensatz „Theokratie und Eschatologie" (1959) in der Deutung der Priesterschrift zu wiederholen: Hat sie „einen erneuerten souveränen Staat erhofft" (103), oder wird Israel „als Gemeinde bzw. Kirche gesehen, die vom Kult her lebt" (141)? Vielleicht sollte man zunächst betonen, daß die Priesterschrift nicht ausdrücklich eine Hoffnung für das Israel in oder nach dem Exil (vgl. etwa 1 Kön 8,46ff) ausspricht. Dann könnte sich eine Vermittlung anbahnen: Lebt die Gemeinde „vom Kult her" bzw. „von der Begegnung des erscheinenden (?) Jahwe im regelmäßig zu feiernden Kult" (141), nicht zunächst auf Grund der Verheißungen (Gen 17; Ex 6,7; 29,43f)? Ist der Kult nicht Ort der Vergewisserung dieser Zusage, des „ewigen Bundes", und der Versuch, diese Gemeinschaft – angesichts menschlicher Schuld – zu bewahren? Auch die Priesterschrift stellt das in ihrer (Exils-)Situation angesprochene Gottesvolk in eine Geschichte, und zwar in eine der Gemeinde vorgängige Geschichte.

Das Gespräch zwischen Exegese[3] und Systematik müßte weitergeführt werden. Gelegentlich findet sich eine Zusammenfassung bzw. „Bilanz in Thesen" (141f), aber noch nicht das Wagnis, Intentionen des Alten Testamentes insgesamt zu umreißen. Die kritische Stimme der Prophetie kommt auch zuwenig zu Gehör. Wäre nach den Einzeldarstellungen[4] nicht eine Diskussion zwischen Systematikern und Exegeten angebracht? So ist der Band in dieser Form, in der er wohl eine Einführung, aber eigentlich keinen Abschluß hat, wohl doch nicht, was der Text auf der Rückseite des Buchdeckels verspricht: ein „herausfordernder Beitrag zur Erneuerung der Kirche von ihren Wurzeln her".

Meckenheim Werner H. Schmidt

Schroer, Silvia: **In Israel gab es Bilder.** Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. – Freiburg (Schweiz), Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1987. XIV, 553 S., 146 Abb. (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Lw. sfr. 130.–

Die hier vorzustellende Arbeit hat der Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz im Sommer 1986 als Diss. vorgelegen; sie entstammt dem Kreis um den durch seine zahlreichen Arbeiten zum „ikonographischen Hintergrund" biblischer Texte bekannten Alttestamentler Othmar Keel.

Die perfektisch formulierte Feststellung des Haupttitels liest sich wie ein provokativer Angriff auf allseits bekannte Vorstellungen vom atl Bilderverbot, aber diese Auseinandersetzung will die Arbeit gerade nicht führen, sondern sie will „ein Element im allmählich entstehenden Gebäude einer Kunstgeschichte Israels sein" (8). Indem hier die atl Nachrichten von realen Kunstwerken zusammengetragen werden, schließt die Arbeit eine Lücke, nicht nur für die Bibelwissenschaft selbst, sondern auch für die Kunstgeschichte und Altorientalistik, denn seit der 1858 erschienenen Arbeit von F. de Saulcy („Histoire de l'art judaique tirée des textes sacrés et profanes") hat es keinen Versuch mehr gegeben, die biblischen Texte insgesamt auf kunstgeschichtlich relevante Hinweise hin zu untersuchen und die Ergebnisse mit archäologischen Funden zu konfrontieren. Neben der umfassenden Sammlung und Systematisierung von Textstellen zum Thema liegt die besondere Leistung der Vf.in darin, daß sie fast jedes Textbeispiel durch entsprechendes archäologisches Material – samt neuester Literatur – zu erklären und zu veranschaulichen sucht. Die sich daraus ergebende Materialfülle vermag die Vf.in durch eine dem Thema angemessene Gliederung gut zu ordnen und überschaubar zu bearbeiten, wobei sie das Material quasi von drei Seiten her durchkämmt: zum einen vom äußeren Erscheinungsbild her, zum anderen von den im AT zur Bezeichnung dieser Stücke gewählten Termini und schließlich durch Betrachtung der wichtigsten Bildträger.

Im ersten Kap. „Bildwerke in Gestalt von Bäumen, Blüten, Früchten" (19–66) widmet die Vf.in den größten Teil den vor allem durch die neueren Funde von Kuntillet Adschrud aufgeworfenen Fragen um Aschera und Ascheren im AT (21–45). Mit Recht schließt die Vf.in von den vielfältigen diesbezüglichen Erwähnungen auf eine große Bedeutung der Göttin Aschera und ihren Manifestationen in Israel; ob allerdings dahinter ein Defizit der JHWH-Religion zu erkennen ist, wie S. es vermutet: „Offenbar ist des JHWH nicht gelungen, den Israelitinnen auch Anat, Aschera und Heiliger Baum zu sein" (44), bedarf weiterer Klärung, denn es ist durchaus möglich, daß die religionssoziologischen Spezifika der sich langsam profilierenden JHWH-Religion[1] die Konfrontation motivierten, um den „unvergleichlichen" Eigencharakter des Gottes JHWH stärker hervorzuheben. Im Zusammenhang mit den Fragen nach einer JHWH beigeordneten Göttin behandelt S. in diesem Zusammenhang auch den hebräischen Terminus *saemael.* Die theologische Brisanz des Ausdrucks *qin'äh*[2] verkennt S. aber, wenn sie den *saemael haqqin'äh* von Ez 8,3–5 aufgrund der vergleichbaren Positionen altorientalischer Wächterfiguren im Torbereich als „Skulptur/Plastik der säugenden Kuh mit ihrem Kalb" (30) deutet. Man wird dieses Objekt von Ez 8,3–5 von seiner Aufstellung im Tor her wohl eher mit der im Südwesttor der Ruinenstätte auf dem Karatepe gefundenen Götterstatue auf einem Stierpostament vergleichen können,[3] zumal der phönizische Text C dieses Gottesbild sogar *sml*[4] nennt. Der Begriff *saemael* hat hier wie dort wohl seinen Sinn als „beigestelltes Kultobjekt", weil dies im Tor aufgestellte Gottesbild nicht den Gott darstellt, dem der entsprechende Tempel an sich geweiht ist.

Sodann werden in diesem Kap. die zahlreichen dekorativen Elemente des salomonischen Tempels, die ihr Vorbild in der Flora haben, behandelt und die damit verbundene Lebens- und Fruchtbarkeitssymbolik erläutert.

Im zweiten Kap. behandelt S. „Bildwerke in Gestalt von Tieren und Mischwesen" (67–158). Im Mittelpunkt der Behandlung diverser Tierbilder, die im AT erwähnt werden, steht die Frage der Stierbilder und der Bronzeschlange. Eine besondere Beliebtheit kultischer Tierdarstellungen in der eisenzeitlichen Religion Israels wird man aus der nachexilischen Ergänzung der dtr. Paränese von Dtn 4,17[5] kaum ableiten können (vgl. 70), da der Text im Dienste einer späten „theoretischen" inhaltlich-sachlichen Ausweitung des Bilderverbotes steht.[6] In bezug auf die Frage der Stierbilder kann S. eine Fülle von neuem archäologischem Fundmaterial bieten, das das Verständnis der entsprechenden atl Passagen fördert, wobei eine textlich-terminologische und ikonographische Differenzierung zwischen Stier und Kalb vielleicht noch weiterbringen könnte.[7] Bei ihrer Behandlung der Mischwesen referiert S. umfassend die verschiedenen atl Kerubenkonzeptionen und notiert eher am Rande die wichtige Feststellung, daß Mischwesen wie die Keruben wohl nie ausschließlich einem Gott zugeordnet wurden und deshalb als „Bildwerk unabhängig vom Fremdgötterdienst ... weniger gefährdend und gefährdet" waren (130 Anm. 281). Diese Beobachtung würde sich besser konturieren lassen, wenn man Epitheta JHWHs wie „Stier" (vgl. 95ff) und „Kerubenthroner" (vgl. 124f) genauer miteinander vergleichen würde. Den Abschluß des zweiten Kap. bilden Erwähnungen von Bildern aus dem Bereich der Mantik, besonders jene Texte, die Teraphim und Ephod erwähnen.

Das dritte Kap. wendet sich „Alttestamentlichen Nachrichten von anthropomorphen Bildwerken" (159–253) zu. Bezeichnenderweise werden in diesem Kap. vorwiegend Bilder nichtisraelitischer Religionen, die in unterschiedlichen Kontexten des AT begegnen, behandelt. Neben den klassischen Texten der Götterbildpolemik aus Deuterojesaja und dtr. Zusätzen im Jeremiabuch behandelt Vf.in hier ausführlicher 1 Sam 5,1–5; 2 Sam 12,30; 2 Kön 17,29–31; Ez 16,17–19; 23,14–16. Die in diesem Kap. zusammengestellten Beobachtungen unterstreichen aber nicht nur die Herkunft des Bilderverbotes aus dem Fremdgötterverbot und sind deshalb nicht nur auf dem Hintergrund einer fehlenden JHWH-Ikonographie zu verstehen, sondern vor allem lassen sie sich im Hinblick auf eine Unterscheidung von Götzenbildpolemik und Bilderverbot auswerten. Haben beide auch gewisse Gemeinsamkeiten, so darf ihre je unterschiedliche Herkunft jedoch nicht verschleiert werden, um spezifische Aussageintentionen gerade in den Spätschriften des AT deutlicher profilieren zu können, denen es – was vor allem das Beispiel Deuterojesajas zeigt – vor allem

[1] Vgl. zum Thema zuletzt J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen: FRLANT 141, 1987.

[2] Sprachen die (Schrift-)Propheten „von jenen alten und irgendwo immer noch lebendig gehaltenen Anfängen Israels her" (60), „im Namen des antistaatlichen Israel der Frühzeit" (64)? Eher konnten die Propheten die ihnen zuteil gewordene (z. B. Jes 6) und von ihnen weiterzugebende Zukunftsansage auf verschiedene Weise, etwa auch mit weisheitlichen Einsichten, begründen.

[3] Vgl. zum Thema des Buches auch E. W. Nicholson, God and his People, Oxford 1986; W. H. Schmidt, „Volk Gottes" – Aspekte des AT: Glaube und Lernen 2, 1987, 19–32.

[4] Sie würden durch ein Register, das leider fehlt, stärker aufgeschlossen. Es wäre – bei der heutigen Literaturfülle – eine große Hilfe, wenn nicht eine Notwendigkeit.

[1] Vgl. R. Wenning/E. Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels, ZDPV 102, 1986, 75–86.

[2] Vgl. W. Berg, Die Eifersucht Gottes, BZ 23, 1979, 197–211.

[3] Vgl. J. Deshayes/M. Sznycer/P. Garelli, Remarques sur les monuments de Karatepe, RA 75, 1981, 31–60.

[4] KAI Nr.. 26 C IV, 15.18.19.

[5] Vgl. D. Knapp, Deuteronomium 4, GTA 35, Göttingen 1987, 89–91.

[6] Vgl. C. Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Frankfurt ²1987, 208f., 274f.

[7] Vgl. das archäologische Material bei H. G. Buchholz, Kälbersymbolik, APA 11/12, 1980/81, 55–77.

um eine Zurückdrängung aller visionären Elemente zugunsten der in exilisch-nachexilischer Zeit wachsende Bedeutung gewinnenden Schriften geht: Sie benutzen dazu in gleicher Weise Argumente der Tradition (Bilderverbot) und der Rationalität (Bilderpolemik).[8] Ein sehr schönes und in diesem Zusammenhang bisher kaum beachtetes Beispiel liefert S. durch die Behandlung von Hld 5,10–16, wo sie vor allem auch unter Einbeziehung interessanter altorientalischer Paralleltexte zeigen kann, daß das Beschreibungslied eine aus verschiedenen Materialien zusammengesetzte farbige Götterstatue als Hintergrund für die Metaphorik zur Beschreibung des Geliebten benutzt. Die theologischen Konsequenzen dieser interessanten Bedeutung müßten jedoch weiter gezogen werden im Hinblick auf die Gesamtdeutung des Hohen Liedes. Die Bedeutung der „desakralisierten Erotik des Hohen Liedes", wie sie Urs Winter herausgearbeitet hat,[9] könnte die Götterbildmetaphorik von Hld 5 sehr wohl ermöglicht haben.

Das vierte Kap. ist „Bildern von Astralgottheiten in Israel und Juda" gewidmet (255–300). Während die atl Notizen in diesem Bereich sehr spärlich sind, ist das archäologische Material zu Darstellungen von Astralgottheiten um so reicher, so daß die wenigen Notizen des AT sehr gut illustriert werden können. Besondere Erwähnung verdient hier die von 2 Kön 23,11 ausgehende Behandlung des Themas „Sonnengott und Pferd" (282–300).

Die Trias der ergänzenden Relativsätze in Dtn 5,8 muß aber von ihrer Herkunft her erklärt werden.[10] Der erste Relativsatz ist kaum alleine zu interpretieren und als Hinweis darauf zu werten, „daß Sonne, Mond und Sterne zur Zeit des Dtr. (irgendwie) bildlich dargestellt worden sein könnten" (258), da die Trias eine Einheit bildet und als „Gesamtbegriff" in Verbindung zum Ausdruck *kol-tᵉmûnāh* – der nicht durch „in keinerlei Gestalt, weder dessen ..." (257) übersetzt werden kann – tritt.

Im fünften Kap. arbeitet S. „Das Wortfeld ‚Bild/Götterbild' im Alten Testament" durch (301–353). In drei Unterabteilungen – Wichtige Begriffe der Bilderterminologie *(psl/mskh/ᶜṣbym/yṣr/ṣlm/dmwt/pgr/tmwnh/tbnyt/mskyt)*; Die Götter(bilder); und Alttestamentliche Spottbezeichnungen für Götzen(bilder) *('lyl/hbl/šqwṣ/twᶜbh)* – behandelt Vf.in vorwiegend auf synchroner Ebene die terminologische Basis der in den ersten vier Kap. ihrer Arbeit zusammengestellten Erwähnungen von Bildwerken im AT. Diesem Kap. hinzuzufügen wären wohl auch noch Metonymien wie ‚Holz' und ‚Stein' oder ‚Silber' und ‚Gold' etc., die häufig als (polemische) Götterbildbezeichnungen dienen.

Von wieder einer anderen Seite betrachtet S. ihr Material im sechsten Kap., das „Wichtige im Alten Testament erwähnte Bildträger" zusammenstellt (355–419). Geht man die von S. bei ihrer dezidierten Beschreibung der Bildträger (Stein; Elfenbein; Keramik; Textilien; Siegel; Amulette) erwähnten Texte einmal zusammenschauend durch, so erhellt sich am Rande ein anderes Problem: Späte Bilderverbotstexte weiten das Bilderverbot zwar von einem Kultbildverbot zum Verbot jedweder Darstellung im Kult aus,[11] aber Reihungen wie Lev 26,1 (Der Text gehört in keinem Fall der Gruppe der bildpolemischen Texte zu [359].) unterstreichen ebenso wie die konkrete Adaption des Sachverhalts für den privaten Bereich in Dtn 27,15,[12] daß Siegel[13] und Amulette[14] nicht vom Bilderverbot tangiert werden. Das Bilderverbot hat sich atl niemals zum Kunstverbot entwickelt.

Um dem Einwand entgegenzuwirken, „daß es in Israel zwar Bilder gegeben habe, daß diese aber weitgehend entweder aus dem Ausland importiert oder von beauftragten ausländischen Künstlern in Israel hergestellt wurden, kurz, daß es in Israel Produkte des Kunsthandwerks gab, aber keine einheimischen Kunsthandwerker" (423), stellt S. in einem abschließenden siebten Kap. „Alttestamentliche Nachrichten von israelitischem Kunsthandwerk und Kunsthandwerkern" zusammen (421–431).

Die Fülle des hier gesammelten und dargebotenen Materials wird durch umfangreiche Register (Autoren; Bibelstellen; Stichworte) gut erschlossen, so daß das Buch zu einem wichtigen „Arbeitsbuch" wird, das man bei keiner Bilder im AT betreffenden Frage vergeblich zur Hand nimmt. Hiermit ist aber auch schon ein Problem angestoßen, das jedem deutlich vor Augen steht, der im AT einmal text- bzw. textgruppenübergreifend gearbeitet hat: Der große Durchgang muß, um vollständig durchgeführt werden zu können, auf Kosten der Tiefe bei Einzeltexten erreicht werden. Gerade in bezug auf die Intention der Arbeit muß gefragt werden, ob nicht terminologisch-sachliche Differenzierungen bzw. Definitionen in bezug auf „sakrale und religiöse Kunst" sowie „Bild/Götterbild in Absetzung von Kultbild" einer Arbeit förderlich sein könnte, die vor allem im Hinblick auf Probleme der späteren christl. Entwicklungen der „Bilderfrage" einen wichtigen Ausgangspunkt darstellt, weil der christl. Umgang mit Bildern in eigenwilliger Weise auf atl Grundmuster – nicht nur das Bilderverbot – zurückgreift.[15]

Am Ende drängt sich die Rückfrage nach dem, was die Arbeit in bezug auf die Ausgangsfragen gebracht hat, vor allem deshalb auf, weil das Einleitungskap. (1–17) eine Fülle von Fragen assoziativ anreißt, die von der Arbeit nicht abgedeckt werden konnten und wohl auch nicht sollten (So wäre die Verwendung des Synkretismusbegriffs genauer zu prüfen; religionssoziologische Differenzierungen nach offizieller Religion und persönlicher Frömmigkeit bedürfen vorausgehender präziser Analysen auf anderer methodischer Ebene; die Bedeutung der Schrift müßte für die verschiedenen Etappen israelitischer Religion genauer erfaßt werden, bevor Konftrontationen von „Wort und Bild" aufgebaut werden). Aber ein Ergebnis der Arbeit, das S. leider selbst nicht mehr ausformuliert, ist wichtiger als die vorgenannten Anfragen.

Die durch den Titel der Arbeit selbst provozierte Frage (s. o.) greift S. eingangs schon auf: „Daß das Bilderverbot in der atl Exegese immer den Vorrang hatte und hat vor den Bildern, ist der Grund, warum in dieser Studie der Bilderverbotsthematik, auch wenn man von ihr natürlich bei der Beschäftigung mit Bildern nicht absehen kann, nur ein kurzes Resümee gewidmet werden soll, gewissermaßen, um zu demonstrieren, wie hier von zwei Ufern her die Bögen gespannt werden, die beim Zusammentreffen eine Brücke bilden." (8) Dieser Brückenschlag kann nun durch die vorliegende Arbeit gelingen. Der Feststellung „In Israel gab es Bilder" muß man uneingeschränkt zustimmen, aber ihr muß ein zweiter Satz gleichgeordnet an die Seite gestellt werden „In Israel gab es ein Bilderverbot". Die auf der Basis einer Analyse der atl Bilderverbotstexte gewonnene These, daß „das Bilderverbot durchaus als differentia specifica Israels zu werten (ist), da es die der israelitischen Religion eigene heilsgeschichtliche Komponente anschaulich in seinen Entstehungsbedingungen und in seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt",[16] findet durch die von S. vorgelegte umfassende Bearbeitung der atl Nachrichten von darstellender Kunst eine deutliche Bestätigung. Das aus dem Ausschließlichkeitsanspruch der JHWH-Verehrung entstandene Bilderverbot hat eine theologische Abzweckung und keine kunstfeindliche Ausrichtung in der Religion Altisraels. Israel hat Kunstwerke hervorgebracht wie jedes andere Volk der Welt. Daß die Besonderheiten der eigenen Religion dieses Kunstschaffen in wesentlichen Punkten bestimmt haben, ist geradezu selbstverständlich, und das AT selbst ist ein beredtes Zeugnis für die gegenseitige Befruchtung und gleichzeitige Reibung von Kunst und Religion, was die Arbeit von S. auf jeder Seite eindrücklich zeigt.

Bonn Christoph Dohmen

Turgman, Victor: **De l'Autorité de Moïse.** Ex 15,22–27. – Eilsbrunn: KO'AMAR, Verlag für Bibel und Religion (1987). 72 S., kart. DM 13.80

Mit dieser Broschüre tritt ein neuer Kleinverlag auf den Plan, der offenbar mit Hilfe sparsamer, aber deshalb nicht notwendig unästhetischer Produktionstechnik die bibelwissenschaftliche Literatur preislich wieder auf den Erdboden des Kaufbaren herabholen will. Das Heft ist besser lesbar als vieles andere von einem Schreibmaschinenmanuskript Abfotografierte, das uns teuer verkauft wird. Ich wünsche dem Verlag guten Erfolg!

Auch ist ihm zu wünschen, daß er nicht, wie in diesem Fall, auf Manuskripte zurückgreifen muß, die schon einige Jahre in der Schublade ihres Autors gelegen haben, vielleicht sogar aus gutem Grund. Das scheint nämlich bei dieser Untersuchung zu Ex 15,22–27 der Fall zu sein. Die breitangelegten Aufsätze zum gleichen Text von M. Margoliot, Marah (Exod. 15,22–27) and its Position between the Exodus and the Sinai Covenant, Shnaton 4 (1980) 129–150, und von B. J. Diebner, Exodus 15,22–27 und der Beginn der Wüstenzeit „Israels", Diehlheimer Blätter zum Alten Testament 20 (1984) 122–159, scheinen noch unbekannt zu sein. Die Arbeit des Rezensenten: „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26), in: N. Lohfink u. a., „Ich will euer Gott werden" (SBS 100) Stuttgart 1981, 11–73, scheint T. erst hinterher bekanntgeworden zu sein, so daß er sie nur noch gerade dreimal erwähnen konnte. So wirkt das Büchlein ein wenig wie ein Lied aus alten Zeiten.

Das eigentliche Thema von Ex 15,22–27 ist nach T. die Autorität Moses. Sie wird hier erstmalig in Frage gestellt und von Gott bekräftigt, ähnlich wie später in Ex 17, wo sogar Königsideologie anklingt. Bei der Einzelauslegung am Interessantesten ist, daß T. in 15,26a nicht die Bedingungen der dann in 15,26b folgenden Verheißung sieht, sondern gewissermaßen die Prüfungsfragen Moses an Israel,

[8] Vgl. zu ähnlichen Argumentationsfiguren im griech.-röm. Raum B. Gladigow, Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: H. Brunner u. a. (Hg.), Wort und Bild, München, 1979, 103–122.

[9] U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1983, 656–667.

[10] Vgl. Dohmen, a.a.O. 224–228.

[11] Ebd. 275.

[12] Vgl. H. J. Fabry, Noch ein Dekalog!, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott, Düsseldorf 1985, 75–96.

[13] Vgl. G. Sauer, BHHW III 1789 sowie S. Schroer, 13.405.

[14] Vgl. E. Zenger, Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult, ThRev 82, 1986, 449.

[15] Vgl. T. Sternberg, „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild", in: C. Dohmen/T. Sternberg (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg ²1987, 25–57.

[16] Dohmen, a.a.O. 286.

denen dann ein verheißendes Orakel folgt (17–22). Die Geschichten von Num 11.16.20 zeigen nach T., daß hinter der narrativen Problematisierung der Autorität Moses eigentlich die Frage nach der Autorität der Könige in Israel steht. Soweit die ersten zwei Drittel des Büchleins, die trotz alles bibelwissenschaftlichen Zierrats und Anscheins eher midraschisch-meditativ über dem Text kreisen. Unversehens stürzt dann das letzte Drittel steil in die Literarkritik ab. Zwischen Ex 15,25 und 26b muß einmal die Erzählung von den Schlangen in Num 21,6–10 gestanden haben. Erst die Herausnahme dieser Geschichte hat den Text zu einer Behandlung der mosaischen Autorität gemacht. Erst die Hinzufügung weiterer Textelemente in 15,23.25.26 hat schließlich zum jetzten Text geführt.

Der Satz „Ich bin Jahwe, dein Arzt" krönt den behandelten Text so eindeutig und so einmalig, daß eine Auslegung, die aus ihm so wenig macht wie diese, vermutlich trotzdem danebengreift. Das hindert aber nicht, daß die wohl noch nicht geschriebene Abhandlung, die diesem wichtigen Text von Ex 15,22–27 voll gerecht wird, sicher auch aus diesem Büchlein einige gute Anregungen empfangen kann.

Frankfurt Norbert Lohfink

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

Dieser Kommentar zur Sapientia Salomonis (Sap) war für die NEB vorgesehen. Da er für dieses Kommentarwerk jedoch zu umfangreich wurde, erscheint er separat. Man darf hinzufügen: Er wäre in der vorliegenden Art auch für Nichttheologen, an welche die NEB als Leser doch auch denkt, auch kaum „lesbar" gewesen. Die Auslegung der Sap in der NEB durch den Vf. soll noch folgen.

Wenn gesagt wird, daß das vorliegende Opus für Nichttheologen, ja beinahe für Nichtfachleute kaum lesbar sein dürfte, dann gilt dies aus mehreren Gründen, die zugleich manche Eigenart des Kommentars verdeutlichen.

Es wird (mit Recht) viel Griechisch zitiert. Dann ist der Stil oft stenogrammartig, wie Vf. selbst vermerkt, und ab 6,22 wird der Kommentar noch zusehends knapper als zuvor. Viele Stellenverweise werden ohne jede Kommentierung dargeboten, leider aber oft auch ohne genauen Fundort. Ob jeder weiß, wo man *„ludlul bel nemeqi"* oder die „Babylonische Theodizee" findet? Ob jeder mit einem Hinweis wie „bei Hesiod belegt", „siehe auch bei . . .", „bezeugt bei den Stoikern" etwas anfangen kann? Genauere Hinweise wären hier hilfreicher gewesen, zumal es eine der Stärken des Kommentars ist, daß er viel religionsgeschichtliches und philosophie- wie geistesgeschichtliches Material zur Erklärung heranzieht. Und wenn z. B. auf S. 16 wiederum zu knapp davon gesprochen wird, daß in der Sap Ehe und Kinderreichtum relativiert würden, macht auch erst der Blick auf den entsprechenden Abschnitt (3,13–4,6) klar, was hier (nicht!) gemeint ist.

Eine eigene Übersetzung des (nach der guten Ausgabe der griech. Sap durch J. Ziegler zugrundegelegten) Textes wird nicht geboten, sondern die „Einheitsübersetzung" wird (wie in der NEB) herangezogen, durch Vf. allerdings zuweilen kritisiert oder korrigiert. Als Verfasser der Sap vermutet S. einen gebildeten, griechisch sprechenden Diasporajuden aus Ägypten (Alexandria?), der um die Wende des 2. zum 1. vorchr. Jh. gelebt haben dürfte. Griechisch sei auch die Sprache des Originals in allen seinen Teilen, und das Werk sei einheitlich und von nur einem Autor verfaßt, bei dann allerdings thematisch bedingter Eigenständigkeit der Einzelteile. Als Poesie sind 1,1–9,19 (ohne 8,19–21) anzusehen, als Prosa (neben 8,19–21) 10,1–19,22.

Die Struktur des Werkes wird (unter Aufnahme und Weiterführung der Bonner Diss. von U. Offerhaus, 1981) wie folgt bestimmt: Teil 1 (1,1–6,21: mit 7 Unterabschnitten; Zahl 7 überhaupt bedeutsam für die Gliederung der Sap): Geschick des gottlosen Frevlers; mit verhaltener apokalyptischer Einfärbung: Zunahme des Bösen! Teil 2 (6,22–11,4): positive Darstellung und Wertung der Weisheit. Teil 3 (11,5–19,17): Die Weisheit als Führerin; darin zwei Exkurse (11,15–12,17; 13,1–15,19). Daß 19,18–22 noch einen eigenen „Teil" abgeben sollen, ist nicht recht einzusehen.

Obwohl die Sap sich (bis 6,21 oder gar 11,4) als Königsanrede gibt, sei sie nicht an Könige (etwa an die Ptolemäer) gerichtet, sie sei auch keine „Missionsliteratur", wohl aber eine Werbeschrift (Protreptikos), um Juden, die sich vom Judentum abgewandt hatten oder zur Apostasie tendierten, zurückzugewinnen, und um treue Juden in Zeiten der Bedrängnis zu ermutigen. Dazu wird das Streben nach Weisheit, wie sie hier dargestellt wird, empfohlen, und dabei eine bewußte Synthese von biblisch-semitischer und griechisch-hellenistischer Tradition erstrebt. Die Weisheit erscheint hierbei in vielen Ausprägungen (höfisch-königlich, enzyklopädisch, spekulativ; dann als Person, als Frau mit vielen Würdetiteln). Daß Wortschatz und Stil folglich stark griechisch-hellenistisch beeinflußt sind, wird (in Weiterführung von Winston, Reese und Ziener) immer wieder herausgestellt. Auf die Bedeutung der personifizierten Weisheit für die ntl Christologie wird (sehr knapp) verwiesen. Zu 13,19 wird das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis kurz diskutiert und ein Mittelweg zwischen Vaticanum I und der Kritik K. Barths in der Art von H. Küng angedeutet.

All dies wird man mit Zustimmung lesen, wird im Blick auf das geistesgeschichtliche Umfeld der Sap reiche Belehrung mitnehmen, und die besondere Beachtung der Wortfelder, der sprachlichen Figuren, der Stilmittel und der Textsorten mit ihrer Intention begrüßen.

Auch kurze Exkurse, wie etwa zum „Leid" oder zum „Satan", sind hilfreich, wenn auch bei letzterem befremdet, daß zwar die Gleichsetzung von Schlange und Satan (aufgrund von Gen 3,1–5) kritisch angemerkt, sonst aber nichts Kritisches zum Satan gesagt wird.

Damit wären wir bei kritischen Anfragen.

Daß zu Sap 13–15 die Arbeit von M. Gilbert (AnBibl 53) nicht genannt ist, fällt auf. Daß das Neue, was durch das Hereinnehmen des Themas „Geschichte" in die Weisheitsliteratur vorliegt, nicht genügend herausgestellt wird, ist schade. Daß Sap 12,3–5 sicher das Bild kanaanäischer Religion verzerren, trifft zu; gleiches aber dürfte auch für die Darstellung ägyptischer Tierverehrung gelten.

Auf stärkere kritische Anfragen wird sich Vf. jedoch angesichts seiner These einstellen müssen, daß Sap (trotz 2,23; 8,19f; 9,15) keinen hellenistischen Leib-Seele-Dualismus und keinen Gedanken an eine Unsterblichkeit der Seele kenne. Wenn Sap 2,22; 3,13; 4,10–5,23; 4,14 auch nach Meinung Vf.s ein postmortales Gericht kennen, die Sap aber von Auferstehung nichts sagt, wie wäre dies dann vorzustellen? Vf. muß dann doch den griech.-hell. Seelenglauben etwas bemühen, geht dann aber mehr auf den jüdischen Gedanken der Gemeinschaft der Frommen mit Gott auch über den Tod hinaus zu. Um diesen konkret zu machen, muß er dann allerdings die atl Belege über eine mögliche oder auch wirkliche Entrückung (!) heranziehen, wovon Sap an den zitierten Stellen nun aber wirklich nicht spricht. Henoch ist auch hier (Sap 5,10f) die große Ausnahme, da in 5,7,16 erheblich anders geredet wird. Vf. findet in Sap eine „glückliche Existenz jenseits des Todes" (57), sagt aber nichts darüber, wie diese für Sap ausgesehen haben soll oder kann. Hier wird folglich weiter zu streiten sein.

Aber sonst gilt ein herzliches Dankeschön für diesen Kommentar, der noch mehr gewonnen hätte, wenn vom Stenogrammstil hätte weiter abgerückt werden können und manche Belege und Fundstellen genau geboten wären, die man jetzt leider nicht genannt findet.

Neuendettelsau Horst Dietrich Preuß

Mildenberg, Leo: **The Coinage of the Bar Kokhba War.** Editor Patricia Erhart Mottahedeh. – Aarau, Frankfurt a. M., Salzburg: Sauerländer (1984). 396 S., 17 Abb., 44 Taf. (TYPOS. Monographien zur antiken Numismatik, hrsg. von der Schweizerischen Numismatischen Gesellschaft, Bd VI), Lw. sfr 230.–

Seit 1940 bilden die Münzen des Bar-Kochba-Aufstandes (= BKA) ein zentrales Forschungsgebiet von M. In diesem Bd stellt er die Ergebnisse seiner Bemühungen zusammen. Das ist in erster Linie ein Corpus von 6793 (!) Münzen des BKA mit Nachweis jeden einzelnen Exemplares und einem hervorragenden Tafelteil; überhaupt besticht die Qualität des Druckes. Gleiche Beachtung verdient der analytische historische Teil, wo M. als Numismatiker Aspekte und Geschichte des BKA (132–135 n. Chr.) darlegt. In der Weise wie M. die Münzen als Quellen erschließt, stellt sich der Bd der Publikation von P. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 1981 (vgl. Rez., ThRv 81, 1985, 367–70), wo die literarischen Quellen erschlossen wurden, gleichrangig zur Seite. M. stimmt in der kritischen Quellenbeurteilung mit Schäfer überein, ohne ihm in allen Ansichten zu folgen.

M. hat das Corpus mit Hilfe des Stempelvergleichs als numismatischer Methode (16–20, 59f) erstellt und eine relative Chronologie der Münzen erzielt (vgl. Graphiken 358–64). Dies ist wichtig, weil nur der kleinere Teil der Prägungen datiert ist und weil erst die zeitliche Bestimmung der Münzen konkrete Aussagen über die Entwicklung des BKA erlaubt. Man muß sich vergegenwärtigen, daß alle Münzen des BKA Überprägungen umlaufender Silber- und Bronzemünzen waren. M. hat diesem Aspekt zu Recht viel Aufmerksamkeit gewidmet.

M. bespricht den numismatischen Befund (21–60) unter den Aspekten der Stempelschneider (eigene, unerfahrene Leute der Aufständischen), der Technik (relativ qualitätsvoll), der Metalle und Werte, der Legenden (3 Gruppen:. Name und Titel, Jahr und Ära, Kriegsslogans; verfaßt in hebräischer Sprache und althebräischer Schrift, vgl. Buchstabentabellen 349–57), der Typen und Bildmotive, der 29 Hortfunde (z. gr. T. aus jüngster Zeit) und dem Umfang der Prägung (602 Stempelkoppelungen; denarii-Typen mit je über 100 Exemplaren).

Der Katalog (119–348) gliedert das Corpus nach Metallen, Werten und Stempeln in drei Einheiten (große und kleine Silbermünzen, Bronzemünzen) mit 41 Gruppen (Überblick 365–68). Auf den 44 Tafeln (Verzeichnis 117f „versteckt"), die die Benutung erschwerend leider weder durchnumeriert sind noch Legenden tragen, sind den Einheiten noch römische Münzen aus dem Kontext, bestimmte Bronzen und Abweisungen angefügt.

Die Vs. der großen Silbermünzen zeigt nach M. eine Tempelfassade mit eingestellter Bundeslade. Diese Bestimmung von M. (33–43) ist erwägenswert, obwohl Lade und Torahschrein bildlich doch stärker ineinanderfließen. In der propagandistischen Bedeutung des Bildes muß man nicht mit M. (68) eine Absicht zum Wiederaufbau des Tempels sehen. Wie Schäfer gezeigt hat, bleiben diesbezügliche Quellen für eine solche Absicht ohne zwingende Beweiskraft. Vielleicht muß man die Interpretation viel offener und vielschichtiger halten. Das Bild scheint bewußt so konzipiert, das eine breite Identifizierungsmöglichkeit gegeben war. Die retrospektive Motivkomposition steht in

Einklang mit der Verwendung der althebräischen Schrift und ist Bekenntnis und Verpflichtung zur jüdischen Tradition und zum Gesetz (Torah). Über die typologische Bestimmung der Lade (als Torahschrein) hinaus ist die Bedeutung dieses Motivs in der Komposition stärker zu beachten und auszuwerten. Zukunftweisend ist das Bild in dem Sinne, daß neben dem notwendigen Kampf um „nationale Freiheit", dessen Ziel die Freiheit ist, als Jude leben zu können, eben die Rückbesinnung auf die Werte des Judentums deklariert wird. Durch die Torahtreue erweisen und legitimieren sich die Aufständischen als das wahre Israel; denn zu ‚Israel' gehörte nach der nachexilischen Ordnung, wer sich der Torah unterwarf. Wie sehr durch die Beachtung der Torah *‚shalom'* erreicht wird, illustrieren die Münzbilder mit Palmzweig und Traube. Andere Münzbilder mit Tempelgeräten lassen sich gleichfalls retrospektiv als Symbole des einstigen Kultes und Lebens als Juden verstehen, ohne daß man daraus Hinweise auf einen neuen Tempel ableiten muß.

Der „Stern" über dem Tempel – von abweichenden Giebeldekoren übernommen – wird von M. (43–45) zu Recht als Rosette und nicht als Messiassymbol verstanden. Auch sonst lehnt er weitgehend den Bar Kochba/Bar Kosiba zugesprochenen messianischen Charakter ab (73–76). Sowohl der Name Bar Kochba wie auch die messianische Intention sind von außen herangetragene Interpretationen des BKA, nicht solche der Aufständischen selbst. Es empfiehlt sich, hier noch konsequenter Schäfer zu folgen. – Die Rosette ist sicher nicht nur Dekor oder Element, Realbild eines Tempels anzuzeigen, sondern trägt eine eigene Aussage. Auf der Torah-Interpretationsebene legt sich u. a. eine Reminiszenz an das mit einer Rosette geschmückte Diadem des Hohenpriesters (Ex 28, 36–38) nahe.

Was M. (47) irrig als Amphora bezeichnet, ist eine Kanne. – Die Inschrift unter der Nische in Paneas (39) ist auch heute noch lesbar. Zu den Inschriften vgl. G. Hölscher, RE XXXVI, 1949, 598. – Zwar nennt D. T. Ariel, Liber Annuus 32, 1982, 293 drei Münzen des BKA aus Ausgrabungen in Jerusalem (entgegen 49), doch verändert das nicht den generellen Befund, daß Münzen des BKA in Jerusalem nicht umliefen und daß Jerusalem nicht in den Händen der Aufständischen war. – Zur Frage, ob die Münzlegenden überhaupt gelesen werden konnten (71), vgl. man auch Y. Yadin, Bar Kochba, 1971, 130, 176f, der auf Probleme hinweist.

Der El Fawar Hort von 1978 (51) erbrachte den Nachweis von einer zweiten Prägestätte der Aufständischen. Die Münzautorität (61–64) wird der Verwaltung der Aufständischen zugewiesen, nicht einer Stadt oder einer Person. Darum lautet auch der Titel des Bandes „The Coinage of the Bar Kokhba War".

Als propagandistische Absicht der Prägungen sieht M. (69–72) die Proklamation des unabhängigen Staates und einer nationalen Wiedergeburt an. – Im Kapitel über die geschichtlichen Fakten (73–109) betont M. die Gewichtigkeit des archäologischen Befundes. Besonderes Anliegen von M. (84–94) ist es, die Situation Judäas zwischen 70 und 132 n. Chr. zu beschreiben, die in der Forschung verzeichnet worden sei. Die Münzen (Umfang, Hortfunde), die Papyri der Höhlen vom Toten Meer und die Tatsache, daß sich die Aufständischen so lange in jener Region halten konnten (spez. auch unter wirtschaftlichem Aspekt), sprechen deutlich dafür, daß Judäa von einer jüdischen Bevölkerung dicht besiedelt und wirtschaftlich intakt geblieben war.

Beide Quellengruppen erlauben, eine deutlich abgrenzbare Region als das faktische Herrschaftsgebiet der Aufständischen anzugeben (vgl. dazu auch Schäfer 116–35), nämlich das Judäische Bergland südlich Jerusalems, auch wenn der Territorialanspruch des proklamierten Staates weiterging (vgl. die Jerusalemlegende der Münzen). Das Gebiet läßt sich mit Bethar-Herodion-En Gedi-Duma (Daromas-Gebiet)-Jedna (oder Ir Nahash) abstecken. M. Broshi – E Qimron (IEJ 36, 1986, 201–214) haben einen neuen Papyrus veröffentlicht, nach dem Baaras am Ostufer des Toten Meeres ebenfalls zugehörte, wenn die Identifizierung korrekt ist.

Der Umfang der Münzprägung läßt sich für die Zahl der Bevölkerung und die der Aufständischen nur bedingt heranziehen; denn er hat seinen Grund in der Erwartung eines größeren und langdauernden Staates. Außerhalb jenes Gebietes galten die Münzen des BKA nichts. Die geringe Akzeptanz des BKA unter den Juden in anderen Teilen der Großregion Palästina und der Diaspora wird als Fehleinschätzung der Aufständischen und als Erfolg der römischen Verwaltung angesehen. Aber auch im Gebiet des BKA scheint der Zuspruch, wie die Papyri zeigen, keineswegs selbstverständlich gewesen und teilweise, zumindest in der Endphase, nur durch Pression erreicht worden zu sein.

Ob mit dem Sestertius des Titus (92f Abb. 15) eine modifizierte Sicht der Römer den Juden gegenüber angezeigt ist, wie M. meint, scheint nicht ganz so eindeutig; denn Titus ist in der Pose der Tyche von Caesarea (dazu Rez., Boreas 9, 1986, 113–29), einem römischen Siegesdenkmal des Ersten Jüdischen Krieges, dargestellt.

Für die Beurteilung Hadrians durch M. (94–102) ist folgende Einschätzung charakteristisch: „For him the Jewish struggle was a revolt without reason or sense. It was an attack upon his great dream, a personal affront to himself, since he was convinced that for their own sake the Jews in Judaea should be forced to become full members of his Graeco-Roman world" (97).

Daß Hadrian den Juden keine Sonderbeachtung zuteil werden ließ, erwies sich als politische Fehleinschätzung, die zum BKA führte. Trotz des massiven Truppeneinsatzes und der langwierigen Mühe, den Aufstand niederzuwerfen, muß man sich wohl hüten, diese Revolte, die doch nicht über die Grenzen ihres Ursprungs reichte, überzubewerten. Daß M. den Aufstand im Titel des Bandes als Krieg bezeichnet, entspricht nicht ganz seinen Ausführungen.

Unter der Beobachtung, daß Hadrian den Aufstand möglichst herunterspielte und auf Siegesdenkmäler verzichtete – das bestätigt der Befund von Caesarea – bleibt erwägenswert, die bronzene Panzerstatue Hadrians von Tel Shalem in die Zeit vor den BKA (oder während des BKA) zu datieren (96 Abb. 16), obwohl das Argument die übliche Spätdatierung nicht ausschließt. Es fällt jedenfalls schwer, die Kampfszenen der Brustplatte auf den BKA zu beziehen.

Als Grund und Auslöser für den BKA sieht M. (102–9) das Verbot der Beschneidung an; denn der BKA sei nur aus einer massiven Provokation heraus verständlich, die die jüdische Bevölkerung direkt getroffen habe, was M. mit der Gründung von Aelia Capitolina noch nicht für gegeben hält. Das scheint stimmig, aber eine Datierung des Verbotes vor den BKA ist nicht gesichert und die Argumentation von Schäfer für eine spätere Ansetzung erscheint dem Rez. überzeugender. Könnten nicht auch das erste Münzbild mit der Tempelfassade und die spätere Jerusalemlegende der Münzen darauf weisen, daß es ein Ziel der Aufständischen war, jenes Sakrileg zu verhindern, daß Jerusalem und die Stätte des alten Tempels durch eine heidnische Stadt und einen Jupitertempel den Juden engültig verlorengingen? Eine wesentliche Provokation dürften die ersten römischen Steinbrucharbeiten zur Anlage von Aelia Capitolina im Bereich der aufgelassenen alten ‚Davidsstadt' gewesen sein, die zur Zerstärung der frühen Königsgräber führten (vgl. Cassius Dio, HistRomana 69, 14, 1 und den archäologischen Befund der von R. Weill beschriebenen Nekropole).

Entgegen M. (107) vgl. man zum Kaiserkult Hadrians auch in Iudaea die Hadrianea in Caesarea und Tiberias, die Statuen in Caesarea (und ebd. ein Porträt des Antinous) (dazu Rez., CSIR Israel I, im Druck).

Mit frs. 230.– ist der Bd für ein so spezielles Thema relativ teuer, auch wenn er diesen Preis sicher wert ist und in jede Bibliothek gehört, die der Erforschung Israels dient.

Münster Robert Wenning

Baudler, Georg: **Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse.** Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. – Stuttgart: Calwer/München: Kösel (1986). 330 S., kart. DM 38.–

Der seit Jahren um eine Didaktik der Korrelation zwischen der biblischen Botschaft, dem überlieferten Glauben und gegenwärtiger Erfahrung bemühte Vf. legt mit dieser Arbeit eine Weiterführung seiner Narrativen Christologie am Leitfaden der Gleichnisse Jesu vor. Sie setzt sich zum Ziel, „den Erzähler Jesus für den heutigen Menschen neu zum Sprechen zu bringen" (11), von da aus ihn und sein erzählerisches, gedachtes und gefühltes Lebenswerk im Sinne einer „inneren Biographie" Jesu zu erschließen, um so eine ganzheitliche Begegnung mit Jesus zu ermöglichen.

Das religionspädagogisch wie exegetisch ambitionierte Werk ist in drei Teile gegliedert.

Auf eine, „Jesu menschliche Stimme" überschriebene Einleitung (15–34), die die Bedeutung des irdischen Jesus und seiner Gleichnisse als erzählerischer Ausdruck seines Seins, Denkens und Wirkens für die heutige Glaubenssituation in einer gottlosen Welt erhellt, folgt in Teil 1, „Das Gleichnis als Anrede" (35–128), die Explikation der formalen Kategorien und methodischen Prinzipien, die nach B. für einen sachgemäßen Umgang mit den Gleichnissen Jesu erforderlich sind. Vf. lehnt die herkömmliche formale Einteilung der Gleichnisse ab und versteht diese mit dem metapherntheoretischen Verständnis nicht als Veranschaulichung einer „Sache", sondern als Ausdruck der existentiellen Erfahrung Jesu, die er seinen Adressaten zu erschließen sucht. Darum muß laut B. „auch nach der möglichen existentiellen (nicht historischen!) Entstehungssituation eines Gleichnisses gefragt werden" (56). Vf. unterscheidet im Blick auf deren Anrede- und Erschließungscharakter Vorgangs- und Handlungsgleichnisse, wobei die in letzteren dargestellten Vorgänge aus der Natur oder dem Alltagsleben Metaphern des anbrechenden Gottesreiches seien. Demgegenüber enthalten die Handlungsgleichnisse eine dramatisch aufgebaute, fiktive Erzählhandlung, die in ihrem, sei es positiven, sei es negativen Handlungsüberschuß den Hörern die Gottesherrschaft erschließe. Wie die mit den Gleichnissen intendierte Anrede zur Geltung zu bringen ist, erläutert B. anhand von Unterrichtsbeispielen (79–103), aus denen er die s. E. notwendigen Elemente für den Umgang mit Bibeltexten im allgemeinen und Gleichnistexten im besonderen expliziert. Dabei ist laut Vf. bei Vorgangsgleichnissen eine „möglichst intensive Einfühlung in den metaphorischen Vorgang" (115) verlangt; bei Handlungsgleichnissen komme es darauf an, daß die Hörer beim dramatischen Handlungsverlauf mitgehen und den befremdlichen Handlungsüberschuß internalisieren.

Teil 2 ist überschrieben „Das erzählerische Lebenswerk Jesu" (129–254). Er stellt, ausgehend von der Leitvorstellung einer inneren Einheit von Person, Reden und Handeln bei Jesus, die Zielsetzung und Methode einer wechselseitigen Erschließung der Gleichnisse und der „inneren Biographie" Jesu vor, benennt Weckruf, Kampf und Leiden als drei aufeinander aufbauende Dimensionen des Lebens und Wirkens Jesu und ordnet ihnen die entsprechenden Gleichniskategorien: Weck-, Kampf- und Passionsgleichnisse zu.

In den Weckgleichnissen sieht B. eine unmittelbare Verkündigung der „malkût Jahwe", in die Jesus einlädt. Die Kampfgleichnisse sind ihm zufolge Ausdruck der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern (zwischen denen freilich nicht ausreichend differenziert wird; vgl. 26), denen sich Jesus zuwendet und deren Gegnerschaft er durch die Mitteilung seiner Erfahrung der angebrochenen Gottesherrschaft zu überwinden sucht. In den Passionsgleichnissen findet laut B. die Auseinandersetzung Jesu mit seinem drohenden Todesgeschick ihren Ausdruck. In ihnen suche er angesichts seines bevorstehenden Endes eine Entscheidung, mache eine „Bestandsaufnahme" (208) und gehe dann mit gesammelter Kraft gegen das Ende als Scheitern an. Die Krise seines Lebens und Wirkens, die zugleich eine Krise seines Gottesverhältnisses sei, führe ihn dazu, mit seinem Schicksal zu „verhandeln", dann aber zur Annahme seines Geschicks und zum Vertrauen über den Tod hinaus, so daß er schließlich „gelassen und vertrauensvoll den Weg zu Ende ging, der ihm vom Jordanatem vorgezeichnet war" (243).

An Teil 2 schließt sich ein Exkurs: „Darf ich Jesus „psychologisieren?" (244–254) an, der B.s Intention, Jesu Gleichnisse auch als Ausdruck seines inneren Erlebens zu interpretieren, rechtfertigt zum einen mit dem Interesse der Überlieferung am „Menschsein Jesu, an seinem gefühlhaften Leben und Erleben" (248), zum anderen mit der nach Ansicht des Vf.s in C.G. Jungs Psychologie erfolgten Überwindung des psychologistischen Menschenbildes der Neuzeit, die wieder Raum für das Geheimnis des Menschen und auch Gottes schaffe.

In Teil 3 geht es um „Die Struktur des Gesamtwerks" (255–295). B. unterscheidet zwischen „abba"-Gleichnissen und „pneuma"-Gleichnissen im erzählerischen Gesamtwerk Jesu, wobei das pneuma zum abba hinführe. In einer ersten Grundstruktur, die in allen drei Gruppen vorkomme, lasse das Sohn/Tochter-pneuma den „abba" finden (vgl. die Übersicht 267). Diese Grundstruktur gebe es auch erweitert in der Unterscheidung des falschen bzw. fehlenden Welt- bzw. Knechtspneumas, das vom Sohn/Tochter-pneuma durchkreuzt werde (vgl. 272). In der zweiten Grundstruktur wecke der „abba" das Sohn/Tochter-pneuma, das zur neuen abba-Geborgenheit hinführe. Auch hier unterscheidet der Vf. eine einfache (vgl. 276) und eine durchkreuzte abba-Zuwendung (vgl. 285). Die aufgezeigte Struktur ermöglicht es nach B., „das Gleichniswerk (als ästhetisches Gebilde) – bei aller Eingebundenheit in die damalige geschichtliche Sprechsituation – auch von dieser abzulösen und auf die Menschen anderer Zeiten und Kulturen zu übertragen." Denn „die aufgezeigte Struktur gilt immer und überall" (292).

Die Arbeit schließt mit einer „Narrativen Zusammenfassung" (296–314), die nach Art eines „christlichen Gleichnisbuches" das in die Form einer fortlaufenden Erzählung gebrachte Ergebnis der diachronen und synchronen Interpretation des Gleichniswerks Jesu festhält.

B.s Buch ist übersichtlich gegliedert, flüssig geschrieben und leicht lesbar. Es benennt präzise sein Interesse, gibt über seine missions- und religionspädagogische Motivation Auskunft und gelangt zu einem gerade in der narrativen Zusammenfassung anschaulichen Gesamtverständnis der Gleichnisse Jesu, das sowohl erzählerisch wie systematisch beeindruckt. Freilich ist diese Sicht ein im Horizont der Positionen v. a. von Jung, Kübler-Ross und Drewermann gewonnenes Konstrukt, deren Konzeptionen als „in unserer Zeit und Welt entwickelte" psychologische Theorien nicht weniger „von außen an die Gleichnisse Jesu herangetragen" (44) werden als dies die pragmatische Gleichnistheorie mit der pragmatischen Handlungstheorie tut, was B. ihr zum Vorwurf macht. Entscheidend ist m. E. auch gar nicht, daß dies geschieht, sondern was dabei herauskommt. Nebenbei: B.s Unterscheidung zwischen Vorgangs- und Handlungsgleichnissen ähnelt doch meiner zwischen Natur und Handlungsgleichnissen (vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen, Düsseldorf 1982, 97ff; 349ff), ohne daß er dies etwa bei seinem Überblick über bisherige Einteilungen der Gleichnisse (143f) auch nur erwähnt.

Den hermeneutischen Schlüssel zum Ansatz der Arbeit liefert m. E. der Exkurs: „Darf ich Jesus ‚psychologisieren'?"

> Die Frage scheint mir falsch gestellt. Es geht nicht darum, ob ich darf, sondern wohin das führt, wenn ich dies tue. Wohin ich gelange, wenn ich Jesu Gleichnisse im Rahmen einer sog. ganzheitlichen Psychologie als dichterischen Ausdruck der existentiellen Erfahrung Jesu begreife, zeigt das Buch sehr deutlich: zur Neuauflage der diesmal psychologisch gewendeten liberalen Jesusforschung, die nun nicht mehr daran interessiert ist, wie es eigentlich gewesen ist, sondern was er eigentlich dabei erfahren und gefühlt hat. Dabei wird Jesu zentrales Anliegen, die Gottesherrschaft, enthistorisiert, entpolitisiert und enteschatologisiert; sie wird psychologisch reduziert auf das, „was der heutige Mensch (sic!) so dringlich als Sinnerfahrung für sein leer gewordenes Leben braucht" (27); sie wird dort im Anbrechen gesehen, wo „ein von Angst und Furcht bestimmtes Lebensgefühl . . . dem Lebensgrundgefühl eines transzendenten Geliebtseins" (156) weicht; die Erfahrung vom Anbruch der *„malkût Jahwe"* wird individualistisch umgedeutet auf Geborgenheitserfahrung (vgl. 167); Jesu Passionsgleichnisse werden auf der Folie der psychologisch-anthropologischen Phasen des Sterbeprozesses existenz-biographisch verengt gelesen als Etappen seines persönlichen Ringens mit dem immer unvermeidlicher erscheinenden Tod, den er schließlich annimmt und bejaht.

Durch die Psychologisierung Jesu entsteht eine fiktive Biographie, die mit ihrer Betonung des Innenlebens Jesu die „Wende" zum Ego, zur eigenen Psyche, zum kleinen, eigenen Leben mitmacht, die das (politische) Handeln Jesu ebenso aus dem Blickfeld verliert wie sie seine welterschütternde Botschaft und Praxis der Gottesherrschaft verharmlost. Am Ende bleibt ein gefühliger Jesus, der ein positives Lebensgefühl – „eines unmittelbaren Gottesverhältnisses" (264) – vermittelt.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Schnider Franz / **Stenger,** Werner: **Studien zum neutestamentlichen Briefformular.** – Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: Brill (1987). VIII, 191 S. (New Testament Tools and Studies, Vol. XI), geb. DM 150.–

Der Titel des Buches, erarbeitet von „Kastor und Pollux" Schnider und Stenger, klingt etwas irreführend. Denn behandelt werden nicht alle Briefe des ntl Kanons, vielmehr die zum Corpus Paulinum gehörigen, ferner Hebr-, Jud- und 1.2 Petr-Brief. Nur manchmal wird auch ein kurzer Blick auf die anderen Briefe und die Apk geworfen.

