476 T= Bu V Herox

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — **1988** — **84. Jahrgang**

Eugen Biser: Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars . . . Sp. 177

Allgemeines . . . . . Sp. 183
Weisheit Gottes – Weisheit der Welt Bd I u. II. Hg. i. A. des Schülerkreises von W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür, Chr. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer (H. Wagner)
W. A. Van Roo: Telling about God (O. B. Knoch)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 185
M. Oeming: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart (K. Löning)
N. Lohfink: Das Jüdische am Christentum (C. Thoma)
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 1/2. Hg. v. G. J. Botterweck u. a. (W. Kornfeld)
A. Soggin: Le livre des Juges (Th. Römer)
W. Resenhöfft: Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34) (H. Seebass)
E. Zenger: Das Buch Ruth (H. Engel)
B. Lang: Wisdom and the Book of Proverbs (R. Albertz)
B. Reicke: The Roots of the Synoptic Gospel (Th. Söding)
R. Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd I (H. Frankemölle)
J. Schreiber: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums: Mk 15,20 b-41 (R. Pesch)
W. Schenk: Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar (N. Walter)
O. Knoch: Dem, der glaubt, ist alles möglich (A. Kolping)
J. Kudasiewicz: Jezus historii a Chrystus wiary (St. Rabiej)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 205
La Tradizione dell'Enkrateia. Pubblicati a cura di U. Bianchi (K. S. Frank)
I. Angerstorfer: Melito und das Judentum (B. Lohse)
Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium. Ed. by M. Marcovich (H. R. Drobner)
L. Holtz: Geschichte des christlichen Ordenslebens (K. S. Frank)
J. E. Goehring: The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism (Th. Baumeister)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tom VII/4, ad. a C. Elvert (K. Ganzer)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tom XII/1 u. XII/2: Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae ed. G. Spätling et P. Dinter (K. Ganzer)
Abendländische Mystik im Mittelalter. Hg. v. K. Ruh (J. Sudbrack)
W. Gundert: Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert (P.-G. Müller)
Th. Mengel: Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46 (H. A. Raem)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 215
Argumente für Gott. Hg. v. K.-H. Weger (H. Verweyen)
Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. von W. Beinert (R. Miggelbrink)
A. Dulles: Models of Revelation (H. Waldenfels)
Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II: Enzyklia „Mutter des Erlösers". Hinf.: J. Ratzinger, Komm.: U. v. Balthasar (F. Courth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 223
„... und trinket alle daraus". Hg. v. H. Spaemann (G. Duffrer)
B. Kleinheyer / E. v. Severus / R. Kaczynski: Sakramentliche Feiern II. (K. Richter)
M. Klöckener: Die Liturgie der Diözesansynode (B. Kleinheyer)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 229
Th. Rey-Mermet: Alfons von Liguori (J. G. Ziegler)
H. J. Münk: Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant (K. H. Kleber)
H. Gleixner: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev (R. Beer)
R. Völkl: Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? (K. Hilpert)
H. Pauli: Einsicht und moralische Phantasie (F. Furger)
Der Mensch und seine Arbeit. Hg. u. eingl. v. V. Schubert (F. Furger)
D. Mieth: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (F. Furger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 244
Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Hg. v. J. Listl (G. May)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 246
J. Hofmeier: Religiöse Erziehung im Elementarbereich (K. Mühlek)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 247
A. v. d. Beken: L'Evangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka (K. J. Tossou)

Spiritualität . . . . . Sp. 248
H. Reiß: Der Grund unserer Hoffnung – Jesus Christus (I. Riedel-Spangenberger)

Dombau oder Triptychon?
Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars

von Eugen Biser

Unbeachtet von den Medien, allenfalls von Fachtheologen – und von ihnen nur zum kleinsten Teil – registriert, erreichte unlängst ein Werk seinen Abschluß, das man unbedenklich als ein theologisches „Jahrhundertereignis" bezeichnen kann: Hans Urs von Balthasars gewaltiges Triptychon, das er 1961 mit dem Eingangsband (Schau der Gestalt) seiner „Theologischen Ästhetik" in Angriff genommen, von 1973 bis 1980 mit den Bänden seiner „Theodramatik" fortgeführt und 1987 mit der Veröffentlichung des Schlußbandes seiner „Theologik" vollendet hat, obwohl er noch in seiner „Rechenschaft 1965" gemeint hatte, daß das abschließende „Gespräch mit Hegel und vielleicht auch mit Origenes" von andern geführt werden müsse, da in dem schmalen Raum, der einem Sechzigjährigen verbleibe, der Tat der Vorrang vor Bildern und Begriffen gebühre. Doch offensichtlich blieb die ihm auferlegte „Tat" auch in den folgenden Jahrzehnten nach wie vor auch die des Schreibens, so daß nunmehr der Dreiundachtzigjährige in einem nachgeschobenen „Epilog" auf ein Riesenwerk von insgesamt fünfzehn Bänden zurückblicken kann.[1] Bei diesem Schlußwort handelt es sich freilich nicht, wie man erwarten mochte, um einen erläuternden Rückblick auf die Entstehung des Werkes und eine Deutung der drei großen „Tafeln" des nunmehr abgeschlossenen Triptychons, sondern um eine metaphysische Rechtfertigung der von ihrem Schöpfer als „Trilogie" bezeichneten Arbeit, wobei sich ihm die Bezeichnung im Gedanken an Goethes „Trilogie der Leidenschaft"

[1] **von Balthasar,** Hans Urs: **Theologik.** Bd 1: Wahrheit der Welt; Bd 2: Wahrheit Gottes; Bd 3: Der Geist der Wahrheit. – Einsiedeln: Johannesverlag 1985. 312 S./1985. 336 S./1987. 421 S., Ln. sfr 29.50 (DM 33.50)/sfr 29.50 (DM 29.50)/sfr 40.– (DM 45.–). – **Ders.: Epilog** – Einsiedeln: Johannesverlag 1987, 98 S., kart. sfr 16.– (DM 18.–).

UB Tübingen
20. SEP. 1988

aufgedrängt haben mochte, da die scholastische Philosophie den Kern seiner Rechtfertigung, die Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins, als *„passiones entis"* anzusprechen pflegte. Doch bevor auf den „Epilog" und seinen Ansatz eingegangen werden kann, ist es unerläßlich, zunächst einen würdigenden Blick auf den rechten Flügel des Triptychons zu werfen, zumal in diesem nach der Insinuation des Titels Aufschluß auf die dem Ganzen zugrunde liegende „Logik" zu erwarten ist.

Vom Himmel durch die Welt zur Hölle

Bei der Ausarbeitung der beiden ersten Bde des Schlußteils konnte sich B. auf eine längst schon vorliegende Arbeit stützen; denn der von der „Wahrheit der Welt" handelnde Eingangsband ist bis auf eine orientierende Einführung identisch mit der titelgleichen Abhandlung von 1947, die nach „Rechenschaft 1965" damals schon durch einen Traktat über die „Wahrheit der Offenbarung" fortgeführt werden sollte. Sofern sich der Bd der „intrikaten Frage" stellt, in welchem Sinn das endliche Sein „Bild und Gleichnis" des Göttlichen sein könne und sich aufgrund dieser Zielsetzung mit den „innerweltlichen Strukturen der Wahrheit" befaßt, steht er in einer gewissen Analogie mit der zu Beginn des Gesamtwerks entfalteten „Erblickungslehre", die freilich nicht dem innerweltlichen Abglanz, sondern dem göttlichen Urbild gegolten hatte. Sosehr nun die Systematik des Werkes dafür spricht, daß sich die „Wahrheit der Welt" in den Bd über die „Wahrheit Gottes" fortsetzt, erfährt er doch seine innere Rechtfertigung, gerade auch im Sinne seines Autors, erst von dorther. Nicht nur, daß dort die „ana-logische Logik im Weltbereich" begründet und in ihrem Kontext die „triadische Struktur" aller innerweltlichen Logik herausgearbeitet wird (II, 33–57); vielmehr erbringt der Fortführungsband auch erst die den gesamten Schlußteil beherrschende Prinzipienklärung, sofern er nach dem Verhältnis von „Logos und Logik in Gott" (115–183) und, radikaler noch, nach der „Stellung des Logos in Gott" fragt (139–155). Vor allem aber bemüht sich die Fortführung um zwei Grundsatzerklärungen, die schon für das Verständnis des ersten Bandes unerläßlich sind: einmal um den Aufweis des Zusammenhangs von Theologie und Metaphysik, da die ontologische Grundfrage der Metaphysik für den Theologen sowenig zu umgehen ist, „daß er ex professo kein Theologe sein kann, ohne zugleich Metaphysiker zu sein", und somit „eine Metaphysik, die sich weigerte, Theologie zu sein, ihren eigenen Gegenstand verkennen und verleugnen würde" (159); sodann – und vor allem – um die Rechtfertigung der schon für den Eingangsband grundlegenden Lehre von der „Realdistinktion", die sich für B. letztlich aus der Verklammerung von Trinitäts- und Tranzendentalienlehre ergibt; denn die für den Menschenverstand zunächst unlösbare Frage, wie das Besondere im Allgemeinen gewahrt und, auf der Ebene des Geistigen, Selbstsein im Anderssein gewonnen werden könne, beantwortet sich erst im Blick auf den sich triadisch verzweigenden Seinsakt, der als solcher auf das Trinitätsgeheimnis durchsichtig gemacht werden muß (168ff).

So wendet sich die innere Konsekution der „Theologik" insgeheim gegen deren äußere Anlage, so daß im „Himmel" der trinitarischen Beziehung und Urdifferenz beginnt, was sich in der vorweggenommenen mundanen Wahrheitsanalyse innerweltlich darstellt. Indessen weist die (nach Ausweis der Überleitung zunächst als Schlußband konzipierte: I, X) „Wahrheit Gottes" in ihren abschließenden Passagen ein überraschendes Gefälle auf. Nach dem anfänglichen Aufstieg in die Höhen der innergöttlichen Logik folgt hier unter dem Titel „Hölle und Trinität" eine veritable Höllenfahrt, die zum Gewagtesten gehört, was jemals aus B.s Feder hervorging (314–329). Insofern ist es nicht zu weit hergeholt, wenn man die beiden ersten Bde der „Theologik" mit dem goetheschen Programmwort überschreibt, das von einer Reise aus dem „Himmel durch die Welt zur Hölle" spricht.

Wie später noch entschiedener im „Epilog" schwenkt B. schon hier mit einer Vehemenz auf die thomasische Seinslehre (im Sinne des *„completum et simplex, sed non subsistens"*) ein, die alles zu durchstreichen scheint, was zuvor gegen die scholastische Distinktionssucht (II, 148) und, radikaler noch, gegen das exzessive Frage- und Antwortspiel des scholastischen Denkens geltend gemacht worden war (Theodramatik III, 428). Denn diesem von Louis Bouyer erhobenen Bedenken liegt noch der Einwand zugrunde, daß im scholastischen Denkansatz die Offenbarung auf den menschlichen Fragehorizont eingegrenzt und die Problematik der endlichen Frageweise unkorrigiert hingenommen werde. Auf die Gedankengänge des Schlußteils bezogen, führt das zur Frage, ob hier Theologie und Metaphysik wirklich in der Balance gehalten und nicht vielmehr beide Aspekte der Wahrheit, der göttliche und der mundane allzu affirmativ – und ohne hinreichende Gewichtung der nicht nur von Heidegger erhobenen Einwände gegen die Onto-Theologie – dem Diktat des Seinsbegriffs unterworfen werden (125). Sicher hätte es die „Theologik" mit Einwänden aus dem Bereich der „Enthellenisierungsthese" nicht schwer; anders verhält es sich freilich mit dem Maßstab, der durch den Eingang des Ersten Korintherbriefes aller christlichen Theologie ein für allemal durch Paulus gesetzt worden ist. Auch wenn er die Kompetenz der griechischen „Weisheitssuche" nicht völlig bestreitet, ist für ihn das in Kreuz und Auferstehung zu enthüllende Gottesgeheimnis doch nicht im Licht eines wie immer gearteten Prinzips, sondern allein im Spiegel der aus dem Kreuz aufleuchtenden Gottesweisheit denkbar. Es ist bezeichnend, daß dieses Motiv in der „Theologik" nur beiläufig, als eine Art alttestamentliche Anbahnung des Gedankens vom Hervorgang des Sohnes ins Spiel gebracht und schließlich sogar als „Moment" in den Logosbegriff des Johannesprologs integriert wird (145f).

Wie eine unbeachtet gebliebene Warnung mutet in diesem Zusammenhang das ausführlich zitierte Bonaventura-Wort von der Tendenz aller Wissenschaften, in erster Linie aber der Metaphysik zur intellektuellen „Ausschweifung" an, das bezeichnenderweise unverzüglich den abschwächenden Kommentar erfährt, daß sich die Darlegungen Bonaventuras wie so oft „auch hier auf verschiedener Werthöhe" bewegen und deshalb nur in ihrer „Grundabsicht" Berücksichtigung verdienen (180).

Von diesen Prinzipien- und Grenzproblemen ist freilich im Eingangsband, der den welthaften Wahrheitsstrukturen nachgeht, noch nichts zu spüren, zumal er entstehungsgeschichtlich gesehen jener Frühphase des Balthasarschen Denkens entstammt, für die Werke wie das Jesusbuch „Das Herz der Welt" (1945), die große Monographie über Karl Barth (1951) und zumal die „Schleifung der Bastionen" (1952) kennzeichnend sind. Obwohl B. damals schon die Fortführung in Gestalt eines Bds über die Offenbarungswahrheit, wohl kaum aber schon die Integration in das Triptychon vorschwebte, macht sich der erhebliche Zeitabstand sowohl hinsichtlich der Gedankenführung wie insbesondere der Sprache bemerkbar. Während Zitate in diesem Bd ausgesprochen selten sind, häufen, ja türmen sie sich im Fortsetzungsband geradezu, ganz so, als wolle sich der Vf. ständig der Übereinstimmung mit der „Wolke" der Traditionszeugen versichern, ja als sei ihm daran gelegen, seine eigene Stimme „symphonisch" mit den ihren zu verweben. Demgemäß wirkt die Gedankenführung „gedrängt", der Sprachfluß nicht selten gestaut, während der Eingangsband seine Gedanken in einer frei ausschwingenden, lebendig „atmenden" Sprache entfaltet. Wenn eine Qualifizierung erlaubt ist, könnte man von dem Meisterstück einer „narrativen Metaphysik" sprechen. Gesteigert wird dieser Eindruck noch durch die kunstvolle Gedankenreihung im Aufbau, die einmal vom „Objekt im Subjekt", sodann vom „Subjekt im Objekt" (I, 57–64), und schließlich auf höherer Stufe von der „Freiheit des Objekts" und im Anschluß daran von der „Freiheit des Subjekts" (80–128) handelt.

Ziel der Untersuchung ist weder eine Erkenntnistheorie noch eine Ontologie oder Theodizee, sondern allein das Wesen der Wahrheit (23), das in drei Durchgängen, als Natur, als Freiheit und als Geheimnis gesichtet wird. Deutlich ist die Absage, die sich mit dem Leitwort „Welt" verbindet. Sie richtet sich eindeutig gegen jeden Versuch einer autonomen Selbstbegründung der Wahrheit, wie sie für das gesamte neuzeitliche Denken von Descartes bis Hegel bestimmend war, und versucht statt dessen, die Wahrheit als Lichtung des kreatürlichen Welt-Seins zu erweisen, um sie dann im Fortführungsband als offenbarende „Selbsterhellung" des göttlichen Wahrheitsgrundes begreifen zu können. Dieser als „Entbergung" verstandenen Wahrheit entspricht eine Erkenntnishaltung, die sich zu demütiger Gewärtigung öffnet, denn die Selbstgewährung des Wahren schlägt jeden Versuch einer denkenden Bewältigung „schon im Ansatz zu Boden". Zwar lassen sich die Beziehungen denken und Strukturen entflechten; sobald aber „der Denkende sich der glühenden Mitte des Seinsgeheimnisses nähert, sobald er ins unergründliche Auge des Daseins blickt, stockt ihm der Atem und das Herz setzt ihm aus. Er weiß, daß mit dem Geheimnis des Seins kein Wettlauf, keine Gigantomachie aufzunehmen ist. Auch nicht eine tragische Unruhe ... kann die rechte Haltung sein, sondern allein jene Demut, die sich gläubig und lebendig dem Geschenk des Daseins vertrauensvoll hingibt, wissend, daß es immer unendlich mehr sein wird, als was ein Verstand erwarten, ein Herz ersehnen könnte" (214). Eine eigentümliche Konstellation zeichnet sich ab, die B. einerseits auf der Linie der Dialogiker, allen voran Franz Rosenzweigs, und andererseits auf der Linie Karl Löwiths und seines insistenten Versuchs einer Wiederherstellung des antiken kosmosbezo-

genen Wahrheitsbegriffs erscheinen läßt. Von den Dialogikern unterscheidet ihn freilich die metaphysische Vorentscheidung, von dem Atheisten Löwith die Transparenz des Weltbegriffs auf den göttlichen Seinsgrund.

Dennoch macht sich B. hier zum Mitstreiter im ganzen jener „Gigantomachie", die sich die „Schleifung" der Bastion der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie zum Ziel setzte. Von der Anstrengung und Hitze dieses Kampfes hat sich freilich nichts auf seine Ausarbeitung niedergeschlagen. Das erklärt sich aber nicht nur aus der Tatsache, daß der Bann der Reflexivität bereits gebrochen und der Blick wieder auf die Wahrheit der Welt und ihrer „Dinge" gerichtet war, sondern mehr noch aus der Hinordnung des von B. entwickelten Wahrheitsbegriffs auf den göttlichen Sinngrund. Mit dem Aufblick zu ihm schließt der Bd. „Es gibt die ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber daß es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe. Wäre die Wahrheit das Äußerste in Gott, so könnten wir mit offenen Augen in ihre Abgründe schauen ... Weil aber die Liebe das Äußerste ist, darum bedecken die Seraphim ihr Antlitz mit ihren Flügeln, denn das Geheimnis der ewigen Liebe ist so geartet, daß seine überhelle Nacht nur durch Anbetung verherrlicht werden darf" (312).

Schattenbeschwörung und Heimkehr

Von der „vorweggenommenen" Weltwahrheit führt im zweiten Bd der Weg im Sinn des deduktiven Gesamtduktus des Werkes „zurück" zum himmlischen Wahrheitszenit, der eingangs einen faszinierenden Einblick in die „göttliche Logik" (27ff) gewährt und diese Logik schließlich – im Anschluß an Blondel, Claudel und Hegel – auf die Dialektik der Liebe zurückführt. Wieder liegt ein besonderer Akzent auf den Dialogikern, denen Gott nicht so sehr anfängliches Wort als vielmehr Ziel – und Bedingung – menschlicher Anrufung ist (45). Über eine „fundamentale" Christologie, die durch die Subsumierung der Gleichnisse Jesu unter die Idee der „Selbstaussage des Logos" besticht, sich dadurch aber auch die Möglichkeit einer empirienahen Deutung der Texte begibt (71), gewinnt der Bd die Höhe seiner Deduktion mit der These, die das zuvor schon entwickelte Verständnis Jesu als „Ausleger" Gottes (61ff) bekräftigt und festschreibt. Dabei stellt sich dann freilich die Frage, ob der Versuch, das Wortsein Jesu auf die trinitarischen Hervorgänge zurückzuführen und diese in den transzendentalen „Seinsverhältnissen" gespiegelt zu sehen, nicht der frühpatristischen Gleichsetzung von Wort und Logos verfällt. Nimmt man hinzu, daß sich die Balance von worthaften und bildhaften Kategorien im Verlauf der Ausführungen zugunsten der letzteren verschiebt, so erwächst überdies der Eindruck, daß dabei ein werkimmanentes Interesse über das sachliche triumphiert. Denn in der gegenseitigen Spiegelung von „Trinität und Transzendentalien" (160) geht es immer auch, wie dann der „Epilog" vollends verdeutlicht, um die Rechtfertigung der Gesamtanlage, die das göttliche Heilsmysterium unter dem Gesichtspunkt des transzendental Schönen (in der „Herrlichkeit"), des Guten (in der „Theodramatik") und des Wahren (in der „Theologik") vergegenwärtigen will. Möglich wird die programmatische Widerspiegelung durch das insistente Festhalten B.s an der Thomasischen Lehre von der Realdifferenz von Sein und Seiendem, die tatsächlich die Frage zu beschwichtigen vermag, ob in der Gesamtableitung die „je größere Unähnlichkeit" zwischen Gott und Kreatur gewahrt werde (164), andererseits aber doch die Gegenfrage provoziert, ob hier nicht auch einer der Gründe dafür zu suchen ist, daß in B.s Werk die empirischen Daten der sprachtheoretischen Gleichnisforschung und der kritischen Erörterung des „historischen Jesus" ebenso beiläufig behandelt werden, wie umgekehrt die innergöttlichen Verhältnisse, unterbaut von einer überwältigenden Kenntnis der dogmengeschichtlichen Interpretationen, ins Zentrum der Darstellung treten.

So wird denn auch das das *„Concretum universale"* umkreisende Schlußkapitel (201–314) eher zu einer tiefsinnigen Reflexion über die göttliche Identität in der Nichtidentität des fleischgewordenen, „zur Sünde gemachten" und in die Gottverlassenheit verstoßenen Sohnes (mit Einschluß bewundernswert einfühlsamer Ausführungen über das Motiv des „wunderbaren Tauschs") als zu der (eigentlich zu erwartenden) Erhellung des innersten Wortgrundes (und Grundwortes); die darauf bezogenen Ausführungen enden nicht umsonst in Gedanken über die „schweigende Tat" (251–255). Damit mag es zusammenhängen, daß der Schlußband, der vom „Geist der Wahrheit" handelt, nur wie eine grandiose Bekräftigung der These vom „Ausleger" Gottes wirkt, nur daß sich der Blick nun von der einen Hand des göttlichen Wirkens, dem Logos, der anderen zuwendet, die nach dem damit in Anspruch genommenen Irenäuswort im Gottes-Geist besteht. Vermutlich ist es ebenfalls darin begründet, daß B. dort auffällig zurückweicht, wo er auf die Vorstellung von einem mystischen „Groß-Ich" (263ff) und damit auf ein Motiv stößt, das im Rückbezug auf die Bubersche Lehre vom „Zwischenmenschlichen" (II, 49f) womöglich zu einer weiterführenden Sicht verholfen hätte.

Gemessen an B.s Kontroverse mit ultrakonservativen Kritikern, die mit gewohnter Vehemenz gegen sein Höllen-Theorem zu Felde zogen, fällt dem den zweiten Bd beschließenden Abschnitt über „Hölle und Trinität" trotz seiner Kürze (314–329) eine ganz besondere Bedeutung zu.[2] Zusammen mit dem Vorangehenden entsteht hier ein Bild, das wie die Umkehrung des platonischen Höhlengleichnisses anmutet, da jetzt der Weg nicht wie im klassischen Modell zur Freiheit der Ideenschau, sondern vom Zenit der göttlichen Wahrheit in das Höhlen- und Höllendunkel eines von spukhaften Schattengestalten bevölkerten Bereiches führt. Wenn man die überleitenden Passagen (311ff) genauer bedenkt, kommt es zu dieser Hadesfahrt, weil für B. in seiner Faszination durch Luther und die dialektische Theologie das „Schreckensantlitz Gottes" durch die Heilstat Jesu zwar gebannt, aber nicht getilgt wird. So gerät der Sohn in den Sog der unbezwungenen Negativität, die sich an ihm bis zum Exzeß austobt, so daß seine Freiheit in „Übergehorsam", seine Wahrheit in „Überlistung" und seine Einung in radikale Verlassenheit umschlägt (322f). Der Gedanke an Hegels Dialektik stellt sich nicht von ungefähr ein. Kommt es hier doch nachgerade dazu, daß sich die Höhe der Spekulation ins halbmythisch Bildhafte, ja in ein veritables Schattenspiel verkehrt. Der Ort der göttlichen Abwesenheit wird zur Gegenwelt der „Effigien", die der zur Hölle abgestiegene Christus, zurückhaltend formuliert, „unter" und „hinter" sich bringt (324f). Weniger zurückhaltend müßte man an dieser Stelle anmerken, daß B.s luzide Denk- und Sprachgestalt hier wie auch andernorts von einer irritierenden Bilderwelt überwuchert wird, die, so insistent er sich mit ihrer Urheberin identifiziert,[3] doch als Fremdkörper wirkt, zumal er damit eine theologisch nicht zu rechtfertigende Erkenntnisquelle einführt und in Anspruch nimmt.

Der „Schluß" des Bds (330ff) schiebt eine Art Rechtfertigung nach, wenn er von der Gefahr einer Systembildung spricht, die durch das damit erreichte Zerbrechen jeglicher Spekulation vermieden werde. Doch war die Systembildung, anders als bei Rahner, nie B.s eigentliche Gefahr. Wirklich gerechtfertigt erscheint die Hadesfahrt vielmehr erst als „Gegengewicht" zur spekulativen Himmelfahrt, mit der die „Theologik" im dritten Bd schließt (399–404). Nochmals greift B. hier das patristische Bildwort von den „beiden Händen" des Vaters auf, die er jetzt auf die endzeitliche Ziel- und Erfüllungsruhe, der Kreaturen wie der Gotteskinder, hinwirken sieht. Gedämpft wird der anfängliche Aufschwung („Auf zum Vater!") freilich durch die anschließende Parallelisierung dieser Friedensruhe mit der buddhistischen Nirvanalehre und dem Stillstand des Denkens im Bedenken des Ureinen, die das erreichte Ziel zwar im Sinn der *egressus-regressus-Idee* als den geheimen Ausgangspunkt des Ganzen erweist, zugleich aber auch an diesem Zielpunkt die (vom Epilog bestätigte) Dominanz der metaphysischen Denkformen zum Vorschein bringt.

Kein Kategorienwechsel?

So endet das Werk, das mit der Schau der Offenbarungsgestalt begonnen und mit dem Blick auf das theodramatische Heilsgeschehen seinen Fortgang genommen hatte. Was wurde erreicht? Nach B.s Eigeninterpretation eine Darstellung der Gottesoffenbarung unter den Gesichtspunkten des Schönen, des Guten und des Wahren und dies in der Absicht, die Sache der Theologie damit reflexer, als es durch ihre traditionelle Selbstdarstellung geschehen war, in ihrer Wahrheit aufleuchten zu lassen, dramatischer, als sie es in ihrer moraltheologischen Perspektive vermochte, als Kampf um das göttliche Gut glaubhaft zu machen, insbesondere aber sie wieder auf das „Hauptgeleis" zurückzuführen, das sie mit der Ausklammerung der ästhetischen Dimension verlassen hatte. Aber war das alles? Ging es in der „Theodramatik" nicht stillschweigend auch um den Versuch, das kategoriale System (wie in meiner Besprechung von 1976 angenommen) gegen ein aktuelleres auszutauschen, das dem Geschichts- und Rollenverständnis des heutigen Menschen mehr als der griechische Seinsbegriff und die ihm zugeordneten Denkformen entsprach? Die Antwort des Vf.s

[2] H. U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern: Schwabenverlag 1987, 54 S.

[3] H. U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 30–97.

konnte dezidierter nicht klingen: „in der Trilogie findet kein Kategorienwechsel statt". Soll demnach alles, was in den bibeltheologischen Bden der „Ästhetik" und den „handlungstheoretischen" der „Theodramatik" in differenzierter Darstellung mitgeteilt wurde, als eine einzige, in transzendentaler Perspektivenverschränkung vollzogene Seinsauslegung gelten? Hält sich alles jenseits der „Realdistinktion", so daß im vielen immer nur das Eine, im Unterschiedenen nur das Einfache, im Seienden nur das Sein zum Ausdruck kommt? Und wenn es sich so verhält, wo verläuft dann die Grenze zum Heil; ist dies nur als Sein sagbar oder hat es nicht seinen eigenen Horizont und seine eigene Sprache? Geht das Werk also nur hinter die theologischen Systeme zurück, ohne sie, wie dies die offenkundige Absicht Rosenzweigs war, zusammen mit ihrem Instrumentarium aufzubrechen?

Der „Epilog" läßt keinen Zweifel daran, daß es sich so verhält, daß also nur die vertikale „Entrückung", verbunden mit einer ungeheuren Integration der Dogmen-, Ideen- und Literaturgeschichte, der Intention des Ganzen entspricht, nicht jedoch ein korrigierender, öffnender und substituierender Eingriff in die theologischen Strukturen und Verfahrensweisen. Dann bestünde das Paradox, daß sich ein Werk, das die Geistesgeschichte von Homer bis Horkheimer ins Gespräch zieht, zwar nicht dem Dialog, wohl aber der Kooperation mit der zeitgenössischen Theologie versagt, weil es letztlich nur in sich selber kreist und seinen Zweck bereits mit seiner Auferbauung erreichte. Und es wäre überdies zu fürchten, daß es in der ungeheuren Fülle des Referierten, Gedeuteten und Gesagten eine Sprachbarriere gegenüber einer Theologie errichtet, die längst schon gelernt hat, die metaphysische Sprache der Tradition durch eine andere zu überholen, die aus dem Umgang mit der heutigen Lebenswelt mitsamt ihren Erfahrungen und Krisen erwuchs. Doch auch dann bliebe das Werk (nach seiner Beschreibung im „Epilog") ein Dom, der die theologische Landschaft hoch überragt und dem Suchenden ebenso zur Orientierung verhilft wie Anlaß zu staunender Betroffenheit bietet.

Doch so imponierend sich diese Perspektive ausnimmt, stellt sich mit ihr zugleich eine Alternative, die zur Entscheidung nötigt. Denn alles spitzt sich nun auf die Frage nach der „Lesart" des Werkes zu. Will es lediglich als „Dombau" im hermetischen Sinn des ‚Epilogs' verstanden werden, der als solcher einer metaphyikfremden Zeit die ordnende und klärende Kraft des (Thomasischen) Seinsdenkens am Paradigma der ganzen geistes- und glaubensgeschichtlichen Tradition vor Augen führt? Betreibt es somit letztlich, im Anschluß an Bonaventura ausgedrückt, die Rückführung der divergierenden Intuitionen, Entwürfe und Interpretationen in den ebenso bergenden wie domestizierenden „Raum der Metaphysik"? Oder will es, wie angenommen, nicht vielmehr doch als „Triptychon" begriffen und gewürdigt werden, das (im Sinn von II, 178) die „Künste" der reflektierenden und imaginierenden Vernunft auf die Theologie zurückführt und so im Zielgrund aller Sinn- und Wahrheitssuche das Heilsmysterium als deren Ziel und Korrektiv sichtbar macht? An dieser Frage dürfte sich die Rezeption und Wirkung des monumentalen Werkes letztlich entscheiden.

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd I u. II. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Hg. im Auftrag des Schülerkreises von W. Baier, S. O. Horn, V. Pfnür, Chr. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer. – St. Ottilien: EOS-Verlag (1987). XXVI, 1415 S., 77* S., geb. DM 148.–

Anläßlich des 60. Geburtstages von Joseph Kardinal Ratzinger hat dessen Schülerkreis eine Festschrift in zwei Bden herausgegeben, von denen jeder ein stattliches Opus darstellt. Art und Aufmachung der Bde sind erlesen, einfach schön (ohne „aufwendig" zu wirken) und durchdacht, eine wirkliche Kostbarkeit, wie sie der Person und dem Amt des Geehrten ansteht.

An die achtzig Autoren haben Beiträge geleistet, „die ehemaligen Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultäten, an denen Joseph Kardinal Ratzinger als akademischer Lehrer gewirkt hatte, die Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und der Internationalen Theologenkommission sowie die Gastreferenten bei den regelmäßigen Kolloquien des Schülerkreises", wie das Vorwort zusammenfaßt (V).

Daß vor allem Theologieprofessoren (Priester und Laien, katholische und Vertreter anderer Konfessionen) geschrieben haben, ist natürlich, denn sie stellen den Hauptanteil der genannten Gruppen. Aber auch Kirchenführer haben Beiträge eingebracht (Metropolit Damaskinos, Bischof Hermann Kunst, Bischof Karl Lehmann und andere) sowie Theologen und Fachleute aus anderen Gebieten. Dem 2. Bd ist dankenswerterweise eine Bibliographie J. Ratzingers beigegeben.

Hinter dem Titel steht einmal eine tiefgründige Einsicht der Antike: Mit dem 60. Lebensjahr beginnt das weise Alter. Zum anderen ist die Ekklesiologie angesprochen. In der Kirche, der Joseph Ratzinger mit seinem Leben und seiner theologischen Arbeit bis heute dient, wird die Weisheit der Welt „erlöst", zur Vollendung gebracht, gewandelt durch die Weisheit Gottes (und so selber zu einem Stück göttlicher Weisheit). Dieser Grundgedanke wird nun in den fünf Teilen bzw. den dazugehörigen Beiträgen entfaltet: 1. Die Weisheit Gottes in der Schöpfung; 2. Christus – die Weisheit Gottes; 3. Weisheit auf dem Weg; 4. Die Weisheit Gottes und die Kirche; 5. Weisheit aus der Vollendungshoffnung. Daß sich der eine oder andere Beitrag nur etwas mühsam in die bestimmte Gruppe einfügt, ist kaum vermeidbar.

Es wäre ein Unrecht gegenüber der Mehrzahl der Autoren, die fast durchweg Rang und Namen in Theologie und Kirche haben, einige wenige hervorzuheben und ihre Beiträge zu würdigen. Das Ganze ist ein repräsentatives Spektrum und eindrucksvoller Reflex nachkonziliarer Theologie. Man wünscht dem Werk (obwohl den „Festschriften" zugehörig, die allermeist von Bibliotheken gekauft werden) viele „private" Besitzer und Leser.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Van Roo, William A. SJ.: **Telling about God.** Vol. I: Promise and Fulfillment, Vol. II: Experience, Vol. III: Understanding. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (1986/87). XII, 374 S. / XI, 344 S. / XIII, 349 S. (Analecta Gregoriana, Vol. 242/244/249)

Der Autor, theologischer Lehrer in Rom, legt in drei umfänglichen Bden eine hermeneutisch reflektierte, auch für gebildete Nichttheologen verständliche, fundamentaltheologisch, biblisch und spirituell begründete Hinführung zur theologischen und zur existentiellen Wahrheit des christlichen Glaubens an den Gott der Offenbarung vor, die aus einer 30jährigen umfassenden Beschäftigung mit der Gottesoffenbarung und dem Gottesglauben der Kirche erwachsen ist.

Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Voraussetzung dazu bilden die drei Bde des Vf.s über The Mystery (Rom 1971), Man the Symbolizer (Rom 1981), Basic of a Roman Catholic Theology (Rom 1982). Er will mit unserem dreibändigen Werk die Gottesoffenbarung des Alten, vor allem aber des Neuen Testaments erschließen (Bd 1), sodann zeigen, wie man diesem Gott selbst auf angemessene Weise begegnen und ihn erfahren kann (Bd 2), zuletzt zum tieferen theologischen und gläubigen Verstehen der Wirklichkeit Gottes selbst führen (Bd 3).

Er geht dabei aus vom unreflektierten Wissen des Menschen um Gott, legt aber seiner Hinführung zum wirklichen Gott methodisch die einzigartige Gotteserfahrung und Gotteseinsicht der katholischen Kirche zugrunde, die ihrerseits auf der Gotteserfahrung des Alten Bundes aufbaut. Die Bibel ist dabei das von Gottes Geist getragene Grunddokument der beabsichtigten Selbstmitteilung, wobei das Mitleben mit der Kirche als gottgewollter Glaubensgemeinschaft den geistigen Raum, das lebendige Medium bildet, in dem und durch das die Bibel richtig verstanden werden kann.

Die Bibel umschreibt der Vf. als „einheitliches, komplexes, geschriebenes Sprachsymbol, geschaffen von Menschen, die von Gott bewegt werden, eine sprachliche Beschreibung eines Gott-menschlichen Zeichens (Symbols). Dabei ist Gott der eigentliche Autor, der Zeichenschaffer (the Symbolizer) . . . Die Bibel bildet ab (images) die ganze Wirklichkeit, die Gott offenbarte: Gott selbst, endgültig offenbart als Vater, Sohn und Heiliger Geist, seinen ewigen Plan, seine stufenweise Offenbarung und die Verwirklichung seines Heilshandelns, das seinen Höhepunkt fand in Jesus Christus und das fortwirkt im Leben der Kirche bis zum Ende der Zeit, und (schließlich) bis zur endgültigen Vollendung" (I, 17).

Nur wer die Grundentscheidung des Glaubens trifft und eintritt in die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche, ist fähig, dieses Zeugnis richtig zu verstehen und selbst sich der Wirklichkeit und dem Wirken Gottes zu öffnen. Das Ziel solcher verstehenden Begegnung ist das Leben in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott selbst. Der in der Bibel bezeugte, durch die christliche Erfahrung gedeutete und verkündete Gott soll zum persönlich erfahrenen und im Glauben erkannten Gott jedes Christen werden.

Aus dem Zeugnis der Mitteilung der Kirche (Telling): „Er ist" (He is), soll das Verhalten persönlichen Glaubens erwachsen: „Du bist" (You are) und das lebendige Glaubenswissen: „Er ist" (He is). Insofern bedarf es eines doppelten Verstehens: des in der Bibel aufgezeichneten, durch die kirchliche Lehre und Verkündigung vermittelten und des eigenen, existentiell angeeigneten, existenstiell nachvollzogenen.

Deshalb entfaltet R. zunächst das biblische Gotteszeugnis je in zwei Schritten: das atl in Auswahl auf der Linie der Heilsverheißung und Heilsführung und dann das ntl auf der Linie der Christusoffenbarung und der Deutung desselben durch Matthäus, Johannes und Paulus (einschließlich Kol, Eph) sowie durch den 1. Petr, den Hebräerbrief und die Offenbarung. Zwischen

dem altbundlichen und dem neubundlichen Zeugnis waltet dabei das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Beide weisen jedoch über sich hinaus auf die endgültige Gottesoffenbarung hin. Diese Abschnitte sind aus eindringender Kenntnis der zeitgenössischen Exegese und Bibeltheologie erwachsen und gehen insbesondere der jeweiligen Gottes-, Christus- und Geisterfahrung nach.

Der zweite Bd: Erfahrung (Experience) legt zunächst dar, was Erfahrung im Bereich des biblisch begründeten Glaubens ist, geht insbesondere dem Verhältnis von Intellekt und Glauben beim Lesen des biblischen Zeugnisses nach und weist auf die Stufen ganzheitlichen Verstehens im Bereich des Glaubens hin: Teilhabe, Erfahrung, Verstehen und Aneignung. Dann werden die einzelnen Bereiche der Erfahrung abgeschritten: Schöpfung, Geschichte, Kirche als Raum der Gegenwart Gottes und darüber hinaus Unterscheidungsmerkmale und Grundelemente der Erfahrung beschrieben (Hören, Glauben, Unterscheidung und Urteil, Hören und Glauben, Leben in Christus, im Geist, im Segen, in der Vergebung, in der Erfahrung der Gottesferne, in der Hoffnung).

Der dritte Bd: Verstehen (Understanding) geht den Kriterien und Einsichten der verstehenden Deutung der Glaubenserfahrungen von Gottes Wirklichkeit nach und zieht auch philosophische (metaphysische) Kriterien zum vertieften Verständnis heran, wobei beiden Bereichen nachgespürt wird: der Wirklichkeit Gottes in sich und dem Wirken Gottes nach außen: Insbesondere geht es dabei um eine gläubige Erhellung des trinitarischen Geheimnisses. Auch die Frage des Bösen und des Kreuzes wird in diesem Zusammenhang aufgegriffen. Ziel ist die vertiefte Glaubenseinsicht, die eine der Offenbarung entsprechende Gottesbegegnung und Gottesgemeinschaft ermöglicht.

Im Unterschied zu einer biblischen oder systematischen Theologie geht es van Roo um die Bewußtmachung des prozessualen Charakters der fortschreitenden Offenbarung Gottes im Volk Gottes und um die Hinführung zum gläubigen Mitvollzug der auf dem biblischen Zeugnis der Wirklichkeit Gottes sich erhebenden Glaubensgemeinschaft der Kirche, um so selbst Gottes Wirklichkeit zu begegnen und verstehend darin zu wachsen und diese zu bezeugen.

Das großangelegte Werk (das bewußt auf Zitationen anderer Autoren und Untersuchungen verzichtet, da der Vf. beansprucht, aufgrund langer Studien und eigenen Nachdenkens vollauf urteilsfähig zu sein) stellt einen wohlbegründeten Versuch dar, das einseitige, historisch-kritische und systematisch-lehrhafte Verstehen der Bibel weiterzuführen auf das ekklesial-existentielle der sich im Sprachgebrauch der Bibel bezeugenden, in der Kirche lebendig erschließenden Wirklichkeit Gottes und zwar auf der Grundlage einer begründeten Verstehenstheorie des Glaubensvollzugs. Dieser Versuch überzeugt vom erkenntnistheoretischen Ansatz, von der umfassenden biblischen Reflexion und von der existentiellen Zielsetzung her, wenn auch zahlreiche Fragen offenbleiben. Hier wird biblische Theologie und Spiritualität im Kontext der Glaubenswirklichkeit auf ganzheitliche Weise getrieben. Dieser Ansatz überwindet die atomistische Bemühung um das Verstehen der Bibel und überbrückt die Kluft zwischen verstehender, deutender und spiritueller Erschließung der biblischen Botschaft. Das dreibändige Werk eröffnet einen ganzheitlichen Zugang zur biblischen Botschaft und verdient daher neben der wissenschaftlichen Beschäftigung auch die Beachtung der sog. Praktiker der Seelsorge und der Glaubensunterweisung.

Passau Otto B. Knoch

Oeming, Manfred: **Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart.** Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985, ²1987). 266 S., kart. DM 69.–

Die Diss. (Bonn 1984, Erstgutachter A. H. J. Gunneweg) zeichnet die neuere Diskussion um das Problem der Biblischen Theologie kritisch nach mit dem Ziel, die den verschiedenen Konzeptionen gesamtbiblischer Theologie zugrundeliegenden hermeneutisch-philosophischen Prämissen aufzudecken (vgl. 14) und einen eigenen Begründungsansatz gesamtbiblischer Theologie als „wertbeziehender Exegese" (226ff) vorzustellen.

Ausgangspunkt des kritischen Referats ist G. v. Rads „Theologie des Alten Testaments", ein Werk, das O. insbesondere insofern als epochemachend einschätzt, als es die wichtigsten hermeneutischen Ansätze der folgenden Diskussion in nuce enthält: Das verheißungsgeschichtliche Modell (christologisch ausgerichtete typologische Exegese im Schema Verheißung – Erfüllung) sieht er fortgeführt bei K. Schwarzwälder, C. Westermann, D. L. Baker u. a.; das überlieferungsgeschichtliche Modell (biblische Tradition als kontinuierlicher Prozeß der situationsbedingten Adaption, kritischen Auswahl und charismatischen Neuinterpretation des Überlieferten) bei H. Gese, P. Stuhlmacher und H. Clavier; das heilsgeschichtliche Modell (Exegese auf der Grundlage des atl Geschichtsbegriffs, Einheit von Kerygma und Realgeschichte, Kontinuität der Gottesgeschichte einschließlich des Christusgeschehens) vor allem im Kreis um W. Pannenberg und bei R. Schmitt; das sprachgeschichtliche Modell (der Organismus der biblischen Sprache als Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit als Ort der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes) bei H. Haag, H.-J. Kraus, P. Stuhlmacher und vor allem A. H. J. Gunneweg. Darüber hinaus werden weitere Modelle vorgestellt, die nicht auf G. v. Rads Position zurückgeführt werden, insbesondere der canonical approach (der Kanon als einheitsstiftendes Prinzip nach B. S. Childs) und – überraschend – tiefenpsychologische Interpretationsmodelle. Letztere werden unter dem Aspekt gegensätzlicher Wertschätzungen des AT berücksichtigt, obwohl es sich nicht um Modelle gesamtbiblischer Hermeneutik i. e. S. handelt.

Das Ziel der kritischen Durchsicht der verschiedenen Konzeptionen ist es, bisherige Defizite in der Begründung und Anlage gesamtbiblischer Auslegungsmodelle aufzudecken, um zu einem tragfähigeren Ansatz zu kommen. Ausgangspunkt auch in dieser Hinsicht ist die ebenso instruktive wie gründliche Darstellung der Position v. Rads. Auf eine kurze Skizze der vier gesamtbiblischen Modelle (20–33), die O. bei v. Rad angelegt sieht, folgt eine interessante Gegenüberstellung mit der Hermeneutik H. Gadamers (42–45), deren Bedeutung für die Begründung einer gesamtbiblischen Theologie im Sinne v. Rads nicht nur der Sache nach (23–40), sondern bis in biographische Details differenziert und nicht ohne Witz aufgewiesen wird (vgl. 43f). Die Auseinandersetzung mit v. Rad setzt zunächst indirekt an mit einer äußerst scharfen Kritik an Gadamer (45–57), die dann auf die Beurteilung nicht nur der v. Radschen Position (58–80), sondern auch anderer Modelle, die mit der Gadamerschen Hermeneutik verwandt sind, voll durchschlägt. Hier wird ein Hauptinteresse O.s deutlich: zu zeigen, daß der Streit um gesamtbiblische Modelle in wesentlichen Punkten um philosophische Prämissen zu führen sei und nicht nur um theologische Optionen (57 u. ö.).

Wie O. selbst seine Entscheidungen fällt, erfährt man zunächst nur indirekt über die Art seiner kritischen Urteile über die besprochene Literatur. Das verheißungsgeschichtliche Modell wird grundsätzlich nicht akzeptiert, weil eine christologische Engführung der Exegese im Schema Verheißung (AT) – Erfüllung (NT) der authentischen Aussageintention atl Texte nicht gerecht werde (85–87). Das überlieferungsgeschichtliche Modell wird nur akzeptiert, soweit es um den historisch-kritischen Aufweis von Kontinuitätslinien thematischer Art zwischen AT und NT geht, solange dabei die Pluralität der Theologien und die Diskontinuität und Vielsträngigkeit der Traditionsprozesse nicht unterschlagen wird zugunsten der Vorstellung von Tradition als einem sakrosankten Geschehen mit kritisch-selektiver Eigendynamik. Die diesbezügliche Kritik an Gese (111ff) kommt einer Absage an das gesamte Konzept nahe (114). Noch radikaler ist die Kritik an der Weiterentwicklung des heilsgeschichtlichen Ansatzes durch den Pannenberg-Kreis. Zwar wird begrüßt, daß im Programm „Offenbarung als Geschichte" dem AT als Anfangszeugnis der universalen Geschichte Gottes mit den Menschen ein hoher theologischer Rang zuerkannt werde, dies aber um den Preis der Einbindung in das Konstrukt einer Universalgeschichte, in dem die in bestimmter Weise gedeutete Apokalyptik eine überschätzte Rolle spiele, und zwar auch auf Kosten der Anerkennung des qualitativ Neuen der Christusbotschaft gegenüber dem jüdischen Erbe (142–148). Die Kritik gipfelt in dem Vorwurf des Selbstwiderspruchs, der darin bestehe, daß hier Offenbarung einerseits „als aus der Geschichte empirisch zu erhebende, geradezu sinnlich wahrnehmbare und beweisbare Tatsache" gedacht werde, deren Offenbarungsqualität andererseits nur in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang wahrgenommen werden könne, also im Zusammenhang eines theologisch deutenden Wortgeschehens, das keineswegs als jedem vernunftbegabten Wesen universal wahrnehmbare Tatsache gelten könne (148–152). Heilsgeschichte wird von O. nur akzeptiert im Sinne eines nicht universalgeschichtlich systematisierbaren „Interventions-Jahwismus" (M. Rose, vgl. 158). Weitgehend positiv beurteilt wird dagegen allein das weiterentwickelte sprachgeschichtliche Modell. Die gegen Gadamers Sprachverständnis gerichtete Kritik wird hier nicht weitergeführt, obwohl auf die Gadamer-Rezeption bei A. H. J. Gunneweg explizit hingewiesen wird (167). Zustimmung erfährt dieses Modell besonders deshalb, weil es die Sprache des AT als Organ von Welt- und Daseinsauslegung versteht, ohne dessen „Fremdheit ... als Zeugnis einer vorchristlichen, d. h. nichtchristlichen Religion" (165) gegenüber dem ntl Kerygma, der „norma normans für jedes angemessene Sprechen von Gottes Heil" (166), zu leugnen.

Die Lösung, die O. im Schlußteil seiner Diss. vorträgt, setzt nicht „kanonisch" an, sondern definiert das zu lösende Problem rein pragmatisch: Gesucht wird nach der Begründung einer „Theologie, welche der institutionell verfestigten Trennung der Testamente gegensteuert und einheitsstiftende Faktoren suchen und bedenken lehrt" (215). Nach der Kritik an v. Rad ist präjudiziert, daß die Lösung nicht über die Synthese verschiedener Ansätze versucht, sondern ein neuer Begründungsversuch unternommen wird.

Zu dessen wissenschaftstheoretischer Fundierung knüpft O. an bei der Geschichtslogik des Neukantianers H. Rickert: Nach Rickert gewinnt die Geschichtshermeneutik ihre Allgemeingültigkeit als „wertbeziehende" Wissenschaft, die die empirischen Fakten unter der Voraussetzung der Geltung allgemeiner Werte (nicht praktisch wertet, sondern) unter theoretischem Wertbezug logisch ordnend darstellt. O. ist der Auffassung, daß sich das hermeneutische Modell der „Logik der Geschichtswissenschaft recht einfach und einleuchtend auf die Probleme einer gesamtbiblischen Theologie anwenden läßt" (232): Auch die (atl) Exegese muß „zunächst an einer möglichst präzisen Erfassung des

Individuellen, des Einzeltextes interessiert" sein. „Der so gewonnene Gehalt des jeweiligen alttestamentlichen Textes muß zweitens auf einen Wert bezogen werden. Christlicherseits kann dieser absolut gültige Maßstab nur das Christliche sein, wie es im Neuen Testament bezeugt ist. Die theoretische Wertbeziehung des alttestamentlichen Textes auf das neutestamentliche Zeugnis ist dabei ein logischer Akt, eine von Glauben oder Unglauben völlig unabhängige Leistung der Urteilskraft. Durch die vollzogene Wertbeziehung auf das Christliche wird die Bedeutung des alttestamentlichen Textes für den christlichen Glauben erkennbar" (ebd., Hervorhebungen im Original durch Unterstreichung). O. gesteht zu, daß der Maßstab „des Christlichen" seine Eindeutigkeit nur im Zusammenhang des jeweiligen Bekenntnisses bekommt, meint aber, daß die Orientierung am konfessorisch konkreten Maßstab des Christlichen der Wissenschaftlichkeit des gesamtbiblischen Unternehmens nicht widerstreite, wenn damit in theoretisch wertbeziehender Logik gearbeitet werde. Letztlich bemißt sich damit der Wert einer gesamtbiblischen Theologie an der Stringenz, mit der sie ihren Wertmaßstab durchhält, ob konsequent katholisch, evangelisch oder jüdisch (234). O. liefert damit so etwas wie eine Aktualisierung der Ringparabel in Lessings „Nathan", nur daß jetzt nicht mehr um den Erweis der Echtheit des jeweils eigenen Ringes mit humanitärem Eifer gerungen wird, sondern alles in einen pluralistischen Wissenschaftsdialog mündet, in dem jeder Teilnehmer seine Position aufdeckt. O.s Arbeit schließt mit sehr subjektiven Konkretisierungen seiner (theoretisch wertbeziehenden?) Auffassung vom Rang atl Texte („minderwertig", „gleichwertig", „höherwertig" gegenüber dem NT) als Explikationen des „Christlichen" (238–241).

Der wichtigste Ertrag dieser anregenden Arbeit ist die kritische Durchleuchtung der gesamtbiblischen Modelle auf ungeklärte (nichttheologische) Voraussetzungen und auf theologisch-hermeneutische Aporien. Das am Schluß vorgestellte Modell einer „wertbeziehenden" Exegese kann als Lösung der aufgedeckten Probleme der Begründung einer gesamtbiblischen Theologie aber kaum überzeugen.

Zur Beurteilung der Arbeit zwei grundsätzliche Anmerkungen:

1. Der Kunstgriff, die „Theologie" G. v. Rads als forschungsgeschichtlichen Wendepunkt zu deklarieren und von dort aus die neuere Diskussion ordnend in den Blick zu nehmen, erweist sich als tauglich, um ein gutes Stück Aufräumarbeit zu leisten. Andererseits ist dies Verfahren nicht unproblematisch. O. will v. Rads differenzierte Konzeption nicht als „Einheit" (die Anführungszeichen setzt O. selbst: 80) gelten lassen, sondern als Konglomerat verschiedener Modelle, die „untereinander in Spannung stehen und mehr durch die geschickte Sprachkunst v. Rads zusammengehalten werden als durch sachliche Konvergenz" (79). Wird damit nicht v. Rads Position anachronistisch auf der Linie späterer Entwicklungen gesehen? (O. kritisiert genau dies als unzulängliches Verfahren im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit H. Geses Traditionsverständnis; vgl. 111ff). Umgekehrt kann man auch die Frage stellen, ob es bei der Zuordnung späterer Positionen zu den bei v. Rad gefundenen Ansätzen immer mit rechten Dingen zugeht. Z. B. ist die Zuordnung des Konzepts der „Existenztypologie" (H. D. Preuß; damit verbindet O. das „Betheler Modell" von H. H. Schmid, U. Luck, D. Lührmann) zum verheißungsgeschichtlichen (!) Modell wenig einleuchtend. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem ungeliebten heilsgeschichtlichen Modell kommt es zu einer gewaltsamen Zuordnung unter dem Etikett „Heilsgeschichtliches Denken außerhalb der deutschen alttestamentlichen Exegese" (E. Bloch, J. Moltmann, J. B. Metz, P. Eicher sub voce „ideologieanfällig" [161] locker assoziiert z. B. mit den „Deutschen Christen") usw.

2. Mit seinen energischen Plädoyers für konsequente historische Kritik als Grundlage auch der gesamtbiblischen Theologie, für die Orientierung jeder Interpretation atl Texte an ihrem je authentischen Sinn, für eine stärkere Gewichtung der frühjüdischen Literatur zwischen den Testamenten, gegen dogmatisch konstruierte Traditionsbegriffe (Auseinandersetzung mit H. Gese, B. S. Childs) und biblizistische Anlegungsmuster (Verheißung – Erfüllung, apokalyptische Geschichtsbilder) bringt O., was man nur begrüßen kann, Bewegung unter die heiligen Kühe der gesamtbiblischen Hermeneutik. Sein eigener Lösungsvorschlag nimmt allerdings viel von dem Anspruch des hier kritisch Geleisteten wieder zurück. Der transzendentale Begründungsansatz der gesamtbiblischen Theologie als „wertbeziehender" historischer Logik läßt sich nur durchhalten um den Preis der radikalen Relativierung des Kriteriums des „Christlichen" in einem pluralistischen wissenschaftlichen Diskurs, in dem das „Christliche" je nur positional konkretisiert und hinsichtlich seiner absoluten Geltung nur logisch in die Argumentation eingeht. Die Relevanz einer bestimmten gesamtbiblischen Position läge dann nur noch in ihrer immanenten Stimmigkeit, nicht mehr in ihrem Anspruch auf kritisch verändernde Stringenz. Der Arbeit O.s ist zu wünschen, daß sie im letzteren Sinn rezipiert wird.

(J. B. Metz zum 60. Geburtstag)

Münster Karl Löning

Lohfink, Norbert: **Das Jüdische am Christentum.** Die verlorene Dimension. – Freiburg: Herder (1987). 268 S., kart. DM 29,80

Der Buchtitel ist irreführend. Unter dem Jüdischen am Christentum versteht man im allgemeinen jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten aufgrund geschichtlicher und theologischer Abhängigkeiten des Christentums vom Judentum. Es geht L. nicht um dieses gemeinsame Substrat, sondern nur um einen einzelnen Aspekt des jüdischen Glaubens, der von ihm geschichtlich kaum verifiziert wird. Nach jüdischer Auffassung (L. bezieht sich auf S. 48 auf Gerschom Scholem) ist die Erlösung, ein sichtbarer, öffentlicher, gesellschaftlicher Prozeß, der den christlichen Rückzugsideologien ins Universale, Spirituelle und Religiöse diametral entgegenstehe. Als Alttestamentler, der es ex professo mit den Ursprüngen des Glaubens zu tun hat, der „vom Rande seines eigenen Felds her einen Blick auf die neutestamentlichen Texte zu werfen" versucht (101), und in dem die Frage brennt, wie und wo sich der Glaube der Welt zuwenden muß, will L. „einen Beitrag zur Selbstüberprüfung der Christen" leisten (13). Es wäre besser gewesen, wenn er den Untertitel „Die verlorene Dimension" als Haupttitel gewählt hätte. Es handelt sich um kein systematisch angelegtes Buch, sondern um eine Sammlung von wissenschaftlichen Vorträgen, die anderwärts ganz oder teilweise bereits erschienen sind. Trotzdem ist der Duktus der Gedankengänge und Schlußfolgerungen von steiler Stringenz.

Zweifellos ist der 4. Aufsatz „Das Königtum Gottes und die politische Macht, Zur Funktion der Rede von Gottesreich bis Jesus von Nazareth" (71–102), der aussagekräftigste. Darin wird deutlich, wer L.s Hauptopponenten sind: Neutestamentler, die die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu weit von der atl Reich-Gottes-Verkündigung abheben und sie zu einer „rein religiösen Größe" verdünnen (71) oder die gar meinen, sie sei „keine Übertragung des profanen Sprachgebrauchs von Königreich *(malkut)* auf das Königreich Gottes" gewesen (74). Mit solchem binnenntl Exegetisieren erzeuge man in der heutigen Kirche gefährliche Irritationen. Man verfälsche auch Jesus, denn „eine Kategorie des ‚rein Religiösen' hat es vor Jesus im Judentum nicht gegeben, und Jesus hat sie mit Sicherheit nicht eingeführt" (102).

Im Aufsatz „Das Jüdische am Christentum, Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit" schreibt L.: „In dem Maße, in dem die Christenheit nicht mehr als Gegengesellschaft zu den Gesellschaften der Welt leben wollte, hat sie sich auch ein entsprechendes Selbstverständnis, ja entsprechende Auslegungsraster für das Neue Testament zugelegt" (69). Es geht also L. um eine biblisch fundierte Denunzierung von Ideologien, die eine hohe Christlichkeit zur Schau tragen.

In „Gott auf der Seite der Armen, Zur ‚Option für die Armen' im Alten Orient und in der Bibel" (122–143) wird besonders deutlich, daß L. der modernen südamerikanischen Befreiungstheologie zu Hilfe kommen will. Das Erneuerungsstichwort der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) „Option für die Armen" wird von L. als geisterfülltes, nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf Gott selbst passendes „Programm" aufgefaßt. Er legt eine „biblische Ausleuchtung" vor. Sein biblischer Hauptbeleg ist Dtn 26,5–10. Darin und anderswo im AT ist Gott derjenige, der „aus dem System herausführt" (133). Für die Israeliten gilt: „Aus den Armen Ägyptens wird Gottes Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte" (134). Die Befreiungstheologen stehen in dieser ursprünglich echten Gottes- und Volk-Gottes-Tradition. Sie „nehmen das Wunder staunend wahr und sprechen von der ‚Kirche der Armen' (135). Sie sollten aber ihre Gedankengänge noch vertiefen „und auf neue Weise formulieren lernen, woraufhin eigentlich Gottes [Hervorh. vom Rez.] ‚Option für die Armen', sein befreiendes Handeln an den Armen hinaus will: Eben auf eine neue Gesellschaft, die als Kirche aus den befreiten Armen ans Licht tritt. Erst über sie läuft dann dialektisch auch die Veränderung und Rettung der gesamten Gesellschaft" (135f).

Die exegetischen Darlegungen L.s nötigen Respekt und Zustimmung ab. Man kann höchstens anfragen, ob die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition und Deuterojesaja bei L. nicht doch zu sehr im Vordergrund stehen. Ein zusätzlicher Aufsatz über die Geschichte der Armenbewegung von Tritojesaja über Sacharja 9,9f, Qumran und das erste vorchristliche Jh. wäre begrüßenswert gewesen. Damals ereignete sich eine tiefgreifende messianische Überhöhung der Identität der Armen. Auch die wichtige These, daß die Gottesherrschaftsvorstellung Jesu an jener des Danielbuches anknüpfte (bes. 95–97), hätte eine weitere Ausführung gut ertragen.

L. legt ein wichtiges Buch vor. Alttestamentler werden ihm kaum widersprechen; Neutestamentler dürfen sich auf die Zehen getreten fühlen, falls sie sich zuwenig intensiv nach den Reich-Gottes- und Volk-Gottes-Vorstellungen im AT umgesehen haben. Den Theologen der Befreiung werden hier weiterführende solide biblische Grundlagen geboten. Jenen, die aus kirchenpolitischen Rücksichten gegen die Theologie der Befreiung sind, werden hier gekonnt und fundiert die Leviten gelesen.

Luzern Clemens Thoma

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 1/2. Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). Sp. 1–224, Abkürzungen XVII–XXXI, kart. DM 74.–

Der erste Faszikel des Bd VI enthält Beiträge zu folgenden 22 Stichwörtern: *'zz* (vgl. THAT II 252–256), *'āzar* (vgl. THAT II 256–259), *'aṭar, 'ajin* „Auge" (vgl. THAT II 259–268), *'ajin* „Quelle" *'îr* (vgl. THAT

II 268–272), *'ākar, 'ol, 'ālāh* (vgl. THAT II 272–290), *'olāh / 'ôlāh, 'alaeh* (vgl. THAT II 272–278), *'ālaz, 'aeljôn* (vgl. THAT II 281–287), *'ll, 'ālam, 'almāh, 'am* (vgl. THAT II 290–325), *'āmad* (vgl. THAT II 328–332), *'ammûd, 'āmît, 'āmal* (vgl. THAT II 332–335), *'emaeq.*

Druckfehler bzw. Fehlzitationen konnten nur in geringer Anzahl gefunden werden, und zwar: Sp. 4 Z. 29 v. o. Dan 8,24 statt 8,23; Sp. 8 Z. 10 v. u. Spr 10,5 statt 10,15; Sp 23 Z. 8 v. u. Ijob 31,38 statt 31,36; Sp 24 Z. 34 v. o. Ps 8,8 statt 8,6.

Personennamen in aramäischer Überlieferung könnten ergänzt werden: Sp. 2 *gd'zyz, 'zgd, 'zyzw;* Sp. 19 *'t'dry, b'l'zr, hdd'zr, zb'dry, mrdk'dry, nb'dry, nšk'dry, 'dr, 'dry, 'zwr, 'zrb'l, 'zryh, 'zryw;* Sp. 75 *'kr;* Sp. 181 *'mšzb, šd'm* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, sub voce).

Wien Walter Kornfeld

Soggin, Alberto: **Le livre des Juges.** – Genève: Labor et fides (1987). 286 S. (Commentaire de l'Ancien Testament, V b), kart. sfr. 58.–

Der Richter-Kommentar S.s ist bereits 1981 in engl. Sprache erschienen (OTL). Im Vorwort zur franz. Ausgabe, die ebenfalls auf dem ital. Manuskript basiert, weist der Vf. darauf hin, daß hier die Literatur bis 1984 berücksichtigt ist und der Text stellenweise modifiziert wurde. Es liegt somit in gewisser Weise eine zweite, neubearbeitete Auflage vor.

Der Kommentar ist folgendermaßen aufgebaut: Nach einer Einleitung mit allgemeinen Literaturhinweisen (9–20) wird das Richter-Buch gemäß dem exegetischen Konsens als aus drei Hauptteilen bestehend (1,1–2,6; 2,6–16,31; 17–21) präsentiert. Innerhalb dieser Grobunterteilung ist jede Perikope in der Regel nach folgendem Schema behandelt: Literaturhinweise, Übersetzung, Bemerkungen zum Text, Exegese (wobei zu bemerken ist, daß den Einzelperikopen des sog. Anhangs erstaunlicherweise kein exegetischer Teil gewidmet ist, die eigentliche Exegese beschränkt sich hier auf einige zusammenfassende Bemerkungen, vgl. 237; 257–261).

S. postuliert eine umfassende dtr Redaktion des Richterbuches und schließt sich dabei eng an die Arbeiten der „Göttinger Schule" an. In Bezug auf die vordtr Gestalt von Ri scheint er hauptsächlich den Analysen W. Richters zu folgen. Darauf wird jedoch gleich noch zurückzukommen sein. Da seit den fünfziger Jahren kein Richter-Kommentar in franz. Sprache erschienen ist,[1] ist diese Veröffentlichung im Rahmen der CAT sehr zu begrüßen, erlaubt sie doch einem weiteren frankophonen Publikum sich mit dem neueren Stand der Richter-Forschung vertraut zu machen. Zudem finden sich mannigfache interessante Einzelbeobachtungen und Informationen, vor allem in der Domäne der Topographie, welche viele Exegeten sicher würdigen werden.

Dieser Feststellung stehen jedoch einige Mängel gegenüber:

Niemand wird bestreiten, daß der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung in der aktuellen Forschung am Richter-Buch eine Schlüsselstellung zukommt, so daß diese in einem Kommentar ihren angemessenen Platz erhalten müßte.

Um so erstaunter ist man, daß der „Rédaction du corps du livre" in der Einleitung nicht mehr als eine halbe Seite (vgl. 12) nebst einigen Andeutungen im Vorwort zur Erstausgabe gewidmet sind, wo der Vf. im Grunde nur seine Zustimmung zu der These dreier dtr Redaktionen innerhalb des *DtrG (DtrH, DtrP, DtrN)* bekundet und in aller Kürze die Arbeiten W. Richters präsentiert (dabei sind aus Richters deuteronomischen Bearbeitungen in der franz. Übersetzung unglücklicherweise „deux rédactions deutéronomistes" [!] geworden).

Es ist m. E. bedauerlich, daß diese redaktionsgeschichtlichen Voraussetzungen[2] in der Einzelexegese nirgendwo ausführlich exemplifiziert werden; über weite Stellen hinweg hat man sogar den Eindruck, daß die These einer mehrfachen dtr Redaktion unberücksichtigt bleibt, denn S. spricht sehr oft von **„dem** Deuteronomisten" („Le Dtr", vgl. 99, 105, u. ö.). Nur in den Texten die eine unterschiedliche Stellung zur Monarchie bezeugen, wird zwischen *„DtrH"* und *„DtrN"* unterschieden.[3]

Schließlich stehen die Exegesen der verschiedenen Perikopen oft recht isoliert dar, Querverbindungen zu anderen Partien des Buches werden kaum gezogen, Fragen nach theol. und thematischen Gestaltungsprinzipien nur selten gestellt.

So finden sich z. B. zur Gideongeschichte höchst interessante Erwägungen über die Ursprünge eines *„yahvisme intolérant"* (vgl. 113), der sich über alle sozialen Konventionen hinwegsetzt. Leider wird nicht gefragt, ob sich dieses Motiv nicht auch anderwärts entdecken läßt (so z. B. in der Ehud- und Jael-Episode), was zu interessanten Hypothesen über die Vorgeschichte (von Teilen) des Richter-Buches führen könnte.

Natürlich sind manche exegetischen Optionen S.s hinterfragbar. Eine Rez. kann jedoch nicht der Ort sein, diese Kritik im einzelnen durchzuführen.

Ich möchte beispielhaft nur kurz auf S.s Zuweisung (in Aufnahme der Arbeiten Veijolas) der königsfreundlichen und königsfeindlichen Abschnitte an *„DtrH"* bzw. *„DtrN"* zurückkommen. Hier liegt eine Engführung des Problems vor. Eine Untersuchung der sich mit der Monarchie befassenden Texte innerhalb des *DtrG* kann zeigen, daß diese Ambiguität von vornherein intendiert war. Für die dtr Schule ist die Monarchie eine menschliche Institution, die zeitweise funktioniert hat (David, Hiskias, Josias), die aber von Anfang an positive und negative Aspekte in sich barg.[4]

Bezüglich der Interpretation des sog. Anhangs Ri 17ff sind die Akten ohnehin noch nicht geschlossen.[5]

Auch auf die diversen „Schönheits-" bzw. Druckfehler soll hier nicht näher eingegangen werden.

Ärgerlich ist, daß die Übersetzung von Ri 20,29–48 nicht in der Abfolge von MT geboten wird, sondern in einer höchst diskutablen Rekonstruktion. Merkwürdigerweise ist die Bibliographie zu Ri 5 in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt, an den anderen Stellen ist das Erscheinungsjahr das Gliederungsprinzip. Auf S. 80 ist O. Grether zu lesen, S. 94 „chap. 6" anstelle von „chap. 1", usw.

Abschließend sei festgestellt, daß auch nach Erscheinen der franz. Ausgabe von S.s Richter-Kommentar O. Kaisers Feststellung, daß „über die Vorgeschichte des Buches das letzte Wort noch nicht gesprochen ist",[6] weiterhin ihre volle Gültigkeit behält.

Onex Thomas Römer

Resenhöfft, Wilhelm: **Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex (Gen 37 bis Ex 24 mit 32–34).** – Bern, Frankfurt a. M., New York: Peter Lang (1983). 263 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Bd. 199), sfr 39.80

Wer wie der Rez. Quellenkritik im Pentateuch für das relativ beste Modell zur Erklärung eines literarisch komplizierten Befundes hält, freut sich über einen Mitstreiter im Ensemble der gegenwärtig weit auseinanderstrebenden Meinungen. Nachdem Resenhöfft schon vorher Arbeiten zum pentateuchischen Erzählgut vorgelegt hatte, wagte er sich an die mit Schwierigkeiten besonders belasteten Bereiche der Israel-Josef-Geschichte und des Sinaikomplexes. Der Schwierigkeiten ist Vf. sich wohl bewußt, ebenso aber von der Evidenz und Leuchtkraft seiner Analyse überzeugt. Nur 14 S. widmet er einer „Verständigung über die Eigenart der Untersuchung", also einer ganz knappen Einführung in die angewandten Kriterien, die er schon als Kritik an einer zu resignativen Haltung selbst notorischer Literaturkritiker formuliert. 30 S. geben Auskunft über die erzielte Rekonstruktion der jeweils grundlegenden Schichten (bei J soll dies die 2., nicht die älteste sein). 85 S. bestimmt Vf. für den Abdruck des mit analytischen Siglen versehenen überlieferten Textes in deutscher Übersetzung und nur 100 S. für eine sehr knappe Begründung seiner jeweiligen Analysen. Er verzichtet auf die Auseinandersetzung mit anderen Gewichtungen der Argumente und trägt lediglich seine Meinung vor, deren Evidenz er eher voraussetzt als nachweist.

Als besonderes Verdienst rechnet Vf. sich zu, daß er anders als die bisher beachteten Autoren eine relativ vollständige P-Erzählung rekonstruiert. Möglich wird diese Rekonstruktion durch die Annahme, daß man bisher keine rundherum verläßliche P-Stilistik habe beschreiben können, um P-Anteile auch sprachlich auszugrenzen. So schreibt Vf. vieles P zu, was keine bekannten P-Merkmale zeigt. Daß diese Verfahren in unserer gegenwärtigen Forschungslage anziehend wirke, kann man kaum unterstellen.

Vor allem habe ich Bedenken gegen eine Hypothesenbildung anzumelden, die sich des Grades der Hypothetik an keiner Stelle bewußt wird. Vf. nimmt 4 J- und 4 E-Schichten an, ohne sich dazu zu erklären, wie man bei steigender Hypothetik Argumente zu gewichten habe und welchen Grad von Verläßlichkeit man erreichen könne. Vf. steht mit seiner Vielzahl von Schichten durchaus nicht allein, auch wenn kaum jemand sonst die Quellen so bestimmt hat wie er und nicht alle an

[1] Die letzten französischsprachigen Kommentare stammen von E. Dhorme (1956) und A. Vincent (1958²).

[2] Soggin verweist anmerkungsweise (12, Anm. 6) auf die Ausführungen in seinem Josua-Kommentar (CAT, Va), aber dort ist nur die These Noths vom DtrG präsentiert.

[3] Innerhalb der dtr Einleitung Ri 2,6ff unterscheidet Soggin drei Redaktionsstufen (vgl. 42), ohne diese mit Siglen zu versehen.

[4] Vgl. dazu ausführlich Th. Römer: Le mouvement deutéronomiste face à la royauté: monarchistes ou anarchistes? Lumière & Vie 178 (1986), S. 13–27.

[5] Vgl. dazu z. B. A. D. H. Mayes: Judges. Old Testament Guides, Sheffield, 1985, S. 14–16.

[6] O. Kaiser: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh, 1984⁵, S. 153.

literarische, sondern manche heute lieber an überlieferungsgeschichtliche Schichten denken. Aber das rechtfertigt sein Verfahren noch nicht. Ich füge hinzu: würde man durch solch ein Verfahren zu einer ganz neuen Begegnung mit dem alten Text geführt, so würde man bei bleibenden Bedenken gegen die Hypothetik ein gewisses Jonglieren mit Theorien in Kauf nehmen, um sich eine solche Begegnung nicht entgehen zu lassen. Aber das Buch ist unter dem Gesichtspunkt konzipiert, einer bisher nicht recht gelungenen Quellentheorie Besserung angedeihen zu lassen. So begrüßt der Rez. zwar den Mitstreiter, kann sich aber von der angewandten Methode nicht überzeugen.

Wenn Vf. die Sorge umtreibt, daß Fachleute ihm das Stigma eines Außenseiters anheften, um sich mit ihm nicht auseinandersetzen zu müssen, so scheint mir diese Sorge unbegründet. Vf. bewegt sich im Rahmen gewohnter Argumentationsweisen und will an ihnen gemessen werden. Die „Bereitschaft, zu hören und radikal umzudenken" (8), wird nicht nur wie von Vf. im Namen Jesu, sondern auch im Namen kleinerer oder größerer Revisionsbedürfnisse gefordert, und eine solche Forderung gibt in jeder Wissenschaft Sinn. Sie muß sich aber je am Gegenstand bewähren, und da unterliegen Fachleute und Außenseiter denselben Kriterien.

Mainz Horst Seebass

Zenger, Erich: **Das Buch Ruth.** – Zürich: Theologischer Verlag (1968). 128 S. (Zürcher Bibelkommentare AT, 8), kart. sfr 28.– / DM 24.50

Wie sehr Sympathie und Freude an einem biblischen Buch den verstehenden Zugang dazu erschließen, zeigt der Vf. in diesem Kommentar, der sich geradezu spannend liest und den Leser das Rut-Büchlein wirklich liebgewinnen läßt. Der Kommentar hat drei große Teile: Einleitung (9–28), Auslegung (29–102) und Zusammenfassung (103–127). Am Schluß sind in einem Literaturhinweis noch bedeutendere neuere Kommentare und wichtige Einzelstudien zusammengestellt (128).

In der Einleitung zeigt der Vf. zunächst die unterschiedliche Kontextstellung des Buches Rut im rabbinischen und im kirchlichen Kanon und legt dann das Ergebnis seiner literarkritischen Arbeit am Text vor:

In ihrer ursprünglichen Gestalt habe die Erzählung mit 1,1aβ begonnen und mit 4,16 geschlossen (spätere Nachträge darin seien noch 4,7–8a.11b–12.14b) und stelle dar, wie JHWH durch den *ḥaesaed* (Güte, Treue, Liebe; Solidarität) der Rut und des Boas die Noomi ‚er-löst', d. h. vom Tod zum Leben führt: durch Liebe in der Gestalt von Brot und in der Gestalt eines Kindes (14) [irritierenderweise gebraucht der Vf. bei dem im Buch Rut zentralen und im Kommentar häufig angeführten hebräischen Wort *ḥaesed* immer den weiblichen Artikel anstelle des männlichen; daß die Eigennamenschreibung und die Abkürzung biblischer Bücher die „Loccumer Richtlinien" ignorieren (z. B. *Naemi* anstatt Noomi), ist bedauerlich, dürfte aber eher der Kommentarreihe als dem Vf. anzulasten sein].

Die erweiternde Bearbeitung (1,1aα; 4,11b–12.14b.17.18–22) habe aus dieser Erzählung von der Geburt des Noomi rettenden ‚Lösers' eine Erzählung über die Vorgeschichte der Geburt Davids gemacht mit dem Ziel eines Ausblicks auf den ‚messianischen' David, auf den sich im nachexilischen Israel zunehmend die Hoffnungen konzentrieren (14).

Sodann teilt der Vf. das Ergebnis seiner sorgfältigen Beobachtungen am Text bezüglich der literarischen Form mit (Aufbau- und Gliederungssignale, Struktur und Bezugnahmen der Handlungen und Reden aufeinander, Orts- und Zeitangaben/-wechsel, Verwendung von Leit- und Deutewörtern, Inklusionen zur Kennzeichnung von Spannungsbögen, u. a.) und bestimmt die Gattung des Buches als Novelle (mit differenzierter Argumentation gegenüber anderen Vorschlägen z. B. als „Idylle"; ohne Stellungnahme referiert er die Einordnung als *short story*). Der Vf. nimmt nach Abwägung der in der Diskussion vorgetragenen Gründe eine Entstehung der ursprünglichen Novelle in der nachexilischen Zeit (5. Jh. v. Chr.) in nichtstädtischem Milieu an und datiert die Bearbeitung in die Hasmonäerzeit (2. Jh. v. Chr.).

In der Auslegung steht sowohl jedem der vier „Akte" (die in Rut der Kapiteleinteilung entsprechen) wie auch jedem in seiner Abgrenzung jeweils begründeten Abschnitt eine narrative Analyse und Einordnung in den Buchzusammenhang voran. Darauf folgt die deutsche Übersetzung und eine versweise umsichtige Kommentierung, die dem Leser den Text literarisch und theologisch wirklich erschließt: Zur Semantik wie zur Stilistik und Erzähltechnik, zu verschiedensten Realien (von der historischen Geographie Betlehems über die Beschreibung antiker Ernte- und Dreschtechnik bis zur Darlegung altisraelitischer und altorientalischer Rechtsinstitutionen und Sozialfürsorge) und zu Bezugnahmen und Anspielungen auf andere atl Texte bietet der Vf. wertvolle Hinweise und Hilfen. Sehr zurückhaltend gegenüber Konjekturen gewinnt er dem erhaltenen Text in Diskussion mit anderen Deutungen in der Regel den plausibleren Sinn ab, z. B. zu Situation und Handlungsverlauf in Rut 3.

In der Zusammenfassung betrachtet der Vf. die Wirkungsgeschichte des Buches in der jüdischen (LXX, Flavius Josephus, Targum, haggadische Midraschim und Talmud) und der frühen christlichen Überlieferung (NT und Kirchenväter) und zieht das Fazit seiner eindringlichen Arbeit am Buch Rut in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen zum Gesamtverständnis in dem abschließenden dritten Abschnitt „Theologische Relevanz des Buches" unter der thesenartigen Überschrift: „Eine Hoffnungsgeschichte für das vom Tod bedrohte Israel." Dem Vf. gebührt Dank für sein in so vielfacher Hinsicht anregendes und weiterführendes Werk.

Frankfurt am Main Helmut Engel SJ

Lang, Bernhard: **Wisdom and the Book of Proverbs.** A Hebrew Goddess Redefined. – New York: The Pilgrim Press (1986). XII, 192 S., kart. US-$ 10.95

Das Buch stellt eine durchgreifende Überarbeitung der „somewhat dusty" (so sympathischerweise der Vf. S. X!) Tübinger Diss. von L. dar, die er 1975 unter dem Titel „Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt" im Patmos-Verlag Düsseldorf veröffentlicht hatte.

Der Aufbau des Buches ist ungefähr gleichgeblieben: Den Kern bilden Auslegungen der drei Weisheitsgedichte Prov 1,20–33; 8; 9,1–18 (17–109), in denen die Weisheit als Person erscheint. Er ist umgeben von einem Einleitungs- (3–16) und einem Schlußteil (111–156), die grundlegenden bzw. folgernden Charakter haben.

Ich habe – der Autor möge mir verzeihen – nicht die Texte beider Publikationen Satz für Satz verfolgen können – ein solcher literarkritischer Aufwand kommt meiner Meinung nach nur dem Bibeltext selber zu –, aber mir scheint, daß die Exegesen eher nur eine sachliche Straffung und Aktualisierung erfahren haben und sich die gewichtigen Veränderungen gegenüber der Erstpublikation vor allem im Eingangs- und Schlußteil finden. Nur von diesen soll im folgenden gehandelt werden.

Im Einleitungsteil (7–12) nimmt der Vf. in Aufnahme früherer Äußerungen zum Thema (Die weisheitliche Lehrrede, 1972, 36ff; Frau Weisheit, 30ff; Wie wird man Prophet in Israel, 1980, 104–119) erneut zur Streitfrage Stellung, ob es eine Schule im alten Israel gegeben hat. Der Vf. bejaht sie vehement, ohne allerdings auf die jüngsten Bestreitungen der These durch F. W. Golka (VT 33, 1983, 257–270; vgl. auch ders., in VT 36, 1986, 13–36) einzugehen (Golka seinerseits hatte L.s frühere Äußerungen außer acht gelassen). Zur Untermauerung seiner Ansicht beruft er sich auf die (indirekten!) Zeugnisse der Amarna-Korrespondenz und die inzwischen an verschiedenen Plätzen in Palästina gefundenen althebräischen Inschriften (ʿIzbet Ṣarṭā, Tell ed Duwēr u. a.), die vor allem von A. Lemaire (Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, 1981) als Schülerübungen interpretiert worden sind. L. nimmt aber insofern eine Zwischenposition in der Kontroverse ein (offizielle Schule am Hof zur Beamtenausbildung, W. McKane, H.-J. Hermisson u. a. versus „Sippenweisheit", Erziehung im Kreis der Familie, E. Gerstenberger u. a.), als er für die z. B. gegenüber Ägypten einfacheren kulturellen Verhältnisse in Palästina mit offenen Schulen am Marktplatz bzw. im Torraum (15, 22ff) rechnet, in welchen „Straßen"- bzw. „Wanderlehrer" ihre Zöglinge um sich scharten. Dabei stützt er sich auch auf Vergleichsmaterial aus der griechisch-römischen Antike und dem späteren Judentum (29ff). Die israelitische Schule war laut L. weder „an exclusively elitist institution" (10), noch darf man sie – wie M. Smith – zu nah an das Milieu der „poor Torah scroll copyists, known to tourists from their dark, narrow, and windowless stores in Jerusalem's Meah Shearim" (11) heranrücken. Für L. ist klarer als für manch anderen: „It remains indisputable that the book of Proverbs originated in the school and was being read there" (10). Man wird aber dem Vf. zugute halten müssen, daß er mit seiner offeneren Schul-Konzeption dem Umstand, daß die Hofkarriere im Proverbienbuch kaum angesprochen wird, besser gerecht wird.

Es ist eine Besonderheit des Vf.s, daß für ihn Prov 1–9 entgegen der herrschenden Auffassung keine nachträgliche Einleitung zu den Spruchsammlungen (Prov 10ff) aus nachexilischer Zeit darstellen, sondern ein eigenständiges Buch, das im wesentlichen in der vorexilischen Zeit konzipiert worden ist. Hatte er sich in seinen früheren Arbeiten hinsichtlich der Datierung von Prov 1–9 noch eher zurückhaltend geäußert (vgl. Lehrrede 46–60; Frau Weisheit 18, bes. Anm. 19), so steht für ihn inzwischen fest: „. . . the first nine chapters of Proverbs are not a late, perhaps fourthcentury preface" . . ., sondern „much older" und „an independent work" (4). Argument für diese zeitliche Ansetzung ist ihm das völlige Fehlen eines späten, nachexilischen Vokabulars; die ursprüngliche Selbständigkeit sieht er durch die abschließende Mahnung 9,7–10 (11f) angezeigt (Rahmen zur Eingangsmahnung 1,1–7), die im vorliegenden Text allerdings umgestellt worden ist. Nach L. ist die Sammlung (!) Prov 1–9 direkt aus dem Unterricht in der Schule entstanden und für ihn zusammengestellt: „The first nine chapters of the Book of Proverbs have their origin in this educational climate. We are not dealing here with a consciously constructed literary work, but just a collection of didacted poetry, a collection of brief discourses and poems for use in teaching, a reading text that serves as a source book for teachers" (15). Von

daher erkläre sich die Aufreihung unzusammenhängender Einzelstücke, aus denen der Lehrer eine Lektion herausgreifen könne (16).

Bewegen sich die bisher referierten Ansichten weitgehend auf der Linie voraufgegangener Publikationen des Vf.s, so zielt das eigentliche Anliegen seiner Überarbeitung auf eine Revision seiner in der Diss. vertretenen Einschätzung der in den drei Gedichten als weibliche Person auftretenden Weisheit. Dieses Anliegen zeigt sich bereits im veränderten Untertitel. Lautete er in der Diss. „Deutung einer biblischen Gestalt", so heißt er jetzt „A Hebrew Goddess Redefined". Diese neue These entfaltet der Vf. hinführend in der Einleitung (3–7) und resümierend im Schlußteil (113–137).

Hatte L. „Frau Weisheit" noch in seiner Diss. als „poetische Personifikation" erklärt (164ff), so erkennt er nun in ihr Reste einer israelitischen Göttin, die einmal „divine patroness of scribal education and training" (129) gewesen war (vergleichbar mit Nisaba in Sumer oder Seschat in Ägypten), bevor sie durch eine nachexilische monotheistische Überarbeitung von Prov 1–9 zu einem „mere poetic being of ornamental value" degenerierte (131). Die Beobachtungen, auf die L. diese seine neue Einschätzung stützt, sind weitgehend die gleichen, die er schon in seiner Diss. gemacht hatte: die Form des Selbstpreises Prov 8,12ff (vgl. z. B. den Selbstpreis der Inanna), die Charakterisierung der Weisheit als Patronin von Beamten und Königen (8,14ff), ihre mythologische Zuordnung als Geschöpf oder Kind Jahwes (8,22ff; L. vermutet, daß ursprünglich El an seiner Stelle stand) und ihre erotisch-werbende Sprache (vgl. 8,17; 7,4; vgl. 114). Dennoch hatte L. in seiner Diss. ein polytheistisches Verständnis abgewiesen (148ff). Wenn er jetzt zu einer anderen Einschätzung kommt, dann ist dies weniger durch neue Beobachtungen am Text begründet als in einer neuen Einschätzung der israelitischen Religionsgeschichte, zu der er inzwischen gelangt ist (vgl. 4f). Angeregt vor allem durch M. Smith (vgl. Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, 1971), ist L. zu der Überzeugung gelangt, daß die vorexilische Religion Israels als polytheistisch einzustufen ist und sich erst allmählich durch die Vorstöße der „Yahweh-alone-movement" seit Elia, Hosea zur Zeit Josias zur Monolatrie und schließlich im Exil unter Einfluß der persischen Religion zum monotheistischen Judentum gewandelt hat (vgl. neben mehreren Aufsätzen vor allem L., Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, 1981 bzw. ders., Monotheism and the Prophetic Minority: An Essay in Biblical History and Sociology, 1983 und im vorliegenden Buch S. 116–125). So paßt – unter der Annahme einer vorexilischen Herkunft von Prov 1–9 – eine polytheistische Deutung der Weisheitsgestalt einfach besser ins Gesamtbild der allgemeine religionsgeschichtlichen Entwicklung. Und wenn sie zuträfe, hätten wir ein nicht unwichtiges neues Zeugnis für die Verehrung einer Göttin neben Jahwe in vorexilischer Zeit (neben Jer 44,18 und den Inschriften aus Kuntillet ʿAjrud und Khirbet el-Qôm).

Ich gestehe, daß ich der religionsgeschichtlichen Sicht L.s durchaus Sympathien entgegenbringe (vgl. meinen Entwurf „Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit, in: E. Lessing, Die Bibel in Bildern erzählt, 1987), auch wenn ich meine, daß eine Tendenz zur Exklusivität der Jahwereligion von ihrer Frühzeit her anhaftete (so jetzt auch L. S. 122f?); doch darüber zu streiten, ist hier nicht der Ort. Dennoch habe ich meine Zweifel an der von L. vorgelegten Deutung der Weisheitsfigur. Der Vf. muß selber zugeben, daß es sich eher um eine „blasse" Göttin handele (130), von der überdies „nur Schatten" übriggeblieben seien (131). Sie trägt weder einen wirklichen Namen noch gehen ihre Funktionen über die des Weisheitslehrers bzw. der von ihm vertretenen Lehre hinaus. Es fehlen jegliche Spuren einer solchen Göttin im AT außerhalb der drei genannten Texte, auch in dem bisher bekanntgewordenen „polytheistischen" Inschriften-Material. Der einzige Text, in dem eine „Vergöttlichung" der Weisheit begegnet, ist die aramäische Version des Achiqar-Romans aus Elephantine (Z. 94f). Der Vf. zieht ihn S. 131 zur Stützung seiner These hinzu. Doch ist dieser Text assyrischer bzw. syrischer Herkunft und kann deswegen kaum israelitische Verhältnisse widerspiegeln, so Vf. selber noch in seiner Diss.: „Die Hypothesen (s. c. welche die Achiqar-Stelle zur Deutung von ‚Frau Weisheit' verwenden) sind wertlos, weil das Achiqar-Buch weder kanaanäischer noch jüdisch-ägyptischer Herkunft ist – es stammt vielmehr aus Assyrien" (149). Zudem bemerkte er dort noch, daß der Kontext der Stelle auch hier „ethisch" sei und darum von einer wirklichen Vergöttlichung kaum die Rede sein könne. Leider unterläßt es L., ausdrücklich zu erklären, was ihn bewogen hat, von seinen früheren und durchaus begründeten Distinktionen abzurücken.

Mein Haupteinwand gegen die neue These des Vf.s ist jedoch methodischer Natur. Der Vf. geht von der Annahme einer polytheistischen Grundschrift und einer monotheistischen Überarbeitung in Prov 1–9 aus. Doch Spuren einer solchen Bearbeitung kann er textlich kaum nachweisen. Zieht man alle nicht beweisbaren Vermutungen ab, so bleibt, soweit ich sehe, überhaupt nur die Stelle Prov 9,10, in der parallel zum Plural *qĕdošīm* „Heilige" in der Tat einmal ein *ʾĕlōhīm* „Götter" gestanden haben könnte, was später durch Jahwe ersetzt wurde. Doch auch hier bleibt die Möglichkeit, unter den „Heiligen" die Engel zu verstehen (so die LXX; vgl. Hi 5,1; 15,15). Wo aber eine Überarbeitung so wenig Spuren hinterlassen hat, daß sie am Text nicht aufgewiesen werden können, wird die Annahme einer solchen selbst hinfällig. Daß es auch andere – und wie ich meine unkompliziertere – Erklärungen der personifizierten Weisheit als weibliches religiöses Symbol gibt, zeigt das Buch von Claudia V. Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, 1985.

Retractationes sind seit Augustins Zeiten der Ausweis eines selbstkritischen und seiner menschlichen Begrenztheit bewußten Theologen. Es ehrt L., daß er sich vor einer solchen nicht gescheut hat. Doch es könnte sich herausstellen, daß sie in diesem Fall etwas zu voreilig war . . .

Siegen Rainer Albertz

Reicke, Bo: **The Roots of the Synoptic Gospels.** – (Philadelphia:) Fortress Press (1986). X, 189 S., geb. $ 22.95

Bo Reicke ist am 17. 5. 1987 gestorben. Sein Buch über die Wurzeln der synoptischen Evangelien ist so zu einer letzten Zusammenfassung seiner langjährigen Forschungen über die *traditio triplex* geworden. Die Studie stellt den großangelegten Versuch dar, die Vorgeschichte der synoptischen Evangelien ohne Rückgriff auf die Zweiquellentheorie, ja in ausdrücklicher Absetzung von ihr und allen verwandten Hypothesen zu erhellen. Es geht R. vor allem um den Nachweis, daß die Struktur der Evangelien entscheidend durch lebendige mündliche Traditionen vom Wirken und Leiden Jesu geprägt worden ist. Im einzelnen will der Vf. den „Sitz im Leben" der frühen mündlichen Jesus-Überlieferung rekonstruieren, die Personen benennen, von denen die Synoptiker ihr Material übernommen haben, und die Regionen bestimmen, in denen die Evangelien entstanden sind (X).

R. skizziert zunächst die Forschungslage (1–23), stellt sodann eine synoptische Übersicht des gesamten Textbestandes zusammen (24–44), legt danach seine Sicht der Ursprünge des synoptischen Materials dar (45–67), bespricht in drei großen Blöcken (Christi Geburt, Kindheit und Taufe; Jesus in Galiläa und verwandten Gebieten; Jesus in Transjordanien und Jerusalem) ausführlich die Herkunft und Entwicklung der mündlichen Traditionen (68–83. 84–115. 116–149) und skizziert zum Schluß die Entstehungsverhältnisse und die theologischen Akzente der synoptischen Evangelien (150–189).

Im Ergebnis sieht der Vf. den Prozeß der synoptischen Traditionsbildung folgendermaßen (67):

Taufe und Eucharistie fordern für die Katechese der (werdenden) Gemeindeglieder Informationen über die Taufe und das letzte Abendmahl Jesu. Ihnen ordnen sich organisch Nachrichten über die näheren Umstände beider Ereignisse zu: die Erzählungen über den Täufer und die Passionsgeschichte. Wegen des gemeinsamen Sitzes im Leben liegen hier auch die stärksten Übereinstimmungen zwischen den Synoptikern (und Johannes). Dieser Grundbestand wird jedoch durch vielfältige Berichte über die öffentliche Wirksamkeit Jesu erweitert, die zumeist als Einzeltexte, ohne nähere geographische und chronologische Angaben und ohne einen vorgegebenen größeren Bezugsrahmen umlaufen. Ihr Sitz im Leben ist entweder die intensivere Gemeinde-Katechese oder aber die missionarische Verkündigung. Diese Differenzierung, die R. aus Apg 2,42.46; 3,11; 4,35; 5,12; 6,2.4 (56) gewinnt, erklärt ihm die wichtigsten Unterschiede zwischen den Synoptikern. Mt und Mk stützen sich vor allem auf Petrus und die galiläischen Apostel; Mt bringt dabei stärker die missionarisch orientierten Überlieferungen zur Geltung; Mk konzentriert sich auf die Informationen, die für die Gemeindekatechese erforderlich waren; Lk greift (zusätzlich) die Traditionen der Hellenisten auf und kann deshalb ausführlich über das Wirken Jesu in Transjordanien berichten. Allen Texten, die auf diese Weise entstanden sind, besonders denen die dreifach überliefert sind, eignet eine große historische Zuverlässigkeit in der Überlieferung des Wirkens und der Verkündigung Jesu.

Durch eine Analyse der Papias-Notizen, die von großem Vertrauen in deren historische Zuverlässigkeit getragen wird, will R. seine Theorie verifizieren und ergänzen. Er rechnet mit engen persönlichen Kontakten zwischen den Synoptikern (180–189), die alle drei etwa im Jahr 60 ihre Werke verfaßt haben (174–180). Als Grund für diese Datierung dient der Schluß der Apg. Die persönlichen Verbindungen zwischen Mt und Mk seien mit dem Namen des Petrus verbunden (182), die zwischen Mk und Lk seien in Caesarea erfolgt (184f). Mt und Lk schöpften nicht aus einer gemeinsamen Redenquelle, vielemehr greife Mt das „Q"-Material aus Jerusalemer Kreisen um Petrus, Lk hingegen aus hellenistischen Zirkeln um Philippus auf, die es aus Jerusalem mitgebracht hätten (187f). Das Kürzel Q, an dem R. festhält, steht also nicht für eine schriftliche Quelle, sondern für eine Vielzahl didaktisch ausgerichteter Einzelpe-

rikopen, die teils über Galiläa (Mt), teils über „Transjordanien" (Lk) tradiert worden sind.

Der Studie ist innere Konsequenz nicht abzusprechen. Allerdings fragt sich, wieweit ihre Prämissen stimmen. Der Blick des Vf.s haftet an den Perikopen als ganzen und ihrer Abfolge in den Evangelien. Dadurch lassen sich gewiß wichtige Beobachtungen zur Lösung der synoptischen Frage gewinnen. Es fehlt aber ein genauer synoptischer Vergleich, der auch den Textbestand der Parallelen untersucht. R. beachtet die z. T. erheblichen und theologisch signifikanten Abweichungen innerhalb der den Synoptikern gemeinsamen Textsequenzen kaum; sie lassen aber das große Vertrauen des Autors in die historische Zuverlässigkeit der Jesus-Überlieferung fragwürdig erscheinen. Andererseits schenkt R. auch den z. T. wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den Evangelien im einzelnen wenig Beachtung. Lassen sie sich aber mit der Annahme einer jahrzehntelangen mündlichen Tradition in verschiedenen geographischen und kulturellen Räumen vereinbaren oder verlangen sie nicht doch eher nach der Annahme schriftlicher Quellen?

Die Ausführungen zur Datierung der Evangelien und zu den Papias-Notizen gehen auf die neuere Diskussion über Einleitungsfragen nicht ein. Ebensowenig zieht R. die redaktionskritischen Forschungen zu den Synoptikern heran. Die neueren Stellungnahmen zum Schluß der Apg werden nicht gewürdigt.

Freilich hält auch R. tiefgreifende Veränderungen der Jesus-Überlieferung durch die Evangelisten für wahrscheinlich – und zwar im Blick auf die jeweils unterschiedlichen Gemeindesituationen und Aussageintentionen. Allerdings werden diese doch recht allgemein bestimmt und nicht in erster Linie aus den Werken selbst, sondern aus anderen Quellen, insbesondere der Apg, erhoben. Bei Licht besehen scheint R. sogar einen freieren Umgang der Evangelisten mit den ihnen zur Verfügung stehenden Traditionen als die neuere redaktionskritische Forschung vorauszusetzen. Dann aber fragt sich um so mehr, weshalb an die den Evv vorausliegenden Überlieferung nicht ähnliche Maßstäbe angelegt werden und weshalb sie bei der Diskussion der Redenquelle ganz unberücksichtigt bleiben.

Ohne daß die gesamte Diskussion der letzten Jahrzehnte hier zu rekapitulieren wäre, muß m. E. doch gesagt werden, daß (auch) R.s Arbeit die entscheidenden Grundannahmen der Zweiquellentheorie nicht zu erschüttern vermag. Freilich: Auch wenn immer mehr Exegeten auf ihrer Basis erfolgreich arbeiten, bleibt sie doch eine Hypothese, die auf kontroverse Diskussionen angewiesen ist und für Modifikationen offengehalten werden muß. Dies hat R. mit seinem Werk wieder deutlich vor Augen geführt. Wenn er das Gewicht der mündlichen Jesus-Tradition betont, wird ihm grundsätzliche Zustimmung auch von Vertretern der Zweiquellentheorie sicher sein. Ob das Gewicht jedoch so hoch veranschlagt werden muß, wie R. dies tut, scheint fraglich. Freilich: Mündliche Überlieferung hört nicht schon dort auf, wo schriftliche beginnt; mit vielfältigen Wechselwirkungen muß gerechnet werden. Wenn sie genauer zu beschreiben wären, könnte eine Lösung mancher offener Probleme der synoptischen Tradition leichterfallen.

Münster Thomas Söding

Schnackenburg, Rudolf: **Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.** Bd I: Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearb. – Freiburg: Herder (1986). 271 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I), geb. DM 48.–

Der emeritierte Würzburger Neutestamentler legt in einer Phase intensiver und noch keineswegs abgeschlossener Diskussion über die verschiedenen ethischen Konzeptionen im NT und ihrer Relevanz für die gegenwärtige christliche Ethik sein 1954 in erster, 1962 in überarbeiteter Fassung erschienenes Buch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes" als „völlige Neubearbeitung" (vgl. Untertitel) vor. Der Abstand von über 30 Jahren wie auch die damalige Veröffentlichung in vorkonziliarer Zeit reizen zum Vergleich. Schon äußerlich ist der Stoff stark angewachsen. Der vorliegende 1. Teil „Von Jesus zur Urkirche" wurde damals auf 206 S. abgehandelt. Anlaß für diese Ausweitung sind die durchgehend stärker differenzierten traditionsgeschichtlichen Hinweise wie auch konkrete exegetische Auslegungen bei ethisch relevanten Stellen, dann aber auch eine vorgeschaltete Einführung zum Gespräch zwischen Biblikern und Ethikern (17–27), an dem der Vf. maßgeblich beteiligt war. – Der 2. Bd wird Paulus, den Paulusschülern, den Synoptikern, Johannes, Jakobus usw. gewidmet sein.

Die hohe Reflexionsstufe des Vf.s zeigt sich in der einführenden hermeneutischen Besinnung zur Fragestellung: rationale Ethik und/oder biblische Moral, mithin zu einer Problematik, die im Ansatz einer autonomen Moral, von Naturrechtstheorien usw. bei Ethikern intensiv diskutiert wird.

Ob die neuzeitliche Fragestellung als Leseanleitung für ein ganzheitlich biblisches Verständnis hilfreich ist, sei dahingestellt. Für die fachwissenschaftliche Autonomie-Diskussion jedoch kann der Vf. mit Recht darauf hinweisen, daß jede Ethik einen umgreifenden Sinnhorizont voraussetzt (20f). Für den Vf. ergibt sich aus dieser Diskussion aber auch, „daß der Christ für seine weitere Orientierung und für seine konkreten sittlichen Entscheidungen noch anderer Hilfen bedarf" über das NT hinaus; dies soll der „mit Bedacht gewählte Titel ‚Botschaft'" festhalten (21). Im übrigen ist das Problem einer vor der Vernunft zu verantwortenden Ethik der Bibel keineswegs unbekannt, was Vf. unter Hinweis auf Röm 1,19f; 2,14f (18–21) wie auch unter Hinweis auf die jüngere Weisheitsliteratur (86–88) zu Recht betont. Auch wenn die weisheitlichen Motive im AT der Theologie und im NT der eschatologischen Botschaft Jesu zugeordnet bleiben (vom übergreifenden, die Gesamtwirklichkeit umfassenden Glaubenshorizont), bedürfte (über das einschlägige Werk von D. Zeller hinaus) die humane und vernunftbegründete Ethik zukünftig verstärkter Beachtung.

Zum Aufbau: In der gesamten Anlage und in der theologischen Grundorientierung hält Sch. sich an die 1. und 2. Aufl. – ein Zeichen für den Weitblick und die Offenheit eines Bibeltheologen zu damaliger Zeit und für die kontinuierliche Beständigkeit und Weiterentwicklung bibeltheologischer Positionen. Es bleiben aber auch Fragen.

Im 1. Teil werden „Die sittlichen Forderungen Jesu" entfaltet, im 2. Teil „Die Urkirche vor den sittlichen Forderungen Jesu" in der neuen Situation nach Kreuz und Auferstehung.

Im 1. Teil steht vor der eigentlichen Darstellung der Ethik Jesu seine spezifische Verkündigung der Gottesherrschaft, da hier ein innerer Zusammenhang besteht. Im einzelnen geht es um die jetzt schon in Jesus wirksam werdende und spürbar hereinbrechende (vgl. 35) Herrschaft Gottes mit ihrem Anruf an die Menschen, der die Forderung der Umkehr (42–50), die Forderung des Glaubens (50–58) und der Ruf zur Nachfolge (58–67) entsprechen. Die Gliederung der einzelnen Abschnitte entsprechen den ersten beiden Auflagen, werden jedoch weitaus stärker durchstrukturiert mit vielen Unterpunkten und dadurch lesbarer gemacht, aber auch thematisch erheblich ausgebaut und textlich begründet. Dies bleibt ein Grundcharakteristikum des ganzen Buches. Insgesamt lehnt sich Kap. 1 in der Struktur angemessen an Mk 1,14f an.

Das 2. Kap. (68–97) trägt den Titel: „Die alttestamentlich-jüdische Sittenlehre und Jesu sittliche Forderungen", wobei die Wendung „die Sittenlehre" nicht nur so etwas wie ein durchreflektiertes System, sondern auch noch die Einheitlichkeit dieses Systems suggeriert. Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz (69–76), Beweggründe für das sittliche Handeln (der Wille Gottes, Gottesherrschaft, Lohnmotiv, Nachahmung Gottes, weisheitliche Motive) werden dargestellt (76–88), dann aber auch speziell noch das Hauptgebot der Liebe (88–97) behandelt. Den extremen sittlichen Forderungen Jesu nach der Bergpredigt ist das 3. Kap. gewidmet (98–124), wobei die langen Ausführungen zur Bergpredigt im Wandel der Auslegung (108–115) und im Horizont unserer Zeit (115–122) auffällig sind. Was die Einführung (17–27) grundsätzlich hermeneutisch thematisierte, wird hier inhaltlich vor allem am Problem Gewaltverzicht und Friedensdienst verdeutlicht, daß auch historisch-kritische Exegese immer unter einem leitenden Interesse steht. – Den Abschluß des 1. Hauptteils bilden Jesu Weisungen im gesellschaftlichen Bereich (Recht, Macht und Staat; Arbeit, Reichtum und Armut; Frau, Ehe und Familie: 125–155).