Das Buch bietet sich in zwei Teilen dar: Der Briefanfang, Der Briefschluß; mit jeweils reicher Untergliederung. Briefanfang: Das Präskript (Makrostruktur, Absender, Empfänger, Eingangsgrußwunsch); die briefliche Danksagung (Abgrenzung und Benennung, Syntaktische Struktur, Semantische Struktur und Topik); die briefliche Selbstempfehlung (Identifizierung, Topik, Modifikation). Briefschluß: Abgrenzung und Makrostruktur; Schlußparänese (Abgrenzung, Stil, Topik, Bitte um Fürbitte, Apostolische Überlieferung und Behandlung von Abweichlern, Amt, Fürbittender Segenswunsch, Briefliche Funktion, Apostolische Parusie); Postskript (Makrostruktur, Grußteil, Grußauftrag, Grußausrichtung, Eschatokoll, Christologischer Schlußgruß, Eigenhändigkeitsvermerk und Namensunterschrift). Es folgt noch ein „Anhang" über „Epistolare Formeln" (Rekursformel, Kundgabeformel, Ersuchensformel, Ausdruck des Erstaunens, Ausdruck der Freude, Schwurformel, Eulogien, Doxologien). Den Schluß bildet ein umfassendes Literaturverzeichnis. Ein Vorwort fehlt.

Das reichhaltige und wohlgegliederte Inhaltsverzeichnis läßt schon die Fülle der Gesichtspunkte erkennen, die es bei der Erarbeitung zu beachten galt. Wer gemeint hat, über das ntl Briefformular sei schon genug geschrieben worden, irrt sich sehr. Natürlich haben die beiden Vf., von denen zweifellos W. Stenger die Hauptarbeit geleistet hat, viele Anregungen aufnehmen können, vor allem aus dem angelsächsischen Forschungsbereich, in dem man sich um die antike und ntl Epistolographie besonders bemüht hat, z.B. was den ntl Brief als „apostolische Parusie" angeht, d. h. den Brief als „Ersatz" für das persönliche Erscheinen des Briefschreibers in einer Gemeinde. Ich sehe die Bedeutung des Buches auch im Aufweis der semantischen Relationen zwischen Briefanfang und Briefschluß; im exakten Aufweis der Strukturen und strukturellen Elemente von Briefanfang und Briefschluß (mit bisher oft wenig beachteten Unterscheidungen, etwa zwischen Grußauftrag und Grußausrichtung); in der theol. Analyse von Briefanfang und Briefschluß; im Aufweis der semantischen Relationen zwischen Briefanfang bzw. Briefschluß und dem Briefinhalt; in der Erhellung der „Funktionen" von Briefanfang und Briefschluß (z. B. Herausstellung von Amtsanspruch und Autorität des Verfassers); in den erleuchtenden Einsichten in die doppelte Pseudonymität der Pastoralbriefe (betr. Absender und Adressaten); in der Erkenntnis des „jurisdiktionellen" Charakters von Eigenhändigkeitsvermerk und Namensunterschrift. In gewisser Hinsicht bietet das Werk auch eine „Fundamentaltheologie", besonders was das „Traditionsbewußtsein" der Urkirche betrifft (vgl. etwa 170f). An überzeugenden Auseinandersetzungen mit anderen Autoren, etwa mit K. Berger, fehlt es nicht.

Freilich hat mich nicht alles überzeugt, was die Vf. ausführen. So sehe ich doch die Gefahr, zu viele semantische Relationen herzustellen; denn die eine oder andere Formel (Formulierung) im Brief ist einfach Rezeption des geprägten überlieferten Soziolekts oder dient nur als rhetorische Floskel, z.B. beim Präskript des Gal-Briefs, das die Vf. inhaltlich vom theol. Anliegen des Paulus (Rechtfertigung des Menschen sola fide et sola gratia) her interpretieren, dabei aber übersehen, daß vom Grundanliegen des Apostels im Brief, nämlich von der Rechtfertigung des Sünders „ohne Werke des Gesetzes", im Präskript nichts aufscheint! Auch bezweifle ich, daß Gal 1,6–7 in der Sprache der Rhetorik als „vituperatio" zu bezeichnen sei. Die Verse können m. E. auch nicht unter „die briefliche Danksagung" subsumiert werden, auch nicht als ihre „Umkehrung". Denn sie lassen sich von den folgenden Versen 8f überhaupt nicht trennen, stehen

vielmehr mit diesen in unlösbarer semantischer Relation unter dem Stichwort „Evangelium", wobei vom Apostel bereits seine Gegner (τινες) und ihre das Evangelium pervertierende Arbeit angesprochen werden. Gal 1,6–10 gehört semantisch bereits zum Briefcorpus, in dem es um „die Wahrheit des Evangeliums" geht. Nicht „vituperatio" ist die richtige Gattungsbezeichnung, vielmehr „Ausdruck des Erstaunens" (θαυμάζω) – die Vf. kommen im „Anhang" selber auf diese „epistolare Formel" zu sprechen (vgl. 173–175). Bleiben wir noch beim Gal-Brief und zwar bei Gal 1,8f: Hier scheint mir keine „Selbstempfehlung" vorzuliegen, viel eher eine „Selbstverfluchung", die mit „Empfehlung" nichts zu tun hat. Paulus stellt sich übrigens dabei in eine Linie mit den Engeln, „empfiehlt" also nicht sich selbst allein! Seine „Selbstverfluchung" steht im Dienst des „Evangeliums", das er verkündet hat, und nur indirekt im Dienst einer „Ethos-Gewinnung". Bei der angeblichen „Selbstempfehlung" sind ständig die Gegner und i h r (falsches) Evangelium anvisiert. Das alles bedeutet: Die angebliche „Selbstempfehlung" in Gal 1,8f gehört zum Briefcorpus! In Gal 1,10 steht ἄνθρωπος bereits in semantischer Relation zu παρὰ ἀνθρώπου in V. 12 und (rückverweisend) zur Formulierung οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων in 1,1. „Selbstempfehlung" könnte in 1,11f vorliegen; das Problem ist freilich, ob man diese biographische Feststellung („ich habe empfangen") als „Selbstempfehlung" bezeichnen will; ich möchte das nicht. Grundsätzlich: Die „rhetorische" Analyse des Gal-Briefs, wie sie vor allem H. D. Betz in seinem bedeutenden Kommentar (Philadelphia 1979, deutsch: München 1988) vorgelegt hat, birgt die Gefahr in sich, daß man übersieht, wie sehr hier der „Stil" des Apostels persönlich gefärbt ist und unter dem Zwang des Anliegens steht, das im Brief gegen die Gegner „seines" Evangeliums vertreten wird. Die Vf. bemerken selbst einmal in ihrem Buch, daß Paulus nicht ein Lehrbuch der Rhetorik studiert hat, bevor er seine Briefe schrieb. Selbstverständlich war ihm das „Briefformular" seiner Zeit geläufig und er hielt sich z. T. daran, wie wir das auch tun – man denke nur an das „Briefformular" unserer Weihnachts- und Neujahrsbriefe. Auch in den von uns geschriebenen Briefen läßt sich s e k u n d ä r fast für jeden Satz eine „Gattung" oder „rhetorische Figur" feststellen, und das gilt natürlich auch für die Paulusbriefe. – Noch eine kritische Frage zu Eph 3,14 (vgl. dazu 67): Liegt wirklich erst hier die „Einleitung des Briefcorpus" vor? Die vorausgehenden Ausführungen des Autors gehören doch ganz entscheidend zum theol. Inhalt des Briefs, vor allem schon Kap. 2. Oder habe ich hier die Vf. mißverstanden?

Im griechischen Satz gibt es einige Fehler: zweimal καθῶς (so 11, Anm. 14; *168*), statt richtig καθώς; zweimal (33) πληνθύειν, statt richtig πληθύνειν; 92, Anm. 25: οἰκεῖοι, statt richtig οἰκεῖοι. 21: statt zweimal *„Kahal Jahwe"* müßte es richtig heißen: *„Kehal Jahwe"* (status constructus!).

Die Vf. haben ein bedeutendes Werk vorgelegt, aus dem ich viel gelernt habe. Keiner, der in den kommenden Jahren einen Kommentar zum Briefcorpus des NT schreibt, kann an ihm vorübergehen, sonst ist seine Auslegung nicht „up to date".

Passau Franz Mußner

Johanson, Bruce C.: **To All the Brethren.** A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International (1987). XIV, 230 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 16), kart.

Der Autor verfolgt mit seiner linguistisch ausgerichteten Studie das Ziel, den 1 Thess als Teil eines übergreifenden Kommunikationsgeschehens zwischen dem Apostel und der Gemeinde verständlich zu machen. Folgerichtig wählt der Vf. einen textpragmatischen Analyseansatz. Ihm ordnet er die eingehenden Untersuchungen zur Syntax und Semantik des Briefes zu, die den Hauptteil der Arbeit ausmachen. Auf diesem Wege verfolgt J. zwei weitere Ziele: den Aufweis der literarischen Einheitlichkeit des Briefes und eine differenzierte Beschreibung seiner rhetorischen und argumentativen Disposition. Da all diese Probleme nach wie vor umstritten sind, ist die neue Untersuchung, die auch methodisch neue Wege einschlägt, zu begrüßen.

Der Vf. stellt in einem 1. H a u p t t e i l (3–46) seine linguistische Methodik vor. Sie orientiert sich neben den bekannten Standardwerken von Breuer, Eco, Beaugrande/Dressler und Coseriu vornehmlich an Autoren wie H. F. Plett, J. L. Kinneavy, B. C. Lategan, G. A. Kennedy und E. Gülich/W. Raible. Beachtenswert erscheint, daß J. eine Brücke zwischen der modernen Sprachwissenschaft und der antiken Rhetorik schlägt und erst nach dieser Korrelation sein eigenes Kategoriensystem zur Analyse und Interpretation des 1 Thess erstellt. Dadurch entsteht ein vielseitiges Spektrum von „Delimitation-Features", das auf der pragmatischen und semantischen Ebene eine Vielzahl verschiedener Referenz-Dimensionen unterscheidet (während es auf der Ebene der Syntaktik blaß bleibt).

Ein 2. H a u p t t e i l (47–153) enthält nach einer knappen Skizze der Entstehungsverhältnisse eine detaillierte Gliederung des gesamten Briefes, die nach linguistischen und rhetorischen Kategorien erstellt ist. Der Argumentationsgang des 1 Thess ist nach J. durch die Aufeinanderfolge und Verflechtung dreier großer Ringkompositionen, 1,2–2,16; 2,17–3,13 und 4,1–5,24, gekennzeichnet. Deren Zentren, 2,1–2; 3,1–8 und 4,13–5,12 bilden dem Vf. zufolge die theologischen Schwerpunkte des Briefes (152f).

Der 3. H a u p t t e i l (155–190), der den 1 Thess als Kommunikationsakt erläutern soll, wertet die vorangegangenen Analysen in drei Schritten aus: Kap. 6 (157–168) skizziert im Überblick die rhetorischen Funktionen der einzelnen Briefsequenzen, charakterisiert 1,2–3,13 (in der Überschrift m. E. verkürzend, im Text differenzierter) als captatio benevolentiae, weist 1,2–3,13 als notwendige Vorbereitung von 4,1–5,24 nach (111f) und kennzeichnet treffend die Verbindung von Argumentation und Paraklese in 4,1–5,24. Kap. 7 (169–172) kritisiert von dieser Warte aus die bekanntesten Hypothesen literarkritischer Uneinheitlichkeit des Briefes. Kap 8. (173–187) nimmt zur Gattungsfrage Stellung, vergleicht den Brief mit Apg 13, Text XII u. a. atl-frühjüdischen Texten und gelangt zu der Überzeugung, daß sich im 1 Thess der warme Ton eines Privatbriefs organisch mit der parakletischen Absicht eines pastoralen Lehrschreibens verbindet, in dem die Zweifel, Ängste und Besorgnisse der Gemeinde ernstgenommen und vom Evangelium her beantwortet werden. – Ein kurzes Abkürzungsverzeichnis, eine ausführliche Bibliographie (die wegen der Vielzahl englischer, amerikanischer und skandinavischer Autoren gerade auch für den deutschen Benutzer interessant ist) sowie ein Autoren- und Quellenindex schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung bietet eine Fülle wichtiger Einzelbeobachtungen zu Form und Gattung des 1 Thess. Besonders erhellend sind die Ausführungen zu 4,13–18. Ebenso überzeugend ist der Aufweis des Dankgebet-Charakters von 1,2–3,13 und der Schlüsselrolle von 3,9f.11ff für den gedanklichen Zusammenhalt des gesamten Briefes. J. stellt klar heraus, daß die Mahnungen in 4,11f kaum durch aktuelle Mißstände bedingt sind, sondern sich indirekten Signalen im Bericht des Timotheus (3,6.10) und der pastoralen Intuition des Apostels verdanken werden. Auf der theologischen Seite überzeugt das Gewicht, das dem Thema „Erwählung" beigemessen wird.

Gleichwohl bleiben m. E. Fragen. So sehr die Annahme einer konzentrischen Struktur in 4,1–5,24 überzeugt, so offen bleibt doch deren theologische Bedeutung und so fraglich erscheint sie im ersten Teil des Briefes – zumal angesichts der inclusio von 1,2ff und 3,9f.11f (die J. richtig beobachtet). Wie wahrscheinlich sind überhaupt ausgeführte Ringkompositionen in einem (Gelegenheits-)Schreiben, das doch, anders als ein poetischer Text, eher fortschreitend einen Gedanken aus dem anderen entwickelt?

J.s Aufweis vielschichtiger Kohärenzen im 1 Thess liefert zwar zweifellos Indizien für die literarische Einheitlichkeit des Briefes (an der m. E. in der Tat festzuhalten ist). Der linguistisch ausgerichteten Argumentation fehlt jedoch so lange die volle Überzeugungskraft, wie sie nicht umgekehrt, gleichsam als kritische Gegenprobe, auch sicher traditionelle Textpartien herauskristallisieren kann. Auf die literar- und motivkritischen Fragen zu 1 Thess 1,9f; 4,13–18 und 5,1–11, an denen sich die Methode gleichfalls zu bewähren hätte, geht J. aber nicht ein; und die verschiedenen Teilungs- und Glossenvorschläge behandelt er äußerst knapp (169f).

Im Vorwort erklärt der Vf. sein Bemühen, das Linguisten-Kauderwelsch in erträglichen Grenzen zu halten. Auf weite Strecken ist ihm dies gelungen. Dennoch trägt eine Fülle privater Abkürzungen der textpragmatischen, -semantischen und -syntaktischen Markierungen (Aufschlüsselung auf S. 33f) weder zur Lesbarkeit der Arbeit noch zu einem Gewinn an sprachlicher Präzision bei. Und bei einem Satz wie dem auf S. 44: „Thus, God and Christ may also be seen as encoded communicative participiants in the textual world" hätte sich dem Schreiber die Feder sträuben müssen.

Überdies bedürfen auch einige der Interpretationsentscheidungen weiterer Diskussionen. Den antijüdischen Ausfall in 2,13–16 hat Pl nach Meinung des Vf.s in der taktischen Erwartung unternommen, dadurch mögliche heidnische Zensoren milde zu stimmen und die Thessalonicher gleichwohl wissen zu lassen, eigentlich seien es ihre (heidnischen) Landsleute, von denen Verfolgungen zu erwarten seien (97f); dies würde nicht nur ein äußerst schlechtes Licht auf den Apostel werfen; die Hypothese berücksichtigt auch die neuere traditionsgeschichtliche Forschung zu 2,13–16 nicht; sie bleibt eine Spekulation. – Daß der 1 Thess ausgesprochen stark von Bundestheologie geprägt sein soll (wie J. im Anschluß an L. Hartmann meint), vermag vom Text her nicht unmittelbar einzuleuchten.

Der Kommentar von Tr. Holtz ist zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, in den Anmerkungen aber nur sporadisch ausgewertet – was sich durch das Erscheinungsdatum erklären läßt. Um so bedauerlicher ist es, daß J. die älteren Detailstudien von Holtz zum 1 Thess nach Ausweis der Anmerkungen und des Literaturverzeichnisses ebensowenig zur Kenntnis genommen hat wie die Kommentare von W. Marxsen, F. Laub und O. Knoch und die wichige Monographie von H.-H. Schade (Apokalyptische Christologie bei Pl).

J. hat sich in seiner Studie weitgehend auf die Analyse der Rhetorik, der Form und der Gattung des Briefes beschränkt. Zentrale theologische Fragen zum 1 Thess, die gegenwärtig diskutiert werden (Entwicklung der pl Theologie; Stellenwert der Apokalyptik für das pl Denken u. a.), berührt er nicht. Darin hat er wohl auch nicht seine Aufgabe gesehen. Allerdings bleibt zu fragen, wieweit eine textpragmatisch ausgerichtete Exegese von den theologischen Fragen absehen

kann. Und es bleibt auch der Vorbehalt, daß deren stärkere Durchleuchtung auch auf eine Reihe semantisch und syntaktisch relevanter Phänomene aufmerksam macht, die von J. nicht behandelt werden (bsplw. die Verhältnisbestimmungen von Gottes- und Christus-Prädikaten, die Verklammerung zwischen Indikativen und Imperativen oder die Korrelation zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie). Umgekehrt hätten viele Thesen, die J. zu Recht aufstellt, durch eine stärkere Einbeziehung inhaltlich-theologischer Erwägungen wohl noch an Plausibilität gewonnen (so z. B. die Verbindung von Danksagung und Paraklese, der Verweisungszusammenhang zwischen 4,13–18 und 5,1–11, die Schlüsselstellung von 3,9f. 11ff und die Gattungskritik des Briefes). Dies darf jedoch nicht übersehen lassen, daß J.s Studie auch für die Forschung zur *Theologie* des 1 Thess wertvolle Informationen enthält.

Münster Thomas Söding

Kunst, Hermann: **Credo Ecclesiam.** Vorträge und Aufsätze 1953 bis 1986. Hg. von Kurt Aland. – Bielefeld: Luther-Verlag (1987). 244 S., Ln. DM 56.–

Nur wenige haben die deutsche Kirchengeschichte nach 1945 so stark mitgeprägt wie der ehemalige Herforder Superintendent, der 1949/50 ein völlig neues Amt als „Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am Sitz der Bundesrepublik Deutschland" übernahm (zudem 1956–72 nebenamtlich dasjenige des evangelischen Militärbischofs). Bis 1977 hat er in diesem Amt eine so vielfältige Tätigkeit in verschiedenen Bereichen des kirchl. und polit. Lebens ausgeübt, oft als Motor neuer Initiativen, daß man sie hier gar nicht aufzählen kann. Einen wiss. Ruf hat er sich namentlich durch verschiedene Beiträge zur Lutherforschung erworben. Doch darüber hinaus hat er sich immer wieder zu theol. und sozialethischen Themen substantiell geäußert. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß der Mann, der ihm vor allem durch die grandiose Organisation der ntl Textforschung verbunden ist, hier eine repräsentative Auswahl seiner Äußerungen anläßlich des 80. Geburtstages vorlegt. Die eindrucksvolle Gestalt des Bischofs, der nicht nur ein „Diplomat im Lutherrock" (wie man ihn oft genannt hat), sondern auch ein glänzender Rhetor und nachdenklicher Essayist ist, tritt dem Leser immer wieder in diesen fünfzehn Vorträgen, fünf Predigten und zwei Aufsätzen vor Augen. Als Ergänzung ist ein biographischer Abriß des katholischen Journalisten Anton Böhm von 1973 beigefügt (213–244), der die Spannweite von K.s Begabung und Tätigkeit aufzeigt und manche wichtigen Daten konkret benennt, die man sonst nur mühsam eruieren könnte. So kann das Ganze durchaus auch als zeitgeschichtliche Quelle gelten.

Der Bd ist in sechs Themenbereiche gegliedert. Zu „Kirche in der Welt" äußert K. sich aus verschiedenen Anlässen, stets aber unter Betonung des kirchl. Propriums, dem Wort Gottes zu dienen. Was sich hier zeigt, gilt auch für alle anderen Beiträge: Die klare theol. Konzentration, gepaart mit deutlicher Sprache, macht auch komplizierte Sachverhalte durchsichtig und vermittelt Orientierung. Immer wieder kommen die Erfahrungen und Erkenntnisse des Kirchenkampfes zum Tragen, so z.B. bei der großen Abschiedsrede für den Berliner Bischof Otto Dibelius „Die Kirche in diesem Jahrhundert" (19–30). Zum Thema „Kirche und Staat" werden grundsätzliche Ausführungen von 1960, 1970, 1973 und 1985 geboten, welche die Kontinuität der Grundauffassung im Wandel der Situationen illustrieren. Die persönlichen Erfahrungen und Hintergrundkenntnisse im Umgang mit der deutschen Politik (einschließlich der DDR) geben ihnen besonderes Gewicht.

Wie schwierig der völlige Neubau der Militärseelsorge nach dem 2. Weltkrieg war, zeigt ein kurzer Überblick von 1986 (91–101; daß hier der Bericht vor der EKD-Synode 1965 „Der Dienst der Kirche unter den Soldaten", ein kirchengeschichtlich bedeutsamer Beitrag, fehlt, wird man bedauern). Ebenso knapp kommt leider der Bereich der Entwicklungshilfe zur Sprache (101–110), in dem K. für die evangelische Kirche eine historisch überaus wichtige Pionierarbeit geleistet hat. Wenn K.s verdienstvolles Engagement im ökumenischen Gespräch hier nur mit dem Vortrag von 1966 vor dem Bamberger Katholikentag (111–124: Der Katholizismus nach dem Konzil. Evangelische Sicht) gestreift wird, dann liegt das auch daran, daß er sich zu diesem Themenbereich literarisch nur wenig geäußert hat, obwohl er sich hier stark betätigte. Es wäre gewiß angebracht gewesen, durch entsprechende Kommentierung z. B. auf K.s Gespräche mit den orthodoxen Kirchen oder auf seinen Vorsitz im sog. Jäger-Stählin-Kreis hinzuweisen. Immerhin hat dieser – entscheidend auch dank K.s Einsatz – 1982–85 ein vielbeachtetes Arbeitspapier zu den evangelisch-katholischen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts erstellt. Luthers Theologie und die Heilige Schrift sind zwei Determinanten, die alle Beiträge mehr oder weniger stark prägen; drei Studien zu diesem Bereich zeigen K.s Vermögen zur Aktualisierung historischer Texte (125–169). Und schließlich sind die Predigten typische Beispiele für jene Prägung des westfälischen Lutheraners: Bei den Trauerfeiern für Ludwig Erhard, Eugen Gerstenmaier, Hans Speidel und zum 75. Geburtstag von Theodor Heuss stellt er nicht den Menschen, sondern Gottes Verheißung in den Vordergrund.

Bei einer Auswahl aus einem so reichhaltigen Werk bleibt natürlich manches unberücksichtigt, was auch eines Abdrucks wert wäre. So wird hier der schon fast legendäre „Bericht aus Bonn", den K. über 25 Jahre lang einmal monatlich dem Rat der EKD vortrug (exakt notiert und daher im Manuskript erhalten) und in dem er die politische Szenerie im Blick auf das für die Kirche Relevante fachkundig analysierte, ganz weggelassen. Das ist zwar schade, aber es gibt gute Gründe dafür. Bedauerlicher ist dagegen, daß dem Bd ein Verzeichnis der (gedruckten) Schriften fehlt. Der Hg. will mit den vorliegenden Beiträgen aus drei Jahrzehnten „die Argumente und Argumentationsweise Hermann Kunsts der Kirche, Theologie und Öffentlichkeit" (5) exemplarisch nahebringen. Das ist ihm zweifellos gelungen, und man wird ihm gerne zustimmen, daß der aufmerksame Leser daraus „auch heute noch vieles lernen" kann, und zwar vor allem eines: was evangelische Kirche ist, sein soll und zu tun hat. K. hat es gelehrt, verkündigt und praktiziert.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Massaux, Édouard: **Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée.** Réimpression anastatique présentée par F. Neirynck. Supplément bibliographie 1950–1985 par B. Dehandschutter. Louvain: Presses Universitaires de Louvain 1986. XXVII, 854 S. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXV), kart. bfr 2500.–

Dieser anastatische Nachdruck der „thèse de maîtrise" des Vf.s von 1950 ist erweitert um einen vom selben Vf. stammenden Zeitschriftenbeitrag „Le texte du Sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par S. Justin" aus dem Jahre 1952. Darüber hinaus berichtet der Löwener Neutestamentler F. Neirynck in einer kurzen Einführung über die Rezeption (und die Nicht-Rezeption) des M.schen Werkes und gibt einen Überblick über die weitere Diskussion der Problematik, in der er aufzeigt, wie sehr die Frage der Kenntnis des Mt für die christlichen Autoren des 2. Jh.s bis zu Irenäus im Fluß ist (S. VII–XV). B. Dehandschutter hat das Werk um einen bibliographischen Anhang (nach Schriften geordnet) von 1950–1985 ergänzt (763–854).

Generell ist zu dem Werk zu bemerken, daß es keineswegs, wie der Titel vermuten lassen könnte, nur den Einfluß des Mt auf die in Frage stehenden Schriften behandelt, sondern auch nach dem Einfluß des übrigen ntl Schrifttums auf diese Werke fragt. Das hängt damit zusammen, daß M. der Thema-Frage auch unter der Perspektive nachgeht, ob das Mt von den ntl Schriften den stärksten Einfluß auf die Verfasser des 2. Jh.s ausgeübt hat. M. kommt insgesamt zu dem Ergebnis, daß Paulus und Mt allgemein, während Apk und kath. Briefe nur selten benutzt werden, der Einfluß des Mt aber größer ist als der des Paulus. Der Einfluß des Mk ist praktisch null, der des Lk wächst erst ab 200, der des Joh ist geringer als der der Paulusbriefe.

Im einzelnen werden behandelt: 1 Clem, Barn, die Briefe des Ignatius von Antiochien im 1. Buch, im 2. 2 Clem, Brief und Martyrium des Polykarp, christliche Apokalypsen (AscJes, OdSal, christliche Sib, ApkPetr und der Hirt des Hermas), im 3. Buch schließlich die christlichen Apologeten (Aristides, Justin, Tatian, Apollinaris von Hierapolis, Athenagoras, Theophil von Antiochien) sowie die Didache, die M. für später verfaßt hält als häufig angenommen wird, u. a. weil Did 5,1–2 von Barn 20,1–2 abhängig, also nach Barn verfaßt ist.

Das Verfahren M.s sei an seiner Behandlung von Did erläutert.

Zunächst (§ 1) findet er bereits im Titel der Did einen Anklang an den mt Taufbefehl und untersucht dann wie im 1. Buch die Texte, die einen Anklang an die Bergpredigt des Mt vermuten lassen. Hierbei zieht er sowohl den Wortlaut als auch die Reihenfolge der Stücke als Argument heran und findet zahlreiche Belege für die Beeinflussung des Didachisten durch die Bergpredigt des 1. Ev., allerdings findet sich auch ein gewisser lk Einfluß.

In § 2 behandelt Vf. die Texte aus dem weiteren Verlauf des Mt und findet auch hier zahlreiche Anklänge in der Did ebenso wie in § 3, wo er Did 16 und Mt 24 speziell untersucht. § 4 ist den Texten gewidmet, „dans lesquels la dépendance littéraire de Matthieu est douteuse". Was die Anklänge an die übrigen ntl Schriften angeht, die M. naturgemäß kürzer behandelt, so findet er in Did keinen Einfluß des Mk, wohl aber solchen des Lk und Joh, wenn auch weniger stark als den der Apg. Beziehungen zu Paulus bestehen mehrfach, auch 1 und 2 Petr, Jak und Apk klingen an. M. kommt bei seiner Untersuchung der Did zu folgendem Schluß: „Du point de vue de l'utilisation des écrits néotestamentaires et singulièrement de l'évangile de Mt., ces caractéristiques ne se retrouvent pas dans les écrits des premiers écrivains ecclésiastiques, tels Clément de Rome, Barnabé, Ignace d'Antioche, qui utilisent les textes du premier évangile presque exclusivement, mais en nombre moins grand et de façon moins littérale; il est presque impossible dès lors de faire de la Didachè leur contemporaine." (645)

Der besondere Einfluß des Mt auf die Did ist für M. keineswegs überraschend, da der besondere Einfluß des Mt auf die untersuchten Autoren/Schriften ein durchgehendes Ergebnis seiner Studie ist.

Der anastatische Neudruck dieser großen Arbeit ist schon deswegen zu begrüßen, weil sie den Antipoden zu H. Kösters Werk über die Schriftverwendung bei den Apostolischen Vätern (Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern [TU 65] Berlin 1957) darstellt, dessen These eine Zeitlang in der Litaratur weitgehend übernommen, gerade in letzter Zeit aber auch kritisch hinterfragt worden ist. Die Einzelbelege sind in Zukunft anhand von W.-D. Köhler, Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT II/24) Tübingen 1987 zu prüfen.

Siegen Ingo Broer

Fraigneau-Julien, B.: **Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien.** – Paris: Beauchesne (1985). 202 S. (Théologie historique, 67), kart. FF 216.–

Vf. ist der Überzeugung, das geistliche Werk Symeons, weil gleichzeitig Ausdruck seiner persönlichen Erfahrung und eine Synthese der spirituellen Theologie des Ostens, biete die entsprechenden Voraussetzungen, Begriff und Inhalt dessen, was „Gottesschau" in der orientalischen Überlieferung heißt und meint, nicht nur theoretisch, sondern konkret, als gelebtes Ideal des geistlichen Lebens, darzustellen (vgl. 16). So zeigt er dann einleitend die Hauptdaten der Forschung über Symeon, vielleicht ein wenig zu summarisch, auf, skizziert Leben und Persönlichkeit Symeons und stellt sein literarisches Erbe kurz vor.

In einem ersten Teil geht es gewissermaßen um die Vorläufer Symeons: „Die geistigen Sinne und die Gottesschau im Orient vom 3.–7. Jh." (29–95).

Das Thema wird in fünf Kapiteln abgehandelt im Blick auf die Theologie eines Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudo-Makarios, Diadochos von Photike und Maximos Homologetes. Es sind durchaus erhellende Durchblicke mit dem Resultat: Das Thema von den geistigen Sinnen ist während des ganzen Zeitraums gegenwärtig, verschieden zwar die Doktrinen, aber einhellig die Überzeugung von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Unterschiedlich wieder die Aussagen über die „Erfahrung" Gottes: Origenes und Pseudo-Makarios sprechen von einer Schau Gottes oder Schau des Lichts; Gregor und Diadochos von einer Wahrnehmung der Gegenwart Gottes und von einer umfassenden Empfindung seiner Fülle. Doch sind im Grunde immer beide Elemente der Gotteserfahrung, aber eben mit wechselnder Gewichtung der „Sinne", bei den Autoren des geistlichen Lebens anzutreffen. Der Weg geht dabei von der Prädominanz neuplatonischen Denkens (Origenes) zu einer positiven Anthropologie als Anerkennung des Gutseins der gesamten Wirklichkeit aufgrund der Erschaffung durch Gott und ihrer Heiligung durch Christus (Maximos). Zugleich wird ein Voranschreiten in der Einübung der geistigen Sinne immer klarer als Voraussetzung wachsender Gotteserkenntnis und Gotteseinigung betont, bis hin zu Maximos, der ein reziprokes Verhältnis in der Entfaltung der geistigen und körperlichen Sinne kennt.

Der zweite Teil behandelt in drei umfangreicheren Kapiteln das eigentliche Thema (98–202).

Kap. 6: „Transzendenz Gottes und Gotteserkenntnis", zeigt Symeon ganz in der (apophatischen) Tradition der östlichen Väter beheimatet. Der Grundtenor aber seiner Gotteserfahrung heißt Licht; es ist das sinnlich wahrnehmbare Licht, das auf analoge Weise den Zugang zur Darstellung des göttlichen Lichtes erschließt. Gott aber ist ganz Licht, ist es in einem eminenten, transzendenten Sinn (vgl. 108).

Kap. 7 gilt den Grundvoraussetzungen der Gottesschau; zuerst den objektiven, als da sind die Teilhabe an Gott aufgrund der Inkarnation; der Mensch als Ebenbild Gottes aufgrund seiner „Verwandtschaft" mit dem Logos und seiner dreigestaltigen Geistigkeit nach dem Urbild der göttlichen Trias; die geistigen Sinne, von denen er mit den gleichen Namen wie von den körperlichen spricht, deren Einheit dann aber ebenso für ihn feststeht. – Dem Weg sodann vom Ebenbild zur vollkommenen Ähnlichkeit: der Urstand Adams und sein Fall; im weiteren nicht so sehr die Ursünde, als vielmehr die Folgen als Unordnung der „Leidenschaften"; die erlösende Menschwerdung – wobei das Thema der beiden „Adam" begegnet – und die Läuterung der Leidenschaften zur Apatheia wie der geistigen Sinne, Frucht der göttlichen Gnade und der menschlichen Mitwirkung.

Kap. 8 geht auf den Kern symeonischer Mystik, die Gottesschau selbst ein. Nach einer Analyse der von Symeon berichteten Visionen und der Abklärung des Vorfeldes folgen als Ziel der Untersuchung die Darstellung des von S. gebrauchten Vokabulars, der Eigenart und der Wirkungen der Schau und schließlich ihrer „Natur", ihres eigentlichen Wesens, mit dem Ergebnis, daß „die Gottesschau die Wirklichkeit der Vergottung (ausdrückt) unter dem doppelten Gesichtspunkt der Erfahrung der inneren Umwandlung und der Erfahrung der göttlichen Anwesenheit, die von jener nicht zu trennen ist" (195), womit Vf. die Meinung des Rez. in dessen eigener Studie wohl berechtigterweise zurechtrückt.

In einer „Conclusion", einer Art Zusammenschau, stellt Vf. die Eigenständigkeit des Begriffs der Gottesschau bei Symeon gegenüber seinen Vorgängern dar.

In Abgrenzung gegen W. Völker betont er, S. sei, auch wenn er die Predigten eines Pseudo-Makarios nicht gekannt haben sollte, doch in seinem „Kielwasser" gesegelt, wenn er das Thema des göttlichen Lichts aufgegriffen habe; aber über diesen hinaus entwickelte er den Vergleich zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Licht und dem geistigen, das Gott ist, und das dem Seelenauge die Fähigkeit gibt, Gott zu sehen, wie jenes dem körperlichen die Möglichkeit, die materiellen Wirklichkeiten zu erfassen.

Zum andern finden sich bei Symeon durchaus auch Entwicklungen in Richtung auf eine Wahrnehmung der göttlichen Anwesenheit wie bei Gregor von Nyssa oder Diadochos. Die Eigenständigkeit Symeons etwa gegenüber Gregor zeigt sich dann im Verständnis der Gottesebenbildlichkeit: Im Unterschied zu jenem legt S. das Gewicht weniger auf die Ähnlichkeit und mehr auf die bewußte Verbindung mit Gott, darin Gott-Licht ebenso Mittel wie Gegenstand des Schauens ist und die göttliche Initiative darum eine totale. Letzte Folge: die geistliche Erfahrung S.s und ihre Formulierung stellen einen wichtigen Beitrag für das Verhältnis von Erfahrung und Theologie im Osten dar. Dabei scheint für S. die Erfahrung den ersten Platz einzunehmen, die lehrhafte Entfaltung ihrer Erklärung und auch Rechtfertigung zu dienen.

Abschließend dürfen wir sagen: Die Studie hat auch nach den grundlegenden Arbeiten von W. Völker und B. Krivochéine einen guten Beitrag zum Verständnis dieses ebenso verehrten wie umstrittenen geistlichen Führers eingebracht, vor allem durch die spezielle Fragestellung nach den „geistigen Sinnen", und das gerade im Zusammenhang mit der „Schau Gottes", dem zentralen Thema der Mystik S.s. Besonders hilfreich erweist sich die gewiß knappe, aber fundierte Einführung in die – verwandten – Vorstellungen wichtiger Vorgänger; S.s Zuordnung zur geistlichen Tradition des Ostens wie seine unübersehbare Eigenständigkeit als Mystiker und mystischer Theologe treten gleicherweise zutage.

Würzburg H.M. Biedermann

Budde, Ludwig: **St. Pantaleon von Aphrodisias in Kilikien.** – Recklinghausen: Aurel Bongers (1987). 127 S., 135 Abb., zum Teil farbig (Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens 9), Ln.

Nicht nur Bücher haben ihre Schicksale, sondern auch die nach Ausgrabungen niedergelegten Ergebnisse. Das von Vf. erstellte Manuskript wurde durch einen Wassereinbruch zerstört und mußte neu erarbeitet werden. Bei den Ausgrabungen selbst gingen Befunde durch Unachtsamkeiten von Arbeitern verloren. Dennoch gelang es B., ein vollständiges Bild der von ihm entdeckten und ergrabenen altchristlichen Basilika zu entwerfen und deren reichen Mosaikenbestand zu retten. Ungewöhnlich an dem Unternehmen ist die Tatsache, daß von einer bisher wenig bekannten Ruinenstadt und deren monumentalen Resten als erstes ein kirchliches Bauwerk erforscht werden konnte.

Die an der Südküste der Türkei bei Ovacik gelegene, in spätbyzantinischer Zeit offengelassene Stadt Aphrodisias liegt auf einer Halbinsel, die vom Land aus nur unter schwierigen Bedingungen zugänglich ist. Die in das ausgehende 4. Jh. datierte oblonge Basilika war auf einer schmalen Terrasse am Nordhang des heutigen Göktepe so plaziert worden, daß sie von der spätantiken Stadt, von der See und vom Festland aus weithin sichtbar war. Die vier im Mosaikfußboden relativ gut erhaltenen Inschriften lassen die Kirche als Votivkirche erscheinen. Das Bodenmosaik des Mittelschiffes hält fest: „Der Reeder Paulos hat sein wegen seiner Heilung abgegebenes Gelübde erfüllt." Die Bema-Mosaik-Inschrift wurde von B. mit guten Gründen ergänzt zu: „Der Reeder Olympios Paulos, Sohn des Olympios (Olypios), hat für seine eigene Rettung und die Rettung seines Sohnes sowie seines ganzen frommen Hauses dieses Bemamosaik herstellen lassen." Die südlich vom Bema situierten Mosaikzeilen informieren: „Der Vorleser Johannes, Sohn des Archidiakons Theodoros, hat dieses Mosaik anfertigen lassen, das er einst fest versprochen hatte." Am Beginn des südlichen Seitenschiffes findet sich schließlich das Epigramm: „Serges, Sohn des Paulos Olympios, ließ diesen Teil des Heiligtums errichten aus Dankbarkeit für die Hilfe des heiligen Pantalemon wegen seiner Heilung und Wiedergenesung, indem er diese Säulenhalle errichtete, die der verehrungswürdige Vorleser Johannes nicht hatte beenden können; auch ließ er dieses Mosaik herstellen." Diese Inschriften der wohl durch räuberische Isaurier schon im 5. oder 6. Jh. zerstörten Kirche vermitteln ein lebendiges Stifterbild und deren Motive zur Stiftung, ein seltener Umstand in Kleinasien. Erstaunlich ist auch die Finanzkraft der christlichen Schiffseignerfamilie des Paulos, da spätestens Ende 4., Anfang 5. Jh. die Handelsschiffahrt kaum noch große Gewinne abgeworfen haben dürfte, wie der 4. Brief des Metropoliten Synesios an seinen Bruder um das Jahr 401/404 zeigt. Synesios berichtet von einem Schiff, dessen Mannschaft aus Krüppeln und ungeübten Männern bestand. Ausgebildete Matrosen waren nicht zu gewinnen gewesen. „Der Steuermann sehnte den Tod herbei, so tief steckte er in Schulden." Und vom Kapitän berichtet Synesios kurz vor der Katastrophe: „Nur Amarantos war guten Mutes in der Aussicht, sogleich seine Gläubiger abzuschreiben." (Vgl. J. Vogt: Synesios auf Seefahrt. In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Ed by P. Granfield and J. A. Jungmann. Münster 1970, Vol. I, 400–408). Die Votivkirche wurde nach der Brandschatzung teilweise zu einer Zisterne oder zu einer

Therme umgebaut. Nicht nur ein interessanter Vorgang für das Umfunktionieren eines Kultgebäudes, sondern auch ein Hinweis auf die Verarmung einer spätantiken Hafenstadt, die in Kleinasien im Verlauf des 5. Jh.s so manchen Städten an der Küste zum Schicksal wurde.

Das Bemerkenswerteste und kunstgeschichtlich Bedeutendste der Basilika sind nach B. die Mosaiken, die die Böden des Hauptschiffs, des Bemas, des Südschiffs und der beiden Pastophorien schmücken. Das nördliche Schiff ist in jüngerer Zeit zerstört worden. Inhaltlich beschränken sich die Darstellungen auf Flugtiere, kultische Geräte und ornamentale Muster, wozu B. die stilisierten Pflanzen und Blüten rechnet, die im Sinne einer Steigerung der Farbenpracht dem Sanctuarium zugeordnet sind. Die Vogelmotive erklärt B. mit dem Hinweis auf den Vogelpark im nahegelegenen heiligen Bezirk des Theklaheiligtums, das allerdings in der beigegebenen Karte nicht verzeichnet ist. Die mit Wein gefüllten Kelche und die mit Getreidekörner (?) angefüllten Körbe interpretiert B. fragend als Darstellung der Eucharistie. Träfe diese Vermutung zu, dann wäre in St. Pantaleon die früheste Darstellung der Eucharistie in der frühchristlichen Kunst entdeckt worden. Meiner Meinung nach böte sich eine einfachere Erklärung an. Da auch für B. die Grundbedeutung der Figurenmosaiken als reduzierte Paradiesesdarstellung aufzufassen ist und etwa Psalm 104 als Loblied auf den Schöpfer und eine paradiesische Schöpfung gedeutet wird, dürften Psalmenverse – wie „An den Ufern wohnen die Vögel des Himmels ..." (V 12) und, „damit der Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut" (V 14b, 15) – Schiffseigner, die die Gefahren der See hautnah erlebten und die in der Bema-Inschrift das Wort „Rettung" besonders hervorheben, bei Auftragserteilung mehr inspiriert haben als die Eucharistie. Zudem ist die Kombination Eucharistiesymbol – Flugtiere nicht recht einsichtig. Auch die legendarische Passio des hl. Pantaleon ergibt keinen Hinweis auf die Eucharistie.

Dieser anderslautende Interpretationsversuch wollte keineswegs die Bedeutung der angenehm lesbaren Monographie in Frage stellen. Im Gegenteil, das Werk leistet einen wichtigen Beitrag, indem es aus dem wenig erforschten Kilikien ein Glanzstück präsentiert und den Mut zu weiterer Arbeit christlicher Archäologen im rauhen Kilikien fördert.

Augsburg Wilhelm Gessel

Angenendt, Arnold: **Kaiserherrschaft und Königstaufe.** Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. – Berlin/New York: Walter de Gruyter (1984), XII, 378 S. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 15. Bd), Ln. DM 98.–

Mit dieser weitgehend überarbeiteten münsterschen Habil. legt A. eine umfassende Untersuchung zum imperialen Taufpatronat vor, der einen wichtigen Aspekt der abendländischen Missionsgeschichte darstellt. Was der Vf. in mehreren Publikationen zuvor schon ausschnittweise untersucht hat, wird hier nun räumlich und zeitlich umfassend vorgestellt.

Die Zeugnisse der abendländischen Bekehrungsgeschichte offenbare, wie A. zeigen kann, von Anbeginn bis ins 10. Jh. ein durchgängiges Missionierungsmodell. Grundlage war die Idee des Herrschers als *rex et sacerdos* und die damit verbundene Vorstellung von der Einheit von *regnum* und *sacerdotium*, in der die Ideologie des sakral begründeten germ. Königstums (‚Königsheil', „Opfer-Herr") mit der des zur Wahrung und Verbreitung von *‚pax'* und *‚religio'* verpflichteten christlich-römischen Herrschers vermengt ist. Diese Idee forderte nicht nur den bekannten Gleichschritt von Mission und Expansion, sondern zugleich – und hier setzt A. an –, daß dem Herrscher, dem das Christentum nie wirkliche sacerdotale Rechte zugestanden hatte, ein Platz in der Liturgie geschaffen werden mußte. Als diesen Platz hat A. die Patenschaft ausgemacht (5; 163f) und aufgezeigt, daß sie in idealer Weise dem weltlich-religiösen Doppelanspruch des Herrschers entsprach: Indem der die Mission leitende Regent die Patenschaft über einen neu bekehrten Fürsten übernahm, machte er diesen in Anlehnung an den spätantiken Sprachgebrauch zu seinem *filius spiritualis*, ja seinem *filius adoptivus*. Die unmittelbare Grundlage hierfür ist die in der Spätantike zum Herrschaftssystem erhobene Einrichtung einer künstlichen Herrscherfamilie durch Diokletian, die sich mit dem Missionsauftrag des christlichen Herrschers verbindet. Sie ist im frühen MA sofort profanrechtlich ausgedeutet worden: Die zentrale Patenpflicht zur geistlichen Erziehung des ‚Sohnes' eröffnet die Möglichkeit, dem Neubekehrten Missionare aus der missionierenden autarken Landeskirche mitzugeben, so daß die entstehenden Bistümer an Provinzen des eigenen Reiches angegliedert wurden; die neuen Bischöfe waren Reichsbischöfe, der *filius* verlor mit der Bekehrung seine politische Unabhängigkeit.

Dieses abendländische Missionsmodell entspricht genau jener Praxis, die wir seit F. J. Dölger aus Byzanz als „Familie der Könige" kennen. Die erstaunliche Tatsache, daß dies der Forschung bis heute verborgen blieb, führt A. auf die fehlende Kenntnis des liturg. Rituals, sogar des liturg. Vokabulars zurück (17/18). Die – abgesehen von wenigen Ausnahmen (wie Ermoldus Nigellus' Bericht über die Taufe Haralds von Dänemark) – lediglich formelhaften Aussagen der Quellen sprechen nur auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Liturgie.

So unternimmt Vf. einen doppelten Anlauf, das Phänomen darzustellen: einen liturgisch-phänomenologischen und einen politisch-chronologischen. Durchgängig hält er dabei verschiedene Perspektiven im Auge: zum einen die des stets Expansion und Mission verknüpfenden imperialen Herrschers, sodann aber auch die des Bekehrten dem die Missionierung in doppelter Weise gefährlich war. Seine Königsherrschaft war in der Regel sakral legitimiert; er riskierte mit der Taufe nicht nur die polit. Abhängigkeit, sie bedeutete auch die Aufgabe des magischen Fundamentes, auf dem seine Macht und Vorrangstellung im eigenen Reich basierte. Schließlich bildete das Papsttum die dritte Kraft mit wiederum eigenen Interessen, denn die herrscherliche Verknüpfung von Expansion und Mission diente weder immer der *propagatio fidei*, noch paßte sie zu dem päpstlichen Universalitätsanspruch.

Im umfangreichen ersten Teil wird zunächst die Taufliturgie von den Anfängen bis zur Vereinheitlichung unter den Karolingern erläutert, ferner die Entstehung der Patenschaft im 4.–6. Jh., schließlich die Abspaltung der ursprünglich zum Taufritus gehörenden Firmung. Dabei treten all die religiösen Vorstellungen zutage, die das frühe MA dem Institut überstülpte und die die politische Nutzung erst ermöglichten.

Die der Religionsphänomenologie bei einfachen Völkern geläufige Beobachtung, „daß die ethische Komponente ... verdunkelt wurde" (53), steht auch bei der frühma. Taufe im Vordergrund. War der „heilige Ritus" eingehalten – freiwillig oder erzwungen –, so erfolgte die Wirkung unausweichlich. Das Phänomen des „selbstwirksamen Ritus" hat zur Konsequenz, daß für „seine Gültigkeit der freie Entscheid nicht mehr konstitutiv ist" (48). Das Ineinandergreifen von „altchristlicher Selbstverständlichkeit" des freien Entscheids und „frühmittelalterlicher Ritualität" dokumentiert ein Kanon des 4. Konzils von Toledo aus dem Jahre 633, das die Zwangstaufe von Juden zu behandeln hatte.

Symptomatisch erscheinen insbesondere die Exorzismen (49): Der alten Kirche waren sie durchaus bekannt, blieben aber Katechese und haben keinen Eingang in den Ritus gefunden. Im frühen MA aber wurden sie „christlicher Zaubergesang" (Gelasianum vetus) gegen die Allgegenwart der Dämonen und überwucherten geradezu den eigentlichen Taufakt. Taufe wurde von „etwas wesentlich Sozialem" (De Lubac), der Eingliederung in eine kirchliche Gemeinde, zu einer konkreten, schützenden Gnadengabe, zu einem „familiaren Erbsegen" (64). Für den Missionserfolg war das eine Grundvoraussetzung, bot sich doch so die Möglichkeit, ein neues christl. ‚Königsheil' zu begründen. Die häufigen heidnischen Reaktionen nach dem Tode eines Bekehrten zeigen, daß der Legitimationswechsel tatsächlich ein erhebliches Risiko für das Herrschergeschlecht in sich barg. So stellt A. besonders bei den Angelsachsen fest, „daß man es mit der christlichen Herrschaft zunächst überhaupt nur probeweise versuchte" (180). Entweder blieben gerade die zur Herrschaft berechtigten Söhne sicherheitshalber ungetauft als Fortträger des bewährten Heils (179), oder es wurden nur die Söhne getauft, während die Herrscher selbst heidnisch blieben (230). Doch die neue Legitimation erwies sich in der Regel als tragfähig. A. legt in diesem Zusammenhang noch einmal seine These vor, daß sogar noch die Karolingerherrschaft aus der Taufsalbung abgeleitet sei (64, u. 163). Die Annales Bertiniani stellen explizit den Zusammenhang her zwischen der Taufsalbung Chlodwigs und der Königssalbung Ludwigs des Frommen.

Andererseits führt A. gerade die Karolinger mehr noch als Beispiel für die ma. Umgestaltung der Patenschaft an: Mit diesem erst im 6. Jh. voll ausgebildeten Institut dachte man sich ein geistl. Band zwischen Pate und Täufling konstituiert, das im Sinne einer künstlichen Verwandtschaft interpretiert wurde (Adoption, Schwurfreundschaft). A. sieht diese profanrechtl. Nutzung schon in der Bezeichnung *‚susceptio'* ausgedrückt, die nicht auf die Assistenz der Paten beim Taufakt zurückgehe, sondern auf den bei Römern wie Germanen geübten Brauch, des *‚tollere liberum'*, mit dem ein Vater sein Kind anerkannte (109). Der ursprüngliche Gedanke einer Adoption durch Gott in der Taufe wurde nun zur Adoption durch den Paten mit allen weltlichen Implikationen. So habe etwa die Patenschaft König Gunthrams über seinen Neffen Chlothar II. „in Wahrheit eine politisch bedeutsame Adoption [eingeschlossen]" (114). Mit reichem Quellenmaterial belegt A. die als Konsequenz „des aus der Patenschaft erfließenden religiosus amor" erwachsende Pflicht der geistl. Verwandten zur gegenseitigen Schonung, ja zu umfassender Hilfe. Die geistl. Verwandtschaft wirkte sogar da lebensrettend, wo die Blutsverwandtschaft versagte (115/16). So ließ Chlothar II., als er 612 die Alleinherrschaft übernahm, von den austroburgundischen Merowingern allein seinen Patensohn Merowech am Leben.

Ihren eigentlichen Siegeszug verdankt die Patenschaft hingegen noch einem weiteren Aspekt: Es „erscheint wenig logisch, ist aber klar zum Ausdruck gebracht worden" (103), daß das geistliche Band neben der vertikalen Beziehung zwischen dem Paten und seinem Täufling dann auch horizontal die Paten als *compatres* mit den leiblichen Eltern verband. Die ideelle Überwindung der strengen Scheidung zwischen geistlicher und leiblicher Elternschaft und Ausweitung der geistlichen Verwandtschaft auf die Eltern des Täuflings fand im 7. und 8. Jh. statt und ist „zweifellos daraus zu erklären, daß die Zeit allgemein in familiaren

Kategorien dachte" (106). Der weite Wirkradius und die sakrale Legitimierung machten die Patenbindung wie die Kompaternität den herkömmlichen Beziehungsformen schnell überlegen. Als wohl deutlichstes Beispiel für die Alltäglichkeit dieser Bündnisform kann Vf. zwei venezianische Kaufleute anführen, die ein Geldgeschäft mittels Kompaternität besiegelten (125).

Von diesem Befund aus interpretiert A. den päpstlichen Akt von 754 an Pippin nicht mehr wie die bisherige Forschung als „Orakel" oder „Zusatzakt", sondern als konstitutiv. Die Päpste hätten in Konkurrenz zum Basileus beansprucht, als Väter der Völkerfamilie Herrschaft zuzuweisen. So sei der Akt von 754 in genauer Entsprechung zum byzantinischen Modell abgelaufen: Wie der Basileus übernahm Stephan die Patenschaft (hier die Firmpatenschaft), setzte in die Herrschaft ein (durch Salbung statt durch die byzantinische Insignienübergabe) und verlieh schließlich die Patriziuswürde. Auch die Karolinger könnten dies kaum als zusätzlich angesehen haben, denn sie hätten denselben traditionellen Weg beschritten wie schon Grimoald und Karl Martell: durch Adoption die Herrschaft zu erreichen, „nur daß sie sich jetzt einen anderen ‚Vater' erwählten" (162).

In welchen verschiedenen ‚unreinen' Formen das imperiale Bekehrungsmodell dann im Kräftespiel der Beteiligten aufscheinen konnte, zeigt der chronologisch aufgebaute zweite Teil. A. konstatiert zunächst, „daß bei Chlodwig die beiden Elemente [politische und geistliche Sohnschaft] einander schon recht nahegerückt erscheinen, ohne aber miteinander verbunden worden zu sein" (173). Von dem byzantinischen Dreischritt Patenschaft – Insignienübergabe – „Patricius"-Verleihung fehlte zwar die Patenschaft, gleichwohl stand Chlodwig nun unter der *paternitas* des Kaisers und war durch diesen legitimiert. Als auffallend hebt der Vf. hervor, „daß keine vom Frankenreich auf andere, noch heidnische Völkerschaften übergreifende Missionsbewegung sichtbar wird" (174), ein Taufpatronat eines christlichen Herrschers nicht aufzufinden ist (176).

Den Versuch zu einer merowingischen Missionspolitik glaubt A. allerdings im angelsächsischen Bereich feststellen zu können. Hier lassen sich Königskonversionen mit politischer Bedeutung der dabei übernommenen Patenschaft über das ganze 7. Jh. hin verfolgen. Besonderer Einfluß kommt dabei dem Bretwalda zu, dem Overlord, der seinen imperialen Zwecken, der Ausweitung seines Herrschaftsbereichs, sowohl die Mission als auch die Institutionen der Kirche – vor allem das Erzbischofsamt – nutzbar zu machen versteht. Am Beginn der Bekehrungsgeschichte Englands stellt sich jedoch – laut Vf. – ein erstaunlicher Befund vor: Seine besondere Beachtung gewinnt in diesem Zusammenhang die Person des Liudhard, der im Gefolge der christlichen merowingischen Herrschertochter Berta aus Anlaß ihrer Hochzeit mit Aethelberht von Kent – um 562/63 – nach England kam. Beda bezeichnet ihn als *episcopus,* ein Faktum, dem A. großes Gewicht beimißt. Denn er knüpft daran die Vermutung, Liudhard könnte als „Emissär des Merowingerkönigs" mit der Mission und der damit gleichbedeutenden Anbindung der anglikanischen an die gallische Kirche beauftragt gewesen sein. Da von einer missionarischen Tätigkeit dieses Bischofs nichts verlautet, dagegen in einem Brief Gregors des Großen von einer Bitte der gens Anglorum um Entsendung von Missionaren durch Rom die Rede ist, folgert A., daß die politische Gefahr der Abhängigkeit, die das imperiale Missionsmodell für den Bekehrten barg, den Angelsachsen wohl bewußt gewesen sei und daß sie ihr durch die Hinwendung zum Papst zu entgehen trachteten.