Im 2. großen Hauptteil des Buches (früher sachgerechter mit „Die Sittenlehre der Urkirche im allgemeinen" betitelt, während im 3. Teil einzelne hervorragende Verkündiger behandelt wurden) geht es Sch. um „wirksame und vorantreibende Faktoren" (160) und um die Darstellung von grundlegenden „Antriebskräften für das sittliche Leben in der Urchristenheit" (176) überhaupt.

Eine Darstellung etwa von vorpaulinischer oder von vorsynoptischen Konzeptionen, wie der Begriff „Urkirche" vielleicht suggerieren könnte, wird nicht erstrebt, wohl jedoch alle Entwürfe gemeinsam charakterisierende Elemente (auch die Apostolischen Väter werden dabei einbezogen: 198ff.209ff). Als „wirksame und vorantreibende Faktoren" werden dargestellt in der Abfolge der Paragraphen die Erfahrung des Geistwirkens (Apg, Paulus u. a.), die formende Kraft der Gemeinschaft (Jerusalem, Antiochien, paulinische Gemeinden u. a.) und die Erwartung der Parusie (Paulus, Synoptiker, Apg, Joh). Nach dieser grundsätzlichen Skizzierung der neuen Situation nach Ostern (159–187) behandelt das 2. Kap. „Die Urkirche als Verwalterin des Erbes Jesu" die Notwendigkeit von neuen Entscheidungen bei der Gesetzesfrage (188–200), die Nachfolge Jesu bzw. Besitz- und Herrschaftsverzicht, Ehelosigkeit, Leidensbereitschaft und Askese (200–213), während parallel zu den Seiten 88ff auch hier der abschließende Paragraph den vielfältigen Bemühungen um die Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe im Urchristentum nachspürt (213–224). Angesichts dieser traditionsgeschichtlichen Dynamik erscheint der Begriff „Verwalterin" zu statisch.

Den Abschluß des Buches bildet in Weiterführung der Seiten 125ff ein Überblick über das Leben der Urkirche in der Welt (225–265). Näherhin geht es im einzelnen um Gottesdienst und Frömmigkeit (225–235), ein Kap., das sich trotz der Bemühung um die sittlichen Impulse, die vom Kult ausgehen (232), sehr verselbständigt. Es folgt ein Paragraph über Sexualität, Ehe und Familie und Sklavenfrage (236–253), der früher mit „Standesethik" betitelt war. Inwieweit die hier behandelten Fragen nur das „häusliche Familienleben" und die „Hausgemeinden" betrafen (236), nicht jedoch als elementare Gemeindeer-

fahrungen zu werten sind (bei der Gemeinde wird nur die Liturgie bearbeitet), bleibt zu fragen. Während in der früheren Aufl. die Frau unter dem Stichwort Ehe ihren Ort hatte (198–202), erhält sie hier einen eigenen Abschnitt (246–250), wobei Vf. sich auch mit feministischer Literatur vertraut zeigt, sachgerecht die „Anerkennung und Berufung von Frauen zum Dienst an den Gemeinden und in der Missionsarbeit" (248) würdigt und konsequent in der spätneutestamentlichen Zeit „ein bedauerliches Absinken von der bei Paulus erkennbaren Höhe" (250) konstatiert. – Der abschließende Paragraph des Buches widmet sich dem Verhältnis der Christen zum Staat (Apostelgeschichte, Paulus, Offb) mit einem kurzen Ausblick (264f) auf die Perspektiven für die heutige Zeit.

Ein Bibelstellenregister (267–269; Hinweise auf zwischentestamentarische Literatur fehlen) und ein Sachregister (269–271) als vortreffliche Arbeitsmittel schließen das Buch ab, wobei die eigentlichen ethischen Begriffe für eine Neuauflage vielleicht noch weiter differenziert werden sollten. Ausgewählte Fachliteratur wird jedem Paragraphen vorausgeschickt, während übergreifende neuere Werke zur Ethik des NT am Anfang (13) genannt werden. Auch wenn bei einem solch umfassenden Thema jede Literaturauswahl subjektiv ist, sei doch der Hinweis auf das Buch von R. Heiligenthal, Werke als Zeichen, Tübingen 1983, gestattet.

Da es bei einem solch materialreichen Buch gänzlich unmöglich ist, zu einzelnen Themen Stellung zu nehmen, seien zusammenfassend einige Hinweise erlaubt:

1. Das Festhalten am Aufriß der 1. Aufl., d. h. der theologie*geschichtliche* Ansatz mit dem Versuch, Entwicklungslinien von Jesus zur Urkirche offenzulegen, hat sich grundsätzlich bewährt. Nur so wird die Situationsgebundenheit und die Vielgestaltigkeit der ntl Ethik deutlich. Mit erstaunlicher Belesenheit informiert Vf. den Leser über den Stand der exegetischen Diskussion.

2. Trotz der Überfülle des Materials ist das Buch auch für weite Leserkreise wirklich gut lesbar.

3. Mit vorsichtigen und klug abwägenden Formulierungen werden Extrempositionen vermieden, dennoch wird aber eindeutig Position bezogen.

4. Nicht nur in der Einführung (17–27), sondern durchgehend ist eine erfreuliche Offenheit zur Aktualisierung des biblischen Ethos auf gegenwärtige Fragen festzustellen (vgl. bes. 115–124.143.152f.264f). Daß dies nur ansatzhaft geschieht, die Bedeutung der ethischen Botschaft des NT oft nur thetisch für die heutige Zeit behauptet werden kann, ist bei der historisch theologischen Aufgabe des Buches nicht verwunderlich. Hier wäre wohl ein eigenes Buch einer bibeltheologisch begründeten Ethik in der Wirkungsgeschichte des NT erforderlich. Dennoch ist diese Öffnung zahlreicher Einzelfragen auf die heutige Lebenssituation hin sehr begrüßenswert.

5. Die dynamische Perspektive des Buches sei eigens betont: Die Gottesherrschaft ist Grundlage und Ermöglichung zu einem immer neuen Handeln unter den verschiedenen Lebensbedingungen. Da Jesus kein ethisches System, sein Ethos jedoch eine deutliche Richtung angibt, ergibt sich aus diesem Grundansatz die Notwendigkeit einer ständig je neuen Konkretisierung dieser Ethik Jesu.

6. Positiv vermerkt sei auch noch die Beachtung der konfessionellen unterschiedlichen Entwicklungen, die kritische Anfragen an die eigene Kirche nicht ausschließt (vgl. etwa 82.152 u. a.).

Auch bei einem jahrzehntelang gewachsenen und ausgereiften Alters-Werk bleiben einige offene Fragen.

Sie betreffen 1. die Gesamtanlage des Buches. So sehr der Mut zu einem konstruktiven Jesus-Bild anzuerkennen ist, die knappen Hinweise auf S. 5f können methodisch die breiten Ausführungen zur Ethik Jesu (31–155) nicht ganz rechtfertigen, zumal Vf. nicht nur implizit, sondern ständig auch redaktionelle Stellen und übergreifende Kompositionen (mt Bergpredigt) als Ethos Jesu auslegt. Hier wünschte man sich – nicht nur als Bibeltheologe – traditionsgeschichtlich stärkere Differenzierungen. Wer mehr über die Ethik Jesu als die der Synoptiker vorgibt zu wissen, steht im Begründungszwang (dies gilt auch für die Ethik des NT von W. Schrage).

2. Das vom Vf. gewählte Mischverfahren von theologiegeschichtlichem Aufriß (wie W. Schrage) und thematischem Entwurf (wie K. H. Schelkle) bringt Überschneidungen mit sich (vgl. 154f mit 237; 148–153 mit 241–246 u. a.). Dies dürfte sich im 2. Bd. verstärkt wiederholen.

3. So ausgereift und gelungen insgesamt der Überblick über die christlichen ethischen Konzeptionen ist, dem Rezensenten drängt sich dabei jedoch der Verdacht auf, daß dies in der Regel unausgesprochen, hier und da aber auch ausdrücklich auf Kosten der jüdischen Ethik geht (vgl. 26f.33.64.73–75.79.188ff). Ein Beispiel: „Bei Jesus ist es die Botschaft von der zuvorkommenden göttlichen Barmherzigkeit, die sich in seinem Wort und Tun verwirklicht und den Grund für ein neues sittliches Handeln legt" (26). Ist dieser Ansatz wirklich neu? Gab es „das jüdische Gesetz" (69ff) zur Zeit Jesu? Verbunden damit ist die durchgehende Tendenz, die von Billerbeck gesammelten späteren rabbinischen Texte mit theologischen Überzeugungen im Judentum zur Zeit Jesu zu identifizieren. Sah „das Judentum" seine Antwort auf Gottes Tora „in der genauen Beobachtung der Tora, auch der Einzelvorschriften" (77f)? Selbstverständlich wird immer wieder betont, daß Jesus und seine Nachfolger mit allen Fasern ihres Glaubens im Judentum verwurzelt sind, doch wird dieses Gemeinsame bei der Darstellung der verschiedenen Inhalte stillschweigend allzuoft als christlich ausgegeben. Das Christentum als eine der Reformgruppen des damaligen Judentums wird nur im Ansatz deutlich. Zwar setzt auch Vf. die Vielfalt im Judentum voraus (vgl. den Überblick 126–128), doch ist dies nur die Optik für Jesu Weisungen im gesellschaftlichen Bereich. Ist diese religionspolitische Vielfalt nicht auch Voraussetzung für alles zuvor Geagte? In einer Neuaufl. ließe sich hier ein anderer Aufbau vorstellen, damit Ethik noch stärker, als Vf. es durchgehend tut, als Reflexion konkreter Lebensentwürfe deutlich wird.

4. Gerade bei Beachtung der „Option für die Armen" (142f) sollte in Zukunft das Gespräch der biblischen Ethiker auch mit der praktischen Theologie gesucht werden; immerhin verstehen wichtige Vertreter dieser Disziplin Theologie grundsätzlich als Handlungswissenschaft, so daß nicht nur die auf Praxis ausgerichtete lateinamerikanische Befreiungstheologie, sondern auch sozialethische und handlungsorientierte Konzeptionen (vgl. auch die Intention der „politischen Theologie") für Entwürfe der biblischen Ethik neue Perspektiven bieten können. Das vorliegende Buch bietet viele gute Ansätze dazu. Zum angedeuteten Paradigmenwechsel in der Theologie vgl. etwa: Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte 14), Einsiedeln 1985.

Bis zu einem solchen Neuentwurf dürfte von seinem Ansatz her das vorliegende Buch aufgrund seiner soliden Information, seiner theologischen Stimmigkeit und guten Lesbarkeit neben dem Buch von W. Schrage das Standardwerk zur ntl Ethik bleiben. Aufgrund seiner theologischen Bedeutung sind ihm viele Leser zu wünschen – auch bei den Ethikern und praktischen Theologen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Schreiber, Johannes: **Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums: Mk 15,20 b–41.** Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859–1906). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XVI, 517 S. (BZNW 48), Ln. DM 176.–

Im vorliegenden Band hat J. Schreiber die in seiner „Theologie des Vertrauens" (1967) nur zum geringeren Teil berücksichtigte Diss. von 1959 (!) vollständig veröffentlicht und (ab 275) ein neues Kapitel (mit einigen Exkursen) hinzugefügt: „Probleme und Ergebnisse der Forschung seit 1959." Darin setzt er sich – in der bei S. gewohnt polemischen Art – mit seinen Kritikern und der neueren Literatur zum mk Kreuzigungsbericht auseinander; es geht ihm um Verteidigung und Präzisierung seiner „Ausführungen von 1959" (352).

Man ist erstaunt, daß Hg. der BZNW es für so wichtig hielt, daß die Forschergemeinschaft von all dem – der alten Diss. und der neuen Polemik – Kenntnis nehmen solle; das in der Tatsache der Veröffentlichung implizierte Urteil kann der (auch betroffene!) Rezensent – zumal angesichts der Kosten! – nicht teilen. Das Buch kann nur denjenigen neugierig machen, der wissen möchte, wie S. heute, nach 25 Jahren, urteilt und polemisiert. Oder wen interessiert, daß sich der verdiente finnische Kollege Räisänen nach S.s Urteil „sehr grundsätzlich für die Exegese des Herrn Jedermann entschieden hat, der ohne Beachtung des markinischen Textgefüges weiß, was der Evangelist vor zweitausend Jahren dem ‚common sense' entsprechend dachte" (382)? Usw., usw.

München Rudolf Pesch

Schenk, Wolfgang: **Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984). 352 S., geb. DM 98.–

Der von Sch. vorgelegte Kommentar, für dessen verspätete Besprechung der Rez. um Entschuldigung bitten muß, richtet sich an die exegetischen Fachkollegen, denen Sch. in einem „Analyse-Experiment" zeigen möchte, „was ... die allgemeine Linguistik wie die spezielle Textlinguistik für die Exegese" austragen können (13). Er erscheint außerhalb jeder Kommentarreihe – ein verlegerisches Risiko –, und er bietet auch weithin und bewußt anderes als ein herkömmlicher Kommentar.

Die Bestimmung für das fachinterne Gespräch zeigt sich schon daran, daß die Behandlung der üblichen „Einleitungsfragen" zu Beginn fehlt. Vielmehr setzt – nach einer Einführung in die hier angewen-

dete linguistische Methodik und Terminologie – der Kommentar sofort mit der Behandlung von Phil 4,10–20 als „Dankbrief Phil A" ein (29). Wie auch der Buchtitel bereits andeutet, setzt Sch. die Aufgliederung des überlieferten Phil in drei Briefe (bzw. Fragmente davon) voraus: Dankbrief A: 4,10–20 + 4,21–23; (Haupt-)Brief B: 1,1–3,1 + 4,4–7; Warnbrief C: 3,2–4,3 + 8f. Eine sehr kurze „Literaturgeschichtliche Zusammenfassung" am Ende des Buches (331–340) skizziert unter anderem auf zwei Seiten unter der Überschrift „Die Unmöglichkeit der Einheitlichkeits-Hypothese" (344) diese Aufgliederung; aber es ist klar, daß da aus der „black box" des Textes (vgl. 21) nur das herausspringt (output), was in sie eingegeben worden war (input). Textlinguistisch läßt sich eben die Uneinheitlichkeits-Hypothese auch nicht begründen, ja m. E. nicht einmal verifizieren oder falsifizieren, sondern allenfalls mit einigen Beobachtungen unterstützen (so z. B. 43 unten; 57 unter 1.2.1), da es sich um eine historische Frage handelt.

Der Rez. betont ausdrücklich, daß er mit Sch. in dieser Sicht der Briefkomposition im wesentlichen einig ist. Aber er hält diese Hypothese für begründungspflichtig (nicht nur, weil sie dem neueren Trend schon nicht mehr entspricht, sondern grundsätzlich, weil sie den der Exegese vorgegebenen Text zerreißt und umbaut). Daran, daß das nicht geschieht, ist also zu erkennen, daß Leser vorausgesetzt sind, die über diese literaturgeschichtliche Frage mindestens voll im Bilde sind, eigentlich sogar nur solche, die die Sicht Sch.s teilen.

Auch sonst bietet das Buch, jedenfalls auf den ersten Blick, nicht das, was man herkömmlich von einem Kommentar erwartet: eine fortlaufende, exegetisch verantwortete und begründete Interpretation des Textes, vielmehr eine unter mehrfachem Aspekt jeweils für jeden der 9 größeren oder kleineren Textabschnitte durchgeführte linguistische Analyse.

Für jeden Abschnitt des bzw. der Philipperbriefe(s) gibt Sch. zunächst eine „Textsegmentierung", also einen Abdruck des griechischen Textes in „Sequenzen", d. h. Wortfolgen von 2 bis 12 (oder mehr) Wörtern, also etwa einer Aufgliederung „nach Kola und Kommata" entsprechend. Darauf folgt meist ein Abschnitt, der die „Textverknüpfung" untersucht, also Textstrukturen herausarbeitet, und sodann ein Abschnitt mit der Überschrift „Semantische Präzisierungen", in dem – oft recht ausführlich – die Vorarbeit für die Übersetzung durch Festlegung der Wortbedeutungen geschieht, wobei natürlich die Auseinandersetzung mit der von Sch. sehr umfangreich herangezogenen Sekundärliteratur erfolgt. Hier spart Sch. nicht mit Urteilen, die deutlich machen, daß er nur die von ihm vorgeführte Weise des Herangehens an semantische Fragen für diskutabel hält. Aber man wird sagen müssen, daß hier wichtige Denkanstöße vorgetragen werden, aufgrund derer z. B. der Umgang mit kirchlich allzu vertrauten Vokabeln wie „Gnade" (73f) aufmerksam geprüft werden muß. – Je nach den Gegebenheiten des Textabschnitts folgen dann noch weitere Untersuchungen, z. B. zu Phil 1,2 eine solche zur Nennung der Episkopoi und Diakonoi im Briefpräskript (von Phil B), wobei sich Sch. für eine nachträgliche Einfügung dieser Worte entscheidet (78–82; auch hier stimmt der Rez. zu; es bleibt nur die Frage offen – die auch der Rez. nicht beantworten kann –, warum die Redaktion des Corpus Paulinum diesen Hinweis auf die spätere Ämterstruktur gerade in den Phil eingefügt hat).

Der eigentliche „Kommentar", jedenfalls das Ziel aller vorangegangenen Arbeitsgänge, ist dann – und ich meine hier durchaus im Sinne des Autors zu sprechen – die jeweils am Ende stehende, „kommunikativ äquivalente" bzw. „semantisch adäquate" Übersetzung (20. 23). Sie erst ergibt jedenfalls eine zusammenhängende Erläuterung des Textes, in die alle vorangegangenen Einzelentscheidungen in der Abfolge des Textes eingefangen werden.

Hier geht Sch. erheblich weiter als ein Vorgänger wie Michaelis, der in seinem Kommentar von 1935 ziemlich weitgehend paraphrasiert; vielmehr meint man zunächst – mit einer „wörtlichen" Übersetzung im Hinterkopf – oftmals vor einem völlig anderen Text zu stehen. Die Übersetzung muß sehr genau gelesen werden; dann sagt sie eine Menge aus. Freilich: Wer das Buch als Kommentar benutzen will und dazu, von der Übersetzung ausgehend, nach den Begründungen für die Einzelheiten zurückfragt, wird oft Mühe haben, sie zu finden, da sie in ganz verschiedenen Abschnitten geboten werden. Aber für die „Benutzer" ist der Kommentar eben nicht gedacht, sondern für Mit-Arbeiter; leicht macht es der Vf. dem Leser jedenfalls nicht, und man kann sich kaum vorstellen, daß nicht auf Exegese spezialisierte Theologen (oder gar „Laien") zu solcher Bemühung bereit sein werden. – Das bedeutet übrigens nicht, daß Sch. keine theologischen Aussagen zu machen hätte! Im Gegenteil. Nur ergeben sich ihm diese je nach Anlaß – also nicht in einer gleichmäßig fortlaufenden Bemühung um theologische Interpretation des Textes. Dann aber führen sie oft bis hin zu (meist kritischen) Äußerungen zu Gegenwartsfragen, vor allem zu heutigem Kirchentum und Christsein; Sch. überschreitet damit „hin und wieder", aber ganz bewußt die üblichen Grenzen eines Kommentars „im Blick auf eine heutige theologische Rezeption" (13).

In einer Rez. können nur ein paar interessante Beispiele für exegetische Entscheidungen Sch.s genannt werden (die zu Phil 1,2 war bereits erwähnt).

In Phil 2,6–11 sieht er keinen Hymnus, Psalm oder Lied, sondern ein Stück „Lehre" gemäß 1 Kor 14,26.

Wie eine genauere Gattungsbestimmung zu lauten hätte, bleibt S. 193–195 offen; vielleicht „Lehrgedicht" (da auch Sch. mit „Strophen" rechnet: 189. 201. 209ff)? Vor allem aber ist die These interessant, daß dieser Text dem Paulus aus Philippi zugekommen sei und daß er nun von Paulus gewissermaßen approbiert und kommentiert zurückgesandt wurde (195, vgl. 209: „Modell eines philippinischen Missionstextes"). Freilich scheint mir Text und Kontext dafür keine wirkliche Handhabe zu bieten, nicht einmal soviel wie etwa 2 Kor 8,9 („Ihr wißt ..."); und warum sollte Paulus den Text bis zu Ende zitieren, obwohl im Zusammenhang ja nur der Anfang „gebraucht" wird, wenn ihn die Philipper doch längst kannten? Bedenkenswerter ist da die Vermutung, daß in 3,20f (wo ja auch herkömmlich schon oft ein übernommener Text vermutet wurde) eine „philippische Reaktionsformulierung auf die jüdischen Agitatoren" von Paulus aufgenommen sei (326f), wobei Sch. freilich auch sachliche Zusammenhänge mit 2,6–11 meint aufweisen zu können. Übrigens verbinden sich mit letztgenannter Stelle bei Sch. Ausführungen zur „Mythisierung Jesu" (206ff), für die er hellenistische (aber nicht gnostische) Zeugnisse für poetische Übertragung von Göttlichkeitsaussagen auf irdische Menschen anführt, so daß er also im wesentlichen das römisch-hellenistische Umfeld (Philippi als Stadt römischen Rechts!) für die Entwicklung der Präexistenzchristologie verantwortlich macht (daher auch die These vom heidenchristlichen „Missionstext"). Seine eigenen theologischen Bedenken gegenüber diesem Vorgang der Mythisierung Jesu, also der Präexistenzchristologie, verhehlt Sch. nicht (211f).

Für eine dritte Stelle, bei der man z. T. an ein „Lied" als Vorlage gedacht hat, Phil 4,12f (die Stelle dient ihm als „Experimentalsegment", 30ff), zeigt Sch. recht einleuchtend, daß es sich um gehobene, rhythmisch strukturierte Prosa handelt, was wohl zugleich besagt, daß Paulus hier mit einem gewissen Pathos von seiner apostolischen Existenz spricht.

Freilich: Wieviel Verlaß für die Frage nach rhythmischen Strukturen ist auf die erst durch byzantinische Gelehrsamkeit reglementierte Akzentsetzung? – zu S. 31 oder 83.

Für einen mit der textlinguistischen Spezialterminologie nicht Vertrauten – wie den Rez. – ist die Durcharbeitung des Buches natürlich doppelt schwierig.

So wird man gelegentlich schon durch Kleinigkeiten verwirrt, wenn etwa auf S. 24 der Begriff „Supernym" eingeführt, aber nachher wohl durchgehend „Suprenym" geschrieben wird (33 usw. – richtiger schiene mir die Wortbildung „Hyperonym"). Ein einfacher Fehler wird wohl der Singular „Trikola" bzw. „Doppelkola" statt -kolon sein (32 mehrfach, auch 190). – Verwirrend bei der Textsegmentierung ist etwa im ersten untersuchten Abschnitt (4,10–20), daß zunächst eine „Grobgliederung in fünf Ballungen (cluster)" (41) vorgelegt wird, daß aber dann der 3. Komplex (V. 17–18) auf zwei ganz verschiedene Teile (C_2/A_3) aufgeteilt wird – was man am Beginn von V. 18 auch gleich hätte sehen können. Vor allem aber verwirrt, daß außer den Ziffern 1–34 für die „Sequenzen" dieses Textabschnitts ziemlich unauffällig die Buchataben A/B/C für eine größere Gliederung eingeführt werden (46 Mitte), daß dann ohne weitere Erläuterungen mit Siglen wie A_1, A_2, A_3, gearbeitet wird (während zwischendurch – 48f – die Buchstaben A/B/C für einen ganz anderen Zweck verwendet werden) und daß am Ende in der Übersetzung (67) weder die Sequenz-Ziffer noch die Gliederung nach A/B/C (mit Unterteilungen) angewendet wird, sondern eine ganz neue, nach Art der Dezimalklassifikation. Deutlicher ist es auf S. 68, wo mit A/B/B'/A' eine chiastische Struktur aufgezeigt werden soll (wie zuvor auf S. 48f), während die einzelnen „Sequenzen" von vornherein mit der auch am Ende, in der Übersetzung, benutzten Bezifferung gekennzeichnet werden. Doch wechselt die Art der Kennzeichnung der Sequenzen fast von Abschnitt zu Abschnitt (vgl. S. 90 oder 131f mit S. 143 und wieder 165 und 172f, wo dann auf S. 187 unvorbereitet eine kürzere Bezeichnung der Einzelzeilen von Phil 2,6–11 auftritt, bei der man jeweils ein „3." vorandenken muß). Hier wäre eine Vereinheitlichung der Arbeitsweise günstig. – Noch eine Kleinigkeit: Es liegt in der Konsequenz von Sch.s Ansatz, daß er stets auch die zur Zeit gängigen Übersetzungen (in Auswahl) berücksichtigt. Für sie (und einiges andere) fehlt aber ein Abkürzungsverzeichnis (und die Aufnahme in die Bibliographie). Wer wird in 10 Jahren noch wissen, daß „GN" die „Gute Nachricht" (welche Fassung?), „L 75" die inzwischen überholte Luthertext-Revision von 1975 und „Wi" die Übersetzung von U. Wilckens meint (alle Beispiele S. 35; dazu später noch „GNT")? Die Zitierung der Sekundärliteratur mit Autorennamen und Jahreszahl ist praktisch; nur einige Male vermißt man die genaueren bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis (341–352).

Eine sachgerechte Würdigung der textlinguistischen Arbeitsweise Sch.s könnte nur durch einen in gleicher Weise spezialisierten Beurteiler erfolgen. Der in dieser Hinsicht laienhafte Benutzer des Kommentars wird das intensive Angebot an neuen Einsichten, von der Textsegmentierung an über Funktionsbestimmung von Sätzen oder Satzgruppen bis zu anders als üblich präzisierten Wortbedeutungen sehr aufmerksam zur Kenntnis nehmen müssen, um nichts an neuer, eventuell wichtiger Einsicht verlorengehen zu lassen. So wird das Buch ein wichtiges Hilfsmittel für die künftige Exegese des Phil (mit manchen wichtigen Hinweisen auf die Theologie des Paulus überhaupt) sein – wenn es als solches eingeordnet und nicht mit der Aura der

Unanfechtbarkeit und der einzig wahren exegetischen Methode umgeben wird, sondern eben wirklich als das benutzt wird, als das es der Autor einleitend bezeichnet: als Versuch, dessen Ergebnisse anderweitig (also auch von anderen methodischen Ansätzen her) verifiziert oder falsifiziert bzw. korrigiert werden können. Aber natürlich reicht die Bedeutung des Buches über die Philipper-Exegese hinaus als Exempel eines von der Textlinguistik her angelegten Kommentars. So ist dem Verlag für das Wagnis der Übernahme des Buches, vor allem aber dem Autor für die Frucht konzentrierter und konsequenter Arbeit zu danken.

Naumburg (Saale) Nikolaus Walter

Knoch, Otto: **Dem, der glaubt, ist alles möglich.** Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel. Mit 37 Holzschnitten von Anna Braungart. – (Stuttgart): Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH (1986). 584 S., geb. DM 48.–

Dieses Werkbuch sollte sowohl für Theologiestudenten, die in den Wundererzählungen vor einer ihrem Alltagsleben fremden und mißdeutbaren Darstellung stehen, wie auch für den homiletisch arbeitenden Prediger Pflichtlektüre sein! Es liefert in seinen drei Teilen ein detailliertes Material. Das zeigt schon die Inhaltsübersicht.

1. Inhaltsübersicht dieses Werkbuches zur Bibel:

Der I. Teil (ohne eigene Überschrift, mit durchlaufendem Anmerkungstext am Ende) bietet die bislang wissenschaftlich gewonnenen „Einsichten und Kriterien", nämlich 1. als Voraussetzung „Die Wunderüberlieferungen des Alten und Neuen Testaments", 2. als Problem „Die Wunderkritik der Neuzeit" (gute Schilderung der Entwicklung der aufklärerischen Stellungnahme zum biblischen Wunder und dessen apologetischen Gebrauch), um dann 3. „die Eigenart der Überlieferung von Wundern Jesu in den Evv" zu skizzieren. Hierauf folgt 4. Erörterung der „grundsätzlichen Möglichkeit von Wundern im biblischen Sinn", anschließend 5. „Sinn und Absicht der Wunderüberlieferungen der Evv", um 6. „Grundprinzipien für die sach- und zeitgerechte Auslegung der Wunderüberlieferungen der Evv heute" zu erörtern, woraus sich 7. „Grundregeln für eine sinn- und sachgerechte Auslegung der Wunderzeugnisse der Evv in der Verkündigung heute" ergeben.

Umfangmäßig hat die Abhandlung ihren Schwerpunkt im II. Teil, der „Auslegungshilfen zu den einzelnen Wundererzählungen der Evv" vorlegt (145–521). Die Einzelbehandlung geht nach folgendem Raster vor: 1. Hinführung, 2. Form, 3. Aufbau, 4. Text und Botschaft (bei Parallelüberlieferungen unterteilt nach den einzelnen Zeugen), 5. Rahmen, 6. Anregungen für die Auslegung heute. Diese Anregungen sind in Frageform gehalten und sollen das Mitdenken und Mitarbeiten des Hörers der jeweiligen Auslegungen anregen. Wiederholungen gleichartiger Gedanken und Hinweise in verwandten Erzählstücken werden im Blick auf die Praxis in Kauf genommen (145f).

In Teil II findet der Leser unter den Gruppierungen: 1. Wunderbare Heilungen, 2. Dämonenaustreibungen (Exorzismen), 3. Totenerweckungen, 4. messianische Zeichenhandlungen, 5. Vollmachtswunder (Normenwunder), 6. die sieben Zeichenwunder des Johannesevangeliums, die das öffentliche Leben Jesu beginnen, begleiten und abschließen (sie folgen nicht dem Ablauf des Lebens Jesu!), 7. Rettungswunder, 8. christologische Offenbarungswunder (Epiphaniewunder, hier S. 505–520), nur noch eigens den wunderbaren Fischfang mit anschließender Berufung des Simon Petrus, Lk 5,4–11; Jo 21,1–7.15–19, da die anderen in diese Gattung gehörenden Beispiele schon unter anderen Gesichtspunkten behandelt waren (503). Der jeder Wunderbesprechung beigegebene Holzschnitt von Anna Braungart illustriert, auf das Wesentliche reduzierend, eindrucksvoll.

Ein Anhang, der III. Teil, bietet 1. Übersicht über Wunderhinweise und Wundererzählungen im NT, ein Sachverzeichnis der Hinweise auf Wunder Jesu in den Evv, Hinweise auf Wuntertaten Jesu in den einzelnen Evv, endlich in einer Tabelle den Versumfang der Wundererzählungen und -hinweise in den Evv, 2. folgt ein „Verzeichnis wichtiger deutschsprachiger Veröffentlichungen zur Frage nach den Wundererzählungen der Evv, den Wundern Jesu und deren sachgemäßem Verständnis heute". Den Abschluß bilden 3. Register: Verzeichnis wichtiger Schriftstellen, Liste wichtiger Namen und Liste wichtiger Stichworte und Wundererzählungen. Das zur Anzeige kommende Buch ist fürwahr ein Arbeitsinstrument!

2. Jesus als Wundertäter. Aus der Darstellung K.s ergibt sich als Fortschritt in der Problematik der Wunder Jesu gegenüber ihrer früheren „flächigen" apologetischen Verwertung,[1] daß zwischen dem Wunderwirken Jesu und der Wunder-Überlieferung zu scheiden ist.

„Will man feststellen, wie und wozu die Urkirche von Jesu Wundern erzählte, muß man zunächst mit Hilfe verschiedener Methoden von den in den heutigen Evangelien begegnenden Wunderhinweisen und Wundergeschichten zurückschließen auf den urchristlichen Kern der Wunderüberlieferung und dann vorsichtig den Schluß wagen auf das, was als typisch für Jesu Wunderwirken in dieser Tradition greifbar wird und welche Elemente der Überlieferung einzelner Wundergeschichten sich als historisch glaubwürdig erweisen" (45). Daraus ergibt sich dann: „Alle Wundererzählungen der Evangelien dienen dazu, die Heilsmacht der gläubigen Bindung an Jesus Christus, den auferstandenen Herrn und Erlöser der Welt, lebendig darzustellen und immer neu zu verkünden." Sie gelten nicht als mythische Illustrationen hierfür, sondern „haben dabei historischen Anhalt an den Wundertaten Jesu an geistig, psychisch und leiblich Kranken und an Verstorbenen und an der Abhilfe von allen Arten menschlicher Not und gehen grundsätzlich von Ereignissen aus, die im Wirken Jesu außergewöhnlichen Charakter hatten und auf Jesus als den endgültigen Heilsbringer Gottes, den Verwirklicher der verheißenen Heilszeit hinweisen sollten" (90). Wegen der kerygmatischen Verwertung „läßt sich oft im einzelnen der ursprüngliche Vorgang des wunderbaren Geschehens nicht mehr genau bestimmen. Denn vielerlei Motive prägen häufig die einzelnen Wundergeschichten in ihrer heutigen Gestalt" (90), was die sorgfältige Zergliederung der einzelnen Wundergeschichten durch K. im II. Teil zu vielen Malen zeigt.

Die Wunderüberlieferung[2] mit ihren Motiven und Aussagen der einzelnen Wundergeschichten empfängt „ihre bleibende theologische Glaubwürdigkeit und Wahrheit vom Auferstandenen und seinem heilsstiftenden Wirken in der Kirche her" (90). In diesem theologischen Kontext macht K. sie für Leser und Hörer fruchtbar, benutzt sie auch die Kirche (schon im Fluß der in der Schrift sich niederschlagenden Überlieferung) und die Liturgie (Jo 6!), meditiert sie der Theologe wie der schlichte Gläubige.

Wieweit die Wunderüberlieferung aber eine historische Glaubwürdigkeit hat, die den Nichtglaubenden (wenigstens unter dem Gesichtspunkt der Faktizität oder Mystizität) anspricht, muß den spärlich erkennbaren Vorgängen (Taten) entnommen werden, die sich als geschichtlichen Urgrund und Haftpunkt dieses theologischen Reflexions- und Verkündigungsprozesses sehen lassen. Die Frage nach der Historizität des Urgrundes der einzelnen Wunderüberlieferungen zu stellen, ist theologisch legitim. Man kann sich dieser Problematik nicht mit dem Einwand entledigen, wie es heute von Theologen gerne geschieht, die ntl Überlieferung habe einen solchen Gesichtspunkt nicht in den Vordergrund ihrer Darstellung gestellt. Immerhin hat sie an der Faktizität (entgegen aller Mythensprache, vgl. 2 Petr 1,16) großes Interesse. K. wird nicht müde, zu betonen, daß die Wundergeschichten einen historischen Kern haben,[3] mag auch dessen eruierende Eingrenzung schwierig sein. Die Theologie der Kirche tat also grundsätzlich das Richtige, wenn sie die Wunder Jesu auch für seinen Gottesanspruch als „Beweis" heranzog.[4]

Jedenfalls ergibt sich nach K. für die Erkenntnis der historischen Erscheinung Jesu v. Nazaret, daß dieser im Unterschied zu dem Täufer außerordentliche Taten vollbracht hat, die die Leute auf ihn aufmerken ließen. Er hat sie in einer für ihn sehr charakteristischen Weise gewirkt. Sie dienten nicht mirakelhaft seiner persönlichen Machtentfaltung, sondern waren Hinweis und Anfang der beginnenden Gottesherrschaft.[5] So sah es wenigstens Jesus in der Auseinandersetzung um den pharisäischen Beelzebul-Vorwurf (Lk 11,20).[6] Er wollte „nicht als Wunderheiler mißverstanden werden. Seine Heilstaten waren seinem Dienst am Reich Gottes zu- und untergeordnet" (60). Er wirkte nicht mit magischen Mitteln (zu Mk

[1] A. Kolping, Vera et perfecta resurrectio. Thomas v. Aquin und der Glaube an die Auferstehung Christi, in: FZPhTh 15, 1968, 345–366.

[2] „Folgende Elemente prägen die urchristlichen Wundererzählungen: die Wundertat Jesu selbst, die Form der frühesten sprachlichen Fassung derselben, der Einfluß des judenchristlichen Nachdenkens über diese Machttaten Jesu mit Hilfe des Alten Testamentes und schließlich die Übernahme von Stilformen der hellenistischen Wundererzählungen für die Verkündigung vor Heiden" (46). „Die christlichen Wundererzählungen ... dürften ursprünglich sehr knapp gewesen sein und neben dem Hinweis auf das Geschehene selbst eine kurze theologische oder christologische Deutung, eine Lehre oder Weisung Jesu enthalten haben" (47).

[3] „Die Evangelisten (setzten) bei den von ihnen überlieferten, z. T. auch überarbeiteten Wundererzählungen (voraus), daß diese im Kern historisch glaubwürdig waren ... Diese kerygmatischen Wundergeschichten ... empfangen ihre bleibende Wahrheit letztlich nicht von dem in ihnen vorausgesetzten historischen Geschehen her, sondern von der bleibenden Gegenwart und dem Wirken des Auferstandenen in der Kirche" (89f). Hinweise auf historische Glaubwürdigkeit z. B. S. 162, 210, 215, 235 (?), 321 o. ä.

[4] Letztlehramtlich wurde der Wunderbegriff nicht ausdrücklich umschrieben. Kolping, Fundamentaltheologie I, 311.

[5] Die Evv lassen noch erkennen, daß Jesus sich nicht berufen wußte, alle damals unheilbaren Erkrankungen bei denen zu heilen, die ihn darum baten" (52). Anders später die Summarien bei Mt und Lk. „Die positive Wirkung der Wundertaten im Ringen Jesu um die Anerkennung seiner Botschaft und seiner Sendung war (aber) erstaunlich gering" (62), erstaunlich für uns, weil wir zu sehr von der in den Summarien und ähnlichen Stellen zutage getretenen Verallgemeinerungen unbewußt ausgehen. Die Wirkung „wurde in der herkömmlichen katholischen Theologie und Katechetik einseitig gesehen und stark übertrieben" (61).

[6] „Da Jesus hier noch nicht mit einem nachösterlichen Titel der Urchristen charakterisiert wird, er selbst sein exorzistisches Wirken aber in einen Bezug zum Hereinbrechen des Reiches Gottes setzt, ist das Wort als jesuanisch anzusehen" (34).

8,22–26, ferner Joh 9,1–11, 161f: der Speichel eines geisterfüllten Menschen). Selbst Gebet um Gewährung des Wunders durch Gott fehlt (42).[6a] Sein Dienst am Reich Gottes steuerte der Not der Menschen in ihrem Alltagsleben. Weil diese Not für Jesus obersten Handlungsbedarf herausforderte, auch wo seine Tat scheinbar göttlich unverrückbare Normen (Arbeitsverbot am Sabbat) brach, erregte Jesus Widerspruch; er zog Verleumdung als Helfer Beelzebuls[7] und Haß auf sich (118; Jesu Konflikt mit der traditionellen jüdischen Theologie und Frömmigkeit in den sog. fünf galiläischen Streitgesprächen bei Mk, 217). „Zur Beglaubigung seiner Umkehrforderung dienten Jesu Vollmachtstaten" (59), freilich nachher „in besonderer Weise herausgearbeitet . . . durch die Überlieferung der Kirche und die Evangelisten" (41).

Der Glaube der Menschen, d. h. Offenheit und Wahrheitsliebe Jesus gegenüber, spielt „im Unterschied zu außerbiblischen, auch alttestamentlichen und jüdischen Wundererzählungen in der Wunderüberlieferung von Jesus eine wesentliche Rolle" (40). Jesus wirkte „ohne vorausgehenden Glauben . . ., d. h. ohne Offenheit für Jesu besondere Vollmacht und ohne Vertrauen auch auf außergewöhnliche Hilfsmöglichkeiten seiner Person, keine Wunder" (ebd.). „Gerade dieser Charakter personaler Begegnung von Menschen in Not mit Jesus, dem von Gott bevollmächtigten Heiland, macht das Besondere der Wundertaten Jesu aus" (41).

Wo diese Gutwilligkeit und Einsichtigkeit nicht mitgebracht werden (58), verweigert sich Jesus den Menchen. „Amen, das sage ich euch: Dieser Generation wird niemals ein Zeichen gegeben werden" (Mk 8,11f). Der hierzu scheinbar widersprüchliche Hinweis auf das Jonas-Zeichen, das prophetische Realsymbol für „die Buß- und Umkehrpredigt Jesu in Q (Lk 11,29f / Mt 12,39b), steht nicht im Gegensatz zu der von allen Synoptikern überlieferte Zeichenverweigerung, sondern als Inhalt des Wirkens Jesu ergänzt es komplementär.[8]

3. Der offene Wunderbegriff der evv Wundererzählungen und die Art ihrer „Beweiskraft". Nun fragt sich, welcherart Vorgänge für K. den jeweiligen Wundererzählungen zugrunde liegen, denn das Erzählte wird ja als feststellbarer Vorgang, nicht als bloßes Bild oder Symbol, behauptet. Welcher Art sind ihrem Wesen nach diese Wunder?[9]

Der dem streng gesetzlich bestimmten Weltbild der Neuzeit entsprechende metaphysische Wunderbegriff[10] („wo es sich nachweislich um die Durchbrechung feststehender Naturgesetze handle, die auf das Einwirken einer welttranszendenten Kraft hinweist") ist nach K. nicht anwendbar (27), besonders, da „die früher als unlösbar geltende Bindung der Naturwissenschaften an die materialistische Vorstellungswelt zerbrochen ist" (93, mit Pacual Jordan). „Die Erforschung der sog. Natur (stieß nämlich) auf Bereiche, die durch andere Ursachen nicht völlig vorherbedingt und damit auch nicht völlig vorausberechenbar sind. Das gilt insbesondere für den Mikrokosmos und den Bereich des Lebendigen. Hier ist vor allem auf die Erkenntnisse der Quantenmechanik und der sog. Relativitätstheorie hinzuweisen" (ebd.).

K. stellt also die Möglichkeit in Aussicht, als ob das Lücken wären, „durch die hindurch" Gott bei völliger Intakthaltung der Naturgesetze Wunder wirken könne. Man hat bei dieser auch sonst geäußerten Lösung des anstößigen Problems des theologischen Wunders spöttisch von Quanten-Theologie gesprochen. K. spricht diese Lösung nicht so ausdrücklich aus, verfolgt sie jedenfalls im weiteren Verlauf nicht, aber Leser können bei der zitierten Stelle diese Meinung bekommen. So soll „die religiöse Gedankenwelt ohne logischen Widerspruch mit der heutigen Naturwissenschaft zusammen bestehen" können (ebd.).

Richtiger weist K. an anderer Stelle (27f) darauf, daß der metaphysische Wunderbegriff, der übrigens noch immer in der Theologie und in der Praxis kirchlicher Stellen herumgeistert (obwohl sich das zu ändern scheint), den Grundsatz mißachtet, „daß Gott in den Ablauf der Naturordnung nicht direkt eingreift, sondern sich dazu geschöpflicher Möglichkeiten bedient" (27). Solche Möglichkeiten erwähnt K. (93), wenn er auf „erstaunliche Phänomene außergewöhnlichen Vermögens des Menschen" hinweist, „die besonderen Gegebenheiten und Kräfte der menschlichen Geist-Seele".

„Daß ‚Fieber' mit charismatischer Therapie beizukommen ist, ist unbestritten" (154 zu Mk 1,29–31). Zu der Tochter des Jairus Mk 5,22–43, deren Tod beim Eintreffen Jesu der Evangelist voraussetzt, könnte sich nach K. (Mk 5,30: „Das Kind ist nicht tot!") andeuten, daß die Erzählung möglicherweise „verschiedene Stadien" durchlaufen habe und der Befehl Jesu zum Aufstehen 3,41 ursprünglich auf „die Überwindung eines Zustandes der Erschöpfung, Lähmung und Erstarrung bezogen" haben könnte. Beim Jüngling v. Nain und der Erweckung des Lazarus spricht er von Rückbesinnung auf „die Grundgestalt" (465). Den Schritt von der „vermutlichen Grundgestalt" zum zugrundeliegenden Vorgang selbst erläutert er aber nicht. Er rechnet mit Totenerweckungen (327), ohne aber hier seinen Gottes Handeln zugeschriebenen „Grundsatz" (27) ins Spiel zu bringen. Ob Exegeten und aufmerksame Bibelleser mit der sich hier abzeichnenden Unschärfe der Darstellung K.s sich zufrieden geben, ist fraglich.

Ob wir den von K. sog. „Grundsatz" des Wunderwirkens Gottes nicht doch mutig „grundsätzlicher" nehmen müssen, als er es tut? Ich habe in meiner Darstellung des biblischen (und kirchlichen!) Wunderproblems diesen Grundsatz in einen auch Gott einbeziehenden Definitionsrahmen gestellt: Gott wirkt (die Schöpfungsexistenz vorausgesetzt) mediante natura (zu diesem Begriffswort: Kolping, Fundamentaltheologie I, 107–111). Er tut es alltäglich in seinem die evolutive Natur (cursus consuetus naturae) tragenden und erhaltenden Wirken (concursus naturalis); er tut es in außerordentlicher Weise (praeter consuetum cursum naturae), innerhalb der Natur (sie als „Wundergrenze" bewahrend und nicht zerstörend oder „durchbrechend") durch seine im religiösen Kontext stehenden Wunderfakten. Diese Theorie[11] steht keinesfalls (wie immer behauptet) gegen die absolute Allmacht Gottes, ihr Grenzen setzend. Gott hat sich nämlich zu einer solchen Weltordnung und zu solchem Zusammenwirken seiner und der Welt selbst bestimmt.

Ich erläutere die Theorie durch die thomistisch-scholastische Unterscheidung von der absoluten und der relativen Allmacht Gottes. Die absolute Allmacht Gottes umfaßt alles, was seinsmöglich ist und Objekt von Gottes Willen sein kann. Die relative Allmacht bezieht sich auf die von Gott gewollte und ins Dasein gehobene konkrete Welt mit ihrer Natur- und Heilsordnung. In bezug auf die konkrete Welt- und Heilsordnung hat sich Gott selbst zu dieser Eingrenzung mit ihren Folgen bestimmt („Wundergrenze"). Zu dieser Wundergrenze gehört, was K. den sog. „Grundsatz" des Wunderwirkens Gottes nennt. Leider bleibt K. zu unscharf in der näheren essentiellen Definierung.

Wer als Seelsorger in der Vorbereitung der Wortverkündigung oder überhaupt bei der täglichen Zelebration den fortlaufenden Lesungen der Evv mit den Wundererzählungen begegnet und diese nicht bloß „fundamentalistisch" („wie es dort steht") zu verstehen gewohnt ist, wird dankbar die Zusammenfassung der Gesichtspunkte und von dort her auch die Auswertungsmöglichkeiten zur Hand haben. Ihm bietet Otto K. „Einsichten und Kriterien, . . . welche die Wissenschaft, vor allem die biblische Theologie heute erarbeitet haben, um die Überlieferung [von mir gesperrt] sachgemäß und verantwortlich auszulegen" (14). Überhaupt jeder nachdenkliche Christ wird diese Untersuchung mit Nutzen gebrauchen. Es geht um „Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern" (Max Seckler). Die Gestalt Jesu, die K. mit Wärme und Anteil vor dem Leser erstehen läßt, verliert dadurch nicht, sondern gewinnt Lebensnähe und verehrende Anziehung. Würde die Lektüre die primitive Art mancher entrüsteter Leserbriefschreiber über die zerstörerische Art der biblischen Literaturkritik etwas zurückdrängen, wäre das gewiß ein dankenswerter Effekt der Mühe des Vf.s.

Freiburg i. Br./Bonn Adolf Kolping

[6a] Zu Joh 11,41f Knoch, 471.

[7] Knoch (52) meint mit Blick auf das Fehlen von exorzistischen Fallbeschreibungen bei Joh, daß Jesus nicht die zeitgenössische Ansicht geteilt habe, die die Dämonen als Verursacher besonders schwerer psycho-physischer Krankheiten annahm (weiteres 54f). Doch spricht Knoch (56) Jesus „allerdings eine gewisse Offenheit" gegenüber dem zeitgenössischen Dämonenglauben zu.

[8] Knoch spricht von der Dialektik des Zeichencharakters der Wundertaten Jesu.

[9] Knochs Darstellung leidet am Mangel begrifflicher Unterscheidung bei dem Wunderproblem (mit Absicht?). A. Kolping, Fundamentaltheologie I, 301–311.

[10] Wir müssen bedenken, daß dieser metaphysische Wunderbegriff für die frühere, noch nicht literargeschichtlich-exegetisch umfassend arbeitende Theologie gerade an solchen Wundern wie an den Brotvermehrungsperikopen, dem Kana-Wunder, besonders an der Auferweckung des Lazarus abgelesen wurde. Vgl. Kolping, LThK X, 1965, Sp. 1262f.

[11] Kolping, Fundamentaltheologie I, 336f, zur „Außerordentlichkeit", ebd. 312–314.

Kudasiewicz, Józef: **Jezus historii a Chrystus wiary** [Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens]. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987. 184 S. (Serie „Jak rozumieć Pismo święte" Bd 3)

Das Buch von Prof. Józef Kudasiewicz ist ein weiterer Bd aus der in Polen populären Serie biblischer Monographien, die unter dem gemeinsamen Titel „Wie soll man die Heilige Schrift verstehen" erscheint. Der Autor, ein führender polnischer Exeget (Leiter des Instituts für Bibelwissenschaften der Kath. Univ. Lublin sowie des Lehrstuhls für biblische Exegese des NT) behandelt „eines der aktuellsten Probleme der zeitgenössischen Exegese und Theologie, das die Grundlagen des Christentums selbst betrifft".

Die Genese des im Buchtitel formulierten Problems erklärt das 1. Kap. Es stellt auch seine historische Entwicklung vor, wobei zwei Etappen unterschieden werden: die erste wird als die Zeit vor Bultmann bezeichnet und die zweite als die Zeit Bultmanns und der formgeschichtlichen Schule. Der aktuelle Stand der Debatte über „den Jesus der Geschichte und den Christus des Glaubens" wurde im 2. Kap. skizziert, wo eine Übersicht über die Forscher der verschiedenen Richtungen, d. h. die Katholiken, die Protestanten und die marxistischen Philosophen gegeben wird. Nach der Bekanntmachung mit dem Forschungsstand

begründet der Vf. die Möglichkeit eines Zuganges zum „Jesus der Geschichte" (3. Kap.). Gleichzeitig ist hier der Ort für eine kritische Verifizierung der von den marxistischen Religionswissenschaften vorgebrachten Argumente. Im Schlußteil des Buches versucht der polnische Exeget auf eine weitere Frage zu antworten: Kann man bei dem aktuellen Wissensstand eine theologische Synthese der Worte und Taten Jesu erstellen? Anders gesagt: Ist es möglich, eine Theologie der Lehre Jesu zu schreiben (Kap. 4)?

Im Verlauf der Arbeit bekennt K. mehr als einmal, daß die Problematik „Jesus der Geschichte – Christus des Glaubens", an sich keine leichte und einfache ist. Sie berührt nämlich verschiedene Wissensgebiete. Darum wurde es notwendig, Forschungsergebnisse der Soziologie, Philosophie, Literaturtheorie und Exegese heranzuziehen. Das ist hilfreich bei der Verifizierung der die historischen Fundamente des Christentums angreifenden Ansichten. Diesen soliden wissenschaftlichen Grundlagen, der eingehenden Kritik und der Klarheit des Inhalts steht eine einfache und kommunikative Sprache zur Seite. Die Lektüre erleichtert darüber hinaus ein Begriffslexikon, das sich am Ende des Buches befindet. Und eine Vertiefung der Kenntnis der Problematik wird ermöglicht durch eine mit kurzen, sachlichen Kommentaren versehene Auswahlbibliographie. Den westlichen Leser wird besonders die Diskussion mit den laizistischen und insbesondere den marxistischen polnischen Religionswissenschaftlern (Z. Poniatowski, Z. Kosidowski, J. Keller u. a.) über die Grundlagen des Christentums interessieren.

Lublin Stanisław Rabiej

La Tradizione dell' Enkrateia. Motivazioni ontologiche et protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 20–23 aprile 1982. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – Roma: Edizioni dell' Ateneo (1985). XXXI, 800 S., kart.

Ein umfangreicher Kongreßbericht ist anzuzeigen. Er vereinigt 25 Vorträge über den spätantiken und frühchristlichen Enkratismus. Die Sache wird genau bestimmt.

„Unter Enkratismus versteht man die Enkrateia in ihrer radikalen Form, die den Gamos ausschließt, der schlechthin mit Porneia und Phthora identifiziert wird, die die negative Bedeutung der Genesis nach sich zieht und bedingt" (XXIX). Sie wird jedoch eingeschränkt, denn es geht um die häufige protologische Motivation: die „Lehre vom jungfräulichen Adam oder der unverdorbenen Seele, die jegliche Sexualität vom ursprünglichen Wesen des Menschen (oder der Seele) abtrennt" (ebd.).

Die 25 Vorträge – unter ihnen nur zwei in deutscher Sprache (A. Böhlig, Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis; H. M. Schenke, Radikale sexuelle Enthaltsamkeit als hellenistisch-jüdisches Vollkommenheitsideal im Thomasbuch, NHC II 7) – halten sich streng an ihr Thema. Die genannte Beschränkung auf die protologische Motivation kann jedoch nicht überall respektiert werden. Mühelos kann der Enkratismus als allgegenwärtiges Phänomen in der frühen Kirche und ihrer Literatur nachgewiesen werden: Ntl Schrifttum, jüdisch-hellenistische und judenchristliche Schriften, vor allem die gnostische Literatur und auch orthodoxe Väterliteratur liefern die Beweise. Einige Vorträge greifen über diesen Rahmen hinaus: Mazdaismus (J. Duchesne-Guillemin), Zoroastrismus und Mandäismus (M. V. Cerutti), Porphyrios (D. M. Cosi).

Die Fülle des Angebotenen kann hier nicht erschöpfend nachgezeichnet werden. Ein paar Beispiele seien herausgegriffen.

G. Quispel, The Study of Encratism. A historical survey (35–81) führt zunächst zur jüngsten Forschungsgeschichte. E. Peterson (1890–1960) wird mit seinen Enkratismusstudien dabei als Pioniergestalt vorgestellt, angemessen gewürdigt und auch aus gründlicher Sachkenntnis heraus korrigiert. Über die Forschungsgeschichte hinaus trägt Q. seine eigene Sicht des Enkratismus vor, anregend und kenntnisreich; nicht ohne mutige Kritik und offene Angriffslust, z. B. S. 50: „If all New Testament scholars could have read Italian [um die Arbeiten von F. Bolgiani zu studieren], quite a few disastrous developments in their field of scholarship would not have taken place." – S. 59: „When will New Testament scholars familiarize themselves with comparative Liturgy and read the studies of their colleagues in the field of Early Church?" (vgl. auch 336). – Das Urteil kann schon auch mal arg pauschal ausfallen: „The Roman view that Catholicism and Catholicism only is identical with (primitive) Christianity; the Protestant dogm that neither Judaism (including Essenism) nor biblical Christianity (including Paul) are ascetic" (74). – Eine biblische Verankerung der Enkrateia zeigt H. Crouzel auf (505–526); ihre Wurzeln sieht er in den beiden Testamenten, in der von der hellenistischen Kultur geprägten Mentalität und in der eigenen geistlichen Erfahrung (506). – P. F. Beatrice, Le tuniche di pelle (433–482) bietet eine Auslegungsgeschichte von Gen 3,21. – Altkirchliche Jungfräulichkeit als besonderer Ausweis protologischer Enkrateia behandeln C. A. Spada (603–621 über die von D. Amand u. M. Ch. Moons 1953 edierte „curieuse homélie grecque sur la virginite") und P. Pisi (625–635 über die griechischen Väter). – R. Mcl. Wilson wertet zusammenfassend die Naq-Hammadi-Schriften aus (317–332: Alimentary and sexual encratism). – T. Orlandi untersucht den Enkratismus in den koptischen Mönchstexten des 4.–5. Jh.s (341–363).

Die herausgegriffenen Titel zeigen das weite Spektrum des behandelten Gegenstandes und seine Bedeutung für die frühchristliche Kirchengeschichte. – Von besonderem Reiz sind die abgedruckten Diskussionsbeiträge, in denen sich die Referenten und andere Kongreßteilnehmer (darunter auch der inzwischen verstorbene J. Gribomont, OSB) zu Wort melden.

Den Vorträgen sind im Anhang umfangreiche Register angefügt: Bibelstellen; klassische, patristische, apokryphe, gnostische, jüdische Literatur; moderne Autoren und Sachindex. Gerade diese Register schließen den reichhaltigen Bd auf und machen den Kongreßbericht zum auskunftsreichen Handbuch in Sachen Enkratismus. Wenn der Paulus der Acta Pauli seine Predigt in die Stichworte „Anastis und Enkrateia" zusammenfaßt (Acta 5; in mehreren Vorträgen zitiert), dann ist das sicher eine bedenkliche Verkürzung der paulinischen Botschaft. Doch diese Verkürzung kann nicht als Randerscheinung abgetan werden. Die mit ihr angetroffene Lehre und Praxis der Enkrateia kann auch nicht nur mit außerchristlichen Einflüssen erklärt werden. Ursprünglich wird die Lehre und Praxis der Abstinenz und Askese „motiviert durch die eschatologische Perspektive des Reiches, die volle Verfügbarkeit für den Dienst des Herrn (Unteilbarkeit des Herzens; Imitatio Christi) und den Einfluß gewisser Texte wie Mt 19,12 und 1 Kor 7 (XXXI).

Freiburg/Br. Karl Suso Frank

Angerstorfer, Ingeborg: **Melito und das Judentum.** Diss. kath.-theol. Fak. Regensburg. – Regensburg (1985). XXXV, 301 S.

In ihrer bei Norbert Brox gearbeiteten Diss. hat sich die Vf.in das Ziel gesetzt, einerseits jüd. Erbe bei Meliton von Sardes, andererseits Melitons Stellung zum Judentum zu untersuchen. Textgrundlage ist dabei hauptsächlich die Passa Homilie Melitons; darüber hinaus werden aber auch die verschiedenen Fragmente Melitons herangezogen.

Nach einem Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur untersucht die Vf.in zunächst „Meliton und seine Homilie Peri-Pascha in Beziehung zur jüdischen Passafeier" (8–80), sodann „Jüdisches Erbe in Melitos Stil, in seiner Darstellungsweise, in seinem Verhältnis zum AT und in bestimmten Passagen innerhalb der Homilie Peri Pascha" (81–136) sowie „Jüdischen Einfluß in den Fragmenten Melitos" (137–186), wobei auch die sog. neuen Fragmente einbezogen sind. In einem 4. Teil werden dann „Melitos Anschauungen über Israel" (187–227) gewürdigt. Es folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse (228–232). Die außerordentlich zahlreichen Anmerkungen finden sich am Schluß des Bandes (233–301).

Im Verlauf der Arbeit werden zahlreiche Fragen, die in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Forschern untersucht worden sind, aufgenommen und erneut geprüft. Das Bild, das dabei auf Grund immer erneut angestellter Analysen und Diskussionen entsteht, ist im ganzen ebenso beeindruckend wie überzeugend. Einige Ergebnisse, welche die Vf.in hierbei erreichen zu können meint, seien kurz genannt.

(2) Die Vf.in äußerst Bedenken dagegen, daß Meliton tatsächlich Bischof gewesen sei. Man fragt sich allerdings, ob jemand anders als ein Bischof bei einem quartadecimanischen Passa eine solche „Predigt", wie sie in Peri Pascha vorliegt, hätte halten können.

(8ff) Gegen die Kritik von Wolfgang Huber, Passa und Ostern, 1969, hält die Vf.in daran fest, daß Meliton Quartadecimaner gewesen ist.

(12ff) Ebenfalls hält die Vf.in gegen Hubers Kritik daran fest, daß die Parusieerwartung in der Passa-Homilie nicht fehlt.

Die detaillierten Untersuchungen zu jüdischem Einfluß bei Meliton ergeben ein differenziertes Bild. Auf der einen Seite kann die Vf.in durch sorgfältige Heranziehung umfangreicher jüd. Literatur dartun, in welch starkem Maße Meliton jüd. Erbe verpflichtet ist. Auf der anderen Seite zeigt sich an manchen Stellen, daß Meliton offenbar bestimmte jüd. Traditionen unter hell. Einfluß in veränderter Form aufgenommen hat (s. etwa S. 80 im Blick auf die Engelauffassung). Im ganzen ist jedoch der Nachweis gelungen, daß Meliton bis hinein in den Stil in sehr starkem Maße jüd. Tradition folgt. Dies für fast alle Bereiche von Form und Inhalt der Passa-Homilie nachgewiesen zu haben, ist die eigentliche Leistung der Vf.in.

Was Melitons Anschauungen über Israel betrifft, so untersucht die Vf.in die hoch entwickelte Typologie Melitons, aber auch seine Auffassung über die begrenzte Bedeutung des AT – Meliton war der erste, der von der „palaia diatheke" sprach. In einem längeren Exkurs (205–220) trägt die Vf.in zusammen, was sich von den Quellen her sowie auf Grund der Ausgrabungen über Juden und Christen zur Zeit Melitons sagen läßt. Dabei kann sie zeigen, daß die Juden damals in Sardes eine beträchtliche Rolle gespielt haben müssen. Die verschiedenen Nachrichten über eine jüdische Mitbeteiligung bei Christenverfolgungen werden von ihr als im Kern wohl zutreffend bezeichnet (219). Obwohl von daher die Feindschaft zwischen Juden und Christen verständlich werden mag, arbeitet sie mit Recht heraus, daß Melitons Anklage gegen Israel in seinem Peri Pascha außerordentlich scharf und schlechterdings umfassend ist: Meliton schreibt Israel am Tode Jesu geradezu eine Kollektivschuld zu. Dabei übergeht er die Rolle des Pontius Pilatus beim Prozeß Jesu. Am gravierendsten ist Melitons Vorwurf des Gottesmordes gegen Israel (226f).

Die Arbeit der Vf.in ist ein wichtiger Beitrag zur genaueren Einordnung und Interpretation der außerordentlich wichtigen Passa Homilie Melitons. Den Rezensenten erfüllt es mit Befriedigung, daß die Rekonstruktion des quartadecimanischen Passa, die er seinerzeit in seiner Erstlingsarbeit versucht hat (Das Passafest der Quartadecimaner, 1953), sich offenbar durchgesetzt hat. Man hätte sich lediglich gewünscht, daß die stärker theologisch orientierten Themen wie die heilsgeschichtliche Konzeption oder der wichtige Gedanke Melitons „Das Gesetz ward Wort" (§ 7) in die Untersuchung einbezogen worden wären. Aber was die Vf.in bietet, ist eine beachtliche, in der Methode wie überwiegend auch in den Ergebnissen voll und ganz überzeugende Leistung.

Hamburg Bernhard Lohse

Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium. Ed. by Miroslav Marcovich. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). XVI, 541 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 25), Ln. DM 298.–

Die letzte Edition der Refutatio omnium haeresium Hippolyts liegt nunmehr siebzig Jahre zurück (ed. Paul Wendland, GCS 26, Leipzig 1916). Die Neuedition des Werkes ist aber nicht nur wegen der inzwischen erzielten Fortschritte auf den Gebieten der Paläographie und Textkritik nötig geworden, sondern vor allem aufgrund der schwerwiegenden Probleme, die die handschriftliche Überlieferung des Textes bietet, und der 1945 entdeckten gnostischen Bibliothek in Naq Hammadi, deren Faksimile-Edition seit 1979 komplett vorliegt (The Facsimile Edition of the Naq Hammadi Codices. Codd. I–XIII & Cartonnage, Leiden 1972–1979). Da die Refutatio zum größten Teil (Buch V–VIII) gnostische Häresien behandelt, läßt der Vergleich wesentliche neue Erkenntnisse für den Hippolyt-Text erwarten.

Die Überlieferungsgeschichte der Refutatio (1–8) erklärt die grundlegenden Schwierigkeiten, denen sich der Hg. des Werkes stellen mußte. Von den insgesamt zehn Büchern sind Buch II und III, die höchstwahrscheinlich hellenistische und vorderorientalische Mysterienkulte behandelten, verloren, Buch I sowie IV–X auf völlig getrennten Wegen überliefert.

Buch I, das praktisch ein Hb. der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis zu den Akademikern darstellt, wurde bereits früh unter dem Titel „Philosophumena" abgetrennt, um als Lehrbuch zu dienen.

Dieser Teil ist daher recht gut bezeugt und in nicht weniger als vier Hss. erhalten: Laurentianus IX 32 saec. XIV (L), Ottobonianus 194 saec. XVI/XVII (O), Barberinianus 496 saec. XV/XVI (B) und Barberinianus 362 saec. XVI/XVII (b). L O B bilden auch eine einzige Familie, b ist eine Abschrift von B und wird daher vom Hg. nicht weiter berücksichtigt.

L O B gegenüber steht der Codex Taurinensis B VI 25 saec. XVI (T), der allerdings heute verloren ist. In der Wendlandschen Edition (XI) wurde er als existent beschrieben, aufgrund des Vorwortes S. VII scheint es allerdings, als ob gerade diese Angaben nicht von Wendland selbst, sondern von H. Diels, K. Holl und A. von Harnack, die sein Werk posthum herausgaben, stammen. M. zeigt (3), daß sie nicht korrekt sind, da der dort beschriebene Codex gr. LXXX Pasini die Philosophumena nicht enthält. Diese waren vielmehr Teil des Codex CCLVI Pasini gewesen, der 1904 verbrannte. Aber auch dieser hatte schon damals nicht mehr die Philosophumena enthalten, da die entsprechenden fünfzehn Folii bereits vor 1749 entwendet worden waren. Die einzige Quelle unserer Kenntnis der variae lectiones von T bleibt daher die Edition von Johann Christopher Wolf (Compendium historiae philosophicae antiquae, sive Philosophumena, ... Hamburg 1706, ²1713), dem eine Kollation des Codex seitens Christopher Matthaeus Pfaff vorlag.

Die Bücher IV–X sind dagegen nur in einem einzigen Manuskript überliefert, dem Codex Parisinus suppl. gr. 464 saec. XIV, das M. als lückenhafter und korrupter einstuft als alle Editoren vor ihm, besonders Wendland.

Bei der Herstellung des Textes stützt sich M. daher auf: (a) Vergleiche mit oft wörtlichen Textwiederholungen in der Zusammenfassung in Buch X, 9–29; (b) Vergleiche mit den Editionen anderer Autoren bei wörtlichen Zitaten aus deren Werken; (c) Zitate der Refutatio bei späteren Autoren; (d) eine noch reichere Quellenforschung als sie schon Wendland betrieben hatte, wozu M. speziell die neuentdeckten Schriften von Naq Hammadi heranzieht, und (e) Konjekturen. Vor allem die beiden letzteren Mittel unterscheiden den Text M.s von dem Wendlands und werden der Hippolytforschung neue Anstöße geben.

Die hochgradige Korruption des einzigen M.s für die Bücher IV–X veranlaßt M., absolut alle Abweichungen, Lücken, Korruptelen, unleserliche oder undeutliche Buchstaben, ja sogar orthographische Varianten und Iotazismen im Text bzw. Apparat zu verzeichnen, wie er selbst einräumt, „ob nötig oder nicht" (7). Zwar ist seine Motivation verständlich, sie für künftige paläographische und textkritische Studien zur Verfügung stellen zu wollen, im Falle, daß die von ihm vorgeschlagene Lesart unbefriedigend sei (VIII). Man darf jedoch im Zweifel sein, ob damit nicht des Guten zuviel getan wird. Derjenige, der sich in Zukunft eingehend mit der Herstellung der korrekten Textgestalt beschäftigen wird, wird in jedem Fall die Hs. selbst einsehen, und für die übrigen Benutzer der Edition trübt die Überfülle der Angaben eher die Einsicht in die vorgeschlagene textliche Lösung.

Äußerst nützlich ist hingegen der reichhaltige und ausgedehnte Quellenapparat, der noch weit über das hinausgeht, was bereits Wendland geboten hatte.

Zwar kann und will M. keinen durchlaufenden Kommentar zum Text bieten und beschränkt sich daher bewußt „auf ein Minimum" (VIII), da aber gerade diese Quellenforschung zur Herstellung des Textes konstitutiv ist, kann sie in diesem Falle praktisch nicht zu weit gehen. Die Ermutigung M.s zu eingehender Erforschung der Quellen und Nachwirkung der Refutatio ist nur zu bekräftigen.

Um dieser Anregung selbst wenigstens für eine Stelle zu folgen, möchte ich im Zusammenhang mit Hippolyts Besprechung der Quartadezimaner in Buch VIII 18 auf Gregor von Nyssa, De tridui spatio verweisen (Gregorii Nysseni Opera IX, Leiden 1967, 294,14–295,7 Gebhardt). Er greift dort ebenso wie Hippolyt gegen die Quartadezimaner die von Gal 5,2 inspirierte Argumentation auf, wer einen Teil des jüdischen Gesetzes halte, müsse auch das ganze Gesetz beachten.

Auf die Frage nach der Autorschaft des Hippolyt (8–17) braucht nicht ausführlich eingegangen zu werden.

Es ist allgemein bekannt, daß die Philosophumena unter dem Namen des Origenes überliefert wurden und auch die Refutatio IV–X zunächst Origenes zugewiesen wurde. M. stellt übersichtlich und stringent die Argumente für die Verfasserschaft Hippolyts dar, die bereits 1851 erstmals von J. L. Jacobi (in: DZCW 2 [Juni/Juli 1851]) und L. Duncker (in: GGA [1851] 1547–1549) vertreten wurde. Sie ist spätestens seit den Editionen von Hermann Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879, 553–576) und Paul Wendland fast allgemein akzeptiert.

Lediglich Pierre Nautin bezweifelte erstmals 1947 (Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947) und in mehreren folgenden Aufsätzen und Werken die Zuweisung (vgl. M. S. 14f Anm. 26f. Zu ergänzen ist: L'auteur du comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235, in: RSR 42 [1954] 226–257; L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe, in: RHR 90 [1969] 137–179). Er stellte die These auf, die Refutatio sei mit anderen Werken einem sonst unbekannten Autor Josephus oder Josippus zuzueignen, den die bekannte Philosophenstatue in der Vatikanischen Bibliothek darstelle. Diese Theorie fand jedoch wenig Anklang; besonders Marcel Richard wandte sich dagegen in mehreren Publikationen (zuletzt in: Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe, in: RSR 43 [1955] 379–394. Vgl. jetzt auch Hippolyte de Rome (saint), in: DSp 7 [1969] 532f).

Nautin hat allerdings kürzlich seine Auffassung nochmals wiederholt in dem Artikel „Ippolito", in: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, vol. II, Casale Monferrato 1983, 1796f. Ihm schließt sich E. Prinzivalli, Ippolito (statua di), in: ebd. 1799 an. Nautin stützt sich hauptsächlich auf einen Vergleich zwischen der Refutatio und dem Syntagma, dessen Text im Original zwar verloren ist, von R. A. Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865) aber aus Pseudo-Tertullian, Epiphanius und Filastrius rekonstruiert wurde. Das Hauptargument Nautins besteht darin, daß er bezweifelt, daß ein und derselbe Autor binnen weniger Jahre zwei in Gegenstand und Aufbau völlig verschiedene Werke zum gleichen Thema, nämlich den Häresien, verfassen kann, ohne sich im geringsten zu wiederholen. Da aber das Syntagma zweifellos von Hippolyt verfaßt sei, müsse die Refutatio einen anderen Autor haben. Das Argument der völligen Verschiedenheit der beiden Werke wird im folgenden allerdings insofern ein wenig zurückgenommen, als Nautin behauptet, Hippolyt habe für den Schluß des Syntagma die Refutatio als Quelle benutzt, wenn er auch deren Tendenz und Geist grundlegend verändert habe.

M. diskutiert die verschiedenen Argumente und kommt zu dem m. E. überzeugenden Ergebnis, daß „Hippolyt von Rom als der wahrscheinlichste Autor des Elenchos" in Frage komme, das Werk aufgrund seiner Kenntnis des Todes von Papst Callistus (a. 222) zwischen diesem und dem Todesdatum des Hippolyt selbst (a. 235) entstanden sein müsse.

Auf S. 17–51 gibt M. einen Überblick über Inhalt, Struktur und Aufbau der Refutatio, wobei die Liste der Quellen Hippolyts (18–31) von besonderem Wert ist. Ausführliche Indices: Index Locorum (421–427), Nominum (428–435) und Verborum Potiorum (436–541) beschließen das Buch. Vor allem der Index Verborum erweist sich als äußerst nützliches und wertvolles Instrument für die Arbeit mit der neuen Edition.

Insgesamt ist M. mit der vorliegenden Edition aufgrund seiner profunden Erfahrung mit dem Autor ein großer Wurf gelungen, der im einzelnen, vor allem hinsichtlich der Konjekturen, wohl noch manche Veränderung erfahren wird, jedenfalls aber für jede weitere Erforschung Hippolyts die unverzichtbare Grundlage bilden wird. Man darf hoffen, daß diese vorbildliche Edition auch tatsächlich eine stärkere Erforschung Hippolyts anregen wird.

Paderborn Hubertus R. Drobner

Holtz, Leonard OFM: **Geschichte des christlichen Ordenslebens.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1986). 405 S., DM 38.–

Der Franziskaner L. Holtz ist durch mehrere Veröffentlichungen zum Ordensleben und zur christlichen Spiritualität bekannt geworden.

Jetzt wagte er sich an eine „Geschichte des christlichen Ordenslebens".

Dabei will er einfach diese Geschichte und ihre Geschichten nacherzählen. In einer längeren Vorüberlegung (15–33) steckt er seinen Standort ab und legt seine Ziele dar („Grundsätzliches zu unserer Geschichtsbetrachtung, mag es noch so geschichtsphilosophisch klingen, 19). Er ist sich der Schwierigkeit seines Unternehmens bewußt, will sie jedoch durch die von ihm gewählte Darstellungsart überwinden. Sie verzichtet auf die schulmeisterliche Belehrung, erhebt auch keinen prophetischen und reformerischen Appell, will einfach unterhalten und erzählen – „und das ohne Absicht und Zielsetzung" (26). Also der für jede Historikerarbeit geforderte amour désintéressé? Aber H. will gar keine „wissenschaftlich-historische Arbeit vorlegen" (19).

Die Erzählung folgt der chronologischen Ordnung, die der Kirchengeschichte entlehnt ist (H. Jedin). Das führt zu vier großen Zeiträumen. Innerhalb dieser Ordnung wird der Stoff in „Berichte" gegliedert. Die Ordensgeschichte wird dabei nicht isoliert gesehen, sondern in ihre kirchengeschichtlichen Zusammenhänge eingeordnet. Das führt zu selbständigen kirchengeschichtlichen Abschnitten (z. B.: Die junge Kirche – Päpste, Kaiser und Völkerapostel – Gewalt in der Kirche – Der Mönch von Wittenberg, usw.). Die Darstellung beschränkt sich nicht auf das katholische Ordensleben; das orthodoxe Mönchtum und auch das „Ordensleben evangelischer Christen" sind mit einbezogen.

Ein knappes Literaturverzeichnis und ein ausführlicher Anhang (Bibelstellen, chronologische Tabellen, Ordensbezeichnungen, Klosterverzeichnis, u. a.). schließen den Band ab.

Das Buch darf nur nach seiner eigenen Zielsetzung bemessen werden: das mehrfach betonte Erzählenwollen der Geschichte des Ordenslebens. Dazu wählt der Vf. eine Methode, die wohl als Reportage zu bezeichnen ist:

Originelle Überschriften der „Berichte", suggestiver Stil: „Waren Sie schon in Taizé?" (93) – „Ja, die Schuldfrage. Hier wird sich jeder an die eigene Brust klopfen müssen" (193) zu „Luther und das Ordensleben" – „Im Gefängnis begann es" (259) – „Turin, in der Sakristei der Franziskuskirche" (268) – und häufig eingestreute Erwägungen über den Lauf der Kirchen- und Ordensgeschichte, in denen die Belehrung doch nicht überhört werden kann. Die erbauliche Erzählung „hält inne", „blickt zurück" und „greift vor" oder „zieht Bilanz". Das macht häufig Querverweise nötig, führt zu Wiederholungen und trägt nicht immer zur Klarheit bei: Trotzdem bleibt das Mittel der erzählenden Reportage nicht ohne Reiz.

Der Berichterstatter hat die Fachliteratur gründlich zu Rate gezogen. Leicht ließe sich eine endlose Reihe von Spezialliteratur nachtragen.

Aber für den gedachten Leserkreis wäre der Hinweis auf wichtige Texte aus der monastischen Literatur unbedingt wünschenswert, etwa H. Bachts Arbeiten zu Pachomius (bes. „Das Vermächtnis des Ursprungs", Würzburg 1972/83), meine Übersetzung der „Basiliusregeln" (St. Ottilien 1981), eine neuere Ausgabe der Benediktusregel (etwa B. Steidle oder G. Holzherr).

Eine Reihe von Ungenauigkeiten oder Falschangaben wäre zu korrigieren:

z. B. S. 60: Maximian statt Maxentius; S. 61 statt sog. Toleranzedikt von Mailand müßte es heißen Toleranzedikt des Galerius vom 30. IV. 311; Konstantins Mutter Helena war wohl kaum vor 312 schon Christin (vgl. Eusebius, Leben Konstantins III 47); S. 62: Das Konzil von Chalcedon hat keineswegs den Primat des Papstes anerkannt! usw. – An Druckfehlern seien genannt: S. 56: Bettenhaus statt Bethaus; S. 116: Haverberg statt Havelberg; S. 353: Költing statt Kötting.

Ordensgeschichte ist zweifellos ein lohnendes, interessantes Objekt wissenschaftlicher Arbeit und auch nacherzählender Darstellung. Wie uferlos materialreich der Gegenstand ist, zeigt der Dizionario degli Istituti di Perfezione (Rom 1974ff). Mit welch anspruchsvoller Methode der Gegenstand zu bearbeiten ist, hat jüngst eine Veröffentlichung zur neueren Ordensgeschichte exemplarisch vorgeführt: C. Langlois, Le catholicisme au feminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^{e} siècle (Paris 1984).

Freiburg K. Suso Frank

Goehring, James E.: **The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). VIII, 307 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 27), geb. DM 178.–

Die griechische Epistula Ammonis ist in respektvoller Weise an einen Adressaten gerichtet, dessen Namen der Text selbst nicht nennt. Die beigefügte Antwort enthält den Namen Theophilos. Meist denkt man an den alexandrinischen Patriarchen dieses Namens. Die sekundäre Überschrift kennzeichnet Ammon als Bischof. Gleich zu Beginn erklärt der Verfasser, wie es zur Abfassung der Epistula kam: Der Adressat hatte erfahren, daß Ammon drei Jahre bei den pachomianischen Mönchen in Oberägypten verbracht hatte; er wünscht nun eine Niederschrift dessen, was Ammon über Theodor weiß, sei es aus eigenem Erleben oder aus den Erzählungen anderer. Theodor, damals Vorsteher des pachomianischen Klosterverbandes, gilt bereits als „Mann Gottes". Im folgenden beschreibt der Verfasser, wie er in seiner Jugend den Weg zu den pachomianischen Mönchen gefunden hat. Man sieht, der Text hat als wichtige Quelle zur Geschichte des pachomianischen Klosterwesens zu gelten, wenn man den Angaben des Autors vertrauen kann. Aber gerade das ist von L.-Th. Lefort stark bestritten worden. Lefort selbst ist von P. Peeters und D. J. Chitty kritisiert worden. Doch geblieben ist eine Unsicherheit, die A. Veilleux zur Mahnung veranlaßte, die Epistula Ammonis könne nur mit Vorsicht verwandt werden. Der Text liegt vor in der Ausgabe von Fr. Halkin, Sancti Pachomii vitae graecae, Brüssel 1932 (Subsidia Hagiographica 19) 97–121. S. 9*, Anm. 5 weist er hin auf eine Athener Hs., die er jedoch nicht mehr berücksichtigen konnte. Der Edition vorangestellt ist die Bemerkung: E codice Florentino Laurentiano XI, 9 (= F), adhibito etiam (in uno cap. 11) codice Athoo monasterii Hiberorum 367 (= a). Die pachomianischen Stücke des Codex 1015 der Nationalbibliothek Athen hat dann Halkin selbst kürzlich publiziert: Fr. Halkin, Le Corpus Athénien de Saint Pachôme, Genf 1982 (Cahiers d'Orientalisme 2). Die Epistula Ammonis findet sich hier auf den Seiten 99–115, die französische Übersetzung von A.-J. Festugière ebd. 147–165.

Im Blick auf den neuen Text und die oben genannten inhaltlichen Fragen ist also zu sagen, daß eine eingehende Behandlung der Epistula Ammonis ein Desiderat war.

J. E. Goehring beginnt seine Arbeit mit einer umfassenden und klaren Forschungsgeschichte zur pachomianischen Vitenliteratur. Die Position der einzelnen Forscher und ihre Argumente etwa im Streit um die Priorität der koptischen oder griechischen Viten werden gut dargestellt. Abschließend geht der Vf. ein auf den letzten großen Versuch durch Veilleux, die Abhängigkeitsverhältnisse der Viten zu klären, und auf die Kritik, die A. de Vogüé daran geübt hat. Als Ergebnis hält er fest, daß ein Konsens nicht in Sicht sei. Wohl gibt es Übereinstimmungen in der Beurteilung der späten Viten innerhalb einer Sprache. Ein neuer Weg sei einzuschlagen: das Studium der einzelnen Episoden innerhalb der gesamten Tradition, um so Primäres von Sekundärem abzuheben. Nach dieser Methode verfährt der Vf. dann auch in seinem Kommentar: Notes on the text (183–295).

Der Forschungsgeschichte speziell zur Epistula Ammonis ist der 2. Teil der Arbeit gewidmet, gefolgt von einer Beschreibung der Hss. Im weiteren bestimmt der Vf. die Beziehung zwischen den Hss. in Florenz und Athen. Gestützt auf Beobachtungen, die Halkin zur griechischen Vita G 1 gemacht hat, kann er überzeugend nachweisen, daß der Text der Hs. von Florenz der ursprünglichere ist. Die Athener Hs. bietet eine spätere Überarbeitung. Zur zusätzlichen Absicherung seines Ergebnisses verfolgt er sodann die Textüberlieferung der Paralipomena oder Ascetica in den direkten Zeugnissen der Hss. und in ihrer Einarbeitung in griechische Viten und die lateinische Vita D. Das Ergebnis ist die Übersicht über die Abhängigkeitsverhältnisse S. 101. Vf. bemerkt S. 102: „The basic pattern of the stemma confirms Veilleux's analysis of the Greek material."

Das 6. Kap. gilt der literarischen und historischen Interpretation des Textes. Der Vf. erstellt S. 105f eine Gliederung. Er bestimmt den Charakter als Enkomium: „a recounting of various episodes from the saint's life in his honor" (107). In der Auseinandersetzung mit den Argumenten Leforts kommt er zu einem positiven Urteil über den historischen Quellenwert der Epistula vor allem zur Chronologie. Dabei muß berücksichtigt werden, daß Ammon nach nur drei Jugendjahren bei den Pachomianern, die auf 352–355 datiert werden können (vgl. 103 u. ö.), in der Nitrischen Wüste lebte. Seine Erinnerung etwa in liturgischen Dingen kann so gut beeinflußt worden sein durch die ihm geläufige Praxis des unterägyptischen Mönchtums. Seine Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie und sein Standpunkt auf der Seite des Athanasius prägen das Werk, für das er auch von Quellen abhängt. Er hat es wohl 40 bis 50 Jahre nach seinem oberägyptischen Aufenthalt für den Patriarchen Theophilos geschrieben (vgl. auch die Zusammenfassung S. 121f).

Im folgenden bringt der Vf. den kritischen Text, dessen Grundlage die Hs. von Florenz ist. Von da aus erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung mit Halkin. Die englische Übersetzung schließt sich an (eine andere englische Übersetzung: A. Veilleux, Pachomian Koinonia II, Kalamazoo, Mich. 1981, 71–105). Die schon genannten „notes" enthalten zahlreiche erhellende Ausführungen zu literarischen und historischen Fragen. Den Abschluß bilden das gut gegliederte Quellenverzeichnis, eine Literaturauswahl und Indices der Eigennamen und der Schriftstellen.

Der Vf. hat ein wichtiges Werk für die Epistula Ammonis vorgelegt. Man muß es auch konsultieren zur Frage der griechischen Viten wie zur Geschichte des Pachomius und seiner Gründung überhaupt. Das Postulat, die einzelnen Episoden der Vitenliteratur quer durch die Sprachen zu studieren, verdient Zustimmung. Der Vf. vermerkt in dem Zusammenhang, daß der Pachomius der Legende stets schon die Voraussetzung der Viten sei. Das zeigt, wie schwierig die Frage nach dem historischen Pachomius und der Geschichte seiner Gründung ist. M. E. müßte man sich verstärkt dem Studium der Regeln zuwenden, wenn sie auch in ihrer Spröde zunächst abschrecken.

Mainz Theofried Baumeister

Corpus Consuetudinum Monasticarum. Cura Pontificii Athenaei sancti Anselmi de urbe praesidiisque instituti Herwegiani editum, publici iuris fecit Kassius Hallinger OSB

Tom. VII/4: Clavis voluminum VII/1–3, adunata a Candida Elvert OSB. – Siegburg: Franz Schmitt (1986). XII, 319 S., Lw. DM 194.–

Tomus XII/1 und **XII/2: Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae,** ediderunt Luchesius G. Spätling et Petrus Dinter. – Siegburg: Franz Schmitt (1985), LXXVII., 258 S., Lw. DM 200.– und (1987), VII., 370 S., Lw. DM 210.–

Das umfangreiche Unternehmen der Edition der wichtigsten benediktinischen Consuetudines des frühen und hohen MA unter der Leitung von Kassius Hallinger geht nun seinem Abschluß entgegen.

Von Bd VII, der Hallingers ureigenstes Forschungsgebiet betrifft und großenteils von ihm selbst bearbeitet ist (vgl. ThRv 82, 1986, 292), erschien nun der abschließende 4. Teilband, der Indices und Listen beinhaltet, die eine Benutzung der Teilbände 1–3 erleichtern sollen. Er wurde weitgehend von der Fuldaer Benediktinernonne Candida Elvert erarbeitet.

Im einzelnen werden hier geboten: 1. Das cluniazensische Horarium im 10./11. Jh., 2. Das Totenoffizium, 3. Das Allerheiligenoffizium, 4. Die Psalmenreihe Verba mea, 5. Die Psalmodie Deus auribus, 6. Das Dreiergebet, 7. Die Zusatzpsalmen, 8. Das Sanktorale Clunys nach der Mitte des 11. Jh.s, 9. Die Nokturnenlesungen Clunys im 10.–12. Jh., 10. Repertorium liturgicum, sodann folgen 11. Die Indices (Verzeichnis der zitierten Quellen und Autoren, Wort- und Sachregister zum Einleitungs- und den Editionsbänden VII, 1–3).

Diese ausführlichen Register bilden in der Tat eine große Hilfe für den Benutzer der Edition.

Mit dem Erscheinen des zweiten Halbbandes ist nun auch der 12. Bd abgeschlossen, der die Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae enthält. Eine Reihe von Wissenschaftlern hat an der Erstellung des Bds gearbeitet. Als hauptverantwortliche Editoren zeichnen Prof. Dr. Luchesius Spätling und Dr. Peter Dinter.

Der geistige Vater der Reformrichtung des piemontesischen Klosters Fruttuaria ist Wilhelm von Volpiano, seit 990 Abt von St. Bénigne in Dijon. Wilhelm, der strenge Observant cluniazensischer Prägung (K. Hallinger: „Überkluniazenser") machte Fruttuaria zum Ausgangspunkt einer weitreichenden Reform von Klöstern im französischen, italienischen und seit dem Ende des 11. Jh.s auch im deutschsprachigen Raum. In Deutschland wurde das Kloster St. Blasien im Schwarzwald zum Ausstrahlungspunkt der Gewohnheiten von Fruttuaria, seitdem das Schwarzwaldkloster im Jahre 1072 durch Vermittlung König Heinrichs IV. und seiner Mutter die monastischen Bräuche des piemontesischen Klosters übernommen hatte. Nicht nur im süddeutschen Raum übernahmen mehrere Klöster die Bräuche von St. Blasien – das schwäbische Ochsenhausen ist ein wichtiger Zeuge der Textüberlieferung –, sondern bis ins heutige Österreich breitete sich die Reform aus. Göttweig und Lambach sind hier zu nennen.

Keiner der fünf auf uns gekommenen Textzeugen der Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae stammt aus Fruttuaria oder St. Blasien selbst. Sie haben sich vielmehr alle in Tochter-Klöstern erhalten, nämlich Ochsenhausen, Garsten, Lambach, Siegburg. Die Hg. erklären das damit, daß die Übernahme einer bestimmten Reformprägung durch ein anderes Kloster überhaupt erst nötig machte, die eigenen Hausbestimmungen in schriftlicher Form niederzulegen.

Der Textbestand der Consuetudines von Fruttuaria läßt sich in drei Themenkreise gliedern: 1. *Ordo cottidianus.* 2. *Ordo de festivitatibus,* 3. *Ordo de oboedientiis.* Der letztere regelt das Ämterwesen des Klosters. Die monastische Welt Fruttuarias war ganz durch Abt Wilhelm von Dijon geprägt. Er, der „Überkluniazenser", suchte die bekannten Ideale von Gluny in konsequenter, ja noch gesteigerter Weise zu verwirklichen. Auf die *„Libertas"* wird großer Wert gelegt. Das zeigt sich etwa in der Abtseinsetzung: Designation des Nachfolgers, Selbstinvestitur. Doch gab es auch Unterschiede zu Cluny: höher als in Cluny bewertete man etwa in Fruttuaria die körperliche Arbeit der Mönche.

Für den Erforscher der Sprachgeschichte ist das sprachliche Gewand der Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae interessant. Es handelt sich um keine „Hochsprache", der sprachliche Stil ist vielmehr dürftig. Viel Orts- und Zeitgebundenes hat in die sprachliche Gestalt der Texte Eingang gefunden.

Die Edition ist nach den für das Corpus Consuetudinum Monasticarum festgelegten Normen gefertigt und ist sehr gewissenhaft durchgeführt. Im ersten Halbband finden sich der *Ordo cottidianus* sowie der *Ordo de festivitatibus,* im zweiten Halbband der *Ordo de oboedientiis* in zweifacher Gestalt, nämlich einmal nach der Lambacher Redaktion und zum anderen nach der Redaktion von Ochsenhausen bzw. Garsten.

Umfangreiche Indices erschließen das Werk: ein Repertorium liturgicum, ein Verzeichnis der Zitate der Hl. Schrift, ein Verzeichnis der zitierten Autoren und Quellen sowie ein Index verborum et rerum.

Wenn demnächst der 11. Bd des Corpus vollständig erschienen sein wird, liegt ein umfangreiches Quellenmaterial zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums und darüber hinaus zu vielen anderen Bereichen der Geschichte bereit.

Würzburg Klaus Ganzer

Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hg. von Kurt Ruh. – Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1986). X., 547 S. (Germanistische Symposien, Berichtsbände, Bd VII), Ln. DM 118.–

Die Dokumentation intensiver Arbeit im zentralschweizerischen Kloster Engelberg muß als Glücksfall gelten. Berichtet wird von 5 Tagen Gespräch unter Philosophen, Theologen, Philologen und Historikern über ein Thema, das sonst nur fachspezifisch verzettelt zu greifen ist. Der Hg. lobt in der kurzen Vorbemerkung mit Recht Gastgeber, Geldgeber und Mitarbeiter. Die Tage sind thematisch gegliedert: Meister Eckhart; Philosophisch-theologische Positionen-Voraussetzungen (mit manchen Überschneidungen zum 1. Tag); Ordensspezifische Ausformungen; Frauenmystik; Sprache-Formen. Sie werden jeweils von einem der Teilnehmer (dem die MS der 3. 4. meist 6 Tagesbeiträge schon im voraus zur Verfügung standen) eingeführt, sind mit oft wichtigen Anmerkungen versehen und werden mit einem ausgezeichneten Diskussionsbericht abgeschlossen. In der Mitte steht der öffentliche Vortrag (auch mit Diskussion) von Alois M. Haas: Was ist Mystik?

Das wichtigste Ergebnis der Tagung scheint mir zu sein:

Der augenblickliche Boom in den Mystik-Veröffentlichungen hat mit der Mystik, die hier vorgestellt wird, wenig zu tun. Vornehm werden einige bessere (!) Eckhart-Werke dieses Booms nur einmal „ohne Wertung" (!) kurz erwähnt (6[8]). Bei Meister Eckhart wurde der Unterschied zweier Schulen recht deutlich: Muß er mystisch oder philosophisch verstanden werden? Für letztere Interpretation wurden von K. Flasch und B. Moisisch gewichtige Argumente vorgetragen. Die Diskussion postulierte eine Begriffsklärung, die kaum gelingen konnte, da die Interessen-Voraussetzungen zu unterschiedlich sind. Aber eines wurde deutlich: Wo der philosophische Aspekt mißachtet wird, wird Meister Eckhart verkannt. Das zeigen auch die verschiedenen Beiträge über die geschichtliche Ahnen-Reihe der Eckhartschen Mystik (im französischen Raum spricht man von einer Albertus-Magnus-Schule der Dominikaner im Gegensatz zur thomistischen), wodurch der Genialität und der Mystik – wie mir mit K. Ruh und A. M. Haas scheint – des Meister kein Abbruch geschieht. Der Pariser Dominikaner E.-H. Weber zeigt z. B., daß die verurteilte These Eckharts von „l'increé dans l'ame" ein solides Theologie-geschichtliches Fundament hat: „Chez les mystiques et les grands théologien du haut moyen âge, le thème de communion, d'union, voire d'unité avec Dieu est l'objet d'inlassables efforts d' élucidation." (213) Erst auf dem Hintergrund solcher Einsichten kann man dann auch den „moralischen" und wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen der Mystik M. Eckharts nachgehen, was in einigen hervorragenden Beiträgen geschieht. Nur so lassen sich Fehldeutungen vermeiden: „Die Innerlichkeit des inneren Menschen (bei M. Eckhart) entbehrt der Wesensmerkmale der modernen Subjektivität . . . ihr Selbstbewußtsein ist ein sekundärer Effekt des Bei-Gott-Seins." (O. Langer, 30)

Diese Fragen hängen zusammen mit dem Verhältnis von Erfahrung und Sprache, das ja gerade am lateinisch-und-deutsch, scholastisch/mystisch schreibenden Eckhart zu studieren ist. J. Quints „Kampf der Mystik gegen die Sprache" ist eine überholte Deutung. „Die Sprache ist nicht primär Instrument gegenüber einer nichtsprachlichen Erfahrung . . ., sondern die Sprache ist selbst Medium der Erfahrung." Am Verständnis Meister Eckharts (und anderer) lassen sich – nicht nur in W. Haugs hier zitierten, thematischen Aufsatz über die Grundlagen „einer Theorie des Mystischen Sprechens" – die Konsequenzen dieser Grundeinsicht aufzeigen: „Für das menschliche Verstehen und Antworten ist die Welt, insofern sie Sein hat, Präsenz Gottes und, insofern sie Sprache ist, Ausdruck der Transzendenz Gottes." (494f) Erfahrung im Verhältnis zu Sprache – Bild – Ungegenständlichkeit – Transzendenz und in Interdependenz zur natürlichen und kulturellen Umwelt ist theoretisch wie praktisch für das heutige Christentum ein zentrales Thema.

Immer wichtiger wird auch das Nachsinnen über Frauen-Mystik. Man weiß von der Hochschätzung, die Ruusbroec zu Hadewijch hatte – eine Mystikerin, von der selbst modernste theologische Lexika wie LThK und TRE Deutschland nichts wissen. K. Ruhs These,

daß die Mystik Eckharts von der Frauen-Mystik genährt wurde, könnte erhellt werden durch das Verhältnis der Lehre des Meisters zu dem ihm sicherlich bekannten „Mirouer des simples âmes" der Margarete Porete, die als Ketzerin verbrannt wurde; einige interessante Beiträge berühren das Thema. Wer den heutigen Feminismus als Anfrage ernst nimmt, kann nur träumen von den wichtigen Einsichten, die sich daraus ergeben könnten.

Um diese, wie mir scheint, theologischen Schwerpunkte sind nun viele andere Beiträge angeordnet, die sich zum großen Teil der Erhebung von wichtigem Material beschäftigen.

Erwähnt werden muß O. Schmuckis Abhandlung über die Mystik des hl. Franziskus mit überreichen textlichen Belegen; wiederum wird darin gezeigt, daß die Fixierung des „mystischen" Interesses auf einen ideologisch verstellten Franziskus oder Meister Eckhart das Beste der Mystik übersieht. Gerade auch bei dem Poverello wird ein durchgehender Zug der meisten Beiträge deutlich: die maßgebende Rolle des Leids im Leben und in der Erfahrung der Mystiker.

Auf dem Hintergrund von alledem gewinnt der Beitrag von Haas: „Was ist Mystik?" neues Gewicht. Er bewegt sich innerhalb der differierenden Auffassungen von Mystik, geht dann von der durch L. Bouyer herausgearbeiteten Begriffs-Geschichte aus und definiert dann: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mittelbares, letztlich unsagbares Erkenntnis und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird, selbst wenn dabei das Motiv der erfahrungshaften Ferne zu Gott ... als Begleitphänomen auftritt." (333) Der Bezug zum Mysterium darf vom Erfahrungsmoment nicht getrennt werden. Das im Text und den Anmerkungen bereitgestellte Material zeigt auf jeden Fall, daß von dieser Sicht aus (in die auch Meister Eckhart bruchlos hineingehört) ein Zugang zum mystischen Phänomen gebahnt ist, der zugleich der Aktualität wie der transgeschichtlichen Bedeutung entspricht.

Eine Frage aber ist nach einem kürzlich erschienenen Aufsatz von P. Dinzelbacher zu stellen: Warum macht es keine Schwierigkeit, in der denkerisch klaren Systematik Meister Eckharts den Zug „mystischer Erfahrung" zu entdecken, während man in den Texten emotionaler Nonnenmystik, die sich zudem ständig auf Erfahrung berufen, so schnell Topoi, Schemata, literarische Abhängigkeit und pastorale Absicht entdeckt.

München Josef Sudbrack

Gundert Wilhelm: **Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert.** – Bielefeld: Luther-Verlag (1987). 453 S. (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd 3), geb. DM 65.–

Gab es bisher in der historischen Erforschung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jh.s noch keine Gesamtdarstellung des interessanten Phänomens der Entstehung, Voraussetzungen, Entfaltung und Organisation protestantischer, katholischer und interkonfessionell-ökumenischer Bibelgesellschaften in Deutschland und Europa, so wird mit dieser höchst informativen und materialreichen dokumentarischen Darstellung, die streckenweise auch geradezu spannend geschrieben ist, diese Lücke geschlossen, wenigstens für den Sektor der evangelischen Bibelgesellschaften und ihres Schicksals im 19. Jh. Der außerordentlich sachkundige Vf., lange Jahre Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD für den Bereich Bibelauslegung, Bibelübersetzung, Bibelgesellschaften und maßgebliches Mitglied im ökumenischen Arbeitskreis für die Einheitsübersetzung 1979/80, hat nicht nur umfassendes Material aus Archiven und Nachlässen für seinen Entwurf ausgewertet, sondern auch eine ganze Reihe von bisher nicht bekannten oder vergessenen Einzelheiten aus der Geschichte der Bibelbewegung des 19. Jh.s herausgefunden, die gerade auch für die ökumenischen Anfänge der Bibelbewegung um 1800 aufschlußreich und richtungsweisend sind.

So stößt er etwa auf die vergessene frühe Übersetzung des NT durch Johann Michael Sailer, Graz 1788, 2 Bde, auf die Allgäuer Erweckungsbewegung katholischer Gemeinden um Johann Michael Feneberg (1751–1812) und Martin Boos (1762–1825), auf die Tatsache, daß zwischen 1804 und 1825 über 500 000 katholische NT durch die katholische Bibelbewegung verbreitet wurden und auf die katholischen Bibelgesellschaften von Kleve, Heiligenstadt und Regensburg (1805–1817). Den Leser überrascht die Notiz, daß bereits ein Jahr vor der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London eine katholische Bibelgesellschaft 1803 in England gegründet worden war (nach Roger Aubert). Vor allem wird die große Ausstrahlungskraft deutlich, die die durchweg ökumenisch ausgerichteten und offenen Bibelgesellschaften im 19. Jh. für die kirchliche und missionarische Erneuerung an der Schwelle zum 20. Jh. hatten.

Die Darstellung ist in 12 Kap. gegliedert:

1. Die „erste wirtembergische Bibelanstalt" von Urach 1560/61 von Primus Truber (1568–1586), die mindestens 37 Schriften in 31 000 Exemplaren verbreitete, für die damalige Zeit eine hohe Auflage; 2. Die von Cansteinsche Bibelanstalt von 1711 um Philippp Jakob Spener (1635–1705) und August Hermann Francke (1663–1727); 3. Die Deutsche Christentumsgesellschaft 1780, die englischen Erweckungsbewegungen und die Gründung der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London 1804; 4. Die ersten deutschen Bibelgesellschaften in Nürnberg, Basel, Berlin, Danzig und Königsberg bis 1810; 5. Die katholische Bibelbewegung seit Johann Michael Sailer (1751–1832) bis zur Gründung des „Katholischen Bibelwerks" 1933 (70–101); 6. Die Württembergische Bibelanstalt 1812 und folgende bis 1824; 7. Die Arbeit der Bibelgesellschaften; 8. Der Apokryphenstreit von 1822, als die Britische Bibelgesellschaft, von der aus die kontinentalen Tochtergesellschaften ausgegangen waren, beschloß, keine Bibeln mit Apokryphen mehr zu finanzieren, da diese deuterokanonischen Spätschriften des AT nur Menschenwort, nicht Gotteswort, seien; 9. Bibelgesellschaften und Innere Mission, Gustav-Adolf-Stiftung und Äußere Mission (1830–48); 10. Bibelgesellschaften und evangelischer Kirchentag 1848 in Wittenberg, Revision der Lutherbibel von 1870, Frauenbibelvereine; 11. Einigungsbestrebungen 1871–1900; 12. Ausblick.

Anmerkungen (287–338), Literaturverzeichnis (339–358) und Anhang mit Statistik und Dokumentation (359–404) sowie Namens-, Orts- und Sachregister schließen den Bd ab.

Damit hat der Autor der deutschen Bibelbewegung und Kirchengeschichte eine wertvolle Untersuchung geschenkt, die das Studium lohnt. Eine ähnliche Darstellung der katholischen Bibelbewegung im 19. Jh. bis zur Gründung der Hieronymus-Gesellschaft in Rom fehlt bis heute.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Mengel, Thomas: **Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46.** – Köln, Wien: Böhlau (1986). XXIX, 261 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hg. von Bernhard Stasiewski, Bd 22), Lw. DM 88.–

Vor 1933 stand das Ordensleben in der Diözese Breslau – wie im übrigen Reichsgebiet – in voller Blüte: 25 Frauenorden mit insgesamt etwa 700 Niederlassungen verteilten sich über ganz Schlesien, wobei Breslau einen besonderen Schwerpunkt bildete (3). Den größten Anteil stellten die karitativen Orden, die vor allem in Krankenhäusern, Heimen und Kindergärten tätig waren. Daneben gab es zwei kontemplative Orden (Orden der Hl. Maria Magdalena von der Buße und die Unbeschuhten Karmelitinnen) sowie zwei Schulorden (Arme Schulschwestern und Ursulinen).

Angeregt durch das Kardinal-Bertram-Stipendium ist M. dem Schicksal dieser Orden unter der NS-Herrschaft in seiner in Bamberg vorgelegten Diss. nachgegangen. Der Autor hat das verfügbare Quellenmaterial mit großer Akribie aus dem Diözesanarchiv Breslau, dem Bundesarchiv Koblenz sowie den verschiedenen Ordensarchiven zusammengetragen. Daneben verwertet er ordenseigene Publikationen, zumeist Festschriften und Chroniken sowie Aussagen noch lebender Augenzeugen. Über die Problematik der „oral history" scheint sich M. nicht völlig im klaren zu sein: das zeigt vor allem der in sich fragwürdige Bericht, wonach zwei zur KZ-Haft verurteilte Schwestern aus dem Drittorden des hl. Franziskus durch Nichtweiterleitung einiger Schreiben von einem Bannführer gerettet worden sein sollen (88f).