Reiches Material findet A. dann in der Karolingerzeit. Als Willibrord, der seine *licentia praedicandi* von Pippin erhalten hatte, einen Bischof für die Friesen benötigte, schickte er den Missionar Suidbert zur Weihe nach Kent. Daß Suidbert dann aber, von der Forschung bislang unerklärt, zu den Brukterern ging, ergibt für A. einen guten Sinn: Pippin habe einen Bischof des angelsächsischen Metropolitanverbandes vor seinen Grenzen nicht geduldet. Statt dessen habe er „seinen" Missionar zur Weihe nach Rom gebracht, wo Willibrord zum Erzbischof der Friesen geweiht worden ist. Dieses Deutungsmuster erweist Vf. dann für die ganze weitere Missionsgeschichte als ertragreich. So habe Karl Martell nicht nur die Entstehung eines friesischen Erzbistums unter Willibrord als „ein zu starkes Element von Eigenständigkeit" verhindert (200), sondern nach dessen Tod sogar als römischen „Fremdkörper" ein Bistum Utrecht (201). Aus eben diesen Gründen habe er auch die bonifatischen Bistumspläne in Thüringen und Hessen vereitelt. Für Sachsen sei später ein eigenes Erzbistum gar nicht mehr erörtert worden. Hier findet der Autor das Missionsmodell in reiner Form: Karl der Große hob Widukind zu Attigny aus der Taufe, versah ihn mit honor, was A. als Amtseinsetzung deutet, und inkorporierte das Land in die Reichskirche. Gegen die jüngst behauptete Klosterhaft Widukinds führt A. die Tauftheologie ins Feld: Widukind sei mit der Taufe sündenfrei gewesen, somit eine Möglichkeit, im Kloster „von Gott Verzeihung ... zu erlangen" (Althoff) sinnlos.

Aufschlußreich sind die unterschiedlichen Reaktionen der von der Unterwerfung bedrohten Fürsten. Trachteten die Sachsen noch durch einen „gezielten Racheschlag" (205) zu entkommen, so zeigt A. am Beispiel der Baiern eine weitaus erfolgversprechendere Methode auf, die bald Schule machte. Sie suchten sich unter den Patronat konkurrierender Missionierungsinstanzen zu stellen, wofür sich neben Byzanz besonders das Papsttum anbot. Durch ständige Romkontakte bemühten sie sich seit Theoto bis zu ihrer vollständigen Unterwerfung letztlich vergeblich um eine eigene Kirchenprovinz. Daß dies aber gelingen konnte, zeigt Vf. an den Mährern: Von den Karolingern getauft und missioniert, ersuchten sie bald erfolgreich um Missionare aus Byzanz. Als diese dann in Streit mit den bairischen Bekehrern gerieten, wandten sie sich erstaunlicherweise an die dritte Instanz, den Papst, der dann tatsächlich einen Erzbischof schickte und die mährische Unabhängigkeit sicherte. In der Ottonenzeit verselbständigten sich Sven Gabelbart und Knut der Große mit einer ähnlichen Taktik (281/2). Der Vf. zeigt an mehreren Beispielen auf, daß die päpstliche Unterstützung für die Bekehrten gegen imperiale Ansprüche nicht auf die bekannte Auseinandersetzung mit Otto dem Großen um Magdeburg beschränkt war, sondern als traditionelle Politik der Päpste im MA anzusehen ist. Jedoch handelten sie nicht immer danach: So hatten auch die von Byzanz missionierten Bulgaren die Päpste um Entsendung eines Erzbischofs gebeten, jedoch keinen erhalten und sich darauf endgültig Byzanz zugewandt, eine Haltung der römischen Kurie, für die Vf. keine Erklärung findet.

Freilich, so überzeugend das Modell im ganzen wirkt und so breit die Quellenbasis ist, auf der es beruht, an einzelnen Stellen fordert es doch zur Kritik heraus, ist weniger stichhaltig, als es der Autor wissen lassen möchte. Da er nämlich sein Modell zur Norm erheben will, begibt er sich zwangsläufig in die Gefahr, seine Quellen durch Vermutungen ergänzen zu müssen (215, 232, 233, 243, 268/9). Zuweilen werden Legenden (277) – zum Teil recht späte (184) – herangezogen. Öfter stützt sich die Untersuchung auf Quellen, deren Aussagewert umstritten ist, so etwa bei der Behandlung der Patenrolle des Papstes (153ff). Zwar zieht Vf. sie nur vorsichtig heran („nicht mit letzter Sicherheit", „nicht mit letzter Gewißheit"), doch sucht er ihre Qualität dadurch zu heben, daß er den Grad ihrer Übereinstimmung mit gesicherten, ähnlichen oder entsprechenden Nachrichten über andere Ereignisse feststellt. Gewiß spricht die Tatsache der „immer wieder ... bis zur Formelhaftigkeit typisierten Berichte über Königstaufen und königliche Patenschaften" (272), auf die hinzuweisen der Autor sich mehrmals genötigt sieht (6, 19/20, 218, 311), auch für die Gültigkeit seiner These, deutet jedoch gleichzeitig die quellenkritische Problematik an. Sie ist einerseits mit dem argumentum e silentio verknüpft. Andererseits wirken Feststellungen wie die, daß die Reichsannalen bei Harald wie bei Widukind die Patenschaft für nicht erwähnenswert halten, heruntergespielt (218), wie überhaupt dank der umfänglichen Behandlung der Missionsgeschichte deutlich wird, daß die imperiale Bekehrung auch oft genug ohne Patenschaft auskam. Andere Nachrichten wirken darüber hinaus überbewertet wie die weitreichenden Konsequenzen, die A. mit dem Bischofsamt Liudhards verbindet (194/5). Schließlich war er der geistliche Betreuer einer Prinzessin und späteren Königin. Ein weiterer Aspekt, der in diesem Werk wohl eingehenderer Beachtung wert gewesen wäre, ist die Frage nach dem Modellcharakter des Parens-Verhältnisses, das germanische Heerführer wie Stilicho mit dem römischen Kaisertum verband, und des von Diokletian wieder inaugurierten Adoptivkaisertums. Gerade die vom Vf. immer wieder betonte Pietas fand in diesen Verbindungen institutionellen und konstitutionellen Charakter, gewann damit neben der ethischen auch politische Bedeutung. Doch sind gewiß derartige Einwendungen angesichts des von enormer Gelehrsamkeit und Belesenheit zeugenden Werkes von untergeordneter Bedeutung. Sie sollten nicht den Blick darauf verstellen, daß hier ein zentraler Baustein im politischen Leben des frühen MA gefunden ist, der eine Reihe bisher dunkler Zusammenhänge lichtet.

Düsseldorf Paul Mikat

Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus. Hg. von Gerhard Adler. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1987. 190 S. (Herder Taschenbuch 1506), kart. DM 10.90

In diesem Jahr feiert die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) das tausendjährige Jubiläum der Annahme des Christentums durch den Kiever Großfürsten Vladimir den Heiligen, das „Millennium der Taufe der Ruś", wie das Ereignis offiziell genannt wird. Aus diesem Anlaß hat Gerhard Adler, Mitarbeiter des Südwestfunks, dieses Bändchen konzipiert, das sechs Beiträge russischer und westlicher Autoren enthält; sie bilden gleichzeitig auch eine Reihe von Rundfunkvorträgen.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei kirchengesch. Aspekten. Metropolit Pitirim von Wolokolamsk und Jurjew, einer der bekanntesten Hierarchen des Moskauer Patriarchates, stellt in seinem Beitrag das Selbstverständnis der ROK anhand ihrer historischen Entwicklung dar. Bezeichnend ist die Überschrift des Textes, ein Zitat aus dem berühmten Rundschreiben des späteren Patriarchen Sergij, mit dem er 1927 die Gläubigen zur Loyalität gegenüber dem jungen Sowjetregime aufruft: „Wir wollen orthodox sein und gleichzeitig die Sowjetunion als unsere irdische Heimat ansehen." Der Autor versucht, die Kontinuität der Vaterlandsliebe in der russischen Kirche durch ihre ganze Geschichte hindurch darzustellen. Notwendigerweise können dabei einige Sachverhalte, etwa im Zusammenhang mit der Autokephalie der russischen Kirche oder der Problematik der Unionen, auch anders beurteilt werden, wie Metropolit Pitirim selber zugesteht (31). So vollzog sich die Anerkennung der Autokephalie der russischen Kirche durch die östlichen Patriarchen nicht so glatt und problemlos, wie es hier dargestellt ist (18).

Eine wertvolle Ergänzung hierzu bietet der Aufsatz von Fairy von Lilienfeld „Von der Taufe der Kiewer Rus zur Oktoberrevolution", der manche

Details klärt, die im ersten Beitrag nicht oder nur am Rande behandelt wurden. Hier ist vor allem die Auseinandersetzung zwischen den „Josifljanen" und den „Uneigennützigen" im 15./16. Jh. um die Ausrichtung des Mönchtums zu nennen. Hinter diesem Streit steht letzten Endes die Frage danach, „wie sich die Kirche in Staat und Gesellschaft verstehen solle" (52). Weiterhin ist die Darstellung der Hintergründe des Altgläubigen-Schismas erhellend.

Im dritten Beitrag setzt Robert Hotz durch eine ausführliche Darstellung der Geschichte der ROK unter den 70 Jahren Sowjetsystem den vorhergehenden Aufsatz chronologisch fort. Besonders interessant sind seine Ausführungen über die jüngste Vergangenheit.

Der Text von W. A. Nikitin über „Geistliches Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie" konzentriert sich auf eine interpretierende Darstellung der sakramentalen Riten. Man hätte sich hier eine größere Betonung des Themas „Spiritualität" gewünscht, zumal dieser Begriff in seiner kurzen Definition erstaunlich weit gefaßt wird (102).

Bemerkenswert und informativ ist der Aufsatz von A. A. Makarow über die Theologie und die theol. Ausbildung in der russischen Kirche. Zwei Aspekte sind hier wichtig: Zum einen die Betonung des charismatischen Elements („Die Theologie ist ihrer Natur nach charismatisch", 128), die ihren Niederschlag im engen Zusammenhang zwischen Liturgie und Theologie findet. Zum anderen ist die Darstellung der theologischen Ausbildung interessant. Von besonderer konkreter Wichtigkeit scheinen hierbei die „Chorleiterklassen" zu sein, die vor allem von Frauen besucht werden (142). De facto tragen diese Frauen in den Gemeinden den Hauptteil der katechetischen und wohl auch der seelsorgerischen Arbeit.

Paul Roth setzt sich im letzten Artikel mit der Entwicklung der Religionskritik und der atheistischen Propaganda in der Sowjetunion auseinander.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rußland, besonders in der Sowjetepoche, der wichtigste Aspekt ist, unter dem die Kirchengeschichte dargestellt wird. Das wird ja auch aus dem Untertitel deutlich. Daher fallen die beiden theol. Beiträge etwas aus diesem Rahmen; andererseits bleiben die nicht kirchengeschichtlichen Bereiche der russischen Kirche wie systematische Theologie, pastorale Praxis oder Spiritualität unterrepräsentiert.

Leider ist eine Reihe von Druck- und Transkriptionsfehlern zu bemängeln. Das Prinzip, russische Namen im Text zu transkribieren, in den Fußnoten aber transliterieren, ist zwar für den des Russischen nicht kundigen Leser angenehm, führt aber zu Fehlern und Ungenauigkeiten:

„Belawin" (28) neben „Bellawin" (58), „Grigoriewzy" (70, 71) neben „Grigorievcy" (73), „Wasilij" (131) und „Paisij" (132) statt „Wassilij" und „Paissij". Zudem sind die Übersetzungen aus dem Russischen nicht immer fehlerfrei: Die Philokalie ist doch im Deutschen so bekannt, daß eine Eindeutschung von „dobrotoljubie" mit „Liebe zum Guten" (27) nicht nötig gewesen wäre. Ebenso ist die „kormčaja knjiga" eher als „Steuerbuch" denn als „Ruderbuch" (115) bekannt. Von den Druck- und Transkriptionsfehlern sind besonders zu nennen: „43 v. Chr." (62) statt 46 als das Jahr, in dem der Julianische Kalender eingeführt wurde; „serednia" (102, Anm. 2) statt „seredina", „žisni" (103, Anm. 3) statt „žizni", „Odinierung" (121; wäre „Ordination" nicht besser?), „sovremmenik" (158, Anm. 18) und „sovremmenost'" (180, Anm. 73) statt „sovremennik" und „sovremennost'", „bogyni" (174, Anm. 55) statt „bogini".

Im Verzeichnis der weiterführenden Literatur am Schluß des Buches liegt der Schwerpunkt ebenfalls auf der Kirchengeschichte. In der Abteilung II „Ostchristentum" hätte man sich mehr Werke orthodoxer Theologen gewünscht, die ja durchaus auch in deutscher Sprache vorliegen. Insbesondere vermißt man die Werke von Wladimir Lossky (Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961; Schau Gottes, Zürich 1964).

Dennoch kann das Buch sehr empfohlen werden, da sich die Aufsätze der russischen und westlichen Fachleute zu einem knappen und informativen Überblick über Geschichte und Gegenwart der ROK ergänzen.

Münster Thomas Bremer

Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionare. – Aus dem Altkirchenslawischen übertragen und hg. von Joseph Schütz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1985. 152 S.

Der vorliegende Band enthält die Viten der beiden Slavenmissionare Konstantin (Kyrill) und Method, die wohl kurz nach deren Tod von Schülern bzw. Mitarbeitern der Brüder in altkirchenslavischer Sprache verfaßt wurden. Die Lebensbeschreibung von Konstantin († 869) enthält außer der legendär ausgeschmückten Darstellung seiner Jugend und den Berichten von seinen Missionsreisen zu verschiedenen Völkern vor allem die Beschreibung seiner Tätigkeit in Mähren. Hier stehen die Schaffung einer eigenen Schrift, der „Glagolica", für die slavische Sprache und die Übersetzung biblischer und liturgischer Texte in das Altkirchenslawische zentral. Die Auseinandersetzungen mit dem lateinischen Klerus in Venedig zeugen von den Bemühungen um die Anerkennung der Legitimität des Altkirchenslawischen als Kirchensprache.

Die kürzere Vita des Method († 885) berichtet uns von den Ereignissen in Mähren etwas ausführlicher. In ihr werden vor allem die Konflikte mit dem fränkischen Klerus bezüglich der Jurisdiktion in Mähren deutlich, die nach der Ablösung des mährischen Fürsten Rostislav durch seinen Neffen Svatopulk entstanden.

Am Rand der Übersetzung sind die Fundstellen für Zitate aus der Bibel, dem Koran und den Kirchenvätern angemerkt; leider nicht immer ganz korrekt. Knappe Kommentare ergänzen den Text der Viten. In der Literaturliste finden sich außer den kritischen Ausgaben vor allem Übersetzungen in moderne slavische Sprachen; hier wäre vielleicht der eine oder andere Hinweis auf die Literatur in westlichen Sprachen nützlich gewesen. Trotz dieser kleinen Mängel ist es aber erfreulich, eine weitere deutsche Übersetzung dieser Quellen, die für das Verhältnis zwischen dem Karolingerreich und den slavischen Völkern so wichtig sind, in einer wohlfeilen Ausgabe vorliegen zu haben.

Münster Thomas Bremer

Felmy, Karl Christian: **Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie.** Wege und Wandlungen russischer Liturgieauslegung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1984). XII, 507 S., 19 Abb. (Arbeiten zur Kirchengeschichte), Ln. DM 136.–

Im Zuge der Tausendjahrfeier der Taufe der Kiever Ruś erhält die Habil. des jetzigen Erlanger Ordinarius für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens zusätzliche Aktualität, die mit großer Forschungsintensität jenen Weg zur Spiritualität des russischen Christentums von den geschichtlichen Ursprüngen her neu erschließt, der mit Recht als der „königliche" bezeichnet wird: das Verständnis des orthodoxen Kirchentums aus seiner liturgischen Dimension.

Zugleich hat sich in den letzten Jahren eine neue Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier in den großen christlichen Konfessionen als stärkster Impuls auch für die Entdeckung tiefgreifender Gemeinsamkeit kirchlichen Lebens innerhalb der christlichen Ökumene erwiesen. Hierfür zeugen die Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt, mitsamt der „Lima-Liturgie", wie vor allem das Münchener Dokument der Katholisch-Orthodoxen Dialogkommission von 1982: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit."

K. Chr. Felmy zeichnet die Wege der Liturgiedeutung (wobei „Liturgie" gemäß dem theol. Sprachgebrauch der Orthodoxie als Eucharistiefeier zu verstehen ist) von den Anfängen russischer theol. Literatur und Ikonographie (Kap. I und II; 15–36; 37–79) bis in die jüngste Phase einer „liturgischen Theologie" (Kap. X: „Die theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie", 390–456), in der es weniger um das alte literarische Genus der Liturgiekommentare als vielmehr um eine universale Theologie aus den liturgischen Quellen unter Rückbesinnung auf die charakteristischen Grundzüge russisch-orthodoxen Christentums geht.

Am Beginn der russischen Liturgiedeutung steht die Faszination durch das eucharistische Mysterium. Die berühmte Stelle der Nestorchronik über die Verzückung der Gesandten des Großfürsten Vladimir angesichts der himmlischen Schönheit der Hagia Sophia und ihrer Gottesdienstfeier erweist sich im liturgisch-literaturgeschichtlichen Kontext als überaus sprechendes Zeugnis für die Eindruckskraft des mysterium tremendum et fascinosum, von dem die empfängliche Seele des jungen russischen Christentums so nachhaltig geprägt wurde.

Dem Vf. gelingt es, die motivgeschichtlichen und auch direkt literarischen Verbindungen der vielfach bezeugten unterschiedlichen Visionen brennenden Feuers, welches Altar und Eucharistie bei der Zelebration umgibt, oder auch die eines konzelebrierenden Engels, schließlich die heute anstößig „kapharnaitisch" (d. h. fleischlich gemäß dem Mißverständnis nach Joh 6,42.52) anmutende Vision eines Jesusknaben, der sich der Kommunion darbietet, in ihren manchmal verschlungenen Abhängigkeiten aufzuzeigen. Ist es im ersten Falle atl vorgeprägte und frühe syrische Mysterienfaszination, die in dieser Form auch in griechisch-patristischer Literatur sporadisch auftaucht, so findet das zweit- und drittgenannte Motiv frühe Vorbilder in den griech. übersetzten Dialogen Gregors d. Gr. (PL 77, 426ff) bzw. in einer ins 5./6. Jh. zurückgehenden Schicht der Apophthegmata Patrum (PG 65,156–160), welche Motive im Rahmen des „Wortes des hl. Gregors des Theologen über den hl. Gottesdienst", der frühesten altrussischen Liturgieerklärung, verbreitet werden. Diese erweist sich vor allem als beeinflußt durch den Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos († 733), dessen Schrift zusammen mit der Liturgieerklärung des Maximos Homologetes auch in direkter Übersetzung seit dem 11. Jh. wengistens auszugsweise zugänglich ist.

Besonders aufschlußreich ist die Vielzahl der ikonographischen Motive, die von der „Apostelkommunion" der Kiever Hagia Sophia des 11. Jh.s bis hin zu den Hymnen-kommentierenden Bildtypen „Eingeborener Sohn", „Seht das Lamm Gottes" und zahlreichen anderen liturgisch inspirierten Motiven reichen, die bis

ins 15./16. Jh. weite Verbreitung erlangten und von denen einige auf der Moskauer Synode von 1553/54 beanstandet wurden (41), insofern sie nicht mehr mit einer Darstellung gemäß den Gesetzen des heilsgeschichtlichen sichtbar Geoffenbarten vereinbar erschienen.

Überblickt man die Entwicklung der liturgiedeutenden Literatur und Ikonographie bis zum Ausgang des 16. Jh.s (wozu wie für jede andere der behandelten Epochen die Thesen am Schluß des betreffenden Kapitels hilfreich sind), so zeigt sich, daß neben den einschlägigen patristischen Werken doch in dieser Zeit schließlich jener Liturgiekommentar des Germanos übergewichtigen Einfluß gewonnen hat, der in seiner Neigung zu vervielfältigender Einzelsymbolik weder der Ursprünglichkeit russischer religiöser Sensibilität gegenüber dem theophanischen Grundzug des Mysteriums voll gerecht wird, noch in der Reihe der griechischen Kommentare sich der gedanklichen Höhe eines Maximos Homologetes vor ihm oder eines Nikolaos Kabasilas († nach 1391) nach ihm vergleichen kann.

Der Umbruch, den die Liturgierevision des Patriarchen Nikon von 1653 über die russische Kirche brachte, ist der Hintergrund für die mangelnde Rezeption, die der von Nikon veranlaßten Veröffentlichung der Liturgieerklärung des Ioannes Nathanael (griechische Erstausgabe 1574 in Venedig) beschieden war, die wenig später zusammen mit der weit kürzeren Erklärung des Konstantinopler Patriarchen Paisios (1652–55) in der unter dem Titel „Skrižal" bekannten Sammlung neu abgedruckt und verbreitet wurde. Dieser Kommentar ist weitgehend Kompilation aus Nikolaos Kabasilas, durchsetzt mit langen oft schlecht eingefügten Stücken aus Symeon von Thessalonike († 1429), Germanos und anderen Quellen. Die gedankliche Geschlossenheit und die theol. Ausgewogenheit anamnetischer, eschatologischer und aszetischer Deutungsart bei Kabasilas bleiben bei dieser Kompilationsart jedoch auf der Strecke und werden zu einer Aneinanderreihung rememorativer Symbolelemente degeneriert (Kap. III, 80–111).

Bezeichnend für eine Phase westlichen Einflusses ist der 1667 durch Igumen Feodosij Stafanovič verfaßte Liturgiekommentar kompilatorischen Charakters, der zwar reichlich patristisches Material heranzieht, dabei aber in der Anordnung und Aufbereitung dem (als Quelle nicht genannten) Euchologion des französischen Dominikaners Jacques Goar (1647) folgt. Unter dem Einfluß der von Goar übernommenen Materialien und speziell in Abhängigkeit von der Kiever Scholastik des Metropoliten Petr Mogila († 1667) setzt sich der Kommentar des Feodosij im Gegensatz zur orthodoxen Tradition für die eucharistische Wandlung im Augenblick des Aussprechens der Herrenworte (statt als Wirkung der Epiklese) ein, was bald zu schärfster Ablehnung dieser Position unter dem Vorwurf der Praxis des „Brotanbetens" und schließlich – unter dem Einfluß der Aufklärung – zur Abkehr vom Genus der kompilatorisch-symbolischen Kommentare überhaupt führt.

Ironie der russischen Kirchengeschichte ist es, daß, als Kaiserin Elizaveta Petrovna 1746 Auftrag erteilte, eine brauchbare Liturgiedeutung zu erarbeiten, verschiedene Kandidaten ihr Unvermögen bekundeten und es erst 1792 zum vielfach verzögerten Druck des Auftragswerkes aus der Feder des Metropoliten Gavriil Petrov kam, das dann kaum noch Beachtung fand. Die nur 104 Blätter umfassende Erklärung aller Gottesdienste der Orthodoxie bemüht sich um Ansätze zu einer historischen Liturgieerklärung, ohne sich mit dem im Westen schon damals erreichten Standard historischer Methode messen zu können. Die spezifische Ausdruckskraft orthodoxer Liturgie wird beim weitgehenden Verzicht auf symbolische Interpretation jedoch nun stark nivelliert. – Allein das Bemühen um den Communio-Charakter der Liturgie und die Bedeutung des Kommunionempfanges bei der Mitfeier sichern dem Werk Sympathie (Kap. IV, 112–158).

Es kann hier nicht näher auf die Verästelungen der weiteren Entwicklung eingegangen werden: auf das Wiederaufleben der traditionellen kompilatorischen Deutungsart (Novaja Skrižal des Erzbischofs Venjamin, 1803, mit 17 Auflagen bis 1908, unter starker Benutzung der Notae aus Goars Euchologion: Kap. V, 159–200), sodann auf die durch Ivan Ivanovič Dmitrievskij 1816 begründete historisch-dogmatische Auslegungsart (Kap. VI, 201–262), die im späten 19. Jahrhundert in den Geistlichen Akademien hohes Niveau erreicht (Kap. VIII, 309–360); schließlich auf die in bewußter Abhebung von der historischen Methode und unter Besinnung auf das altrussische Erbe vollzogene Renaissance einer Deutungsart während des 19. Jh.s, die gegenüber einer einseitigen Betonung der rememorativen Symbolik auch die mystisch-eschatologische der Liturgie, wie sie bei Dionysios Areopagites und Maximos Homologetes vorherrschte, wieder zur Geltung bringt (Kap. VII, 263–308). – Die Beispiele entsprechender Schriften zur Liturgie und den übrigen Gottesdiensten in diesem dritten Entwicklungsstrom sind nahezu unüberschaubar und finden ihre Form in den verschiedensten literarischen Genera von liturgischen Handbüchern im Gebrauch geistlicher Lehranstalten, über Katechismen und Erbauungsliteratur, bis hin zu Predigten und zur Briefform. Durch geistliche Intensität wie auch durch gedankliche Tiefe ragen aus der Fülle der literarischen Äußerungen der Liturgiekommentar des Aleksij Radugin (285f) und die „Gedanken über den Gottesdienst der Orthodoxen Kirche" (1894) des Vaters Ioann von Kronstadt hervor (287ff). – Hinsichtlich der literarischen Gestaltung originell und von großer Eindringlichkeit, in der Motivwahl aber durchaus bestimmten Vorbildern der traditionellen Gottesdienstdeutung verpflichtet, sind die „Betrachtungen über die Göttliche Liturgie" des Nikolaj Gogol, die auch dem Nichtfachmann in orthodoxer Theologiegeschichte einen durchaus zutreffenden Eindruck von dem in einem breiten Entwicklungsstrom russischer Liturgieauffassung dieser Epoche vorherrschenden Gedankengut vermitteln können.

Nachdem im 19. und frühen 20. Jh. die historische und die symbolisch ausdeutende Liturgieerklärung sich meist wenig befruchtet hatten und die letztere bisweilen auf subjektivistische Abwege geraten war, erscheint dem Neubeginn in der Emigration (aber auch im Moskauer Patriarchat der Nachkriegszeit) sowohl die Konzentration als auch die Rezeption theologisch-philosophisch reflektierter Anwendung der historischen Methode in Auseinandersetzung mit der abendländischen Theologie aufgegeben, die beide im Einflußbereich des Orthodoxen Theologischen Instituts von Saint Serge in Paris zu vielbeachtetem Niveau gelangen.

Zunächst sind im Sinne der „Rezeption der historischen Kritik" (Kap. IX, 361–389) nach der Revolution Petr Lebedev in Moskau und Nikolaj Pokrovskij in St. Petersburg, dann in Paris Boris Sove und Archimandrit Kiprian Kern († 1960); im wiederhergestellten Moskauer Patriarchat Nikolaj Uspenskij zu nennen, dessen Forschungen auch der westlichen Theologie übermittelt werden konnten, wie die Dokumentation Ökumenischer Dialoge und das Œuvre des römischen Liturgikers Miguel Arranz (– in den entsprechenden Teilen gleichzeitig mit Felmys Arbeit ediert –) beweisen.

Zu einer neuen liturgisch inspirierten Theologie, die sich inzwischen als wegweisend für die Ökumene erwiesen hat, kommt es in Paris und später in der orthodoxen Kirche russischer Provenienz in Amerika durch Männer wie Georgij Florovskij, dessen „Wege russischer Theologie" (Paris 1937) zu einer Art Brevier theologischer Erneuerung in der Orthodoxie geworden sind und dessen „Eucharistie und Sobornost" (Paris 1929) Grundgedanken „eucharistischer Ekklesiologie" vorwegnehmen, wie sie dann von Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) systematisiert und forciert wurden und besonders seit 1961 („Der Primat des Petrus in der orthodoxen Theologie"; zusammen mit N. Koulomzine, J. Meyendorff und A. Schmemann) auch die katholische und die evangelische Theologie stark beeinflußten. – Auch Sergij Bulgakov gehört mit seinem liturgisch inspirierten christologischen „Kosmismus" (vgl. 396ff) in diesen Zusammenhang. Die eucharistische Ekklesiologie Afanas'evs aber wurde liturgiewissenschaftlich unterbaut und fruchtbar gemacht vor allem durch Alexander Schmemann, Pavel Evdokimov und Ioannis Zizioulas (Kap. X, 4–6; 405–456).

Dieses X. Kapitel „Die Theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie" (390–456) ist dem Vf. insgesamt zu einer Art Kurzeinführung in die theologische Erneuerung der Orthodoxie gelungen, die in sich selbst schon den Rang einer kleinen bemerkenswerten Monographie beanspruchen könnte. Über die ökumenische Bedeutsamkeit der inzwischen vielfältig gewürdigten eucharistischen Ekklesiologie zeichnet sich hier z. B. beim Werke Alexander Schmemanns an etlichen Beispielen auch ab, wie traditionell allegorische Momente der Liturgieerklärung, neu auf die geistliche Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde bezogen (vgl. z. B. 419), zu höchst aktuellen mystischen Erfahrungselementen werden können, die nicht aus mystifizierter Soziologie, sondern aus der theologischen Grundbeziehung zwischen Eucharistie und Kirche (bzw. Gemeinde) entnommen sind.

Felmys Arbeit erfüllt in der Erforschung der orthodoxen Liturgieauffassung ein Desiderat, das nach der diesbezüglichen Erhellung der byzantinischen Epoche (durch Mateos, Taft, Bornert, den Rezensenten u. a.) deutlich empfunden wurde. Sie darf als meisterliches Werk gediegener historischer Forschung mit durchaus systematischer theologischer Perspektive gelten. – Daß der Rezensent, zu dessen theologischem Denkstil es gehört, die liturgiegeschichtliche Entwicklung selbst nach möglichst deutlichen Kriterien der Ursprünglichkeit und der perspektivischen Kontinuität zu befragen, bisweilen noch zusätzliche Momente der Beurteilung der liturgischen Form, Deutungsart, Ikonographie und theologischen Sicht im Rahmen der geschichtlichen Darstellung anfragen würde, ist eher als Desiderat für die künftige Diskussion und Rezeption des Werkes, denn als Anmahnung an dieses selbst zu verstehen. Die Eckpfeiler einer solchen theologischen Kriteriologie sind mit dem Hinweis auf die Bedeutung des eucharistischen Hochgebets und seine oftmals mangelnde Beachtung in den historischen Deutungen hinreichend markiert. Von daher aber ergibt sich ein deutliches Gefälle an Symbolisierungs- und Vergegenwärtigungskraft bzw. der Partizipationsintensität in den heilsgeschichtlich bzw. eschatologisch bezogenen Texten und Handlungen vom Zentrum der Liturgie zur Peripherie hin. So könnte die Tatsache, daß in der frühen Epoche „der Augenblick der Wandlung in den verschiedenen Kommentaren unterschiedlich bestimmt wird und bereits in der Proskomidie wie auch erst bei der Brotbrechung angesetzt werden kann" (78) über ihr entstehungsgeschichtliches Verständlichmachen hinaus doch Anlaß zu weiteren Fragen nach speziellen katechetisch-theologischen Ursachen und nach der Tragweite solcher Mißverständnisse geben.

Im Rahmen des unterschiedlichen Einflusses byzantinischer Liturgiekommentare schlägt die lange vernachlässigte bzw. inkonsequente Nutzung gerade des Kabasilas-Kommentars vor allem als Mangel an theologischer Stringenz zu Buche. Hier ist die Wende, die die Liturgieerklärung von I. Dmitrievskij bringt, besonders beachtlich und kommt der treffenden Bemerkung, daß dieser „von Kabasilas die Unterscheidung von abbildhafter und realer Vergegenwärtigung übernimmt" (222) eine über das Kapitel hinaus orientierende Bedeutung zu.

Von theologiegeschichtlicher und theologisch-katechetischer Eindringlichkeit ist schließlich die Schlußbetrachtung des Werkes „die russische Liturgiedeutung und der Dialog mit den Kirchen des Abendlandes" (457–465), deren zukunftsweisende Anregungen besondere

Beachtung verdienen, so z. B. der Hinweis darauf, daß allein eine neue Sensibilität für das mysterium tremendum in der Liturgie dem Gottesdienst, der heute im Westen oft „zu einer harmlos gemütlichen Veranstaltung" herabgewürdigt erscheint, wieder seine Mitte im kirchlichen Leben zurückgeben kann. „Nur das tremendum ist gleichzeitig auch fascinans" (459).

Würzburg Hans-Joachim Schulz

Ruello, Francis: **La Christologie de Thomas d'Aquin.** – Paris: Beauchesne (1987). 397 S. (Théologie Historique, Bd 76), kart. FF 264.–

Der Vf., bisher vor allem durch Publikationen zu Johannes von Ripa hervorgetreten, möchte hier eine Gesamtdarstellung der Christologie des Aquinaten in drei Teilen vorlegen.

Der erste Teil (21–239) als der ausführlichste des Buches legt die Christologie des Sentenzenkommentars in ihrer klassischen Deszendenzthematik vor: Inkarnation als Werk der Trinität, Mysterium, Konvenienz, Motiv, Zeitpunkt, Person der Inkarnation, die Annahme einer Menschennatur, Abfolge dieser Annahme, Heiligkeit, Wirken des Hl. Geistes, Realität der Union, Idiomenkommunikation, Eigenschaften des menschgewordenen Gottessohnes (der männlich war, weil das weibliche Geschlecht ein defizienter Modus der Menschennatur ist: S. 154), Folgen der Union, Gnade Christi, Wissen, Defekte, Willen (ihrer Zahl nach), Gebet, Verdienste mit Mittlerschaft und Leiden, Tod und Auferstehung mit ihren Folgen, dazu eine halbe Seite Zusammenfassung ohne Kritik.

Der zweite Teil ist der Christologie der „Summa contra Gentiles" gewidmet (243–276), wo erst im 4. Buch über die Inkarnation gesprochen wird, da die drei ersten Bücher von den Glaubenswahrheiten handeln, die der Vernunft zugänglich sind. Die Unterschiede zur früheren Christologie des Thomas: 1) er ist hier um mehr Bibeltexte bemüht, weil er auch christl. Irrlehrer im Auge hat, 2) das Modell des Menschen als Einheit von Leib und Seele wird stärker berücksichtigt, 3) die Beziehung von Inkarnation und visio beatifica wird erörtert. Zwei Seiten Zusammenfassung ohne Kritik.

Der dritte Teil gilt der Christologie in der „Summa theologiae" (279–339). Hier besteht keine namhafte Differenz zur Christologie des Sentenzenkommentars (281), kleine Modifikationen betreffen die scientia acquisita. Der Vf. nimmt in diesem Teil Rückbezüge zu Teil 1 und 2 vor; auch wird hier die Abhängigkeit des Thomas von Augustinus und Ps.-Dionysius einigermaßen deutlich gemacht. Eine Seite Zusammenfassung ohne Kritik. In mehreren unsystematischen Appendices geht der Verfasser auf andere Thomasschriften (besonders die Quodlibeta und De veritate) sowie auf das Verhältnis Thomas – Bonaventura ein.

Was ist nun der Ertrag dieser Untersuchung? Es handelt sich um eine Inhaltsangabe, die sich in sehr engem Rekonstruktionsrahmen bewegt und also vor allem für diejenigen von Interesse ist, die Thomas selber nicht mehr in Latein lesen wollen oder können. Im ersten Teil wird die Abhängigkeit von Petrus Lombardus deutlich, und die eigenen Akzentsetzungen bei Thomas werden kenntlich gemacht. Im übrigen sind die Hinweise auf die Quellen des Thomas mehr als spärlich (Aristoteles, einige Väter). Die Beschäftigung mit der Sekundärliteratur zu Thomas, die gerade in Frankreich durchaus erwähnenswert ist (z. B. Bouessé, Patfoort), fällt völlig aus. Erst recht verliert der Vf. kein Wort über die aktuelle Problematik, z. B. über die Begriffe der Person, der Natur, über die Art und Weise, eine Christologie biblisch zu fundieren (vgl. die Erklärung der Bibelkommission von 1984, nach der auch Thomas sich nur einer „langage auxiliaire" bediente). Daß sich der Vf. nicht mit deutschsprachigen Versuchen beschäftigt, geschichtstheologisches Denken bei Thomas zu finden (M. Seckler, E. Schillebeeckx), verwundert nicht. So ist diese Studie in der verdienstvollen Reihe leider nur von sehr begrenztem Wert.

Münster Herbert Vorgrimler

Diaz, Hector, M. G.: **A Korean Theology.** Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chong Yak-jong Augustine (1760–1801). – Fribourg 1986, XXI, 464 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. Vol. XXXV) kart. sfr. 58.–

Diese Arbeit, die 1984 von der kath. theol. Fakultät der Universität Fribourg als Diss. angenommen wurde, wurde von dem Mexikaner Hector Diaz M. G. verfaßt, der etwa 10 Jahre als Missionar in Südkorea gearbeitet hat. Er befaßt sich in einer ausführlichen Studie mit dem zweiten katholischen koreanischen Katechismus „Chu-Gyo Yo-Ji" (Das Wesentliche der Lehre Gottes), der ca. 1796 von Chong Yak-jong Augustinus geschrieben wurde.

D. gliedert seine Arbeit in sieben Abschnitte samt einer Einführung und einem Anhang. Nach der Einführung folgt ein kirchengeschichtlicher Überblick über die Anfänge der katholischen Kirche in Korea von 411 bis zum Jahre 1784. Im folgenden stellt er die Biographie von Chong Augustinus vor, bevor er in einem weiteren Abschnitt auf das Werk „Chu-Gyo Yo-Ji" zu sprechen kommt. In den Kapiteln vier, fünf und sechs sucht D. einen Zugang zu diesem Werk zu finden, indem er von dem zentralen Begriff der „Lehre" (Teaching), dem Begriff „Gott" (First Principle) und anderen ihm wichtig erscheinenden Schlüsselwörtern ausgeht, z. B. The „Only Venerable in the World", „Disciple", „Sacred Books" usw. In einem letzten Kapitel folgt eine Einschätzung und Bewertung des Werkes von Chong Augustinus, das auf die Besonderheiten, das Gesamtwerk, die Methode, den Nutzen und die Übersetzung eingeht und darüber hinaus Kritiken, die am Chu-Gyo Yo-Ji und dem Katechismus laut wurden, bringt.

Diese Arbeit zeigt, wie vertraut D. mit der koreanischen Kirche ist, eine Vertrautheit, die wohl aus seiner zehnjährigen Tätigkeit als Missionar in Korea erwachsen ist. Ihre besondere Bedeutung liegt in der Übersetzung des koreanischen katholischen Katechismus „Chu-Gyo Yo-Ji" von Chong Yak-jong Augustinus ins Englische, die bisher noch nicht vorlag. Hierdurch bringt er uns das in der westlichen Welt noch kaum bekannte koreanische Verständnis der christlichen Theologie näher. Natürlich kann es sich dabei nur um ein Verständnis der christlichen Theologie aus der Sicht Chong Augustinus' handeln und nicht um eine generelle Aufbereitung der koreanischen katholischen Theologie. Gleichwohl ist mit dieser Arbeit erstmals ein nicht unerheblicher Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Korea geliefert worden.

Kwangju Jeong-soo Andreas Kim

The Armenian Genocide in Perspective. Hg. von Richard G. Hovannisian. – New Brunswick und Oxford: Transaction (1986). VI, 215 S., kart. US-$ 13.84, Ln. $ 29.95

Der Völkermord, dem die christl. Armenier im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges zum Opfer fielen, ist heute weitgehend vergessen oder wird nicht in seinem ganzen furchtbaren Ausmaß erkannt. Dementsprechend steckt auch seine wiss. Erforschung noch in den Anfängen. In dem vorliegenden, von dem wohl profundesten Kenner der neueren armenischen Geschichte herausgegebenen Sammelband, der im wesentlichen auf die „International Conference on the Holocaust and Genocide" in Tel Aviv 1982 zurückgeht, wird in elf Beiträgen von recht unterschiedlicher Qualität der Versuch unternommen, einen Überblick über den Genozid an den Armeniern, seine Ursachen und Folgen zu geben.

Richard G. Hovannisian skizziert einleitend in einem souveränen Abriß die hist. Ereignisse vom Berliner Kongreß 1878 bis zum Vertrag von Lausanne 1923, jenen Zeitraum also, in dem die Armenische Frage als Teil der umfassenderen Orientalischen Frage einen wichtigen Aspekt der internationalen Politik ausmachte. H.s Artikel ist inzwischen erfreulicherweise an anderer Stelle auch in einer deutschen Übersetzung erschienen: Das Verbrechen des Schweigens: Die Verhandlung des türkischen Völkermords an den Armeniern vor dem Ständigen Tribunal der Völker, bearb. von Tessa Hofmann (Göttingen, [1985]), 13–37. Leo Kuper und Robert Melson beschreiben die Durchführung der Vernichtungsaktionen. M. arbeitet darüber hinaus überzeugend den jungtürkischen Nationalismus (dessen Wurzeln er allerdings recht unscharf darstellt [75]) auf dem Hintergrund der armenisch-türkischen Beziehungen und der zunehmenden Desintegration des Osmanischen Reiches als den entscheidenden Faktor für den Völkermord heraus und widerlegt damit die These von einer Provokation seitens der Armenier. R. Hrair Dekmejian versucht die Determinanten von Genozid mit Hilfe der psychohist. Theorien Erik H. Eriksons zu bestimmen. Allzu oberflächlich gerät dem Vf. dann aber die Anwendung seiner Systematik auf die Völkermorde an den Armeniern und Juden, da er nicht einmal die Unterschiedlichkeit seiner Vergleichsgrößen in Betracht zieht.

Marjorie Housepian Dobkin, deren Beitrag weitgehend auf einem deskriptiven Niveau stehenbleibt, behandelt die Reaktionen der veröffentlichten Meinung in den USA auf die Ausschreitungen gegen die Armenier im Krieg und ihre Relativierung in den zwanziger Jahren. Der Essay von Leo Hamalian über den Niederschlag, den der armenische Genozid v. a. in der anglo-amerikanischen Literatur gefunden hat, ist leider lediglich eine Aneinanderreihung von Namen und Zitaten, die auf der zumindest nicht unumstrittenen These basiert, daß Literatur eine der Kräfte sei „that forges the morality and sensibility of a civilization" (153). Die Entwicklung der türkischen Verleugnungen des Völkermords analysiert Richard G. Hovannisian. Demselben Thema nimmt sich auch Vigen Guroian an, dem es allerdings nicht gelingt, seinen bedenkenswerten Ansatz, die türkischen Verleugnungen anhand ihrer immanenten Widersprüchlichkeit zu widerlegen, adäquat umzusetzen.

Die verbleibenden Beiträge setzen sich mit den Problemen der armenischen Diaspora auseinander. Die Folgen des Genozids für die westarmenische Literatur untersucht Vahé Oshagan in einem sehr informativen Aufsatz, den er jedoch mit einer in diesem Zusammenhang unangebrachten polit. These beendet (175). Welche – bis zum heutigen Tag andauernden – psychischen Nachwirkungen der Völkermord bei Überlebenden verursacht hat („survivor syndrome", 178), zeigen die in Interviews und Therapien gewonnenen Ergebnisse der Psychiater Levon Boyajian und Haigaz M. Grigorian. Donald E. und Lorna Touryan Miller schließlich untersuchen die Reaktionen von Überlebenden und ordnen

sie in fünf idealtypischen Kategorien: Verdrängung, Rechtfertigung, Resignation, Zorn und Rache.

Die unterschiedlichen Ansätz der verschiedenen Beiträge erlauben einen Einblick in die äußerst vielschichtigen Fragenkomplexe, die der Völkermord an den Armeniern aufwirft, wenngleich – wie bei dem begrenzten Umfang des Bandes nicht anders zu erwarten – einzelne Fragen eine ausführlichere Behandlung verdient hätten, so etwa die Bedeutung der Missionen sowie der Liebeswerke zugunsten der Armenier, die z. B. bei Hovannisian (21) und Dobkin (passim; nimmt fälschlicherweise an, die protestant. Missionare in der Türkei seien fast ausschließlich Amerikaner gewesen [97]) angeschnitten werden, während D. E. und L. T. Miller zu Recht auf die Rolle hinweisen, die die Waisenhäuser der Liebeswerke für das psychische Gleichgewicht überlebender armenischer Kinder spielten (188f). Als gravierenden Mangel muß man jedoch das Fehlen einer zusammenhängenden Darstellung der armenisch-orthodoxen Kirche bezeichnen, die seit jeher der entscheidende Integrationsfaktor für das armenische Volk gewesen ist und auch in der Diaspora wesentlich den Zusammenhalt der Armenier gewährleistet hat. Einzelne Autoren (z. B. Hovannisian, 19, 23) erwähnen zwar diesen wichtigen Aspekt, aber nur Oshagan geht darauf ein, daß die Kirche den Armeniern als „the main bastion of survival" gelte (171), worin er aber v. a. ein Moment der kulturellen Stagnation erblickt. Wenn dieser Sammelband insgesamt auch einen etwas zwiespältigen Eindruck hinterläßt, so bietet er doch einen Einstieg in ein zu wenig bekanntes Forschungsgebiet.

Münster Clemens Sorgenfrey

Damberg, Wilhelm: **Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945.** – Mainz: Grünewald (1986). XXIII, 270 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Band 43), Ln. DM 68.–

Es ist für den Zeithistoriker immer wieder überraschend, daß trotz der unübersehbaren Fülle der Literatur zum Dritten Reich noch weitere Untersuchungen vorgelegt werden, die neue Aspekte der Struktur dieser Herrschaftsform eröffnen. Dies gilt auch für Arbeiten zur Schulpolitik des Nationalsozialismus. Der Forschungsschwerpunkt hat sich hier allerdings in den vergangenen Jahren von der Untersuchung der Funktion von bestimmten NS-Organisationen wie NSLB (= Nationalsozialistischer Lehrerbund) und HJ und NS-Schulen wie den Adolf-Hitler-Schulen bei der Ideologisierung des Schulwesens stärker auf die Erforschung der regionalen und lokalen Vorgänge dabei verlagert. Hier ist die von D. in Münster als Diss. vorgelegte Arbeit über den Kampf um die Schulen in Westfalen einzuordnen.

D. schildert einleitend die Vorgänge nach der Machtergreifung und weist nach, daß es zunächst in Westfalen nicht zu gravierenden Eingriffen in den Unterricht und in die Schulverwaltung gekommen ist. Mit dem Abschluß des Reichskonkordates hatte sich dann eine gewisse Hoffnung auf Koexistenz zwischen Kirche und Staat entwickelt, die auch auf die Schule zurückwirkte. Nach 1935 verhärteten sich die Fronten. Der Kampf um den Religionsunterricht, um die unverkürzte Übermittlung des Glaubensgutes und um die Erhaltung der katholischen Bekenntnisschule standen in den folgenden Jahren bis zum Kriegsausbruch im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen der Regierung, den Parteidienststellen und dem Bischof von Münster. D. beschränkt sich in seiner Darstellung auf den westfälischen Bistumsteil, weil im Offizialat Vechta, zum Land Oldenburg gehörig, und in den niederrheinischen Gebieten andere politische Konstellationen vorherrschend waren.

Bei der Bearbeitung dieses Themas stand der Vf. vor einem methodischen Problem, da das Gauarchiv Westfalen-Nord – wie fast alle Gauarchive im Reich – in den letzten Kriegstagen vernichtet und das Diözesanarchiv und die Akten des Generalvikariats in Münster bei den Bombenangriffen zerstört worden waren. So blieb er für die Auseinandersetzungen zwischen Partei und Kirche auf andere Quellen angewiesen: auf die Akten der staatlichen Mittelinstanzen und auf erhalten gebliebene Gestapo-Berichte. Heranziehen konnte der Autor auch Berichte, die das Generalvikariat Münster 1946 von allen Pfarreien über die Zeit des Dritten Reiches anforderte. Trotz ihrer Subjektivität erweisen sich diese Texte als eine sehr brauchbare Quelle für die Bistumsgeschichte zwischen 1933 und 1945. Angesichts dieser Quellenlage erscheint es allerdings überraschend, daß der Vf. seine Quellenbasis nicht durch Interviews von Zeitzeugen erweitert hat. Er hätte insbesondere an den Stellen, wo ihm die Gewichtung bestimmter Vorgänge schwierig erschien, vielleicht eine größere Urteilssicherheit gewinnen können.

Es wäre reizvoll, anhand der Ergebnisse von D. die typische nationalsozialistische Polykratie, d. h. den ständigen Machtkampf zwischen den verschiedenen Instanzen in Staat und Partei in Westfalen nachzuzeichnen. Die eigentliche Bedeutung dieser Diss. liegt aber in der Klärung der Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere direkt nach der Machtergreifung. Mit der Darstellung des Übertritts der Mitglieder des katholischen Lehrerverbandes Westfalen zum Nationalsozialistischen Lehrerbund leistet der Autor einen wichtigen Beitrag zu der Frage, warum die katholische Kirche so schnell wichtige Positionen geräumt hat, obwohl sie damit aller Wahrscheinlichkeit nach keine Vorleistungen für den Abschluß des Reichskonkordats erbrachte.

„Die zunächst auffälligste Konsequenz des Ende März weitgehend abgeschlossenen Machtwechsels war der überraschend frühzeitige Anschluß des Katholischen Lehrerverbandes an die neuen Verhältnisse" (39). Anfang April 1933 hatte der NSLB in Westfalen erst 299 Mitglieder. Im Juli erreichte er bereits die Zahl von 3000, außerdem lagen noch 2000 Beitrittserklärungen zur Bearbeitung vor. D. schließt aus seinen Quellen, daß es sich hier um massenhafte Ummeldungen aus dem KLV gehandelt habe. Mit dieser Aktion hat der westfälische Landesverband für das gesamte Reichsgebiet eine Vorreiterrolle übernommen. Die Bischöfe konnten sich daher bei ihren schulpolitischen Überlegungen auf die katholischen Lehrer nicht mehr stützen. Es bestand keine Notwendigkeit zur damaligen Zeit, den katholischen Verband preiszugeben. D. beweist das auch mit dem Verhalten des katholischen Lehrerinnenverbandes, der sich nicht selbst auflöste, sondern 1938 durch die Gestapo zur Aufgabe gezwungen werden mußte.

Zur Erklärung für die Haltung des katholischen Lehrerverbandes zitiert D. zustimmend die Aussagen von Küppers („Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur 1975"). „Der eigentliche Grund lag ... in dem unzureichend ausgeprägten Willen des KLV zur kritischen Distanz innerhalb des weltanschaulichen Sektors. Die überwiegende Zahl der im KLV organisierten Lehrerschaft erstrebte im Jahre 1933 ... den politischen Ausgleich mit den neuen Machthabern, ja einzelne Mitgliedergruppen wünschen sogar eine weltanschauliche Annäherung an den Nationalsozialismus" (42). D. läßt aber auch keinen Zweifel daran, daß dieser Richtungswechsel der Lehrerschaft nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund des Hirtenschreibens der deutschen Bischöfe vom 28. 3. 33, das trotz der darin geäußerten Vorbehalte „weithin als Umfall und allgemeine Bejahung des neuen Staates" aufgenommen wurde (36).

Insofern gehören die hier geschilderten Vorgänge auch zu der Wirkungsgeschichte dieses verhängnisvollen Hirtenschreibens.

Die schnelle Anpassung der katholischen Lehrer an den nationalsozialistischen Staat mag für Bischof Graf von Galen Anlaß gewesen sein, für die Zukunft der religiösen Unterweisung in den Schulen zu fürchten, als die Geistlichen 1937 den gesamten Religionsunterricht an die Lehrer abgeben mußten. Bis dahin hatte in den Volksschulen eine Art Arbeitsteilung bestanden: der Lehrer unterrichtete die Kinder in Biblischer Geschichte, der Geistliche im Katechismus. Nur bei den Höheren Schulen lag der Religionsunterricht in der Hand von Geistlichen Studienräten. Nach der „Reichskristallnacht" 1938 wurden die Lehrer angewiesen, religiöse Themen, die mit dem nationalsozialistischen Denken „nicht vereinbar" seien, nicht mehr zu behandeln. Damit durften Themen aus dem AT in der Regel nicht mehr besprochen werden.

Der Bischof von Münster reagierte auf diese Maßnahmen und den Druck auf den Religionsunterricht damit, daß er nach und nach einen rein kirchlichen Religionsunterricht einrichtete. Mit Beicht- und Kommunionunterricht, Seelsorg- und Glaubensstunden baute er eine eigenständige religiöse Unterweisung auf. Auf diese Weise sorgte er wenigstens für die Jugendlichen, die noch am Religionsunterricht interessiert waren, vor allem als 1939 der Religionsunterricht in den Schulen im Zuge „kriegsbedingter Unterrichtskürzungen" allmählich abgebaut wurde.

In vielen Gebieten des Deutschen Reiches hat die HJ bei dem Kampf um die weltanschauliche Gestaltung der Schulen eine erhebliche Rolle gespielt. Allerdings ist umstritten, wieweit sie wirklich zu einem bestimmten Faktor bei der weltanschaulichen Schulung und im Schulleben geworden ist. Überraschenderweise geht D. auf die Rolle der HJ in den westfälischen Schulen nicht ein. Man kann den Grund nur vermuten: entweder hat die HJ in Westfalen nur eine unbedeutende Rolle dabei gespielt oder aber Volksschullehrer haben vielfach die Führungsposten in der örtlichen HJ selbst übernommen, so daß es zu den sonst vielfach dokumentierten Auseinandersetzungen zwischen Schule, HJ und Kirche gar nicht erst gekommen ist.

Damberg hat mit diesem Buch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bistums Münster im Dritten Reich vorgelegt. Er liefert auch einen Beitrag zur Biographie Graf von Galens, der bei seiner Einschätzung der nationalsozialistischen Ziele und Methoden in der Schulpolitik und seiner Antwort darauf Klarsicht, Realismus und Geschick bewies.