M. gliedert seine Arbeit in 3 Kap.: Im 1. Kap. schildert er den Weg der Ordensgemeinschaften unter der NS-Herrschaft bis zum Ausbruch des II. Weltkriegs (4–62). Hier finden sich auch Informationen über Anzahl, Größe und Tätigkeitsbereiche der verschiedenen Niederlassungen. Im 2. Kap. wird die Zeit des II. Weltkriegs abgehandelt (63–124), während das 3. Kap. Flucht, Vertreibung und Neuanfang umfaßt (125–237).

Innerhalb der einzelnen Kap. unterwirft sich M. einem starren Schema: er geht Orden für Orden durch und verharrt bei der Schilderung von Einzelereignissen, ohne deren übergreifenden Aussagewert zu analysieren. Vieles hätte sich statistisch-tabellarisch übersichtlicher darstellen lassen. Die viel zu kurz geratenen auswertenden Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kap. befriedigen kaum. Eine thematische Gliederung, etwa unter den Stichworten „Devisenprozesse", „Unterhöhlung der Finanzen", „Verdrängung aus dem Erziehungssektor", hätte der Arbeit vermutlich besser getan. Eine solche Konzeption hätte es vor allem ermöglicht, die Strukturen der NS-Kirchenpolitik gegenüber den Orden herauszuarbeiten.

Unbeschadet ihrer geistigen Ausrichtung betrachteten die staatlichen Sicherheitsorgane die Orden insgesamt als „militante(n) Arm der katholischen Kirche" (Boberach, Berichte des SD, 912), den es zu zerschlagen galt. Auch durch zeitweilige positive Öffnung gegenüber dem NS-Regime konnten die Breslauer Ursulinen und die Oppelner Armen Schulschwestern den Abbau ihrer Schulen nicht verhindern (42ff). Die überwältigende Mehrheit der Orden stand dem Nationalsozialismus allerdings reserviert gegenüber – der Hitler-Gruß wurde in der Regel von Schwestern nicht erwidert (60).

Der II. Weltkrieg brachte Belastungen anderer Art: Reihenweise wurden Ordenshäuser im grenznahen Schlesien vor dem Polenfeldzug und vor dem Rußlandfeldzug beschlagnahmt und zu Lazaretten umgestaltet. Partei und SS nahmen kriegswirtschaftliche Notwendigkeiten 1940/41 zum Vorwand, einen allgemeinen Klostersturm zu entfesseln. Die noch verbliebenen pädagogischen Einflußmöglichkeiten – vor allem im Kindergartenbereich – wurden rigoros eingeschränkt. Nur wenige Nationalsozialisten bekannten offen ihre wahren Absichten: „Es war uns nicht darum zu tun, das Haus zu haben, sondern die Schwestern lahm zu legen" (68, ähnlich 82). Die Schwestern mühten sich redlich, sich vor dem Zugriff der Partei zu schützen, indem sie ihre Häuser der Wehrmacht zur Nutzung als Lazarette antrugen und gleichzeitig die dortige Krankenpflege übernahmen. NS-Behörden verschonten nur solche Einrichtungen, wo Schwestern sich um körperlich und geistig Behinderte oder Kranke mit erhöhter Ansteckungsgefahr kümmerten (121). Ein hartes Schicksal erlebten jene Ordensfrauen, die in NS-Lazaretten zu untergeordneten Diensten zwangsverpflichtet wurden. Trotzdem versuchten sie, auch dort „dem Trend der Entkonfessionalisierung und Entchristlichung eine christliche Atmosphäre" entgegenzusetzen (76). Das Wirken der Ordensfrauen stand – wie es das Ordensideal fordert – unter dem Primat der Seelsorge, dem Nächsten selbstlos zu dienen, als sei es der Herr. Eine politische Dimension gewann diese Tätigkeit dadurch, daß das NS-Regime die genuinen Felder katholischer Heilssorge immer mehr zu beschneiden versuchte. Proteste und juristische Eingaben gegen verschiedene Maßnahmen scheiterten am Vernichtungswillen des Gegners. Die Schwestern beugten sich der Gewalt; lediglich eine Ursuline kam wegen Verbreitung staatsabträglicher Schriften ins KZ Ravensbrück (115f). M. ist nicht der Frage nachgegangen, inwieweit das Verhalten der Ordensfrauen als Widerstand einzustufen ist; eine Erörterung des Widerstandsbegriffs lehnt er ausdrücklich ab (86).

Leider fehlt in der Arbeit eine systematische Auswertung, wie viele Häuser von der Wehrmacht beschlagnahmt wurden und wie groß der im Klostersturm angerichtete Schaden war. In diesem Zusammenhang ist auch M.s These in Frage zu stellen, daß der Kampf gegen die Orden „abgesehen vom Schulabbau" keine „Systematik und Einheitlichkeit" aufweise (240). Es gehörte zu den Prinzipien der NS-Strategie, Uneinheitlichkeit vorzutäuschen, indem die Sicherheitsorgane die Durchführung kirchenfeindlicher Maßnahmen – behutsam gesteuert – untergeordneten Instanzen überließen. Damit hatten Reichsbehörden stets die Möglichkeit, kirchlichen Einspruch an die mittlere Verwaltungsebene zu verweisen, wodurch eine zentrale Koordination kirchlicher Abwehr erschwert wurde. Dafür nahmen es die Machthaber sogar in Kauf, daß einzelne Regionen – je nach Wohlwollen örtlicher NS-Funktionäre – der gewünschten Entwicklung hinterherhinkten.

Leider führt M. keine Belege für seine These an, daß „einige Maßnahmen gegen die Klöster in Schlesien härter durchgeführt worden (seien) als in anderen Reichsgebieten" (241). Falls das stimmt, wirft das auch ein Licht auf den Erfolg der von Kardinal Bertram bevorzugten Eingabenpolitik. Nur gelegentlich geht M. der Frage nach, was der Konferenzvorsitzende für die bedrohten Orden getan hat (37, 52ff, 61, 82, 120) und weist dieses Problem einer gesonderten Untersuchung zu (123). Nicht einmal dort, wo Orden vom NS-Euthanasieprogramm betroffen wurden, hat M. die Frage bischöflichen Widerspruchs aufgegriffen.

Statt dessen erfährt der Leser, wann die Schwestern „die letzte Butter" (146) vor ihrer Flucht aufgebraucht hatten, wann der letzte Telefonanruf aus Breslau zu tätigen war (202) und wann es nach Kriegsende „wieder den ersten Quark" gab (148). Die Vielzahl überflüssiger Einzelheiten lenkt unnötig den Blick vom Wesentlichen ab.

Auch im 3. Kap. hält sich M. an sein Schema, Orden für Orden zu behandeln, obwohl sich – wie er selbst erkennt – die „Grenzen zwischen kontemplativen, karitativen und den Schulorden" (125) im Chaos des untergehenden Dritten Reiches verwischten: ein Teil der Schwestern im Lazarettdienst wich mit den Sanitätsmannschaften in Richtung Westen zurück; der größere Teil harrte aus, um in dieser härtesten Phase des Krieges Alten, Kranken und Flüchtlingen beizustehen. Die Spiritualität gelebter Kreuzesnachfolge verlieh den Schwestern die Kraft, auch dann noch zu helfen, als andere nur noch ihre eigene Haut zu retten suchten. Dies gilt besonders für den Überlebenskampf in der „Festung" Breslau. Dort leisteten die Schwestern ihre Dienste, bis zum letzten Augenblick drangsaliert durch Partei und SS, gleichzeitig beschäftigt mit Löscharbeiten infolge der Dauerbombardements.

Dem Einmarsch der Sowjets folgten Plünderung und einzelne Vergewaltigungen. Mit dem Übergang zur polnischen Zivilverwaltung wurde ein Haus nach dem anderen polonisiert. Flucht und Vertreibung beendeten das deutsche Ordensleben in Schlesien. Der Wiederbeginn im Westen fiel den karitativen und Schulorden leicht, während die kontemplativen Orden lange nach einem neuen Domizil suchen mußten. Etwa die Hälfte der Orden ist auch heute noch in Schlesien durch ihre polnische Ordensprovinzen vertreten.

Mehr deskriptiv als analytisch angelegt, kann die Arbeit für sich verbuchen, das Schicksal der schlesischen Ordensfrauen dem Vergessen entrissen zu haben.

Wuppertal Heinz-Albert Raem

Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hg. von Karl-Heinz Weger unter Mitarbeit von Klemens Bossong. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 431 S. (Herderbücherei 1393), kart. DM 19.90

Dem inzwischen weitverbreiteten Bd „Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart" wird hier ein Herder-Taschenbuch an die Seite gestellt, das „einen ersten Überblick vernunftbegründeter Rechtfertigung des Glaubens an Gott" (vgl. 13) bieten soll.

Die Auswahl der Autoren ist im allgemeinen recht geglückt. Man fragt sich allerdings, warum etwa ein Artikel über Teresa von Avila Aufnahme fand, Denker wie Avicenna oder Averroës hingegen übergangen wurden; warum der rationale Nachvollzug der Trinitätslehre zwar bei Augustinus, nicht aber bei Anselm von Canterbury gewürdigt und der in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Ansatz des Richard von St. Viktor völlig ausgelassen wurde. Die Qualität der Beiträge ist, wie oft in solchen Sammlungen, höchst unterschiedlich. Dem ausgezeichneten knappen Aufriß Hegelschen Denkens etwa stehen weniger gelungene Beiträge zu Kant und Fichte gegenüber. Im Verhältnis zu der bei aller Kürze informativen Einführung zu Justin wirkt der mit langen Zitaten gespickte umfangreiche Artikel zu Karl Rahner eher verwirrend. Bei den Literaturangaben bleiben häufig wichtige Monographien unerwähnt. Die in der „Einführung" versprochene Dreiteilung jedes Beitrags (vgl. 16) ist durchaus nicht immer gegeben.

Alles in allem: ein weiteres theologisch-philosophisches Handbuch, das zu einer ersten Information verhilft, aber nur bedingt in den notwendigen Mitvollzug der reichen Denktradition hineinführt, die heute allerorten enzyklopädisch verwaltet wird.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. von Wolfgang Beinert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 27*, 594 S., kart. DM 68.–

Mit diesem Werk stellen sich 11 namhafte Dogmatikprofessoren in einer ausweislich des Vorwortes mit den Leitbegriffen „Information" und „Kürze" charakterisierbaren Weise der Aufgabe, „Erst- und Grundinformationen" über die „Themen, Probleme und Fragepunkte" der Dogmatik zu geben (5*).

Der Hg. stellt das Werk (im folgenden: LKD) in die Tradition des Handlexikons der katholischen Dogmatik von 1926 (Hg. J. Braun). Mit jenem hat es die Intentionen von Kürze und Positivität (Information) gemeinsam. Beides ist für die theologische Arbeit und Lehre wichtig: Sie brauchen den „Mut zum Positiven", zu klaren Positionen und Daten, an denen sich Studierende und theologisch Denkende „abarbeiten" können. Kürze ist dabei nicht nur deshalb wünschenswert, weil nicht jede(r) imstande ist, sich mit Hilfe des MySal oder auch nur der KKD einen Überblick zu verschaffen, sondern auch, weil die prägnante, merksatzhafte Kenntnis von Grundpositionen – ein didaktisches Ideal der Neuscholastik: non multa sed multum! – eine wichtige Voraussetzung für das je eigene denkerische Bemühen ist. Zu einer in diesem Sinne initiierenden Funktion des LKD bekennt sich der Hg. ausdrücklich (5*). Anders als die Vf. des Lexikons von 1926 können die Autoren des LKD ihren Intentionen nicht unter Rückgriff auf ein ihnen allen gemeinsames, kohärentes neuscholastisches Lehrgebäude entsprechen.

Sie lösen das sich daraus ergebende Problem, indem sie bieten, wovon sich die Autoren von 1926 ausdrücklich dispensierten (ebd. V): den Stoff nämlich, der traditionell in dogmatischen Lehrbüchern gegeben wird, erweitert noch dazu um das schätzenswerte Novum der fast durchgängigen Besprechung ökumenischer und kontroverstheologischer Implikationen zu dem jeweiligen Stichwort. So bietet (abgesehen von wenigen, sinnvollen Abweichungen) jeder der insgesamt 318 Artikel einem einheitlichen Fünferschritt als Gliederungsprinzip folgend: 1) eine Darstellung der biblischen Grundlagen, 2) einen theologiegeschichtlichen Überblick, 3) die lehramtlichen Verlautbarungen zum Thema, 4) ökumenische Aspekte, 5) eine „theologische Erläuterung". Bei so umfassender Anlage jedes einzelnen Artikels, und, wenn man bedenkt, daß das Werk recht groß gedruckt ist, Engdruck nur bei den jedem Artikel angefügten Literaturhinweisen gebraucht wird, ist es nicht verwunderlich, daß das LKD weniger als halb so viele Stichwörter bieten kann, wie das Lexikon von 1926. Auch Rahner/Vorgrimler, deren „Kleines theologisches Wörterbuch" (Freiburg ^{10}1976, im folgenden: KThW) wegen der beiden Autoren gemeinsam kohärenten Interpretation der ganzen Dogmatik dem Lexikon von 1926 formal gesehen ähnlicher ist als das LKD, bieten in etwa die doppelte Stichwortzahl. Die geringe Stichwortzahl betrifft zunächst den Bestand an Begriffen, über die ein dogmatisches Lehrbuch informieren muß. Der hier zu konstatierende Mangel wird aus drei Gründen durch das allerdings umfängliche Register nicht befriedigend ausgeglichen:

1) Auch hier fehlen viele Begriffe ganz (eine Auswahl: actus purus, analogia entis, Aseität, arme Seelen, Bittgebet, Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, deificatio, göttliche [Welt-]Idee[n], Kardinaltugenden, Konziliarismus, Monogamie, Stände des Menschen [das Thema findet sich der Sache nach auf S. 392

unter dem Titel „Zustände des Menschen", unter dem es niemand suchen wird, entsprechend fehlt „Zustände" auch im Register], Urstandsgnade/-integrität).

2) Das Register verweist auf Stellen, an denen die Begriffe verwendet, aber eben nicht erklärt werden. Zwei beliebig ausgewählte Beispiele verdeutlichen, wie das Register so der Informationsabsicht nicht genügt: Wer dem Begriff der Oboedientialpotenz nachspürt, kann aus dessen Verwendung an den zwei Stellen, auf die das Register verweist (390.464f), schlußfolgern, er meine eine für die menschliche Natur konstitutive „Gottoffenheit", die der Autor des betreffenden Artikels (Ganoczy) auch „desiderium naturale" (zu ergänzen wohl: „visionis beatificae") nennt, und daß der Begriff in der Gnadenlehre die Bestimmung (!) der Menschennatur für die Gnade Gottes bezeichne. Die eigentlich die Semantik dieses Fachwortes prägende Vermittlungsfunktion zwischen strenger Ungeschuldetheit der Gnade Gottes und denknotwendiger Offenheit der Natur für die Begnadung wird so verstellt, der Eindruck einer teleologischen Notwendigkeit der Gnade für die Natur erzeugt! Schlimmer noch wird es, wenn man dem Begriff der Übernatur nachspürt: Dann erfährt man – en parenthèses – der Begriff meine die dem Menschen entzogene Tiefe seines Herzens (256), sei ein Synonym für „Gnade" (392) und im übrigen verzichtbar, weil „unvermeidlich" mit „extrinsezistischen Vorstellungen" verbunden (394). Wer nun dem so kraftvollen Wertungswort „Extrinsezismus" nachspürt, erfährt mit Hilfe des Registers, daß es „mehr oder weniger" die Offenbarungskonzeption des 1. Vatikanums bezeichne (401).

3) Schließlich ist das Register keine einheitlich organisierte Nomenklatur, sondern nur Liste der verwendeten Begriffe. Verweisungen finden sich nur sehr selten. Wünschenswert wären wenigstens Verweisungen zwischen den griechischen, lateinischen und deutschen Bezeichnungen für denselben Sachverhalt gewesen. Sowohl das Lexikon v. 1926 als auch das KThW enthalten entsprechende Apparate. Wer z. B. den Begriff „visio beatifica" sucht, findet im Register nur einen Verweis auf eine sehr periphere Verwendung des Begriffs im Artikel „Freude". Ein Stichwort „Anschauung Gottes" fehlt. Unter „Gottesschau" schließlich findet man den Verweis auf jeweils 2 knappe Erwähnungen des Begriffs in seiner christologischen und eschatologischen Bedeutung. Wer etwas zur göttlichen Erhaltung der Welt wissen will, muß unter „creatio continua" nachschlagen, zur göttlichen Omnipräsens dagegen erfährt man nur als „Allgegenwart" etwas.

Solche Beispiele, von denen der Vf. zahlreiche weitere aufführen könnte, begründen sein Urteil, das LKD informiere nicht zufriedenstellend über den traditionellen Bestand an dogmatischen Fachwörtern.

Ein ganz besonderes Verdienst für ein dogmatisches Lexikon wäre es, wenn es über Autor und definierte Bedeutung neuerer theologischer Kunstwörter informieren würde. Die Nomenklatur des LKD enthält keinen solchen Begriff, das Register einige (anonyme Christen, Extrinsezismus, politische Theologie, Selbstmitteilung, Selbsttranszendenz, übernatürliches Existential und einige andere). An den Stellen, auf die dort jedoch verwiesen wird, findet sich zumeist lediglich eine ungeklärte Bedeutungen unterschiebende Verwendung der betreffenden Termini:

Den von K. Rahner in wünschenswerter Weise definierten Begriff der Selbstmitteilung Gottes findet der Leser z. B. ausschließlich in Kontexten, die die Schlußfolgerung nahelegen, der Begriff sei lediglich eine ungewöhnliche Substantivierung der umgangssprachlichen Verbalphrase „sich mitteilen" mit der Bedeutung von „Ein-persönliches-Gespräch-führen". Der Eindruck wird vollends bestätigt, indem Beinert (401) die doch immerhin z. T. kontroversen Offenbarungskonzeptionen Guardinis, Balthasars, Rahners und der nouvelle théologie unter dem von ihm gebildeten Subsumptionsbegriff „kommunikationstheoretische Modelle" zusammenfaßt und „Selbstmitteilung" als deren Schlüsselbegriff nennt. Ärgerlich ist in diesem Zusammenhang, daß so der Zahl ungeklärter Kunstbegriffe ein weiterer undurchsichtiger Begriff hinzugefügt wird. Das entspricht jedenfalls nicht der die dogmatische Fachsprache pflegenden und im glücklichsten Falle im Interesse der dogmatischen Sprachgemeinschaft regelnden Funktion, die die Autoren eines Fachlexikons sich hätten zur Aufgabe machen können.

Sehr schlimm ist es, wenn Kunstwörter mit Autorenangabe vollkommen sinnwidrig verwandt werden: So, wenn Kraus (392f) der sprachlichen Widersprüchlichkeit seines eigenen Satzes unbedacht erklärt, das „übernatürliche Existential" gehöre nach Rahner zur menschlichen Natur und stelle von ihr aus eine innere Verbindung zur Gnade her, oder wenn Ganoczy nach einer sehr kurzen Umschreibung des Begriffes „Selbsttranszendenz" unterstellt, dieser impliziere die Leugnung der Leib-Seele-Einheit des Menschen (274).

In der Theologie findet allenthalben eine breite Rezeption von Begriffen nicht-christlicher Herkunft statt. Ein dogmatisches Lexikon könnte diesen Prozeß in zweierlei Hinsicht begleiten: Indem es den gewordenen Bedeutungsgehalt solcher Begriffe nicht durch eine oberflächliche christliche Ummünzung verdeckt, sondern herausarbeitet und sodann die legitimen Möglichkeiten christlicher Rezeption bedenkt. Im LKD finden sich wenige Begriffe dieser Art (Autonomie, Identität, Individuum, Menschenrechte, Ökologie, Toleranz). Es fehlen Artikel zu: Arbeit, Emanzipation, Feminismus, Solidarität. In den erwähnten Artikeln wird der außerchristliche Ursprung der Begriffe nicht bedacht, insinuiert, es handele sich um schon immer auch christliche Termini.

Zu diesem Zweck mußte der Artikel „Menschenrechte" um den Zusatz „und Menschenwürde" erweitert werden. Unter der Globalität dieses Oberbegriffes kann der Autor (Langemeyer) dann konfliktlos den christlichen Begriff von der Würde des Menschen mit den bürgerlich-humanistischen Menschenrechten zusammenfaßten. Ein Bedenken der marxistisch-kommunistischen Menschenrechtskonzeption entfällt allerdings!

Weil heterodoxe (oder zumindest heterogene) philosophische Systeme (oft schleichend, unbewußt, „kryptogam") auf die innerdogmatische Hermeneutik einwirken, wären Artikel zu entsprechenden Stichwörtern (wie Humanismus, Handlungswissenschaft, Idealismus, Sprachphilosophie etc.) wünschenswert gewesen. Das LKD bietet solche Begriffe nicht! Wer sich aber auf Grund akademischer Arbeitsteilung (Fundamentaltheologie) von der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophien dispensiert glaubt, läuft Gefahr, ihnen unreflektiert im immanenten dogmatischen Betrieb zu entsprechen.

So etwa, wenn G. Koch (Sakramentenlehre) im Artikel „Wort und Sakrament" auf die Austinsche Kategorie der „performativen Aussage" zurückgreift (560), ohne die Frage nach den prinzipiellen Möglichkeiten einer theologischen Rezeption der Sprechakttheorie aufzuwerfen. Ähnlich unbedacht findet sich in der zeitgenössischen, dogmatischen Literatur bisweilen das wittgensteinsche Ur-wort der Sprechakttheorie („Sprachspiel") verwandt. Solche schleichenden Rezeptionen aus fremden Systemen sind der Glaubenswahrheit absolut nicht ungefährlich!

Insgesamt entspricht die Nomenklatur fast ausschließlich dem Stoff, der traditionell in den Traktaten geboten wird, ist das LKD mithin mehr ein dem Alphabet folgendes Lehrbuch. Dem entspricht, daß am Anfang (9*ff) die gesamte Nomenklatur nach Traktaten differenziert aufgelistet ist. Für den Benutzer ist das hilfreich:

Der Anfänger sieht, welche Themen zu den jeweiligen Traktaten gehören, wenngleich einige Zuordnungen fragwürdig sind (Urstand unter Schöpfungslehre, Konkupiszenz unter Anthropologie, Liebe unter Gotteslehre u. ä.). Auch dürften einige Begriffe so erst entdeckbar werden: Wer „Einheitsmodelle" unter Ekklesiologie findet, kann sich denken, daß damit Modelle der kirchlichen Einheit gemeint sind! Löser (Ekklesiologie) bietet übrigens gleich zwei Artikel mit demselben Titel hintereinander (innerkatholisches und ökumenisches Einheitsverständnis). Die Nomenklatur enthält den Begriff allerdings nur einmal.

Die nach Traktaten aufgeschlüsselte Nomenklatur am Anfang dokumentiert zugleich die Entstehungsgeschichte des LKD: Bis auf den Christologie-/Soteriologieteil, der von zwei Autoren behandelt wird (Ludwig Müller und Lothar Ullrich) hat jeweils ein Dogmatiker einschließlich der Verantwortung für die jeweils endgültige Nomenklatur die Artikel zu einem Traktat übernommen. Die übliche Anzahl an Traktaten wird dadurch vermehrt, daß von der Gnaden- und Gotteslehre ein Traktat „Pneumatologie", den Karl Heinz Neufeld übernommen hat, abgespalten wurde. Wohl im Hinblick auf Begriffe, die in der Dogmatik im engsten Sinne nicht vorkommen, wurde ein Traktat „theologische Anthropologie" eingeführt (verantwortlich: Bernhard Georg Langemeyer). Die Einteilung des dogmatischen Stoffes nach Traktaten – obwohl seit langem üblich und wohl auch sinnvoll – steht dem Ziel, die ganze Dogmatik als e i n e Glaubenslehre darzustellen statt als Konglomerat vereinzelter Glaubenssätze entgegen. Der Pluralismus in der Theologie ist jedoch zu weit fortgeschritten, als daß man von elf Autoren das annäherungsweise Erreichen dieses Zieles im Sinne einer „Perichorese der Traktate" (Rahner) erwarten dürfte. Die strenge Trennung der Stichworte nach Traktaten im LKD, die von der Gattung „Lexikon" her nicht gefordert gewesen wäre, entspricht der Not, bei der Vielzahl der Autoren wenigstens kohärente Teilbereiche zu sichern. Aus dieser Not ergab sich mithin auch die Einführung eines Traktates, der sammelt, was sich unter den anderen nicht fassen läßt. Absolut uneinsichtig ist dem Vf. jedoch, warum dieses Traktatensplitting über das unvermeidliche Maß hinausgetrieben wurde, wo der vernünftige Grund liegt für die Einführung einer separaten Pneumatologie.

Unterschiedliche Mentalitäten der Autoren bei der Ausdifferenzierung der Traktate und hinsichtlich der Ausführlichkeit der Darstellungen führen zu schwer verständlichen Unausgeglichenheiten:

Der Beitrag Wilhelm Breunings (Gotteslehre) steht unter dem Gesetz absoluter Kürze. Bedenkt man, daß Franz Courth (Mariologie) das Thema der Heilsmittlerschaft Mariens auf zwei jeweils zweiseitige Artikel verteilt (Mittlerschaft und Heilsbedeutsamkeit Mariens) und daß Lothar Ullrich dem peripheren Theologoumenon der Ämter Christi 3½ Seiten widmet, so ist es schon sehr befremdlich, daß innerhalb der Gotteslehre die göttlichen Eigenschaften der Impassibilität, Geistigkeit, Erhabenheit und Einfachheit keinerlei Erwähnung finden. Ausgespart bleibt mit der Erstgenannten natürlich die ganze neuere Diskussion mit den Leiden-Gottes-Theologien, der Gott-ist-tot-Theologie und dem Prozeßtheismus. Die übrigen göttlichen Eigenschaften werden ungeachtet der unterschiedlichen Herkunft des theologischen Wissens um sie auf einer ⅔ Seite in kaum zu überbietender Globalität behandelt. Es folgt eine Liste mit 16

ausgesuchten Eigenschaften (die göttliche Inkomprehensibilität fehlt, dafür gibt es eine Spalte für den Zorn Gottes). Diese Tabelle dokumentiert leider nicht den jeweiligen unterschiedlichen philosophischen oder biblischen Ursprung der betreffenden Eigenschaft, sondern nennt in der Regel nur positivistisch (meist alternativ) biblische dicta probantia oder Denzinger-Stellen. In zwei Spalten „Beschreibung" und „theologische Bedeutung", deren Unterscheidungsgrund undeutlich ist, gibt es jeweils eine vage Begriffsbestimmung und Deutung. So schrumpft ein ganzer Traktatteil, auf den Lehrbücher in der Regel wenigstens hundert Seiten verwenden, auf knapp drei Seiten zusammen.

Mit Lob ist zu erwähnen, daß sich die Autoren in fast allen Artikeln um eine gründliche bibeltheologische und exegetische Information bemühen. Die theologiegeschichtlichen Überblicke sind zwar knapp, bieten jedoch in vielen Fällen (ständige Ausnahme: Josef Finkenzeller = Eschatologie) den großen Vorteil, daß für die Vätertheologie und die Scholastik mit Hilfe eines ausführlichen Abkürzungsregisters leicht dechiffrierbare Quellenangaben gemacht werden. Leider reißen die theologiegeschichtlichen Überblicke fast immer mit der Neuscholastik spätestens ab. Beinert nennt den theologiegeschichtlichen Überblick „dogmengeschichtlich", definiert aber „Dogmengeschichte" (85) in einer Weise, daß sie von der Theologie nicht unterscheidbar ist. Bedenkt man, daß eine sehr schöne Übersicht über die theologischen Epochen (497ff, Beinert) seit der Neuscholastik zwei neuere theologische Epochen unterscheidet (was eurozentrisch nur gesehen sehr richtig ist), so ist es doch völlig uneinsichtig, warum die Fortschritte während dieser Epochen nicht konsequent dokumentiert werden.

Einige Autoren liefern ein wenig zu diesen Epochen unter Punkt 4 (= ökumenische Perspektiven), eine Einteilung, die jedenfalls dem Vf. nicht nachvollziehbar ist.

Wenn neuere Autoren genannt werden, dann fast immer ohne Quellenangabe, häufig findet sich nicht einmal in dem jedem Artikel angefügten Literaturverzeichnis ein Hinweis auf den betreffenden Titel. Die Referate neuerer Positionen sind so global, daß es oft schwer ist, das theologische Anliegen eines Autors hinter den Formulierungen zu ahnen, mit denen die Autoren des LKD ihn bedenken.

Insgesamt konnte der Vf. sich des Eindrucks nicht entziehen, daß die Autoren des LKD von einer Mentalität der Abgeklärtheit beherrscht sind. Dem entsprechen globale, oft apodiktische Urteile.

Weder emotional noch technisch kann das LKD mit solchermaßen gewonnener Positivität der anfangs erwähnten initiierenden, in die Dogmatik einweisenden Funktion entsprechen. Die „theologische Erläuterung" ist in der Mehrzahl der Fälle mit den vorangestellten Informationen so gut wie gar nicht vermittelt.

Ein besonders schlimmes Beispiel hierfür sind die Artikel von Georg Kraus (Gnadenlehre): K. verfolgt die Dogmengeschichte bis auf zwei Ausnahmen („Heilige" und „Natur und Gnade") in seinen Artikeln bis spätestens zur Neuscholastik, um die gesammelten Ergebnisse hernach entweder zu vergessen oder global zu denunzieren. So entwickelt K. die Dogmengeschichte zur „Gnade" seit Augustin als Zerfallsgeschichte progressiver Verdinglichung im Gnadendenken. Das Gnade-Freiheit-Problem wird als zentrales Thema erkannt. Das II. Vatikanum (sic!) sei das Ende des neuscholastischen Gnadendenkens gewesen. Die Erträge der gnadentheologischen Neubesinnung dieses Jahrhunderts (Christozentrik, trinitarische Deutung, personale Kategorien) erscheinen so als Entdeckungen des Autors. Zu ihrer Begründung greift K. einfach auf „die Bibel" zurück. Mit einer Schlagwortsynopse (207) wird dem Leser eingehämmert, „die Scholastik" habe in sechsfacher Hinsicht das genaue Gegenteil der biblischen Gnadenkonzeption vertreten. Wer so lieblos mit der Tradition umgeht, kann deren Probleme wohl nicht verstehen: So bietet K. eine „Lösung" des Gnade-Freiheit-Problems (209), deren sprachliche Präsentation Abhängigkeit von K. Rahner offenbart (in: HTTL III,145). Rahner hatte ebd. entwickelt, nur das Gott-Mensch-Verhältnis sei von der Art, daß in ihm Freiheit und Abhängigkeit in demselben Maße wachsen. K. reformuliert, Gottes Gnade wachse in dem Maße wie er die Freiheit des Menschen wachsen lasse und die menschliche Freiheit wachse, je mehr der Mensch Gott wirken lasse. Einmal ist nur Gott, einmal nur der Mensch Subjekt. Die Gnade-Freiheits-Aporie bleibt ungelöst!

Es gibt allerdings auch gelungene Gegenbeispiele: Besonders lobend hervorzuheben wäre Beinerts Artikel über den Glaubenssinn der Gläubigen. Auch die mariologischen Artikel von Franz Courth integrieren Theologiegeschichte und theologische Reflexion gelungen, wenngleich dem Vf. nicht einleuchtet, warum Courth das Thema der Jungfrauenschaft Mariens auf dasjenige der Jungfrauengeburt verengt.

Insgesamt „atmen" die Artikel des LKD einen „positivistischen Geist", der das systematische Bemühen zurückdrängt und vor allem auf Anfänger(innen) demotivierend wirken muß. Das ist besonders tragisch, weil die gebotenen Informationen wirklich nur den Anspruch von „Erst- und Grundinformationen" erheben dürfen, mithin ihre Präsentation zum Weiterstudium reizen müßte.

Die ekklesiologischen Artikel bieten häufig z. B. nur eine Darstellung des kirchenrechtlichen Sachverhaltes zum jeweiligen Thema.

Dem Positivismus korrespondiert ein gewisser Indifferentismus in theologisch nicht definitiv geklärten Fragen. Theoreme und unterschiedliche Ansätze stehen oft nebeneinander nicht wie auf dem Kampfplatz der geistigen Auseinandersetzung, sondern wie in den Regalen eines Supermarktes.

Als frappantes Beispiel für solche Positionslosigkeit fallen vor allem die Artikel von Josef Finkenzeller auf.

Das LKD bietet zahlreiche Schaubilder und Tabellen. Zum Teil geben diese in listenartiger Form schnelle Überblicke über Daten, Sachverhalte und Definitionen. Je systematischer der Inhalt ist, um so mehr wird man jedoch die mit dieser Darstellungsform zwangsläufig verbundenen Vergröberungen bedauern. Vor allem Beinert liefert auch Schaubilder, die gedankliche Gehalte vermitteln sollen (vgl. 181, 319, 505). Gegen sie ist einzuwenden, was insgesamt zur Inflation des Graphischen in der Literatur zu sagen ist: Pfeile, Punkte und Striche sind einfach zu polysem, als daß die Erwartung eines Autors begründet sein könnte, der Leser könne beim Anblick solcher Zeichnungen diesen entnehmen, was der Autor bei deren Entwurf dachte!

Dem Vf. ist es z. B. rätselhaft, warum Lehramt, Tradition, Glaubenssinn, Theologie und Hl. Schrift in einem Verhältnis zueinanderstehen, das demjenigen der Eckpunkte einer Pyramide mit trapezförmiger Grundfläche entspricht. Sollte nun eingewandt werden, die geometrische Figur „bedeute nichts", so ist dem Schaubild auf S. 505 wohl nur die Botschaft zu entnehmen, daß die fünf genannten Größen „irgendwie" zusammengehören.

Das LKD ähnelt dem Typus des neuscholastischen, dogmatischen Lehrbuches (Diekamp, Ott, Pohle, Premm) am meisten. Es bietet ein weniges mehr (bibeltheologische und ökumenische Überblicke, bisweilen sehr globale Berücksichtigungen zeitgenössischer Diskussionen), hinsichtlich des traditionellen Bestandes (Dogmengeschichte) erheblich weniger. Anders als jene reizt es durch das Fehlen klarer Positionen nicht zum Widerspruch; andererseits wird der Leser auch keine Gelegenheit finden, genialen Deutungen begeistert zustimmen zu können.

Anfangs wurde festgestellt, daß für ein Lehrbuch nach Art des LKD Bedarf vorhanden ist, so wie auch Bedarf für ein Fachlexikon vorhanden ist, dessen Konzeption in etwa den hier skizzierten Perspektiven folgte. Das LKD entspricht diesem Bedarf in sehr unbefriedigender Weise. Aber es ist seinen Autoren zu danken, daß sie sich der Aufgabe gestellt haben, von der abzusehen gewesen sein dürfte, daß sie undankbar sein würde.

Münster Ralf Miggelbrink

Dulles, Avery S. J.: **Models of Revelation.** – Image Books. Garden City, N.Y.: Doubleday & Comp., Inc. (1985). XI + 344 S., kart.

Zu den grundlegenden Themen des nordamerikanischen Jesuitentheologen gehört die Frage nach der Offenbarung (= O.). Nach früheren Studien geht es ihm in diesem Werk um Fragen wie: Wie kommt die Kirche zur Erkenntnis dessen, was O. ist? Wie kann man Dinge über die O. wissen, über die die Kirche keine Aussage gemacht hat? Wie verhalten sich kirchliche Aussagen über die O. zur O. selbst? Zwei Voraussetzungen dienen D. als Einstieg: 1. die Unterscheidung zwischen einem „stillschweigenden" (impliziten) Wissen um etwas und einem expliziten Wissen, 2. die Betrachtung unterschiedlicher Weisen des Umgangs mit der Frage nach O., die D. „Modelle" nennt. Sein Ziel ist es nicht, ein neues Modell zu entwickeln. Vielmehr möchte er mit Hilfe einer Epistemologie, die er „symbolisch" nennt, den Prozeß, der vom stillschweigenden zum ausdrücklichen Wissen führt, auf den Punkt bringen, wo die Unterschiede zwischen den Modellen transzendiert werden, so daß die Mängel des einzelnen Modells überwunden sind und sich zugleich eine keinem der Modelle zuzurechnende, kohärente Theologie ergibt. Zugleich weist D. in der Einleitung auf zwei Selbstbeschränkungen hin: Einmal konzentriert er sich auf die zeitgenössische Theologie, sodann will er fundamentaltheologisch, d. h. für ihn „vordogmatisch" in der Methode arbeiten.

Das Buch hat zwei Teile. Teil I stellt, umrahmt von einem problemanzeigenden (Kap. 1) und einem die Methode dieses Teils erläuternden (Kap. 2) Kapitel sowie einem überleitenden Vergleichskapitel (Kap. 8) fünf „Modelle" vor. Teil II kann dann als Entfaltung der von D. gemeinten O-Theologie angesprochen werden, die aus der „symbolischen" Vermittlung resultiert.

D. ersetzt einen möglichen historischen Aufweis des Umgangs mit der O. durch eine typologische Betrachtung, die im Hinblick auf eine spekulative Durchdringung der Frage insofern schneller zum Ziel führt, als Gemeinsamkeiten wie Differenzen, Stärken wie Mängel sichtbar werden. Modell I, die O. als Lehre, wird von D. dargestellt an der O-Konzeption der konservativen

Evangelikalen und der katholischen Neuscholastik (Kap. 3). Modell II sieht die O. als Geschichte (Kap. 4). Auch wenn die Formel an Pannenberg erinnert, verwendet D. sie doch nicht nur für dessen Theologie, sondern auch für vor allem biblisch orientierte englische und amerikanische Theologen, die in der O. ein Ereignis sehen, sodann für O. Cullmanns Begriff der Heilsgeschichte. Nach Modell III ist O. wesentlich innere Erfahrung, – ein Verständnis, das nach Schleiermacher, Sabatier, den Modernisten und religionsgeschichtlich orientierten Theologen einflußreich war und es in Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der Mystik immer noch ist; hier geht es weniger um den Inhalt als um die Form der O., sodann aber auch um die Frage der Autorität und die Kriterien der Unterscheidung (Kap. 5). Im Gegenschlag zu den frühen Formen des Modells III zeichnet D. als Modell IV die O. als dialektische Präsenz und das im Anschluß an K. Barth, E. Brunner und R. Bultmann, die dann weiterführen zu E. Fuchs, G. Ebeling und E. Jüngel (Kap. 6). Das Modell V bezeichnet O. als neues Bewußtsein, festgemacht an Theologen wie G. Baum, L. Dewart, G. Moran u. a., mit Elementen aus den Theologien von P. Tillich und K. Rahner, aber auch philosophischen Einflüssen des deutschen Idealismus, von M. Blondel und Teilhard de Chardin. Das Modell ist gekennzeichnet durch die anthropologische Wende, die O. als kognitiver Vorgang in jeweiliger Gegenwart, bezogen auf die „condition humaine", konsequenterweise durch die starke Verknüpfung von O. und Glaube. In diesem Modell erkennt D. zweifellos eine der aktuellsten Gestalten heutigen O-Verständnisses, die zugleich aber in die Randgebiete des Christentums und darüber hinaus führt (Kap. 7).

Bei allen Divergenzen und selbst Gegensätzlichkeiten zwischen den verschiedenen Konzeptionen möchte D. – wie er meint, in Übereinstimmung mit den meisten Autoren – O. verstehen als „Gottes freies Handeln, in dem er dem geschaffenen Geist, (D. benutzt den im Deutschen hier nicht zu verwendenden Plural „minds") die Heilswahrheit vermittelt, in besonderer Weise durch Jesus Christus, wie es durch die apostolische Kirche akzeptiert ist und durch die Heilige Schrift und die fortlebende Gemeinschaft der Glaubenden bezeugt wird" (117).

Ich will nicht verschweigen, daß mir diese Umschreibung trotz aller Vorbehalte, die D. selbst vorträgt, doch noch zu nahe an Modell I formuliert erscheint. Es ist überhaupt bedauerlich, daß D. zu stark von einem innertheologischen Vorverständnis von O. der Gegenwart geprägt bleibt und sich zuwenig auf die sprachlichen und sprachphilosophischen, die religionsvergleichenden, aber dann auch auf die genuin biblischen Vorverständnisse eingelassen hat, was zu einer hilfreichen Relativierung der jüngsten Phase von O-Verständnis beigetragen hätte. (Vgl. zur weiteren Diskussion die Ausführungen in meiner: Kontextuellen Fundamentaltheologie. Paderborn 1985, 165–177.)

Teil II ist dem, was D. in Anlehnung an verbreitete Symboltheorien (P. Tillich, H. R. Niebuhr, K. Rahner, P. Ricoeur u. a.) „symbolische" Erkenntnis nennt, gewidmet. Wichtig ist dabei, daß der Begriff des Symbols nicht auf den literarischen Bereich beschränkt wird, sondern auch Naturobjekte, menschliche Personen u. a. umfaßt. Dem Einführungskapitel (Kap. 9) folgt als zentrales Kap. dieses Teils unter Verwendung des entwickelten Symbolbegriffs die Behandlung Christi als des Gipfels der O. (Kap. 10). Unter der Rücksicht, daß Christus das Realsymbol des sich offenbarenden Gottes ist, fällt neues Licht auf die in den verschiedenen Modellen entworfenen Christusbilder: den Christus der Lehre und der Geschichte, den Christus der Erfahrungschristologie und der Verkündigung und schließlich das Christusbild, das in einer Christologie des neuen Bewußtseins gültig bleibt. Angesichts des Gewichts, das der Begriff des „neuen Bewußtseins" inzwischen erlangt hat, muß man es bedauern, daß D. in der Behandlung des Modells V durchweg eher unscharf bleibt. Kann man wirklich (wie es in Kap. 10 geschieht), auch wenn es tendentiell zu rechtfertigen wäre, Teilhard und Schillebeeckx mit M. Hébert und dann mit J. Hick und Ch. Davis zusammenbinden?

Kap. 10 führt dann zur Diskussion des Verhältnisses von O. und anderen Religionen, konkret: von christlicher O. und anderen Religionen weiter (Kap. 11). Hier erreicht die von D. für den Teil II gewählte Methode, auch die spekulativen Fragestellungen anhand der verschiedenen Modelle durchzuspielen, ihre nicht zu übersehende Grenze. Leider reicht auch der herangezogene Autorenkreis kaum aus, um die Dramatik der Frage nach der O. in den Religionen auszuleuchten. Das ist um so bedauerlicher, als es gerade englischsprachige Autoren wie W. C. Smith, P. Knitter, J. Hick, J. Cobb jr., R. Pannikar u. a. sind, die mit ihren unterschiedlichen Konzeptionen zu O., Heilsvermittlung, Christus und Christus-„Symbol" die Diskussion in eine Richtung treiben, die die Frage nach der Einzigartigkeit des Christusereignisses und der Rolle des historischen Jesus ganz neu stellen lassen. D. möchte den Dialog als einen Lernprozeß auch für Christen verstanden wissen und glaubt zugleich, daß von der O-Rolle Jesu Christi im Dialog der Religionen nichts genommen wird. Ein Beitrag zur Neuformulierung bzw. Interpretation des christlichen Absolutheitsanspruchs wird das Kap. 11 dennoch leider nicht. Angesichts der Dramatik der mit Kap. 11 gegebenen Fragen bleiben die Ausführungen in Kap. 12 zur Bibel als dem Dokument der O., in Kap. 13 zur Kirche als dem Träger der O., in Kap. 14 zu O. und Eschatologie und in Kap. 15 zur Annahme der O., die weniger unter dem Stichwort des Glaubens als der Glaubenszustimmung behandelt wird, eher konventionell. Kap. 16 faßt die Ergebnisse des Buches im Hinblick auf die Eingangsfragen und die heutige Bedeutung der O. zusammen, wobei es D. letztendlich doch um die O. in ihrer Beziehung zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie geht.

D. hat die Frage der O. aus seiner intensiven Beschäftigung mit der heutigen Theologie in der Ökumene heraus neugestellt. Das bleibt das Verdienst dieses Buches. Was er in seiner symbolischen Epistemologie vorschlägt, wird sich im innerchristlich-ökumenischen Gespräch, zumindest soweit es die westkirchliche Ökumene betrifft, bewähren. Bedenkt man aber, daß christliche Theologie immer weniger gleichsam intra portas verhandelt werden kann, da Juden und Moslems, aber auch die Religionen Asiens, die Vielzahl synkretistischer Neureligionen und damit die Vielfalt von Vertretern eines – wie immer zu qualifizierenden – „neuen Bewußtseins" ihrerseits Beachtung fordern, bleibt die Frage, ob das, was am Ende die Quersumme der theologischen Beschäftigungen mit dem Verständnis der christlichen O. ausmacht, für diesen Dialog schon hinreichend tragfähig ist, zumal der Konsens zur erarbeiteten Quersumme in der christlichen Theologie keineswegs mehr in der Weise gewährleistet ist, wie D. es offensichtlich noch glaubt annehmen zu dürfen.

Bonn Hans Waldenfels

Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Mutter des Erlösers". Hinführung v. Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar v. Hans Urs v. Balthasar. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 143 S., kart. DM 14.80

Nach der Trilogie der Lehrschreiben über die trinitarischen Personen (Redemptor hominis, 1979; Dives in misericordia, 1980; Dominum et vivificantem, 1986) ließ Papst Johannes Paul II. am 25. 3. 1987 eine Marienenzyklika folgen. Ihr Titel „Redemptoris Mater" entspricht der mit dem Vaticanum II eingeschlagenen Mariologie, die der Papst aufgreifen und vertiefen will. Bekanntlich war das Konzil bemüht, von Maria jede eingeengte Hinwendung zu ihr als privater Person fernzuhalten. Dazu verfolgte das Konzil den Gedanken, daß die Gestalt Mariens sowohl von Christus wie auch von der Kirche her zu verstehen sei. Diese beiden Bezugspunkte bestimmen auch den Aufbau der Enzyklika. Sie spricht im 1. Teil über Maria im Geheimnis Christi; der 2. Teil sieht die Mutter Jesu inmitten der pilgernden Kirche; der 3. Teil ist der Frage nach ihrem mittlerischen Dienst gewidmet.

1. Teil: Mariens Stellung im Geheimnis Christi ist nur dann richtig benannt, wenn ihre Mutterschaft vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes her beleuchtet wird. Denn das steht für den Papst fest, „daß der Plan der Vorsehung der göttlichen Dreifaltigkeit die zentrale Wirklichkeit der Offenbarung und des Glaubens ist" (Nr. 3). Für Maria bedeutet ihre dienend helfende Einbeziehung in das trinitarische Heilshandeln Gottes ihre erwählende Begnadung. Denn Gnade ist, so der Papst, ein Geschenk, „das seine Quelle nach dem Neuen Testament im dreifaltigen Leben Gottes selbst hat" (Nr. 8). Damit ist auch die ursprüngliche Heiligung angesprochen. Sie besagt nach Johannes Paul: Maria gehört „vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis, das heißt ihrer eigenen Existenz, an zu Christus; sie hat Anteil an der heilenden und heiligmachenden Gnade und an jener Liebe, die vom „geliebten Sohn" ausgeht, dem Sohn des ewigen Vaters der durch die Menschwerdung ihr eigener Sohn geworden ist" (Nr. 10). Die Erwähnung zur Mutter Christi ist für sie „wie ein Keim der Heiligkeit oder wie eine Quelle, die in der Seele des Menschen aufsprudelt als Geschenk Gottes selbst, der die Erwählten durch die Gnade belebt und heiligt" (Nr. 8).

Der Themenkreis Begnadigung und Heiligung gleitet über in die Betrachtung Mariens als Glaubende. Beide Gesichtspunkte sind einander bedingende Aspekte. Bedenkt der erste die Initiative Gottes, so der zweite die Antwort Mariens. Mit besonderem Nachdruck zeichnet der Papst Maria als Glaubende. Dafür geht er vom Gruß Elisabeths aus (Lk 1,45) (Nr. 12). Als Glaubende steht Maria neben Abraham. Wie dieser „gegen alle Hoffnung voll Hoffnung geglaubt hat", daß er der Vater vieler Völker werde" (Röm 4,18), so hat auch Maria geglaubt, daß sie Mutter des Sohnes Gottes werde (Nr. 14). Sie wird so zum ntl Urbild dessen, was unsere christliche Haltung vor Gott ausmacht. Daß Glaube letztlich ein staunendes Verstummen vor Gott ist, zeigt der Papst anhand jener Stellen der Hl. Schrift auf, die von einer schmerzlichen Herausforderung Mariens berichten (vgl. Lk 2,35; 2,41–52). Vor allem unter dem Kreuz wird der Glaube auf das stärkste erprobt. Hier scheint nichts mehr von der ursprünglichen Verheißung zu gelten. Der Papst nennt Maria Zeugin „einer völligen Verneinung dieser Worte" (Nr. 18). Und doch ist Maria durch den Glauben „vollkommen mit Christus in seiner Entäußerung verbunden" (Nr. 18).

2. Teil: Mariens Stellung inmitten der pilgernden Kirche ist durch ihre Glaubenshaltung bestimmt. Sie ist dem Gottesvolk als Idealbild des Glaubens vorgegeben, sie geht ihm gleichsam voran; ihr Glaube „bleibt im Herzen der Kirche zugegen, verborgen als ein besonderes Erbe der Offenbarung Gottes" (Nr. 27). Die Maria aufgrund ihres Glaubens zukommende Modellhaftigkeit meint mehr als ein Vorbild; der Papst sieht in der Haltung Mariens die von Gott gesetzte Vollgestalt des Glaubens, der Verbindlichkeit und Normativität eignet. An diesen Gedanken knüpft Johannes Paul die ökumenische Frage. Er weiß, daß neben der Amtsfrage die Aufgabe Mariens im Heilswerk ökumenisch kontrovers ist; zugleich aber erkennt er an, daß die getrennten Brüder „in grundlegenden Punkten des christlichen Glaubens, auch was die Jungfrau Maria betrifft, mit der katholischen Kirche übereinstimmen" (Nr. 30). Tief beeindruckt

schaut er auf den Marienglauben und die entsprechenden Verehrungsformen der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen. Hier sieht er das trinitarische Gotteslob mit dem Lobpreis der Mutter verbunden (Nr. 32). Daß gerade dieses Erbe wieder lebendig werde und die eine Kirche wieder mit zwei Lungen atmet, mit Orient und Okzident, sei heute notwendiger denn je. Es stelle auch eine Hilfe dar für das Gespräch mit den Reformationskirchen (Nr. 34). Ihnen gegenüber gibt der Papst eine doppelte Anregung. Zum einen verweist er auf den Glaubensgehorsam Mariens. In dem Maße wir ihn vertiefen, finden wir zu jener Einheit, „wie sie von dem einen, allen gemeinsamen Herrn gewollt ist . . ." (Nr. 30). Zum anderen macht der Papst mit Blick auf das Marienlob der alten ungeteilten Christenheit Mut dazu, das Magnificat vollkommener zu singen und zu leben (Nr. 34).

3. Teil: Der Themenkreis „Mütterliche Vermittlung" ist von besonderer ökumenischer Bedeutung. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu Christi wird deutlich herausgestellt (Nr. 38). Mariens Dienst ist deswegen „Mittlerschaft in Christus" (Nr. 38); ihre Sendung ist „Teilhabe an der einzigen Quelle der Mittlerschaft Christi selbst" (Nr. 38). Die ökumenische Bedeutung des 3. Teils liegt nicht zuletzt darin, daß dieses Thema bisher noch in keinem lehramtlichen Dokument so ausführlich behandelt wurde. Die vor dem Konzil diskutierte Frage nach der Miterlöserschaft erhält eine behutsame Antwort. Der Begriff „Miterlöserin" bleibt ausgeklammert; auch der Titel „Mittlerin" steht wie beim Konzil neben anderen: Fürsprecherin, Helferin, Beispiel (Nr. 40). Der Papst schließt sein Lehrschreiben mit einigen Erwägungen zum Marianischen Jahr, in das auch die Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands fällt.

Diesem Bd beigefügt ist eine erklärende Einführung in die Enzyklika von J. Kard. Ratzinger (105–128).

Er versucht u. a., den geistlichen Schriftgebrauch des Papstes zu erschließen, wofür gerade der dankbar ist, dem die historisch-kritische Arbeit in ihrer theologischen Zielstellung unklar bleibt. An inhaltlichen Gesichtspunkten weist Ratzinger auf die vom Papst so pointiert gezeichnete Glaubenshaltung Mariens hin; er blickt auf „Das Zeichen der Frau" und sieht darin ein Zeichen der Hoffnung, das stärker ist als jede Erfahrung des Bösen; dem Thema „Mittlerschaft Marias" schenkt er breiten Raum und vermerkt, daß die Enzyklika die Ansätze des Konzils vertieft (120); schließlich beleuchtet er die Ausführungen zum Marianischen Jahr, das eine Hilfe sein will, dem Glaubens-Ja Mariens verstärkt Raum zu geben.

Weniger Schritt für Schritt dem Text folgend als vielmehr einige Punkte heraushebend ist der Kommentar von H. U. v. Balthasar (130–143).

Er nennt es einen „genialen Griff" der Enzyklika, den Glauben Mariens ins Zentrum gerückt zu haben (133). Ja, er stellt die Frage, ob der Papst „nicht gleichsam im Verborgenen einen leidenschaftlichen Dialog mit Luther" führe? (135). Beachtung finden auch die Aussagen der Enzyklika zum Thema Befreiung.

Die Bedeutung der Enzyklika liegt darin, daß hier ein Marienbild gezeichnet wird, das fest im trinitarischen Gottesglauben verankert ist. Der Papst sagt es mit erfreulicher Deutlichkeit: das katholische Marienverständnis schränkt die einzigartige Erlösertat Jesu Christi nicht ein (Nr. 39/40). Mit der Betonung des Glaubens als rotem Faden der Enzyklika hat er eine Perspektive gefunden, die Maria wieder näher an das Herz der Gläubigen heranbringen kann. Glaube als geistlicher Mitvollzug der Mysterien des Lebens Jesu, Glaube als nach- und mitvollziehende Kreuzesgemeinschaft, – das sind Gedanken, die unserem christlichen Existenzverständnis eine neue Lebendigkeit geben könnten. Die Lektüre und die Arbeit mit der Enzyklika wird zunächst darin bestehen müssen, einen Zugang zur geistlichen Schriftauslegung des Papstes zu finden. Diese ist eher dem meditativen Vorgehen der Väter verwandt und muß für den heutigen Leser noch erst erschlossen werden. Für den ökumenischen Disput birgt die Frage um den eschatologischen Mittlerdienst Mariens Gesprächspunkte genug. Wie steht dieser zur heilsgeschichtlichen Mittlerschaft? Es ist nicht unbillig, für eine Antwort auf diese Fragen auf den großen Reichtum marianischer Frömmigkeit der ersten anderthalb Jahrtausend zu verweisen. Das vom Papst angesprochene gemeinsame Erbe könnte die oft etwas spröde Atmosphäre befruchten, in der das ökumenische Gespräch über die Mutter Jesu erfolgt.

Ein böser Druckfehler verändert den Sinn auf S. 30: „sie (Maria) erblickt sie (die Kirche) mütterlich und teilnahms los anwesend . . .".

Vallendar Franz Courth SAC

„. . . und trinket alle daraus." Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Hg. von Heinrich Spaemann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 127 S., kart. DM 16.80

Das Buch gehört zu den notwendigen Anstößen, die wir noch immer und wahrscheinlich auch noch lange Zeit brauchen, um den Anliegen des Konzils gerecht zu werden. Es erfuhr seinen Anstoß durch ein Gemeindemitglied, eine Katholikin aus einer rheinischen Pfarrgemeinde, die offensichtlich zu jenen Kirchenbesuchern gehört, welche Gebete und Texte, die ihnen vorgebetet werden, im wörtlichen Sinn „wahr"-nehmen.

So haben mehrere Autoren das Anliegen der vom Konzil wieder eingeführten Kelchkommunion aufgegriffen.

Bruno Kleinheyer hat aus den Texten des Meßbuches vielfältig belegt, daß man die Frage nach der Wahrhaftigkeit stellen muß. Beispiel: „Er (Jesus Christus) stärkt uns, wenn wir seinen Leib empfangen, den er für uns geopfert hat. Er heiligt uns, wenn wir sein Blut trinken, das er für uns vergossen hat." (Meßbuch Präfation I von der Eucharistie). Warum also sollte ein Laie darauf nicht etwa so reagieren: „. . . warum wir Laien nur gestärkt werden und der Zelebrant auch geheiligt wird" (98).

Reiner Kaczynski zeigt präzise die Entwicklung im Konzil auf, in der die Kelchkommunion wieder die Zustimmung und die Förderung der Kirche fand.

Die Beiträge dieses Buches zeigen, daß die „dogmatische Rechtmäßigkeit" (16), in der Gestalt des Brotes den „ganzen Christus" mit Fleisch und Blut zu wissen, stärker ist, als die ernsthafte Auseinandersetzung mit den verständlichen Anfangsschwierigkeiten neuer Praxis, wie Eintauchen oder Trinken; hygienische Fragen; Aufbewahrung; Verschüttung.

Andererseits wird sehr deutlich, daß der Verzicht auf die Kelchkommunion mehr bedeutet, als nur das Weglassen eines äußeren Zeichens.

Eine sehr bemerkenswerte und wohl weiterführende Frage stellt der Hg. Heinrich Spaemann: „Macht der Glaube dieses Zeichen entbehrlich, wenn Gott es selbst für den Glauben vorsieht?" Gemeint ist im ersten Teil des Satzes, der dogmatisch fundierte Glaube, daß man den Leib des Herrn unter der Gestalt des Brotes selbstverständlich ganz, d. h. mit Fleisch und Blut empfängt, während im zweiten Teil der Frage mit „Glaube" jene Zeichenhaftigkeit gemeint ist, die der Herr selbst für die Menschen vorgesehen hat. „Kann das intellektuelle Begreifen der Wahrheit, daß sich Christus auch im Brote schenkt, das spezifisch Ergreifende gerade des Vorgangs der Darreichung des Kelches ersetzen? (11). „Man verachtet nicht ungestraft, was die hl. Liturgie, erst recht nicht, was der Auftrag des Stifters ‚nahelegt'" (Balthasar Fischer 8).

Klemens Richter macht deutlich, daß im Empfang des Kelches das Bundesmotiv und damit auch die Begegnung mit dem Vater wesentlich ist und zur Geltung kommen muß.

Das Buch führt eindeutig weiter über den Komplex aller Fragen hinaus, die sich rein aus der Praxis einer Neueinführung der Kelchkommunion ergeben. Angefangen vom Kind, das die Liebe des Herrn erfährt im Essen und Trinken, über die Kirchenbesucher am Werktag und Sonntag, bis hin zum sterbenden Christen sollte man sich auch Gedanken machen, ob es nicht einen Zusammenhang gibt zwischen abgeschwächten Zweichen und der so oft beklagten mangelnden Begeisterung und Bekenntnisfreudigkeit des Christen.

Solche Gedanken könnten hilfreich sein bei den grundlegenden Ansätzen für eine Theologie des Kultes, für eine Theologie der oder aus der Liturgie.

Mainz Günter Duffrer

Kleinheyer, Bruno / **von Severus,** Emmanuel / **Kaczynski,** Reiner: **Sakamentliche Feiern II.** Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus. – Regensburg: Pustet (1984). 291 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 8), kart. DM 36.–

Ein Vierteljahrhundert nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums liegen nun drei Teilbände eines auf acht Faszikel angelegten und gegenüber früheren Handbüchern völlig neu konzipierten Werkes vor, für das fünf namhafte Liturgiewissenschaftler als Hg. zeichnen: H. B. Meyer (Innsbruck), H. Auf der Maur (Wien), B. Fischer (Trier), A. A. Häußling (Maria Laach) und B. Kleinheyer (Regensburg).

Bislang gibt es nicht nur im deutschen Sprachbereich nichts Vergleichbares. 1963 und 1965 erschien eine von E. J. Lengeling bearbeitete deutsche Version des französischen Werkes „L'Église en prière. Introduction a la liturgie" (von A. G. Martimort, Tournai 1961) in zwei Bänden unter dem Titel „Handbuch der Liturgiewissenschaft", in die Lengeling die Konzilserkenntnisse selbstverständlich kaum noch aufnehmen konnte. Zwar hat Martimort inzwischen eine vierbändige Neuausgabe von „L'Église en prière" vorlegen können (Paris 1983–1984), doch bleibt sie in der Konzeption dem Vorgänger weitgehend treu und übernimmt teilweise auch dessen Ausführungen. Darin mag es begründet sein, daß sich bislang kein Verlag fand, um das französische Werk dem deutschen Sprachbereich zugänglich zu machen. Es bietet einen insgesamt zuverlässigen Überblick über die Neuordnung der Liturgie und die Liturgiegeschichte, kann aber sicher nicht als ein Arbeitsinstrument für die Forschung bezeichnet werden.

Demgegenüber setzten sich die Hg. von „Gottesdienst der Kirche" (im Anschluß an ALw wird dafür künftig das Sigel GdK verwendet) „das hochgesteckte Ziel, die im Wandel befindliche Aufgabenstellung heutiger Liturgiewissenschaft zu dokumentieren und so nicht einfach

nur ein Kompendium abgesicherter – und damit manchmal auch abgestandener – wissenschaftlicher Allgemeinplätze zu schaffen. Daß ein solches Unterfangen viel Zeit in Anspruch nimmt, ist evident. Das Eingehen auf neue Fragestellungen erfordert nicht nur eine kritische Sichtung bisheriger Forschungsergebnisse, sondern offenbart auch bislang übersehene Forschungslücken ... Die ungeheure Erweiterung der Aufgabenfelder heutiger Liturgiewissenschaft resultiert nicht zuletzt aus den theologischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die im gottesdienstlichen Feld auf ungleich fruchtbareren Boden gefallen sind als in vielen anderen Bereichen des kirchlichen Lebens. Noch nie haben sich so viele Katholiken aktiv für die Belange des Gottesdienstes interessiert wie heute. Das erfordert aber eine intensivere Befähigung zu liturgiegerechter Gestaltung, für die die profunde Kenntnis der gewordenen Gestalt nach wie vor eine wesentliche Voraussetzung darstellt" (A. Gerhards: LJ 37, 1987, 188f). Diese Zielstellung bedingt eine Erscheinungsweise, die möglicherweise ein ganzes Jahrzehnt in Anspruch nimmt.

Der Aufbau des Gesamtwerkes ist so konzipiert: Teil 1 wird unter dem Titel „Liturgie und Liturgiewissenschaft. Einführung – Begriff – Quellen" die mehr technischen Grundlagen zum Inhalt haben, während Teil 2 unter dem Titel „Theologie des Gottesdienstes" die anthropologischen und theologischen Grundfragen behandelt. Teil 3 ist 1987 unter dem Titel „Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen" erschienen, bearbeitet von R. Berger, K. H. Bieritz, J. H. Emminghaus, B. Fischer, Ph. Harnoncourt, A. A. Häußling, A. Heinz, H. Hucke, M. B. Merz, H. B. Meyer, A. R. Sequeira (Rez. folgt demnächst). Teil 4 wird die Eucharistiefeier behandeln, wobei von dem verantwortlich zeichnenden Vf. H. B. Meyer eine Fortschreibung des in manchen Teilen dem heutigen Forschungsstand selbstverständlich nicht mehr gerecht werdenden Standardwerkes von J. A. Jungmann „Missarum Sollemnia" erwartet werden darf. GdK 5 erschien als erster Faszikel des Gesamtwerks 1983 aus der Feder von H. Auf der Maur unter dem Titel „Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr" (Rez. folgt demnächst). Die weiteren Aspekte des liturgischen Jahres und vor allem die Feier der Stundenliturgie sind für GdK 6 geplant. GdK 7 wird dann die liturgischen Feiern der Sakramente umfassen, die nicht in dem hier zu besprechenden Teil 8 behandelt werden.

Schon der Titel von GdK 8 „Sakramentliche Feiern" macht die neue liturgietheologische Perspektive erkennbar. Unter der Fragestellung von liturgischen Zeichenhandlungen können Sakramente nicht mehr ohne weiteres von Sakramentalien unterschieden werden, wie dies in einer verkürzten dogmatischen Redeweise üblich war. Die „sieben Sakramente sind zwar wesentliche, unabdingbare und unersetzbare Lebensvollzüge der Kirche, machen jedoch keineswegs die ganze Fülle ihres sakramentalen Lebens aus. Auch außerhalb der sieben Sakramente vergegenwärtigt und feiert die Kirche das Christusgeheimnis unter gottesdienstähnlichen Zeichen und handelt somit sakramental ... Es geht in beiden Fällen um das eine Leben der Kirche, das sich, wie alles menschliche Leben, in vielfältigen Formen ausdrücken muß" (Kaczynski 238).

GdK 8 beginnt mit einem von B. Kleinheyer verfaßten Abschnitt über Ordinationen und Beauftragungen (7–65).

Dabei wird die Verfassungsgeschichte der Ämter und Dienste vorangestellt und so die Frage behandelt: „Wie ist das System der Ordinationen geworden, das ein (vorkonziliarer) Buchtitel treffend charakterisiert: Auf sieben Stufen zum Altar?" (13).

In klarer Zweiteilung wird in weiteren Kap. von den Ordinationen des Bischofs, der Priester und der Diakone einerseits sowie von den Beauftragungen der Laien zu Diensten in der Kirche andererseits gehandelt. „Freilich darf nicht übersehen werden, daß eine derartige Differenzierung in klerikale Ämter und laikale Dienste historisch keineswegs immer selbstverständlich gewesen ist, im Gegenteil" (11). Deutlich herausgestellt werden die Verschiebungen im Übergang von der altrömischen zur römisch-germanischen Liturgie, wobei atl Vorbilder das Amtsverständnis beeinflussen, so daß das Priesteramt vor allem von der Konsekrationsvollmacht bei der Eucharistiefeier und der Diakonat einseitig von liturgischen Funktionen her verstanden werden. Besonders kritisch wird die Beauftragung zu den Laiendiensten (ministeria: Akolythen, Lektoren und Kommunionhelfer) untersucht, die nach dem Konzil die sogenannten „niederen Weihen" abgelöst haben, wobei nachträglich doch wieder ein Unterschied zwischen Priesteramtskandidaten und den entsprechenden Laiendiensten in den Gemeinden gemacht wird. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie sehr theologisch längst überholte Rechtsvorschriften das behindern, was das Konzil theologisch längst geklärt hat. Das gilt vor allem für den besonders sensiblen Bereich von Frau und Liturgie, wobei manchmal der Eindruck entsteht, als würden die Initiationssakramente zwischen Frauen und Männern unterscheiden und nicht alle gleichermaßen in das priesterliche (sazerdotale) Amt Christi einbinden (SC 14).

Daß dieses neue Hb. auch ökumenisch äußerst bedeutsam ist, wird nicht nur durch die Mitarbeit evangelischer Theologen belegt (vgl. K. H. Bieritz, GdK 3), sondern vornehmlich dadurch, daß auch die Liturgien der anderen Kirchen oft mit behandelt werden. Allerdings ist dies gerade bei dem Abschnitt über die Ordinationen nicht der Fall, wohl deshalb, weil „zwischen dem katholischen und dem evangelischen Amts- und Ordinationsverständnis erhebliche Spannungen bestehen, so daß man es verstehen kann, wenn der Verfasser auf die ökumenische Ausweitung und Ergänzung der Darstellung verzichtet hat" – so F. Schulz, der sich durch diesen Teil von GdK 8 wie auch von dem folgenden Abschnitt über Riten um Ehe und Familie, ebenfalls von Kleinheyer erarbeitet, zu „Evangelischen Marginalien zu einer katholischen Darstellung" veranlaßt sah (ALw 27, 1985, 412–424: Ministeria communitatis; ALw 29, 1987, 199–212: Benedictio nuptialis).

Schon der Titel Riten um Ehe und Familie (67–156) zeigt, daß hier nicht nur die Trauung behandelt wird, sondern auch die Verlobung, Ehejubiläen und Segnungen der Frau vor sowie von Mutter und Kind nach der Geburt.

Hier werden – entsprechend der Grundkonzeption des Gesamtwerkes – auch anthropologische Grundlagen sowie die Kirchen des Ostens und der Reformation behandelt. Auch pastoralliturgische Aspekte (getaufte Ungläubige, Wiederverheiratung Geschiedener, gemeinsame Trauung konfessionsverschiedener Partner und von Katechumenen: 137–146) werden erfaßt.

Beachtenswert ist, daß die Bedeutung des Trausegens herausgestellt wird, wenn Vf. auch nicht soweit geht, die Konstitution des Sakramentes im Segen selbst zu verankern, während das Ja-Wort dann wie in den Kirchen des Ostens zwar die notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes wäre, aber nicht selbst das Sakrament konstituierte. Vf. zeichnet aber die Linien aus, die zu einem neuen Nachdenken darüber führen könnten, ob die Ehe zwischen Getauften, ob sie glauben oder nicht, automatisch das Sakrament bewirken. Da der Glaube Voraussetzung für die liturgische Sakramentenfeier ist, stellt sich die Frage, ob die Ehe „Sakrament auch der getauften Ungläubigen" sein kann (137ff).

Ein dritter Abschnitt befaßt sich mit den Feiern geistlicher Gemeinschaften (157–189) durch E. v. Severus und stellt wohl den „ersten Versuch dar, in einem liturgiewissenschaftlichen Hb. die wichtigsten gottesdienstlichen Vollzüge im Leben von Ordens- und anderen geistlichen Gemeinschaften zusammenhängend zu behandeln:

Die theologischen Voraussetzungen und die allgemeine geschichtliche Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens geistlicher Gemeinschaften werden einleitend dargestellt, wobei die gemeinsame Gebetsordnung als bestimmendes Element hervortritt. Daher folgt ein Kap. über die Bedeutung und Praxis des Stundengebetes und dann erst über die Eucharistiefeier in geistlichen Gemeinschaften. In weiteren Kap. werden die Ordensprofeß, die Jungfrauenweihe, die Abts- und Äbtissinnenweihe sowie Sonderriten klösterlicher Hausliturgie vorgestellt." (H. B. Meyer).

Die weiteren Abschnitte von GdK 8 stehen unter der Verantwortung von R. Kaczynski und befassen sich mit der Sterbe- und Begräbnisliturgie (191–232), mit den Benediktionen (233–274) und dem Exorzismus (275–291).

Für die Totenliturgie wird auf die Verwurzelung in Kultur und Brauchtum aufmerksam gemacht, werden anthropologische und religionsgeschichtliche Daten dem geschichtlichen Überblick über die christliche Liturgie vorangestellt. Für die Neuordnung wird der im MA verlorengegangene österliche Charakter herausgestellt. Und selbstverständlich werden die Liturgie anderer Kirchen sowie liturgiepastorale Aufgaben heute erörtert.

Bei der Darstellung der Benediktionen werden die bibeltheologischen Wurzeln von Segnungen und Weihen aufgezeigt, die Fehlentwicklungen deutlich herausgearbeitet und die jüdisch-christliche Grundstruktur, also das anamnetisch-epikletische Element dieser liturgischen Feiern, in den Mittelpunkt gestellt, so wie sie durch die Reform wiedergewonnen wurden.

Nicht ganz zufriedenzustellen vermag der kurze Abschnitt über den Exorzismus. Sicher ist es richtig, ihn von den Benediktionen zu trennen, doch scheint eine noch kritischere Auseinandersetzung mit dieser liturgischen Feier – die zu den wenigen liturgischen Handlungen gehört, die noch nicht erneuert wurden – angemessen.

Wenn schon eine Erneuerung des sogenannten Großen Exorzismus unter dem wohl akzeptablen Titel „Liturgie von der Befreiung vom Bösen" geplant ist, dann sollte doch gefragt werden, ob es sich hier nicht um einen Bereich handelt, der den Krankensakramenten zugewiesen werden könnte. Gerade vom biblischen Ansatz scheint eine Verbindung von Krankheit und Besessenheit nahezuliegen, so daß ein Gebet für diejenigen, die sich selbst in den Fesseln des Bösen gefangen sehen – und nur um die kann es sich doch wohl handeln – sinnvollerweise ein Teil des Krankenrituals sein sollte. Eine Darstellung des Exorzismus als

eigenständiger Ritus mißt diesem Bereich doch wohl zuviel an Bedeutung zu angesichts heutiger Erkenntnisse.

Insgesamt zeichnet sich GdK 8 – wie auch die beiden anderen schon erschienenen Bde – dadurch aus, daß der gegenwärtige Forschungsstand in inhaltlicher wie bibliographischer Hinsicht voll erfaßt wird. Es zeigt sich eine große Offenheit gegenüber neuen Fragestellungen. Dankenswert ist auch die Beachtung der „Liturgien von unten": „Solche Feiern und die Gruppen, die sie tragen, könnten, wenn sie sich dem Anspruch der ordnenden Vollmacht der Kirchenleitung stellen und von den Theologen nicht allein gelassen werden, für die Kirche eine ähnliche Bedeutung gewinnen, wie sie die liturgische Bewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hatte. Die Liturgiewissenschaft stellt sich jedenfalls die Aufgabe, dieses Phänomen zu beachten und kritisch darüber zu reflektieren" (H. Auf der Maur, GdK 5, 222f). Mit A. Gerhards kann festgestellt werden: „Das neue Handbuch ist – das läßt sich jetzt schon sagen – ein großer Gewinn für die liturgiewissenschaftliche und pastoralliturgische Arbeit im deutschen Sprachgebiet. In den bisher vorliegenden Bänden ist es den kompetenten Autoren gelungen, die komplexe Materie einer gewordenen Liturgie in bezug auf heute relevante Fragestellungen darzulegen." Mit Spannung dürfen daher die weiteren Bde erwartet werden. Was eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein sollte, soll doch eigens noch vermerkt werden: Dieses neue Hb. sollte auch von den anderen theologischen Disziplinen kritisch benutzt werden, denn es bietet Ansätze genug für ein interdisziplinäres Gespräch.

Münster Klemens Richter

Klöckener, Martin: **Die Liturgie der Diözesansynode.** Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke. – Münster: Aschendorff (1986). XXXVI, 361 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 68) kart. DM 98.–

In fünf Schritten präsentiert Vf. seine Untersuchungen zur Liturgie anläßlich einer (Diözesan-)Synode gemäß dem Pontificale Romanum – in dessen Fassung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

In Kap. 1 skizziert er die Geschichte des Liturgiebuches, dessen Teil der Ordo ad Synodum seit mehr als einem Jahrtausend ist – und dessen Geschichte der Ordo dementsprechend teilt (11–38). Dabei ist für Vf. Dreh- und Angelpunkt das nachtridentinische römische Pontifikale, auf das er die diversen Entwicklungsstufen des Buchtyps ständig rückbezieht. In Kap. 2 trägt Vf. in die Pontifikale-Geschichte die Details ein, die sich aus seiner Thematik ergeben; er referiert „Die Vorgeschichte und die Quellen des Ordo ad Synodum des Pontificale Romanum" von einer frühen schriftlichen Fixierung (can. 4 des 4. Konzils von Toledo, 633) bis zu Berichten über synodale Liturgiefeiern im 16. Jh. (39–113). Das ähnlich breit angelegte Kap. 3 kommentiert dann den bis zum Pontificale Romanum 1595/96–1961/62 geltenden Ordo ad Synodum (123–250). Dem folgt in Kap. 4 eine „Zusammenfassende Bewertung" (251–265) und in Kap. 5 eine subtile Edition des analysierten Textes, dem Vf. seine Übersetzung ins Deutsche beigibt (266–317). Die diversen Anhänge I–VI (318–345) sind ebenso bemerkenswert wie der Exkurs über „das Caeremoniale Episcoporum von 1600 und seine Weisungen zur Synodalliturgie" (114–122).

Bevor wir die Fülle des Materials dieser bei H. Rennings, damals Paderborn, gefertigten und 1984/85 angenommenen Diss. weiter ausfalten, sei eben der Kontext der jüngeren Arbeiten zum Pontificale Romanum und zu diesem Ordo ad Synodum angedeutet.

Vf. selbst hatte seiner Diss. schon in einem umfangreichen Aufsatz vorgearbeitet: M. K., Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der ‚Ordo romanus qualiter concilium agatur' des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt, in: AHC 12, 1980, 109–182; die Ergebnisse dieser ersten Arbeit werden jetzt als ein Teil der Vorgeschichte in Kap. 2 (63–80) referiert. Hier knüpft Vf., gelegentlich in begründeter Kritik, an Veröffentlichungen des Straßburger Kirchenrechtshistorikers Ch. Munier an, bes. an einen Aufsatz zum Ordo in der genannten Kölner Hs., in: RThAM 29, 1962, 288–294. Ins Umfeld der Frühgeschichte des Buchtyps Pontifikale gehört die leider immer noch ungedruckte Arbeit des vielversprechenden, 1987 jäh aus dem Leben gerissenen dänischen Dominikaners N. K. Rasmussen, Les pontificaux du haut moyen âge. Genèse du livre liturgique de l'évêque, I–III, Paris/Aarhus 1977 (Diss. masch.); R. hatte zuletzt in einem Vortrag die Ergebnisse seiner Analysen knapp umrissen: Célébration épiscopale et célébration presbytérale, un essai de typologie, in: SSAM 33, 1985, 581–603. – Einen analogen Beitrag zur letzten Phase der Vorgeschichte des Pontificale Romanum hatte, fast parallel zur Arbeit unseres Vf.s, der Flame M. Dykmans geleistet. Im Zusammenhang mit einer Serie von Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Papstliturgie veröffentlichte M. Dykmans die Arbeit: Le Pontifical romain révisé au XV^{e} siècle. Vaticano 1985 (StT 311). Auf diese Analyse einer Reihe von Pontifikale-Hss. und frühen Pontifikale-Drucken hat unser Vf. in seiner Diss. zwar nicht mehr eingehen können. Doch hat er seine eigenen und die Ergebnisse von M. Dykmans in einem weiteren einschlägigen Aufsatz bald nach Erscheinen der Diss. verglichen: M. K., Das Pontifikale. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Marc Dykmans, in: ALw 28, 1986, 396–415.

Wer sich künftig mit einem Ordo – welchem auch immer – des Pontificale Romanum von 1595ff und seiner Vorgeschichte in Druckausgaben (und Hss.) befaßt, der hat in der hier zu besprechenden Arbeit einen außerordentlich zuverlässigen Führer. Abschnitt 2 der Einleitung, dann Kap. 1 und schließlich Anhang IV (Die Druckausgaben des römischen Pontifikales seit 1485) informieren ihn zuverlässig über die Geschichte dieses Buchtyps. Wieviel (u. a. bibliographische) Detailarbeit hier geleistet wurde, zeigen allein schon die Listen der Bibliotheksorte vor allem der vortridentinischen Druckausgaben (324–329).

Der Abdruck der Widmungsschreiben einiger vortridentinischer Druckausgaben ist eine willkommene Beigabe (Anhänge I–III: 318–323).

So vertraut gemacht mit dem literarischen Ort des Ordo ad Synodum nimmt man wohl zunächst diesen selbst im Wortlaut zur Kenntnis (Kap. 5).

In Parallelführung präsentiert Vf. den Text, dessen Edition er mit zwei wissenschaftlichen Apparaten unterbaut, und die deutsche Übersetzung der Ordnung der Synodenliturgie. Der erste Apparat führt die Textvarianten aller vor- und nachtridentinischen Druck-(Erst-)Ausgaben des Ordo auf. Im zweiten Apparat wird der Ordo nach seinen Quellen – bis zurück zum Konzilsordo von Toledo 633 – aufgeschlüsselt.

Es ist angenehm, daß die hier benötigten Sigla in einem eigenen Verzeichnis (268f) aufgelistet werden, was das Abkürzungsverzeichnis (XI–XIII) nicht unwesentlich entlastet.

Nicht ganz anfreunden kann man sich mit einigen Details der Übersetzung.

Manche Wendung ist wenig elegant übertragen, gelegentlich führt die wörtliche Übersetzung auch in die Irre (z. B. OS 76: ‚commendatio animae' meint fachlich [einen Teil der] ‚Sterbegebete'; ‚Empfehlung der Seele' erschließt sich allenfalls durch Rückübersetzung). Auch ist nicht einzusehen, warum Vf. nicht die jetzt geltenden Übersetzungen – etwa der kleinen Doxologie, des Nicaeno-Constantinopolitanums, der Orationsschlüsse (OS 5.7.10 u. ö.) – für sich akzeptiert.

Mit Gewinn wird man mit den Apparaten selbstverständlich nur dann arbeiten, wenn man vorher Kap. 2 studiert, sich mit der Geschichte der Praxis, bei Synoden Gottesdienst zu feiern, vertraut gemacht hat. Daß Vf. hier von „Vorgeschichte" spricht, hängt mit der grundsätzlichen Entscheidung zusammen, nicht eigentlich die Entwicklung der Praxis seit dem Frühmittelalter referieren, sondern deren derzeit letztes Ergebnis, eben den Ordo ad Synodum 1595ff darstellen – und nach Quellen aufschlüsseln – zu wollen.

Drei frühmittelalterliche Quellen werden eingehend dargestellt (39–80). Das Referat der Ordnungen in den gleichsam „klassischen" Pontifikaletypen des (Früh- und) Hochmittelalters, des Pontificale romano-germanicum (Mainz ca. 955), des Pontificale Romanum XII saeculi, des Pontificale Romanae Curiae (13. Jh.), das Referat des Pontifikale des Bischofs von Mende/Südfrankreich, G. Durandus (ca. 1290/95), fällt dagegen knapper aus (80–103).

Schwerpunkt des ganzen Unternehmens ist Kap. 3, die kommentierende Analyse des Ordo. Die vergleichende Übersicht (129) führt zu den Details, zu den verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen an den drei Tagen der Synode, d. h. zu ihrem Beginn und zu ihrem Abschluß wie auch zur Eröffnung der Sitzungen des zweiten und dritten Tages. Wir müssen es uns versagen, Vf. hier weiter in die Einzelheiten zu folgen. Doch ist es unerläßlich, die subtile Detailarbeit nachdrücklich zu loben. Gewiß, leicht lesbar ist dieses zentrale Stück der Arbeit nicht gerade. Doch was verschlägt das angesichts der Detailgenauigkeit, die selbstverständlich auch Kennzeichen der übrigen Teile der Arbeit, nicht zuletzt der Apparate in Kap. 5, des Quellen- und Literaturverzeichnisses (XIV–XXXV) und der diversen Register (347–361) ist.

Ob es günstig ist, eingebürgerte fachliche Sigla für gängige Quellen (wieder einmal) zu variieren – GrHa (statt GrH); GrPa (statt GrP); PCR XIII (statt PRC) –, darüber kann man geteilter Meinung sein.

In Kap. 4 versucht Vf. eine zusammenfassende Bewertung der Praxis, synodale Liturgie zu feiern, Synoden liturgisch zu begehen.

Wichtig ist ihm zunächst – und darin ist ihm vorbehaltlos zuzustimmen –, daß eine diözesane oder überdiözesane Synode wesentlich ein geistliches Geschehen ist; daher sind synodale Liturgiefeiern nie nur beliebige Umrahmung und Verschönerung von kirchlichen Versammlungen zu Beratung und Beschlußfassung über Glauben und Leben der Christenheit. Synodale Liturgie macht deutlich, daß die Kirche in und mit und durch Jesus Christus existiert, der im Zeichen des Evangeliars selbst der Synode präsidiert, und daß alles, was einen „synodalen Vorgang" in der Kirche wirkmächtig macht, in der Kraft des Heiligen

Geistes geschieht. Man wird Vf. aber auch darin zustimmen müssen, daß der *Ordo ad synodum* des *Pontificale Romanum* von 1595/96 bis 1961/62 längst eine „Sinn-Ruine seiner selbst" – Vf. nimmt hier ein Wort von H. Lausberg auf (259) – geworden war, eben den Ansprüchen nicht mehr genügte, die man berechtigterweise an ihn stellen konnte. Vf. weist auf Bestrebungen zur Erneuerung des Synodalordo hin (260–265); wir teilen seine Skepsis, ob in den Weisungen des *Caeremoniale Episcoporum* von 1984 (und in einigen anderen nachkonziliaren Veröffentlichungen) schon genügend Impulse zur Reform synodaler Liturgiefeiern gegeben sind. Daß eine „Fortschreibung" des Ordo ad Synodum für die nähere oder fernere Zukunft – wenn sie zustande kommt – eher zu einer „Rahmenordnung" führen muß, die nach den jeweiligen Gegebenheiten zu konkretisieren ist, sollte sich eigentlich verstehen nach den Erfahrungen mit dem hier analysierten *Ordo ad Synodum*.

Vf. hat in diesem Bereich einen intelligenten und soliden Beitrag geleistet, die Forderung des Vaticanum II. zu erfüllen: ‚Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen . . .' (Liturgiekonstitution, Art. 23).

Nicht Sache des Vf.s war es, aber grundsätzlich bleibt es Aufgabe des Fachs, nicht nur die Liturgiebücher, sondern auch andere Quellengruppen zur Beschreibung einer derartigen Größe wie der synodalen Gottesdienste beizuziehen und sie auf die primären Quellen zu beziehen. Die Schilderung des Eröffnungsgottesdienstes der ersten Trienter Sitzungsperiode (13. 12. 1545) aus der Feder Hubert Jedins (Geschichte des Konzils von Trient 1, 456–460 [Freiburg/Br. ²1951]) ist dafür ein immer noch bewegendes Beispiel.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Rey-Mermet, Théodule: **Alfons von Liguori.** Der Heilige der Aufklärung (1696–1787). Aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Darlap. – Wien: Herder (1987). 700 S., lam. DM 98.–/öS 680.–

Die erste und bisher „beste deutsche Biographie" des Alfons v. Liguori (A.) ist vor einhundert Jahren von C. Dilgskron verfaßt worden (2 Bde Regensburg 1887). Es folgten sechs kleinere Lebensbeschreibungen (LThK ²I,332). Nunmehr liegt eine längst fällige, umfangreiche Darstellung des Lebensweges des Heiligen (1829), Kirchenlehrers (1871), sowie des „Patrons der Beichtväter und Moraltheologen" (1950) vor. Man greift im Jahre der 200. Wiederkehr des Todestages mit Interesse darnach.

J. Delumeau vom Collège de France beginnt sein „Geleitwort" (7–10) mit der Feststellung: „Der heilige Alfons von Liguori . . . ist ein Gigant. Ein Gigant der Geschichte der Spiritualität und der Geschichte überhaupt. Und doch könnte ihn unsere Zeit leicht vergessen, würde nicht ein provozierendes und umfassendes Buch wie dieses ihn uns im rechten Augenblick wieder ins Gedächtnis rufen." Immerhin hätten seine Veröffentlichungen bis 1961 10 602 Ausgaben in 77 Sprachen erreicht. Seine „Theologia moralis" wurde insgesamt 81mal, deren Kurzfassung „Homo Apostolicus" 118mal verlegt (7.626f).

Mit staunenswerter Belesenheit, engagierter Akribie und auch kritischer Sondierung spürt der Autor dem Werdegang von A. nach, jeweils innerhalb des familiären, kirchlichen, staatlichen und ökonomisch-gesellschaftlichen Umfeldes.

Im 1. Teil (13–124) werden Kindheit und Jugend bis zum 27. Lebensjahr geschildert, dem im 2. Teil (125–248) der Aufweis im Priesterseminar und während der ersten vier Priesterjahre folgt. Der 3. Teil (249–490) zeichnet den Beginn der Gründung der Congregation der Redemptoristen und deren dramatische Entwicklung in den ersten 45 Jahren nach. Der 13jährigen Tätigkeit als Bischof ist der 4. Teil (491–606) gewidmet. Den Abschluß bildet im 5. Teil (607–658) die Darstellung der tragischen neun letzten Lebensjahre. Der vierseitige Bildteil (659–662) ließe mehr erwarten. Der Anmerkungsteil umfaßt die S. 663–694, die Bibliographie aus lateinischen, französischen und italienischen Quellen die S. 695–700.

Das soziale Gefälle in dem spanischen Königreich beider Sizilien (1504–1713) ließ im 17. Jh. auf Grund des allmächtigen Feudalismus, des Bevölkerungswachstums, und der Entvölkerung der Küstengegenden durch die Bedrohung der Sarazenen das städtische und ländliche Proletariat anwachsen. Die Folge war ein zunehmend wirtschaftliches, geistiges und geistliches Elend der „breiten Masse" (17.198f).

A., der Sproß eines alten Adelsgeschlechts, war nach der damaligen Sitte zum Alleinerben bestimmt, während seine sieben nachgeborenen Geschwister als Mädchen den Ehering oder den Schleier, als Jungen die Kutte, den Waffenrock oder die Beamtenrobe zu wählen hatten – gemäß der Verfügung des pater familias. „Diese Plage der gesteuerten ‚Berufungen'" (29) wirkte einerseits im System des Ancien Régime als moralisch anerkannte Methode einer ökonomisch ausgerichteten Geburtenregelung (317). Andererseits erregten allein in Neapel „von 37 Frauenklöstern und 104 Männerkonventen (mit 4500 Mönchen) . . . drei Viertel . . . Anstoß" (30.126f.199f), was wiederum Spott und Verachtung hervorrief. Verständlicherweise verbot die Regierung die Gründung neuer Klöster und Orden, eine Bestimmung, die A. zeit seines Lebens in aufreibende Verwicklungen stürzte (398.446f.633–639).

Die Verquickung von Staat und Kirche mit ihrem Übergewicht der Kanonistik im Zivilrecht schürte ein „‚antikuriales' Fieber" (67) und nationalkirchliche Bestrebungen (630), selbst bei gutwilligen „Regalisten". Mit diesen drei gesellschaftlichen, inner- und staatskirchlichen Problemen wurde A. konfrontiert.

Vom cholerischen Vater, einem Schiffskommandanten, lernte er das zähe Festhalten an einmal gefaßten Beschlüssen (161), von der herzensguten Mutter eine tiefe eucharistische und marianische Frömmigkeit (41) sowie die Neigung zur Skrupellosität (100.188f.310), von seinem Beichtvater, dem Oratorianer P. Pagano, dem er sich 30 Jahre lang gehorsam anvertraute, eine ausgeprägte Liebe zum Studium (40.192.247). Auch bei A. bestätigte sich der lebenslange Einfluß, welchen die Mitgliedschaft in religiösen Jugendgruppen ausübt. Mit neun Jahren trat er in die „Congregation der jungen Adligen" ein, einem im Geiste Philipps Neri mit Gebet und Gesang geführten Oratorium (44). Nach dem Abschluß seines Jurastudiums wechselte er 1715 für acht Jahre in die „Congregation der Doktoren" (69) über, welche sich die Pflege unheilbar Erkrankter zur Aufgabe gemacht hatte (102). Zusätzlich kümmerte er sich in der Bruderschaft der „Misericordiella" u. a. um die Betreuung eingekerkerter Priester (103f). Der frühe Kontakt mit der schrecklichen Not städtischer Randexistenzen initiierte sein soziales Gespür.

Sein Hauslehrer, der Weltpriester Professor Domenico (47), führte ihn in die Humaniora und in E. Pourchots „Institutio philosophica" von 1698 ein. Darin stand angesichts der Verurteilung Galiläis zu lesen: „Das System von Kopernikus oder Descartes kann als Hypothese vertreten werden, da es in voller Übereinstimmung mit Physik und Astronomie steht . . . Es kann also als Hypothese verteidigt, darf aber nicht als verpflichtende These vorgeschrieben werden, . . . weil sie dem Wortsinn der Schrift entgegenzustehen scheint . . . Man kann also diese These nicht mit den Worten verteidigen: ‚so ist es'; die Hypothese geht vielmehr von feststehenden Tatsachen aus und zieht ihre Schlüsse daraus, unter Verzicht auf die Behauptung: ‚so ist es'" (53f.427.526f). A. bestimmte die „Institutio" anfänglich als Lehrbuch für die Ausbildung der Kleriker. In Fragen, in denen nicht auf die Autorität der Schrift rekurriert werden könne, gebe das Argument den Ausschlag, das wiederum in der Erfahrung begründet sein müsse. „Auch der ‚Experimentalphilosoph' Alfons von Liguori stirbt als verstockter Cartesianer. Als Theologe und Moraltheologe dagegen ist er ein glühender Anhänger des Thomas von Aquin" (55).

Eine geniale Begabung zeigte sich bereits während der Ausbildung des kurzsichtigen Schülers (85) und Studenten. „In Zeichnen, Malerei und Architektur leistete Alfons Hervorragendes . . ." (72–80). Seine Kupferstiche ließ er später bei den Predigten verteilen. Eigenhändig entwarf er den Bau der Niederlassungen, z. B. in Villa (299) und Ciorani (315). Als virtuoser Cembalist (84.449.473) und Verfasser volkstümlicher, geistlicher Lieder (80–84.383.654) gewann er die für Musik empfänglichen Landsleute (108). Ohne sein „Tu scendi dalle stelle" „ist Weihnachten nicht Weihnachten" äußerte 1890 Verdi (629). Da die damalige toskanische Hochsprache nur innerhalb der gesellschaftlichen Oberschicht gebraucht wurde, schuf er ein lebhaftes und volkstümliches Schrifttoskanisch (628.51), damit er in bewußt kurzen Sätzen (332.524) von den niederen Volksschichten verstanden werden konnte.

Nach einem dreijährigen Jurastudium eröffnete der 16jährige mit Dispens (87) eine unbestechliche Rechtsanwaltspraxis, die er nach zehn Jahren quittierte. Der Dienst an den Ärmsten und visionäre Erlebnisse veranlaßten den sensiblen „Stadtverordneten", seinen Degen und damit seine weltliche Karriere (wie Ignatius von Loyola) „zu Füßen seiner Herrscherin und ihres göttlichen Kindes" niederzulegen (118–120).

1723 trat er auf Drängen seines Vaters nicht bei den Oratorianern, sondern in das Diözesanpriesterseminar als Externer ein (122). „Doch waren die Externen jener Zeit strenger gehalten als unsere Internen von heute" (129). Neben dem Dienst in der Pfarrei hatten sie sich einer der drei Priesterbruderschaften anzuschließen. Bezeichnenderweise wählte A. den pastoral orientierten Priesterverein der „Apostolischen Missionen" (129). Seinen Wohnsitz verlegte er vom elterlichen Haus in das „Chinesenkolleg" (181f). Mit dem Gedanken der Heidenmission spielte A. bis 1748 (421).

In den Vorlesungen wurde die damals tonangebende „Théologie morale" von F. Genet († 1703) benützt. Sie verbreitete die „‚Ölpest' des Rigorismus" (134), auch bei A. Noch in den ersten vier Auflagen seiner „Moraltheologie" (Neapoli ¹1748. ²1753/55. Venetiis ³1757. ⁴1760) vertrat er den Probabilismus (459–462), um den „Weg der vernünftigen Mitte (Kardinal Manning 8. Pius IX. 449) im Äquiprobabilismus (⁵1763.⁶1767.⁷1772.⁸1779.⁹1785) zu finden. „Alfons' Größe bestand gerade darin, daß er, zunächst als junger probabilioristischer Priester – allerdings um den Preis welcher Ängste! – nie eine Absolution verweigerte und dann ein langes arbeitsreiches und von Kämpfen geprägtes Leben hindurch sich großmütig bemühte, nicht nur in seiner eigenen Kongregation, sondern in der gesamten Kirche den rigoristischen Riesen zu bekämpfen, der unter Mißachtung des Evangeliums die ganze Kirche unter seinem geistigen Terror einer ‚untragbaren Strenge' niederdrückte" (136).

Man erinnere sich an das damalige Übergewicht der Jansenisten, die – neben klerikaler Eifersucht und politischer Aversion der Bourbonen – die Aufhebung der „Gesellschaft Jesu" erreichte. Der Haß gegen die als Laxisten verschrieenen Jesuiten war so stark, daß A. ab der 5. Auflage seiner Moraltheologie den Namen des westfälischen Jesuiten Busembaum wegließ, dessen kurzgefaßte „Medulla theologiae moralis" (Monasterii 1650) er kommentiert hatte (559f).

Diese mehr äußere Veranlassung zur Korrektur seiner Grundeinstellung wurde vertieft durch zwei Begegnungen, nämlich mit der religiösen Unwissenheit der Landbevölkerung und der Spiritualität der Teresa v. Avila und des Franz v. Sales (139–143).

A. hatte bereits in den von ihm seit 1723 eingeführten „Abendkapellen" ungebildete Laien zur Abhaltung religiöser Zusammenkünfte innerhalb der Nachbarschaft der städtischen Armenviertel Neapels angeleitet. Der von ihm ebenfalls angestrebte Einsatz von Frauen war „‚nicht von Dauer'" (175). Es handelte sich um ein „‚Apostolat des Milieus durch das Milieu' ... Diese Gruppen sind also in gewisser Weise Vorläufer unserer Katholischen Aktion, unserer Gebetsgruppen, charismatischen Bruderschaften und der Basisgemeinden Lateinamerikas" (177).

Während des Seelsorgepraktikums nach der Priesterweihe übernahm sich A. bei Volksmissionen dermaßen, daß eine Lungenkrankheit um sein Leben fürchten ließ (203). Seitdem hatte der schwächliche Körper ständig mit Asthma und Fieberanfällen zu ringen, zu denen sich mit zunehmendem Alter chronische Bronchitis, Malaria und Tachycardie gesellten (591.602). Eine Genickarthrose drückte den Kopf auf die Brust (592). Gegen Kopfschmerzen lagen ein Marmorstück (473), später ein feuchtes Tuch (609) griffbereit auf seinem Schreibtisch. Seit 1768 plagten ihn eine schmerzhafte Arthritis und zunehmende Taubheit, welche ihn an den Rollstuhl fesselten. Mehrmals empfing er die Heilige Ölung (557 passim). Trotz aller körperlichen Belastungen behielt er einen klaren Kopf. Seine Diözese und die Kongregation leitete er zeitweise vom Bett aus (552).

Der 34jährige lungenkranke Todeskandidat kam zur Erholung in die Einsiedelei S. Maria dei Monti. Auf seinen Wanderungen griff ihm die geistige Not der verlassenen Ziegenhirten ans Herz. Sie erweckte in ihm – wie vor ihm in Vinzenz von Paul – im Juni 1730 den Plan, durch eine Priestergemeinschaft Abhilfe zu schaffen. Ihrer Regel stellte er später den Satz voran: „‚Das einzige Ziel des Instituts wird es sein, dem Vorbild unserers Erlösers Jesus Christus folgend, den Armen das Wort Gottes zu verkünden, wie er selbst gesagt hat: Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen (Lk 4,18)'" (210). Katechese und Predigt, Volksmissionen mit Vor- und Nachmission, Beichte mit anschließender Kommunion und die Errichtung von Bruderschaften kennzeichnen seine auf gediegener religiöser Information aufbauende Methode (328–338).

Deshalb erarbeitete er einen kurzgefaßten Katechismus für Erwachsene und Kinder (381f) und verfaßte als Handreichung für Beichtväter das vielbenutzte Büchlein „Praxis confessarii". „Wie der Codex einst die Bibel des Juristen war, so wird nun die Bibel zum Codex des künftigen Priester" (138). Da sich „Gelehrsamkeit und Tugend" verbinden müßten, kommt er zu dem Schluß: „Es gibt nichts Gefährlicheres als einen frommen und dummen Seminaristen: die Frömmigkeit geht vorüber, was bleibt ist die Dummheit" (143). Als 1784 Hofbauer und Hübl als erste Deutsche in das Noviziat eintraten, meinte er: „Doch werden dort die Missionen anders sein als die unseren. Inmitten von Lutheranern und Calvinisten ist die Katechese nützlicher als Predigten" (657).

Seine intellektuelle Grundhaltung führte ihn zur Hochschätzung des betrachtenden Gebetes, in das er schon Kinder eingeführt wissen wollte (554). Allerdings habe das Apostolat sein Fundament im Streben nach eigener Vollkommenheit (363f). Es geht nicht um Selbstheiligung durch Apostolat, sondern um Selbstheiligung für das Apostolat. Der nach ihm oftmals geäußerten Identifizierung „Arbeit ist Gebet" setzt er die Forderung entgegen „Arbeit und Gebet". „Draußen, so sagte er, müßt Ihr die anderen zur Heiligkeit führen, drinnen müßt Ihr danach trachten, selbst heilig zu werden" (479). Um als Apostel wirken zu können, sollten sich seine Missionare im Kloster wie Kartäuser sammeln (479.301). Wo stecken die Wurzeln seiner inneren Haltung (nach der Nachahmung Jesu Christi?). „Er schließt sich eng an Johannes vom Kreuz und viele bedeutende Schüler des hl. Ignatius an; sein erster geistlicher Lehrer bleibt aber – nach seiner madre Teresa – Franz von Sales" (142f). Während der Bischof von Genf sich den gehobenen Schichten verpflichtet wußte, entschied sich A. zur Option für die Armen und Verlassenen (654).

Der aszetische Schriftsteller überragt weitaus den gemeinhin bekannten Verfasser der „Moraltheologie". Seine „Besuchungen des Allerheiligsten Altarsakramentes und der Allerseligsten Jungfrau Maria" sind bis heute „in 2017 erfaßten Auflagen in 40 Sprachen erschienen" (376). Sie sind wie „Die Herrlichkeiten Mariens" („rund eine Million Auflagen", 432), die „Übung der Liebe zu Jesus Christus" und „Das große Mittel des Gebetes" auch in deutscher Sprache greifbar (LThK, a.a.O.).

Die positive Ausrichtung der Alfonsianischen Spiritualität ist unverkennbar. Mit der Feststellung, daß die Loslösung von den geschaffenen Dingen kein Selbstzweck sei, sondern auf die Vereinigung mit Gott ziele, beginnt 1750 sein „Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di S. Terese" (348). Es genüge nicht, das Beispiel Christi für sich allein nachzuahmen. Immer wieder betont er: „Das einzige Ziel des Instituts ist es, das Beispiel des Erlösers fortzusetzen (seguitare l'esempio), ‚ihn weiterführen'" (419). Dies gelte indessen für alle Christen, weshalb er bei seinen Volksmissionen religiös-sozial ausgerichtete Bruderschaften „für Adelige, für Handwerker und Arbeiter, für junge Mädchen" gründete (335).

Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz durch Taufe und Firmung sowie die Verbundenheit der Gläubigen als Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi kamen – trotz seiner eucharistischen Frömmigkeit und der Hochschätzung des Gebetes – (382) nicht in seinen Blick. „Diese paulinischen Dimensionen fehlen der missionarischen Sicht Liguoris und seiner Zeit" (337). In dem „Dogmatischen Werk gegen die sogenannten reformierten Häretiker" verteidigte er 1769 die Lehre von der gratia sufficiens. Gegen die düstere These der Prädestination beruft er sich auf den Heilsuniversalismus der Gottesliebe gemäß 1 Tim 2,4: „Gott will, daß alle gerettet werden" (568f.466). Als Verfechter der erbsündefreien Empfängnis Mariens (433f) und der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen ex cathedra (567f) machte er sich nicht nur Freunde. Gegen die allgemeine Ansicht verteidigte er die natürliche Seligkeit der ungetauft verstorbenen Kinder (622). In seinen zahlreichen apologetischen Schriften ging er ohne Wenn und Aber mit den Materialisten, Deisten, Reformierten und Heiden ins Gericht (567). „Nur Alfons' Abhandlungen fanden europaweit Beachtung" (572). Mehrfach wurden sie übersetzt und ediert.

Wie vertragen sich mit diesem optimistischen Heilsverständnis die rigorosen Kasteiungen des seit 1768 fortwährend Kränklichen (588)? „Stets war er mit Bußgewändern und Ketten behängt, so daß er nur noch gebeugt und krumm gehen konnte" (320.303 passim). 1754 traf er bei einer seiner täglichen Geißelungen einen Nerv im Oberschenkel, was zeitlebens ein leichtes Hinken und Hüftschmerzen nach sich zog (492.558). „... wir erfahren, daß der dreiundzwanzigjährige Rechtsanwalt eines Tages im Jahr 1719 vor dem Kruzifix den gleichen Schock erlebt, der 1553 Teresa von Ahumada vor dem Ecce Homo des Oratoriums von Avila mit seinem bleichen, von klaffenden Wunden zerrissenen Körper erschütterte. Um diese traurige Vision Jesus am Kreuz nie mehr zu vergessen, verewigt Alfons ihn auf einem großen Gemälde" (75f.660). Seine Passionspredigten erschütterten die Zuhörer (334). Er wollte mit dem Erlöser die Schmerzen teilen – zur Rettung der Seelen.

Jedoch war er nüchtern genug, um für die Seminaristen seiner Diözese nicht nur ein neues Gebäude und eine neue Studienordnung zu entwerfen. Er sorgte auch für ein besseres Essen und verbot die damals üblichen Geißelungen (524f). Bei großer Hitze seien die Frömmigkeitsübungen zugunsten von Spaziergängen zu reduzieren (478). Seine lebensnahe Erfahrung wußte, daß sich „eines" weder hinsichtlich der Person, noch der Zeit „für alle schickt". Zugleich wehrte er der latenten Versuchung, „extrem" mit „radikal" gleichzusetzen.