Bedburg-Hau Rolf Eilers

Hackel, Renate: **Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984.** – Mainz: Matthias-Grünewald (1987). XXXVI, 163 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 45), kart. DM 52.–

Mehrfach schon haben wir darauf aufmerksam gemacht, „daß es in der Bundesrepublik keine kontinuierliche Forschung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR gibt" (ThRv 83, 1987, 393). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß die Kommission für Zeitgeschichte erstmals einen ausschließlich einer DDR-Thematik gewidmeten Bd in

die Reihe ihrer Forschungen aufgenommen hat (einen auf die Kirche in der DDR bezogenen Quellenband gibt es noch nicht), nachdem schon 1981 ein Bd dieser Reihe zumindest die ersten Jahre von SBZ und DDR mit einbezogen hat: M. Höllen: Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 33). Bemerkenswert an beiden Untersuchungen ist auch, daß es sich um Dissertationen handelt, die nicht etwa an theologischen Fakultäten angefertigt wurden, sondern am Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Universität Berlin (M. Höllen) und am Fachbereich Sozialwissenschaften der Universität München (R. Hackel). Damit ist immerhin ein Anfang einer katholischen Kirchengeschichtsforschung für SBZ und DDR gemacht. Schon von daher verdient die vorliegende Untersuchung Beachtung.

Zugleich ist damit aber auch die Schwierigkeit angedeutet, vor der die Bearbeiterin stand. Was sie an gedruckten Quellen und Literatur angibt (XII–XXXIV), zeigt mit aller Deutlichkeit, welche Versäumnisse es auf diesem Forschungsgebiet aufzuholen gilt. Bei der Sekundärliteratur handelt es sich in der großen Mehrzahl um kleinere Artikel, oft aus Pressediensten und Kirchenblättern, während westliche theologische Zeitschriften faktisch nicht vorkommen, es sei denn die „Herder Korrespondenz". Zu erwähnen ist noch das „Deutschland-Archiv", das ganz im Dienst der DDR-Forschung steht, aber eben – das Literaturverzeichnis weist dies aus – auch nicht die katholische Kirche vorrangig behandelt. Und das liegt wiederum daran, daß Autoren für dieses Gebiet so gut wie nicht zur Verfügung stehen.

Wenn wir recht sehen, wäre auch diese Arbeit kaum zustande gekommen, wenn sie nicht Förderung erfahren hätte durch den Leipziger Oratorianer Josef Gülden, der im Westen eher als Wegbereiter der Liturgischen Bewegung bekannt ist (wie die Würdigungen anläßlich seines 80. Geburtstages Mitte 1987 ausweisen), dessen besondere Bedeutung für den Katholizismus in der DDR dort aber vornehmlich in seinen erfolgreichen Bemühungen um den Aufbau des Leipziger katholischen St.-Benno-Verlages gesehen wird, dessen Geschäftsführer, Prokurist und Cheflektor er viele Jahre lang war; zudem ist seine Bedeutung für die katholische Presse in der DDR als Chefredakteur des „Tag des Herrn" gar nicht hoch genug einzuschätzen. Er hat der Vf.in „bei der Materialbeschaffung und durch seine Gesprächsbereitschaft" (Vorwort) entscheidend geholfen. Damit hat sich wohl erstmals ein für die Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR kompetenter Zeitzeuge bereitgefunden, sein Wissen für eine solche Forschungsarbeit zur Verfügung zu stellen. Es ist sehr zu hoffen, daß dieses Beispiel Schule machen wird, denn vor noch gar nicht so langer Zeit mußte ein kompetenter Wissenschaftler in seiner Veröffentlichung über das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980 (H. Dähn: Konfrontation oder Kooperation?, Opladen 1982; vgl. ThRv 79, 1983, 302ff) anmerken: „Ein so großes Entgegenkommen die Archive der evangelischen Kirche zeigten, so gering war die Hilfe auf katholischer Seite."

Methodisch geht die Arbeit so vor, daß sie die kirchenpolitische Entwicklung mit der sich entwickelnden katholischen Publizistik in der DDR verbindet, beide Aspekte, die in der Tat untrennbar miteinander verbunden sind, parallel behandelt. Hier hat Vf.in die Schwierigkeit zu bewältigen, die ja von der Forschung noch kaum angegangene Entwicklung der katholischen Kirche mit zur Darstellung zu bringen. Das führt nahezu unvermeidlich zu der einen oder anderen Ungenauigkeit, zumal sich – so die Einleitung – „die Beschaffung von Hintergrundinformation über die katholische Publizistik in der DDR ... als schwierig und langwierig" erwies. Unter Publizistik ist hier Öffentlichkeitsarbeit im weitesten Sinne zu verstehen, was mit Predigt und Hirtenworten beginnt, anfangs nahezu die einzige und auch heute noch wichtige Möglichkeit für Bischöfe und Priester, sich in einem öffentlichen Raum zu artikulieren. Von Anfang an – d. h. im Unterschied zum Titel des Werkes nicht nur in der DDR, sondern auch in der SBZ – stehen Umfang, Auflage und auch Inhalt kirchlicher Veröffentlichungen unter staatlichen Beschränkungen.

Dankenswerterweise behandelt Vf.in nicht nur kirchenoffizielle Publikationen, sondern auch vervielfältigte Äußerungen kirchenkritischer Gruppen (Aktionskreis Halle, Evangelisch-katholischer Briefkreis). Dazu auch noch die Zs. „begegnung", die von Katholiken in der CDU der DDR herausgegeben wird; Vf.in hat dazu schon 1981 eine nicht veröffentlichte Magisterarbeit unter dem Titel „Bedeutung und Selbstverständnis der Zeitschrift ‚begegnung' (Ost-Berlin)" in München bei O. B. Roegele vorgelegt.

Nach einem einleitenden Teil, der vor allem die Grundlagen der staatlichen DDR-Kirchenpolitik kurz umreißt (2–8), orientiert sich die Arbeit an drei großen Phasen dieser Kirchenpolitik. (Daß auch eine etwas andere Aufteilung dieser Phasen möglich ist, hat H. Dähn gezeigt). So befaßt sich ein Kapitel mit dem „Neuanfang kirchlichen Lebens" von 1945–1949 (9–26), ein weiteres mit den „Möglichkeiten und Grenzen der katholischen Publizistik in der DDR" von 1949–1960 (27–74) und ein letztes mit der „Burgfriedenspolitik" von 1960–1984 (75–142); vor allem hier hätte sich eine noch differenziertere Einteilung empfohlen. Die Schwerpunkte der Untersuchung werden an den Überschriften der einzelnen Abschnitte erkennbar.

Für die Zeit von 1945 bis 1949, also vor der Staatsgründung der DDR, sind das die kirchenpolitischen Leitlinien der sowjetischen Besatzungsmacht, die Bedeutung von Predigt und Hirtenbrief in der Auseinandersetzung mit dem staatlichen Erziehungsmonopol, die Bemühungen um den Aufbau einer katholischen Presse sowie die kirchliche Rundfunkarbeit.

Für die Zeit von 1949 bis 1960 stehen im Vordergrund der Arbeit eine Darstellung der weiteren Entwicklung staatlicher Kirchenpolitik sowie der kirchlichen Verlags- und Pressearbeit. Stichworte dafür sind der St.-Benno-Verlag (1951; nicht ganz korrekt ist es, wenn S. 20 die Gründung mit dem 20. 10. 1947 angesetzt wird), die katholischen Kirchenblätter „Katolski Posol" (seit 1950 für die Sorben), „Tag des Herrn" (1951) und „St. Hedwigsblatt" (seit 1953 für das Bistum Berlin) sowie das „Kirchliche Amtsblatt der Ordinariate und Bischöflichen Ämter" (1952). Eingegangen wird selbstverständlich auch auf Verbote von Neugründungen sowie Beschlagnahmen und Behinderungen der publizistischen Arbeit aller nur denkbaren Art durch die staatlichen Organe. Am wenigsten behindert werden noch die 14täglichen katholischen Morgenfeiern im Rundfunk.

Differenzierter wird das Bild in der Zeit von 1960 bis 1984. Mit Recht wird die „begegnung" in einem Exkurs als „verlängerter Arm der SED" dargestellt. Nunmehr tauchen erstmals auch „nicht-kirchenoffizielle Periodika" auf. Ausführlich wird die Arbeit des Benno-Verlages dargestellt, der in den ersten 25 Jahren seines Bestehens immerhin insgesamt 25 Millionen Exemplare verschiedenster Publikationen, von wissenschaftlicher Theologie (z. B. die Reihen „Erfurter Theologische Studien", „Studien zur Katholischen Bistums- und Klostergeschichte" etc.) bis zu religiösen Kleinschriften, herausgeben konnte, wovon etwa 20 Prozent auf theologische Literatur entfallen. Erstmals findet sich hier eine verläßliche Information über das gesamte Verlagsschaffen. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit der Darstellung der innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Friedensdiskussion innerhalb der katholischen Kirche Anfang der achtziger Jahre einschließlich des Hirtenbriefes von 1983 dazu sowie der Reaktionen darauf.

Es ist hier nicht der Ort, einzelne Aspekte der Untersuchung kritisch zu würdigen. Insgesamt darf ihr bescheinigt werden, daß sie behutsam vorgeht und bei allem Verständnis für das ja auch innerhalb des DDR-Katholizismus nicht unumstrittene Verhalten kirchlicher Leitungsgremien kritische Stellungnahmen zu Wort kommen läßt. Mit einem solchen kritischen Wort schließt die Arbeit, indem sie den Leipziger Neutestamentler Wolfgang Trilling (der übrigens nicht Professor am Philosophisch-theologischen Studium in Erfurt war, wie S. 163 behauptet, was übrigens auch eine Aussage über innerkirchliche Probleme in der DDR darstellt) zitiert: „Die katholische Kirche in der DDR lebt ohne kirchliche Öffentlichkeit. Was dies über dreißig Jahre hin bedeutet, kann einer von außen her schwer ermessen ... Die beiden Kirchenblätter bieten kein Forum für innerkirchliche Diskussionen. Von den Entwicklungen der Weltkirche sind wir fast abgeschnitten. Ihre Probleme, Nöte und Chancen berühren uns kaum, da wir nicht einbezogen werden." Trilling führt das in einem demnächst in der Festschrift zum 60. Geburtstag von J. B. Metz erscheinenden Beitrag nicht nur auf die staatlichen Beschränkungen zurück, sondern auch darauf, daß in der Kirche der DDR die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Gaudium et spes" nicht rezipiert worden sei: „Nicht Produktivität, Phantasie, Experiment, Kritik, Freimut im Gespräch mit den neuen Partnern auf den verschiedenen Ebenen werden erwartet und als christliche Verhaltensweisen empfunden, sondern Gemeinsamkeit, ja Geschlossenheit." In diesem Zusammenhang wäre eine ausführlichere Würdigung der Meißener Synode von 1968, der weltweit ersten Diözesansynode überhaupt, zu wünschen gewesen, denn nicht zufällig sind deren Beschlüsse innerkirchlich nie publiziert worden.

Schon diese wenigen Hinweise mögen zeigen, daß es sich um keine die untersuchte Thematik abschließende Arbeit handelt. Das ist in einem Stadium, da die Forschung erst an ihrem Anfang steht, auch gar nicht möglich. Aber sie stellt einen hoffnungsvollen Beginn dar. Der Rezensent erinnert sich noch gut daran, daß Kardinal Döpfner, bis 1961 Bischof von Berlin, ihn Anfang der siebziger Jahre auf eine Intervention des Berliner Kardinals Bengsch zu eigenen Veröffentlichungen über die Kirche in der DDR hin fragte: Cui bono? Es scheint, daß nunmehr Forschungen möglich sind, ohne daß sie von (durchaus verständlichen) Ängsten behindert werden. Der Vf.in (und der Kommission für Zeitgeschichte) gebührt Dank dafür, daß sie mit ihrer Arbeit dazu ermutigt und den Weg weist.

Münster Klemens Richter

Van Beeck S.J., Frans Josef: **Catholic Identity after Vatican II.** Three Types of Faith in the One Church. – Chicago: Loyola University Press (1985). XI, 113 S., geb.

Der Bostoner Theologe will in dieser Schrift der durch das Vaticanum II in Gang gebrachten Erfahrung vom Wandel und der Pluriformität in der Kirche nachgehen, wie sie sich zwei Dezennien nach diesem Ereignis präsentiert.

Das 1. Kap. (Katholischer Glaube und Erfahrung der Identität nach dem Vaticanum II) liefert einen Überblick über die nachkonziliare Entwicklung. Die Kirchenversammlung hat innerkirchlich bewußtgemacht, meint der Autor, daß schon seit langem eine Reform angestanden hat. Aber noch auf dem Konzil selber suchten die beharrenden Kräfte eine innere Erneuerung zu verhindern. Es ist den großen Konzilstheologen allerdings gelungen zu zeigen, daß kulturale Offenheit und katholische Identität kompatibel sind. Die Dokumente präsentieren sich nicht als Synthese, sondern als Mandat, diese Erkenntnisse in die kirchliche Praxis umzusetzen. Der Weg dazu ist ein vertieftes Verstehen der katholischen Identität und ihrer Bedeutung. Er wird durch das 2. Kap. (Die neue Offenheit und das Problem der Identität) eröffnet. Van Beeck unterscheidet drei „Glaubenstypen". Der „pistische" Glaube ist objektivistisch und autoritär ausgerichtet; ihm geht es nicht um die Wahrheit schlechthin, sondern um (Einzel-)Wahrheiten. Leitprinzip ist dabei die Ab- und Ausgrenzung. Seine Kennzeichen sind Klerikalismus, Totalitarismus, Rückwärtsgewandtheit. Faktisch ist er oft verbunden mit einem starken Machtstreben und Machtbewußtsein. Dabei muß auch die deutsche Kirche als Beispiel für die Verflechtung von Geld und kirchlichem Einfluß herhalten (102). Den zweiten Typus nennt der Autor „charismatisch". Leitprinzip ist hier eine fast grenzenlose Offenheit, die freilich mit den Gefahren von Traditionsverlust, Eklektizismus und Moralismus verbunden sei. Charakteristisch für diese Form sind Solidarität und Kommunikation, Gegenwartsbezogenheit, Personalismus und Pluriformismus. Mit beiden Typen kann das Konzilsanliegen nicht durchgesetzt werden, da sie sich in ihren Extremen berühren. Weder die Pistiker noch die Charismatiker interessiert die Zukunft: sie haben keine eschatologische Perspektive. Beiden muß ein sublimes Machtbewußtsein vorgehalten werden, aus dem heraus sie eine „judiziale" Haltung annehmen; wichtig ist das Verdammen bzw. Vergeben. Damit verbunden ist eine mehr oder minder ausgeprägte Intoleranz.

Im 3. Kap. sucht van Beeck eine Lösung von einem dritten Typus her, der er als „mystisch" bezeichnet (Mystische Identität in Geduld und Aufnahmebereitschaft [Hospitality]). Ausgangspunkt ist der Auferstehungsglauben, sofern die Kirche erst seit Ostern wahrhaft universal sei. Der Erhöhte ist zur Quelle von Identität und Mission der Kirche zugleich geworden. Das wird ihr im Gottesdienst (daher „mystischer" Typus) bewußt, in dem sich die Erfahrung des eschatologischen Kommens Gottes den Feiernden zuspricht. Der Kernsatz des Buches lautet daher: „Die Person Jesu Christi, der im Geist lebendig ist, ist die Quelle sowohl der christlichen Identitätserfahrung wie der christlichen Erfahrung von Weltoffenheit" (57). Mission nach außen wie Ökumenismus innerchristlich sind daher zutiefst mystische Aufgaben für die Glaubensgemeinschaft. Die theologische Wesensbegründung liegt in der Heiligkeit der Kirche.

Die knappe Inhaltsübersicht zeigt, daß der Vf. bemüht ist, eine insgesamt sehr differenzierende und differenzierte Stellungnahme zu einem der aktuellsten kirchlichen Probleme abzugeben, indem er versucht, die innerkirchlichen Polarisierungen durch Vermittlung zu überwinden. Wenn er dabei als Medium auf den Osterglauben zurückgreift, hat er genau das Zentrum des Evangeliums ins Bewußtsein gerückt. Es plädiert mitnichten für eine Kirche ohne Grenzen, macht aber nachdrücklich klar, daß nicht die Abgrenzung, sondern die Mission das primum necessarium kirchlicher Leitungspraxis und kirchlichen Verstehens sein muß. Im steten Gespräch mit der Theologie H. Urs v. Balthasars reflektiert der amerikanische Gelehrte über diese Notwendigkeit, zwar aus gegebenem Anlaß, aber in der Tiefe theologischer Meditation. Das Ergebnis verdient daher kritische Beachtung über die Tagesdiskussion hinaus – es geht letztlich um den bleibenden und stets ebenso zeitgemäßen wie sachnotwendigen Auftrag der Kirche, die vom Auferstandenen in die Welt gesandt worden ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Hermann Kardinal Volk: Ihr seid eine neue Schöpfung. Nachdenkliches über Kirche, Konzil und Ökumene. – Freiburg i. Br.: Herder (1987). 191 S., kart. DM 9.80

Der ehemalige Bischof von Mainz legt in diesem Buch drei Texte vor, die aus Vorträgen entstanden sind und sich mit wichtigen Fragen der Theologie, der Spiritualität und des kirchlichen Lebens beschäftigen.

Der 1. Text, der dem Buch auch seinen Titel gab, ist dem „neuen Menschen" gewidmet (11–37). Vf. beschäftigt sich zunächst mit den Herausforderungen, welche die neuen Technologien für das christliche Menschenbild darstellen. Vor diesem teilweise noch unüberschaubaren Hintergrund wird das Bild des „neuen Menschen" gezeichnet, das ganz von der Schrift geprägt ist. Vf. geht dabei von Jesus Christus als dem unüberholbar neuen Menschen aus. In eindrucksvoller Weise wird aufgezeigt, wie dieser einmalige Mensch gelebt hat. Von Jesus Christus her wird dann auch der Christ als neuer Mensch bestimmt. Die biblische Botschaft wird hier so lebensnah ausgelegt, daß vieles neu aufleuchtet. Dies gilt z. B. für die Aussage der Schrift, daß Christus uns in allem gleich war, außer der Sünde. Was der „neue Mensch" immer wieder neu von Christus lernen kann und muß, ist die Umqualifizierung all dessen, was auf ihn zukommt, in die Gemeinschaft mit Gott (vgl. 20). Von dieser „Macht zur Umqualifizierung" ergibt sich dann auch für den Christen die Verfügbarkeit über alles Zweitrangige, denn es gibt nur ein absolut Wichtiges: die Botschaft vom Reich Gottes (26). Als Voraussetzung für die Erkenntnis und Verwirklichung dieses absolut Wichtigen werden vor allem die Kardinaltugenden genannt: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß, Weisheit. Der neue Mensch muß ein geistlicher Mensch sein. Damit greift Vf. Gedanken auf, die er bereits ausführlicher entfaltet hat in: Der Christ als geistlicher Mensch, Mainz ²1975. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Aussagen zur Zukunft der Kirche und des Christentums, die wie ein Leitmotiv das ganze Buch durchziehen. Es geht um die Intensivierung des christlichen Lebens (vgl. 29; 34; 36).

Von höchster Bedeutung ist der 2. Text: „Von der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985" (38–100). Hier legt der Konzilsvater H. Volk einen eindrucksvollen Erlebnisbericht vor. Es ist eine spannende Lektüre, die eine solche Frische ausstrahlt, daß das Konzil dem Leser wieder ganz lebendig vor Augen steht. Aus seiner intensiven Mitarbeit an Vorbereitung und Verlauf des Konzils kann Vf. manche neue Einsichten vermitteln, die für die Kirchengeschichte und das Leben der Kirche in den letzten 25 Jahren wichtig sind. Eindringlich empfehlen möchte man die Lektüre dieses Erlebnisberichts den Anhängern Erzbischofs Lefebvre, denn hier werden sie mit den Grundintentionen des Konzils zuverlässig vertraut gemacht und zugleich mit dem Ringen um die Rezeption des Konzils, die noch lange nicht abgeschlossen ist. Man möchte aber auch wünschen, daß dieser Text von jenen gelesen wird, die in der nachkonziliaren Zeit einen Verrat am ‚Geist des Konzils' und in der Gegenwart den Versuch der Restauration wittern. Mit beiden extremen Positionen räumen die klaren Aussagen von Kard. Volk unpolemisch, aber entschieden auf. Aufschlußreich und sehr persönlich geprägt sind die Bemerkungen zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985. Hier findet sich ein kurzer, aber inhaltsreicher Kommentar zum Schlußdokument (91–100). Aus der Rückschau auf das Konzil schreibt der Konzilsvater: „Ich könnte keinen Satz nennen, von dem ich wünsche, das Konzil hätte ihn nicht gesagt. Manches, was nach dem Konzil geschehen ist, ist nicht durch das Konzil geschehen oder gedeckt; manche Entwicklung, die uns heute Sorge macht, hat nachweislich schon vor dem Konzil eingesetzt" (29).

Der 3. Text, der genau die Hälfte des Buchs einnimmt, ist eine persönliche Besinnung Vf.s unter der Überschrift: „Besinnung – Erwägungen inmitten der ökumenischen Bemühungen der Gegenwart" (101–191). Die Ökumene war von Anfang an ein zentrales Anliegen von Kard. Volk. Er hat die ökumenischen Bemühungen der letzten 40 Jahre entscheidend mitgeprägt. Bei seinen Erwägungen geht Vf. sehr behutsam vor. Bereits im Vorwort schreibt er zu diesem Text: „Was hier vorliegt, ist nichts als Selbstbesinnung; es richtet sich gegen niemand, auch nicht gegen oder für irgendein Konsenspapier" (5). Aus dem reichen Inhalt dieser Selbstbesinnung sollen nur einige Gedanken hervorgehoben werden, die zur Lektüre dieses Textes herausfordern. Unüberhörbar für alles ökumenische Bemühen bleibt Jesu Gebet für die Einheit der Christen. Vf. beschäftigt sich auch mit der geschichtlichen Situation und stellt in einem prägnanten Abriß die Zeit zwischen dem Apostelkonzil und der abendländischen Kirchenspaltung dar. Hier sind besonders wichtig die kurzen, aber theologisch gehaltvollen Anmerkungen zum Begriff „Kirchenspaltung" (142ff). Daran schließt sich an eine Bestimmung des Anliegens Martin Luthers. Vf. kennzeichnet es als: „Der Mensch unmittelbar vor Gott" (144–153). Die katholische Selbstbesinnung Vf.s besteht vor allem in einer eingehenden Analyse der Menschheit Christi (153–177). Die Verbindung zwischen Luthers Anliegen und der Besinnung auf die Menschheit Christi begründet Vf. so: „Jede denkbare Theologie, welcher das ‚allein' von Gott ein Anliegen, aber das ‚und' von der Kreatur verdächtig ist, kommt unvermeidlich an einen kritischen Punkt. Dieser kritische Punkt ist die Menschheit Christi" (153).

Am Schluß steht eine historische und theologische Besinnung auf die ökumenische Bewegung. Dabei kommt deutlich zum Ausdruck, daß der Ökumenismus auch ein katholisches Anliegen von höchster Bedeutung ist (183–191).

In diesem Text finden sich manche Anregungen, die für den weiteren ökumenischen Dialog hilfreich sein können. Die Selbstbesinnung von Kard. Volk ist eine realistische Erwägung des gegenwärtigen Standes ökumenischer Bemühungen, jenseits von Euphorie und Resignation. Sie ist vor allem das Vertrauen darauf, daß bei allen notwendigen ökumenischen Bemühungen die Einheit der Christen ein Geschenk ist, das wir vom Herrn der Kirche erbitten müssen.

Viele Gedanken dieses Buchs hat Kard. Volk bereits in früheren Veröffentlichungen vorgelegt. Dieses Buch ist ein weiteres Zeugnis, daß es ihm vor allem um die Intensivierung des Glaubens geht. Dies ist eine höchst aktuelle Aufgabe, da die Kirche als eine ihrer wichtigsten Aufgaben in der Gegenwart die „Reevangelisation Europas" (6) und die Weitergabe des Glaubens erkannt hat. Wie aber geschieht Weitergabe des Glaubens? Das christliche Menschenbild, das Kard. Volk entwirft, ist eine Voraussetzung dazu. Die mutige Verwirklichung des Konzils und die Kenntnis der gegenwärtigen ökumenischen Situation sind ebenfalls Bausteine zur Weitergabe des Glaubens. Wer sich der Lektü-

re des Buchs von Kard. Volk anvertraut, wird reichlich belohnt. Er wird mit den Grundfragen des christlichen Menschenbildes konfrontiert, gewinnt ein klares Bild über das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Zeit und wird hineingenommen in die Erwägungen des Vf.s über die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart. Hier zeigen sich auch Aufgaben, die uns auf dem Weg der Kirchen zueinander noch bleiben.

Bonn Michael Figura

Kirche in nichtchristlicher Welt. Vier Vorträge von der Erfurter Theologischen Woche 1984. Hg. von Lothar Ullrich. – Leipzig: St.-Benno-Verlag (1986). 79 S. (Erfurter Theologische Schriften, 15), kart.

Der schmale Band enthält folgende Beiträge: Joseph Reindl, Das Heil der anderen. Alttestamentliche Denkanstöße (7–23); Claus-Peter März, Die Anfänge der Kirche und die universale Mission (25–38); Siegfried Hübner, Denkwürdige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Kirche in nichtchristlicher Welt (39–53); Lothar Ulrich, Priester in der Diaspora (55–76).

Der dem AT geltende Beitrag zeigt an drei wesentlichen geschichtlichen Stationen der Reflexion – des Jahwisten, der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung und der Prophetie während und nach dem babylonischen Exil – unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis Israels zum „Heil der anderen" auf: Der „Segensverheißung" beim Jahwisten folgte die deuteronomistische „Abgrenzungstheorie", die in den „Völkern" eine Gefährdung Israels sah, was „auf selbstgewählte Isolation in einer Art Ghetto-Existenz" hinausgelaufen sei (17), und alsdann in den Gottesknechtsliedern eine offenere, eschatologische Perspektive. (Reindl spricht hier sogar von der „Entdeckung der missionarischen Aufgabe" [20–22], was m. E. zu weit geht.) Ob die Ausführungen zum deuteronomistischen Kriegsgesetz bzw. Kriegsbann (15–17) nicht doch zu beschwichtigend ausgefallen sind, mögen die Fachleute beurteilen.

Der sich ebenfalls auf „Denkanstöße" beschränkende Beitrag zum NT unterstreicht die Sendung Jesu an Israel und die sich erst allmählich aus einem „tiefgreifenden inneren Lernprozeß" der hellenistischen Judenchristen (29) ergebende Hinwendung zu den Nichtjuden (wobei besonders die Rolle der Gemeinde in Antiochia hervorgehoben wird). Im Anschluß an Paul Hoffmann kennzeichnet März die Haltung der frühen Kirche zu den jüdischen Synagogengemeinden und der hellenistisch-synkretistischen Umwelt mit den Stichworten „Konkurrenz" und „Kohärenz", die in ihrer wechselseitigen Beziehung und Wirkung verstanden werden müssen (31, 35, 37). Interessant sind auch die Ausführungen über die frühchristlichen Hausgemeinden (34f).

Die dogmatisch-systematische Abhandlung von Hübner interpretiert sehr sorgfältig und überzeugend die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum neuen Kirchenbild, zum Atheismus – der Agnostizismus wird leider wieder einmal nicht eigens thematisiert – und speziell zu dem „neuen Verständnis der Kirche" als Zeichen bzw. Sakrament des Heiles für die Welt. In bezug auf das heutige, dogmatische (Selbst-)Verständnis der Kirche (natürlich auch angesichts der nichtchristlichen Religionen) kommt dieser klaren Darstellung grundsätzliche und wegweisende Bedeutung zu, so daß sie nicht nur Christen zur sorgfältigen Lektüre und Beachtung zu empfehlen ist, sondern auch den Nichtchristen, damit sie sich eine genaue Vorstellung davon machen können, wie sich die (katholische) Kirche inzwischen theologisch begreift; dies könnte – auf beiden Seiten – entschieden dazu beitragen, daß das Wissen und die Urteile übereinander und auch die zu begrüßenden Gespräche (wie z. B. das für 1988 in Leningrad vorgesehene) sich nicht länger auf obsolet gewordene Positionen beziehen.

Der Beitrag von Ullrich gilt theologischen und pastoralen Aspekten der katholischen Diaspora, speziell in der DDR. Die Wichtigkeit der christlichen Ökumene wird mit erfreulicher Deutlichkeit unterstrichen (61). Weitere Überlegungen betreffen bekannte Lehrmeinungen über das Priesteramt sowie über die spirituelle Bedeutung der „evangelischen Räte" für das Leben der Priester. Dabei wird viel Bedenkenswertes vorgetragen, doch bleibt manches, wie z. B. der Unterschied zwischen dem „Rat" zur Ehelosigkeit und dem Zölibat, unausgesprochen.

Zweifellos können die hier vorgelegten Aufsätze, wie Hg. im Vorwort schreibt, „grundsätzliche Verstehenshilfen anbieten und Impulse vermitteln". „Daran wird deutlich, daß unsere Situation gar nicht so außergewöhnlich ist. Es gibt wohl überall ähnliche Erfahrungen und Überlegungen der Kirche in nichtchristlicher Welt" (6). Weil dies in der Tat so ist, kann dieser Band der Erfurter theologischen Studien sicherlich vielerorts mit Gewinn gelesen werden.

Bonn Heinz Robert Schlette

Kraus, Georg: **Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?** Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1987). 554 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd L), Lw. DM 54.–

Die Frage nach Möglichkeit, Leistungsfähigkeit und Grenzen einer sog. „natürlichen Theologie" (nat. Theol.) wird aktuell bleiben, solange christlicher Glaube bereit ist, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund seiner Hoffnung fragt" (1 Petr 3,15). Aber über das fundamentaltheologische Interesse hinaus beansprucht sie die Aufmerksamkeit der ökumenischen Theologie, weil sie seit dem 19. Jh. mehr und mehr in den Rang eines katholisch-protestantischen Kontroversartikels aufgerückt ist. Die vorliegende Regensburger Habil. will sich vor allem dem ökumenischen Aspekt zuwenden, um einen möglichen Konsens vorzubereiten. Die Gemeinsamkeit wird darin angezielt, daß – in Absetzung von der geschichtlichen Gestalt einer neuscholastisch konzipierten nat. Theol. – heute ihr eigentliches Anliegen beiderseits neu gesehen werden kann als Frage nach der „Universalität der Erkennbarkeit Gottes" und der „Relevanz der Vernunft für den Glauben" (32).

Mit drei Schritten nähert sich Vf. seinem Ziel.

Im 1. Teil (33–135) profiliert er den Gegensatz heraus durch eine Gegenüberstellung von Vatikanum I und der Position Karl Barths. Es geht um die Aussage der Konzilskonstitution „Dei Filius", daß der eine wahre Gott als Schöpfer und Herr, als Ursprung und Ziel aller Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durch die Werke der Schöpfung sicher erkannt werden kann (DS 3004; 3026). Und es geht um den scharfen Widerspruch Karl Barths gegen die ihr zugrunde liegende Konzeption des Seins und seiner Analogie, die ihm immerhin einmal als die Erfindung des Antichrist erschien. Vf. erkennt weitgend das Recht der Kritik Barths am I. Vatikanum und der von ihr bestimmten katholisch-neuscholastischen Theologie an. Gemeint ist das Zweistockwerkdenken mit der Verselbständigung der Natur gegenüber der Gnade, der Extrinzesismus ihres Gnadenverständnisses, der Intellektualismus des Glaubensbegriffs, die Abstraktion in der Anthropologie von der konkreten heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Gottesbezugs durch Gnade oder Sünde. Barths radikale Christozentrik der Offenbarung setzt hier ein biblisch begründetes Korrektiv, das nicht mehr umgangen werden kann. Leider gelingt es ihm nicht, den Wahrheitsgehalt der Religionen mit der Exklusivität Christi zu vermitteln und der Vernunft ihren Ort für die Gotteserkenntnis zuzuweisen.

Um nun zwischen diesen Extremen eine Brücke zu bauen, stellt Vf. im 2. Teil (137–375) kenntnisreich die Positionen von je vier katholischen (R. Guardini, G. Söhngen, K. Rahner, E. Biser) und evangelischen Theologen (E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, W. Pannenberg) vor. Bei aller Problematik solcher Auswahl scheinen sie K. repräsentativ zu sein für die theologische Gesamtentwicklung und zureichend spezifisch für die jeweilige Kirche. Im Ergebnis konvergieren diese Neuansätze. Sie sind gekennzeichnet vom Bemühen um eine Korrektur der konfessionell bedingten Einseitigkeiten und einer fortschreitend stärker werdenden dialogischen Offenheit für die Anliegen der anderen Seite. Auch die kath. Theologen dringen zu einem personal konzipierten Verständnis von Offenbarung, Glaube und Gnade vor (Stichwort: Selbstmitteilung Gottes). In der „Nouvelle Théologie" wird die innere dynamische Bezogenheit und Offenheit der Natur im Hinblick auf die Gnade, ja ihre Existenz um der Gande willen, klar herausgearbeitet, während evangelische Theologen durchaus ein intellektuell-lehrhaftes Moment am Glauben (Stichwort: Fürwahrhalten) akzeptieren und eine bleibende Gottoffenheit aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch nach dem Sündenfall anerkennen, weshalb sie einen relativen Wahrheitswert der Religionen als vorläufiger Offenbarungsgestalten in Hinordnung auf die geschichtlich-eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus durchaus annehmen können.

Im 3. Teil (377–493) entwirft K. die Grundstrukturen einer nat. Theol., wie sie sich ihm im Fluchtpunkt der konvergierenden Tendenzen anzeigen. Er versteht die Schöpfung als ursprüngliche Selbstoffenbarung Gottes, die – wenn auch gebrochen – in den Religionen manifest bleibt. Die Christusoffenbarung ist ihre Korrektur, Integration und sie überbietende Vollendung. Die Offenheit des Menschen für Gott ist nicht einer autonomen Vernunft zuzuschreiben, sondern einer immer schon durch die ursprüngliche Offenbarung gnadenhaft bestimmten Vernunft bzw. des ganzheitlich verfaßten Menschen als eines personalen, geschichtlich-christofinalen Geschöpfs. Zu Recht gesteht K. der Vernunft nicht die Rolle einer vorausgehenden Begründung des Glaubens zu. Er setzt sie innerhalb des allumfassenden Gottesbezugs in Glaube und Gnade an. Sie kann nur die Funktion einer nachträglichen Verifikation des Glaubens übernehmen. Auch terminologisch soll diese Wende zum Ausdruck kommen durch Verzicht auf die Vokabeln „praeambula fidei" und nat. Theol. Ihr Anliegen aufgreifend und richtig ausführend will er lieber von einer „verifikativen Theologie" reden. Sie ist als Teil der Fundamentaltheologie kein Vorspiel vor der eigentlichen Theologie, sondern ein ihr immanenter Teilvollzug.

Vf. hat zweifellos das Verdienst, den gegenwärtigen Diskussionsstand übersichtlich zusammengestellt und die wichtigsten Konsequenzen für den ökumenischen Aspekt des Problems konzipiert zu haben. Wenn nicht überwunden, so darf die Behauptung einer kirchentrennenden Differenz (K. Barth) wenigstens als entschärft gelten.

Bei Zielsetzung und Anlage der vorliegenden Arbeit kommt Vf. freilich auch an vielleicht unverschuldete Grenzen. Obwohl die Positionen der behandelten einzelnen Theologen richtig wiedergegeben sind, werden sie manchmal zu rasch und unproblematisch aufeinanderzulaufend gelesen. Der jeweilige, oft sehr unterschiedliche Hintergrund droht verlorenzugehen. Die theologischen Vorentscheidungen (z. B. natura totaliter corrupta) und die erkenntnistheoretischen Weichenstellungen, die für Seins- und Analogieverständnis fundamental sind, kommen nicht recht zur Geltung. Einige Hinweise in dieser

Richtung wären gewiß hilfreich gewesen, wenn etwa evangelische Autoren thomistische Positionen zu den Gottesbeweisen durch die Brille eines univoken Seinsbegriffs lesen und von diesem Mißverständnis her zu den penetranten Vorwürfen der Verdinglichung und Verfügbarmachung Gottes und der Gnade kommen müssen. Statt dessen entsteht der Eindruck, Vf. hält den katholisch-protestantischen Gegensatz lediglich für die Folge zufällig geschichtlich bedingter Einseitigkeiten, die durch einen einfachen Rückgang auf ein biblisches Denken leicht überwunden werden können, als ob das Schriftverständnis gleichsam außerhalb der gesamttheologischen Hermeneutik stünde. Aber auch wenn eine ökumenische Verständigung über die nat. Theol. erzielt wird, ist der Schnittpunkt der konvergierenden Linien noch lange nicht identisch mit ihrem richtigen Konstruktionspunkt. Die ausschließliche Orientierung an einer Konvergenz bedingt die Grenze der vorliegenden Arbeit für die Sachproblematik. Denn nat. Theol. kann nur den einen Sinn haben, der Begegnung von Glaubenden und Nichtglaubenden auf dem Felde der Vernunft als der gemeinsamen Grundbegegnung mit Wirklichkeit zu dienen. Dabei kann und soll die Vernunft den Glauben nicht vorweg beweisen, aber auch nicht hinterher. Es geht aber um die Frage, ob der Basissatz aller Religion „Gott ist" vor der Vernunft verantwortet werden kann, d. h. nicht, daß er erst durch die Vernunft verifiziert werden kann, sondern daß er auch durch sie auszuweisen ist und Glauben darum nicht un-vernünftig ist. Die Christozentrik der Schöpfung und der Einfluß der Gnade auf die Schöpfung sind selbst Aspekte des Glaubens und können im Gespräch über den vernunftgemäßen Zugang zum Basissatz nicht vorausgesetzt werden. Bekanntlich heißen die Denkwege zu Gott Demonstrationen nicht im Sinne des naturwissenschaftlichen Beweisverfahrens, denn Gott ist kein empirischer Gegenstand, sondern im Gegensatz zur Illumination, insofern sie Ergebnisse einer vernunfteigenen argumentativen Wirklichkeitserfassung sind. Dabei wird Gott selbst von der Vernunft nicht begriffen oder bewiesen, sondern nur die Wahrheit des Urteils „Gott ist", wobei Gott in sich unerkannt bleibt. Im strengen Sinne kommt die vernünftige, d. h. nat. Theol., nicht zu einer Art Erkenntnis Gottes, die zur gleichen Kategorie der Gotteserkenntnis in Offenbarung und Glaube gehört, sondern nur zur Gewißheit, daß der freie Unbekannte, auf den die erfahrbaren Wirklichkeiten verweisen, nicht Produkt haltlosen Wunschdenkens ist, sondern reale Zielidee. Überhaupt erscheint es bedenklich, wenn Vf. mit einigen seiner Gewährsleute zu einfach von der Schöpfung als Selbstoffenbarung redet. Schöpfung in ihrem faktischen Bestand ist keine Selbstkundgabe Gottes, sondern die Konstitution des radikal von ihm Verschiedenen, das unmittelbar durch das Sein, das nicht Gott ist, aber von ihm verliehen wird, existiert. Erst weil sie radikal zu sich selbst vermittelt ist und weil auch die Vernunft durch sich tätig ist und nicht erst durch zusätzliche göttliche Erleuchtung, kann der Mensch Adressat der personalen Selbstmitteilung sein, die dann im Glauben beantwortet wird. Der Glaubende weiß, daß die Schöpfung nie faktisch bestand, ohne daß sich Gott ihr im Wort selbst mitgeteilt (oder entzogen) hat, und das Geistgeschöpf immer durch die personale Selbstgabe so oder so bestimmt war. Die kreatürliche Konstitution des Menschen, zu der die personale Hinordnung auf Gott gehört, und die freie Selbstmitteilung Gottes in Wort und Gnade dürfen nicht identifiziert werden. Wenn Vf. zu Recht die Zweistockwerkstheorie der Neuscholastik kritisiert, so ist damit die Unterscheidung von Natur und Gnade nicht hinfällig, weil sie letztlich nur ein anderes Wort ist für die radikale Differenz von Schöpfung und Gott. Darum bleibt es aber Sache der Vernunft, deren adäquater Bewegungsraum die Welt ist, aus der allen Geistgeschöpfen zugänglichen Erfahrung des Seins die notwendige Konsequenz der Annahme eines es haltenden Grundes argumentativ zu entwickeln bei aller Beanspruchung der Kräfte des Geistes und des Willens. Das wäre die Aufgabe einer nat. Theol., die eben mit Vernunft arbeiten muß, um die Wahrheit des Satzes „Gott ist" an der Gegebenheit von endlichem Sein in der Schöpfung argumentativ aufzuzeigen. Den Glauben an Gottes Selbstgabe im Wort kann sie weder vorgängig noch nachfolgend verifizieren, weil Glaube personale Antwort auf den frei sich zeigenden „Unbekannten" in der Geschichte ist. Die hier angesprochenen Sachprobleme nat. Theol. bleiben vom Vf. letztlich unbeantwortet, weil er nur auf die Feststellung eines ökumenischen Konsens ausgerichtet ist. Unter diesem Aspekt bietet er aber einen wichtigen Fundort für die Fragestellung einer künftigen nat. Theol. Hilfreich ist auch die ausführliche Bibliographie zum Thema. Der kürzlich an hohen kirchlichen Stellen geäußerte Zweifel an der Orthodoxie des Vf.s findet im vorliegenden Werk allerdings nicht den geringsten Anhalt.

München Gerhard L. Müller

Pröpper, Thomas: **Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.** Eine Skizze zur Soteriologie. – München 1985.

Erwiderung zur Rez. von Karl-Heinz Menke (ThRv 83, 1987, 488–491).

Die Besprechung meines obengenannten Buches kann aus verschiedenen Gründen nicht ohne Widerspruch bleiben.

Zunächst der Grund, der mich zur Stellungnahme zwingt: Wie kommt M. zu der Behauptung, das von ihm besprochene Buch sei „in Tübingen nachträglich als Promotionsschrift angenommen" worden? Tatsächlich ist es als solche weder nachträglich angenommen noch jemals vorgelegt worden. Eingereicht und im Herbst 1986 als Dissertation angenommen wurde vielmehr eine auf den doppelten Umfang erweiterte Fassung, die im Spätsommer dieses Jahres erscheinen wird. Der Hauptunterschied dieser Neufassung zu der eher fundamentaltheologisch orientierten und primär auf die Vermittlung des Erlösungsglaubens im Kontext der Freiheitsproblematik bedachten Erstauflage besteht darin, daß sie ausführlich auf die innertheologische Situation – u. a. die Diskussionen zur Sühnethematik und Satisfaktionslehre – eingeht und dabei namentlich auch (und zwar nicht nur unter den von M. angemahnten Aspekten) die Soteriologie H. U. von Balthasars behandelt.

Zugleich mit dieser Klarstellung ist M.s Rezension des bereits erschienenen Buches entgegenzutreten. Denn sie ist in einem Ausmaß selektiv und unrichtig, tendenziös und entstellend, daß ich nun auch sie nicht schweigend übergehen kann. (Im folgenden zitiere ich aus ihr mit der Abkürzung R, aus meinem Buch mit einfacher Seitenangabe.)

Daß im 2. Kap. des Buches eine ausdrückliche Behandlung der exegetischen Spezialdiskussionen tatsächlich fehlt, rechtfertigt sich aus der klar begrenzten Zielsetzung dieses Kapitels, das die zu vergegenwärtigende und der systematischen Explikation vorauszusetzende „Heilsbedeutung von Leben und Geschick Jesu" (25) ihrem „wesentlichen" Inhalt nach zu bestimmen hatte (27). Das in der „grundlegenden" 3. These formulierte Ergebnis, von M. nur knapp angedeutet (R 489), ist deshalb eigens mit dem „Vorbehalt" versehen, daß es „exegetische Zustimmung findet" (28). Daß es außerdem in seiner hermeneutischen und systematischen Tragweite beleuchtet wird (28ff) und zuvor die exegetischen Aufgaben wenigstens im Umriß skizziert sind (25f), erwähnt M. nicht. Irreführend aber wirkt es, wenn er – um mich auf „Kesslers ursprüngliche Thesen", die dabei ihrerseits verkürzt werden, festzulegen (R 489) – sich mit der Auskunft begnügt, die Sühne-, Opfer- und Lösegeldmotive würden „als Versuche des nachösterlichen Glaubens, mit dem Problem des schändlichen, vom Gottesfluch belasteten Kreuzes fertig zu werden", von mir „relativiert" (R 489). Entwickelt wird vielmehr die methodische Forderung, ihren ursprünglichen Sinn „historisch zu rekonstruieren und sie selbst im umfassenden Rahmen der Heilsverkündigung Jesu und des Neuen Testamentes zu interpretieren" (27). Überdies deute ich, wie letzteres geschehen kann, bereits im 2. Kap. nicht nur für den Stellvertretungs-, sondern auch den Opfer- und vor allem den Sühnegedanken an (29f) und nehme es im 3. und 7. Kap. (37f. 114. 116) wieder auf – in einer auch und gerade nach „der exegetischen Arbeit der vergangenen fünfzehn Jahre" (R 491) sachlich vertretbaren Weise, wie ich (bis zum Erweis des Gegenteils) meine. Genauso wie im 3. Kap., das sich übrigens außer auf Kessler durchgehend und ausdrücklich auch auf Greshake, Wiederkehr u. a. bezieht, Bedenken gegen die Satisfaktionslehre festgehalten werden, die mir mit dem Hinweis auf die Anselm-Darstellung Balthasars (R 489) nicht erledigt scheinen und von seiner „Theodramatik" z. T. sogar bestätigt werden (Näheres dazu in der erweiterten Auflage).

„Mit Absicht möchte Rez. den Autor in Gestalt von Zitaten selbst sprechen lassen" (R 491). Mit welcher Absicht? M.s Darstellungs- und Zitationstechnik jedenfalls gelingt es, das 1. Kap., das eine realistische Wahrnehmung der dem Erlösungszeugnis „aufgegebenen Situation" (11) und einige vorläufige Problemidentifizierungen versucht, zu einer durchgehenden „Anklage" gegen „die Christen" und christlichen Kirchen zu stilisieren. Die auf den S. 12f des Buches unter verschiedenen Aspekten zitierten Autoren dokumentieren nach M. allesamt die mir unterstellte These, „daß ‚die Christen' bis heute die Zeichen der Zeit verschlafen, mißdeutet oder gar zynisch ignoriert haben" und „deshalb" ihre Erlösungsbotschaft ein Angebot ohne Nachfrage sei (R 488) – eine Darstellung, die alle Differenzierungen ausläßt, die Logik der Ausführungen verkehrt und mir gleich zum Auftakt den falschen Tonfall andichtet. Wo ich das Schwinden des Sündenbewußtseins darstelle, auf die Schäden einer verselbständigten Sündenpredigt hinweise, der Emanzipation der Ethik wie der historischen Gefährdung der Evidenz des Ethischen nachgehe (13–19) und mit alledem die späteren Überlegungen zum Zusammenhang von Glaube und Sündenerkenntnis sowie von Glaube und Ethik vorbereite (41, 86f., 110ff., 125ff), hat M. lediglich zu berichten, daß „P. den Bankrott einer Erlösungslehre [konstatiert], deren wichtigste Voraussetzung das Sündenbewußtsein ihrer Adressaten sei" (R 488). Wo ich mit Moltmann das „Dilemma von Identität und Relevanz" entwickle und die Extreme der innerkirchlichen Polarisierung beschreibe (22–24), blendet M. die jeweils zweite der dialektischen Aussagen aus, um die erste als einseitige „Beschwörung" erscheinen zu lassen (R 488). Wo ich mich unter genau bestimmter Hinsicht kritisch auf bestimmte Abschnitte der (ersten) römischen Instruktion zur Theologie der Befreiung (die zweite war damals noch nicht erschienen) beziehe (23f Anm. 40), läßt M. diesen Bezug weg und reiht durch willkürlichen Anschluß die Instruktion unter die Adressaten pauschaler Vorwürfe ein (R 488). Dasselbe geschieht (auf ähnlich manipulative Weise) den Kritikern von Kesslers „Erlösung als Befreiung", ja der ganze Abschnitt soll ein „Bekenntnis" zur und eine „Verteidigung der Kessler-Position" sein (R 488) – obwohl ich mich im 1. Kap. auf Kessler und die Diskussion (!) über sein Buch überhaupt nur einmal anmerkungsweise und nur insofern beziehe, als in ihr das Verhältnis von

Erlösung und Befreiung als Thema der Polarisierung hervortrat (22 Anm. 36). Und während von mir dieses Buch angemessenerweise als „einer der ersten und durchaus kritischen Vermittlungsversuche des christlichen Erlösungsglaubens mit der ‚Kritischen Theorie'" bezeichnet wird (ebd.), spricht M. vom „ersten großen Vermittlungsversuch" und gibt das als Zitat aus (R 488). Es fällt schwer, hinter so viel Unrichtigkeit nicht Methode zu sehen. Und es wundert dann kaum noch, wenn auch in M.s Kennzeichnung meiner 1., 2. und 4. These jeweils die Elemente fehlen, welche die Vergegenwärtigung des Glaubens auf sein Eigentümliches verpflichten und sie so zur kritischen Vermittlung werden lassen (vgl. 21. 24. 31 mit R 489).

Meinen Hinweis im 5. Kap., daß sich die Freiheitsgeschichte der Neuzeit „in manchen Zügen" als „Antithese zu bestimmten Ausprägungen des christlichen Erlösungsglaubens verstehen" lasse (61), verstärkt M. zu der Behauptung, sie „sei (es) weithin" (R 489), und begründet dies mit dem Zitat der (zuvor durch einen verfälschenden Zusatz umfunktionierten) Frage, mit der ich in Wahrheit den Abschnitt über die Säkularisierungsdebatte einleite (62). Daß ich neben Motiven der antithetischen Sichtweise Blumenbergs auch wichtige der Kontinuitätsthese Pannenbergs (und Hegels) aufnehme, mußte von M. dann durch ein „obwohl" abgeschwächt bzw. im Sinne der (angeblichen) Hauptaussage verwertet werden (R 489). Wie wenig ich einer monokausalen Erklärung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihres tatsächlichen Verlaufs zuneige, hätte M. der Darstellung selber und schon dem Hinweis auf weitere ihrer „Faktoren" (61–63) entnehmen können. Die mir in Frageform – „War der christliche Erlösungsglaube wirklich nur die negative Folie der Freiheitsgeschichte?" (R 491) – unterstellte These zielt an der Thematik, den wesentlichen Intentionen und den tatsächlichen Ausführungen des 5. Kap.s, die offenbar M.s Interesse nicht fanden, völlig vorbei.

Wenn M. bei der Wiedergabe des 6. Kap.s (R 490) erfreulicherweise auf meine Würdigung der Ansätze von Metz und Peukert relativ ausführlich eingeht, meine weitergehenden Überlegungen, die auf eine durchgeführte Freiheitsreflexion zielen, aber wiederum unterschlägt, dann tritt der Grund dafür, den M.s Auswertung der Zitate freilich schon ahnen läßt, bald offen zutage: „Was Hans Kesslers Versuch einer Vermittlung zwischen christlicher Erlösungslehre und Habermasscher Kommunikationstheorie mißlang (. . .), die Einbeziehung von Schuld und Tod, das soll P. mit Peukerts Hilfe glücken" (R 490). Glückt es also, dann habe ich – das legen auch die Bemerkungen R 491 o. nahe – Peukert wohl nur adaptiert. Glückt es nicht, dann mißlang es vielleicht auch schon Peukert, während über (den frühen) Kessler in jedem Fall das Urteil gesprochen ist. Da M., was das Glücken angeht, nur Vermutungen in Gang setzt und sich selber wie meistens bedeckt hält und da ich meinerseits hier nur für mich selber zu sprechen habe, verweise ich für die von ihm angesprochenen Themen auf die Abschnitte „Die Vergebung der Sünde" (110–114) und „Die Entmachtung der Schuld" (114–117), für die in diesen Zusammenhang gehörende Schlußfrage seiner Rezension außerdem auf die S. 29f sowie für mein Verständnis des christlichen Handelns und der sakramentalen Wirklichkeit auf die S. 117–120. 124–129. Zugleich muß ich M. erinnern, daß sich mein Vermittlungsversuch des christlichen Glaubens zwar auch auf Habermas, doch primär und – wie es mir notwendig scheint (vgl. 86. 97) – grundlegender auf das neuzeitliche Subjektivitäts- und das transzendentale Freiheitsdenken bezieht (vgl. 50f. 94ff u. ö.).

Unverständlich bleibt mir M.s Replik auf meine Kritik an Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott". Als hätte ich dessen Aufnahme der Theodizeeproblematik nicht eingehend gewürdigt (79f)! Nicht darauf, sondern allein auf die „theologischen Grundaussagen" der Durchführung (81) beziehen sich die beiden Fragen, die M. zitiert (R 490) und abschließend gegen mich selber richtet (R 491). Und zwar – was ihre Anordnung durch M. ebenfalls verdeckt – auf zwei unterschiedene Probleme. Die erste – „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit (. . .) im Paradox des Kreuezs offenbar' wird?" (82) – betrifft Moltmanns (mit seiner Staurozentrik verbundene) Auffassung der „dialektischen Erkenntnis Gottes in seinem Gegenteil" (81); sie zielt zum einen auf die anthropologischen Voraussetzungen der Offenbarungserkenntnis (82) und zum anderen darauf, daß das Kreuz Jesu nur in der Einheit mit seiner Verkündigung und Auferweckung Offenbarung der Gottheit Gottes und Gottes als Liebe sein kann (vgl. 109). Die zweite Frage („Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?" 82), durch Moltmanns Darstellung doch wohl nahegelegt (vgl. 81f), betrifft – und hier weiß ich mich gerade auch mit Balthasar einig – Moltmanns problematische Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität und zielt auf eine Soteriologie, die „Gottes Wesen von seiner Offenbarung klar unterscheidet" (83). Wenn endlich M. in einer weiteren seiner „subjektiven" Schlußfragen das Kreuz Christi, das ich (übrigens im Zusammenhang der Theodizeefrage) als von Gott selbst erlittenen „Preis der Freiheit" (93) und an anderen Stellen als „Offenbarungsgestalt der Liebe Gottes in den Verhältnissen der Sünde" zu verstehen suche (82 u. ö.), auf diese Weise nicht „hinreichend erklärt" sieht und insistiert, warum Jesus denn, wenn doch „jede Gestalt wirklicher Liebe Befreiung der Entfremdung fremder Freiheit" sei, am Kreuz sterben mußte (R 491), dann wiederhole ich die schon gegebene Antwort: Weil ohne dieses Sterben (im Zusammenhang mit Jesu Leben und Auferweckung) der Ernst und die Unbedingtheit der Liebe Gottes, gerade als Sünder- und Feindesliebe, für uns nicht im Äußersten wirklich, also nicht end-gültig offenbar geworden wäre. Und weil dann die Herrschaft der Sünde, des Gesetzes und des Todes über unser Leben nicht grundsätzlich gebrochen, uns also nicht der befreiende Grund und unerschöpfliche Anfang geschenkt worden wäre, von dem wir immer schon ausgehen dürfen, auf den unbedingter Verlaß ist und dessen wir gerade auch deshalb bedürfen, um selber ernsthaft zu lieben überhaupt anfangen und in jeder Situation wieder anfangen zu können. Soviel zumindest ist auch schon in der Erstauflage des Buches ausführlich zu lesen (30. 42f. 105f. 109f. 114. 116f. 125f).

Leider ist auch noch das Wenige, was M. vom 4. Kap. („Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit") für erwähnenswert hält, zum überwiegenden Teil unsinnig oder entstellt. Während ich (im 2. Abschn.) unter verschiedenen Aspekten dem mit der neuzeitlichen und idealistischen Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte einhergehenden Schicksal der Soteriologie und des Offenbarungsbegriffes nachgehe (51–57), dann auf Beispiele für die „Virulenz" dieser Problematik in der Theologie des 19. und noch dieses Jahrhunderts hinweise (57f) und dabei namentlich J. E. Kuhn als einen Theologen zitiere, der wie „wohl keiner so klar und rechtzeitig gesehen" hat, worauf es bei der Vermittlung von Vernunft- und Offenbarungswahrheit „theologisch ankommt" (58), referiert M. von allem und als meine „Meinung" nur die zum Teil direkt entgegengesetzte, in jedem Fall aber verstiegene Behauptung, „daß die theologische Rezeption der philosophischen Entwürfe des deutschen Idealismus auch in der Tübinger Schule des 19. Jh.s keine tragfähige Brücke über den garstig breiten Graben zwischen Vernunft und Geschichte (Offenbarung) geschlagen hat" und „es bis heute nicht gelungen ist, Idee und Wirklichkeit zu versöhnen" (R 489, Hervorhebung von mir). Wenn ich ferner angesichts der das neuzeitliche Denken dominierenden Dialektik von Subjekt und Objekt an die in ihm nicht bis zur Einsicht in ihre entscheidende Bedeutung vorangetriebenen und so nicht zum Tragen gekommenen intersubjektiven Ansätze (etwa Fichtes und Hegels) erinnere (55f), um an sie und andere später anzuknüpfen (100f), macht M. daraus die ebenfalls überzogene These, „daß bisher (!) die Intersubjektivität als Konstitutivum einer ‚wirklichen und erfüllten Freiheit' nicht hinreichend durchdacht" sei, um sodann die Berücksichtigung von Balthasars „Theodramatik" sowie der „Bemühungen des dialogischen Personalismus" anmahnen zu können (R 489). Daß ich die Anliegen des letzteren im 7. Kap. aufnehme, bemerkt dann auch M., um dabei freilich nur „bestätigt" zu finden, was ich – mit den Vertretern der „transzendentalen Dialogik" – doch zugleich für transzendentallogisch reformulierungsbedürftig halte (97; R 490). Und worauf endlich stützt M. seine Mitteilung, daß die Ausführungen des 5. Kap.s, in denen ich die Etappen der faktischen Selbstbestimmung der neuzeitlichen Freiheit (und die in ihr beschlossenen Aporien) beleuchte und die jeweils benutzte Primär- und Sekundärliteratur nenne (63–67), „dem von H. Krings verfaßten Artikel" im HphG „folgen" (R 489)? Läßt doch schon ein Blick auf den unterschiedlichen Inhalt diese Auskunft als abwegig erkennen!

Den Inhalt des zentralen 7. und des 8. Kap.s stellt M. mit einer Reihe direkter und indirekter Zitate vor, die wichtige Aussagen zutreffend wiedergeben (R 490). Von den jeweils leitenden Problemstellungen und den systematisch entscheidenden Bestimmungen wird freilich auch hier nur wenig sichtbar.

Nichts gegen einen redlich gemeinten Versuch, einen Text in „Gestalt von Zitaten selbst sprechen (zu) lassen" (R 491). Aber kann denn dieses Verfahren die Rekonstruktion seiner Exposition und Gedankenentwicklung ersetzten? Natürlich auch wäre es unrecht, an eine (wenn auch ausführliche) Rezension Ansprüche auf Vollständigkeit zu stellen. Etwas anderes jedoch ist es, wenn sie sich bei tendenziös verwertbaren An- und Nebenbemerkungen aufhält, zugleich aber wesentliche Inhalte, zentrale Intentionen und die eigentlich konstruktiven Gedanken nicht diskutiert und nicht einmal erwähnt. Über die Ambivalenz des Gott-Denkens der Neuzeit und die mögliche theologische Aufnahme ihrer Subjektivitätsreflexion z. B. (46ff. 94ff) erfährt man durch M.s Rezension ebensowenig wie über die Verkehrung von Evangelium und Gesetz im Zuge der Säkularisierung der Soteriologie (56ff). Kein Hinweis auch auf die wesentliche Entsprechung von Inhalt und Gestalt der Offenbarungswahrheit und die Konsequenzen für das Offenbarungshandeln Gottes selbst wie für das Zeugnis des Glaubens (25f. 42. 58f. 90. 92ff. 108. 117ff u. ö.). Kein Wort vor allem zur systematischen Relevanz der Freiheitsanalyse und der in ihr gewonnenen Kategorien: so besonders der Unterscheidung von formaler und wirklicher Freiheit etwa für die Diagnose der Dialektik der Freiheitsgeschichte und die Möglichkeit einer ebenso bestimmten wie solidarischen Kritik (66ff. 94ff), für den Ansatz einer der Freiheit der Offenbarung entsprechenden und ihren Sinn explizierenden Anthropologie (89f. 103ff. 108ff), für die Behandlung von Problemen der Gnadenlehre (90f); oder auch der Symbol-Kategorie etwa für das Verständnis des Heilshandelns und der Heilswirklichkeit (30. 109. 118ff), für die Reformulierung der Erbsündenlehre (116f), für die Verhältnisbestimmung von Gegenwart und Zukunft der Erlösung (117f. 120f). Nichts über die antizipatorische Struktur gelingenden Menschseins (104ff), die Erfahrung der Verstrickung (71ff), die Bestimmungen zur Logik gläubiger Praxis (125ff) . . . Und was schließlich soll die Frage, ob „die dezidierten philosophie- und theologiegeschichtlichen Urteile des Autors der Wirklichkeit gerecht" werden (R 491), wenn sich M. auf kein einziges (außer denen, auf deren Darstellung ich hier antworten mußte) inhaltlich einläßt?

Soviel also zu dem, was M.s Rezension an Richtigstellungen und Erwiderung verlangt. Auf ihre Insinuationen und die Tendenz, wie sie Sprache und Stil erkennen lassen, gehe ich nicht ein. Was aber die verhandelte Sache angeht, überlasse ich wie M. das Urteil gerne den Lesern, allerdings – worauf ich gegenüber M. nun doch Wert legen muß – den Lesern nicht nur „dieser Rezension" (R 488).

Büren-Wewelsburg Thomas Pröpper

Naduvilekut, James: **Christus der Heilsweg.** Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars. – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). XIII, 398 S. (Dissertationen theologische Reihe, Bd 22), kart. DM 42.–

Die Arbeit des indischen Theologen James Naduvilekut reiht sich ein in eine steigende Anzahl von Dissertationen, deren Anliegen es ist,

das umfangreiche Werk Hans Urs von Balthasars für die theologische Wissenschaft zu rezipieren. Der Vf. widmet sich der „theodramatischen Christologie" (I) Balthasars und versucht eine synthetische Darstellung. Dabei geht es ihm um eine Profilierung dieser soteriologischen Christologie auf dem Hintergrund der Gegenpositionen, von denen sich Balthasar absetzt.

Im 1. Kapitel eröffnet N. den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Balthasarschen Entwurfs: die Trennungen der Neuscholastik (Natur–Gnade; Christologie–Soteriologie u. a.); die Diastase zwischen Exegese und Dogmatik; die kosmologische, anthropologische (bes. auf Karl Rahner abhebend) und futurologische (gegen „politische Theologie" gerichtet) Reduktion.

Das 2. Kapitel verdeutlicht auf diesem Hintergrund den theologischen Ansatz Balthasars: die entschiedene Zentrierung auf das einzigartige und unableitbar geschichtliche Christusereignis gegen jede Halbierung und Verkürzung des Mysteriums. In Absetzung von der Neuscholastik wird rückgreifend auf Erich Przywara (Analogie) und Henri de Lubac die Einheit der göttlichen Heilsökonomie herausgestellt. Gegen Karl Rahners transzendental-anthropologische Christologie wird die vom Menschen her „absolute Undeduzierbarkeit" (98) des göttlichen Heilshandelns betont, zugleich aber gegen Karl Barths Dialektik die Positivität des Geschichtlichen gewahrt.

Im Anschluß an diese methodologische Hinführung entfaltet der Hauptteil die Christologie Balthasars unter drei Aspekten des Theodramas: „kenotische bzw. synthetische Dimension" – „kosmische Dimension" – „pneumatische Dimension".

Das breit angelegte 3. Kapitel führt sogleich ins Zentrum des Theodramas: Ausgehend vom Kreuzesgeschehen eröffnet der Vf. über den Begriff der Kenose den trinitarischen Horizont als Möglichkeitsbedingung der Entäußerung des Sohnes. Unter Rückgriff auf Maximus Confessor führt er ein in die „Synthese" („Versöhnung zwischen Gott und Mensch", 148) als Konsequenz der Kenose. Aus beidem läßt sich die einzigartige Person des Logos erkennen („Personale Identität und naturale Nichtidentität" zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, 198); auch das gott-menschliche Bewußtsein Jesu (Allwissen/Allmacht) läßt sich aus der kenotisch-synthetischen Dimension des Theodramas verdeutlichen. Ein letzter Abschnitt widmet sich dem endzeitlichen Charakter des Heilshandelns Gottes im Kreuz Christi, dem sich alles Menschlich-Weltliche unterordnen muß; eine anthropologische Reduktion wird hier fragwürdig.

Das 4. Kapitel eröffnet den welt-geschichtlichen Horizont des Christusereignisses: Ausgehend von der „absoluten Universalität Christi" (249) als Ursprung und Ziel von Schöpfung und Geschichte konzentriert sich N. auf die relativ universale Rolle Israels innerhalb der umgreifenden Rolle Christi. Zielgerichtetheit und Scheitern kennzeichnen die innere Dialektik Israels, dessen Hoffnung nur von oben erfüllt werden kann. Allein von Christus her können Welt und Geschichte recht verstanden werden; hier wird jede kosmologische Reduktion fragwürdig.

Das 5. Kapitel erörtert die Einbeziehung des Menschen in das Theodrama durch den Geist, der in der Kirche wirkt. Der Geist vergegenwärtigt und universalisiert Gottes Heilshandeln im Gekreuzigten (konkret in der Eucharistie); die Glieder der Kirche werden begabt (Charisma), als Personen in Christus in der Freiheit des Geistes Christi (Gehorsam) dem Gekreuzigten nachzufolgen. Der Geist des Gekreuzigten eröffnet und bedingt jegliche Befreiungstätigkeit und Hoffnung des Christen in dieser Weltzeit; eine futurologische Reduktion (Hoffnung auf ein besseres Diesseits jenseits des Kreuzes) wird hier fragwürdig.

In einer abschließenden Zusammenfassung würdigt N. die theodramatische Christologie Balthasars, indem er zugleich von den Gegenpositionen her „einige kritische Anfragen" (379) stellt.

Der Wert des vorliegenden Werks liegt in der synthetischen Zusammenschau der Balthasarschen Christologie-Soteriologie im umgreifenden Ganzen des Theodramas. Die Einbeziehung wichtiger theologischer Gegenpositionen verdeutlicht das Anliegen von Balthasars. Mit dem Begriff der „Analogia Personalitatis" (367) bzw. „Analogia Actionis" (371) versucht N. die zugleich gnadenhafte und frei-gehorsame Entsprechung des Menschen mit der archetypischen Person Christi hervorzuheben. Über einige bescheidene und mehr grundsätzliche Anfragen an die Theologie Balthasars (begriffliche Präzision; patristische und historisch-kritische Exegese; Verständnis Karl Rahners u. a., vgl. 379–381) kann der Vf. nicht hinausführen.

Die Arbeit N.s wird beeinträchtigt durch manche unübersehbare formale und inhaltliche Mängel: mehr als 30 Druckfehler, z. T. sinnentstellend („sie bestritten den Weg Kants", 34 – statt: „beschritten"; „weil ... die alttestamentliche Geschichte qualitativ nichts Neues wäre", 264 – statt: „neutestamentliche"; „sie ist darob weniger gewiß", 360 – statt: „darob nicht weniger"; u. a.), und die Überfülle von z. T. sehr langen Zitaten trüben das Gesamtbild.

Darüber hinaus sind manche Formulierungen stehengeblieben, die sich zwar im Kontext meist relativieren, aber dennoch in sich mehr als mißverständlich sind: „In Christus sind nicht zwei Naturen, sondern zwei Seinsweisen in einer einzigen Person" (167); „Der Sohn ... ist kein Menschensohn, kein normales Geistsubjekt, sondern ‚der einmalige Sohn' Gottes" (193); „in Jesu Verhalten der absoluten Entsprechung zum Vater sieht Balthasar die Identität seiner Person mit der des Vaters" (199); „während des irdischen Lebens Jesu gab es keine Identität zwischen Vater und Sohn" (219).

Auch die Gratwanderung der Theologie Balthasars im Bereich des Kreuzesmysteriums ist nicht immer durchgehalten: „Der absolut gott-ähnliche Sohn wird zum absolut gott-unähnlichen Sünder" (133) – diese Aussage überstrapaziert die Deutung des Kreuzes bei Balthasar in eine nicht nachvollziehbare Dialektik, welche letztlich die Einheit des Sohnes mit dem Vater zerreißt. Ähnlich eklatant und im Werk Balthasars nicht belegbar: „Christus wurde bestraft wegen der Sünde des Menschen" (171), oder: „Christus gehorcht dem Vater, wird von Ihm verlassen, aber von Ihm auch wieder aufgenommen" (190). Auch von einer „Wiederholung" (315) der Kreuzesereignisse in der Eucharistie kann nicht die Rede sein, wo Balthasar von „Aktualpräsenz" des einmaligen Kreuzesgeschehens spricht.

Schlichtweg falsch ist die Auffassung des Vf.s, es bestehe „während der geschichtlichen Offenbarung eine Nichtidentität zwischen der Person und der Sendung des Sohnes" (143) – dies wäre nach Balthasar die Stufe eines Propheten, während die Identität von Person und Sendung gerade den Sohn auszeichnet –, womit er den Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität bei Balthasar begründen will, welcher allerdings auf die Nichtidentität von „processio" und „missio" des Sohnes in der Trinität abhebt. Ebenso abwegig im Hinblick auf Balthasars Kreuzesverständnis ist, „daß es auch ohne Sündenfall die Gehorsamsgeschichte Christi von der Menschwerdung bis zum Kreuz gegeben hätte" (258); was soll in einer solchen, angesichts des Faktischen für Balthasar ohnehin fruchtlosen Spekulation noch „Kreuz" bedeuten?

Die breit angelegte und im Detail nicht immer schlüssige Darstellung der theodramatischen Christologie Balthasars im Werk N.s bedarf einer entschiedeneren Zentrierung um das Herzstück des Theodramas, das noch nicht tief genug ausgelotet ist. Ganz ausgeblendet ist das zentrale Karsamstagsgeschehen, damit verbunden auch das Problem von Stellvertretung und menschlicher Freiheit im „admirabile commercium", schließlich auch der Problemkreis „Gott und Leid" im Theodrama. Dies übersteigt freilich die Möglichkeiten dieser Dissertation und verweist eher auf mögliche neue Forschungsthemen. Für den Kenner der Theologie Balthasars mag der hier vorliegende Versuch einer theodramatischen Christologie von Interesse sein.

Eichstätt Martin Tiator

Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Hg. v. Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Peter Hünermann, Johann Maier, Helmut Merklein u. Richard Schaeffler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 142 S., kart. DM 19.80

In diesem Bd werden vier Vorträge einer 1985 in Köln abgehaltenen Fortbildungstagung für katholische Religionslehrer an Gymnasien in West- und Norddeutschland veröffentlicht. Sie bieten einen informativen und systematisch anregenden Einblick in den gegenwärtigen Diskussionsstand der kath. Eschatologie, und zwar aus der Perspektive der ntl Exegese, der Judaistik, der Religionsphilosophie und der systematischen Theologie.

Im ersten Beitrag „Eschatologie im NT" bietet H. Merklein, einer der kompetentesten Interpreten der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der damit zusammenhängenden Themen, in fünf Abschnitten eine knappe, präzise Übersicht über die verschiedenen eschatologischen Konzeptionen des NT. Aus seinem „Fazit" (30ff) seien folgende Punkte hervorgehoben:

1. Man kann im NT zwei (sich keineswegs ausschließende) „Typen eschatologischer Erwartung unterscheiden", in denen sich jeweils der jüdische bzw. der hellenistische Einfluß widerspiegelt: nämlich eine „apokalyptisch-zeitlich bestimmte Eschatologie", die das endgültige Heil in der Zukunft sieht (also z. B. bei Jesus selbst, bei den Synoptikern, bei Paulus und der Johannesredaktion, schließlich in der Johannesoffenbarung) und eine „transzendent-räumlich orientierte Eschatologie", für die das Heil „oben, im Himmel" liegt (beim Johannesevangelisten, im Epheser- und Kolosserbrief).

2. Die Vielfalt der eschatologischen Entwürfe hebt keineswegs die Einheit der neutestamentlichen Eschatologie auf; diese wird begründet und garantiert durch die Christologie (das „christologische Perfektum" – G. Klein), insofern gerade das Heilshandeln Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen der Ermöglichungsgrund unserer glaubenden Hoffnung auf vollendende „Teilhabe" bildet. Wegen dieser universalen Zukunftsoffenheit des christologischen Heilsereignisses darf jedoch umgekehrt Eschatologie nicht einfach mit Christologie identifiziert oder auf sie reduziert werden.

Im Beitrag des Judaisten Johann Maier „Apokalyptik im Judentum" wird zunächst auf die (historisch, religions- und formgeschichtlich bedingte) Problematik einer begrifflich klar abgrenzenden Definition sowohl der literarischen Gattung „Apokalypse" wie auch eines sie tragenden, soziologisch greifbaren Subjekts innerhalb des Frühjudentums aufmerksam gemacht. Soviel ist jedenfalls – nach M. – festzuhalten: Auf der Grundlage des deuteronomistischen Geschichtsbildes (= Geschichte als Konsequenz des Gehorsams bzw. des Ungehorsams Israels Gott gegenüber) wird in der literarischen Form von „Offenbarungsschriften" die absolut unheile Gegenwart als Übergangszeit zu der radikal neuen, endgültigen Heilszeit gedeutet. In dieser eschatologischen Zuspitzung und zugleich universal-kosmischen Ausweitung ist das zugrundeliegende Geschichtsschema vor allem im 2. Jh. v. Chr. systematisch ausgebaut worden; es kann jedoch anläßlich entsprechender politischer Krisen immer neu aktualisiert werden. Dies weist M. an verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte nach,

angefangen vom talmudisch-rabbinischen Judentum über Mittelalter und Neuzeit bis in unser Jahrhundert hinein. Dabei werden sehr interessante Zusammenhänge zwischen dem Zionismus, der Staatsgründung Israels und seiner aktuellen Politik einerseits und dem jüdisch-apokalyptischen Erbe anderseits aufgezeigt.

Der Beitrag R. Schaefflers „Vollendung der Welt oder Weltgericht" nähert sich dem Phänomen Apokalyptik von drei geschichts- und religionsphilosophischen Fragestellungen her, auf die erst in der christlichen Apokalyptik eine eindeutige Antwort gegeben wird:

1. Aus welchen menschlichen, im Mythos gedeuteten Grunderfahrungen leitet sich die Überzeugung von einem „Eschaton", den Sinn der Geschichte enthüllenden und erfüllenden „Äußersten" her? Antwort: Aus der „Erfahrung von Ordnung, die alles Leben ermöglicht" (78), aber immer wieder vom Chaos bedroht bleibt; aus der Erfahrung der „Dialektik des Lebens" (Leben als Empfangen und Weggeben); aus der Erfahrung der „Dialektik der Freiheit" (Freiheit stammt aus Notwendigkeit und mündet in Notwendigkeit). Was ist das letzte Wort über diese Ambivalenz? Darauf versucht die jüdisch-christliche Apokalyptik eine Antwort zu geben, die aber neue Fragen hervorruft:

2. Wie läßt sich der apokalyptische Glaube an einen von Gott definitiv festgelegten Geschichtsverlauf vereinbaren mit der menschlichen Freiheit und ihrer Verantwortung für diese Welt? Läuft die Apokalyptik letztlich auf die Theorie einer von Gott gesetzten Welt-vollendung ohne eigentliches Weltgericht über die menschliche Freiheit hinaus? Antwort (in Absetzung von Plotin und Hegel): Die von Gott gewirkte Vollendung der Welt entspringt nicht einer der Welt eingestifteten Entwicklungslogik, sondern dem erhaltenden Gnadenwillen („Treue") Gottes, dessen universales Gericht über die Bosheit der Menschen antizipatorisch durchlitten wird – im Schicksal des Volkes (jüdisch) bzw. im Schicksal Jesu (christlich). In der daraus entspringenden, rein von der Vergebung und Erhaltung Gottes getragenen neuen und frei bejahten Lebensweise (Israels bzw. der Kirche) wird somit auch das künftige universale Heil vorwegnehmend dargestellt.

3. Wie kann das Spezifikum der christlichen Apokalyptik, nämlich die innergeschichtliche Gegenwart des Eschaton im gekreuzigten Christus, also das Heil „sub contrario", zusammengedacht werden mit der Verheißung einer Vollendung genau dieser (im Kreuz doch untergehenden) Welt? Läuft christliche Apokalyptik vom Kreuz her nicht auf ein Welt-gericht ohne Welt-vollendung hinaus? Antwort (in Absetzung von Bloch und manchen evangelischen Theologien): In der „Paradoxie des Kreuzes" (94) wird in der Fluchgestalt des von der Welt Gerichteten das heilende und rettende Gericht Gottes über diese sich so selbst richtende Welt gegenwärtig. Und nur die gelebte Teilnahme an diesem Todesschicksal Jesu „für alle" kann die Hoffnung auf ein endgültig gerettetes Leben im Tod (nicht vor dem Tod) begründen, eben auf die Auferstehung der Toten.

Die Fragerichtung des theologisch-systematischen Beitrags von P. Hünermann „Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte" zielt darauf hin, von einem theologischen Verständnis des „Reiches Gottes" her das maßgebliche Kriterium für die der jeweiligen geschichtlichen Situation angemessene Verhältnisbestimmung Kirche und Welt zu gewinnen. Dazu wird zunächst die neutestamentliche Reich-Gottes-Botschaft Jesu dargestellt und einer „begrifflichen Reflexion" (113) unterworfen. Das Ergebnis durchzieht als strukturierendes Raster die weiteren Überlegungen: „Reich Gottes" beinhaltet zunächst eine doppelte Negation; d. h. als das radikal Andere übersteigt es alle menschlichen Möglichkeiten unendlich und kommt doch aus Gnade dem Menschen so nahe, daß es dessen und der ganzen Schöpfung eigene Vollendung wird. Diese doppelte Negation mündet dann zugleich in eine „eschatologische Affirmation"; d. h. Zeit und Geschichte bekommen eine völlig neue Dimension, nämlich endliche Vorwegnahme endgültigen Heils sein zu dürfen. Diese Struktur des Reiches Gottes vermittelt sich – als Geschehen der freien Selbstmitteilung Gottes – in der Geschichte ursprünglich in einem menschlichen Freiheitsvollzug, der sich restlos aus diesem Geschenk Gottes empfängt und vollzieht: eben im „Sohn Gottes". In der Umkehr zur liebenden Teilhabe an diesem Selbstvollzug können auch alle anderen Menschen zum Ort des Reiches Gottes in der Geschichte werden.

Diese anthropologische Vermittlung des Reiches Gottes als göttlich-menschliches Freiheitsgeschehen konkretisiert Hünermann in einem zweiten Schritt auf drei Modelle „zeitlicher Vollzugsformen" des Reiches Gottes in der Geschichte hin: in der Patristik, im Mittelalter und in der Neuzeit. In einer sehr dichten geschichtstheologischen Betrachtung wird die jeweilige Epoche von ihrer spezifischen Weise des Vollzugs der „doppelten Negation" und der „eschatologischen Affirmation" des Reiches Gottes her gedeutet und in ihrem daraus resultierenden Kirche-Welt-Verhältnis theologisch verstehbar gemacht. Die Fülle der ausgesprochen erhellenden Gesichtspunkte kann hier nicht annähernd wiedergegeben werden. Der Beitrag schließt mit der nachkonziliaren Bestimmung des Verhältnisses von Reich Gottes, Kirche und Kultur heute, wobei besonders auf die endlich voll zur Geltung gebrachte Subjekthaftigkeit der für die Welt verantwortlichen Glaubenden und auf die Universalität dieser Verantwortung abgehoben wird. Deswegen kann heute Reich Gottes angemessen nur in einer „Logik der Kommunikation" (138) mit der gesamten Schöpfung und Geschichte vermittelt werden.

Dieser Überblick zeigt, auf welch anspruchsvollem Reflexionsniveau die vier Beiträge stehen. Sie sind deswegen auch keineswegs immer leicht zu lesen und erschließen sich nur einem gründlichen Mitdenken. Wer allerdings dazu bereit ist, dem kann dieses Buch – gerade auch in seinem Perspektivenreichtum – sehr empfohlen werden.

Frankfurt a. M. Medard Kehl

Schinzer, Reinhard: **Im Spiel die Bibel verstehen.** Anregungen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen. – Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 156 S., kart. DM 19.80

Das Buch beschreibt elf Spiele zu bestimmten Namen, Begriffen und Ereignissen im Umkreis des Alten und Neuen Testaments: biblische Namen, Rollenspiele zu Apg. 16,11–34, Indikativ und Imperativ, Detektivspiel zu Röm. 13,1–7, Planspiel zu Micha 4–5, Begriffs-Lotto zur Sprache Jesu, des Paulus und Johannes, Redaktionssitzung der Evangelisten, Planspiele zu den Themen „Umstrittene Rechtfertigungslehre", „Frauen in der Gemeinde", „Die Caligula-Krise (40 n. Chr.)", „Das babylonische Exil". Vf. beschreibt Spielverlauf und Spielmöglichkeiten, Rollen und Lernziele, v. a. aber gibt er Einführungen in die jeweilige Thematik. Das Spiel ist also kein freies, sondern durch das Studium von Literatur vorbereitetes Spiel. Man muß schon etwas wissen über den Legaten Petronius, über Herodes Agrippa, Philo von Alexandrien, die Sadduzäer, Essener, Pharisäer, Sikarier, Zeloten, Judenchristen und Johannesjünger, um das Ereignis, das mit der Ermordung Caligulas seinen vorläufigen Abschluß findet, nachspielen zu können. Ein ganzes Wochenende ist erforderlich, und 30–50 Mitspieler werden gebraucht.

Auf Einzelheiten der Spiele kann hier nicht eingegangen werden. Vf. bietet – wie schon in seinem 1. Bd (Die Bibel ins Spiel bringen. 2. Aufl. 1984) – eine Fülle von Spielideen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen. Freilich ist zu bedenken, daß vor dem Spiel Arbeit zu leisten ist. Genaue Kenntnisse bes. der Umwelt des Urchristentums müssen erworben werden, bevor das Spiel beginnen kann. Naturgemäß treten durch die Handlungsorientierung des Spielens äußere Situationen und Ereignisse der Bibel in den Vordergrund. Der Anredecharakter der biblischen Texte und ihre Bedeutung für Glaube und Leben heute tritt zurück. Bezeichnenderweise fehlen die „klassischen" Texte der Evangelien und des Corpus Paulinum, die es zu verstehen gilt, ohne daß ein Nachspielen uns diese Aufgabe abnehmen oder erleichtern könnte.

Vf. hat den Spielvorschlägen ein Nachwort unter dem Thema „Schriftgebrauch und Glaubenswahrheit" (137–156) gewidmet, in welchem er die „Grenzen der Schriftauslegung" ins Visier nimmt. Im Spiel werden „Gefühle, Launen, Befindlichkeiten und Einstellungen" der Ausleger resp. der Spieler sichtbar, während sie sich bei der „einsamen Arbeit am Schreibtisch" „unsichtbar machen" (138). Sodann: Die Praxis der Perikopenauslegung „verdeckt die Vielstimmigkeit" und „verhindert also einen polyphonen Wahrheitsbegriff" (sic! 139). Der Ausleger, der allein arbeite, sehe nur einen „feststehenden Text". „In der Gruppe dagegen wird der Text notwendig übersetzt in ein Geschehen" (139). „Im ersten Falle steht er [der Text] unveränderlich, zeitlos und situationslos im Raum, verkündet eine allgemeine Wahrheit, die statisch und unbeweglich ist . . . Aber dynamisch in seiner Wirksamkeit erkennbar wird das Wort nur, wenn es von mehreren Personen durchgespielt wird . . ." (140). Hier stellt sich die Frage, ob der Vf. das Durchspielen von Texten nicht überschätzt. „Daß wir an der Wirklichkeit vorbeireden, . . . liegt mit daran, daß am Schreibtisch eine Überprüfung dieser Lebensnähe gar nicht möglich ist . . . Wer mit solchen Spielen arbeitet, wie sie hier entwickelt werden, wird gezwungen, lebensechte Situationen durchzuspielen und daher auch die Texte auf ihren Realitätsgehalt hin zu befragen" (142). Schade, daß Vf. sein Anliegen mit dergleichen Karikatur begründet. Gewiß: gruppenbezogene Methoden helfen, die Bibel in ihrer Vielstimmigkeit (synoptisch und dialogisch) zu lesen. Auf diese Vielstimmigkeit hat aber doch gerade die hist.-krit. Exegese aufmerksam gemacht. Und wenn Vf. behauptet, „nur die Gruppe" (!) könne „mit der Tatsache der Vielstimmigkeit konfrontieren und dadurch auch ein Umdenken vom statischen zu einem dynamischen Wahrheitsbegriff einleiten" (151), traut er dem Text doch zuwenig zu, denn mit ihm haben wir es zu tun, sei es am Schreibtisch, sei es in der Gruppenarbeit. So sind denn auch die einzelnen Spielanleitungen mit ihren Zielen, Themen und ihrem Profil sehr viel bescheidener, als die steilen Behauptungen des Nachworts es erwarten lassen.

Gewiß: In den elf Spielanleitungen wird man mit vielen Namen, Fakten, Begriffen usw. konfrontiert, die sich in Rollen durchspielen lassen. Als Teilnehmer muß man ein entsprechendes Interesse mitbringen. Aber in keinem der elf Spiele wurde mir deutlich, warum sich Interesse und Aufwand des Spielens letztlich lohnen: daß die Texte der Bibel auch mich und meine Mitmenschen mit der Wahrheit Gottes konfrontieren, die auf eine noch einmal andere Weise in unserem Leben „durchgespielt" sein will. Für den Umgang mit der Bibel in Gruppen heißt dies: neben dem die Texte der Bibel durchspielenden Lernen, Reden und Handeln in Gruppen bedarf es des Hörens, Vernehmens und Beschenktwerdens.

Münster Erdmann Sturm

Vogt, Theophil: **Bibelarbeit.** Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1985). 173 S. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde), kart. DM 29.80

Dieses Buch hat ein Praktiker der biblisch orientierten Erwachsenenbildung geschrieben: der langjährige Leiter des ev. Tagungs- und

Studienzentrums Boldern/Männedorf bei Zürich. Wie er neulich berichtete (Boldere-Zitiig vom 27. 6. 1987), hat sein Lehrer Karl Barth sich über diese Art von Bibelarbeit skeptisch geäußert: „Verstehen Sie, wenn mir Ihre Heimstättenmethodik etwas suspekt vorkommt? Soviel Zeit verlieren für diese Nahkämpfe im Gespräch? Denken Sie nicht, wir hätten Wichtigeres zu tun? In meiner Erinnerung waren Sie doch ein ganz ordentlicher Student."

Warum also Bibelarbeit in Erwachsenengruppen? V. gibt im 1. Teil (13–18) eine dreifache Antwort: Die Bibel reicht auf den ersten Anhieb nicht hinab in „unseren ureigenen Erfahrungsbereich". Angeleitet durch Bibeltexte und zusammen mit anderen Teilnehmern muß „der Weg vorerst behutsam zurückgelegt werden zu unseren persönlichen, existentiellen, menschlichen Erfahrungen" (anthropologischer Grund, 14). Bibelarbeit ist aber auch nötig um der Kirche und ihrer Identität willen. Bibelarbeit ist geistliche Selbstbestimmung, „Erarbeitung" kirchl. Identität (ekklesiologischer Grund). Schließlich ist die Bibel selbst, will sie verstanden werden, auf Bibelarbeit angewiesen (bibeltheol. Grund).

Im Teil 2 (19–35) behandelt V. das Thema „Hermeneutische Chancen des Bibelgesprächs". Für ihn ist Bibelarbeit „eine theologische Verstehens- und Verständnisaufgabe ersten Ranges". Das Problem stellt sich ihm so: „Das in diesem Jahrhundert theologisch-exegetisch erarbeitete Verständnis der biblischen Texte und ihrer Auslegungsmethoden hat bisher seinen Leser nicht gefunden ... Andersartige Bibelverständnisse haben eine breite Leserschaft gewonnen und sich ... massiv durchgesetzt ... Das neuere Bibelverständnis ... hat zwar sicher seinen Prediger und Religionslehrer gefunden, aber noch nicht den mündigen Laien. Deshalb ist Bibelarbeit mit Erwachsenen nötig" (20). Aber auch die mündige Gemeinde, die im Hören auf die Bibel bibl. Theologie verantwortet und formuliert, braucht Bibelarbeit.

V. fragt: „Begegnet der Text ... mit Barth zu reden, radikal von außen, in völlig selbsttätiger Wirkung; oder, mit Bultmann gesprochen, radikal von innen, verstehbar in der Wirkung auf den Menschen und annehmbar im Ergreifen der Eigentlichkeit? Geschieht es nicht vielmehr so, daß der Text den Teilnehmer weiterhin als seinen Adressaten anspricht, als Partner annimmt, aber ihm dennoch und gerade so Dimensionen zumutet, die außerhalb seiner selbst (des Teilnehmers) liegen? ... Das Proprium besteht zu Recht ... aber es erscheint in der Begegnung mit bibl. Texten nicht außerhalb der Gesprächsbereitschaft ... Es mutet dem Teilnehmer Welten zu, die ‚Gegenwelten' sind ... Darum endet dieses Erkennen nicht in der kognitiven ‚Auflösung' der jeweils gestellten Fragen, sondern im Gottesdienst, in der Feier, im dankbaren Empfangen, das jenseits kognitiver Plausibilität steht (oder sie erst eigentlich erfüllt?)" (35).

In Teil 3 (36–91) werden drei Modelle „ganzheitlicher Bibelarbeit" vorgestellt: der Bibelkursus des Arbeiterseelsorgers Carlos Mesters in Brasilien (42–49), die interaktionelle Bibelarbeit von Walter Wink, Gemeindepfarrer in Texas (49–57) und die schweizerischen Versuche einer „erlebnisorientierten Bibelarbeit", wie sie im Tagungszentrum Boldern im Kontext einer Volkskirche kurz nach dem Krieg entwickelt wurden (58–75).

V.s eigene Konzeption läßt sich so umschreiben: „Bibelarbeit vollzieht sich auf einem vielfach verschlungenen Zweibahnweg." „Zwei Geschichten kreuzen sich auf einem und demselben Weg ... Die Bewegung vom Leben hin zur Bibel und jene von der Bibel hin zum Leben. Diese wechselseitige Bewegung ist ein konstitutives Element jeder Beschäftigung mit der Bibel" (69). In der Bibelarbeit kommen Lebensgeschichten zur Sprache im Gegenüber zu „biblisch orientierten und gefüllten Gegengeschichten und Gegentexten". Diese treten „in Spannung zu dem, was Menschen erleben, was sie anrichten und erleiden, was sie erhoffen und sich wünschen" (69). Durch die Bibelarbeit erhalten die Lebensgeschichten Tiefendimension und Weite, „die in ihrem Wesen Befreiung ist" (70).

In Kap. 4 und 5 behandelt V. „die didaktisch-methodische Struktur der Bibelarbeit" (92–130) und berichtet über „Erfahrungen mit einem Bibelseminar" (131–141). Hier wird eine Fülle von Informationen und Erfahrungen aus der Praxis ausgebreitet und mit Beispielen belegt (vgl. auch die vom Vf. im Theologischen Verlag Zürich 1985 hg. Unterlagen: Bibelseminar für die Gemeinde. Teilnehmer-, Leiter- und Materialhefte). Hervorzuheben ist die Darstellung text- und teilnehmerorientierter Methoden der Bibelarbeit – ein „kleines methodisches Vademecum" (119–129).

Schließlich werden in Kap. 6 (142–155) noch einmal die theologischen und kirchlichen Dimensionen der Bibelarbeit reflektiert. Viele wichtige Probleme und Gesichtspunkte kommen zur Sprache, oft leider nur äußerst knapp. Bildung Erwachsener ist für V. „in ihrem Wesen stets von zwei miteinander im gegenseitigen Austausch stehenden Kräften getragen": der Haltung des Gebenden, Redenden, Handelnden und der des Hörens und Empfangens. Auch dies heißt für V. „bibelorientierte" kirchliche Erwachsenenbildung (153).

So bietet das Buch eine Fülle von bedenkenswerten Anregungen und Anstößen zur Bibelarbeit für die Gemeinde, weder bloße Theorie noch Praxisberichte ohne Reflexionszusammenhang. Jedem in der kirchlichen Erwachsenenbildung Tätigen, der sich in seiner Arbeit theologisch vergewissern will, sei dieses Buch dringend empfohlen.

Münster Erdmann Sturm

Preuß, Horst Dietrich: **Das Alte Testament in christlicher Predigt.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984). 228 S., kart. DM 39.80

Hinsichtlich der Predigt atl Texte sind bei den christl. Konfessionen in der Vergangenheit wie auch bis heute zumindest Defizite zu verzeichnen, wenn man nicht gar vom „Ausfall des Alten Testamentes im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein" (M. Limbeck) sprechen will. Viele Gründe und Beobachtungen lassen sich dafür benennen, warum und wie es sich dahin entwickelt hat. Immerhin ist ein Bemühen deutlich in Gang, atl Verkündigung christl. neu zu beleben. Dabei erscheint jedoch dem, der sich dem verheißungsvollen ungehobenen Schatz anthropologischer und theologischer Einsichten des AT nähert, daß sein Mühen um Einzelfragen jeweils zum Einstieg in die (strittige) Frage nach dem Grund- und Gesamtverständnis des AT als der einen Hälfte der Bibel wird. Hier Boden unter die Füße zu bekommen, ist dann die Erwartung an die vorliegende Arbeit eines Lehrers des AT und zugleich praktisch tätigen Predigers. Vom Verlag wird sein Buch als ‚Hermeneutik und Homiletik' angeboten, als „Arbeitsbuch" also, das „vom Grundsätzlichen über Methodisches zum Praktischen" (8) führt. Eine erfreuliche und vielversprechende Tatsache.

Im 1. Teil (10–60), der Grundfragen der Hermeneutik jeweils schon im Blick auf die Predigt atl Texte bearbeitet, wird vergegenwärtigt, inwiefern das AT als strukturiertes Gesamtcorpus notwendig in die Bibel der Christen gehört (§ 1). Entsprechend muß das Verhältnis des AT und NT zueinander bedacht werden (§ 2). Dabei wird deutlich betont, daß beide Testamente hist. und theol. verbunden sind, und zwar in der Weise, daß das NT ein doppeltes Verhältnis zum AT hat: es bejaht und verneint es. Da Gottes Wort als ‚Text' begegnet, werden Fragen erörtert (§ 3), was denn ein Text sei, und ebenso, was die Auslegung/Exegese dieser atl Texte erschließen kann und soll. Gesichtspunkte zur Frage, ob und wie das Weiterwirken des AT in der christl. Kirche möglich/notwendig ist, lassen die hermeneutischen Überlegungen ausklingen.

Im 2. Teil (61–164) gibt Vf. einen Überblick über die wichtigsten Modelle und Typen christlicher Hermeneutik des AT. Im einzelnen werden sie daraufhin besprochen, was sie für das Problem der christl. Predigt des AT austragen. Die Diskussion der Modelle ‚Verheißung und Erfüllung' (§ 4), ‚Antithese' (§ 5), ‚Christologische Deutung' (§ 6), ‚Theokratische Deutung' (§ 7), ‚Universalgeschichtliche Auslegung' (§ 8) und ‚Typologie' (§ 9) läuft auf die ‚Strukturanalogie' (§ 10) zu. Hier sieht Vf. den hermeneutischen Schlüssel für die Gegenwart und deren Zugang zum AT. Mit theol. Implikationen und Folgerungen wird der Begriff Strukturanalogie erarbeitet, der am ehesten dahinführe, den Willen des Textes neu zu vollziehen, und am besten geeignet sei, in der Erschließung von Textstrukturen zugleich Grundstrukturen und Grunderfahrungen der Wirklichkeit zu erschließen. Darin werde zugleich der Eigenwert des AT wirksam geschützt wie es auch zugleich auf Gottes Wirken in Jesus Christus geöffnet werde. § 11 trägt abschließende Aspekte zu Gemeinsamkeiten, Unterschieden und Wünschen in der Auslegung der ‚Schrift' bei den Juden und des ‚Alten Testaments' bei den Christen ein.

Anknüpfend an die hermeneutischen Überlegungen (§ 3) und das favorisierte, hier entwickelte Modell der ‚Strukturanalogie' (§ 10) erreicht der 3. Teil (165–222) das Ziel der über vergleichbare hermeneutische Studienbücher hinausgehenden Arbeit: „Allgemeine Theorie atl Hermeneutik soll sich mit theoretischen wie praktischen Fragen zur Predigt atl Texte treffen und zum rechten Vollzug dieser Predigt verhelfen" (166). In einer Standortbestimmung (§ 12) wird die Predigt als „öffentliche kirchliche Zeugnisrede in Bindung an einen biblischen Text an Menschen von heute" beschrieben. Praktische Hinweise wie Reflexionen zum Stellenwert des AT in der Gemeinde, zum Verhältnis des Predigers zum AT, Hinweise auf bewährte Hilfsmittel, erprobte Regeln zur Predigtvorbereitung, Begründung einer theol. Kontrolle und Predigtmeditation sowie ein Durchgang durch die Textgruppen des AT hinsichtlich ihres Vorkommens in (protestantischen) Leseordnungen und ihrer Eignung zur Predigt machen § 13 aus. Zehn Predigtmodelle des Vf.s mit knapper Dokumentation der exegetischen und hermeneutischen Grundentscheidungen schließen den Textteil in § 14 ab. Dazugegeben sind ein Personen- und Verfasserregister sowie ein Textverzeichnis der dargebotenen Predigten (223–228).

Mit einer immensen Sammlung von Literatur bietet Vf. eine Fülle von Aspekten zur Frage nach dem Grundverständnis des AT. Für die Darstellung und Diskussion unterschiedlichster Positionen der Gegenwart in den verschiedenen Arbeitsgängen kann man nur dankbar sein. Vielleicht hätte manche Passage noch gewonnen, wenn Vf. auf nicht offengelegte Kommentare, die in zahlreiche sog. Floskeln (s. z. B. ‚aber' auf 30f) geschlüpft sind, und auch auf polemische Bemerkungen (s. z. B. 51f.93.163.176), die nur in einer über den dargebotenen Text hinausreichenden Diskussion verständlich werden könnten, verzichtet hätte. – Der engagierte Vorstoß in die kirchl. Praxis der Predigt atl Texte hat sicherlich die Frage nach der Stellung des AT in der christlichen Gemeinde einem weiten Kreis zum Anliegen gemacht. Das ist das unbestreitbare Verdienst des Buches. Doch bleibt das große Problem der Zuordnung von AT und NT m. E. nach der Arbeit mit dem Buch eine offene Frage bzw. wird es erneut. Das Klima der Darstellung wird durch ein evolutionistisches Bibelverständnis (s. bes. 20–22.29)

bestimmt. Wenngleich in der Diskussion der hermeneutischen Modelle mitunter andere Töne (bes. in Fragestellungen) anklingen, bleibt doch im Basisteil die Grundthese bestimmend, das AT sei zwar unlöslich mit dem NT verbunden, doch sei es ein uns nur durch das NT vermittelter und also indirekter Teil des Kanons. Es sei auch nur partiell gültig, weil das NT ein dialektisches Verhältnis von Ja und Nein zu ihm habe (s. 20ff). Hier wird das AT nicht als eigenständige Autorität ernstgenommen; die Schrift wird letztlich halbiert, insofern die Polarität der Schrift mit ihren beiden Teilen zugunsten eines Entwicklungsmodells aufgelöst wird. Das Phänomen der Antithese müßte dann nicht nur zwischen den Testamenten, sondern auch jeweils inner-atl und -ntl bedacht und gefaßt werden. So lauert die Gefahr, daß der untergründige, einseitige Bezug auf das Deutemuster ‚Gesetz und Evangelium' schließlich auch in den Predigtmodellen durchschlägt und nicht ohne Folgen für die Verwirklichung der Strukturanalogie bleibt. Es wäre im einzelnen zu fragen, ob nicht die theologia crucis als festgelegtes Zentrum zu schnell die Linien der atl Texte (s. etwa die Predigt zu Gen 22,1–13 193ff) aufsaugt und andere Wirklichkeitserschließungen verhindert, die sich nicht einlinig entwikkeln und dann doch ungewohnt in eine (andere) Strukturanalogie zu Jesus von Nazareth weisen können. Schließlich bleibt zu fragen, wie die Korrelation als schöpferische Vermittlung des überlieferten Glaubens in heutiger Lebenswelt deutlicher im hilfreichen Modell der Strukturanalogie verankert werden könnte, damit heutige Situationen und Erfahrungen nicht zur Staffage verkümmern, sondern in ihrem Stimmrecht gerade die Bibel des AT und NT eindrückliche Unabweisbarkeit gewinnen lassen.

Dieses Anliegen bewegt das Buch und seine Leser.

Münster Paul Deselaers

Nastainczyk, Wolfgang: **Der springende Funke.** Kinderpredigten für das ganze Jahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 224 S., DM 24.80

Es ist durchaus keine leichte Aufgabe, im Kindergottesdienst ansprechend zu predigen. Die Aufmerksamkeit der Kinder wird dabei leicht überfordert. Ebenso bleibt die Frage nach dem „Wie?" des Predigens. Wolfgang Nastainczyk legt 53 Kinderpredigten vor, 48 Predigten sind am Kirchenjahr orientiert und lehnen sich an das Evangelium des betreffenden Sonntags an. 5 Predigten haben Feste (Maria; St. Martin) und Anlässe (Schuljahresbeginn; Schulentlassung) als Thema. Dabei darf lobend herausgestellt werden, daß wieder eine Marienpredigt im Kindergottesdienst erscheint. Lange schien dies vergessen!

Jeder Predigt gehen Angaben über Predigt-Ziel, Medium (oder Medien) und Anspiel voraus. Dadurch wird die Vorbereitung erleichtert. Tagesgebet und Fürbitten wurden vom Vf. kindgemäß formuliert. Ein gelungenes „Unternehmen", weil dadurch eine gewisse „Linie" im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier erreicht wird.

Es lohnt sich, mit diesem Buch zu arbeiten. Trotzdem sollte der Zelebrant vermeiden, jede Kinderpredigt mit einem Anspiel zu beginnen. Das ermüdet! Abwechslung tut hier gut!

Mettmann Herbert Bodewig

Senger, P. Basilius OSB: **Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst.** – Kevelaer: Butzon & Bercker ([3]1985). 73 S., kart.

Das vorliegende Büchlein erschien 1980 in erster Auflage unter dem Titel „Zu deinem Tisch geladen. Handreichung für Kommunionhelfer" und liegt jetzt in dritter unveränderter Auflage vor. Der ehemalige Untertitel und ein auf dem vorderen Innendeckel gedrucktes Formular für die Beauftragung kennzeichnen den Adressatenkreis des Heftes: es wurde für die Hand der Laien geschrieben, die zum Dienst des Kommunionhelfers beauftragt werden. Entsprechend praxisnah in Themenwahl und Sprache ist das Werk gehalten:

In acht Abschnitten wird eine theologische Grundlegung der Eucharistie im Leben der Gemeinde und des besonderen Dienstes an ihr ebenso geboten wie die Erörterung aller sich ergebenden praktischen Fragen und Modelle für den Dienst des Kommunionhelfers. Dabei tragen die Kap. I (Kommunionhelfer – ein liturgischer Dienst, 9–18) und II (Vorbereitung und Beauftragung, Einführung und Fortbildung, 19–26) eher theoretischen Charakter, die folgenden behandeln sehr praktische Gebiete. Kap. IV. und VIII. bieten als Auszug aus „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe, Freiburg 1976" Modelle für die Kommunionspendung außerhalb der Meßfeier und die Krankenkommunion.

Die Stärke des Buches liegt einerseits in seiner Praxisnähe – man merkt ihm an, daß der Vf. selbst in der Schulung für Kommunionhelfer tätig ist und die behandelten Probleme real bestehen –, andererseits in seiner liturgietheol. Ausrichtung, von welcher her der Vf. immer theologisch, nie rubrizistisch argumentiert. Wenn man dem Vf. vielleicht auch nicht in allem folgen kann – so sollte u. E. als „Normalkleidung" auch für männliche Kommunionhelfer entsprechend AEM 298 die Albe favorisiert werden und nicht Talar und Chorrock (33) –, ist ihm für seine komprimierte und theologisch weiterführende Erörterung zu danken.

Bei einer Neuauflage sollte der Verlag sich allerdings auch bei diesem popularwiss. Werk entschließen, die Nachweise aus dem CIC/1983 einarbeiten zu lassen, die im Hinblick auf diese Materie durchaus hilfreich sind: so c. 943 zu Exposition und Reposition der Monstranz, c. 917 zum mehrmaligen Kommunionempfang am gleichen Tage (ersetzt die komplizierten Regelungen von 52f) und c. 911 § 2 zur Pflicht der Kommunionhelfer, im Notfall die Wegzehrung zu spenden.

Insgesamt kann das Werk den Multiplikatoren und Pfarrern als Arbeitsinstrument und zur Weitergabe an die Kommunionhelfer sehr empfohlen werden.

Münster Stefan Rau

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch, W. Beinert, N. Brox, E. Coreth u. a. Hg. von Peter Hünermann und Richard Schaeffler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 181 S. (Quaestiones disputatae, 109), kart. DM 42.–

Der Bd basiert auf einer gleichnamigen Tagung, die auf Einladung der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz im November 1985 in Eichstätt stattfand. Berührt schon merkwürdig, daß keiner der Referenten bisher mit Veröffentlichungen zur Theorie der Sprachhandlungen hervorgetreten ist, so wird bei der Lektüre vollends deutlich, daß es hier entgegen den Erwartungen, die Buchtitel sowie Ludwig Averkamps Einführung wecken, nicht um eine theol. Auseinandersetzung mit der von John L. Austin und John R. Searle entwickelten Sprechakttheorie geht.

Diese dient allenfalls als Stichwortgeber, sei es für metaphysisch-ontologische Reflexionen über den „Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion" (11–26), wie sie Emerich Coreth vorlegt – dabei betrachtet er den illokutiven Akt fälschlicherweise als „Intention oder Redeabsicht des Sprechers" (19) –, sei es für Alois Halders phänomenologisch bestimmte Ausführungen über „Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt" (54–74). Anregend sind dennoch Richard Schaefflers „Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen", so der Untertitel seines Beitrags „Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs" (104–129), in dem er aufzeigt, daß lange vor Austin innerhalb der kantianischen Tradition schon einmal, wenigstens ansatzweise eine Theorie der Sprachhandlungen entwickelt wurde, die in Cohens Theorie der religiösen Sprachhandlung des Gebets zum Ausdruck kommt, von wo aus sich Anfragen an die christl. Ekklesiologie und Sakramentenlehre ergeben.

Peter Hünermann untersucht „Lebensvollzüge der Kirche" (27–53) und zieht für seine Reflexionen zu einer Theorie des Wortes und der Sakramente als phil. Gesprächspartner Austin, Wittgenstein und Heidegger heran. Indem er freilich pleonastisch von „Sprach- und Handlungsakten in der Kirche" (42) und vom illokutionären und perlokutionären Satz (ebd.) spricht – wo Austin doch Illokution und Perlokution eindeutig auf den Akt der Äußerung bezieht –, wenn er weiter der ausdrücklichen Bezeugung des Glaubens an Jesus Christus „die Struktur eines perlokutionären Sprechaktes" (42f) zuspricht, weil Bezeugung immer vom Bezeugenden, der sich als solcher ausdrücklich miteinbringt, für einen anderen geschehe – dagegen meint Austin mit Perlokution die durch den Sprechakt geschehende faktische Wirkung auf einen anderen, die nicht in der Hand des Sprechers liegt! –, zeigt er sich kaum auf der Höhe der Austinschen Sprechakttheorie.

Frank Lothar Hossfeld macht von den Ergebnissen der Sprechakt- und pragmatischen Texttheorie Gebrauch für eine ebenso kurze wie erhellende Analyse des Psalm 18, den er syntaktisch, semantisch und pragmatisch untersucht und zu dem er eine textgenetische Hypothese entwickelt (75–93).

Norbert Brox läßt sich, allerdings sehr knapp und weitgehend Seeliger referierend, über „Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie" (98–103) aus.

Wolfgang Beinert untersucht unter Verwendung des kommunikationstheoretischen Sender-Empfänger-Modells „Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche" (130–149). Deutlicher im Blick auf versöhnende Sprachhandlungen widmet sich Klaus Demmer dem „Dienst der Versöhnung der Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit" (150–174).

Den Bd beschließt Franz Courths Rückblick auf die Tagung unter dem Titel „Moderne Sprachphilosophie – Hilfestellung für die Theologie?" (175–181). Ihm zufolge war „zunächst einmal über die Sprachhandlungstheorie von John L. Austin und J. Searle kritisch zu informieren" (175). Daß dies geschehen ist, wird man nach der Lektüre des Bandes nicht sagen können.

Bis auf die beiden programmatischen Bücher von Austin und Searle sind – mit Ausnahme von Hossfelds – in keinem der Beiträge die, sei es

angelsächsischen, sei es franko-romanischen, sei es deutschsprachigen Arbeiten zur Sprechakttheorie, ihrer Entwicklung, Kritik und Weiterführung auch nur erwähnt. Ebensowenig wird die theologische Diskussion, Rezeption und Kritik der Sprechakttheorie (vgl. etwa die Standardwerke von Evans, Peukert, Dalferth u. a.) auch nur angesprochen. Wenn dann noch Grundbegriffe der Sprechakttheorie falsch eingeführt, auf weite Strecken Sprechakt- und Kommunikationstheorie einfach gleichgesetzt und kirchliche Vollzüge schlichtweg mit Termini der einen oder anderen oder beider neu etikettiert werden, statt daß die Struktur christlich-kirchlicher Handlungen im Blick auf ihre Subjekte, Inhalte, Texte, Situationen, Intentionen und Ziele sprechhandlungstheoretisch analysiert wird, dann kann bei noch so häufigem Verweis auf die Kirche als Sprachhandlungsgemeinschaft kaum davon die Rede sein, daß hier ein Dialog der Theologie und insbesondere der Ekklesiologie mit der Theorie der Sprachhandlungen stattfindet.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Flasch, Kurt: **Das philosophische Denken im Mittelalter.** Von Augustin zu Machiavelli. – Stuttgart: Reclam jun. (1986). 720 S. (Universal-Bibliothek Nr. 83428), Ln. DM 27.80

Flasch, Kurt: **Einführung in die Philosophie des Mittelalters.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1987). XII, 225 S., 8 Bildtafeln, kart. DM 29.50

Erinnert man sich der Vorbemerkung von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie", so liegt die Veranlassung eines phil. Umgangs mit der Geschichte der Philosophie im Wesen des Philosophierens selbst. Daß dies für keinen anderen Wissenszweig in gleicher Weise gilt, liegt auf der Hand. Die rückwärtsgewandte Untersuchung der Geschichte der Medizin ist selbst keine medizinische Untersuchung. Medizinische Forschung blickt nach vorn und nicht zurück. Philosophieren aber, so Überwegs Vorbemerkung, setzt den Rückblick in der Weise „aneignender Reproduktion" voraus. Wie wenig selbstverständlich diese Auffassung geblieben ist, zeigt nicht zuletzt die in den 50er Jahren begonnene Herausgabe des „neuen Überweg". Sie verzichtet ausdrücklich auf den Anspruch phil. Aneignung und begnügt sich mit einer, allerdings nicht weniger anspruchsvollen philologisch-kritischen Aufarbeitung des phil. Gedankenguts. Die nachträgliche phil. Beschäftigung mit dem Dargebotenen soll möglichst wenig durch eigene Ansichten der Bearbeiter präjudiziert werden.