A. war „einer der großen Erfolgsautoren der Geschichte. Er hat bis heute etwa 20 000 Auflagen in mindestens 70 Sprachen erreicht", die damals üblichen Raubdrucke nicht eingerechnet (626). Mit 53 Verlegern verhandelte er zu seinen Lebzeiten. „Der Druck ist für Alfons genau wie Musik, Malerei und Dichtung ein Mittel, das Evangelium unter den Armen zu verbreiten" (627). Was der unermüdliche Volksmissionar an Zeit erübrigte, widmete er der Schriftstellerei. Wird dazu noch die aufreibende Tätigkeit als Ordensgründer und als Bischof in Ansatz gebracht, steht man vor einem Rätsel. Auch „das in der Kirchengeschichte einmalige Gelübde, niemals auch nur eine Minute Zeit zu vergeuden" (192.293.468–490), gibt keinen hinreichenden Aufschluß für die nie erlahmende Schaffenskraft.

Die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Kongretation von Weltpriestern unter dem Titel des „Allerheiligsten Heilandes", die 1749 bei der päpstlichen Probation in „Kongregation vom Allerheiligsten Erlöser" umbenannt worden war (um eine Verwechselung mit den Salvatorianern auszuschließen (423), ist gekennzeichnet durch die bisweilen abenteuerliche Überwindung ständiger Schwierigkeiten. Den verschlungenen Pfaden geht der Hauptteil der Biographie mit subtiler Gewissenhaftigkeit nach.

Schwester Maria Celeste, die nachmalige Gründerin des beschaulichen Ordens der Redemptoristinnen (227), sah 1731 in mehreren Visionen den berühmten Prediger und Exerzitienmeister A. als Haupt einer Weltpriestergemeinschaft für die Evangelisierung der kaum betreuten Dörfer (232). Darüber wurde nicht nur A. durch den Bischof Falcoia, den Spiritual des Frauenkonventes, informiert. Ein Sturm des Hohnes brach in Neapel, besonders unter den Geistlichen, über A. herein (244). Desungeachtet schlossen sich am 9. November 1732 mit A. und dessen neuem Seelenführer Falcoia sechs Männer zu einer Missionsgemeinschaft zusammen. Schon gab es wieder Konflikte. A. setzte das gemeinsame Chorgebet und den Verzicht auf Schulen durch (255). Elf Jahre mußte er mit Falcoia als dem eigenwilligen „Direttore" auskommen (295.354–365). Dieser war zugleich Mitglied der Missionsgemeinschaft der „Frommen Arbeiter".

Ungeahnte Hindernisse setzten ihm der Klerus und die Barone der Orte entgegen, in denen Niederlassungen entstanden. 1737 mußte die erste Gründung in Villa aufgegeben werden (317). Dann standen Pagani auf der Abschußliste (376–379) und Capasole (392). Ab 1749 prozessierten pausenlos die Fürstin Maffei und Sarnelli gegen die Häuser in Deliceto und Ciorani (578f). Erst 1783 wurden die Anklagen von der Real Camera, dem obersten Gerichtshof, abgewiesen (649). 1748 endeten die ermüdenden Verhandlungen um die staatliche Zulassung mit der Ablehnung des Antrages. Dafür wurden im Jahr danach das päpstliche Placet erteilt. Hunger und Kälte im Gefolge der Armut vertrieben mehrmals die Novizen (380.393.482).

Am schmerzhaftesten empfand A. die Spaltungen innerhalb der Gemeinschaft, als er nach dem Tod Falcoias (1743) zum Generaloberen auf Lebenszeit gewählt worden war. Neun Patres legten in seine Hände die Gelübde des Gehorsams, der Armut, der Keuschheit und der Beharrlichkeit ab (367f). Der hochbegabte Muscari mußte ausgeschlossen werden (441). Durch eine frisierte Regel ad extra erreichte Maione 1780 die staatliche Anerkennung (636f). Paolo, der Rektor von Frosinone im Kirchenstaat, opponierte und intrigierte. Daraufhin wurden den Häusern im Königreich Neapel die päpstlichen Indulte entzogen und Paolo zum Präsidenten der Niederlassungen im Kirchenstaat ernannt (644). Zwar wurde sechs Monate später die päpstliche Anerkennung wieder erteilt und A. als Generaloberer bestätigt (649.651), jedoch erlebte der Ordensgründer die Aufhebung der Trennung nicht mehr.

Während der aufreibenden Reorganisierung seiner Diözese, deren Leitung er im Gehorsam gegen den Papst übernahm (495), behielt er das Amt des Generaloberen bei (491–556). Zur gleichen Zeit avancierte er durch die Umarbeitung

seiner „Moraltheologie" zum „Bischof für die Weltkirche" (557). A. von Harnack gelangt zu dem Urteil: „In demselben Augenblick, in welchem die Gesellschaft Jesu vernichtet wurde, erweckte Gott ... Alfons von Liguori, den einflußreichsten römischen Theologen seit den Tagen der Gegenreformation" (450). Die geistige Lage zur Zeit eines Voltaire, Rousseau und der Enzyklopädisten, der Herrschaft des Deismus, Gallikanismus und des Illuminatentums faßt A. in der Beobachtung zusammen: „Das ist alles, was die Intellektuellen unseres Jahrhunderts der Aufklärung können! ... die Leute beichten nicht mehr, hören nicht mehr das Wort Gottes, und jeder Laie fühlt sich als Theologe und paßt die hl. Schrift, die Dogmen und die Moral seinen eigenen Bedürfnissen an" (449).

Im Streit zwischen Probabilisten und Rigoristen, Jesuiten und Dominikanern hatte sich die harte Richtung durchgesetzt, welche die Gläubigen aus dem Beichtstuhl und von der Kommunionbank vertrieb. In der Auseinandersetzung ging es darum, ob mit Hilfe einer generellen Regel, eines universalen reflexen Prinzips, ein Tatsachenzweifel gelöst werden könne, in welcher Weise hier und jetzt ein Gebot verpflichtend sei. Das Problem beschäftigte unter dem Namen „Moralsysteme" über zwei Jh. die moraltheologische Diskussion. Sie spitzte sich auf die Frage zu, ob man einer wahrscheinlichen, probablen Meinung folgen dürfe, selbst wenn eine wahrscheinlichere Meinung vorliege. A. bejahte diese Frage in seinen vier ersten Auflagen „juxta methodum Medullae R. P. Hermanni Busembaum Societatis Jesu". Dem Handbuch wurde die „Praxis confessorii", eine vielgefragte Anleitung für Beichtväter, seit der dritten Auflage beigefügt (463).

Ab 1762 präzisierte A. im Alter von 66 Jahren seine Stellungnahme im Äquiprobabilismus. Während er vordem die Meinung vertreten hatte, daß ein unsicheres Gesetz keine Verpflichtung auferlegen könne, schränkte er diese Möglichkeit auf den Fall ein, daß die Gründe pro und contra als gleichrangig erscheinen. In dieser Situation dürfe das Gewissen frei entscheiden, da ein unsicheres Gesetz keine sichere Verpflichtung auferlegen könne (462f.559f).[1] Um sich gegen Unterstellungen abzusichern, sah er sich genötigt, in 15 Abhandlungen seine Position zu erläutern (459). In der 1774 veröffentlichten „Erklärung meines Systems" resümiert er: „1. Ein nicht hinreichend bekanntgemachtes Gesetz verpflichtet nicht. 2. Ein zweifelhaftes Gesetz ist nicht hinreichend bekanntgemacht. 3. Also ist ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtend" (564).

Es kommt nicht darauf an, äußerlich korrekt das Gesetz zu erfüllen, sondern den Anruf Gottes an den einzelnen in diesem Gesetz zu vernehmen. Die ganze Problematik kann unter die Tugend der Epikie subsumiert werden. Die Interdependenz von Wahrheit und Freiheit im Gewissensentscheid fand im Äquiprobabilismus die zeitgerechte Erklärung. „Humanismus der Aufklärung, christlicher Personalismus: Alfons gehört seiner Zeit ebenso an wie der unseren" (463).

A. arbeitete zeit seines Lebens an der Verbesserung seiner „Moraltheologie", vor allem an dem ersten Traktat, dem des Gewissens. 99 Seiten zog er aus der ersten Auflage zurück, aus der sechsten 23 und aus der achten und vorletzten drei (457) 1779 bekennt er: „Diese letzte Auflage läßt mich zufrieden sterben, hätte ich aber diese Neuauflage nicht mehr erlebt, wäre ich in Kummer gestorben" (625). A. machte sich die Aufgabe nicht leicht. Er sah nicht nur die einschlägigen Handbücher durch, sondern auch die Kirchenväter und die ma. Theologen. Zwei bzw. drei Mitbrüder zog er dazu heran, vor allem für den Nachweis der Belegstellen. Ansonsten legte er das Schwergewicht auf die Ausführung.

Als ihm vorgeworfen wurde, daß er in einer Abhandlung über den Index die von einem Pater bereitgestellten Fußnoten nicht übernommen habe, fragte er zurück: „Wollt Ihr denn, daß ich in der Welt als Gelehrter gelte (627)?" In seinem Moralhandbuch legte er indes Wert auf eine wissenschaftliche, wenn auch gemeinverständliche Behandlung. I. v. Döllinger monierte in seinem Brief an Erzbischof Scherr von München, daß die von A. angeführten Beweisstellen für die Unfehlbarkeit des Papstes ungenau zitiert worden seien.[2] In der kritischen Ausgabe von Gaudé wird zu diesem mehrfach erhobenen Vorwurf in einer ausführlichen Dokumentation Stellung bezogen.[3]

Übersieht man das Lebenswerk, darf man A. mit Fug und Recht den Rang eines „Kirchenlehrer für die Moral und den Glauben" (572) zuerkennen. Bei aller angebrachten Reserve gegenüber Superlativen erscheint die Charakterisierung berechtigt: „Einer der Giganten dieser Epochenwende, ‚der Größte in der Kirche des 18. Jahrhunderts', da er dem Ruf der Menschen und dem Anruf Jesu Christi am bereitwilligsten folgte, und der im Sinne der Heiligkeit ‚Revolutionärste' der christlichen Moral und Frömmigkeit, da er eine neue Beziehung zwischen Gesetz und Freiheit schuf" (14). Er bahnte dem aufkommenden Subjektivismus das ihm zukommende Heimatrecht in der Kirche.

Der Einfluß seiner „Moraltheologie" war weltweit. Bis nach dem Ersten Weltkrieg blieb er auch im deutschen Sprachraum präsent. Den Durchbruch schaffte ab 1839 die Übersetzung von A. A. Waibel OFM, der mehrere Editionen in lateinischer und deutscher Sprache folgten.[4] Die seit 1851 einsetzende Kritik monierte die sektorale Einengung auf eine Beichtstuhl- und Sündenmoral mit ihrem Überhang der Kasuistik. F. X. Linsemann schloß seine Ausführungen über den Äquiprobabilismus mit den Worten: „Nicht von der Willkür, sondern von der Vernunft geleitet, unterziehen wir das Gesetz einer Prüfung; die Freiheit als Willkür ist der Gegensatz von Gesetzmäßigkeit; die Freiheit als vernünftiges Räsonnement wird mir wieder zum Gesetz."[5]

Die äußere Ausgestaltung der Alfonsianischen Sittlichkeitslehre war zeitbestimmt. Für die nie endende Polarität, die Spannungseinheit, zwischen Gesetz und Freiheit im Gewissensspruch, eröffnete sie eine zeitüberdauernde Perspektive. Die Diskussion über das Gewissen und die Kontroverse über eine autonome, d. h. vernunftgeleitete Moral greift seit den 60er Jahren die Problematik wieder auf. Die Entwürfe einer Glaubensethik oder einer Gnadenmoral entsprechen dem geistlichen Konzept des neapolitanischen Reformers.[6] Wird bei A. der Moraltheologe mit dem Pastoraltheologen und dem Lehrer des geistlichen Lebens zusammengesehen, vermag er auch in unserer Zeit eine auskunftstarke Hilfe anzubieten.

Jede Biographie stellt vor eine unlösbare Aufgabe ähnlich der Quadratur des Kreises. Soll linear oder thematisch vorgegangen werden? Der Vf. versucht eine Kombination. Zusammenfassungen am Ende eines größeren Abschnittes hätten die Orientierung erleichtert, zumal der Leser bisweilen im Detail zu ertrinken droht. Die Rez. kann angesichts der Überfülle des Stoffes nur eine sektorale und subjektive Auswahl treffen. Zu einer weiterführenden Informierung regen die reichlich ausgewiesenen Belegstellen an. Die Übersetzung ist flüssig.

Anfragen wirft indessen die verlegerische Betreuung auf. Wäre ein dünneres Papier gewählt worden, bräuchte man das unförmig geratene Buch nicht zum Lesen aufzustellen. Deutschsprachige Literatur wurde nicht eingearbeitet. Es fehlt ein Personen- und Sachregister, ohne die der konzise Inhalt nicht erschlossen werden kann. Die in der Besprechung mehr als üblich angegebenen Seitenzahlen versuchen, diesen Mängeln in etwa Rechnung zu tragen. Eine synchrone Zeittafel, die dem Curriculum vitae Daten aus der Geistesgeschichte sowie aus der Staats- und Kirchengeschichte an die Seite stellt, würde die Urteilsbildung erleichtern. Wenn das Buch durch die angegebenen Desiderata ergänzt würde, bräuchte der Vf. die Meinung nicht zu fürchten: „Alfons von Liguori wartet immer noch auf seinen Biographen" (11). Schon jetzt darf ihm – und uns – zu diesem Standardwerk gratuliert werden.

Mainz Josef Georg Ziegler

Münk, Hans J., **Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant.** Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düsseldorf: Patmos (1985). IX, 452 S. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung, Bd 10), kart. DM 42.–

Bemühungen um eine zeitgerechte menschenwürdige Sittlichkeitslehre hat es stets gegeben, seit der Mensch sich selbst und sein Verhalten gegenüber seinem Schöpfer, seiner personalen Mit- und materiellen Umwelt reflektiert. Weil sich Moraltheologie als die systematische Erarbeitung und Darstellung der Sittlichkeitslehre der Kirche versteht, muß sie sich den jeweiligen Zeitbedingtheiten stellen und den Wandel in der konkreten Fassung evangeliumsgemäßer Sittlichkeit zum Ausdruck bringen. Denn sie hat der Geschichtsverfaßtheit des Menschen Rechnung zu tragen. Starrheit und Unbelehrbarkeit werden an ihr zu Recht ebenso kritisiert, wie selbstgefälliges Schielen nach dem jeweiligen modischen Trend. Das Studium der Geschichte der Moraltheologie kann und soll darum nicht zuletzt dem Christen in seiner konkreten Zeitsituation helfen, bei aller erforderlichen Beweglichkeit und grundsatzbewußten Anpassungsfähigkeit nicht in bloße Willkür zu fallen. (Vgl. dazu K.-H. Kleber, Einführung in die Geschichte der Moraltheologie, Passau 1985, 7f) Einen Beitrag zur vertieften Kenntnis dieser Geschichte bietet die vorliegende Monographie.

Ein Thema, das heute gerade wieder höchste Aktualität besitzt, ist die Frage nach der Autonomie des Menschen. Aber sie ist im

[1] A. M. de Liguori, Theologia Moralis I, 1,3. Nr. 56. Ed. L. Gaudé. Romae 1905, 25 (Nachdruck Graz 1954): „Lex incerta non potest certam obligationem inducere." Vgl. H. Busembaum, Medulla theologiae moralis I, 1,1 Dubium 3. Coloniae 1694, 10f: „Qui in dubio constitutus post diligens examen se nequit resolvere, non tenetur semper eligere partem tutiorem, sed potest amplecti partem faventem suae libertati, (etiam minus tutam)" mit A. M. Liguori, a.a.O. Nr. 55: „Nam ad licite operandum sola non sufficit probabilitas."

[2] O. Weiß, Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert: St Mor 25 (1987) 147. Dieser Brief besiegelte den Bruch Döllingers mit der Kirche.

[3] Gaudé, a.a.O. XXIV–XLVI.

[4] Weiß, a.a.O. 130.132.

[5] F. X. Linsemann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1878, 125; nach Weiß, a.a.O. 157.

[6] Vgl. J. G. Ziegler, Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube: St Mor 24 (1986) 319–344. 25 (1987) 185–210. M. Vidal, Trente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696–1787). (Estudios de etica teologica 7). Madrid 1986.

Grunde genommen so alt wie die Menschengeschichte selbst. Kein Wunder also, daß sie auch in einer Zeit besonderen Selbstbewußtseins des Menschen, nämlich der Aufklärung, eine erhebliche Rolle spielte. Kein Ethiker konnte sich ihr entziehen. Freilich geriet er damit zugleich in die Auseinandersetzung um den Stellenwert von Glaubensmoral bzw. Vernunftethik.

Nicht anders erging es F. G. Wanker. Seine Antrittsvorlesung als o. ö. Professor an der Freiburger Fakultät „Über die Ursachen, warum die Moral des Evangeliums bey den Bekennern desselben so selten ihre seligen Folgen hervorbringt" weise programmatische Züge für Wankers spätere Moraltheologie auf, meint M.

Er argumentiere absichtlich pointiert von der Philosophie her. „Die positiv christlichen Lehren werden vor der Vernunft gerechtfertigt . . ., so daß die Vernunftmoral in der Offenbarungsmoral ihre notwendige Ergänzung findet", urteilt einer seiner Biographen (F. Koessing, In: Badische Biographien, Bd 2, 424). Entsprechend der von Rautenstrauch herausgegebenen „Vorschrift zur Moraltheologie" (1776) legte Wanker „zuerst die anthropologischen und philosophischen Aspekte dar, um dann die dem Evangelium eigenen, unüberbietbaren Handlungsmotivationen herauszustellen" (26). Seiner Meinung nach rührte die moralische Fruchtlosigkeit im praktischen Leben der Christen von der mangelnden Motivation aus dem irdischen Leben her. Deshalb tadelte er die übertriebene Argumentation mit himmlischem Lohn bzw. umgekehrt ewigen Strafen. Ihm ging es um die Orthopraxie, worin er völlig mit der damaligen josephinistischen Denkungsart übereinstimmte.

Zeitgenössische Rezensoren notieren deutlich philosophische Prägung seines Hauptwerkes, der „Christlichen Sittenlehre".

M. zitiert aus der Katholischen Literaturzeitung von 1830: „Manche sind damit einverstanden. Andere kritisieren die ‚pedantisch-philosophische Methode', nach der Wanker arbeite; seine Sittenlehre sei von ‚modisch-philosophischem Zuschnitt'; im Grunde biete Wanker keine Moraltheologie, sondern eine Moralphilosophie, denn in seinem Hauptwerk seien ‚Zuschnitt, Form und Behandlungsweise . . . rein philosophisch'" (34). In den Werken „der reiferen Schaffensjahre Wankers ist der Einfluß der kritischen Philosophie aus dem protestantischen Norden Deutschlands unverkennbar" (33). Darin dokumentierte er unzweifelhaft seine unvoreingenommene Aufgeschlossenheit, aber es erregte hier und da Anstoß.

Vor allem eröffnete die Ethik I. Kants, wie C. Fr. Stäudlin in seiner „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft" (Göttingen 1808) schrieb, für alle und jede Moral neue Ansichten und begründete neue Prinzipien. Die kantische moralische Metaphysik und Tugendlehre habe „eine so große und durchgreifende Revolution hervorgebracht, daß ihre Folgen selbst auch bei ihren Gegnern unter den Moraltheologen sichtbar wurden." (Stäudlin, a.a.O. 780, 796.) Der Einfluß Kants auf Wanker ist unverkennbar und unbestritten. Joh. Bapt. Lüft „rechnet Wanker zu den typischen Vertretern dieser an der neuen Philosophie orientierten Moraltheologen" (J. B. Lüft, Über Construction und Behandlung der theologischen Moral. In: Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Jg. 1834, II/1, 95; vgl. Münk, 35). Den Grad der Abhängigkeit F. G. Wankers von I. Kants praktischer Philosophie festzustellen, war die Absicht, die sich M. bei seiner Diss. gestellt hat.

Die weltpolitisch und kirchengeschichtlich bewegte Zeit spiegelt sich im Leben Wankers wider. M. versteht es, in einer kurzgefaßten Biographie des Freiburger Moraltheologen einige der gerade für dessen Leben, aber auch für den theologischen Lehrbetrieb dieser Epoche markante Punkte herauszustellen.

Die josephinistische Ära mit den durch Kaiser Leopold II. verfügten Korrekturen war noch kaum vergangen. Die Rautenstrauchsche Studienreform hatte tiefgreifend gewirkt. Man darf nicht vergessen, daß Freiburg zunächst vorderösterreichisches Gebiet war und Wien dementsprechend das Sagen hatte. Doch war man dort offensichtlich Wanker wohlgesinnt und genehmigte sogar seine Sittenlehre als offizielles Lehrbuch. Dann aber führte die Neugestaltung Europas zu Beginn des 19. Jh.s auch zu einer Gebietsänderung kirchlicher Territorien. Ein neues Erzbistum wurde errichtet; Freiburg zur Bischofsstadt bestimmt. Die badische Regierung in Karlsruhe nominierte F. G. Wanker, der in seiner Heimatstadt sehr angesehen war, zum ersten Erzbischof. Doch ergaben sich unüberwindliche Schwierigkeiten durch die staatskirchlichen Bestrebungen der Badener, denen sich der Papst und die kurialen Behörden energisch widersetzten. Wankers irenische Haltung in diesem Handel, die beiden Seiten entsprechen wollte, schwächte nur seine Kandidatur. Die Besetzung des Bischofsstuhles ließ noch lange auf sich warten. In der Zwischenzeit starb Wanker. Die Teilnahme von allen Schichten der Bevölkerung an seinem Tod dokumentiert eindrucksvoll, welche Hochachtung und Verehrung sich Wanker erworben hatte. Was er in seiner Moraltheologie gelehrt hat, das hat er auch durch seinen unermüdlichen Einsatz für die Mitmenschen neben allen seinen akademischen Pflichten im täglichen Leben verwirklicht.

M. stellt das alles in ausgezeichneter Weise dar und fügt somit dem Gesamtbild der Geschichte der Moraltheologie einen weiteren Mosaikstein hinzu.

Sein besonderes Anliegen galt allerdings, wie schon gesagt, der Herausarbeitung des Verhältnisses der Kritischen Ethik I. Kants zur Moraltheologie F. G. Wankers. M. hat dies in sorgfältiger Gegenüberstellung wichtiger Thesen der beiden Autoren unternommen. Der methodische Ansatz ist tadelsfrei. Daß Wanker selbst sich in seinem Spätwerk wieder etwas von Kant abgesetzt hat und mehr der theologischen Linie J. M. Sailers zugewandt hat, kann als ein positives Ergebnis der Untersuchung festgehalten werden. Es zeigt einmal mehr, daß die Moraltheologie durchaus lernfähig und beweglich, darum auch echt dynamisch ist (vgl. K.-H. Kleber, 12ff).

Im Detail behandelt M. in seiner Studie zunächst „das oberste Moralprinzip in seinem unmittelbaren Kontext bei Kant und Wanker".

Eine herausragende Rolle spielt in der Moraltheologie Wankers die Würde des Menschen. M. widmet darum ein eigenes Kap. der „Würde des Menschen als eines sittlichen und religiösen Wesens". Für Kant ist die Menschheit selbst schon eine Würde. Demgegenüber sieht Wanker in der menschlichen Würde zugleich immer noch einen in Freiheit zu erwerbenden sittlichen Charakter. „Menschliche Sittlichkeit ist stets bezogen auf die Idee der Menschheit in ihrer ganzen Würde" (138). Die Idee der Menschheit setzt er mit dem „Abbild der Gottheit", dem Menschen als Ebenbild Gottes, dessen Urbild Gott selbst ist, gleich (138).

Eigens untersucht M. das Verständnis der Begriffe Freiheit und Autonomie, Tugend und Heiligkeit, Pflicht und Moralität, Moralität und Religion bei den beiden Ethikern. Wanker erweist sich als Anhänger der Glückseligkeitslehre. In seinen Darlegungen zur Rechts- und Staatslehre vertritt er weithin sozialeudämonistisches Gedankengut. Freilich gilt auch bei dieser Einschätzung, was schon grundsätzlich festgestellt wurde, daß nämlich Wanker nicht einfachhin einschichtig gesehen werden darf.

Zuletzt geht M. noch der wichtigen Frage nach, wie überhaupt christliche Moral im Kontext einer Ethik gelehrt werden kann, die der theozentrischen Sittlichkeitslehre so brüsk wie nie zuvor entgegengetreten war; denn das traf für Kants kritische Ethik zu. (Vgl. dazu C. Kopp, Die erste katholische Kritik an Kants Grundlagen zur Metaphysik der Sitten, PhJ 26, 1913, 170.) „Damit wird keineswegs eine anachronistische, fremde Fragestellung an Wankers Werk herangetragen. Er war sich der genannten Problematik durchaus bewußt und behandelte sie in einer der heutigen Fragestellung nach dem ‚Proprium' der christlichen Ethik partiell frappierend ähnlichen Weise" (266). Allerdings auch hier ist in den verschiedenen Werken Wankers sein Ringen um die richtige Antwort abzulesen. Es gab Korrekturen. In der letzten von ihm selbst besorgten Auflage der „Christlichen Sittenlehre" von 1810/11 bemüht sich Wanker, wie M. feststellt, „einerseits, die Bedeutung der christlichen Offenbarung so zu bestimmen, daß für eine eigenständige Sicht vernunftbestimmter – und insofern autonomer – Sittlichkeit Raum bleibt, daß aber andererseits die christliche Offenbarung selbst nicht als entbehrliche und im Grunde überflüssige Zutat zur vernünftigen Sittlichkeit erscheint" (281).

M. findet, man könne Wanker nicht leichthin an einem fixen Punkt in die Theologiegeschichte einordnen. Über die am ehesten noch auf sein Frühwerk zutreffende Kategorie „aufklärungsfreundliche Theologie" hinaus müsse er vielmehr „vor allem jenen Theologen zugerechnet werden, die die tiefgreifende Krise und die deutlichen Schlußzeichen der Aufklärung als historisch-begrenzter Größe erkannten, und die sich deshalb jenen zeitgemäßen Denkern zuwandten, die – wie Kant – in eine neue Epoche überleiteten oder deren Grundimpulse bereits so entschieden den geistigen Weg bahnten wie Jacobi und Sailer" (305).

Die vorliegende Arbeit trägt in erheblichem Maße zum Verständnis nicht nur einer bedeutenden Lehrerpersönlichkeit, sondern darüber hinaus eines entscheidenden Zeitabschnittes der Geschichte der Moraltheologie bei (vgl. K.-H. Kleber, a.a.O., 72f). M. hat reichlich Literatur verarbeitet und die Quellen zur eigentlichen Themenstellung sorgfältig ausgelotet. Die vergleichende Methode macht einem freilich manchmal das Lesen des Buches schwer; streckenweise ist allerdings auch der Stil des Vf.s etwas holprig; der Text scheint dann noch stark von der Zusammenstellung der zuvor erarbeiteten Materialien her bestimmt zu sein. Dankenswerterweise sind Register angefügt, die ein Arbeiten mit dem Buch erleichtern.

Passau Karl-Heinz Kleber

Gleixner, Hans: **Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev:** Texte und Interpretation. – Sankt Ottilien: EOS Verlag (1986). 436 S. (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd 17), kart. DM 45.–

Einer der Brennpunkte in der Geistesgeschichte der West-Ost-Auseinandersetzung, das Werk Solov'evs, in denkwürdiger Weise durch Solženicyn ebenso wie durch die neuere sowjetische Forschung aktualisiert, ist Gegenstand dieser Passauer theologischen Habil-Schrift, deren Autor durch eine inzwischen in der Forschung positiv akzeptierte Spezialstudie bereits als Kenner Solov'evs sich ausgewiesen hat (Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1978 = Regensburger Studien zur Theologie, Bd 11). Sozialismuskritik aus dem russischen Bereich während des letzten Drittels des 19. Jh.s, die sich durch umfassende Problemrezeption und komplexe Kritik auszeichnet, ist an sich eine denkwürdige Thematik in der wissenschaftlichen und geistigen Erörterung überhaupt; daß Solov'ev sie unter

ethisch-religiösen Aspekten aufgreift und übrigens eine struktur- und prinzipiengleiche Kapitalismuskritik miteinbezieht, macht, wie die hier zu besprechende Arbeit G.s nachweist, den Ansatz Solov'evs nur noch denkwürdiger. „Beide Systeme sieht der Autor vom gleichen materialistischen Geist infiltriert und gesteuert" (a.a.O., 195). G.s Grundthese zielt auf den Aufweis, daß Solov'evs Sozialismuskritik prinzipiell angelegt ist, und zwar von der Konzeption einer Metaphysik und Anthropologie aus, die ethisch-religiös, letztlich christologisch fundiert ist (vgl. insbes. 76ff, 231ff und 236ff). Aufschlußreich resümiert G. (a.a.O., 196): „Gerade dem prinzipiellen Materialismus schreibt Solov'ev es zu, daß beide Systeme" – Sozialismus und Kapitalismus – „zu einer wirklichkeitsgerechten Lösung der sozialen Frage unfähig sind, deren Bewältigung er selbst nur auf der Basis des ethischen Personalismus für möglich hält." Die Problemlinie Solov'evs ist jedoch über die ethische Dimension hinaus zu verlängern; treffend formuliert der Vf.: „In Form einer These kann man sagen: Solov'ev hat den Sozialismus theologisch in Frage gestellt und beurteilt, indem er die hinter diesem stehende autonomistische Grundoption, den ‚Anthropotheismus', angriff" (249).

Bevor G. jedoch Solov'evs Sozialismuskritik auch unter der Perspektive falscher Heilslehren überzeugend darstellen kann – unter einem Gesichtspunkt also, der den verschiedensten Ideologien gegenüber heutzutage selbstverständlich geworden ist –, schreitet er auf dem Weg eines breiten Methodenspektrums voran, das diffizile Text-Analyse und eindringliche Interpretation leistet, aber auch formal die Gestaltung des Buches so anlegt, daß auch ein lesbarer Text geboten wird, zugänglich auch für den des Russischen Unkundigen.

Der Aufbau der Arbeit läßt bereits prima vista eine klare innere Logik des Untersuchungsganges erkennen:

Im Einführungsteil (A) werden Leben und Schaffen Solov'evs in aller Kürze gestreift (1ff), um sodann in einem ausführlichen Forschungsbericht über „Solov'ev und den Sozialismus" aus dem erreichten Forschungsstand (72ff) die eigene Thematisierung herauswachsen zu lassen.

Im Hauptteil B (76ff) wird zunächst (I) der Verständnishintergrund für Solov'evsche Sozialismuskritik von der All-Einheits-Lehre und dem Menschenbild Solov'evs (76–82) aus skizziert, dann die tragende Basis der Darstellung, Analyse, Interpretation und Kritik von Solov'evs Aussagen über den Sozialismus (83ff) (II) gelegt, wobei Solov'evs Ansicht der „relativen Wahrheit des Sozialismus" gründlich abgewogen wird. Im Abschnitt III (221ff) des Hauptteils B schließlich spitzt G. die Untersuchung auf die Frage zu: Solov'evs personalethische und religiöse Sicht – eine moraltheologische Sozialismuskritik? In nuce wird dabei der Übergang Solov'evs von der ethischen Reflexion in „die religiöse Dimension in der Sozialismuskritik" (236ff) analysiert.

Der Hauptteil C (254ff) rundet die Arbeit in einer „Zusammenfassung und Würdigung" (254ff) ab. Die danach folgenden Teile D (Dokumentation, 276–367), E (Nachweise und Anmerkungen, 368–410), F (ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis, 411–432) und das Personenregister (433ff) werden in Vorbemerkungen 274 methodisch klar aufgeschlüsselt, wobei der Hauptteil D Solov'evs Aussagen über den Sozialismus in den russischen Originaltexten und in gegenübergestellten deutschen Übersetzungen bringt, auf die im Untersuchungstext am linken Seitenrand mit der Sigle TA (Text-Anhang), durch Trennstrich voneinander abgehoben, durch Seiten- und Zeilenangaben markiert, laufend verwiesen wird.

Bei der detaillierten Inhaltsanalyse möge es aus dem Gebot der Kürze heraus verstanden werden, daß des Vf.s ausführlicher „Bericht über den Stand der Forschung: Solov'ev und der Sozialismus" (8–75) nur mit wenigen Strichen charakterisiert wird.

Einen derartigen Überblick über Forschungs- und Rezeptionsgeschichte unter dem speziellen Aspekt gab es bisher weder dem Volumen noch der Qualität nach. Beherrschung des umfangreichen Materials, kritische Urteilsbereitschaft und Urteilssicherheit schaffen ein Forschungsinstrument, das man auf Jahre hinaus in der Solov'ev-Forschung nicht wird entbehren können. Aber auch dem interessierten Leser werden so Horizonte erschlossen, wenn er durch die russische Religionsphilosophie um und nach 1900, durch das Reich der russischen Autoren und Emigranten, an die Resonanz der Sozialismuskritik Solov'evs in der russisch-orthodoxen Kirche, aber auch zum „Spiegel sowjetmarxistischer Beurteilung" (46) von Solov'evs Sicht und Kritik des Sozialismus geführt wird. Indessen legt der Vf., ausgehend von der Rezeption der Aussagen Solov'evs über den Sozialismus auch im außerrussischen/außersowjetischen Raum, diese in ganzer Breite dar und ordnet überzeugend seine Untersuchung nach Thematik und Methode in dieses Ganze der Forschungsgeschichte ein.

Von diesem kritisch abgewogenen Fundament der Solov'ev-Forschung aus unterbaut G. (76ff) die o. g. Generalthese über das Spezifikum der Sozialismuskritik Solov'evs insbesondere durch drei tragende Einzelthesen, deren Verflechtung und deren Beziehung zum Gesamt der Sozialismuskritik Solov'evs immer wieder im Text aufgezeigt werden.

Es handelt sich um Solov'evs These 1. der relativen Wahrheit des Sozialismus; 2. der zureichenden Widerlegung des Sozialismus allein mit Mitteln der ethisch-moraltheologischen Argumentation; schließlich 3. die These eines richtig verstandenen „Rechts der Materie". Alle wesentlichen Solov'ev-Texte von den Früh- bis zu den Spätschriften – vgl. dazu die Einzelinterpretationen S. 84 bis S. 220 – werden unter diesen drei Gesichtspunkten sorgfältig beleuchtet, und zwar jeweils unter strengem Rekurs auf „Aussagen" zum Thema Sozialismuskritik. Unter der „relativen Wahrheit... im Sozialismus" (vgl. 109ff u. ö.) versteht Solov'ev, nachdem er sich von seinem eigenen jugendlichen Sozialismus gelöst hat – was G. pointiert in den Textbelegen und Textinterpretationen schrittweise herausfiltert – die „beim Wort genommene Französische Revolution" (108) und ihre unerfüllten Ideale. Aber im Horizont der von 1789 herkommenden Ideen- und Geistesgeschichte, auch im Problemverständnis der französischen Frühsozialisten wird die soziale Frage zu kurz angesetzt. Denn „soziale Not ist der Ausfluß des in den Menschen selbst wirkenden Bösen, d. h. strukturell verfestigte Ungerechtigkeit von Menschen, deren geronnene Unmoral. In diesem Sinn sind die sozialen Zustände für Solov'ev ethisch nicht in Ordnung. Während er den Ursprung des sozialen Bösen im Personkern des/der individuellen Menschen, dort, wo die sittlichen Entscheidungen getroffen werden, ortet, erblickt der Sozialismus das eigentliche Übel in den äußeren Verhältnissen und den Institutionen, etwa dem Privat- und Erbeigentum, als solchen und macht gleichsam diese verantwortlich" (232).

Zur Mikroanalyse der Solov'evschen Soziallehre dient dem Vf. neben den in der communis opinio bekannteren Schriften Solov'evs der sog. „Brief über die soziale Frage" (156ff) insbes., der m. E. zum ersten Mal in seinem ganzen Gewicht gewürdigt wird. Es werden aufschlußreich die Verbindungen zu Lassalle und L. Blanc (153ff), aber auch zur christlichen Soziallehre Leos XIII. gezogen, mit dem Solov'ev bekanntlich Kontakt aufgenommen hatte (180f u. ö.). Eigentumsfrage, ganz konkret, und Erwägungen zum Existenzminimum, frei von Einengungen durch Kollektivismus und Individualismus, bezieht in bündigen Nachweisen G. zurück auf Solov'evs prinzipiell anders angelegte Sozialphilosophie, nach der „materielle Güter als solche... keine ethische Relevanz" haben (165). Der russische Theoretiker „sieht demgemäß und im Gegensatz zum egalitären Sozialismus das eigentliche Kriterium für eine menschenwürdige, gerechte Sozialordnung nicht im quantitativen Gleichmaß der Einkommen und des Reichtums, nicht in der „arithmetischen Gleichheit der Güter" für alle. Für Solov'ev ist der wesentliche Maßstab einer Sozialordnung vielmehr qualitativer Art: Er liegt im sittlichen Personsein („personnalité morale") und in der menschlichen Solidarität („solidarité humaine") (165f). Die „von ihm für richtig gehaltene Lösung (Therapie)" wendet sich „von innen nach außen" (232). Diesen Aspekt nun holt der Vf. aus jeder möglichen Ungenauigkeit heraus und weist in einer vielseitig dokumentierten Teilthese nach, daß der Kern der Solov'evschen Sozialkritik in einer ethisch-moraltheologischen Widerlegung besteht, deren spezifische Art von geradezu dramatischer Aktualität ist, weil sie Krise und Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus erstaunlich vorwegnimmt. Mit Recht sieht G. in Solov'evs „Autonomismuskritik" (270) eine besondere Aktualität des russischen Denkers, eines der hervorragenden Elemente seiner Gegenwartsbedeutung, nämlich in seinem „Nein zum totalen neuzeitlichen Autonomie- und Autarkie-Anspruch" (ebd.), der die Sozialismen aller Prägungen zweifellos charakterisiert, über die schließlich die Solov'evsche Kritik in Auseinandersetzung mit Tolstoj und Nietzsche weit hinausführt. „Solov'ev entlarvt ... in Konfrontation mit dem Tolstojanismus und dem Nietzscheanertum den schrankenlosen menschlichen Autonomismus, der den Boden für wahre Sittlichkeit zerstört. Enttheologisierung des Guten, könnte man als Solov'evs Schlußthese formulieren, endet in Entethisierung" (247). Insofern wird Zeitdiagnose um eine Tiefendimension erweitert, der Säkularisierungsprozeß der Neuzeit von den Folgen der ethischen Paralyse her bewertet. G. läßt die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Sittlichkeit bei Solov'ev so „komplex" (248), wie sie ist, die jedoch „eine einhellige Antwort" kennt: „das durchgängige Nein zu einer total religionslosen, völlig autonomen Moral" (ebd.).

„Theozentrik der Ethik, die sich zur Christozentrik verdeutlicht" (228), wird schlüssig als einer der Fundamentalsätze Solov'evs in den Mittelpunkt der Interpretation gerückt. Insoweit liegt in der Solov'evschen Sozialkritik in der Tat eine moraltheologische Auseinandersetzung vor. Daher ist die Folgerung, die der Vf. streng argumentativ entwickelt, daß Solov'evs Ethik von „theonomer Autonomie" (240) fundiert wird, durchaus konsequent. Der Personbegriff in diesem Zusammenhang, von Solov'ev im Anschluß an Kant weiterentwickelt, erhält christliche Komponenten zurück (vgl. 78ff, 221ff).

Doch nicht weniger lehrreich ist G.s Nachweis, daß Solov'ev eine weitere, tiefgreifende Umdeutung von Kants Kategorischem Imperativ vornimmt, indem dieser in seiner Gültigkeit ausgeweitet wird auf das Gebot des verantwortlichen Umgangs mit der Natur, der den „Rechten der Materie" (vgl. 131ff) entsprechen muß. Der Übermensch, der Antichrist, der Sozialist und der Tolstojaner treffen sich gerade auch im Überspielen der endlichen Begrenztheit des Menschen auf dem materiellen Felde (vgl. 252). Derartige Konzeptionen „enden nach Solov'ev auf Grund ihres autonomistischen Ansatzes in Scheinethik" (253). Er stellt „der autonomistischen innerweltlichen Heilsutopie die religiöse, konkreter die christliche Heilsverheißung und -erwartung entgegen, die die Menschheitsgeschichte sowohl umgreift als auch wesentlich übersteigt" (251), wie G. vielseitig beleuchtet. Die Ersatzreligionen, insbes. der pseudo-religiöse Sozialismus scheitern nach Solov'ev daran, daß sie „das gott-menschliche Sein, das er in Jesus Christus von Nazaret verkörpert sieht, durch den der Himmel ‚geerdet' ist" (250), nicht zum Maße nehmen. Die christozentrische Wahrheit ist, philosophisch gesprochen, weder Empirismus noch Idealismus.

So führen des Vf.s minutiös durchgeführte Einzelinterpretationen und stringent eingehaltene Argumentationsketten zu Ergebnissen, die philosophisch wie theologisch, inbes. moraltheologisch das komplexe Werk Solov'evs erschließen und die seiner Sozialismuskritik zugrunde liegenden ethischen und religiösen Positionen freilegen. Was die angewandten Methodenschritte hin zu diesen Resultaten anbetrifft, so besticht vor allem G.s fast überpointierte Belegweise der Texte für jede seiner Thesen. Der Rückgang auf die Textquellen selbst wird in dieser Arbeit zweifellos mustergültig geleistet, wobei Stichproben der Zitate und der gegenübergestellten russisch-deutschen bzw. französischen Textbelege im „Dokumentations-Teil" keinen Grund zu Ausstellungen ergaben. Die im Umgang mit den vielfältigen Texten geübte Interpretation bleibt von Anfang bis Ende des Buches in höchstem Grade konzentriert auf die Haupt- bzw. die Teilziele der Untersuchung.

Bei den einzelnen Untersuchungsabschnitten nun werden eingangs stets präzise die herangezogenen Texte aufbereitet, bevor die inhaltliche Interpretation expliziert wird. Seine spezifische Methodenoption benennt der Vf. mit der Absicht, „das Thema werkimmanent zu bearbeiten ... nach biographisch-historischer Methode" (IX), d. h. m. a. W. die Solov'evschen Texte zur Sozialkritik werden chronologisch-genetisch durchmustert, was am Ende selbst wiederum ein inhaltliches Resultat von Gewicht hervorbringt, nämlich so Kontinuität im Wandel der sozialkritischen Anschauungen Solov'evs aufscheinen zu lassen. Die Sprache des Vf.s ist dabei in allen Teilen des Buches wohltuend nüchtern, manchmal sogar spröde, auf solche Weise um so überzeugender.

Die kritische Betrachtung dieser Habil-Schrift G.s wird schwerlich an der Beweiskraft der Grundthese und der sie stützenden Teilthesen rütteln können. Eher werden die Proportionen im Hauptteil B zwischen den Unterteilen II (Die Aussagen Solov'evs über den Sozialismus) und III (Solov'evs personal-ethische und religiöse Sicht – eine moraltheologische Sozialismuskritik?) Anlaß zu möglicher Kritik sein. Dem Unterteil III hätte eine ausführlichere Darlegung nicht geschadet, wenn auch die Gedankengänge in der vorliegenden Form selbst nicht etwa defizitär oder flüchtig ausgefallen sind. Gewiß wäre andererseits bei veränderten Volumina das Opus wegen des Umfangs dem Leser weniger entgegengekommen, worauf heutigentags oft keinerlei Rücksicht genommen zu werden pflegt, und hätte G.s Pionierleistung in der Einzelanalyse der Sozialkritik u. U. weniger erkennbares Profil angenommen. Denn anstelle bisheriger Spekulationen oder Vermutungen hat der Vf. zum ersten Mal konsequent festen Boden für die Erforschung der Solov'evschen Sozialismuskritik geschaffen und dabei ihre ethisch-religiöse Dimension en détail aus dem Gesamtwerk herausgearbeitet. Die dazu von ihm ausgebreiteten Texte leiden allerdings an einigen Stellen (z. B. 305; 106) an Abgrenzungsmängeln, wiewohl die Nachprüfung stets in der Sache Klarheit ergab. In der Sache ebensowohl begründet ist die vom Vf. dem Solov'evschen Werkt gegenüber angewandte biographisch-historische Methode (vgl. IX), d. h. seine genetisch bezogene, so sukzessive vorgehende Durchinterpretation aller zentralen Schriften Solov'evs; auf diese Weise jedoch kommt es manchmal zu störenden Wiederholungen im fortlaufenden Text. Wünschenswert wäre vielleicht auch ein größeres Maß an Quer- und Längsverbindungen zu anderen russischen Sozialtheoretikern gewesen. Herzen wird zwar erwähnt, Bakunin z. B. gar nicht, obgleich er in der Geschichte der Selbstverwaltungsideen von Arbeit eine maßgebliche Rolle spielt. Schließlich aber stammt die Untersuchung von einem Moraltheologen, der durchaus in Erstaunen setzt, wie und was er mit sicher beherrschten Mitteln der Slawistik nun auch für die Slawisten und Forscher auf dem Felde der russischen Philosophie- und Geistesgeschichte an das Tageslicht hebt. Insofern ist es auch eher Erinnerung an ein weiterreichendes Forschungsdesiderat als Kritik, wenn die skizzenhaft gebliebene Einordnung Solov'evs in die russische Geistesgeschichte moniert wird. Einmal hat der Vf. selbst beim Einführungsteil in dieser Richtung die Absicht der Restriktion artikuliert (vgl. 6f), zum anderen stehen neue Vorarbeiten zur Russischen Geistes- und Philosophiegeschichte – gerade auch nach Goerdts „Russische Philosophie" (1984) – noch aus; der Wurf Scheiberts (Von Bakunin zu Lenin, 1956) hat noch keinen Nachfolger gefunden.

Würdigt man diese Untersuchung G.s insgesamt, so ist ihr zentrales Ergebnis ein neues Solov'ev-Bild, sowohl in sozialphilosophischer wie theologischer Hinsicht, komplex zwar, weil der Zusammenhang von Ethik und Theologie komplex genug analysiert, aber zugleich in klaren Strichen gezeichnet wird, so daß die schöpferische Kraft dieses russischen Denkers unverstellt aufleuchtet. Dabei ist zu bedenken: Der Denk- und Schreibstil russischer Denker bietet mehr oder weniger ausnahmslos nicht die gewohnte mittel- und westeuropäische Linearität, sondern in der Regel ein vielumranktes, vielschichtiges, komplexes Ganzes, und G. hat sich trotz dieser spezifischen Interpretationsschwierigkeit nicht zu voreiligen Schlüssen auf – falsche – Mystik oder Mangel an Originalität verführen lassen. Zwar hatte Solov'ev nicht so wie andere russische Theoretiker unter letzterem Verdikt leiden müssen, die ganze Fruchtbarkeit und brennende Aktualität der sozialphilosophischen Konzeption Solov'evs ist aber erst durch G.s Buch aufgezeigt worden. Auch Solov'evs Position muß hineingestellt werden in die westliche Krise der Philosophie und Theologie seit der Nachhegelzeit. Die Thematik Antichrist, Nihilismus, Selbstkritik der Subjektivität der Neuzeit, Selbstkorrektur des Menschen am Anderen der Natur, also Selbstbegrenzung durch die Ökologie-Problematik, wie sie in ihrer Vielfalt der Vf. indiziert, sind nicht nur aktuell geworden, sondern lassen erkennen, daß unsere eigene Geistesgeschichte und die des vorrevolutionären Rußlands nicht nur über Marx engstens zusammenhängen, nicht nur historisch, sondern auch in Problemgehalten.

Wenn wir unter diesen Aspekten die Leistung G.s in den Forschungsstand einordnen, so hat er nicht nur ein noch spärlich bearbeitetes Gebiet fruchtbar erschlossen, sondern ein Problemfeld für Philosophie und Theologie abgesteckt, in dem weitere Forschungsaufgaben für die ernsthafte West-Ost-Auseinandersetzung angesiedelt sind. Daß solches Bemühen lohnt, dafür hat gerade auch diese Passauer Habil.-Schrift den Nachweis geliefert.

Passau Rainer Beer

Völkl, Richard: **Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?** Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas. Ausgewählt und eingeleitet von Michael Manderscheid. – Freiburg: Lambertus (1987). 271 S., kart. DM 34.–

Das innerkirchliche Gespräch über das diakonisch-caritative Tun der Kirche ist während der letzten zwei Jahrzehnte durch eine eigenartige Zwiespältigkeit charakterisiert: Einerseits nämlich wurde überall dort, wo man sich über das kirchliche Selbstverständnis vergewisserte, namentlich also im II. Vaticanum und in den nachfolgenden Synoden, Diakonie bzw. Caritas als unverzichtbarer Lebensvollzug von Kirche wiederentdeckt und neben Verkündigung und Liturgie als „Grundfunktion" herausgestellt. Andererseits spielt die Thematik innerhalb der Theologie – etwa in den zahlreichen neueren Entwürfen systematischer Ekklesiologie – von einigen bemerkenswerten Ausnahmen (K. Rahner, K. Lehmann, E. Schillebeeckx, H. Zirker) abgesehen kaum eine nennenswerte Rolle, erscheint faktisch als Nebensächlichkeit, die eher dem Anwendungswissen der praktischen Disziplinen zugeordnet wird als der systematischen Reflexion im Zentrum der Theologie. Möglicherweise hat die Anziehungskraft, der sich die Befreiungstheologien in unseren Breiten erfreuen, auch etwas mit dem wirklichen oder auch bloß vermeintlichen Defizit an einer konsequenten diakonischen Option zu tun.

Zu denen, die das diakonisch-caritative Wirken von Kirche in seinem theologischen Stellenwert würdigten, es kontinuierlich betreuten und es beharrlich auf allen Ebenen der Beratung und Verantwortung vertraten, gehört Richard Völkl. Einige seiner Beiträge, die nicht schon als selbständige Bücher erschienen waren, sind nun aus Anlaß seines 65. Geburtstages von einem seiner früheren Mitarbeiter ausgewählt und als Buch herausgegeben worden.

Sie beginnen mit der seinerzeit programmatischen Antrittsvorlesung als Inhaber des (in der theologischen Landschaft der Bundesrepublik einzigartigen) Lehrstuhls für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theol. Fak. Freiburg und enden mit den ebenso grundsätzlichen und das gesamte Problemfeld in den Blick nehmenden Artikeln aus der neuesten Auflage des Staatslexikons.

Eingerahmt werden die 17 Beiträge des Autors durch eine Würdigung des Hg.s, die Biographisches mit sachlich Bilanzierendem und Postulaten für die weitere theologische Reflexion des diakonisch-caritativen Tuns geschickt miteinander verbindet, und durch eine Bibliographie der Publikationen V.s aus den letzten dreißig Jahren.

Hauptanliegen V.s ist durch alle Beiträge hindurch, die Nächstenliebe als Akt der Gottesliebe aufzuzeigen und in ihrem Vorrang gegenüber anderen Formen des Ausdrucks (i. S. von deren Echtheitskriterium und zugleich Frucht: vgl. 96, bzw. als „Summe" der christlichen Religion, wie der Titel des Buchs in Anlehnung an Thomas von Aquin formuliert: vgl. bes. 129–133) zu entfalten. Zugleich geht es ihm in seinen gesamten Darlegungen zur Theologie der Caritas darum, die innere Zusammengehörigkeit zwischen praktischer Liebestätigkeit und Kirchesein herauszuarbeiten.