Auf dem engeren Gebiet der Philosophiegeschichtsschreibung des MA nun bedeuten die unlängst vorgelegten Darstellungen des Bochumer Philosophieprofessors Kurt Flasch einen gänzlich neuen Typus der Abkehr vom Prinzip philosophierender Aneignung des Voraufgegangenen. Hier wird die aneignende Auseinandersetzung mit dem phil. Gehalt einer Epoche nicht mehr bloß aus methodischen Gründen vom Autor auf den Leser verschoben. Phil. Aneignung ist vielmehr als solche und für jedermann auszuschließen, der sich, ob schreibend oder lesend, mit den Themen der ma. Philosophie befaßt. Denn statt in der „Abgetrenntheit der philosophischen Probleme" (1986, 15) sieht F. die Basis seiner Arbeit in der Verwurzelung „scheinbar rein theoretischer Fragen in einem praktisch-politischen Zusammenhang" (13). Was interessiert, sind nicht die „Ideen" und „Probleme" als solche, sondern deren „Sitz im Leben. Ihn gilt es wieder zu entdecken" (14). F. will auf diese Weise gerade das historisch Wahre, den „Wahrheitsgehalt der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens" (1987, 14, Hervorh. vom Rez.) retten, im Unterschied zu solchen Darstellungen, welche die einzelnen Gestalten des philosophiegesch. Wandels auf ihre eigene Wahrheit hin befragen nach Maßgabe einer im wesentlichen als vorbildlich betrachteten Philosophie. Nicht in der Fortsetzung der „Denkoperationen der mittelalterlichen Metaphysik" in der Gegenwart, sondern „indem wir deren Fortgang historisierend unterbrechen, stellen wir uns der sachlichen Relevanz ihrer Argumente" (1986, 16).

Aber was bedeutet hier sachliche Relevanz? F. zögert nicht zu sagen, was er meint.

Zwar stehe beim „gegenwärtigen Stand unseres Wissens vom Mittelalter noch nicht fest, was ‚das Wesentliche' war" (1987, XI). Aber gemessen an unserem „gegenwärtigen Problembewußtsein" (XI; 1986, 17) liegt beispielsweise die sachliche Relevanz jener das ma. Denken beherrschenden Metaphysik in dem „Zusammenhang dieser Metaphysik mit den Formen menschlicher Herrschaft über die Natur und über Menschen" (1986, 16), wie sich überhaupt „an Elementen der der mittelalterlichen Philosophie zeigen (läßt), daß sie das Wissen einer Welt war, in der es Kaiser und Könige, Feudalherren und Bauern, weltbeherrschende Päpste und religiöse Bettelorden gab" (17).

Es läßt sich unschwer voraussehen, was daraus für die Behandlung der „Motive", wie F. es nennt, des ma. Denkens folgt. Wo die sachliche Relevanz einzelner Gedanken oder einer ganzen Weltsicht nicht mehr in ihrer wirklichkeitserschließenden Kraft gesehen, sondern allein an ihren zeitgeschichtlichen Bezügen gemessen wird, ihrer „historisch-gesellschaftlichen Funktion" (17), da gerät zwangsläufig die Darstellung unter den Maßstab politisch-praktischer Kategorien. Sie entscheiden über den relativen Wert bzw. Unwert der phil. Bemühungen eines Autors, welche, bezogen auf die jeweilige realgeschichtliche Situation, als Ausdruck eines zeitgemäßen, fortschrittlichen oder eher konservativ reaktionären Bewußtseins zu beurteilen sind. Philosophiegeschichtsschreibung gerät zur Archäologie der Interdependenz von Bewußtseinszuständen und ihrer Basis in „realen Lebensbedingungen" (1987, 15).

F. verwirft darum als Bezugsrahmen beider Darstellungen die traditionelle, für ihn aber mit unberechtigter phil. Wertschätzung verbundene Phaseneinteilung in Früh-, Hoch- und Spätscholastik, welche der gesch. bedingten Vielfalt ma. Denkens nicht gerecht zu werden vermag. Er wählt statt dessen die Kategorie der Einteilung nach Jh. Innerhalb dieses neutralen Bezugsrahmens lassen sich dann allerdings „Knotenpunkte" von besonderer Dichte ausmachen, die Zeit zwischen 1050 und 1130 und wiederum zwischen 1277 und 1350, an denen es zu fundamentalen, hist. folgenreichen „Alternativen des Denkens" gekommen ist (1986, 20).

Die „Einführung" (1987) stellt dieses Prinzip am deutlichsten vor Augen. Sie überrascht den an systematisierende Darstellungen phil. Positionen gewöhnten Leser durch eine Dramaturgie, welche das Wesentliche am Denken des MA nicht abstrakt, sondern als Abfolge „von offenen Situationen" (XII) beschreibt. In ihnen inszeniert F., gleichsam wie auf einer Bühne, das jeweils Bedeutende einer Geschichtsphase in Form eines kontroversen Dialogs zweier oder mehrerer Akteure. F. beginnt, um im Bild zu bleiben, sein Stück mit einer Ortsbestimmung der Philosophie im Rahmen der karolingischen Welt. Es folgen dann eigene Auftritte vor dem Hintergrund eines realgesch. Kontexts und in Abhebung von der gegnerischen Position für Scotus Eriugena, Berengar von Tours, Anselm, Manegold von Lautenbach, Abailard, Averroes, Albert, Ockham und schließlich Nikolaus von Cues. Duns Scotus fehlt bis auf seine fünfmalige Erwähnung vollständig und Thomas von Aquin, obgleich von den ersten bis zu den letzten Seiten als Negativ-Figur präsent, gelangt ebenfalls nicht zum Rang einer Hauptrolle. Er wird statt dessen (im X. Kap.) präsentiert aus der alleinigen Perspektive des reaktionären Widerparts einer Rehabilitierung der politischen Philosophie (Dante, Marsilius von Padua), welche die anachronistische Legitimation päpstlicher Weltherrschaftspläne (Thomas) bekämpft. Thomas steht so – zusammen mit Gottschalk, Lanfrank, später Lutterell und Johannes Wenk – in dem wenig schmeichelhaften Aufgebot unoriginneller und, bezogen auf die „real" fundierten Kräfte gesch. Fortentwicklung, hoffnungslos verspäteter Denker des MA. Äußerst hilfreich und dem Zweck einer Einführung angemessener ist dagegen der Anhang. Neben einem Personen- und Sachregister sowie einer allerdings sehr dürftigen Bibliographie, enthält das Bändchen ein nahezu lückenloses Verzeichnis hauptsächlich der neueren Texteditionen zu den von F. behandelten Autoren in alphabetischer Reihenfolge.

Die im Jahr zuvor (1986) erschienene umfangreiche Gesamtdarstellung, nach Absicht des Vf.s ein „Lese- und Arbeitsbuch, . . . das nach den Quellen schmeckt" (11), umfaßt einen größeren Zeitraum – „von Augustin zu Machiavelli" (Untertitel). Sie behandelt im I. Teil „die Grundlegung der ma. Philosophie", die in der gleichzeitigen Überlieferung so unterschiedlicher Autoren wie Augustin, Boethius und Dionysius Areopagita bereits alle Risiken der im 14. Jh. auseinanderbrechenden „Synthese" in sich birgt. Der II. Teil umfaßt die „Entwicklungsstadien der mittelalterlichen Philosophie" von der Zeit der karolingischen Reform bis zum „Ende des Boethianischen Zeitalters" (59, 538) in der Renaissance des 15. Jh.s bei Lorenzo Valla. „Die neue Zeit", einen kurz gehaltenen III. Teil, läßt F. mit Leonardo da Vinci beginnen, dem sich bewußt außerhalb der gelehrten Welt orientierenden „omo sanza lettere". Auf ihn folgen dann Machiavelli und Luther, die beide, wenngleich in unterschiedlicher Weise, auf die zerbrochene Synthese des MA politisch folgenreich reagieren.

Obwohl weitgehend identisch in ihrem zeitlichen Rahmen, unterscheidet sich der zentrale II. Teil der Gesamtdarstellung ma. Philosophie von der weit kürzeren „Einführung" hauptsächlich im Hinblick auf die Präsentation des Stoffes innerhalb des facettenreichen Bildes der ma. Kulturgeschichte. Die in einzelnen Kapiteln zusammengefaßten Jh. werden jeweils eingeleitet durch einen Abriß der sich wandelnden gesch. Situation (Ökonomie, Politik, Technik), welcher dann als Hintergrund und Maßstab zugleich die Einzeldarstellung der Autoren desselben Jh.s begleitet. Die mehr oder weniger umfangreichen Diskurse zu Leben und Werk erfassen jetzt das gesamte, für alle großen Darstellungen maßgebliche Spektrum ma. Denkens. Besondere Aufmerksamkeit widmet F. den phil. Entwicklungen des 14. und 15. Jh.s. Nicht zuletzt auf Grund eigener und von ihm angeregter Quellenforschung zu Raimundus Lullus, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart und Nikolaus von Cues zeichnet F. ein neues Bild der mit solchen Begriffen wie Spätscholastik und Renaissance oder, Intellektualismus, Voluntarismus, Mystik eher verstellten Kontinuitäten und Brüche der phil. Entwicklung nach 1277. Das dem 15. Jh. gewidmete Kap. „Zwischen Mittelalter und Moderne" zielt im wesentlichen auf eine Revision des seit Jacob Burckhardt zumindest die Philosophiegeschichtsschreibung noch prägenden Bildes der Renaissance. Im Lichte der Forschungsergebnisse von B. Nardi, E. Garin, C. Vasoli revidiert F. insbesondere die einseitige Identifizierung der Renaissance mit dem Florentiner Platonismus. Es gab daneben andere wichtige Denker außerhalb von Florenz. Es gab vor allem (aber hier kommt F. über Andeutungen nicht

hinaus) auch den lange in seiner Bedeutung unterschätzten Aristotelismus und dies wiederum nicht nur in Padua (Ch. Lohr, Ch. B. Schmitt). Beide Strömungen sind in ihren phil. Positionen vielfältiger und in ihrem Verhältnis zu den Leistungen der scholastischen Philosophie differenzierter, als es die traditionelle Gegenüberstellung von Scholastik und Renaissance glauben machen will.

Zum Ganzen drei Anmerkungen: 1. bezüglich der von F. behandelten Fragestellung der „Entstehung der modernen Welt aus ihrem spätmittelalterlichen Ursprung" (18), 2. seiner Würdigung einzelner „großer" Philosophien (1987, 15) im Hinblick auf den darin vorausgesetzten Philosophiebegriff und 3. dessen Auswirkung auf die Bewertung des philosophischen Denkens bei Thomas von Aquin.

1. Gerade weil es F. immer wieder um die „vorwärtsweisenden Motive" (1986, 379) des jeweiligen Denkens zu tun ist, erwartet man in der heute mit besonderem Interesse verfolgten Frage nach den Ursprüngen des neuzeitlichen Denkens einige Aufklärung. In diesem wichtigen Punkt allerdings bietet F. nur eine sehr begrenzte Durchführung der in der Einleitung angekündigten historisch-genetischen Aufgabenstellung (18, 20). Was in der Lektüre zunächst anspricht, der weitgehende Verzicht auf die gewiß schwerfälligere und im einzelnen stets strittige Doxographie der Schulrichtungen und Sachthemen zugunsten einer Beschreibung der gesch. gegebenen Vielfalt des ma. Denkens, erweist sich am Ende als ein schwerer Nachteil, als Verzicht auf die Chance, wichtige Ergebnisse der ideengesch. Forschung einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Dazu beispielhaft einige Hinweise, die sich hauptsächlich auf die Arbeiten von L. Honnefelder und A. de Muralt zu einzelnen gesch. bedeutsamen Aspekten der Philosophie des Duns Scotus stützen.

Es ist noch gar nicht so lange her, daß man glaubte, in der Auseinandersetzung um die Wende des 13. Jh.s sei es am Ende doch das thomistische Denken und die in ihm geleistete Aristoteles-Interpretation gewesen, welchem gegenüber dem Scotismus die größere Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Philosophie zukomme, zumindest wenn man die Thomas-Renaissance in der spanischen Scholastik und der Gegenreformation berücksichtigt. Aber diese Annahme stellt sich zunehmend als eine optische Täuschung heraus, die vielleicht auch durch die Vormachtstellung der neothomistischen Schulphilosophie und Philosophiegeschichtsschreibung gefördert worden sein mag. Sucht man nun in der „Einführung" F.s vergeblich nach einem Scotus-Kapitel, so überrascht ein Blick in die Gesamtdarstellung des „philosophischen Denkens" um so mehr, als Duns Scotus hier, bereits in der Kapitelüberschrift, dem Leser als ein „Lehrer für Jahrhunderte" (430) vorgestellt wird, von einem „enormen Einfluß, der bis ins 16. und 17. Jh. weit über die Franziskanerschule hinausreichte" (431). Diesen Einfluß sieht F. aber eher „durch eine kritische Denkweise als durch Einzelthemen" (ebd.) begründet. Dementsprechend beschränkt er sich darauf, den Geist dieser Denkweise an einzelnen Themen zu belegen: Bewußtsein des Gegensatzes von Philosophie und Theologie (434), Kritik der metaphysischen Gotteslehre (436), Neubewertung des Einzelnen (438). Aber die „Argumentenprüfung" des Duns Scotus bleibt „Übergang" (435), „Instrument künftiger Metaphysikkritik" (436), seine Leistung als Metaphysiker, die Einführung der *‚distinctio formalis'* ebenso ein „verbaler Kompromiß" (440) wie die Einführung des Konzepts der *‚haecceitas'* in die aristotelische Form-Materie-Lehre „nur eine neue Vokabel" darstellt, Ausdruck eines neuen Bewußtseins vom „Wert der Individualität" (441). „Was blieb, war der neue Standard an begrifflicher Strenge" (ebd.). Die *distinctio formalis* gehöre als eine der „retardierenden Hilfskonstruktionen des Duns Scotus" (442) schon bald durch Ockhams radikale Metaphysikkritik auf die Seite des hist. Überholten.

Gerade die Lehre von der *distinctio formalis* aber, trotz aller Kritik, hat den entscheidenden Ausschlag gegeben in Richtung auf eine grundlegende Transformation der aristotelischen Metaphysik ebenso, wie sie nicht unwesentlich beigetragen hat zu einer Umformung der klassischen Naturrechtslehre. Die *distinctio formalis* ist nicht allein ein neues methodisches Instrument zur Analyse irreduzibler, voneinander logisch unabhängiger Formen oder Ideengehalte, die *a parte rei* erkennbar sind. Sie ist vor allem die Grundlage dessen, was man den ‚noetisch-noematischen Parallelismus' nennt, einer durch und durch unaristotelischen Abbildtheorie des menschlichen Erkennens, für die alle formal unterscheidbaren Bestimmungen eines Gegenstandes durch ihr *esse repraesentatum* im Intellekt bereits die ontologische Struktur eines solchen Gegenstandes widerspiegeln. An die Stelle der aristotelischen *cognitio abstractiva* tritt die (platonische) *cognitio intuitiva,* für welche der *ordo et connexio idearum* zusammenfällt mit dem *ordo et connectio rerum.*

Dies zeigt sich am deutlichsten an der Lehre von der Definition. Aristoteles löst hier das Problem der Einheit der formalen Bestandteile einer Definition durch die Unterscheidung von Formbestimmungen auf der Ebene sprachlicher Bedeutungen und dem Formsein auf der Ebene des Existenzaktes. Für die Einheit des Definierten muß man zurückgehen auf die Ebene des Existenzaktes, und das heißt auf diejenige Form, die den spezifischen Akt eines Existierenden prägt. Metaphysisch entscheidend ist allein die aktive Form, die später sogenannte *‚forma substantialis'*, welche die Identität eines Individuums von innen her begründet.

Demgegenüber sieht Duns Scotus das konstitutive Element der Einheit nicht länger in der Wirksamkeit einer einzigen Form begründet, sondern als Folge eines den einzelnen Formbestimmungen äußerlich bleibenden Aktes der Existenzsetzung. Alles, was sich in seiner formalen Bedeutung nicht widerspricht, kann – letztlich *potentia Dei absoluta* – als gerade so oder anders geordneter Zusammenhang formal unterschiedlicher Gehalte in Existenz gesetzt werden. Ein Reflex dieser Position in der Theologie findet sich im Zusammenhang mit der Frage nach der „Angemessenheit" der göttl. Menschwerdung. Ockham, der Kritiker des Konzepts der *distinctio formalis,* wird nur auf seiner Grundlage behaupten können, es liege nichts Widersprechendes in der Annahme, daß Gott genauso die Gestalt eines Steines oder Esels hätte annehmen können. Was letztlich ist, wie es ist, hängt ab von dem, was Gott innerhalb der Möglichkeiten logischer Konsistenz will, daß es sei.

Aber abgesehen von diesen nur hist. interessierenden Kuriositäten auf dem Felde der Theologie, läßt sich die Spur dieser den Ansatzpunkt der Metaphysik revolutionierenden Methode weiterverfolgen über Leibniz' Idee der möglichen Welten, von denen Gott die beste gewählt und zur Existenz gebracht hat, bis hin zu Descartes' berühmter Feststellung in der VI. Meditation, alles, was begrifflich „clare et distincte" als voneinander unabhängig erfaßt werden könne, könne in derselben Weise auch getrennt existieren, mindestens dadurch, daß Gott es will.

Diese Sichtweise hat Konsequenzen, die auf vielen Gebieten der Philosophie zu einer Wende geführt haben, und zwar schon bei Duns Scotus selbst. Das prominenteste Beispiel für die neue Sicht des Wirklichen dürfte wohl die mit Hilfe der *distinctio formalis* leicht zu begründende Eigenständigkeit der Materie sein. Aus einem reinen Grenzbegriff (der *materia prima*) im Rahmen einer gegenseitigen funktionalen Abhängigkeit von Form und Materie wird bei Duns Scotus das, was man späterhin allein unter Materie verstehen wird: ein gemeinsamer Grundstoff auf allen Ebenen des Werdens. Die Preisgabe der aristotelischen Lehre von der Wechselseitigkeit einander durchdringender und nur funktional unterscheidbarer Gesamtursachen zugunsten von zwei Reihen voneinander unabhängiger Teilursachen greift aber weit über das Gebiet des Form-Materie-Problems hinaus. Sie führt u. a. zu den eigentümlichen Schwierigkeiten, die Descartes innerhalb eines mechanistischen Weltbildes mit der unerklärlichen Einheit der formal distincten *res cogitans* und *rex extensa* der nachfolgenden Philosophie hinterläßt, ebenso wie zu den Schwierigkeiten, die sich seit Ockham für das Problem der menschlichen Freiheit aus der Perspektive der göttlichen Kausalität und seit Kant aus der Perspektive der Naturkausalität ergeben.

Ganz kurz noch ein Blick auf das Feld der praktisch-politischen Philosophie. Auch hier entfaltet das Instrument der *distinctio formalis* seine transformierende Kraft im Hinblick auf eine Neuinterpretation der klass. Lehre von den *status naturae.* Nun ist es möglich, den Zustand einer „reinen Natur" anzunehmen, deren wirkliche Existenz auf dem Wege der Formaldistinktion aus der Möglichkeit der begrifflichen Unterscheidbarkeit eines allen Wandlungen Zugrundeliegenden denkbar ist. Suarez kann so einen Zustand ursprünglicher Volksdemokratie noch vor der Gründung staatlicher Organisationen annehmen, ohne sich die Frage nach der hist. Legitimation einer solchen Abfolge stellen zu müssen. Die Bedeutung dieses Vorgangs für die spätere Naturrechtslehre ist bekannt. Hier, wir auf vielen anderen Gebieten, hat Suarez nicht zuletzt auch durch seine Kommentare zur ‚Summa' des Thomas von Aquin, den Einfluß des Skotismus bis hinein in die deutsche Schulphilosophie des protestantischen Aristotelismus gesichert (über Meissners ‚Philosophia sobria' und das ‚Opus metaphysicum' Scheiblers, wie ganz allgemein über die Rezeption der ratio studiorum der spanischen Jesuiten).

Die Frage, was wichtiger ist für eine philosophiegesch. informative Darstellung, das „Zäsurenbewußtsein" (565) zu stärken und zu „vermeiden, daß der Geschichtsfluß vor den Augen des Lesers erstarrt" (1987, XII) oder den Einfluß der „Probleme und Ideen" innerhalb der Entwicklung des Denkens zu studieren, ist offenkundig falsch gestellt. Die philosophiehist. Aufgabenstellung kann eben nicht durch die alternative Empfehlung, „individualisierend statt generalisierend" (567) vorzugehen, bewältigt werden. Man verfehlt sonst nicht allein das philosophisch Bedeutende an der Geschichte des Denkens, sondern ebensosehr auch das geschichtlich Bedeutsame der Philosophie. Weil F., wie seine Behandlung der in der Sache wichtigen Position des Duns Scotus zeigt, ernst macht mit einem Mosaikstil des hist. Erzählens, kommt er in seiner narrativen Aneinanderreihung von Einzelaspekten über eine bloß deklamatorische Geste zu den Zusammenhängen des 13. mit dem 16. und 17. Jh. nicht hinaus. Epocheneinteilungen und ideengesch. Etikette mögen gegenüber dem neutralen Bezugsrahmen der Zeitrechnung oft grob und im einzelnen korrekturbedürftig sein. Aber das ist der notwendig zu entrichtende Preis dafür, daß sie einen Inhalt haben, der es ermöglichen soll, gewisse, nichttriviale Konstanten des Geschehens ins Bewußtsein zu rücken.

2. Im Hinblick auf die Behandlung der „großen" Philosophien tritt die Eigenart des hier besprochenen Versuchs am ehesten zutage, wenn man ihn vergleicht mit der von Fr. Copleston gegebenen Darstellung der Philosophie des MA. Copleston macht genau das, was F. nicht will: Er erläutert die Probleme und Ideen nach Sachbereichen und gibt so einen Einblick in den Gesamtinhalt und die Verfahrensweise einer Philosophie. Anhand der Strukturgleichheit der Hauptkap. lassen sich dann eventuelle Bezüge zwischen den Philosophien erkennen, die einen in der Sache fundierten Vergleich ermöglichen. F. dagegen verwendet viel Raum für den „Sitz im Leben", was zwangsläufig auf Kosten der inhaltlichen Darstellung gehen muß. Man ist schon gezwungen, das Sachregister zu benutzen, wenn man sich einen (durch die unvollständige Behandlung zudem bescheidenen) Überblick über einzelne phil. Themen verschaffen will. Anstelle einer inhaltlich einigermaßen ausgewogenen Darstellung, die ein eigenes Urteil ermöglichen sollte, geizt F. nicht mit Urteilen darüber, was, bzw. wen er jeweils für entscheidend hält im Hinblick auf die Entwicklung der phil. Bemühungen eines Zeitabschnitts.

Hierzu bedient er sich eines gleichbleibenden Schemas, in welchem ein bestimmter Begriff von Philosophie in Verbindung mit einer grundsätzlichen Ansicht über die Funktion des Denkens bereits in formaler Hinsicht genügt, ohne längere Ausbreitung des Materials Einzelbewertungen zu begründen. Im Hin-

blick auf die durch die Aristoteles-Rezeption noch vermehrte Komplizierung des Denkens, „das Unvereinbare zu kombinieren" (313) bemerkt F.: „Es fehlte der erst im Cartesianischen Philosophiekonzept entscheidende Begriff des ‚Systems' und damit das Ideal systematischer Einhelligkeit" (ebd., Hervorh. vom Rez.). Und etwas weiter unten heißt es dann: „Was ein mittelalterlicher Philosoph wirklich geleistet hat, läßt sich nur danach bemessen, wieweit es ihm gelungen ist, die schulmäßige Isolation und die Ungunst der Textüberlieferung durch Problembewußtsein und oft auch durch bloßen Scharfsinn zu überwinden" (316, Hervorh. vom Rez.). Beide Sätze enthalten ein für die Darstellung wirksames Postulat. Beide finden sich im 28. Kap. (Aristotelismus und Platonismus), das wie ein Prolog vor die nun mit Albert dem Großen beginnende Reihe von Einzeldarstellungen der Philosophien des 13. und 14. Jh.s gesetzt ist.

Das Postulat „systematischer Einhelligkeit" nun fundiert gewissermaßen das innerphil. Unterscheidungsmerkmal, nach welchem der Rang einer Philosophie umgekehrt proportional steigt zu dem, was F. gelegentlich als „Konkordismus" (319) oder „harmonisierende Tendenz" (131, 313) kritisch vermerkt. Daraus folgt für die Zeit vor 1277 die Bewertung der Averroistischen Aristoteles-Interpretation als die in der Form und in der Sache überlegene Philosophie, „die fortgeschrittenste Position gerade dadurch . . ., daß sie nur konsequent bei dem bleiben (wollte), was die aristotelische Tradition enthielt" (358). Wir erfahren aber nicht, wie z. B. bei F. van Steenberghen, daß selbst Averroes Entscheidendes, z. T. in Abhängigkeit von der islamischen Weltsicht bzw. vom Neuplatonismus, z. T. aus rein phil. Gründen der aristotelischen Philosophie interpretierend hinzugefügt hat: so die Annahme einer schöpferischen Kausalität Gottes (*causa agentis,* nicht bloß *causa moventis*) und, hist. folgenreich, die Annahme eines einzigen, gemeinsamen aktiven Intellekts für alle Menschen. Dies schmälert nicht seine Leistung als Aristoteles-Interpret (Thomas von Aquin etwa nennt ihn trotz Gegnerschaft im einzelnen den ‚commentator'). Wohl relativiert es die Berechtigung, von der „Reinheit" der averroistischen Aristoteles-Interpretation ausgehend, Zensuren zu verteilen für selbständiges und unselbständiges Philosophieren. Phil. Selbständigkeit muß gerade nicht heißen, „konsequenter" Ausschluß des eigenen Weiterdenkens.

Wie nicht anders zu erwarten, prägt diese Alternative dann auch die weitere Darstellung des Averroismus, ungeachtet der zu differenzierteren Urteilen auffordernden Arbeiten F. van Steenberghens zum gesamten Komplex ‚radikaler Aristotelismus' und von A. Zimmermann zu Albertus Magnus und seiner Stellung gegenüber dem Pariser Aristotelismus. Auch später, im 15. Jh., bleibt der Averroismus für F. unbesehen ein Paradigma phil. Fortschritts in Richtung auf die Neuzeit. Gerade hier wäre der in phil. und hist. Hinsicht ambivalente Charakter dieser Schule am ehesten darzustellen gewesen (Ch. B. Schmitt). Schließlich hatte Galilei eine bestimmte, seiner Arbeit hinderliche Richtung des Aristotelismus im Auge, wenn er von ihr sagt, bei ihren Anhängern handle es sich um Männer, die sich (konsequent!) weigerten, von ihren Buchseiten aufzublicken.

Die Orientierung F.s am Systemideal der Philosophie beeinflußt die Darstellung nicht weniger entscheidend bezüglich seiner vom phil. Gehalt weitgehend unabhängigen, positiven Bewertung aller sonstigen Philosophien nach 1277. „Jetzt wurden die Alternativen mit schneidender Klarheit enthüllt; die Zeit der Harmonisierung war vorbei" (427). Dies bedeutet für die konkrete Darstellung, daß sowohl die phil. Ansätze von Raimundus Lullus und Eckhart, die den mit Hilfe des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs gerade schärfer formulierbar gewordenen Unterschied von Theologie und Philosophie wieder rückgängig machen wollen zugunsten einer universalen „Philosophie des Christentums" (391) genauso in Ehren bestehen können, wie umgekehrt das Auseinandertreten von Philosophie und Theologie in Skeptizismus und Fideismus eine fortschrittliche Position markiert (in der Gefolgschaft Ockhams).

Das andere Postulat schließlich, das es F. erlaubt, Unterscheidungen und Klassifizierungen vorzunehmen, der Rekurs auf das „Problembewußtsein" eines Philosophen, verwendet als Indikator hist. fortschrittlicher Philosophien den Zeitbezug des Denkens. Hier ist entscheidend für den phil. Rang einer Theorie, „wie Individuen und Gruppen durch diese Werke sich über sich selbst verständigt haben" (134). Daraus entsteht dann neben zahlreichen, kaum anders als ‚reduktionistisch' zu bezeichnenden Charakterisierungen eine für F.s Unternehmen typische Reihe von Gestalten, die in anderen Darstellungen entweder gar nicht oder nur am Rande zur Philosophiegeschichte zählen, bzw. die meist nur unter kirchengesch. Gesichtspunkten interessieren.

3. Nach alledem dürfte schon zu erraten sein, wie F. die phil. Leistung des Thomas von Aquin bewertet, dessen Stilisierung „Zum Höhepunkt der Scholastik und zum Meister aller Zeiten" (325) das offensichtliche Ärgernis ist, das es mit den Mitteln der Philosophiegeschichtsschreibung endlich aus der Welt zu schaffen gilt. Thomas oder, was für F. auf dasselbe hinausläuft, der Schulthomismus bildet den stets gegenwärtigen Hintergrund phil. Mittelmäßigkeit, vor dem sich die übrigen noch so unterschiedlichen phil. Ansätze vorteilhaftig abheben. Ein Blick in das Personenregister genügt, um diese Omnipräsenz alles Thomistischen zu bemerken. Bei einer solchen Fülle von Bezugnahmen kann einzelnes nur stellvertretend angedeutet werden.

So ist Thomas, und das auch nur „im Vergleich zu Albert" (325), ein guter Dialektiker, geschätzt vor allem „durch die optimale Verwertbarkeit für den Schulbetrieb, für die Interessen des Ordens und für die Weltherrschaftspläne der Päpste" (ebd.). In der Verbindung von Wahrheitsproblem und Seinslehre ist er von bedingter „Originalität" (330) wie auch seiner Aristoteles-Interpretation zum Zwecke der Verteidigung des christlichen Glaubens gezwungenermaßen eine gewisse phil. Originalität zuwächst (331). Aber gemessen am Standard „eines philosophischen Systems im cartesianischen Sinne" (340) ist das phil. Werk des Thomas „nicht sonderlich konsequent" und vermag kaum „seine Unausgeglichenheit hinter einer didaktischen Architektur [zu] verbergen" (ebd.). Er überzeugte schon damals eigentlich niemanden, insbesondere nicht „die sorgfältigsten Leser des Aristoteles" (ebd.) – für einen Historiker ein erstaunliches Urteil, der die Arbeiten zum Verhältnis von Thomas und Siger von Brabant (z. B. A. Zimmermann) eigentlich kennen sollte und bei der sonst so ausgeprägten Freude am historischen Detail Gelegenheit gehabt hätte, die hochinteressante Reaktion der Artistenfakultät auf die Nachricht vom Tode des Thomas von Aquin zu erwähnen. Aber das fügte sich schlecht zum Bild des Ganzen.

Das Grundmuster solcher Art von Philosophiegeschichtsschreibung, phil. Denken von seiner Einheitlichkeit wie von seinem Zeitbezug her zu bewerten, führt darum bisweilen zu einem Umgang mit den Ergebnissen bereits geleisteter Forschungsarbeit, über den man nur staunen kann. Ein letztes, von F. selbst stark herausgestelltes Beispiel mag verdeutlichen, wie Klischee und Wirklichkeit unter dem Postulat des Zeitbezugs einer Theorie miteinander vermengt werden. Es dient der Illustration und Bestätigung dessen, was F. als Perspektive einer Interpretation der anthropologischen, ethischen und vor allem politischen Schriften des Thomas von Aquin vorweg für entscheidend hält: ihre „kirchlich-papalistische Zielsetzung" (337). Die Annahme solcher Interessenbindungen nun sieht F. bestätigt in der Weise, wie Thomas in ‚De Regimine Principum' (trotz einer gewissen Abkehr von der augustinischen Sündenfall-Konzeption des Politischen) den Auslegungsspielraum der aristotelischen Politik-Schrift einzuengen sucht. Als „Papalist" (475) kann er die Ursprünglichkeit staatlicher Macht nicht wirklich anerkennen, die erst im konsequenteren Anschluß an Aristoteles bei Dante und Johannes von Paris ihre volle Legitimation erfährt.

Richtig ist, daß Dante und Johannes eine eigene, von Thomas unabhängige Theorie vom Verhältnis staatl. und kirchl. Gewalt vorlegen. Aber deren „papalistisches Gegenstück" ist gerade nicht die Lehre des Thomas von Aquin, sondern die erst von Tolomeo di Lucca verfochtene These der *potestas directa* des Papstes über die staatliche Gewalt (J. Rivière). Dieser Theologe nun, Schüler und Biograph des Thomas von Aquin, erscheint bei F. ironischerweise nicht als konservativer Theoretiker der polit. Philosophie, wofür ihn F. eigentlich ausgeben müßte. Vielmehr stilisiert F. dessen Fortsetzung der Schrift ‚De Regimine Principum' trotz ihres mit Schweigen übergangenen „papalistischen" Gehalts (III. Buch) zum Muster zeitgemäßer polit. Theorie, welche „das Freiheitsbewußtsein der Kommunen als die überlegene politische Philosophie formuliert" (305). Nach W. Mohr, den F. zwar im literarischen Anhang erwähnt, in der Darstellung aber gänzlich ignoriert, darf man dagegen sicher sein, daß sogar der Thomas meist zugeschriebene Anfang von ‚De Regimine Principum' nicht aus seiner Feder stammt. Und man darf darüber hinaus vermuten, daß Thomas in seinen späteren Bemerkungen (in der ‚Summa') nicht zuletzt im kritischen Blick auf die Thesen dieses opusculum die (*iure naturali* begründete) Souveränität der staatl. Gewalt lehrte. Statt dem Leser also mit dem Inhalt der neueren Forschungsergebnisse bekannt zu machen, beläßt es F. bei unkommentierten Hinweisen auf die entsprechende Literatur, welche längst mit den von F. immer noch kolportierten Klischees (aus dem ideengesch. Nachlaß eines Ernst Troeltsch z. B.) aufgeräumt hat.

„Wozu studiert man eigentlich die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie?", hatte F. in seiner „Einführung" gefragt. Nach der Lektüre beider Werke stellt sich allerdings noch eine weitere Frage: Wozu schreibt man eigentlich Philosophiegeschichte?

Daß es F. nicht um Hilfen zu einem philosophischen Sich-Einlassen auf die Probleme und Fragestellungen der ma. Philosophie zu tun ist, sagt er ja selbst. Dennoch ist die Art und Weise des historisierenden Umgangs mit dem Denken des MA keineswegs Ausdruck der notwendigen phil. Epochē des Historikers, sondern vor allem Mittel einer fundamentalen phil. Kritik am Wahrheitsanspruch des Denkens selbst. Jedenfalls zeigt sich von daher eine gewisse Ähnlichkeit der jetzt vorgelegten Beiträge zur Philosophiegeschichte mit dem vor wenigen Jahren publizierten Augustinus-Buch im Hinblick auf diese gemeinsame kritisierte Tendenz: Zuerst schreibt F. ein Buch über Augustinus, das „den Leser von Augustinus warnen und Europa von ihm befreien will" (H. Kuhn, Rez. Ph. R. 29 [1982], 298). Dann schreibt er ein weiteres Buch über das phil. Denken der auf Augustinus folgenden Epoche und auch diesmal so, daß es auf ein völliges Verdikt hinausläuft: Nur jetzt geht es um Thomas von Aquin.

Das Bedenkliche daran ist nicht primär die in ihrer gewollten Einseitigkeit fragwürdige Relativierung einzelner phil. Positionen. Bedenklich ist, daß die Methode eines historisierenden Reduktionismus weit über solche Partikularziele hinauswirkt und gerade das vereitelt, was Philosophiegeschichtsschreibung im Unterschied zu anderen Arten der Historiographie lebendig erhält: das philosophische Interesse an ihrem Gegenstand.

Münster Berthold Wald

Sanon, Anselme Titianma: **Das Evangelium verwurzeln.** Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen. Mit einer Einführung von René Luneau OP. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 156 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 7), kart. DM 27.50

Der Untertitel des vorliegenden Buches „Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen" schlägt offensichtlich neue

Töne in der Geschichte des afrikanischen Christentums an. Auch wenn es heute fast banal erscheint, auf die Forderung hinzuweisen, daß das Evangelium in Afrika in dem afrikanischen Boden Wurzeln schlagen und sich vom Saft des Bodens ernähren soll, statt weiterhin in fremder Verpackung angeboten zu werden, so muß man doch nicht vergessen, daß eine solche Forderung noch vor einigen Jahrzehnten belächelt wurde und auch heute von manchen belächelt wird, die öffentlich positiv dazu zu stehen scheinen, doch heimlich aus ihrer Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung, kein Hehl machen. Ist es nur die Angst vor Unbekanntem, vor Neuem? Oder gar davor, daß das Evangelium durch „minderwertiges Treiben" sein „edles" Gesicht verlieren könnte? Der Vf. dieses Buches, Bischof A. T. Sanon, selbst ein „Initiierter", weiß jedenfalls wohl, wovon er redet und welche unersetzbare Hilfe und Unterstützung er aus der traditionellen Initiation für seinen christlichen Glauben als Afrikaner schöpfen konnte. Insofern ist dieses Buch nicht bloße Theorie oder Äußerungen über Möglichkeiten einer afrikanischen Einwurzelung des Evangeliums, sondern eine Art Zeugnisbericht und theologisch-pastorale Reflexion über persönliche Lebens- und Glaubenserfahrung.

Dies geht auch aus der übersichtlichen Gliederung des Bds in zwei Hauptteile hervor, in denen der Vf. sich zunächst mit der Darstellung und Deutung der Dorfinitiation in ihrer sozialen und religiösen Tragweite, sodann mit einer dynamischen Indienstnahme der Initiation angesichts der Taufberufung befaßt.

Nach einer kurzen Einleitung (25–36), in der der Verlauf des Initiationsritus beschrieben wird, behandelt der Vf. den „erzieherischen Charakter der Initiation". Hier wird der Initiierte als ein relationales Wesen dargestellt. Die Initiation erfüllt die Funktion einer öffentlichen Inkorporation und Integration der heranwachsenden Menschen in die Gemeinschaft und bietet ihnen zugleich die Hilfe der Gemeinschaft bei ihrer Integration in die Gesamtheit der Welt und ihrer Standortfindung in bezug auf Geburt, Leben und Tod an (40). Die durch die rituelle Initiation vermittelten neuen Lebensbeziehungen und Bande des Gemeinschaftslebens befreien den Initiierten von einem bloßen biologischen Dasein und stellen ihn nunmehr unter das „Zeichen des Relationalen" (41f). Es ist der Anfang eines neuen Lebens, eine Neugeburt, die sich durch das Fortschreiten hin zur Vervollkommnung auszeichnet. Es ist der Beginn eines Entwicklungsweges durch eine erfüllte Zeit und einen erfüllten Raum. So entfaltet das ganze Initiationsritual den Symbolismus der Zeit, der vielfältigen Körpersprache, die mit der Zeit der Vorfahren, mit dem Ort des Ursprungs und mit den von der Tradition übermittelten Verhaltensweisen verbindet (43ff). Insofern die Initiation mit ihrem pädagogischen Anspruch und ihrer rituellen symbolischen Entfaltung den Initiierten in der mystischen Dimension eines Gründungsereignisses der Vorzeit der Ahnen und des Göttlichen einwurzelt, ist sie religiös. Durch ihre gemeinschaftsbezogene Pädagogik, d. h. Vermittlung von neuer Bewußtheit und verantwortlicher Solidarität, bedeutet sie die Hinführung zur brüderlichen Verbundenheit (54ff). Darin sieht der Vf. die „Botschaft einer lebendigen Tradition" (74), in deren Licht „humanistische Betrachtungen" über die Geburt des gesellschaftlichen Menschen und das Bild der Gesellschaft selbst angestellt werden (58–78). Diese Überlegungen werden vor dem Hintergrund der Grundbedeutung der Initiation durchgeführt, nämlich, daß diese kein bloßer „Übergangsritus" von Kindesalter ins Erwachsenenleben ist, sondern ihrem Wesen nach ein Ereignis, das das ganze Leben prägt, weil sie eine kontinuierlich fortschreitende Selbst-Übergabe und Hingabe durch Integrationsakte von gesellschaftlich-politischer und religiöser Tragweite ist. Der Ritus eröffnet nur den Eintritt in diese „Welt des Sinns" (50).

Damit ist ein wichtiger Hinweis auf die Verbindungslinie zur christlichen Taufe als „Initiationssakrament" gegeben, der der Vf. seine Aufmerksamkeit im 2. Teil des Buches widmet.

Sind Sinnerschließung als Lebensziel und verheißungsvolles Ringen darum nicht eigentlich auch wichtige Bestimmungen christlichen Glaubens? Das Nachdenken über diese Bestimmungen „als Sohn der traditionellen Initiation und der Kirche" zugleich (79ff) zielt nicht bloß auf eine schnelle Versöhnung zwischen den traditionellen Grundsätzen der Initiation und den Anforderungen des christlichen Glaubens, sondern will auch jenen notwendigen Verzicht ernst nehmen, der sich aus diesen Anforderungen ergibt. Konflikte zwischen afrikanischer Tradition und christlichem Glauben sind nicht auszuschließen. Letzterer fordert vom afrikanischen Christen, seine Tradition neu zu lesen. Die Tradition ist aber ihrerseits der kulturelle Wurzelboden, der einen inkarnatorischen Vollzug des Heilsplans Gottes in der konkreten Lebenssituation und -geschichte des Afrikaners ermöglicht. So führt die Sprache der Initiation und die sich darin explizierende Sinn-Deutung zur Einwurzelung der christlichen Initiation (103ff). Wenn Jesus Christus demnach als „Initiationsmeister" (106ff) und die Kirche als „Initiationsgemeinschaft" (127ff; 140ff) genannt werden, so wird einerseits auf den einmaligen und einzigartigen Wegweiser im Leben und Glauben hingewiesen; in Christus begegnet dem Afrikaner die Vollkommenheit und Vollendung des Geheimnisses, wovon die traditionelle Initiation ihm eine Ahnung zu vermitteln sucht; andererseits stellt die Kirche bei der Begegnung des Afrikaners mit Christus jene neue Gemeinschaft dar, in der er zugleich „in ein neues Brauchtum einer Gemeinschaft eintritt" (130), nämlich in das Brauchtum einer Gemeinschaft, die sich, wie auch die traditionelle Dorfgemeinschaft, die sich mit jedem neuen Jahrgang von Initiierten erneuert, durch die Feier der Mysterien Christi ständig und regelmäßig aufs neue in das Geheimnis ihres Seins und Ursprungs hinein initiiert. Hier findet eine fruchtbare Dialogbegegnung zwischen afrikanischer Initiation und christlicher Initiation statt, die den Menschen nicht nur in seiner religiösen, sondern auch in seiner gesellschaftlichen Ganzheit als Kultur- und Glaubenswesen ergreift. Gewiß, die Inhalte der traditionellen Initiation können nicht kritiklos im christlichen Glaubensraum – wie umgekehrt auch nicht – übernommen werden. Ein „Exorzismus" (133–140), ein erlösendes „Hinabsteigen zur Hölle" (101ff) wird wohl vonnöten sein, um die lebensgestaltende Pädagogik der zu integrierenden Elemente in ihrer existentiellen Tragweite freizulegen. Die Integration dieser Elemente hat aber selbst einen hohen Wert: Sie bietet die Möglichkeit, den christlichen Glauben aus einem unwirksamen Winkel herauszuholen, in den er an vielen Orten der Welt (dies gilt vor allem für die sog. alten Kirchen des Abendlandes) immer mehr verbannt wird und wo er zu einem bloßen kultischen Ritual, zu einem Kult ohne Kultur verkommt oder zu verkommen droht. So vermittelt beispielsweise die in diesem Buch oftmals betonte Beachtung der wesentlichen Bedeutung der Gemeinschaft als Ort der lebendigen Weitergabe des Glaubens der Väter Impulse zur Neubesinnung auch über afrikanischen Kontext und Raum hinaus.

In diesem vom Vf. selbst als Reflex der eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung verstandenen und mit Leidenschaft und Sachverstand geschriebenen Buch ist die Rede vom „ganz Afrikaner- und ganz Christsein" nicht bloße Vorstellung, sondern greifbare Realität einer konkreten Existenz. Kein Zweifel: Nur wer ganz Mensch ist, kann auch ganz Christ sein und so der eigenen übernatürlichen Berufung gerecht werden. Dieses Buch ist dazu eine wertvolle Anregung.

Münster Kossi J. Tossou

Stolzman SJ, William: **The Pipe and Christ.** A Christian-Sioux Dialogue. – Chamberlain, S. D.: Tipi Press (1986). V, 222 S., kart. US-$ 7.95

Im Unterschied zu den einheimischen Völkern Mittel- und Südamerikas hörte man von den nordamerikanischen Indianervölkern bislang mehr von ihrem politischen Kampf um Verbesserung ihrer sozio-ökonomischen Lage u. a. m. Weitgehend unbekannt ist dagegen ihre heutige – im umfassenden Sinne – religiöse Situation, sieht man einmal ab von der romantisch-ideologisierten Sicht des Indianers in seinem Verhältnis zur Natur, die sein Selbstverständnis aber um wesentliche Elemente verkürzt. Wenngleich die überwiegende Mehrheit der Indianer zumindest nominell missioniert ist, hat sich ihr ursprünglicher Glaube mehr oder weniger rein erhalten. – Das zu besprechende Werk dokumentiert den wohl ersten Versuch einer missionierenden Kirche, mit Vertretern einer einheimischen Religion in einen Dialog zu treten, d. h. ein Gespräch zwischen Gleichen zu führen. Das Buch ist die Frucht jener Gespräche, die von 1973 bis 1979 im Rosebud-Reservat (Süddakota) zwischen S. und weiteren Jesuitenpatres auf der einen, Medizinmännern und „Priestern" (Seher, Heiler) der Lakota-Sioux (von welchem Stamm wird nicht gesagt) auf der anderen Seite (insgesamt zeitweise über 40 Personen) geführt wurden. Für die Aufzeichnung und spätere Veröffentlichung des Gesprächsinhalts, der in das Innerste des religiösen Lebens beider Seiten vordringt, sprechen verschiedene Gründe: Die schriftliche Zusammenfassung soll (indianischerseits) die alten, traditionellen Rituale festhalten und erklären und so den Jungen, die heute eher aus Schulbüchern denn durch mündliche Überlieferung lernen, eine Hilfe bei der Entscheidung zwischen den unterschiedlichen Werten (z. B. traditionell/modern, ländlich/städtisch) sein. Ferner soll das Verhältnis zum christlichen Glauben dargelegt, ja versucht werden, die vorhandenen spirituellen und theologischen Unvereinbarkeiten zwischen beiden Religionen in Einklang zu bringen. In gewisser Weise ist das Buch als Fortsetzung bzw. Erweiterung zum Dialog der beiden Bücher „Ich rufe mein Volk" (Olten [6]1981) und „Die heilige Pfeife" (Olten [2]1978) anzusehen, die nach Erzählungen des letzten großen Sehers der Ogalalla (einem Stamm der Lakota-Sioux im benachbarten Pine-Ridge-Reservat), Schwarzer Hirsch (1863–1952), entstanden sind. Hinsichtlich der Authentizität ist im konkreten Fall jedoch zu beachten, daß die indianischen Gesprächspartner der Patres bereits christianisiert, d. h. 50 Prozent von ihnen (nominell) katholisch sind und weitere 35 Prozent der Episcopal-Church angehören, die an diesem Dialog kein Interesse hatte. Zum anderen wurden die Gespräche zweisprachig (Englisch/Lakota) geführt, wobei jede Gruppe zusätzlich ihre, dem Dolmetscher ungeläufige Fachtermini hatte, so daß bei aller angewendeten Sorgfalt (hierfür mag die lange Zeit zwischen Beendigung und Veröffentlichung der Gespräche ein Indiz sein) die Frage der richtigen Übersetzung – in beide Richtungen – bestehen bleibt.

Obschon das titelgebende Kapitel eher beiläufig erscheint („The Pipe and Christ: Their Comings", 166/79), kennzeichnet die Überschrift doch den jeweiligen Dreh- und Angelpunkt beider Religionen. Die Pfeife stellt das ganze Weltall dar: Die einzelnen Tabakkrumen, mit denen die Pfeife gestopft wird, sind die

natürlichen Dinge, die Tiere, der Mensch. Sie wird bei allen bedeutenden Riten zugleich als höchstes Opfer und Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Großen Geist (bzw. den Geistern) geraucht. Wie (der christliche) Gott seinen Sohn in die Welt sandte, Ordnung und Frieden wiederherzustellen, so sandte der Große Geist die Weiße-Büffelkuh-Frau, seinem Volk die hl. Pfeife zu bringen; wie Christus wird auch die Weiße-Büffelkuh-Frau am Ende der Zeit wieder erscheinen. – Das wichtigste, das weitere Leben des jungen Indianers bestimmende religiöse Erlebnis ist das Ritual um das Erflehen, Erzählen und Deuten eines Gesichts. Entsprechend eröffnet Stolzman das Buch mit der Erzählung seines eigenen Gesichts, d. h. seiner Berufung zum Priestertum („Personal Story", 1/12). Ein anschließendes Einführungskapitel (13/32) rekapituliert u. a. die Voraussetzungen für diesen Religionsdialog. Während die christlichen Kirchen bis vor zwei/drei Jahrzehnten die traditionellen Riten der indianischen Religionen noch pauschal verdammten und militante Indianerbewegungen ihrerseits das Christentum ablehnten und ihrer angestammten Religion treu blieben, hat katholischerseits vor allem seit dem II. Vatikanum ein Verhältnis wachsenden gegenseitigen Respekts Raum gegriffen. – Die folgenden Kapitel des Buches befassen sich mit den einzelnen indianischen Riten, in denen die Pfeife eine bedeutende Rolle spielt und denen eine christliche Entsprechung gegenübergestellt wird, beginnend mit den Initiationsriten beider Religionen: „Making-A-Relative Ceremony [Verwandtschaftmachen] and Baptism", 21/32; weitere Kapitel: „Sweatbath and Penance Ceremony", 44/57; „Lakota Spirits and Christian Theology", 116/30; „Yuwipi and the Mass", 131/46; „Sundance and the Paschal Mysteries", 157/65; „The Pipe Ceremony and the Sign of the Cross", 189/205; u. a. m.

Für das Verständnis gerade der indianischen Riten wäre eine deutsche Übersetzung sehr hilfreich, zumal das Buch nicht in erster Linie für den Fachmann geschrieben ist (dessen Ansprüchen es formal nicht genügen kann), sondern für ein größeres, interessiertes Publikum. (Es sei daher empfohlen, das o. g. Buch „Die heilige Pfeife" parallel zu lesen.)

Da der Gesprächsinhalt kaum knapper wiederzugeben ist, als es Stolzman selbst gelingt, begnügen wir uns mit einer kurzen Zusammenfassung.

Bezogen auf das Verhältnis der beiden Religionen zueinander konstatiert S. vier verschiedene Positionen (206ff): Eine Gruppe sieht keinerlei Differenzen, nur „Frieden und Harmonie" nach dem Motto: „Wir beten alle zu demselben Gott!", eine zweite hebt allein die festgestellten Unterschiede hervor, eine dritte begnügt sich – zur raschen Beendigung der Diskussionen – mit der Feststellung gewisser Ähnlichkeiten, schließlich sieht eine vierte Gruppe Übereinstimmungen und Unterschiede gleichermaßen. Diese Hauptgruppe versteht die Diskussion als das, was sie sein soll: eine Möglichkeit, sich besser kennen und verstehen und einander respektieren zu lernen (209).

Entsprechend „offen" ist das „Ergebnis". Es will aufweisen, daß es trotz der tatsächlichen, z. T. gravierenden Unterschiede möglich ist, aus der jeweils anderen Religion spirituelles Gut zu übernehmen, ohne dadurch die eigene religiöse Identität zu verlieren, aber teilzuhaben an allen Offenbarungen Gottes. Nicht Einebnung der Gegensätze konnte Ziel der Gespräche (bzw. des Buches) sein, sondern Verständnis für- und Respekt voreinander zu mehren, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu nähren. Denn, so bemerkt S. abschließend, „es gibt mehr geistige Gaben und Verheißungen Gottes in dieser Welt als wir wissen oder wahrhaben wollen, und es sind nicht wir, die die wahre Religion etablieren und definieren, sondern Gott und sein(e) Geist(er). Unsere Pflicht ist es, zu wachsen in Geduld . . . und gutem Willen, und alles zu akzeptieren, was Gott den Menschen gegeben hat" (222).

Bonn Norbert M. Borengässer

Watt, W. Montgomery / **Marmura,** Michael: **Der Islam.** II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). XXII, 502 S. (Die Religionen der Menschheit, Bd 25, 2), geb. DM 110.–

Nachdem der erste Bd dieser Gesamtdarstellung des Islams die Themenkomplexe Muḥammad, Koran, Recht und religiöses Leben behandelt hat (vgl. Besprechung in: Theologische Revue, 1984, Nr. 4, Sp. 327–331), werden im vorliegenden zweiten Bd die theol. Konzepte des Islams im Zusammenhang der jeweiligen sozialen und politischen Umstände dargestellt.

Die drei ersten Teile des Buches geben in deutscher Übersetzung die im Jahre 1973 in Edinburgh erschienene Untersuchung von Prof. Watt: The Formative Period of Islamic Thought, wieder, ergänzt durch die neuen Ergebnisse der Forschung, vornehmlich der Arbeiten und Texteditionen von Prof. Josef van Ess (Tübingen).

Die Anfänge der islamischen Theologie erstrecken sich von 632, dem Jahr des Todes Muḥammads, bis 945. Diese Periode ist durch den politisch-religiösen Streit zwischen Sunniten und Schiiten um das Kalifenamt gekennzeichnet (1–319). Zuerst wird die Lehre der Ḫāridjiten über die islamische Gesellschaft dargestellt, die sie als „charismatische Gemeinschaft" ohne besondere Gewichtigkeit des Khalifen bzw. des Imāms begreifen. Daher auch der sogenannte „kommunalistische" Charakter dieser Gesamtkonzeption (1–30).

Dann werden die Anfänge des Schiismus (31–56) und die allgemeine religiöse Bewegung (56–72) unter den Umayyaden beschrieben. Im Anschluß daran wird die theologische Reflexion über die Bestimmung der Ereignisse durch Gott (72–115), über Glaube und Gemeinschaft (115–150) behandelt.

Mit dem Machtsantritt der ʿAbbāsiden (152–183) erscheinen die kritische Auseinandersetzung mit dem arabischen Erbe, das Freidenkertum und die Interessenkonflikte zwischen den Beamten der Verwaltung und den Rechtsgelehrten.

Die Anfänge des philosophischen Denkens (183–210) sowie die großen Vertreter der rationalistischen Schule der Muʿtaziliten (211–256), die Polarität von Sunnismus und Schiismus (257–276), der Triumph des Sunnismus und der Reifeprozeß der sunnitischen Theologie (276–319) werden im letzten Abschnitt der ersten drei Teile des Buches behandelt.

Der 4. Teil von Prof. Marmura (Toronto) befaßt sich mit der islamischen Philosophie im MA, welche sich in manchen ihrer Aspekte parallel zum theol. Denken entwickelt hat (320–392). Zunächst einmal wird die Übersetzungstätigkeit beschrieben, die das griechische und hellenistische Erbe in Philosophie und Wissenschaft den Muslimen nahegebracht haben (322–330). Dann werden die großen Philosophen bzw. Wissenschaftler erwähnt: al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīna (Avicenna), al-Ghazālī mit seiner Kritik der Philosophie, die muslimischen Philosophen in Spanien, vornehmlich Ibn Rushd (Averroes) mit seiner Widerlegung al-Ghazālīs (330–392).

Der 5. Teil von Prof Watt verfolgt die Entwicklungen der theol. Tätigkeit bis 1850: „In der Zeit von 950 bis 1850 bilden sich kaum irgendwelche neuen Sekten, und die meisten alten Sektenteile verschwinden . . . Anstelle von Sekten haben wir jetzt theologische Schulen, und statt Häresiographen haben wir nun sehr weitschweifige theologische Abhandlungen" (393). Die erste Periode von 950 bis 1250 sieht die Weiterentwicklung der ashʿaritischen Theologie, der Māturīditen, der Muʿtaziliten, sowie des Schiismus mit dem Aufkommen mächtiger Bewegungen wie der der Ismāʿiliten (393–461). In der Periode von 1250 bis 1850 herrscht eine Stagnation des Denkens. Hier ist keine Kreativität mehr zu verzeichnen, sondern die Abfassung von Kommentaren, detaillierten Erläuterungen bzw. Kompendien (462–487). Unter den vielen Autoren ragt Ibn Taymiyya, der Hauptvertreter des Hanbalismus und der spätere Gewährsmann des Wahhābismus, hervor. Es schließt sich eine kurze Beschreibung der Umgestaltung des Schiismus und eine Übersicht über die Theologie der Randgebiete (Indien, Westafrika) an.

Für seine umsichtige Forschungsweise, seinen Inhaltsreichtum, seine umfassende und solide Information ist dies Buch ein unentbehrliches Arbeitsinstrument. Es wird wohl lange Zeit das Nachschlagewerk der Islam- und Religionswissenschaftler bleiben.

Münster Adel Theodor Khoury

Zago, Marcello: **La Spiritualità buddhista.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 249 S. (La Spiritualità non cristiana. Storia e testi, 2), kart. Lit. 15 000.–

Salmona, Bruno: **La Spiritualità dell'Antica Grecia.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 252 S. (La Spiritualità non cristiana, 3), kart. Lit. 16 000.–

Peirone, Federico José / **Rizzardi,** Giuseppe: **La Spiritualità islamica.** – Rom: Edizioni Studium (1986). 205 S. (La Spiritualità non cristiana, 5), kart. Lit. 14 000.–

In einer Zeit, in der die Frage nach dem Religiösen und die Suche nach Gott als Sinn des Lebens und Garant der Zukunft immer dringender wird, bietet ein römischer Verlag zwei Reihen über Spiritualität an. Die eine befaßt sich mit der christlichen, die andere mit der nicht-christlichen Spiritualität: Geschichte und Texte. Aus der letztgenannten Reihe liegen uns drei Bde vor: buddhistische Spiritualität; Spiritualität Altgriechenlands; islamische Spiritualität.

Alle drei Bde verfahren nach demselben Schema. Zunächst einmal vermittelt eine ausführliche Einführung eine substantielle Information über die Geisteswelt, die religiösen Vorstellungen der jeweiligen Spiritualität von Gott (mit Ausnahme des Buddhismus), dem Menschen, der Welt und deren Wechselbeziehungen, über die Formen der gängigen Religiosität und die Gestalten der spezialen Spiritualität, ob diese eher in der Meditation und der Versenkung (Buddhismus) oder in philosophischen bzw. philosophisch-mystischen Spekulationen, in Gebet, Mysterien und Mythen (Griechenland) oder im Gebet und in der innerlichen Hingabe an Gott bis hin zur mystischen Suche nach ihm (Islam) zum Ausdruck kommt.

Der zweite Teil enthält jeweils ausgewählte Texte aus der Tradition der Spiritualität der vorgestellten Religion. Diese Texte verdeutlichen nicht nur den geistlichen Weg des jeweiligen Religionsanhängers, sie gewähren auch einen Einblick in die geistige Welt, auf deren Hintergrund sich die Spiritualität artikuliert.

Die Literaturhinweise, gleich wo sie untergebracht werden, sind hilfreich für den eifrigen Leser, der mehr Information sucht. Das gleiche gilt für das umfangreiche Glossar buddhistischer Termini, das den Bd über die buddhistische Spiritualität schließt.

Man darf die vorliegenden Bde vorbehaltlos empfehlen. Solche Initiativen sind begrüßenswert, zumal die Christen nach dem II. Vati-

canum mit einer immer größeren Selbstverständlichkeit über den Zaun ihres bis dahin wohlbehüteten Gartens hinausblicken und sich unbeschwerter mit den religiösen Traditionen anderer Völker befassen. Erst mit der Intensivierung des Dialogs mit den anderen Religionen bei gründlicher Kenntnis und fester Treue zur eigenen Religion können wir Christen die polemische Phase unserer Beziehung zu den anderen überwinden. Der Dialog soll dadurch zu einem Gespräch der Zuhörenden und Mitteilenden werden, die sich der Pflege der kritischen Sympathie, der offenen Kommunikation und des lebendigen Zeugnisses widmen. Damit wird die Grundlage für die Anerkennung der positiven Werte der jeweils anderen Religionen und für die eventuelle Übernahme solcher Werte zur Bereicherung des eigenen Lebens geschaffen, denn diese sind ja die Spuren Gottes und die Wirkung seines Geistes im Leben der Menschen.

Münster Adel Theodor Khoury

Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984. Ed. par J. Ries et H. Limet. – Louvain-la-Neuve: Centres d'Histoire des Religions (1986). 560 p. (Homo Religiosus 13), kart. bfr 1400.–

Die Akten des Kolloquiums über die Initiationsriten, die hier vorgelegt werden, stehen im Zeichen der Rezeption und Verifizierung der Ansichten und theoretischen Überlegungen über die Initiation und ihre Rolle als Mittel zur Einbindung des Menschen ins Sakrale und somit als Mittel zum Heil, welche der große Meister der Religionswissenschaft Mircea Eliade entwickelt hat.

Das spricht auch der Hg. dieses Bds, J. Ries, in seinen zwei Beiträgen aus und zeigt, daß die Initiationsriten als Teil der Riten und Kulthandlungen im allgemeinen den Sinn haben, den Menschen in den Wirkungsbereich des Sakralen zu führen (13–36). J. Vidal stellt fest, daß die Initiationsriten den Menschen in die Einheit der Natur einbindet (wie in China) oder in eine Heilsgeschichte (wie im Judentum und im Christentum) (39–85). So sind diese Riten nach den Ausführungen von M. Meslin (87–105) entweder als Ausnahmeriten oder als Mittel zur Teilnahme am Heil aufzufassen. J. G. Simon befaßt sich mit dem sakralen Ort und seiner Bedeutung als Zentrum und heiliger Ort (107–127).

Dann folgt ein Streifzug durch die verschiedenen Traditionen: Afrika (A. Doutreloux: 131–141; F. Rodegem: 143–159); Schamanismus (R. Hamayon: 163–202; K. Sass: 203–221); Mittlerer Osten (D. Prévot: Babylon: 225–241; H. Limet: Altmesopotamien: 243–254); Hinduismus (M. Delahoutre: 257–267; M. Defourny: 269–282); Griechenland und Mysterien (P. Wathelet: Homer: 285–297; L. Bodson: Artemis: 299–315; A. Motte: Eleusis: 317–334; Y. Vernière: Plutarch: 335–352; M. Malaise: Isis: 355–363); Römer (C.-M. Ternes: 363–376); Islam (A. Martin: 379–387; Ph. Marçais: 389–394); Judentum (J. Giblet: Essener: 397–412); Christentum (A. Houssiau: 415–429; J.-P. Massaut: 431–453).

Zum Schluß faßt der Hg. J. Ries noch einmal die Ergebnisse der Beiträge zusammen und zieht den Schluß, daß die Initiationsriten ein wesentliches Element der religiösen Erfahrung darstellen, welche die Antwort des Menschen auf das Erlebnis der letztgültigen Realität ist, einer Realität, die von ihm als Transzendenz erfahren wird und mit der er dennoch in Beziehung treten kann. Eine solche Erfahrung und eine solche Beziehung sind schöpferisch, denn sie verändern den Menschen und ermöglichen ihm, in der Nähe Gottes und im Einflußbereich der Seinsfülle zu leben.

Auch wenn diese Auflistung der verschiedenen Beiträge nicht im geringsten den Inhaltsreichtum der vorgelegten Untersuchungen verraten kann, so bleibt der Hinweis auf diese Veröffentlichung für den Religionswissenschaftler und für jeden religiös interessierten Leser eine Einladung, sich die Mühe zu machen und mit den jeweiligen Autoren den Weg zurückzulegen, den sie ja selbst gegangen sind. Erst dann wird er entdecken, welchen Schatz an Weisheit, Lebenserfahrung und religiöser Tiefe die Traditionen der Völker verbergen. Allein deswegen würde sich die Lektüre des Bds lohnen.

Münster Adel Theodor Khoury

Baresch, Kurt: **Katholische Kirche und Freimaurerei.** Ein brüderlicher Dialog 1968 bis 1983. – Wien: Österr. Bundesverlag (1984). 2., durchgesehene Aufl.

Nach der mehrhundertjährigen Tradition einer feindseligen Abgrenzung zwischen Kirche und Freimaurerei greift der österreichische Psychologe Baresch, selbst Freimaurer, das bedeutungsvolle Thema der überfälligen Annäherung beider auf. Ob dem Vf. dabei gelungen ist, was er zum Schluß behauptet, nämlich „Feindschaft zu eliminieren"?

Wesentliches Anliegen des Vf.s war es, seinen persönlichen und den Anteil der österreichischen Fraumaurerbrüder an der Initiation des mit Kardinal König 1968 begonnenen Dialogs zu dokumentieren. Der Dialog selbst scheint freilich etwas in den Hintergrund gedrängt – und zwar zugunsten der Darstellung, wie bundesdeutsche Freimaurer sich schnell in die Verhandlungen einschalteten und die Leitung derselben an sich zu bringen suchten. Diese Rivalität ist das eigentliche Sujet des aus zahlreichen Dokumenten zusammengesetzten Buchs.

Sowenig der Inhalt dem Titel gerecht wird, so unangemessen gerät der Stil des „brüderlichen Dialogs" B.s, die Haltung der Kirche nennt er „verleumderisch". Geschichtliche Zusammenhänge, aus denen heraus die Ablehnung der Freimaurerei durch die Kirche erklärt werden muß (zu denken ist an die der Kirche durch die Aufklärung widerfahrene existenzielle Bedrohung, an die alte Erfahrung, welche Gefahren von Geheimbünden drohen können), zählen nicht zu den Beweismitteln B.s, denn sie können das in schwarzweiß gehaltene Bild der böswilligen kirchlichen Verfolgung nur teilweise stützen. Die Kompilation des österreichischen Psychologen ist dazu auch noch künstlich durch wortgetreuen mehrfachen Abdruck derselben seitenlangen Schriftstükke aufgebläht.

Eine echte Aufarbeitung des im Titel bezeichneten Themas, hätte nicht nur für die Verständigung beider Gemeinschaften vieles Gute, sondern für die Rehabilitation des Männerbundes in der nichtfreimaurerischen Welt Wesentliches bewirken können. Immerhin hat B. durch seine Veröffentlichung auf den Anfang eines Dialogs hingewiesen und an seine Wichtigkeit, Notwendigkeit und Fruchtbarkeit erinnert. Um so mehr bedauert der interessierte Leser, daß hier weder „Vorurteile aufzuheben" (B.) gelungen, noch ein konstruktiver Beitrag zur Verständigung mit der kirchlichen und nichtfreimaurerischen Welt geleistet ist.

Egelsbach M. Hänsel-Hohenhausen M. A.

Bauer, Anton – **Gross,** Werner: **Das Geheimnis der Eucharistie bedenken und verehren.** Gebetszeiten am Tag der Anbetung. – Verlag Religiöse Bildungsarbeit: Stuttgart 1984. 172 S. DM 19.80

Vielerorts war die „Feier des Ewigen Gebetes" als eine Feier neben vielen im Laufe des Kirchenjahres angesehen worden. Wie sollte man auch mehrere Betstunden gestalten? Kommen denn überhaupt die Gläubigen? Diesen Fragen gehen die Vff. zu Beginn ihrer Überlegungen nach. Dabei kommen sie zu dem Schluß: Besser wenige Betstunden – gut vorbereitet – anbieten, als das Allerheiligste feierlich zur Verehrung vor „leeren Bänken" auszustellen. Dabei muß natürlich dem Lebensrythmus vor Ort Rechnung getragen werden. Somit geht den Hinweisen und Modellen zur liturgischen Gestaltung eine „geistliche Besinnung" (11–43) voraus. Diese verdient durchaus Beachtung.

Bei den liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten (45–157) lehnen sich die einzelnen Vff. eng an das „Gotteslob" an. Damit wird das Verteilen mehrerer Bücher oder Zettel an die Gläubigen vermieden, was für eine eucharistische Anbetung zudem störend wirken würde. In diesem Zusammenhang ist bei den einzelnen Modellen der stillen Anbetung ein gebührender Platz eingeräumt worden. Eine Wortflut wurde somit vermieden. Hin und wieder lockern Orgelmeditationen die Betstunden auf.

Selbst das Stundengebet der Kirche fand Brücksichtigung: Laudes, Vesper und Lesehore können am Tag der Eucharistischen Anbetung mit der Gemeinde gefeiert werden. Mit Kindern und Jugendlichen kann ebenso eine Betstunde gehalten werden, jedoch nach ihrem je eigenen Empfinden, so daß sie sich angenommen fühlen.

Ein letzter Teil (159–171) gibt Anregungen zu sechs Bildbetrachtungen. Die einzelnen Andachtsbilder sind in einer Beilage zum Buch vorhanden und können in entsprechender Anzahl für die Gläubigen bestellt werden.

Zusamenfassend darf gesagt werden: Hier hat sich ein Ausschuß des Diözesanrates Rottenburg-Stuttgart mit der Frage beschäftigt, wie kann der „Tag des Ewigen Gebetes" in unseren Gemeinden erneuert werden? Dabei haben sie vieles aus dem Gebetsschatz der Kirche wiederentdeckt und Bekanntes in neue ansprechende Formen gekleidet. Einzelne Gebete lassen sich – nach entsprechender sorgfältiger geringfügiger Umarbeitung – auch für die Feier der Eucharistie verwenden. Z. B.: das Christuslob (92–93) als Credotext; oder: die Gebetsanregungen zum Herzen Jesu (107–110) als Fürbitten bei der Meßfeier am Herz-Jesu-Freitag; oder: der Lobpreis (68–71) nach entsprechender Kürzung als Vorbereitungsgebet zur Hl. Kommunion oder eventuell als Danksagung.

Daneben ist das vorliegende Arbeitsbuch eine reichhaltige „Quelle" zur Vorbereitung einer Eucharstie am ersten Donnerstag im Monat als Votivmesse zur Hl. Eucharistie. Damit würde gerade auch der Donnerstag etwas mehr hervorgehoben.

Anton Bauer und Werner Gross geben vielfache Anregungen, die zur eigenen liturgischen Gestaltung einladen.

Mettmann Herbert Bodewig

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Verheißung und Anstoß. Festschrift für Josef **Amstutz** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Pius Bischofsberger ... – Luzern: Romero-Haus 1987. 292 S., Abb.

Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz **Buri** zu Ehren. Imelda Abbt und Alfred Jäger. – Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1987. 324 S.; DM 46,–; S. 299–321: Bibliographie Fritz Buri.

„Er stößt die Gewaltigen vom Thron ...“ Festschrift für Hannelore **Erhart** zum 60. Geburtstag am 1. Mai 1987. Hrsg. von Hans-Martin Gutmann ... 2. durchgesehene Aufl. – B: Alektor-Verl. 1987. 265 S.; DM 14,80.

In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A. H. **Bredero**. Onder redactie van N. Lettinck ... – Utrecht: Hes 1986. 319 blz., ill.; hfl 52,50; blz. 309–315: Lijst van publicaties van A. H. Bredero.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La Bible. Ecrits intertestamentaires. Ed. publ. sous la direction d'André Dupont-Sommer ... – P: Gallimard 1987. CXLIX, 1903 p. = Bibliothèque de la Pléiade CCCXXXVII; F 380,–.

Sanders, James A.: From sacred story to sacred text. **Canon** as paradigm. – Phil: Fortress Pr. 1987. XX, 200 p.; $ 18,95.

Waard, Jan de – Eugene Albert Nida: From one language to another. Functional equivalence in **Bible translating**. – Nashv. [e. a.:] Nelson 1986. VIII, 224 p.; $ 15,95.

2. Altes Testament

Vervenne, Marc: The protest motif in the sea narrative ‹**Ex 14,11–12**›: Form and structure of a Pentateuchal pattern. – ETL 63, 1987, 257–271.

Block, Daniel I.: Gog and the pouring out of the spirit. Reflections on Ezekiel **XXXIX, 21–9**. – VT 37, 1987, 257–270; p. 271–279: Darr, K. P.: The wall around paradise. Ezekielian ideas about the future; p. 280–300: Janzen, J. G.: On the most important word in the Shema ‹**Deuteronomy VI, 4–5**›; p. 301–311: Masson, M.: *śᵉpîrâ* ‹**Ezéchiel VII, 10**›; p. 312–326: Matheus, F.: **Jesaja XLIV, 9–20**: das Spottgedicht gegen die Götzen und seine Stellung im Kontext; p. 327–339: Pfeifer, Gerhard: „Ich bin in tiefe Wasser geraten, und die Flut will mich ersäufen“ ‹**Psalm LXIX, 3**› – Anregungen und Vorschläge zur Aufarbeitung wissenschaftlicher Sekundärliteratur; p. 340–361: Rouillard, H. – J. Tropper: *Trpym*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après **1 Samuel XIX, 11–17** et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi.

Webb, Barry G.: The book of the **Judges**. An integrated reading. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 280 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XLIV; £ 8,95.

Stipp, Hermann-Josef: **Elischa** – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literaturkritik zu **1 Kön 20,22** und **2 Kön 2–7**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XI, 535 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXIV = Münchener Universitätsschriften. Phil.-Fak.: Altertumskunde und Kulturwissenschaften; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

MacKenna, David Loren: **Job**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1986. 331 p. = The Communicator's Commentary XII; $ 18,95.

Nicole, Jules-Marcel: Le livre de Job. II. – Vaux-sur-Seine: Editions de la Faculté Libre de Théologie Evangélique 1987. 257 p.; F 99,–.

Lugt, Pieter van der: Stanza-structure and word repetition in **Job 3–14**. – Journal for the study of the Old Testament 40, 1988, 31–38; p. 39–48: Nelson, Richard D.: The anatomy of the Book of **Kings**; p. 49–60: Premnath, D. N.: Latifundialization and **Isaiah 5,8–10**; p. 61–81: Duke, Rodney K.: Punishment or restoration? Another look at the Levites of **Ezekiel 44,6–16**; p. 83–97: Robinson, Robert B.: Levels of naturalization in **Obadiah**; p. 99–108: Fewell, Danna Nolan – David M. Gunn: 'A Son is Born to Naomi!': Literary allusions and interpretation in the Book of **Ruth**.

Dohmen, Christoph: Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption. – Biblica 68, 1987, 305–329; p. 330–356: Olley, John W.: How is **Isa 53,12a** to be understood?

Maier, Gerhard: Das Buch **Esther**. – Wup: Brockhaus 1987. 160 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; kart. DM 20,–.

Crenshaw, James L.: **Ecclesiastes**. A commentary. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1987. 192 p. = The Old Testament library; $ 19,95.

Bourguet, Daniel: Des métaphores de **Jérémie**. – P: Lecoffre 1987. 576 p. = Etudes bibliques. N. S. IX; F 552,–.

Franklyn, P. N.: The cultic and pious climax of eschatology in the Psalms of Solomon. – Journal for the study of Judaism 18, 1987, 1–17; p. 18–25: Pummer, R.: Αργαριζιν; A criterion for Samaritan provenance?; p. 26–39: Robinson, S. E.: The apocryphal story of **Melchizedek**; p. 40–68: Alexander, P. S.: **3 Enoch** and the Talmud; p. 69–80: Baarda, T.: A Graecism in Midrash Echa Rabba I, 5.

Visaticki, Karlo: Die Reform des **Josija** und die religiöse Heterodoxie in Israel. – S[ank]t Ottilien: EOS Verlag. (1987). IX, 329 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXI; kart. DM 34,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Zenger, Erich: Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das **Psalmen**buch. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 240 S.; kart. DM 28,–.

Eisenman, Robert H.: **James** the **Just** in the Habakkuk Pesher. – Leiden: Brill 1986. X, 110 p. = Studia post-biblica XXXV; hfl 42,–.

Burns, Rita J.: Has the Lord indeed spoken only through Moses? A study of the biblical portrait of **Miriam**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. VI, 142 p. = Dissertation series LXXXIV; paper $ 12,95 [Diss., Milwaukee]

Gräbe, Ina: Methodological points of departure in the reading of texts. – Old Testament essays V, 1987, 1–8; p. 9–23: Huyssteen, Wentzel van: Understanding religious texts. The role of models in biblical interpretation; p. 24–31: Loader, Jimmie A.: Interpreting the Old Testament in South Africa – exegesis, meaning and social relevance; p. 32–42: Dyk, P. J. van: The dilemma of literary criticism; p. 43–64: Herion, Gary A.: Sociological and anthropological methods in Old Testament study; p. 65–89: Heyns, M.: Functional meaning of family and religion in Israelite society in the eighth century; p. 90–128: Gous, Ig G. P.: The origin of **Lamentations** 1 from a cultural-anthropological perspective; p. 129–151: Jeremias, J.: Changes in the conception of God in the Old Testament; p. 152–197: Annandale, J.: Hermann Hupfeld, confessionalist theology and scriptural exegesis; p. 198–221: Le Roux, J. H.: Unisa's department of Old Testament. A theological appraisal.

Sanderson, Judith E.: An Exodus scroll from Qumran 4Qpaleo Exod^{m} and the Samaritan tradition. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XIX, 358 p. = Harvard Semitic studies XXX; paper $ 13,95.

Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 219 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLV; kart. DM 48,–

Neusner, Jacob: Understanding seeking faith. Essays on the case of Judaism. Vol. I: Debates on method, reports of results. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. 153 p. = Brown Judaic studies CXVI; $ 21,95.

Mendels, Doron: The land of Israel as a political concept in Hasmonean literature. Recourse to history in second century B. C. claims to the Holy Land. – Tü: Mohr 1987. 181 p. = Texte und Studien zum Antiken Judentum XV; DM 78,–.

Niebuhr, Karl-Wilhelm: **Gesetz** und **Paränese**. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur. – Tü: Mohr 1987. IX, 275 S., Tab. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 28; DM 98,– [Diss., Halle-Wittenberg]

Niehr, Herbert: **Rechtsprechung** in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im AT. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1987. 144 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXX; kart. DM 28,–.

Gowan, Donald E.: **Eschatology** in the Old Testament. – Edinburgh: Clark 1987. XI, 150 p.; £ 17,50.

Manns, Frédéric: La prière d'Israel à l'heure de Jesus. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1986. XII, 304 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XXII; $ 20,–.

Eckardt, Walter: Computergestützte Analyse althebräischer Texte. Algorithmische Erkennung der Morphologie. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XI, 135 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXIX; kart. DM 24,–.

Schroer, Silvia: In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darst. **Kunst** im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1987. XIV, 553 S., 146 Ill. = Orbis biblicus et orientalis LXXIV; sfr 130,–.

Wenning, Robert: Die **Nabatäer** – Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 360 S., Abb., 19 Beil. = Novum Testamentum et orbis antiquus III; Lw. DM 120,–.

3. Neues Testament

Barni, Lorenzo: Il recente dibattito sul "logion" degli eunuchi ‹**Mt 19,10–12**›. – Studia Patavina 34, 1987, 129–151.

Neirynck, Frans: ΤΙΣ ΕΣΤΙΝ Ο ΠΑΙΣΑΣ ΣΕ. **Mt 26,68/Lk 22,64** (diff. **Mk 14,65**). – ETL 63, 1987, 5–47; p. 48–58: Boismard, M.-E. – A. Lamouille: Le texte Occidental des Actes des Apôtres. A propos de **Actes 27,1–13**.

Potterie, Ignace de la: Κεχαριτωμένη en **Lc 1,28**. Étude philologique. – Biblica 68, 1987, 357–382.

Kingsbury, Jack Dean: The developing conflict between Jesus and the Jewish leaders in Matthew's Gospel. A literary-critical study. – CBQ 49, 1987, 57–73; p. 74–89: O'Toole, Robert F.: Luke's message in Luke **9:1–50**; p. 90–103: Plevnik, Joseph: The eyewitnesses of the risen Jesus in Luke **24**.

Koet, Bart-Jan: Paul in Rome ‹**Acts 28,16–31**›: A farewell to Judaism? Paul à Rome ‹Actes 28,16–31›: Un adieu au Judaïsme? – Bijdr 48, 1987, 397–415.

Edwards, Ruth B.: Χάριν ἀντὶ χάριτος ‹**John 1,16**›. Grace and the law in the Johannine prologue. – Journal for the study of the New Testament 32, 1988, 3–15; p. 17–26: Overman, J. Andrew: The God-fearers: Some neglected features; p. 27–60: Allison, Robert W.: Let women be silent in the Churches ‹**1 Cor. 14,33b–36**›: What did Paul really say, and what did it mean?; p. 61–77: Moxnes, Halvor: Honour and righteousness in **Romans**; p. 79–91: Matera, Frank J.: The culmination of Paul's argument to the Galatians: **Gal. 5,1–6,17**; p. 93–113: Snodgrass, Klyne: Spheres of influence: A possible solution to the problem of Paul and the law.

Mansfield, M. Robert: "Spirit and Gospel" in Mark. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1987. X, 191 p.; $ 9,95.

Brown, Raymond E.: The *Gospel of Peter* and canonical Gospel priority. – NTSt 33, 1987, 321–343; p. 344–369: Chevallier, Max-Alain: Sur un silence du Nouveau Testament: l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans le cosmos et l'humanité; p. 386–403: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Rhetorical situation and historical reconstruction in I **Corinthians**; p. 404–419: Räisänen, Heikki: Paul's conversion and the development of his view of the law; p. 420–426: Lüdemann, Gerd: The Acts of the Apostles and the beginnings of Simonian gnosis; p. 427–438: Palmer, D. W.: The literary background of **Acts 1,1–4**; p. 439–451: Downing, F. Gerald: The social contexts of Jesus the Teacher: Construction or reconstruction; p. 452–468: Dormeyer, Detlev: Die Kompositionsmetapher ‚Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes' **Mk 1,1**. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus.

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

O'Day, Gail R.: **Revelation** in the **fourth Gospel**. Narrative mode and theological claim. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XII, 143 p.; $ 9,95.

Schwarz, Günther: **Jesus** und **Judas**. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte. – Stu: [u. a.:] Kohlhammer 1988. X, 308 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXIII; kart. DM 74,–.

Bock, Darrell L.: Proclamation from prophecy and pattern. **Lucan** Old Testament **christology**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 413 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XII; £ 8,95.

Grelot, Pierre: L'origine des **évangiles**. Controverse avec J. Carmignac. – P: Ed. du Cerf 1986. 154 p. = Apologique; F 82,–.

Blomberg, Craig L.: The historical reliability of the Gospels. – Downers Grove, Ill., Leicester: Inter-Varsity Pr. 1987. XX, 268 p.; £ 6,95.

Schmidt, Thomas E.: **Hostility** to wealth in the Synoptic Gospels. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 250 p. = Journal for the Study of the New Testament. Suppl. series XV; £ 8,95.

Tilborg, Sjef van: The **Sermon** on the **Mount** as an ideological intervention. A reconstruction of meaning. – Assen [e. a.:] Van Gorcum 1986. VII, 376 p.

Desautels, Armand: Pour prier l'Apocalypse. – Montr: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1987. 214 p. = Lectures bibliques; F 110,–.

Schmeller, Thomas: **Paulus** und die „**Diatribe**". Eine vergleichende Stilinterpretation. – Mstr: Aschendorff 1987. IX, 485 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XIX; Lw. DM 98,– [Diss., München]

Kreitzer, Larry Joseph: **Jesus** and **God** in **Paul**'s eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 293 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XIX; £ 11,50.

Ménard, Camil: L'**Ésprit** de la Nouvelle Alliance chez saint Paul. – P: Éd. du Cerf; Montr: Éd. Bellarmin 1987. 372 p. = Recherches. Nouv. série X; F 137,– [Diss., Quebec]

Maccoby, Hyam: The **mythmaker**. Paul and the invention of christianity. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1987. XII, 237 p.; $ 8,95.

Painter, John: Theology as hermeneutics. Rudolf **Bultmann**'s interpretation of the history of **Jesus**. – (Sheffield): The Almond Pr. 1987. XIV, 265 p. = Historic texts and interpreters in biblical scholarship; £ 9,95.

Coulot, Claude: **Jésus** et le **disciple**. Études sur l'autorité messianique de Jésus. – P: Gabalda 1987. 479 p. = Études bibliques. Nouvelle série VIII; F 290,–.

Goergen, Donald J.: A theology of Jesus. Vol. I: The mission and ministry of Jesus. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 316 p.; $ 12,95.

Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der **Jesusbewegung**. – Tü: Mohr 1987. XI, 308 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLV; DM 148,–.

Walsh, James P. M.: The mighty from their thrones. Power in the biblical tradition. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XV, 204 p. = Overtures to biblical theology XXI; £ 11,95.

Metzger, Bruce Manning: The **canon** of the New Testament. Its origin, development, and significance. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. X, 326 p.

Elliott, James Keith: A survey of **manuscript**s used in editions of the Greek New Testament. – Leiden [e. a.:] Brill 1987. XXXVI, 280 p. = Supplements to Novum Testamentum LVII; hfl 68,–.

Kelly, Joseph F.: Why is there a New Testament? – Lo: Chapman (1986). 200 p., fig.; £ 6,95.

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

Tuckett, C. M.: **Nag Hammadi** and the Gospel tradition. Synoptic tradition in the Nag Hammadi Library. Ed. by John Riches. – Ed: Clark (1986). XI, 195 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 11,95.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Die Handschriften der Stadtbibliothek **Nürnberg**. Bd. II: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 2: Bibelhandschriften und Liturgica einschließlich der griechischen Texte. Bearb. von Ingeborg Neske. – Wiesb: Harrassowitz 1987. XXI, 192, [16] S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 98,–.

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des **XVI.** Jahrhunderts. VD 16. Hrsg. von der Bayer. Staatsbibliothek in **München** in Verb. mit der Herzog-August-Bibliothek in **Wolfenbüttel** [Red.: Irmgard Bezzel]. Abt. I: Verfasser – Körperschaften – Anonyma. Bd. IX: Herr–In. Bd. X: Ir-Kra. – Stu: Hiersemann 1987. 664 S.; 647 S.; je DM 198,–.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. A: Bibliotheca Augusta. Bd. V: Quodlibetica. 1: A–F; Bd. VI: Quodlibetica. 2: G–Q; Bd. VII: Quodlibetica. 3: R–Z, Register. – Mchn, NY, P, Lo: Saur 1987. VIII, 271 S.; VIII, S. 272–561; VIII, S. 562–887; Lw. je DM 320,–.

Bosl, Karl: Land an der bayerischen Donau. Geist, Religion, Kirche und Kultur an der bayerischen Ostgrenze. – Pas: Andreas-Haller-Verl. 1987. 127 S. = Haller-Wissenschaft; kart. DM 28,–.

Kühnel, Bianca: From the earthly to the heavenly **Jerusalem**. Representations of the holy city in christian art of the first millennium. – R, Frb/B, Wien: Herder 1987. 279, 67 S., 125 Ill. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft XLII; kart. DM 172,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Church, word, and spirit. Historical and theological essays in honor of Geoffrey W. **Bromiley**. Ed. by James E. Bradley . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XV, 319 p.; $ 29,95; p. 299–306: Bibliography of G. W. Bromiley's publications; [cont. e. a.:] p. 1–14: Bruce, F. F.: The first church historian; p. 15–43: Brown, Colin: The gates of hell and the Church; p. 45–63: Wright, David F.: How controversial was the development of infant baptism in the early Church?; p. 65–91: Robeck, Cecil M.: Canon, *Regulae Fidei*, and continuing revelation in the early Church; p. 93–106: Hughes, Philip Edgcumbe: Some observations on the history of the interpretation of Holy Scripture; p. 107–121: Torrance, Thomas F.: The hermeneutics of John **Reuchlin**, 1455–1522; p. 123–134: Kelly, Robert A.: **Luther**'s use of 1 Corinthians 14; p. 135–140: Parker, T. H. L.: Calvin's commentary on Hebrews; p. 141–151: Reid, W. Stanford: John **Calvin**, John **Knox**, and the Scottish reformation; p. 153–162: Toon, Peter: The English protestant creed; p. 163–181: Busch, Eberhard: Church and politics in the reformed tradition; p. 183–195: Bradley, James E.: Toleration, nonconformity, and the unity of the Spirit: Popular religions in eighteenth-century England; p. 201–214: Reid, J. K. S.: The role of theology in ecumenical activity; p. 215–227: Ellul, Jacques: Theological pluralism and the unity of the Spirit; p. 229–240: Ramm, Bernard: Karl **Barth** and T. S. **Eliot** on tradition; p. 241–261: Loewen, Howard John: The anatomy of an evangelical type: An American evangelical response to Karl Barth's theology.

Ries, Julien: Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II. – P: Desclée 1987. 479 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie V; F 75,–.

Vallin, Pierre: Histoire politique des Chrétiens. – P: Nouvelle Cité 1987. 184 S.

Daley, Brian E.: The ministry of disciples: Historical reflections on the role of religious priests. – TS 48, 1987, 605–629.

3. Alte Kirchengeschichte

Hamman, Adalbert-Gauthier: L'**homme**, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'église des **5** premiers siècles. – P: Desclée 1987. 348 p. = Relais-études II; F 180,–.

Bianchi, Ugo: Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle. – Muséon 100, 1987, 1–12; p. 13–21: Bogaert, Pierre Maurice: Le Jérémie grec de la Sorbonne (Inv. 2250), codex de papyrus fait d'un seul cahier; p. 23–34: Coulie, Bernard: Les 'Mémoires' de Nubar Pacha et la fiscalité byzantine: l'histoire de l'Épibolè en Égypte; p. 35–48: Halleux, André: Les manuscrits syriaques du 'C.S.C.O.'; p. 49–65: Denis, Albert-Marie: Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon ‹III^e s. av. J.-C.› et la réfutation juive de l'historien Artapan; p. 67–88: Donceel, Robert: L'évêque **Épiodore** et les basiliques de Kanatha, d'après une inscription grecque inédite; p. 89–100: Donceel-Voûte, Pauline: À propos de la grande basilique de Soueida-Dionysias et de ses évêques; p. 101–108: Frank, R.: The use of the 'Enneads' by **John of Scythopolis**; p. 109–120: Gilbert, Maurice: **Jérôme** et l'œuvre de **Ben Sira**; p. 121–129: Grand'Henry, Jacques: Du grec à l'arabe dans les homélies de **Grégoire de Nazianze**; p. 131–141: Gribomont, Jean: Le vieux corpus monastique du Vatican syr. 123; p. 143–159: Griffith, Sidney H.: Free will in Christian 'Kalâm': Moshe Bar Kepha against the teachings of the Muslims; p. 161–170: Guillaumont, Antoine: Une nouvelle version syriaque du 'Gnostique' d'**Évagre le Pontique**; p. 171–176: Halkin, François: Le moine romain de Scété qui avait été riche ‹'BHG' et 'Nov. Auctar.', n° 1449r›; p. 177–180: Halloun, Moïn: Some remarks on MAFRAY/Qutra I; p. 181–198: Janssens, Yvonne: L'Évangile des Égyptiens; p. 199–209: Johnson, D. W.: Coptic reactions to Gnosticism and Manichaeism; p. 211–224: Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: L'illustration du cycle des Mages suivant l'homélie sur la Nativité attribuée à s. **Jean Damascène**; p. 225–233: Leloir, Louis: Le baptême du roi Gundaphor; p. 235–241: Lequeux, Xavier: Deux feuillets du ms. Ottobonianus Graecus 424 (IX^e s.) retrouvés à Leipzig; p. 243–250: Loundine, A. G.: L'abécédaire de Beth Shemesh; p. 251–258: Métrévéli, Hélène: Du nouveau sur l'Hymne de **Joasaph**; p. 259–267: Mossay, Justin: Pour un corpus des annotations adventices des manuscrits byzantins et orientaux; p. 269–281: Petit, Françoise: L'homme créé à «l'image» de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de **Théodore de Mopsueste**; p. 283–295: Ries, J.: Aux origines de la doctrine de **Mani**. L'apport du Codex Mani; p. 297–305: Ryckmans, Jacques: Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites; p. 307–313: Sauget, Joseph-Marie: L'étrange périple d'une sentence de **Grégoire de Nysse** retrouvée dans les 'Paterika' arabes; p. 315–321: Shitomi, Yuzō: Note sur le *'Martyrium Arethae § 20'*: date de la persécution de Nagrân; p. 323–342: Taft, Robert: Water into wine. The twice-mixed chalice in the Byzantine eucharist; p. 343–352: Thompson, Robert W.: **Vardan**'s historical compilation and its sources; p. 353–361: Tihon, Anne: Calculs d'éclipses byzantins de la fin du XIV^e siècle; p. 363–375: Uluhogian, Gabriella: La tradizione manoscritta della versione armena dell' 'Asceticon' di s. **Basilio**; p. 377–383: Donzel, E. van: L'Islam en Éthiopie vers 1650; p. 385–396: Esbroeck, Michel van: Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien; p. 397–406: Yannopoulos, P.: Vérité et diplomatie chez **Constantin Porphyrogénète**. À propos d'un passage du chapitre 13 du *'De Administrando Imperio'*; p. 407–418: Zanetti, Ugo: Esquisse d'une typologie des euchologes coptes bohaïriques.

Parente, Fausto: L'idea di conversione da Nock ad oggi. – Aug 27, 1987, 9–25; p. 27–32: Irmscher, Johannes: Sul concetto di conversio e i corrispondenti termini greci; p. 33–42: Alves de Sousa, Pio: A conversão em **Clemente** de **Roma**. *Métanoia* uma palavra chave; p. 45–56: Mees, Michael: Jesu Bußruf und die Bekehrung bei **Clemens** von **Alexandrien**; p. 57–70: Grossi, Vittorino: A proposito della conversione di **Tertulliano** al montanismo ‹*De pudicitia* I, 10–13›; p. 71–78: Opelt, Ilona: **Firmico Materno**, il convertito convertitore; p. 79–84: Pergola, Philippe: La conversione a Roma nel III secolo: Tentativo di una lettura delle testimonianze archeologiche nella catacomba di Domitilla; p. 85–100: Keresztes, Paul: The phenomenon of **Constantine** the **Great**'s conversion; p. 101–136: Devoti, Domenico: Sogno e conversione nei Padri: Considerazioni preliminari; p. 137–164: Peretto, Elio: La conversione in **Ireneo** di **Lione**. Ambiti semantici; p. 165–174: Canévet, Mariette: Le schéma de conversion dans le prologue du *De Trinitate* d'**Hilaire** de **Poitiers** et le livre VII des *Confessions* d'Augustin: Problématique d'un temps; p. 175–184: Doignon, Jean: Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers; p. 185–217: Trisoglio, Francesco: La conversione in S. **Gregorio** di **Nazianzo**; p. 219–225: Moreschini, Claudio: Alcune considerazioni sulla conversione di **Lucio** nelle *Metamorfosi* di Apuleio; p. 227–235: Gauthier, Nancy: L'expérience religieuse de **Julien** dit l'Apostat; p. 237–245: Coman, I.: **Synésius** de **Cyrène** fut-il un converti véritable?; p. 247–280: Dattrino, Lorenzo: La conversione al cristianesimo secondo la *Historia ecclesiastica* di **Rufino**; p. 281–296: Angrisani Sanfilippo, Maria L.: Il linguaggio della conversione in alcune opere di **Agostino**; p. 297–301: Poque, Suzanne: Refléxion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus ‹Ep. 258›; p. 303–316: Biolo, Salvino: Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino; p. 317–329: Bammel, Ernst: Rückkehr zum Judentum.

Rius-Camps, Josep: Localisation à l'intérieur du De principiis d'Origène-Rufin de certains extraits sur les êtres raisonnables conservés par Jérôme. – VigChr 41, 1987, 209–225; p. 226–237: Thielman, Frank S.: Another look at the eschatology of **Eusebius** of **Caesarea**; p. 238–266: Griffith, Sidney H.: **Ephraem** the **Syrian**'s hymns 'Against Julian'. Meditations on history and imperial power; p. 267–284: Schlatter, Frederic W., SJ: The pelagianism of the *Opus imperfectum in Mattheum*; p. 285–289: Aubineau, Michel: Un «Sermo acephalus» – CPG 4272: «Sévérin de Gabala?» – restitué à **Cyrille** de **Jérusalem**; p. 290–292: Lucchesi, Enzo: Encore un témoin copte du *"Peri Pascha"* de **Méliton** de **Sardes**; p. 313–359: Kessels, A. H. M. – P. W. van der Horst: The vision of **Dorotheus** ‹Pap. Bodmer 29› Edited with introduction, translation and notes; p. 360–376: Speigl, Jakob: **Ignatius** in Philadelphia; p. 377–385: Haykin, Michael A. G.: And who is the Spirit?; p. 386–395: Hübner, Reinhard M.: **Ps-Athanasius,** *Contra Sabellianos*; p. 396–398: Wright, D. F.: Translating ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ.

Wendebourg, Dorothea: Das **Martyrium** in der Alten Kirche als ethisches Problem. – ZKG 98, 1987, 295–320.

Faivre, Alexandre: Théologiens «laics» et laics théologiens. Position des problèmes à l'époque paléochrétinene. – Irén 60, 1987, 193–217. 350–377.

Fiocchi Nicolai, Vincenzo: Lavori nelle catacombe del Lazio. – RivAC 62, 1986, 237–257; p. 261–278: Ferrua, Antonio: Iscrizioni romane paleocristiane *incertae originis*; p. 279–297: Giordani, Roberto: Spigolature su un frammento di rilievo funerario a carattere cristiano dei magazzini Comunali di Roma; p. 299–313: Seeliger, H. R.: Christliche Archäologie und Mentalitätsgeschichte.

Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. – Tü: Mohr 1987. XII, 441 S., 15 graph. Darst. u. Kt. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 18; kart. DM 98,– [Diss., Bern]

Munier, Charles: A propos des Apologies de **Justin**. – RevSR 61, 1987, 177–186; p. 187–197: Quantin, J. L.: A propos de la traduction de *philosophia* dans l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint **Jean Chrysostome**.

Beisel, Fritz: Studien zu den fränkisch-römischen Beziehungen von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh. – Idstein: Schulz-Kirchner 1987. 352, XXXVI S. = Wissenschaftliche Schriften IX, 105; kart. DM 78,60 [Diss., Trier]

Doignon, Jean: Deux approches de la resurréction dans l'exégèse d'**Hilaire** de **Poitiers**. – RThAM 54, 1987, 5–12; p. 13–26: Ferreiro, Alberto: Job in the sermons of **Caesarius** of **Arles**.

Fontaine, Jacques: Une révolution littéraire dans l'occident latin: Les confessions de saint **Augustine**. – BLE 88, 1987, 173–193; p. 194–205: Madec, Goulven: Le milieu milanais. Philosophie et christianisme; p. 206–228: Cambronne, Patrice: Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustine; p. 229–246: Lepelley, Claude: Un aspect de la conversion d'Augustin: La rupture avec ses ambitions sociales et politiques; p. 249–272: Dagens, Claude: L'intériorité de l'homme selon saint Augustin. Philosophie, théologie et vie spirituelle; p. 273–286: Pocque, Suzanne: Un souci pastoral d'Augustin: La persévérance des chrétiens baptisés dans leur enfance; p. 287–308: Crouzel, Henri: La concupiscence charnelle dans le mariage selon saint Augustin; p. 309–315: Viciano, Alberto: Le bonheur et le travail dans la pensée de saint Augustin; p. 316–322: Fontan, Pierre: Une exégése néo-platonicienne? ‹Le livre XII des confessions›; p. 323–328: Menaut, Léon: Saint Augustin et le suicide des vierges consacrées; p. 329–336: Passot, Chantal: «Ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum»; p. 337–348: Deryke, Hugues: Le vol des poires, parabole du péché originel.

Siddals, Ruth M.: Logic and christology in **Cyril** of **Alexandria**. – JThS 38, 1987, 341–367.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sieben, Hermann Josef: Das **Nationalkonzil** im frühen Selbstverständnis, in theologischer Tradition und in römischer Perspektive. – ThGl 77, 1987, 526–562.

Christenleben im Wandel der Zeit. Bd. I u. II: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums **Freising**. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Mchn: Wewel Verlag 1987. 414 S.; 572 S.

Suttner, Ernst Chr.: Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen. – ThPQ 136, 1988, 55–64.

Sommerfeldt, John R.: The Chimaera revisited. – Cîteaux 38, 1987, 5–13; p. 14–23: Swietek, Francis R.: King **Henry II** and **Savigny**; p. 24–33: Coester, Ernst: Zwei Cistercienserinnenkirchen mit den Namen Mariäkron in Rechentshofen und Oppenheim; p. 34–58: Garda, Claude: Vie inédite de Dom Jérôme **Petit**, abbé de l'Étoile, l'un des promoteurs de l'Étroite Observance; p. 59–87: Friedlander, Colette: La filiation chez les cisterciens de la Stricte Observance (II): le fonctionnement de l'institution, de l'union de 1892 à la révision des constitutions.

Schmugge, Ludwig: Die **Kreuzzüge** aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreibung. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1987. 46 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXI; kart. DM 21,60.

Marienburg im Burzenland. Zur Geschichte der einstigen Ritterorden-Gemeinde in **Siebenbürgen**. Hrsg. von Georg Janesch-Troll. – Blf: Gieseking 1987. XII, 456 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 86,–.

Poggio, M. Gertrude: San Francesco e francescanesimo nell'esperienza di S. Paolo della Croce. – StFr 84, 1987, 107–138.

5. Mittelalter

Bak, János M.: Mittelalterliche Geschichtsquellen in chronologischer Übersicht. Nebst einer Auswahl von Briefsammlungen. In Zus.-arbeit mit Heinz Quirin und Paul Hollingworth. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden-GmbH 1987. 128 S.

Patschovsky, Alexander: Freiheit der Ketzer. – GWU 39, 1988, 1–16.

Breukelaar, Adriaan: Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei **Gregor** von **Tours**, Hist. II, 9. – ZKG 98, 1987, 321–337.

Dempsey, G. T.: **Aldhelm** of **Malmesbury** and the Paris psalter. – JThS 38, 1987, 368–386.

Peri, Vittorio: Il **"Filioque"** nel magistero di **Adriano I** e di **Leone III**. Una plausibile formulazione del dogma. – RSCI 41, 1987, 5–25.

Grosse, Rolf: Das Bistum **Utrecht** und seine Bischöfe im **10.** und frühen **11.** Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XIII, 311 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXIII; DM 86,– [Diss., Köln]

Bouchard, Constance Brittain: Sword, miter, and cloister. Nobility and the church in **Burgundy**, **980–1198**. – Ithaca, Lo: Cornell University Pr. 1987. 463 p., fig.; $ 41,50.

Mölk, Ulrich: Zur Vorgeschichte der Gregoriuslegende. Vita und Kult des hl. **Metro** von **Verona**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 26 S. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 1987, IV; geh. DM 7,–.

Dahan, Gilbert: Une introduction à l'étude de l'Écriture au XII^{e} s.: le Prologue du Commentaire du Pentateuque de **Rainaud** de **Saint-Eloi**. – RThAM 54, 1987, 27–51; p. 52–112: Goering, Joseph – F. A. C. Mantello: The early penitential writings of **Robert Grosseteste**; p. 113–185: Wielockx, R.: **Guillaume** de **Moerbeke**, réviseur de sa révision du «De anima»; p. 186–237: Valcke, Louis: Entre raison et foi: Le néoplatonisme du Pic de la Mirandole.

Rose, Richard B.: Church union plans in the crusader kingdoms: An account of a visit by the greek patriarch **Leontios** to the Holy Land in A. D. 1177–1178. – CHR 63, 1987, 371–390.

Meneghin, Vittorio: **Paolo** di **Middleburgo** fautore dei Monti di Pietà. – StFr 84, 1987, 15–29; p. 31–45: Piana, Celestino: Miscellanea francescana Piacentina; p. 47–105: Marchesi, Angelo: Nuove indagini sul pensiero di G. **Duns Scoto**; p. 177–200: Quaglia, Armando: Il Celano e la Regola francescana; p. 201–215: Bigaroni, Marino: Passaggio del convento di S. Maria degli Angeli all'Osservanza; p. 217–232: Rizzardi, Giuseppe: L'evangelizzazione dell'Islam secondo **Raimondo Lullo**.

Coleman, Janet: The *Owl and the Nightingale* and papal theories of marriage. – JEH 38, 1987, 517–568.

Grübel, Isabel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel. – Mchn: tuduv-Verlagsgesellschaft in Komm. 1987. VII, 145 S. = Kulturgeschichtliche Forschungen IX; kart. DM 26,80.

Giansante, Massimo: **Eretici** e **usurai**. L'usura come eresia nella normativa e nella prassi inquisitoriale dei secoli **XIII–XIV**. Il caso di **Bologna**. – RSLR 23, 1987, 193–221.

Salgado, Jean-Marie: L'essor de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie du **XIII^{e}** au **XV^{e}** siècle. – Div 31, 1987, 247–290.

Aertsen, Jan: Nature and creature. **Thomas Aquina's** way of thought. – Lei, NY, Kopenhagen, Köln: Brill 1988. IX, 413 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI.

Winance, Éleuthère: Réflexion sur la logique de l'Aquinate. Son intention, son objet, son horizon, sa nature. – RThom 95, 1987, 391–434; p. 442–453: Motte, Antonin: La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin.

Artus, Walter W.: The christian philosophical understanding of **Roman Lull**'s "Rationes necessariae". – Anton 62, 1987, 237–270.

Schlageter, Johannes, OFM: Apokalyptisches Denken bei Petrus Johannis **Olivi**. Versuch einer fundamental-theologischen Wertung. – WiWei 50, 1987, 13–27.

Ulrich von **Straßburg**: De summo bono. Liber II: Tractatus 1–4. Hrsg. von Alain de Libera; Liber IV: Tractatus 1–2,7. Hrsg. von Sabina Pieperhoff. – Hbg: Meiner 1987. XLIII, 162 S.; XXIV, 150 S.; Lw. DM 104,–; DM 88,–.

Etzkorn, Girard J.: The Codex Paris Nat. Lat. 15.805. – AFH 80, 1987, 321–333.

Młynarczyk, Gertrud: Ein Franziskanerinnenkloster im 15. Jahrhundert. Edition und Analyse von Besitzinventaren aus der Abtei **Longchamp**. Mit einem Préf. von Henri Dubois. – Bo: Röhrscheid 1987. 376 S., graph. Darst., Kt. = Pariser historische Studien XXIII; kart. DM 118,–.

Seibt, Ferdinand: **Hussiten**studien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution [Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt]. – Mchn: Oldenbourg 1987. X, 271 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LX; kart. DM 78,–.

Steinbach, Wendelinus: Opera exegetica que supersunt omnia. Vol. III: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos. Pars altera. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden 1987. LXXIII, 486 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CXXIV. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 230,–.

Martin, Dennis D.: Popular and monastic Pastoral issues in the later Middle Ages. – ChH 56, 1987, 320–332.

6. Gesamte Neuzeit

Breuning, Wilhelm: **Sakramente** – Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute. – Catholica 41, 1987, 197–213.

Moracchini, Pierre: Matériaux pour servir à l'histoire des Ministres Provinciaux de France Parisienne ‹1517–1771›. – AFH 80, 1987, 334–377; p. 378–410: Péano, Pierre, OFM: Troubles dans la Province de Bourgogne au XVIIe siècle; p. 180–244. 411–441: Acebal Luján, Mariano: Altos oficiales de la Curia General de los Frailes Menores ‹1768–1986›. Una puesta ad día de Van den Haute y de Patrem; p. 442–461: Schmitt, Clément: Notes pour l'histoire franciscaine de la Lorraine.

Fischer, Heinz-Joachim: Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der **Jesuiten**. – Mchn, Zü: Piper 1987. 283 S. = Serie Piper 728; kart. DM 17,80.

Lafont, Ghislain: La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires. – NRTH 110, 1988, 58–73.

Stella, Pietro: I **catechismi** in **Italia** e in **Francia** nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità. – Sal 49, 1987, 303–322; p. 323–358: Gianetto, Ubaldo: Nuove forme di catechesi e loro rapporto con i catechismi nell'area italiano e franchese nel sec. XX.

Hjelde, Sigurd: Das **Eschaton** und die **Eschata**. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart. – Mchn: Kaiser 1987. 523 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CII; kart. DM 100,–.

Kirill, Erzbischof v. Smolensk u. Wjasma: Besonderheiten der Entwicklung der russischen Theologie. – ÖR 37, 1988, 1–21.

7. Reformation und katholische Reform

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des nonconformistes religieux des **16.** et **17.** siècles. Ed. par André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. T. VIII: Daniel Bieliński, Stanisław Budzyński, Wojciech Calissius, Piotr Gonesius, Marcin Krowicki, Stanisław Taszycki, Andrzej Wojdowski. Préf. de Wacław Urban. – Ba-Ba: Éd. Koerner 1987. 221 p., ill., Kt. = Bibliotheca bibliographica aureliana CIX; kart. DM 120,–.

Zugänge zur bäuerlichen Reformation. Hrsg. von Peter Blickle. – Zü: chronos 1987. 291 S., Ill., Kt. = Bauer und Reformation I; kart. sfr 36,–.

Cipriani, Diego: Fonti patristiche dell'antropologia di **Erasmo** da **Rotterdam**. – Anton 62, 1987, 271–288.

(Luther, Martin:) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. LXIII; Personen- und Zitatenregister zur Abteilung Schriften. Bd. I–LX: Heinz Blanke [u. a.] – Wei: Böhlaus Nachf. 1987. X, 697 S.; Lw. DM 215,–.

Bluhm, Heinz: Studies in Luther – Luther-Studien. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. 269 S.; kart. sfr 75,50.

Herms, Eilert: Luthers Auslegung des Dritten Artikels. – Tü: Mohr 1987. XII, 128 S.; kart. DM 29,–.

Spijker, W. van't: **Bucers** Commentaar op de Psalmen: Hebraica veritas cum Christi philosophia coniungenda. Enkele opmerkingen over Bucers uitleg van de Psalmen. – ThRef 30, 1987, 264–280.

Kummer, Stefan: Anfänge und Ausbreitung der Stuckdekoration im römischen Kirchenraum ‹1500–1600›. – Tü: Wasmuth 1987. XIII, 316, [112] S., 224 Ill. = Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte VI. [Habil.-Schr., Tübingen]

Frankforter, A. Daniel: Elizabeth **Bowes** and John **Knox**: A woman and Reformation theology. – ChH 56, 1987, 333–347.

Berg, C. H. W. van den: Die Glossen von Anton **Engelbrecht** in der Hieronymusausgabe des Erasmus und ihre Bedeutung. – NAKG 67, 1987, 15–48.

Meyer, Christian: Les parties chantées de la Messe strasbourgeoise au cours des premières années de la Réforme. – RHPhR 67, 1987, 251–271.

Brandy, Hans Christian: Jakob **Andreaes** Fünf Artikel von 1568/69. – ZKG 98, 1987, 338–351.

Schröer, Alois: Die Kirche in **Westfalen** im Zeichen der Erneuerung **‹1585–1648›**. Bd. II: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften. – Mstr: Aschendorff 1987. XVII, 667 S.; Lw. DM 98,–.

8. Neuere Zeit

Dini, Alessandro: Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel **Huet**. – RSLR 23, 1987, 22–239; p. 240–278: Rosa, Mario: Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Bd. II: Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder. Hrsg. von Kurt Aland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1987. 973 S.

Smith, Donald C.: Passive obedience and prophetic protest. Social criticism in the **Scottish Church** 1830–1945. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIII, 408 p. = American university studies IX, 15; sfr 86,50.

Linn, Heinrich: Ultramontanismus in Köln. Domkapitular **Baudri** an der Seite Erzbischof Geissels während des Vormärz. – Siegburg: Schmitt 1987. 340 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XXII; DM 48,– [Diss., Bonn]

Ratzinger, Josef: Geleitwort zu den Studi in onore di M. J. **Scheeben**. – Div 32, 1988, 9–13; p. 21–37: Stimpfle, Joseph: La redenzione come compimento dell'ordine soprannaturale; p. 41–61: Piolanti, Antonio: Ragione e fede in M. J. Scheeben; p. 63–88: Schumacher, Joseph: Apologetik und Fundamentaltheologie bei M. J. Scheeben; p. 89–95: Walgrave, Jan H.: Foi et déification chez M. J. Scheeben; p. 99–111: Contat, Alain: La théorie de la connaissace naturelle de Dieu selon M. J. Scheeben: p. 113–122: Miyakawa, Toshiyuki: La conoscenza divini del futuro libero. Il pensiero di S. Tommaso condiviso da M. J. Scheeben; p. 123–146: Jammarrone, Luigi: Il mistero della SS. Trinità nell'opera di M. J. Scheeben «I misteri del Cristianesimo»; p. 147–157: Huerga, Alvaro: La pneumatológia de M. J. Scheeben; p. 161–174: Bogliolo, Luigi: Natura e grazia. Punto di partenza della teologia di M. J. Scheeben; p. 175–190: Spiazzi, Raimondo: Armonia del pensiero dell'Aquinate e dello Scheeben sul Cristianesimo come perfezionamento dei valori umani; p. 191–203: Turiel, Quintin: El deseo natural de ver a Dios segun M. J. Scheeben; p. 205–225: Scheffczyk, Leo: Schöpfung als Vor-Ordnung der Gnade. Zur Schöpfungslehre M. J. Scheebens; p. 227–235: Ocáriz, Fernando: Il mistero della grazia in M. J. Scheeben; p. 237–249: Schauf: Heribertus: M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti; p. 251–270: Pedrini, Arnaldo: La dimensione carismatica della dottrina teologica di M. J. Scheeben; p. 273–285: Schmitz, Rudolf M.: Il Sacro Cuore centro dell'opera salvifica della SS. Trinità; p. 287–295: Gherardini, Brunero: La visione ecclesiologica di M. J. Scheeben; p. 297–311: Holböck, Ferdinand: Der Heilige Geist als Seele des Mystischen Leibes Christi bei M. J. Scheeben; p. 313–332: Imkamp, Wilhelm: Nachfolger der Apostel, Väter und Richter. Anmerkungen zur theologischen Begrifflichkeit des bischöflichen Amtes bei M. J. Scheben; p. 335–349: Bertetto, Domenico: La mariologia in M. J. Scheeben; p. 351–359: Nicolas, Marie-Joseph: Le concept de maternité sponsale dans la théologie materiale de Scheeben; p. 361–381: Salgado, Jean-Marie: La maternité spirituelle de la Sainte Vierge selon M. J. Scheeben; p. 385–393: Camelot, Thomas: Le baptême et la confirmation chez M. J. Scheeben; p. 395–408: Toinet, Paul: L'Eucharistie dans la connexion des Mystères; p. 409–418: Bode, Franz-Josef: Jesus Christus als Zentrum des eucharistischen Geschehens. Ein Beitrag zur Lehre von der Eucharistie bei M. J. Scheeben; p. 419–434: Ziegenaus, Anton: Das Sakrament der Buße. Akzente in der Theologie M. J. Scheebens; p. 435–441: Mullady, Brian T.: The mystery of marriage in M. J. Scheeben; p. 445–468: Höffner, Joseph: M. J. Scheebens gelebte Dogmatik. Sein pastorales Wirken im Erzbistum Köln; p. 469–477; Kevane, Eugene: The significance of Scheeben for catechetics; p. 481–490: Giannini, Georgio: Sant'Agostino ne «I misteri del Cristianesimo» di M. J. Scheeben; p. 491–504: Elders, Léon J.: M. J. Scheeben et S. Thomas d'Aquin; p. 507–510: Baum, William W.: Il valore attuale di M. J. Scheeben.

9. Neueste Zeit

Müller, Friedeborg L.: The history of German Lutheran congregations in England, 1900–1950. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 227 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLV; kart. sfr 49,– [Diss., Birmingham]

Kooi, Cornelius van der: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl **Barth** ‹1909–1927›. – Mchn: Kaiser 1987. 263 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CIII; Lw. DM 62,– [Diss., Vrije Univ. Amsterdam]

Wilden, Matthias: Die vernunftbegründende Funktion des Wortes Gottes in der Theologie von Thaddäus Soiron und Karl Barth. – WiWei 50, 1987, 28–54.

Aboagye-Mensah, Robert: Karl Barth's attitude to war in the context of World War II. – EvQ 60, 1988, 43–59.

Schönherr, Albrecht: Die Religionskritik Dietrich **Bonhoeffers** in ihrer Bedeutung für das Christentum in der sozialistischen Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik. – EvTh 47, 1987, 308–326; S. 505–519: Meier, Kurt: Position und Funktion der evangelischen Kirche im Zweiten Weltkrieg; S. 536–550: Stoevesandt, Hinrich: Wandlungen in Karl **Barths** theologischem Verständnis der Predigt?; S. 555–566: Graf, Friedrich Wilhelm: Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?

Dietrich, Hans-Georg: L'**Alsace** et le **«Kirchenkampf»** en **1933–1934** en Allemagne. Les débuts de la lutte analysés dans les journaux d'Eglise. – BSHPF 133, 1987, 561–577; p. 579–601: Dietrich, Claire: Les protestants d'Alsace du Nord durant l'evacuation en Haute-Vienne ‹1939–1940›.

Flint, James, OSB: "Must God Go Fascist?": English Catholic opinion and the Spanish civil war. – ChH 56, 1987, 364–374.

Lautenschläger, Gabriele: Joseph **Lortz** ‹1887–1975›. Weg, Umwelt und Werk eines kath. Kirchenhistorikers. – Wü: Echter-Verl. 1987. 563 S., 1 Abb. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit I; S. 518–525: Bibliographie J. Lortz; kart. DM 64,–.

Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936). Kommentiert und hrsg. in Zusammenarbeit mit Achim Glaum ... von Martin Greschat. – Mchn: Kaiser 1987. 245 S., Ill., Kt. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte VI; kart. DM 29,–.

Gill, George J.: The **Truman** administration and **Vatican** relations. – CHR 63, 1987, 408–423.

Conway, John S.: How shall the nations repent? The **Stuttgart declaration** of guilt, october 1945. – JEH 38, 1987, 596–622.

Kraus, Bernhard Robert: Das **Dogma** der Aufnahme **Mariens** in den **Himmel** und die Rezeption des Dogmas in der Predigt seit 1950. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxis. – Kstz: Hartung-Gorre 1987. 481 S.; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Peake, Thomas R.: Keeping the dream alive. A history of the Southern Christian Leadership Conference from King to the nineteen-eighties. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIV, 492, [10] p., ill.; sfr 54,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Tippett, Alan R.: Indroduction to missiology. – Pasadena: William Carey Library 1987. XXV, 457 p.; $ 14,95.

Hiebert, Paul G. – Frances F. Hiebert: Case studies in missions. – GrR: Baker Book House 1987. 264 p.; $ 11,95.

Newbigin, Lesslie: Mission in Christ's way. – Genf: ÖRK 1987. VII, 40 p. = WCC Mission series VIII.

McIntosh, Estuardo B.: Indroduccion a la missiologia **Latino Americana**. – Lima: Pusel 1987. III, 122 p.

Niekerk, A. S. van: The Kingdom dimension in the Church's mission. – Missionalia 15, 1987, 123–133.

Hutchison, William R.: Errand to the World. American Protestant thought and foreign mission. – Chicago: Univ. of Chicago Press 1987. XII, 227 p.

Mattes, Hanspeter: Die innere und äußere islamische Mission Libyens: histor.-polit. Kontext, innere Struktur, regionale Ausprägung am Beispiel Afrikas. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1986. XV, 404 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XLIV; kart. DM 48,–.

Kirwen, Michael C.: The missionary and the diviner. Contending theologies of **Christian** and **African religion**. – Maryknoll: Orbis Books 1987. XXV, 134 p.

Wagua, Aiban: Antiga e nova evangelizaçâo dos **Indios**. – REB 47, 1987, 5–15; p. 16–45: Suess, Paulo: Liberdade e Servidâo. Missionários, juristas e teólogos espanhóis de século XVI frente á questâo indígena; p. 46–60: Figueiredo Lustosa, Oscar de: A igreja, a política indigenisa Ibérica e a liberdade dos Indios Latino-Americanos no século XVI; p. 61–74: Llaguno, José: A evangelizaçâo nos Concílios Mexicanas do século XVI; p. 75–82: Dammert Bellido, José: Evangelizaçâo nos Concílios Limenses; p. 83–102: Azzi, Riolando: Método missionário e prática de conversâo na colonizaçâo Latino-Americana.

Pushparajan, A.: The Christian encounter with **Indian** culture. – Indian Missiological Review 9, 1987, 8–23; p. 24–31: Valiaveetil, Chacko: Inculturation: The need and the scope; p. 32–41: Bhatt, Dhiranand: Inculturation of the liturgy in India; p. 42–54: Pushparajan, A.: Indian Christian spirituality; p. 55–65: Rosario, Jerry: Toward a meaningful theological education in India; p. 66–86: Kottukapally, J.: The rites controversy: Should the stalemate continue?

Picciola, André: Missionnaires en **Afrique**. L'Afrique occidentale de **1840** à **1940**. – P: Denoel 1987. 292 p. = Destins croisés = L'aventure coloniale de la France; F 130,–.

Butselaar, G. Jan van: Gospel and culture in 19th century **Mozambique**. – Missiology 16, 1988, 1, 45–56.

Kailing, Joel B.: Inside, outside, upside down. In relationship with African Independent Churches. – IRM 77, 1987, 38–58.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ménard, Jacques: Introduction à l'histoire des religions. – P: Cariscript 1987. 60 p. = Gnostica.

Kramer, Kenneth: World scriptures. An introduction to comparative religions. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. V, 298 p.; $ 12,95.

Ward, Keith: Images of eternity: concepts of God in five religious traditions. – Lo: DLT 1987. VIII, 197 p.; £ 8,95.

Cronache e commenti di studi religiosi. III: Crisi del sacri: sacralità, desacralizzazione, dissacrazione. A cura del Centro Studi Religiosi Facoltà di Filosofia dell'UPS. – R: LAS (1986). 102 p. = Quaderni di Salesianum XII.

Denning-Bolle, Sara J.: Wisdom and dialogue in the Ancient Near East. – Numen 34, 1987, 214–234.

Ahmed, Akbar S.: Discovering **Islam**: making sense of Muslim history and society. – NY, Lo: Routledge & Kegan Paul 1988. X, 251 p.; £ 25,–.

Der Untergang Von Religionen. (Internationaler Kongreß der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, 1.–5. 10. 1984 in Berlin.) Hrsg. von Hartmut Zinser. – B: Reimer 1986. 340 S.; DM 58,–; [enth.:] S. 35–50: Schlesier, Renate: Götterdämmerung bei Euripides?; S. 51–64: Ries, Julien: Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Kulte; S. 65–90: Cancik, Hubert: Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert; S. 91–100: Sabbatucci, Dario: Ripensamento a ritroso della sostanza della religione di Roma; S. 101–111: Parusel, Peter: Der Untergang der **Mithras**-Mysterien; S. 113–125: Klimkeit, Hans-Joachim: Der Untergang des **Manichäismus** in West und Ost; S. 127–134: Gerö, Stephan: Die Steuer- und Privilegienpolitik der **Muslime** und ihre Folgen. Einige Überlegungen; S. 135–150: Stietencron, Heinrich von: Kalkulierter Religionsverfall: Das **Kaliyuga** in Indien; S. 151–170: Seeland, Klaus: Sanskritisierung und ökologische Krise im **Himalaya**. Naturräumliche Auswirkungen des Animismus und Hinduismus; S. 171–182: Hesse, Klaus: Zur Transformation des weißen, schwarzen und gelben Schamanismus in der Geschichte der **Mongolen**; S. 183–191: Zinser, Hartmut: Der Untergang des **Aranda-Totemismus**; S. 193–220: Kohl, Karl-Heinz: Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in **Indonesien**; S. 221–234: Kehrer, Günter: Kritische Phasen in der Geschichte neuer Religionen; S. 235–241: Wilkens, Lorenz: Zur Kritik der **Vernunftreligion**; S. 243–261: Schaeffler, Richard: Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen; S. 263–294: Heinrich, Klaus: Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft (20 Abb.); S. 295–308: Stephenson, Gunther: Saekularisierung als mögliche Form des Untergangs?; S. 309–319: Martin, David: The secularization thesis – and the decline of particular religions; S. 321–336: Gladigow, Burkhard: „Wir gläubigen Physiker." Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert.

Welker, Michael: „Einheit der Religionsgeschichte" und „universales Selbstbewußtsein". – EvTh 48, 1987, 3–18; S. 19–35: Sundermeier, Theo: Gott im **Buddhismus**?; S. 36–46: Yagi, Seiichi: Paulus und Shinran; S. 46–64: Waardenburg, Jacques: Die Revitalisierung des **Islam**; S. 65–75: Morgenstern, Matthias: Die Heilige – von der Bedeutung **Jerusalem**s für Juden und Moslems.

Darrow, William R.: Zoroaster amalgamated: Notes on Iranian prophetology. – History of religions 27, 1987, 109–132; p. 133–170: Handelman, Don: Myths of **Murugan**: Asymmetry and hierarchy in a south Indian puranic cosmology; p. 171–188: Merkur, Daniel: Eagle, the hunter's helper: The cultic significance of Inuit mythological tales; p. 189–215: Wolfson, Elliot R.: Circumcision, vision of God, and textual interpretation: from Midrashic trope to mystical symbol.

Gombrich, Richard Francis: **Theravāda Buddhism**. A social history from ancient Benares to modern Colombo. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul 1988. X, 237 p. = Library of religious beliefs and practices; $ 7,95.

Dempe, Hellmuth: Vom Veda zum Yoga der **Bhagavadgita**. Der Weg einer jahrtausendealten indischen Philosophie. – ZRGG 39, 1987, 148–159.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. I: Asia Minor. – Lei: Brill 1987. XXXVII, 349 p., 47 fig., 199 pl., 1 map. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 184,–.

Dietrich, Bernard C.: Tradition in **Greek** religion. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 213 p.; Lw. DM 112,–.

VI. Religionsphilosophie

Aertsen, J. A.: Wendingen in waarheid. **Anselmus** van **Canterbury**, **Thomas van Aquino** en **Vico**. – TPh 49, 1987, 187–229.

Brito, Emilio: Connaissance et inconnaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel. – ETL 63, 1987, 327–353.

Day, Timothy Joseph: Aquinas on infinite regresses. – Internat. Journal for philosophy of religion 22, 1987, 151–164.

Lindblad, Ulrika Margareta: L'intelligibilité de l'**être** selon saint **Thomas** d'**Aquin** et selon Martin **Heidegger**. – Bern [e. a.:] Lang 1987. IV, 337 p. = Publications universitaires européennes XX, 208; sfr 72,–.

Richter, Vladimir: **Duns Scotus'** Texte zum Gottesbeweis. Text- und literarkritische Untersuchung. – ZkTh 110, 1988, 24–65

MacCarthy, Vincent A.: Quest for a philosophical Jesus. Christianity and philosophy in **Rousseau**, **Kant**, **Hegel**, and **Schelling**. – Macon: Mercer University Pr. 1986. XV, 240 p.; $ 28,95.

Roberts, Robert Campbell: Faith, reason, and history. Rethinking **Kierkegaard**'s Philosophical fragments. – Macon: Mercer University Pr. 1986. VI, 144 p.; $ 24,95.

Miranda, Juan Peter: Wider die Götzen – für das utopische Potential der Religion. Zur Religionskritik Ernst **Bloch**s. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. VI, 592 S. = Europäische Hochschulschriften X, 229; sfr 84,– [Diss., Tübingen]

Knoche, Hansjürgen: Gott ist nicht wegzudenken. **Atheismus** als Selbstwiderspruch. Ökumenische Grundlagen christlicher Philosophie. – Mchn: Behrendt, Meta-Verl. 1988. IV, 239 S.; kart. DM 27,–.

Braine, David: The reality of time and the existence of God: the project of proving God's existence. – Oxford: Clarendon Press 1988. XVI, 383 p.

Sontag, Frederick: Three ways. – SJTh 40, 1987, 511–529.

Molnar, Paul D.: Is God essentially different from his creatures? – Thomist 51, 1987, 575–631.

Marten, Rainer: Der menschliche **Tod**. Eine philosophische Revision. – Pad: [u. a.:] Schöningh 1987. 141 S. = Philosophische Positionen VI.

Fernández de Riesgo, Manuel: La muerte y la teodicea: Una reflexión socioantropológica. – Estudio Agustiniano 23, 1988, 119–156.

VII. Fundamentaltheologie

Buchegger, Josef: David **Humes** Argumente gegen das Christentum. – Ffm [e. a.:] Lang 1987. III, 191 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 225.

Mooren, Thomas, OFMCap: Dei proles, genetrixque rerum: Natur und Denkgesetze im Umfeld monotheistischen Denkens und der neuzeitlichen Monotheismuskritik. – ThPh 62, 1987, 500–525.

Wright, Terence R.: Theology and literature. – Oxf, NY: Blackwell 1988. VIII, 243 p. = Signposts in theology; $ 8,95.

Custer, John S.: The **poetics** of complaint at the limits of theology. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. V, 315 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. – Mchn: Kaiser Verlag 1987. XII, 522 S. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft XLI; Lw. DM 69,–.

Berryman, Philipp: **Liberation theology**. Essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond. – NY: Pantheon Books 1987. 231 p.; $ 6,95.

Cohn-Sherbok, Dan: On earth as it is in heaven. Jews, Christians, and liberation theology. – Maryknoll: Orbis Books 1987. VIII, 136 p.; $ 9,95.

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von Wolfgang Beinert ... – Rgb: Pustet 1987. 302 S.; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 15–58: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Feministische Theologie – Eine Herausforderung an Kirche und Theologie?; S. 51–76: Beinert, Wolfgang: Theologie und kirchliches Frauenbild; S. 77–97: Beinert, Wolfgang: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen; S. 99–302: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften (zusammengestellt von Rudolf Zwank).

Strahm, Doris: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie. – Frb/S: Ed. Exodus 1987. 155 S. = Theologie aktuell VII; DM 17,80.

Oberhammer, Gerhard: Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen. – Wien: Gerold 1987. 47 S. = Publications of the De Nobili Research Library. Occasional papers III.

Soskice, Janet Martin: **Metaphor** and religious language. – Oxford: Clarendon Pr. 1987. X, 191 p.; £ 17,50.

Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der **Metapher** für die religiöse Sprache. Die Beitr. von J. P. van Noppen ... übers. Irmhild Rehkämper ... aus dem Engl. bzw. Amerikan. ... Hrsg. von Jean-Pierre van Noppen. – Ffm: Athenäum Verl. 1988. 319 S.; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 7–51: Noppen, Jean-Pierre van: Einleitung: Metapher und Religion; S. 52–67: Jüngel, Eberhard: Thesen zur theologischen Metaphorologie; S. 68–83: Soskice, Janet Martin: Metapher und Offenbarung; S. 84–107: MacCormac, Earl R.: Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern; S. 108–127: Ferré, Frederick: Organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale: Zwei Quellen für zeitgenössische religiöse Weltmodelle; S. 128–148: Hesse, Mary: Die kognitiven Ansprüche der Metaphern; S. 149–175: MacCormac, Earl R.: Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse; S. 176–199: McFague, Sallie: Metaphorische Theologie; S. 200–217: Noppen, Jean-Pierre van: „In" als theographische Metapher; S. 218–240: Tracy, David: Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte; S. 241–257: Kjärgaard, Mogens Stiller: Metaphern, Gleichnisse und „Ich bin"-Aussagen im Johannesevangelium; S. 258–274: Kos-Schaap, Petra G.: „Metaphors We Live By" im Lukasevangelium 10–20; S. 275–296: Morelli, Anne: Die alten Metaphern und die neue Frauentheologie; S. 297–314: Crystal, David: Das Generieren theologischer Sprache.

Bonsor, Jack Arthur: Rahner, Heidegger, and truth. Karl **Rahner**'s notion of christian **truth**. The influence of Heidegger. With a preface by Francis Schüssler Fiorenza. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1987. XX, 205 p.; $ 13,50.

Ward, Keith: Images of eternity. Concepts of **God** in 5 religious traditions. – Lo: Darton, Longman & Todd 1987. VIII, 197 p.; £ 8,95.

Biser, Eugen: **Glaubens**wende. Eine Hoffnungsperspektive. – Frb/B: Herder (1987). 169 S. = Herderbücherei 1392; kart. DM 9,90.

Hanson, Anthony T(yrell):The **identity** of the **church**. A guide to recognizing the contemporary church. Anthony T(yrell) Hanson and R(ichard) P(atrick) C(rosland) Hanson. – (Lo:) SCM Pr. (1987). XII, 276 p.; £ 10,50.

VIII. Dogmatik

Watson, Lyall: Beyond **supernature**. A new natural history of the supernatural. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton 1986. VI, 296 p.; £ 10,95.

Manigne, Jean-Pierre: Le maître des signes. – P: Éd. du Cerf 1987. 179 p. = Théologies; F 89,–.

Lafont, Ghislain: La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires. – NRTh 110, 1988, 58–73.

Evolutionismus und Christentum. Hrsg. von Robert Spaemann ... – Weinheim: Acta humaniora, VCH 1986. IX, 152 S. = Civitas Resultate IX; DM 38,–; [enth.:] S. 7–28: Löw, Reinhard: Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin; S. 29–56: Koslowski, Peter: Evolutionstheorie als Soziobiologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres Totalitätsanspruchs; S. 57–74: Scheffczyk, Leo: Evolution und Schöpfung; S. 75–90: Hengstenberg, Hans-Eduard: Evolutionismus und Schöpfungslehre; S. 91–116: Schönborn, Christoph: Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt; S. 117–142: Lenoir, Timothy: Christliche Antworten auf den Darwinismus.

Bur, Jacques: Le **péché original**. Ce que l'Église a vraiment dit. – P: Éd. du Cerf 1988. 127 p. = Théologies; F 75,–.

Tejerina Arías, Gonzalo: La superación del dualismo clérigos-laicos. Balance de la última **eclesiología** española. – Revista Agustiniana 29, 1987, 129–170.

Semeraro, Marcello: Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia ‹Lumen Gentium 8›. – Lateranum N. S. 52, 1986, 343–398.

Sullivan, John Anthony: Explorations in christology: the impact of process/relational thought. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 154 p. = American university studies VII, 37; sfr 40,65.

Sabra, George: Thomas Aquinas' vision of the church: fundamentals of an ecumenical ecclesiology. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 206 p. = Tübinger theologische Studien XXVII; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Dietrich, Albert: **Gnaden**lehre und **Sakramenten**lehre bei Leonardo **Boff**. Eine textimmanente Untersuchung. – Rheinfelden: Schäuble 1987. 103 S. = Religionswissenschaft und Theologien II; kart. DM 39,80.

Gimenez, Maxime: Mystère d'Israël – Mystère de l'Église: les deux faces d'un même mystère. – Irénikon 60, 1987, 451–482; p. 483–494: Tillard, J. M. R.: L'Universel et le local. Réflexion sur Église universelle et Églises locales.

Parent, Rémi: Une église de baptisés. Pour surmonter l'opposition **clercs/laics**. – P: Ed. du Cerf; Ed. Paulines 1987. 212 p. = Théologies; F 55,–.

Gutiérrez, José Luis: Diakonie und Vollmacht – Vom Dienst des Priesters. – Forum kath. Theologie 3, 1987, 82–100.

Card, Terence: **Priesthood** and **ministry** in crisis. – Lo: SCM Pr. 1988. XI, 128 p.; $ 6,95.

Russo, Raffaele: La riconciliazione battesimale: dono divino e compito umano. – Ecclesiae sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini. A cura di Giuseppe Lorizio . . ., Nap 1986, 183–208; p. 209–224: Di Marino, Antonio: Peccato e conversione.

Bridges, James T.: Human destiny and **resurrection** in **Pannenberg** and **Rahner**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 249 p. = American University studies VII, 32; sfr 48,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Neuser, Wilhelm Heinrich: Bibliographie der **Confessio Augustana** und Apologie 1530–1580. – Nieuwkoop: De Graaf 1987. 132 S. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XXXVII; hfl 80,–.

American christianity. A case approach. Ed.: Ronald C. White . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1986. XV, 188 p.; $ 11,95.

Gallup, George – Jim Castelli: The American catholic people: Their beliefs, practices, and values. – Garden City, NY: Doubleday 1987. IX, 206 p., tabl., graph. ill.; $ 15,95.

Nyssen, Wilhelm: Katholizismus – Orthodoxie. Entzweiung oder Ergänzung? – Köln: Luthe-Verlag (1986). 57 S. = Koinonia – Oriens XXI.

Marsden, George: Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the new evangelicalism. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XIII, 319 p.; $ 19,95.

Wirth, Wolfgang: Solidarität der Kirche mit **Israel**. Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 232 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 312; sfr 50,– [Diss., Duisburg]

A time to speak. The **Evangelical-Jewish** encounter. (Proceedings of the 3rd national conference entitled "Evangelicals and Jews": coming of age, held at Gordon College, Wenham, Mass., Feb. 28, 29 and March 1, 1984.) Ed. by A. James Rudin, Marvin R. Wilson. – GrR, Mich.: Erdmans Publ.; Austin, Tex.: Center for Judaic-Christian Studies 1987. XVI, 202 p.; $ 11,95.

Thelle, Notto R.: **Buddhism** and **Christianity** in **Japan**. From conflict to dialogue, 1854–1899. – Honolulu: Univ. of Hawaii Pr. 1987. XI, 356 p.; $ 30,–.

Barnes, L. Philip: Light from the East? Ninian Smart and the Christian-Buddhist encounter. – SJTh 40, 1987, 67–84.

The Christ and the **Bodhisattva**. (Essays originally presented at the Middlebury College Symposium . . ., held Sept. 27–30, 1984). Ed. by Donald S. Lopez and Steven C. Rockefeller. – Albany: State University of New York Pr. 1987. VIII, 274 p., fig. = SUNY series in Buddhist studies; $ 14,95.

„Prüfet die Geister." – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 146 S. = Im Lichte der Reformation XXXI; [enth.:] S. 12–27: Hummel, Reinhart: Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität. Information und kritische Reflexion; S. 28–42: Slenczka, Reinhard: Neue Religiosität als dogmatisches Problem; S. 43–54: Aichelin, Helmut: Prüfet die Geister. Neue Religiosität und christlicher Glaube; S. 55–63: Hämmerle, Eugen: Zugänge zur Orthodoxie. Ökumenische Einsichten und Aufgaben; S. 64–78: Lell, Joachim: Evangelisch sein – heute; S. 79–95: Spengler, Helmut: Mensch – Sein. Verantwortung für uns selbst und für andere – Überlegungen aus theologischer Sicht; S. 115–130: Frieling, Reinhard: Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund. Gottes Wort und unsere Sehnsucht.

Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. Mit Beitr. von Elisabeth Gössmann . . . Hrsg.: Elisabeth Gössmann . . . – Zü, Mchn: Schnell & Steiner 1987. 120 S.; kart. DM 18,–.

Davey, Colin: Pioneer for unity. Metrophanes **Kritopoulos** ‹1589–1639› and relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed churches. – Lo: The British Council of Churches 1987. VI, 314 p.; £ 13,95.

Das Priestertum in der Einen Kirche. **Diakonat**, **Presbyterat** und **Episkopat**. Regensburger Ökumenisches Symposium 1985 im Auftr. der Dt. Bischofskonferenz 15.–21. 7. 1985. Hrsg.: Albert Rauch, Paul Imhof. – Aschaffenburg: Kaffke 1986. 255 S. = Koinonia IV; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 13–29: Vanhoye, Albert: Die Priester des Alten Testaments und der Hohepriester des Neuen Testaments; S. 30–44: Galitis, Georg: Erwägungen über Herkunft und Wesen des neutestamentlichen Priestertums; S. 45–89: Hübner, Reinhard M.: Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche; S. 93–109: Schulz, Hans-Joachim: Das Priestertum nach dem Zeugnis der altkirchlichen Ordinationsliturgien; S. 110–127: Theodorou, Evangelos: Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte. Diakon – Diakonisse – Priester – Bischof; S. 128–135: Gamber, Klaus: Die neutestamentlichen Propheten. Eine Anfrage zu ihrem liturgischen Dienst; S. 149–180: Talypin, Longin: Vollzug der Eucharistie. Die historische Ausprägung des eucharistischen Dienstes von Bischof, Presbyter, Diakon in der christlichen Kirche; S. 183–199: Dimitrijević, Dimitrije: Der Dienst des Priesters am Aufbau der Kirche; S. 200–212: Imhof, Paul: Versöhnung. Meditative Überlegungen zu einem geistlichen Aspekt des Priestertums; S. 215–228: Klein, Aloys: Kirchliche Einheit und Kirchenverfassung. Das Lima-Papier und die Amts-Diskussion; S. 229–235: Dimitrov, Ivan Zelev: Priestertum und Dienstamt. Ein Blick auf das Lima-Papier; S. 236–255: Hryniewicz, Wacław: Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog.

Parmentier, Martien F. G.: Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft. – IKZ 77, 1987, 209–222; S. 223–235: Stobbe, Heinz-Günther: Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft? Eine Thesenreihe und Erläuterungen aus röm.-kath. Sicht; S. 236–256: Oeyen, Christian: Einladung zur Eucharistie – eucharistische Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft; S. 257–265: Aldenhoven, Herwig: Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft.

X. Moraltheologie

Belmans, Theo-G.: L'immutabilité de la loi naturelle selon s. **Thomas** d'**Aquin**. – RThom 87, 1987, 23–44.

Gallagher, Raphael: The systematization of **Alphonsus'** Moral Theology through the Manuals. The story of transformation, abandonment and rejection as evidenced in the treatment of the habituati et recidivi. – Studia moralia 25, 1987, 247–277; p. 279–297: Häring, Bernhard: Vita in Cristo: il «si» riconoscente alla legge dello Spirito; p. 299–326: Vidal, Marciano: La «praxis»: rasgo caracteristico de la moral alfonsiana y reto a la teologia moral actual; p. 327–358: Raponi, Santino: Attualizzazione del pensiero di s. Alfonso soprattutto in merito all'attività pastorale a carattere popolare e alla chiamata di tutti alla santità; p. 359–395: Lécrivain, Philippe: Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme; p. 397–417: Rostagno, Sergio: Karl **Barth** nella sua ultima etica.

Benk, Andreas: Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philos. Anthropologie Helmuth **Plessners** und ihre Bedeutung für die theol. Ethik. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 278 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 320; sfr 60,– [Diss., Tübingen]

Abignente, Donatella: Decisione morale del credente. Il pensiero di Josef **Fuchs**. – Casale Monferrato: Ed. Piemme 1987. 130 p. = Moralia christiana II.

Soete, Annette: Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von **Normbegründung** und **Urteilsfindung** im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart. – Wü: Echter Verl. 1987. 359 S., graph. Darst.; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Wilson, John: A preface to morality. – Lo [e. a.:] Macmillan 1987. VIII, 130 p.

Wolbert, Werner: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der **Menschenwürde** in normativer Ethik und Metaethik. – Mstr: Aschendorff (1987). V, 157 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LIII; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Münster]

Lohfink, Gerhard: Wem gilt die **Bergpredigt**? Beiträge zu einer christlichen Ethik. – Frb/B [e. a.:] Herder 1988. 238 S.; kart. DM 28,–.

Rubio, Miguel: Los retos morales de la hora actual: significado y alcance. – Moralia 10, 1988, 3–36; p. 37–56: Bolado, A. Alvarez: La construcción de la **paz**. Sobre la precariedad moral de la disuasión; p. 57–64: Belda, Rafael: **Solidaridad** ética y nuevo orden económico internacional; p. 65–89: López Azpitarte, E.: Decisiones de **conciencia** en un mundo tecnificado; p. 91–118: Lois, Julio – José Luis Barbero: Etica cristiana de la **liberación** en América Latina.

Schmitz, Philipp, SJ: „**Gerechtigkeit**." Moraltheologische Erwägungen zu einem strapazierten Begriff. – ThPh 62, 1987, 563–579.

Yezzi, Ron: Directing human actions. Perspectives on basic ethical issues. – Lanham, Md., Lo: University Pr. of America 1986. IV, 363 p.; $ 15,25.

Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien. Hrsg. von Klaus Barwig und Dietmar Mieth. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 211 S. = Moraltheologie interdisziplinär; kart. DM 34,–.

Boyle, Patrick J.: **Parvitas materiae** in sexto in contemporary catholic thought. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VII, 124 p.; $ 21,50.

Lenzen, Verena: **Selbsttötung**. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese. – Düs: Patmos 1987. 244 S.; DM 28,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Schneider, Michael: Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute. – Köln: Luthe-Verlag (1987). 151 S. = Koinonia – Oriens XXIV; kart. DM 24,80.

Frank, Karl Suso: **Eusebius** of **Caesarea** and the beginnings of monasticism. – AmBenRev 38, 1987, 50–64; p. 159–177: Kardong, Terrence G.: Monastic issues in **Possidius'** *Life of Augustine*; p. 381–407: Hausherr, Irénée: The monastic theology of Saint John **Climacus**; p. 192–203: Wiethaus, Ulrike: Cathar influences in **Hildegard** of **Bingen**'s play "Ordo Virtutum"; p. 261–275: Pennington, M. Basil: Thomas **Merton** and Byzantine spirituality.

Paolazzi, Carlo: Lettura degli "scritti" di **Francesco** d'**Assisi**. – Milano: Ed. O. R. 1987. XII, 307 p. = Collana di teologia e di spiritualità IV.

Nimmo, Duncan: Reform and division in the medieval Franciscan order. From Saint Francis to the foundation of the Capuchins. – R: Capuchin Historical Institute 1987. XXXII, 676 p. = Bibliotheca Seraphico-Capuccina XXXIII.

Newman, Barbara: Sister of wisdom: St. **Hildegard**'s theology of the feminine. – Los Angeles: Univ. California Press 1987. XX, 289 p.; $ 35,–.

Buholzer, Sonja A.: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der **Mechthild** von **Magdeburg**. – Bern [u. a.:] Lang 1988. II, 205 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 234; kart. DM 42,– [Diss., Zürich]

Hendrix, G.: Het Amsterdamse *Leven van Lutgart* als vertaling en een onvermoede getuige in de tekstevolutie van de *Vita Lutgardis*. – OGE 61, 1987, 291–303; p. 304–336: Geith, K.-E.: **Ludolf** von **Sachsen** und **Michael** von **Massa**. Zur Chronologie von zwei Leben-Jesu-Texten; p. 337–375: Groot, Myriam: De termen *inkeer-uitkeer* in **Ruusbroec**s geschriften.

George, Martin: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir **Solov'evs**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 384 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LIV; kart. DM 94,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Maurice **Zundel**, un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30–31 mai – 1er juin 1986. Préface de René Habachi. – P: Beauchesne 1987. XVI, 379 p.

Müller, Jörg: Wege zum geistlichen Leben. – Stu: Steinkopf 1987. 127 S.

Wacker, Peter: Das Geheimnis der **Mystik**. Ein Essay nach Art verbundener philosophischer Anmerkungen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 139 S.

Chrisci, John: **Mysticism**. The search for ultimate meaning. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1986. IV, 66 p.; $ 8,25.

Timmerman, John H.: The way of christian living. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 149 p.; $ 7,95.

Tellechea Idígoras, José I.: Sábado espiritual y otros ensayos carrancianos. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1987. 272 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XC; pes 2547.

Helminiak, Daniel A.: Spiritual development: an interdisciplinary study. – Chic: Loyola Univ. Press 1987. 235 p.; $ 15,95.

Thompson, Ewa Majewska: Understanding **Russia**. The holy fool in Russian culture. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XI, 229 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Oakman, Douglas E.: **Jesus** and the economic questions of his day. – Lewiston, N.Y.; Queenston: The Edwin Mellen Pr. 1986. XV, 319 p. = Studies in the Bible and Early Christianity VIII; $ 59,95.

Stambaugh, John – David Balch: The social world of the first Christians. – Lo: SPCK 1986. 194 p.; £ 6,95.

Nesti, Arnaldo: Eglise et modernité en Europe Occidentale: pour une analyse comparative. – SocComp 34, 1987, 137–149; p. 151–174: Remy, Jean: Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique en **Belgique** aux XIXe et XXe siècles et l'idée de chrétienté; p. 175–186: Degand, André: La défense de la propriété privée. Aux sources de la doctrine sociale de l'Église; p. 187–202: Morlet, Joël: L'Église catholique et la modernisation de l'agriculture en **France**; p. 203–210: McSweeney, Bill: Catholic **piety** in the nineteenth century; p. 211–222: Urbina, Fernando: Le catholicisme **espagnol** et le processus de modernisation au XIXe siècle; p. 223–241: Kokosalakis, Nikos: Religion and modernization in the 19th century **Greece**; p. 243–264: Bernart, Maura de – Pietro de Marco: Question sociale, modernisation, éthique religieuse. Le jeune **Weber** entre le christiansime social et la Machtpolitik; p. 265–297: Bibliographie internationale de Sociologie des religions 1986.

Granvogl, Heinz: Adolph **Kolping** und die christlich-soziale Bewegung. Eine regionalgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis zwischen Kirche und Arbeitnehmer in den Jahren 1830–1866. – Augsburg: AV-Verl. 1987. VII, 216, [12] S., Ill., graph. Darst., Kt. = Materialien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben IX; kart. DM 24,80 [Diss., Augsburg]

Zoeklichten in de nacht van het kapitaal. Een discussie over de economische theologie van A. Th. van **Leeuwen**. Van Hans-Dirk van Hoogstraaten ... – AJ Voorburg: Protestantse Stichting voor Bibliotheekwezen en Lectuurvoorlichting 1987. 120 blz.; hfl 29,75.

Meyer, Heinz: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 487 S.; sfr 76,–.

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. von Gisela Helwig und Detlef Urban. – Köln: Verl. Wissenschaft & Politik 1987. 224 S., 1 Kt. = Edition Deutschland Archiv.

Jesu Botschaft zur Welt bringen. Wirtschaftl., theologische und geistige Entwicklungen im Licht biblischer Texte. – Stu: Quell-Verl. 1988. 287 S.; kart. DM 32,–.

Questione cattolica e questione democristiana. Liber amicorum di Carlo Francesco D'Agostino. Presentazione di Paolo Zolli. – Padova: CEDAM 1987. XI, 239 p.; Lire 30 000.

Simon, Arthur: Christian **faith** and **public policy**. No grounds for divorce. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. VIII, 120 p.; $ 6,95.

Marty, Martin Emil: Religion and republic. The **American** circumstance. – Boston: Beacon Pr. 1987. VIII, 391 p.; $ 35,–.

Wegner, Gerhard: Alltägliche Distanz. Zum Verhältnis von **Arbeitern** und **Kirche**. – Hannover: Lutherisches Verl.-Haus 1988. 338 S.; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Utz, Arthur Fridolin: Weder **Streik** noch **Aussperrung**. Eine sozialethische Studie. – Bonn: IfG Verlagsgesellschaft 1987. 74 S. = Walberberger Gespräche; kart. DM 18,–.

Corral, Carlos: La Iglesia Católica y los centros hospitalarios: estado de aplicación de los acuerdos con la Santa Sede. – EE 63, 1988, 63–86; p. 87–101: Rüfner, Wolfgang: La garantía de existencia de clínicas de la Iglesia y de instituciones caritativas y el aseguramiento de su carácter confesional.

XIII. Kirchenrecht

Munier, Charles: Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, **IVe–XIIe** siècles. – Lo: Variorum Reprints 1987. Seperate numeration = Collected studies series CCLXV; £ 30,–.

Carlen, Louis: **Wallfahrt** und **Recht** im Abendland. – Frb/S: Universitätsverl. 1987. XV, 260 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXIII; sfr 58,–.

May, Georg: Das **Recht** des **Gottesdienstes** in der Diözese **Mainz** zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–18). Bd. I. II. – Amst: Grüner 1987. XIII, 762 S.; XI, 691 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXVI–XXXVII.

Die **Konkordate** und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Hrsg. von Joseph Listl. Bd. I. II. – B: Duncker & Humblot 1987. XXXVI, 864 S.; XXXIX, 824 S.; Lw. DM 168,–.

Révész, László: **Staat** und **Kirche** im „realen" **Sozialismus**. Recht und Wirklichkeit. – Bern: Verl. SOI; Mchn: Olzog 1986. 232 S.

Olivero, Giuseppe: Studia canonica. Presentazione di Rinaldo Bertolino. – Milano: Guiffrè 1987. XVIII, 442 p. = Università di Torino. Memorie dell'Istituto giuridico. Serie II: Miscellanea III; Lire 42 000; p. XIII–XVIII: Bibliografia G. Olivero.

Rweyemamu, Robert: **Communio-koinonia**. De juris natura et structura in ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II. – Roma 1986: Tipogr. Armellini. 392 p. = Quaderni di Apollinaris VIII; Lire 24 000.

Hervada, Javier: Escritos de **Derecho natural**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1986. 677 p.; pes 2565.

Celeghin, Adriano: Origine e natura della **potestà sacra**. Posizioni postconciliari. – Brescia: Morcelliana 1987. 496 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Limouris, Grennadios: L'œuvre canonique de Denys **Le Petit**. – RDC 37, 1987, 127–142; p. 143–170: Metz, René: L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique; p. 171–214: Le Tourneau, Dominique: La juridiction cumulative de l'ordinariat aux armées; p. 215–236: Borras, Alphonse: La notion de **curé** dans le Code de Droit Canonique.

Leisching, Peter: Die Grenzen der Heiligen Gewalt. Erwägungen über die **Bischofskonferenz** als hierarchische Zwischenstruktur. – OeAKR 36, 1986, 203–222; S. 223–231: Rodopoulos, Panteleimon: Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht; S. 232–236: Bernard, Felix: Zur Genese der Drei-Gewalten-Lehre in der Kirchenrechtswissenschaft.

Corbellini, Giorgio: Il **sinodo diocesano** nel nuovo Codex Iuris Canonici. – R: Pont. Univ. Lateranense 1986. XXIV, 274 p. = Quaderni di Apollinaris VII.

Beyer, Jean, SJ: Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique. – NRTh 110, 1988, 74–95.

Assenmacher, Günter: **Klerus** und allgemeine **Wehrpflicht**. Studien zur Begründung der Exemtion der Geistlichen von der allgemeinen Wehrpflicht mit bes. Berücks. der Rechtslage und Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland. – Berlin: Duncker & Humblot 1987. 349 S. [Diss., Roma. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. Bd. I. II. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. XVI, 622 S.; 602 S. Anmerkungen; kart. DM 178,– [Diss. und Habil.-Schrift, Tübingen]

Bernet, Walter: **Weltliche Seelsorge**. Elemente einer Theorie des Einzelnen. – Zü: Theologischer Verl. 1988. 158 S.; DM 29,–.

Breid, Franz: Kontextuelle Heilssorge. – Forum kath. Theologie 4, 1988, 35–49.

Freeman, Harold: Variety in biblical **preaching**. Innovative techniques and fresh forms. – Waco, Tex.: Word Books 1987. 213 p.; $ 12,95.

Hirschler, Horst: Biblisch predigen. – Hannover: Lutherisches Verl.-Haus 1988. 592 S.; kart. DM 36,–.

Cottier, Georges: La Iglesia en el mundo. – Scripta theologica 19, 1987, 245–263; p. 265–302: Rodríguez, Pedro: La identidad teológica del laico; p. 303–322: Illanes, José Luis: Llamada a la santidad y radicalismo cristiano.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Hrsg.: Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. – Passau: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1987. 175 S. = Pastoraltheologische Informationen 1987, 1. 2.

Joss-Dubach, Bernhard: Das **Alter** – eine Herausforderung für die Kirche. Ein theologischer Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des 3. und 4. Lebensabschnitts. – Zü: Theologischer Verl. 1987. 450 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 58,–.

Hungs, Franz-Josef: Das Alter – ein Weg zu Gott? Orientierungen für die Altenpastoral. – Ffm.: Knecht 1988. 134 S.; kart. DM 19,80.

Heuser, August: **Erwachsenenbildung** in katholischer Trägerschaft in **Frankfurt** am Main: Geschichte u. Konzeption d. Arbeit von 1945 bis 1981. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 273 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 327; sfr 60,–. [Diss. Frankfurt/M]

Schmidtchen, Gerhard: **Sekten** und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 124 S., Tab.; kart. DM 19,80.

Snela, Bogdan: **Kindertaufe** – ja oder nein? Plädoyer für die Erwachsenentaufe. – Mchn: Kösel-Verl. (1987). 131 S. = Evangelium konkret; kart. DM 22,–.

Catholic **remarriage**. Pastoral issues and preparation models. A pastoral resource book for designing programs to educate and counsel catholics planing second marriages. Ed. by Steven Preister and James J. Young. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. XII, 196 p.; $ 12,95.

Mahrenholz, Jürgen Christian: Die verkannte Religionslehre. Traktat wider die Ungenauigkeit in der Schulpolitik. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1987. 140 S.; kart. DM 19,80.

Wilson, John B. – Samuel M. Natale: **Education** in religious understanding. A report from the Foundation for Education in religion and morality. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 78 p.; $ 9,50.

Höffken, Peter: Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur. – Essen: Die Blaue Eule (1986). 536 S. = Religionspädagogik in der Blauen Eule I; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Füssel, Kuno: Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral. Von Kuno Füssel. Mit einem Unterrichtsprojekt von Hartmut Futterlieb. – Mstr: edition liberación 1987. 172 S., Ill..; kart. DM 34,80.

Hennecke, Elisabeth: Ein Kind lernt mit dem Tod zu leben. Religionspädagogische Überlegungen zum **Elternverlust**. – Essen: Die Blaue Eule 1987. 160 S., Abb. = Religionspädagogische Perspektiven V; kart. DM 27,–.

Johannsen, Friedrich – Christine Reents: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1987. 223 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1041; kart. DM 24,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Berger, Teresa: 'Liturgy – a forgotten subject-matter of theology?' – Studia liturgica 17, 1987, 10–18; p. 19–25: Boon, Rudolf: Bringing the Old Testament to its legitimate place and function in the Church's liturgical reading of the scriptures; p. 26–34: Bradshaw, Paul F.: The search for the origins of Christian liturgy: some methodological reflections; p. 35–46: Brown, Edgar S.: Sequence and meaning: the offertory rite of the Lutheran Book of worship; p. 47–51: Buchanan, Colin O.: The renewal of baptismal vows; p. 52–61: Bürki, Bruno: Jean-Jacques von **Allmen** dans le mouvement liturgique; p. 62–71: Cuming, Geoffrey J.: The missa catechumenorum of the liturgy of

St James; p. 72–76: Fischer, Balthasar: Die Zusage an Christus im Taufritus des Amerikanischen 'Book of Common Prayer' von 1979; p. 77–86: Grisbooke, W. Jardine: Towards a liturgical spirituality; p. 87–96: Holeton, David R.: Sacramental and liturgical reform in late mediaeval **Bohemia**; p. 97–107: Krönig, Wolfgang: Der Mensch der Gegenwart und die Christliche Kunst; p. 108–117: Lukken, Gerard M.: Semiotics and the study of liturgy; p. 118–132: Murray, Placid: 'A proposed text for a Common Eucharist': A fruit of the Glenstal ecumenical conference; p. 133–141: Sanders, Wilm: Gottesdienst im Fernsehen; p. 142–150: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Auf dem Wege zu einer gemeinsamen Agende der Evangelischen Kirchen deutscher Sprache; p. 151–156: Schulz, Frieder: Zur Rezeption der 'Lima-Liturgie'; p. 157–165: Sequeira, A. Ronald: Liturgy and dance: on the need for an adequate terminology; p. 166–175: Spinks, Bryan D.: Revising the Advent-Christmas-Epiphany cycle in the Church of England; p. 176–190: Stevenson, Kenneth W.: The Byzantine liturgy of baptism; p. 191–197: Talley, Thomas J.: Constantine and Christmas; p. 198–209: Thilo, Hans-Joachim: Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes; p. 210–220: Tripp, David H.: 'Gnostic worship': the state of the question; p. 221–231: Verheul, Ambrosius: La valeur consécratoire de la Priere eucharistique; p. 232–240: Völker, Alexander: Eucharistie und Credo: Anmerkung zu einem Problem evangelischer Gottesdienstgestaltung; p. 241–255: Wainwright, Geoffrey: Divided by a common language? A comparison and contrast of recent liturgical revision in the United Kingdom, the United States of America and Australia; p. 256–263: Weil, Louis: Disputed aspects of infant communion; p. 264–272: White, James F.: The classification of Protestant traditions of worship.

Lafont, Ghislain: Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel. – Ecclesia orans 4, 1987, 261–284; p. 285–300: Triacca, Achille M.: **Esorcismo**: un sacramentale discusso; p. 301–358: Gangemi, Attilio: La struttura liturgica dei capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse di S. Giovanni; p. 359–368: Krosnicki, Thomas A.: Postcommunions for martyrs, monks and bishops.

Arx, Walter von: Der Anteil Papst **Pauls VI.** an der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 32 S. = Fuldaer Hochschulschriften II.

Graham, Robert A.: Papst **Pius XII.** und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges. – Forum kath. Theologie 4, 1988, 19–34.

Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi a cura della Gongregazione per il Culto Divino. – R: Ed. Liturgiche 1986. 662 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXVIII; Lire 65 000.

Scotto, Dominic F.: The **Liturgy** of the **Hours**. Its history and its importance as the communal prayer of the Church after the Liturgical Reform of Vatican II. – Petersham: St. Bede's Publ. 1987. X, 212 p.; $ 9,95.

Taft, Robert: La **pénitence** aujourd'hui état de la recherche. – MD 171, 1987, 7–35; p. 37–41: Marliangeas, Bernard: Situation de la pénitence dans l'Église catholique; p. 43–47: Meyendorff, Paul: La pénitence dans l'Église orthodoxe; p. 49–57: Holeton, David R.: La pénitence dans les Églises de la communion anglicane; p. 59–65: Jordahn, Ottfried: La pratique de la pénitence dans l'Église luthérienne; p. 67–72: Georges, A. Raymond: Le Ministère de la réconciliation, la tradition «évangélique»; p. 73–97: Kretschmar, Georg: Le Ministère de réconciliation de l'Église: Un service envers l'Humanité à travers les âges; p. 99–109: Beyron, Georges: Franz Liszt et la dévotion à la Croix; p. 111–118: Wiener, Claude: Genèse et évaluation du lectionnaire dominical.

Heinz, Andreas – Heinrich Rennings: Heute segnen. Werkbuch zum **Benediktionale**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 399 S. = Pastoralliturgische Reihe; kart. DM 57,40.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Herbert Bodewig, Suitbertus-Stiftsplatz 10, 4000 Düsseldorf 31; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Thomas Bremer, Jägerstr. 34, 4400 Münster; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, 5901 Wilnsdorf 2; Dr. Paul Deselaers, Überwasserkirchplatz 3, 4400 Münster; Dr. Christoph Dohmen, AT-Seminar, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn; Dr. Rolf Eilers, Am Bersberg 58, 4194 Bedburg-Hau; Dr. Michael Figura, Im Meisengarten 47, 5300 Bonn 2; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollnerstr. 57, 8000 München 71; Markus M. A. Hänsel-Hohenhausen, Morgensternstr. 3, 6073 Egelsbach-Bayerseich; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evangl.-Theol. Fakultät der Univ. Münster, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Prof. Dr. Medard Kehl SJ, Phil.-Theol. Hochschule, 6000 Frankfurt/M.; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Jeong-soo Andreas Kim, Catholic College, Puk-Kwangju P. O. Box 30. Kwanju (505), S-Korea; Prof. DDr. Norbert Lohfink SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Paul Mikat, Erich-Hoepner-Str. 21, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Horst Dietrich Preuß, Kreuzlach 20c, 8806 Neuendettelsau; Dr. Thomas Pröpper, Graffeler Ring 3, 4793 Büren-Wewelsburg; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstr. 8, 4400 Münster; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Im Cäcilienbusch 58, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Theol. Fakultät der Univ. Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1 der Univ. Münster, Scharnhorstr. 103–109, 4400 Münster; Martin Tiator, Leonrodplatz 3, 8078 Eichstätt; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Dr. Berthold Wald, Westrup 10a, 4710 Lüdinghausen; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel b. Münster.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Stuttgarter Biblische Aufsatzbände« (Verlag Katholisches Bibelwerk) und »Ecclesia peregrinans« (Verlag Aschendorff) bei.