Kritisch entgegengearbeitet wird damit einem Verständnis von Liebe, das dieser zwar einen hohen Rang für die christliche Existenz einräumt, sie aller-

dings nur als sittliche Verpflichtung des einzelnen Glaubenden ansieht (sehr resolut etwa: 26f, 31, 248, 261f, und von der biblischen Charismenlehre her: 71–73, 76, 77). Caritative Liebestätigkeit und Kirchesein als unabdingbar zusammengehörig darzustellen, bedeutet aber auch, an jener herkömmlichen Sicht zu rütteln, die Diakonie als Aufgabe eines spezialisierten Verbandes aus den sonstigen Vollzügen von Kirche ausgegliedert (s. dazu vor allem die Beiträge „Theologische Überlegungen zur Caritas der Gemeinde" und „Zur Einheit von pastoraler und caritativer Diakonie"). Caritative Diakonie ist aber auch und zunächst eine Verpflichtung der ganzen Gemeinde und aller ihrer Mitglieder. V. stimmt hier ein in eine breite theologische Strömung, die in der Gemeinde die nächste und konkrete Gestalt der Kirche sieht und sie dementsprechend theologisch stärker gewichtet als früher, ohne sich freilich schärfer akzentuierten Positionen, wie sie auch vertreten werden, anzuschließen. Seine Position ist ausgewogen, besteht aber bei aller Ausgewogenheit mit Entschiedenheit auf der Einlösung der auf dem II. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode beschlossenen Schwerpunktsetzungen. Typisch sind etwa folgende Sätze in einem der jüngsten Beiträge V.s:

„Daß die caritative Diakonie eine Grundfunktion der Gemeinde ist, gleich ursprünglich und fundamental gleich bedeutend wie die beiden anderen Grundfunktionen, untrennbar mit diesen verbunden und zugleich entscheidendes Kriterium für die Christlichkeit unserer Gemeinden, für die Echtheit ihres Glaubenslebens und gottesdienstlichen Handelns – all das ist gewiß noch nicht in wünschenswerter Weise und allgemein bewußt. Es ist wohl noch ein weiter Weg, bis die Hilfe für Notleidende so selbstverständlich zu den ‚pastoralen Diensten in der Gemeinde' gerechnet wird, wie es die ‚Gemeinsame Synode' getan hat. Es bedarf daher noch einer intensiven religiösen Bewußtseinsbildung in den Gemeinden und auch durch die verbandliche Caritas, bis die Einheit von Pastoral und Caritas wirklich akzeptiert wird, also die Caritas nicht mehr als eine Form ‚außerordentlicher' Seelsorge oder auch als Hobby besonders frommer Gemeindemitglieder, sondern als eine Verwirklichung der Heilssorge der ganzen Gemeinde für den ganzen Menschen zu seinem ganzen Heil verstanden wird. Der weite Weg aber muß geduldig beschritten werden, nicht damit wieder einmal etwas Neues geschieht, sondern damit etwas ganz ursprünglich Christliches wieder entdeckt und verwirklicht wird" (89f).

Wenn das Helfen gegenüber Menschen in Not einen so prominenten Stellenwert innerhalb des Christlichen haben soll, stellt sich automatisch auch die Frage, worin denn das Christliche an der christlichen Hilfeleistung bestehe. Man kann diese Fragestellung kritisieren, insofern sie als Suche nach einer materialen „Rest"-Differenz verstanden wird. Auf der anderen Seite ist die Fähigkeit, sie zu beantworten, unverzichtbar zur gesellschaftlichen Legitimation jenes Spielraums, den der moderne Sozialstaat im Bereich der Wohlfahrtspflege den verschiedenen freien Trägern und der Wahlmöglichkeit der Hilfesuchenden einräumt. Die Tätigkeit der christlichen Caritas stünde auf tönernden Füßen, würde sie sich allein der faktischen starken Rechtsstellung der Kirche verdanken. So gut wie alle Beiträge dieses Buchs berühren diese Frage nach dem Proprium und mühen sich, eine ehrliche Antwort zu geben.

Das Kap. „Caritas – nur ‚fromm' oder nur ‚tüchtig'?" weist zunächst mit Nachdruck die Alternative zwischen christlichem, frommem Helfen und tüchtigem, sachgerechtem Helfen als falsch und inakzeptabel zurück. Das kirchliche caritative Helfen muß sowohl sachlich wie personell, darüber hinaus sogar auch noch organisatorisch, konkurrenzfähig sein (vgl. 120). Und sachgerechte Hilfe verdient in jedem Fall Anerkennung, ja auch die Kooperationsgemeinschaft von Christen und Kirche, von wem sie auch immer geleistet werde (121, 150ff, 241, 264ff u. ö.). Wodurch sich die Hilfsangebote von Christen und Gemeinden darüber hinaus noch auszeichnen können und auch sollten, sind vor allem drei Momente, nämlich: erstens die Ganzheitlichkeit des Helfens (was meint, daß sie den Menschen in sämtlichen Dimensionen seiner Not annehmen kann und will), zweitens eine gewisse Distanz zum Erfolg in dem Sinn, daß es sich auch vor den Feldern der „strapaziösen" und „schmutzigen" Caritas, also derjenigen, die sich nach Maßstäben der Effizienz nicht oder nicht mehr „lohnen", nicht vorbeidrückt, und drittens die Motivierung des Helfens aus dem Glauben an den in Jesus Christus sichtbar gewordenen Gott der Liebe. Dies beinhaltet, daß das Helfen „aus der Liebe" sein Maß von woanders hat als das rein philanthropische. Es dürfte schwierig sein, den Unterschied auch in der Hilfe selbst aufzuweisen. Doch sollte dies nach V. nicht dazu führen, „daß man im Zuge der Angleichung an das sachgerechte und humane Handeln das Christliche sozusagen auf das Grundsätzliche beschränkt. Man gibt ja ohne weiteres zu, daß das grundsätzlich Christliche oder auch das theologische Fundament der Caritas sehr wichtig ist und natürlich nicht zurückgedrängt werden soll, aber – und dieses ‚Aber' ist gelegentlich so umfangreich, daß von jener Prämisse praktisch, und gerade was die Formen betrifft, nicht mehr sehr viel übrigzubleiben scheint. Dann aber ist eigentlich nicht mehr einzusehen, warum es eine christliche, kirchliche, caritative Liebestätigkeit überhaupt geben soll, denn jenes auf den Bereich des inneren, persönlichen Lebens beschränkte christliche Fundament wird man gewiß auch jenen nicht absprechen, die nicht direkt in der Caritas tätig sind" (105f). Als eines der wirksamsten Motive wird die Identifikation des Weltenrichters mit den Armen in Mt 25,40 deutlich, ein Theologoumenon, das ja nicht bloß eine reiche Geschichte hat, sondern im befreiungstheologischen Denken erneut seine spirituelle Potenz entfaltet.

In der Konsequenz dieses Anliegens liegt wohl auch das Bemühen V.s (vgl. 166f), scheinbar überholte und manchmal vielleicht sogar schon verpönte Begriffe wie Barmherzigkeit (160f, 216ff), Trost (225ff), Frömmigkeit (97ff) und Mitleid (217) festzuhalten; das geschieht allerdings nie unproblematisiert, sondern wird mit der Anstrengung verbunden, den Gehalt des Begriffs durch Verarbeitung der Vorbehalte, die sich gegen ihn richten, zu reinigen; dann aber auch, ihn von der Tradition her zum Leuchten zu bringen. Schöne Beispiele dafür, daß der Rückgriff auf Tradition nicht nur einengen und belasten, sondern auch ansprechen und begeistern kann, sind der umfangreiche Beitrag „Dienst für die Armen als Dienst für Christus – ein Grundmotiv caritativen Helfens" und der Aufsatz über Elisabeth von Thüringen.

Viele der abgedruckten Arbeiten sind in den zehn Jahren während und nach dem II. Vaticanum verfaßt worden. In der Richtung ihrer Aufmerksamkeit und in ihrem methodischen Zugang sind sie deutlich von diesem Kontext geprägt.

So dominiert einerseits die Rückwendung an die biblischen, vor allem an die ntl Texte (die praktizierte Hermeneutik wird an mehreren Stellen kurz skizziert, am ausführlichsten S. 63–67); andererseits sind es vor allem die Dokumente des Konzils (und später die der Gemeinsamen Synode), die als normative Grundlage, als legitimierende Instanz und auch als vorwärtsweisende Impulse ausgewertet und in systematischem Interesse herangezogen werden. Wie auch in umfangreicheren Arbeiten V.s (Dienende Kirche – Kirche der Liebe, Freiburg 1969; Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg 1977) geschieht das sorgfältig registrierend und verläßlich analysierend. Vor allem die Kap. über „‚Die Kirche der Liebe' nach den Dokumenten des Vaticanums II", übernommen aus dem 3. Ergänzungsband des LThK, und über „Synode und Caritas" sind präzise und doch zugleich knappe Durchblicke, die ihre Thematik für Jahrzehnte klassisch abgehandelt haben dürften. Bei den Arbeiten, die stärker biblisch ausgerichtet sind (bes. „Caritas der Gemeinde – Neutestamentliche Grundlegung") wäre es sowohl lohnend als auch reizvoll (i. S. von verlebendigend), in das von V. systematisierte Material die inzwischen erschienenen Forschungen zur Sozialgeschichte des Urchristentums (beispielsweise die von G. Theißen, H. C. Kee, W. A. Meeks, W. Stegemann) einzuarbeiten.

Von Argumentation und Interesse her sind die Beiträge V.s auf das innerkirchliche Gespräch ausgerichtet. Weniger hingegen geht es ihnen darum, die durchaus wahrgenommenen Veränderungen im Erscheinungsbild der Nöte und in der Form des Helfens zu analysieren und mit den zahlreichen theoretischen Ansätzen, die heute im Bereich der nicht-kirchlichen Sozialarbeit und auch der Sozialpolitik entwickelt und diskutiert werden, zu vermitteln. Freilich wird auch deutlich, daß der Vf. den Einsatz und auch die Last (er spricht verschiedentlich vom „Totalanspruch" der Caritas!) derer kennt, die im caritativen Feld tätig sind; deshalb vermögen die Beiträge gerade diesen Personen motivationalen Rückhalt zu geben und die Gewißheit, daß ihre Arbeit nicht bloß ein Steckenpferd oder eine Form persönlicher Frömmigkeit ist, sondern eine Aufgabe, die sie auch für und im Auftrag der anderen, aber auch mit ihrer Zustimmung und von ihnen getragen, ausüben.

Der Bd läßt in Ausstattung und formaler Qualität kaum zu wünschen übrig (Druckfehler finden sich auf den Seiten 14 [zweimal], 86, 89, 90, 105, 134, 159, 231, 250, 256, 265). Gelegentliche Überschneidungen zwischen den Beiträgen dürften sich bei einem Sammelband nie vermeiden lassen. Theologisch nicht einschlägig Informierte, aber auch schon Theologiestudenten, für die die sechziger Jahre doch sehr weit zurückliegen, könnten stutzig werden, wenn sie im Text allenthalben auf die Abkürzungen der Konzilstexte treffen, ohne daß diese irgendwo entschlüsselt werden. Ob eine Gruppierung der Aufsätze in „Theologische Grundlagen", „Begriffliche Klärungen" und „Spiritualität des Helfens" nicht naheliegender gewesen wäre als diejenige, die hier gewählt wurde (Kirche als Agape – zur ekklesiologischen Relevanz caritativer Praxis; Motive und Aspekte genuin christlicher Sozialarbeit in der Gegenwart; Ecclesia Caritatis; Stichworte), mag man für eine Geschmacksfrage halten.

Neuss–Freiburg Konrad Hilpert

Pauli, Heinrich: **Einsicht und moralische Phantasie.** Was leistet die inhaltsbezogene Ethik? – Regensburg: Fr. Pustet (1986). 133 S., kart. DM 19.80

Das vorliegende Taschenbuch will eine Einführung in die Moralphilosophie bieten. Es ist herausgewachsen aus der Seminar-Mitarbeit bei W. Kluxen, wie aus Vorlesungen des Vf.s in Bonn und Fulda. Es will, was jeder Ethik allein angemessen ist, „ein geduldiger und anstrengender Versuch sein, in Freiheit zu überzeugen", Einsicht zu wecken, ohne das stringente Argument der exakten Wissenschaft zur Verfügung zu haben. „Ihr vornehmstes Instrument ist deshalb nicht der Beweis, sondern das Beispiel" (11).

Diese Beispiele wählt der Vf. möglichst konkret aus dem Tagesgeschehen, wobei er freilich nicht kasuistische Lösungen anbieten will. Vielmehr faßt er in erster Linie – wie es schon die Frage des Untertitels andeutet – die formal methodologischen Momente einer Normbegründung ins Auge.

Daß aber, wie der Verlag meint ankündigen zu müssen, das Paradigma neu sei, weil nicht die Norm, sondern das Gute im Mittelpunkt stünde, ist dennoch unangemessen.

Der Einstieg ist im Gegenteil klassisch:

Nach vier konkreten Einstiegsbeispielen wird die ethische Differenz von Gut und Böse erläutert, dann Freiheit und Bedingtheit menschlichen Handelns, sowie dessen Sach- und Subjektbezug erläutert. Nach diesen Voraussetzungen kann dann (wiederum an der altgriechischen Fragestellung anknüpfend) das Gute in Abhebung von deontologischer Verbindlichkeit wie von reiner Glücksuche, aber auch von rein wertethischen und utilitaristischen Ansätzen als die eigentliche Zielsetzung ethisch-sittlichen Handelns herausgestellt werden. Einige Konkretionen, vorab aktuell zur Arbeitslosigkeit und zum Problem der Euthanasie, beschließen die ansonst griffig gehaltene Darlegung in durchaus klassischem und eben dadurch hilfreichem Muster.

Was damit vorliegt, ist eine der in dieser Form eher seltenen Einführungen in eine philosophische Ethik, die in Stil und Inhalt auch den nicht direkt mit einem Fachstudium befaßten Interessenten anspricht.

Münster Franz Furger

Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München. W. Pannenberg, Chr. Meier, W. Stroh, H. Schmidt-Glintzer u. a. Hg. u. eingel. von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verlag (1986). 417 S. (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd 3), kart. DM 19.80

Diese interdisziplinäre Studie stellt die Vorlesungen einer Münchner Ringvorlesung aus dem WS 1984/85 zusammen. Dieser zeitliche und örtliche Hintergrund ist zu beachten: Die wirtschaftliche Rezession und die damit verbundene, hohe strukturelle Arbeitslosigkeit stellt die in der Hochkonjunktur weitvergessene Ambivalenz von Arbeit wieder deutlicher ins Zentrum der hier aus geisteswissenschaftlicher Sicht unternommenen Überlegung. Arbeit als Last, als was sie seit der Antike immer empfunden wurde, steht neben dem schöpferischen Moment, das jeder, auch der gemeinen (nicht nur der geistigen) Arbeit eignet und das seit der Aufklärung besonders betont wird, während die Antike hierfür eher von „scholé", von Muße redete. So gelte es eigentlich, die Last zu mindern und damit die Lust an Arbeit zu steigern. Mechanisierung und Automatisierung scheinen dazu wie gemacht. – Aber gerade sie erweisen sich oft genug als Ursachen struktureller Arbeitslosigkeit; der Teufelskreis scheint perfekt. Entsprechend begrüßenswert ist das Unterfangen, die inneren Zusammenhänge genauer zu untersuchen.

Dazu sind zunächst historische Studien, welche heutiges Selbstverständnis aus seinen geschichtlichen Wurzeln zu klären sucht, besonders wichtig. So zeigt etwa C. Meier, wie die politische Entwicklung im alten Athen eine Abwertung der produktiven Handarbeit nach sich zog und zwar so sehr, daß bei Plato und Aristoteles schließlich Arbeit und Politik (= Bürger sein) sich ausschlossen (107). Die insinuierte Aktualisierung auf den heutigen Akademikerfunktionär in der Gewerkschaft als dem wirtschaftlichen Vertreter der Arbeiterschaft mit entsprechendem standesgemäßen äußeren Auftreten, ist dabei durchaus kein Zufall. Umgekehrt verweist W. Stroh (wieder mit einem Seitenblick auf die vorab durch den „Numerus clausus" entstandene Verbindung zwischen guter Abiturnote und lukrativem Berufsstudium) auf das gegenteilige Verständnis bei Vergil, wo noch geistige Arbeit (den Basisunterhalt vorausgesetzt) nur dem „Avarus" zu materiellem Gewinn wird. Der gänzlich unsozialistische Leitsatz aus dem alten China, daß, wer regiere, nicht mit den Muskeln, sondern mit dem Verstand zu arbeiten habe (H. Schmidt-Glintzer) oder die das mittelalterliche Christentum prägende, gesamtmenschliche Sicht des hl. Benedikt (W. Zorn), die in der Neuzeit in der industriellen Technisierung weitgehend verlorenging, sind dann nicht weniger zu beachtende Momente für eine heutige Auseinandersetzung, die aus der Sicht der Katholischen Soziallehre von W. Korff und aus lutherischem Verständnis, wo Arbeit als Dienst wohl erstmals ausdrücklich thematisiert wurde, von W. Pannenberg eingebracht wird. Daß dabei der für die moderne Industrialisierung so bedeutsame calvinistische Beitrag hier nicht eigens aufgearbeitet wird, wird dann auch derjenige bedauern, der die These Max Webers vom Calvinismus als der Ursache des Kapitalismus nicht restlos teilt.

Auf diese Beiträge zur geistesgeschichtlichen Theorie der Arbeit folgen diejenigen aus humanwissenschaftlicher, wirtschafts- und betriebswissenschaftlicher Sicht, die nun aber nicht bloß funktionale Marktmechanismen darlegen, sondern darin menschliche Einstellungen ebenfalls bedenken, so etwa B. Lutz das Moment der Gleichheit, E. Heinen dasjenige der Unternehmenskultur, L. v. Rosenstiel das der notwendigerweise zu pflegenden Akzeptanz gegenüber neuen Technologien und F. E. Münnich dasjenige einer Opfersymmetrie in der Bewältigung von Arbeitslosigkeit. Dies erlaubt es schließlich dem Philosophen W. Krings trotz allem über den Sinn von Arbeit als letztlich doch beglückender Tätigkeit nachzudenken.

Daß dies alles (leider) noch nicht zu einer ethisch wissenschaftlichen Theorie der Arbeit gediehen ist, wird man beim Weglegen des Buches ebenso bedauern, wie man die Fülle der bedachten Gesichtspunkte dankbar zur Kenntnis nimmt.

Münster Franz Furger

Mieth, Dietmar: **Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis.** Theologische Profile. – Freiburg (Schw.)/Freiburg/Wien: Universitätsverlag/Herder (1986). 143 S. (Studien zur theologischen Ethik, 17), kart. sfr/DM 24.80

M.s als „theologische Profile" bezeichnete Studie stellt nicht eine in sich geschlossene Theorie dar. Vielmehr sucht sie sozusagen auf verschiedenen Pisten den Zugang zu ihrem Gegenstand (ob diese „Wege" ursprünglich selbständige Einheiten waren, wird dem Leser nicht verraten). Theorie wird dabei in einem zweifachen Sinn verstanden, nämlich im ursprünglich griechischen Wortsinn als Beschaulichkeit, wie sie der mystischen Tradition der Theologie vertraut ist, sowie als geisteswissenschaftliche Reflexion, wie sie – allerdings noch immer als „späkulative" bezeichnet – in der universitären Lehre gepflegt wird. Von diesem doppelten Verständnis her wird der Bezug zur konkreten Lebenspraxis gesucht, nicht zuletzt um die dem Praktiker oft wenig hilfreich erscheinende „theoretische Spekulation" als eine die Praxis selber aufwertende klärende Hilfe näherzubringen.

Nützlichkeit wie Grenzen solcher Reflexion will M. in Anbetracht der vollen existentiellen Lebenswirklichkeit herausstellen. Er geht dabei aus von dem gerade heute so oft kritisch geforderten Praxisbezug von Theologie und gesteht als Universitätstheologe diese Kritik unumwunden zu, daß jede Theorie ohne Praxisbezug Leerlauf würde. Wenn aber im Rückgriff auf die von M. immer wieder als anregenden Bezugspunkt aufgegriffenen Schriften des großen Mystikers und Theologen Meister Eckhart die kritische Forderung angenommen wird, dann doch nicht ohne den Hinweis, daß Praxis ohne Theorie blind würde, d. h. in plattem Pragmatismus oder bare Ideologie abgleiten würde. Dafür aktuelle Beispiele anzugeben, fiele nicht sehr schwer. Es wird aber hier darauf weiter nicht eingegangen. Was aber von der Theologie unbedingt verlangt werden muß, ist dann eben die im Titel genannte „Spannungseinheit von Theorie und Praxis", die es nicht nur erlaubt, der die Menschlichkeit erdrückenden zeitgenössischen Leistungsmentalität zu begegnen, sondern auch die natürliche Theologie und damit die ihr zugeordnete sog. „autonome Moral" als wirkliche Theorie so zu verstehen, daß sie aus ihrer eigenen und inneren Kohärenz Platz läßt für das sie übersteigende, dem persönlichen Erleben der Gotteserfahrung zugeordnete Glauben. – Daß M. als Theologe und Germanist diese verschiedenen theologischen Pisten seiner Überlegungen abschließend noch an „Meteor" und Friedrich Dürrenmatt sozusagen in Gegenprobe nimmt, stellt einen zusätzlich beachtenswerten Ansatz dieses theologischen Selbstverständnisses dar.

Münster Franz Furger

Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Hg. von Joseph Listl, 2 Bde. – Berlin: Duncker & Humblot (1987). XXXVI, 864 / XXXIX, 824 S., Ln. DM 168.–

Die Bundesrepublik Deutschland nimmt, was das Verhältnis von Kirche und Staat angeht, in mancher Hinsicht eine Sonderstellung ein. In keinem Land der Erde ist das Staatskirchenvertragsrecht derart ausgebaut wie hier. Für Wissenschaft und Praxis besteht darum ein dringendes Bedürfnis nach zuverlässigen Textausgaben der Konkordate und Kirchenverträge. Die vorliegenden Textausgaben verschiedener Autoren sind längst überholt; sie boten zudem lediglich kleine Ausschnitte aus dem gesamten Material. Um so erfreulicher ist es, daß sich Joseph Listl, der verdiente Hg. des renommierten „Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland", der Aufgabe unterzogen hat, eine Sammlung der geltenden Staatskirchenverträge zu veranstalten. Das Ergebnis seiner emsigen Arbeit liegt nun in zwei stattlichen Bden (zu erstaunlich niedrigem Preis) vor. Bei der Arbeit mußte sich der Hg. einen terminus ad quem setzen. Die Ausgabe gibt den Stand des Vertragskirchenrechts vom 1. Juli 1987 wieder. L. stellt sich das hohe Ziel, der Wissenschaft und der Praxis in gleicher Weise zu dienen. Sein Werk mußte also einerseits umfassend, andererseits handlich gestaltet werden.

Alle aufgenommenen Verträge sind im vollen Wortlaut abgedruckt.

Bei den Abkommen mit dem Apostolischen Stuhl sind sowohl der deutsche als auch der italienische Text wiedergegeben, wie es bei doppelsprachigen Konkordaten erforderlich ist. Jene Verträge (und zugehörigen Dokumente), die in einem staatlichen Publikationsorgan veröffentlicht sind, wurden nach dem dort vorfindlichen Text abgedruckt. Lediglich jene Texte, die staatlicherseits nicht publiziert sind, wurden nach der kirchlichen Quelle wiedergegeben. Unveröffentlichte Texte wurden nach den Originaldokumenten abgedruckt. Ich erwähne aus den amtlich nicht veröffentlichten Vereinbarungen beispielsweise den Geheimanhang zum Reichskonkordat, die Ablösungsrichtlinien des Finanzministers von Baden-Württemberg (I, 201f) und die Ordnungen für die gutachtliche Äußerung der Landeskirchen zur Berufung von Professoren der evangelischen Theologie in Niedersachsen (II, 133–138).

Der Hg. war bemüht, den Bestand an Vertragskirchenrecht grundsätzlich lückenlos aufzunehmen. Doch war die Masse des vorliegenden Materials so umfangreich, daß auch L. um eine Auswahl nicht herumkam.

Als Kriterium für diese gibt er an „größere Bedeutung" und „allgemeines Interesse". Man wird ihm bescheinigen, daß er diesem Anspruch gerecht geworden ist. Besonders erfreulich ist, daß auch die bedeutsamsten Bistumsverträge erfaßt sind. Verträge mit Altkatholiken, Orthodoxen und Juden sind ebenfalls aufgenommen.

So ist ein Werk zustande gekommen, das in der Reichhaltigkeit des Inhalts seinesgleichen sucht. Die schon längst überholten Textausgaben von Werner Weber sind nicht nur ersetzt, sondern weit überboten. Man kann die Rücksichten verstehen, die L. zur Beschränkung zwangen; dennoch bleibt sie bedauerlich. Vielleicht könnte in einer Neuauflage eine Liste der nicht aufgenommenen Verträge mit Angabe der Fundstellen beigegeben werden. Für die wissenschaftliche Arbeit an den Texten ist es hilfreich, daß der Hg. jedenfalls in einigen Fällen auch ganz oder teilweise obsolet gewordene Kirchenverträge abgedruckt hat; dadurch läßt sich manches für die Auslegung geltender Verträge gewinnen. Daß das Bayerische Konkordat und der Bayerische Kirchenvertrag in einer bereinigten Fassung aufgenommen sind, sei dankbar vermerkt. Auch die Regierungsbegründungen, die Bekanntmachungen über das Inkrafttreten der Verträge und die Protokolle über die Ratifikation wurden aufgenommen. Sie sind tatsächlich für die Arbeit am Text unentbehrlich. Der Hg. hat bewußt von einer Kommentierung der Verträge abgesehen. Einmal wäre der ohnehin beträchtliche Umfang der beiden Bde dadurch noch erheblich gewachsen, und zum andern wäre damit ein gewisses subjektives Moment in die Ausgabe hineingekommen, das der Hg. vermieden wissen wollte. In strenger Objektivität und Parität wird das Material dargeboten. Bei den wichtigsten Texten gibt L. einführende Literatur an. Es ist eine Ermessensfrage, wieweit man hierbei gehen soll. In jedem Falle ermöglichen die gebotenen Hinweise eine rasche historische und systematische Orientierung.

Dem ersten Bd der Sammlung hat Listl eine Einführung über die Konkordate und Kirchenverträge vorangestellt. Darin legt er sachkundig die staatsrechtlichen Grundlagen des Vertragskirchensystems bloß.

Dem im Grundgesetz enthaltenen Gebot zu friedlicher Zusammenarbeit von Staat und Kirche geschieht in bestmöglicher Weise Genüge durch einvernehmliche Regelung der in Frage stehenden Materien. Was die Rechtsnatur der Staatskirchenverträge angeht, entscheidet sich L. für den völkerrechtlichen Charakter der Konkordate; sie bedürfen, um innerstaatliche Verbindlichkeit zu erlangen, der Transformation. Die evangelischen Kirchenverträge sind dem öffentlichen Recht angehörende Staatsverträge. Die Gegenstände, die in den Staatskirchenverträgen geregelt werden, haben gewöhnlich bereits eine verfassungsrechtliche Verbürgung gefunden, werden nun aber vertragsrechtlich abgesichert. In der Frage der Beendigung von Konkordaten und Kirchenverträgen folgt L. seinem Lehrer Scheuner. In dem knappen Abriß der Entwicklung des Vertragskirchenrechts im 20. Jh. insistiert der Hg. mit berechtigtem Stolz auf der Vorreiterrolle des Freistaats Bayern beim Abschluß von Verträgen mit den Kirchen. Wo das Zustandekommen des Reichskonkordats berührt wird, hätte vielleicht angemerkt werden können, daß die deutsche Regierung für dessen Abschluß sehr wohl ein paritätisches Äquivalent in der Gestalt der Evangelischen Reichskirche bereitzustellen gewillt war. Richtig hebt L. die zeitliche Priorität, die sachliche Weite und die zahlenmäßige Fülle der evangelischen Kirchenverträge hervor, die nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs mit den Ländern der Bundesrepublik Deutschland geschlossen wurden. Die katholische Kirche konnte hier nicht mithalten. Die atmosphärisch wichtigen Leistungsabkommen mit den jüdischen Gemeinden werden nicht übersehen.

An diese Einführung schließt sich der Dokumententeil. Hier werden in jedem Abschnitt zuerst die Verträge mit der katholischen Kirche, dann jene mit den protestantischen Kirchen abgedruckt.

Der Dokumententeil des ersten Bds, der im ersten Teil Staatskirchenverträge mit dem Deutschen Reich und der Bundesrepublik Deutschland bringt, hebt an mit dem Reichskonkordat von 1933. L. schickt ihm eine instruktive Vorbemerkung voran, in der er auf Abschluß und Fortgeltung dieses Vertrages eingeht. Im zweiten Teil werden die einschlägigen Verträge aufgeführt, die von den einzelnen Bundesländern abgeschlossen worden sind; dabei werden die Bundesländer in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt. Sosehr sich die Regelung vieler Materien ähnelt, so bezeichnend sind die Unterschiede, auf die einzugehen hier freilich nicht der Ort ist. In jedem Falle gestattet die Sammlung einen vorzüglichen Überblick über die jeweilige Atmosphäre des Verhältnisses von Staat und Kirche in jedem einzelnen Bundesland.

In den Anmerkungen bringt L. nicht nur Literaturangaben, sondern auch wichtige, ja unentbehrliche sachliche Hinweise, in denen eine Menge Arbeit steckt. Am reichsten mit Anmerkungen versehen ist wohl das Reichskonkordat.

Ein Personenregister und ein ausführliches Sachwortregister beschließen den zweiten Bd. Das Werk ist hervorragend ausgestattet. Der Satz ist mit größter Sorgfalt erstellt; ich bin auf keinen Druckfehler gestoßen. Lateinische Texte sind (in privater Weise) ins Deutsche übersetzt (z. B. II, 258–261).

Es ist keine Frage, daß L. ein opus magnum geschaffen hat. Es ist für jeden, der als Forscher und Lehrer, als Richter oder Verwaltungsjurist mit dem Staatskirchenrecht zu tun hat, unentbehrlich. Der niedrige Preis ermöglicht auch Studenten die Anschaffung. Der einzige Nachteil einer solchen Sammlung ist, daß, da die Entwicklung unaufhaltsam fortschreitet, bald Teile des darin enthaltenen Materials überholt sein werden.

Mainz Georg May

Hofmeier, Johann: **Religiöse Erziehung im Elementarbereich.** Ein Leitfaden. – München: Kösel (1987). 223 S., kart. DM 24.80

Mit dem vorliegenden Leitfaden „Religiöse Erziehung im Elementarbereich" ist angesichts der Bedeutsamkeit dieser Aufgabenstellung und des oftmals zu vernehmenden Rufes nach verläßlicher Weisung ein bedeutsamer Wurf gelungen. Er ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit zwischen dem Lehrstuhl für Katholische Religionslehre und -pädagogik an der Univ. Regensburg und dem Projekt: „Sittlich-religiöse Entwicklung und Erziehung des Kindes" des Staatsinstituts für Frühpädagogik und Familienforschung in München. Der Leitfaden stellt in erster Linie eine Unterweisung der Erzieher in diesem Bereich und in nicht wenigen Passagen eine Unterweisung für die Art und Weise des Erziehens dar. Freilich soll dadurch keineswegs die intensive Einführung in den ganzen Problemkreis ersetzt werden. Der Leitfaden bietet vielmehr eine Zusammenfassung und Vertiefung und ist zugleich ein echtes Nachschlagewerk für einen breit anzusiedelnden Interessentenkreis, vorab für die professionellen Erzieherinnen (auch Erzieher?), dann ebenso für die Eltern, die verantwortlichen Seelsorger und nicht zuletzt auch für unmittelbar sich wissenschaftlich mit diesen Fragen Beschäftigende. Soweit ersichtlich, liegt damit im wahren Sinn des Wortes ein „Erstlingswerk" vor.

Im 1. Kap. (11–44): „Die geschichtliche Entwicklung des Kindergartenwesens" wird nach einem kurzgefaßten Vorwort, das einen knappen, überblickartigen Aufriß angibt, die Geschichte der „institutionalisierten Kleinkindererziehung" unter den Stichworten: Anfänge, Profilierung und Weiterentwicklung dargestellt. Das geschieht mit kurzen und prägnanten Aussagen zu einzelnen Ansätzen. Sie beinhalten das Wesentliche, vor allem mit der Angabe der jeweiligen Zielsetzung und deren Wirkungsgeschichte. Die Anfänge sind demnach vor allem geprägt von den Ideen einzelner Persönlichkeiten und von deren Umsetzung in praktische Verwirklichung. Für die Profilierung entscheidend werden besonders die beiden Institutionen Staat und Kirche, mit ihren Bestrebungen, genannt und umschrieben. Im Blick auf die Weiterentwicklung werden im wesentlichen der Zeitabschnitt der nationalsozialistischen Herrschaft, dieser allerdings sehr kurz, und die Zeitabschnitte ab 1945 und ab 1970 mit ihren Vorstellungen und Ergebnissen dargestellt. Ein großflächiger, aber alles in allem ausreichender Überblick über die Entwicklungsgeschichte wird so ermöglicht.

Das 2. Kap. (45–65): „Soziale Bedingungen der religiösen Elementarerziehung" bringt zuerst eine Zusammenstellung der maßgeblichen staatlichen Regelungen und kirchlichen Verlautbarungen und anschließend eine prägnante Zusammenfassung diesbezüglicher wissenschaftlicher Diskussionen, in Form einer Darlegung und kritischen Bewertung des verhaltensorientierten, des inhaltsorientierten und des gemeinwesenorientierten Ansatzes. Direkt wohltuend liest sich die jeweilige objektivkritische Bewertung der wissenschaftlichen Ansatzbemühungen.

Im 3. Kap. (67–95): „Anthropologische Bedingungen der religiösen Elementarerziehung" werden die beiden „Betroffenen", nämlich Erzieher und Kind, mit recht wichtigen Kennzeichnungen und Beschreibungen vorgestellt. Für den Erzieher werden Tätigkeits-, Qualifikations- und Persönlichkeitsprofil umschrieben. Hinsichtlich des Kindes werden die „religionspsy-

chologischen Erkenntnisse zur Religiosität des Kindes" dargeboten. Daran anschließend wird der „Grundriß einer Theologie des Kindes" entworfen. Nicht wenige Aussagen werden in Frageform dargestellt, um einerseits die Diskutierbarkeit von Aussagen zuzugestehen und andererseits zu eigenständiger Stellungnahme herauszufordern.

Das 4. Kap. (97–119): „Ansätze zur religiösen Elementarerziehung" bietet eingangs in knapper, aber voll und ganz ausreichend-informativer Form die bislang erarbeiteten Ansätze, nämlich die katechetisch-kerygmatischen, die anthropologisch-hermeneutischen und die ekklesial-religionsdidaktischen, anhand des einheitlichen Behandlungsschemas: Charakteristik – Beispiele – Würdigung. Vor allem letztere geschieht in kritisch-urteilender, aber tolerant-wertender Form. Als Neukonzeption wird schließlich theoretisch-entwikkelnd vorgestellt: „Ganzheitliche elementare Persönlichkeitsbildung aus dem Glauben." Mit diesem Konzeptionsentwurf wird aber keineswegs der Anspruch erhoben, absolut neu und von vorne zu beginnen. Das Moment der Kontinuität wird in aller Ehrlichkeit und Offenheit eingebracht.

Das 5. Kap. (121–206): „Konkretisierung der Neukonzeption: Ganzheitliche elementare Persönlichkeitsbildung aus dem Glauben" ist nicht nur rein umfangsmäßig das gewichtigste, sondern auch inhaltsmäßig, weil darin wissenschaftlich-theoretische Erwägungen und Begründungen organisch mit Vorschlägen und Ausführungen zur praktischen Verwirklichung verbunden sind. Die notwendige Ganzheitlichkeit im Erziehungsverhalten bzw. -vorgehen wird umrissen mit den beiden Stichworten: Erziehung aus dem Glauben und Glaubenserziehung. Verdeutlicht wird „Erziehung aus dem Glauben" mit den Leitzielen: Vertrauen stärken – Lebensbejahung fördern und Beziehungsfähigkeit fördern, und den dazugehörigen Ausführungen unter den Stichworten: Zielerklärung – religionspädagogische Aufgaben und praktische Beispiele. „Glaubenserziehung" wird mit dem gleichen Arbeitsraster verdeutlicht. Nur heißen für diesen Teil die Leitziele: Gott kennenlernen als den mit den Menschen zu ihrem Heil Handelnden – Jesus kennenlernen als den menschgewordenen Gottessohn und – In die Kirche als die Gemeinschaft des Heiligen Geistes hineinwachsen. Die Ausführungen hierzu werden ergänzt mit: Fehlentwicklungen (Leitziel 1), Zerrbilder (Leitziel 2) und Mißverständnisse (Leitziel 3). Theoretische Aussagen wie aufgewiesene praktische Durchführungsmöglichkeiten sind in sich allein schon in weitem Umfang bereichernd. Fast notwendiges Pendant und damit parallel einzusetzen ist eine ganze diesbezügliche Schriftenreihe H.s („Religiöses Sprechen mit Kindern" – „Kinder bejahen das Leben" – „In Kindern den Glauben wecken" – „Kinder erfahren Liebe und Geborgenheit", Donauwörth 1978/79/80/84).

Pauschal gesagt, dieser Leitfaden enthält wesentliche Elemente eines echten Lehr-, Lern- und Arbeitsbuches. Es informiert objektiv, führt eigenständig aus und provoziert praktische Verwirklichung. Der vielleicht etwas schematisch anmutende Aufbau der einzelnen Kapitel, insgesamt und in einzelnen Abschnitten, dient zweifelsohne der didaktischen Intention und der arbeitsdienlichen Übersichtlichkeit. Die sprachliche Fassung vermeidet bewußt einen erschwerenden Fachjargon und der gefällige Druck tut ein übriges, um den Leitfaden wirklich Leitfaden werden zu lassen, der freilich auch nur anleiten kann, ohne unbedingt den Erfolg mitliefern zu können.

Passau Karl Mühlek

Van der Beken, Alain: **L'Evangile en Afrique, vécu et commenté par des Bayaka.** – Nettetal: Steyler Verlag (1986). 328 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 38), kart. DM 48.–

Der vorliegende Bd des Jesuitenpaters A. van der Beken bildet sozusagen den letzten Teil einer Art Trilogie, wenn man ihn im Zusammenhang mit den beiden einige Jahre früher vom selben Vf. aufgelegten Büchern über die Yaka (Zaire) betrachtet. Bereits 1978 veröffentlichte der Vf. im selben Verlag Proverbes et vie Yaka (Sprichwörter und Leben der Yaka) und vier Jahre später, 1982, Les Proverbes yaka au service de l'annonce de l'Evangile (Die Yaka-Sprichwörter im Dienst der Verkündigung).

Auch im vorliegenden Buch stehen nicht nur theoretische Betrachtungen im Mittelpunkt. Vielmehr geht es, wie auch in den beiden früheren Werken, um das essentielle Verhältnis zwischen Evangelium bzw. Glauben und Leben. Wie könnte es auch anders sein? Denn dem Autor geht es nicht darum, eine „Lehre" zu verkünden. Das Buch, vom Vf. selbst als ein „Gemeinschaftswerk" bezeichnet (20), ist vielmehr Rückblick und Reflexion zugleich über eine 15jährige Missionsarbeit bei den Bayka, wie der Titel bereits andeutet; eine Reflexion langjähriger Versuche, zusammen mit den Afrikanern eine „afrikanische Lesart des Evangeliums" (9) zu leben, und zwar so, daß „der Seele des Afrikaners keine Gewalt angetan wird" (9). Natürlich bleibt auch dem Afrikaner die Erfahrung nicht erspart, daß es in seiner Begegnung mit dem Evangelium nicht darum geht, das von jeher Gewohnte einfach neu zu „etikettieren", sondern eher darum, daß auch er in jene geheimnisvolle Weite und Tiefe geworfen wird, die sich auftut, wenn Gott die Herzen der Menschen in einer besonderen Weise berührt. Daß es sich dabei aber um etwas anderes handelt, als einfach vom Fremden überrollt und überrumpelt zu werden, darauf macht auch der Vf. mit einem Schlüsselwort in diesem Buch aufmerksam. Es ist der Begriff „Inkulturation". Dieser Begriff, der heute im Munde vieler wie ein Modewort klingt, steht in Wirklichkeit für eine ungeheure Herausforderung an den Diener des Evangeliums, nämlich für die Anforderung eines realistischen, nüchternen Ausdrucks der Frohen Botschaft, der aber voller Vitalität die ganze Breite und Dynamik des menschlichen Lebens und des Lebens schlechthin als Entfaltung göttlicher Dynamis in der Welt umfaßt.

Diesem Leitgedanken folgend gliedert der Vf. das Buch in zwei Teile. Der 1. Teil (9–53) befaßt sich – nach einer kurzen Einführung (9–14) – in drei Kapiteln jeweils mit der Afrikanisierung des Evangeliums (Africanisation de l'Evangile, 15–34), mit dem Ringen um den Glauben (Le combat de la foi, 35–45) und schließlich mit dem Verhältnis Christentum – Traditionelle Religionen (Le christianisme face aux religions traditionnelles, 47–53). In diesem 1. Teil teilt der Vf. die Methode seiner Evangelisierungsarbeit, Informationen über die einheimischen Adressaten und Mitarbeiter mit, die ihn mit ihrem unermüdlichen Einsatz erst dazu befähigt haben, die Inkulturationsarbeit in Angriff zu nehmen und voranzutreiben. Zur Illustration seiner Methode, liefert der Vf. auch einige Erlebnisberichte, die deutlich machen sollen, mit welchen Schwierigkeiten der Weg einer Evangelisierung der einheimischen Kultur gepflastert ist (vgl. etwa 30ff). Diese Schwierigkeiten trüben aber keineswegs die Freude über erzielte Erfolge und auch nicht die Hoffnung auf eine immer tiefer gehende Stärkung des Glaubens.

Was das praktisch bedeutet, zeigt der Vf. im 2. Teil des Buches (57–328). Dieser Teil enthält umfangreiche Texte in der Stammessprache kiyaka mit entsprechender Übersetzung ins Französische. Es handelt sich dabei um die Aktualisierung von biblischen Texten (etwa der Parabel vom guten Hirten, der Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus, von Texten über die Fußwaschung, den Tod Jesu, über Pfingsten usw.), die in traditioneller afrikanischer Erzählform dargestellt und gedeutet werden, wobei afrikanische Symbole, Lebenssituationen, menschliche Alltagserfahrungen, die Weisheit der Ahnen, Gemeinschaftshandlungen usw. als Ausdrucksformen und Veranschaulichungen der biblischen Botschaft eingesetzt werden. Die Vergleiche und die Analogien, die hier angestellt werden, tragen nicht nur dazu bei, den gelesenen Bibeltext dem Hörer verstandesgemäß und in lebendigerer Form näherzubringen, sondern sie machen auch ganz deutlich, wie wichtig es ist, daß hier ein echter Dialog zwischen Gott und den Menschen stattfindet, und zwar in deren Sprache und mit Hilfe der Spiritualität. In dieser Hinsicht ist das Buch eine Anregung auch für den Nicht-Afrikaner.

Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß dieses Buch nicht mit der Erwartung gelesen werden kann, die man üblicherweise einer theologischen Abhandlung entgegenbringt. Ein Werk solcher Statur ist dieses Buch nicht. Es handelt sich vielmehr zum größten Teil um ein Aktionsbuch, geprägt von ganz persönlichen Erfahrungen im seelsorglichen Alltag. Daher erweist es sich für den theologisch besonders anspruchsvollen Leser als wenig befriedigend, zumal der Vf. beispielhafte theologische Vertiefungen vermissen läßt, die seinen Anregungen ein besonderes Gewicht hätten verleihen können.

Münster/Westf. Kossi J. Tossou

Reiß, Heinrich: **Der Grund unserer Hoffnung – Jesus Christus.** Das Evangelium in Bildern. – Bielefeld: Luther-Verlag (1984), 60 S., 18 Bilder, geb. DM 16.80

Christozentrisch ist das ansprechende Meditationsbuch des langjährigen Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen. In Bildern, Symbolen, theologischen Texten und persönlichen Gedanken wird Jesus Christus als Sohn Gottes und als Freude, Rettung und Hoffnung der Menschen sowie die Verkündigung seines Evangeliums „gesprochen im Wort – geschenkt im Sakrament – gelebt in der Nachfolge" zum vielfältigen Ausdruck gebracht. Diese das protestantische „Sola-Prinzip" herausstellenden Themen werden verdeutlicht durch die Besprechungen von Malereien, Fotografien und Skulpturen. Sie werden erläutert durch Ansprachen, Briefe und Zeitungsartikel, die in Beziehung gesetzt werden zu Texten der Bibel, des Gesangbuches und der Tradition der evangelischen Kirche. Dabei hat der Autor sich von seinem ganz persönlichen Erfahrungs- und Erlebnishorizont leiten lassen. Wer ihn persönlich kennt, ahnt, daß er diesen Reichtum geschöpft hat aus den Begegnungen mit vielen Menschen nicht nur aus dem eigenen Kulturraum, sondern weit darüber hinaus. Es ist ein Buch, das man gerne zur Hand nimmt und von dem man sich meditierend mit auf den Weg zu Jesus Christus als die Mitte des Glaubens nehmen läßt. Katholiken werden sich zwar an einigen Stellen dieses Buches der Nachfrage nicht enthalten mögen, aber sich auch freuen dürfen über die tiefe Gemeinschaft im Bekenntnis zu Jesus dem Christus.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner **Scheele**. Hrsg. von Josef Schreiner . . . – Wü: Echter 1988. 637 S., DM 68,–. S. 625–633; Bibliographie P.-W. Scheele.

Religious periodicals of the United States. Academic and scholarly journals. Ed. by Charles H. Lippy. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1986. XIX, 607 p. = Historical guides to the world's periodicals and newspapers.

Twintig jaar ontwikkelingen in de theologie. Tendensen en perspectieven. Onder red. van W. M. E. Logister . . . – Kampen: Kok 1987. 286 blz.

II. Bibelwissenschaft

Baldermann, Ingo: Einführung in die Bibel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 291 S. = Uni-Taschenbücher 1486; kart. DM 27,80.

Wagner, Siegfried: Zur Frage nach der Möglichkeit einer Biblischen Theologie. – ThLZ 113, 1988, Sp. 161–170.

Bij de put van Jakob. Exegetische opstellen. Aangeboden aan Martien **Rijkhoff** bij zijn afscheid van de Theol. Fac. de Tilburg. Onder red. van Wim Weren en Niek Poulssen. – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1986. IX, 154 p. = TFT-studies V; hfl 20,–; [cont.:] p. 1–18: Poulssen, Niek: Menselijk spreken over het zien van God ‹**Gen 22,1–9**›; p. 19–45: Holman, Jan: D(i)e verdraaide erfzonde; p. 46–71: Weren, Wim: Bergrede en halacha; p. 72–97: Bastiaens, Jean: „Oog voor oog, tand voor tand": Over ver-geld-ing en verzoening (**Mt 5,38–39**); p. 98–108: Maat, Paul de: „Als een erfgenaam"? Een hypothese voor de uitleg van **Mc. 10,13–17**; p. 108–129: Bouwman, Gijs: De wonderbare visvangst ‹**Lc 5,1–11**›: Een proeve van integrale exegese; p. 130–154: Peeters, Robert Jan: Imitatio Christi: Samenhang en theologie in 1 Petr 3,13–4,6.

1. Altes Testament

Molina, Mario Alberto: **Génesis 2–3**: el hombre, su mundo y su pecado. – Ciudad de Dios 201, 1988, 97–112.

Ramsey, George W.: Is name-giving an act of domination in **Genesis 2:23** and elsewhere? – CBQ 50, 1988, 24–35; p. 36–46: Begg, Christopher T.: Re-readings of the "Animal Rite" of Genesis **15** in early Jewish narratives.

Schmidt, Werner: Exodus. Teilband I: **Exodus 1–6**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1988. VII, 312 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament; Lw. DM 88,–.

Utzschneider, Helmut: Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte ‹**Ex 25–40**; **Lev 8–9**›. – Frb/B: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. VI, 320 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXVII; kart. DM 124,– [Habil.-Schrift, München]

Jacob, Edmond: **Esaia 1–12**. – Genève: Labor et Fides 1987. 174 p. = Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa.

Ray Clendenen, E.: Discourse strategies in **Jeremiah 10:1–16**. – JBL 106, 1987, 401–408; p. 409–421: Blenkinsopp, Joseph: The mission of **Udjahorresnet** and those of **Ezra** and **Nehemiah**.

Floss, Johannes Peter: **David** und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts **2 Sam 5,6–9** literaturwissenschaftlich betrachtet – St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. 72 S. = Münchener Universitätsschriften = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXX.

Gunneweg, Antonius H.: **Nehemia**. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen u. einem Exkurs zur Topographie u. Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 202 S., Anhang: Zeittafel = Kommentar zum Alten Testament XIX, 2.

Ogden, Graham: **Qoheleth**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 236 p. = Readings. A new biblical commentary I; £ 10,90.

Rofé, Alexander: Family and sex laws in Deuteronomy and the Book of Covenant. – Henoch 9, 1987, 131–160; p. 161–195: Catastini, Alessandro: **4 Q Sam^a: I. Samuele** il 'Nazireo'; p. 197–228: Diebner, Bernd Jörg: Überlegungen zum „Brief des Elia" ‹**2 Chr 21,12–15**›.

Braulik, Georg: Studien zur Theologie des **Deuteronomiums**. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände II.

Feuillet, André: La connexion de la révélation divine avec l'histoire du salut dans l'annonce prophétique du Saveur messianique et de sa Mère. Le Protévangile, les oracles messianique d'**Isaïe** et de **Michée**. – Divinitas 32, 1988, 543–564.

Endres, John C.: Biblical interpretation in the Book of **Jubilees**. – Wash, DC: The Catholic Biblical Assoc. of America 1987. X, 284 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XVIII; $ 10,95.

Pardee, Dennis: Ugaritic and Hebrew poetic parallelism. A trial cut ‹Cnt I and **Proverbs 2**›. – Lei [e. a.:] Brill 1988. XVI, 201 p. = Vetus Testamentum. Supplement XXXIX; hfl 136,–.

West, Cornel: Prophetic fragments. – GrR, Mich.: Eerdmans; Trenton, N.J.: Africa World Pr. 1988. XI, 294 p.; $ 17,95.

Koch, Klaus: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte. Zum 60. Geburtstag von Klaus Koch hrsg. von Eckart Otto. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 254 S.; kart. DM 68,–.

Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6. – 12. 1. 1985. Hrsg. von Martin Klopfenstein . . . – Bern [u. a.:] Lang 1987. 398 S. = Judaica et Christiana XI; sfr 98,– [enth.:] S. 9–27: Reventlow, Henning Graf: Kritische Bilanz der Sicht des Alten Testaments in neueren christlichen Entwürfen einer Biblischen Theologie; S. 29–43: Weiss, Meir: Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung; S. 45–79: Talmon, Shemargahu: Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Größe ‚Die Schrift' im Judentum; S. 81–96: Stuhlmacher, Peter: Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift; S. 97–118: Fraenkel, Jonah: Die „Mitte des Tanach" aus der Sicht des Rabbinischen Judentums; S. 119–147: Luz, Ulrich: Paulinische Theologie als Biblische Theologie; S. 148–184: Stegemann, Hartmut: Die „Mitte der Schrift" aus der Sicht der Gemeinde von **Qumran**; S. 185–215: Koch, Klaus: Die Bedeutung der **Apokalyptik** für die Interpretation der Schrift; S. 217–236: Amir, Yehoschua: Die „Mitte der Schrift" aus der Sicht des hellenistischen Judentums; S. 237–268: Tov, Emmanuel: Die **Septuaginta** in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel; S. 269–281: Childs, B. S.: Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie; S. 283–297: Klopfenstein, Martin: Das **Gesetz** bei den **Propheten**; S. 299–328: Gese, Hartmut: Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments; S. 329–341: Tsevat, Matitiahu: Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht; S. 343–356: Greenberg, Moshe: Der Gebrauch der Bibel im heutigen Israel. Eine engagierte Sicht, eine Kritik und eine Empfehlung; S. 357–384: Lohfink, Norbert: Die Sorge Gottes um die rechte Gesellschaft – eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism and modern categoryformation. "Judaism", "Midrash", "Messianism", and canon in the past quarter-century. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. XIV, 124 p. = Studies in Judaism.

Knibb, Michael Antony: The **Qumran** community. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. 1987. XI, 275 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200 II; £ 12,95.

Høgenhaven, Jesper: Problems and prospects of Old Testament theology. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 136 p. = The biblical seminar VI; £ 6,95.

Krieg, Matthias: **Todesbilder** im Alten Testament oder: „Wie die Alten den Tod gebildet." – Zü: Theologischer Verl. 1988. 695 S., 66 Bl. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXIII; DM 80,– [Diss., Zürich].

Congress volume. Jerusalem 1986. Ed. by J. A. Emerton. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VI, 303 p. = Vetus Testamentum. Supplement XL; [cont.:] p. 7–16: Avigad, N.: Hebrew seals and sealings and their significance for biblical research; p. 17–26: Cross, F. M. A report on the **Samaria papyri**; p. 27–41: Crüsemann, F.: Das **Bundesbuch** – historischer Ort und institutioneller Hintergrund; p. 42–53: Goshen-Gottstein, M. H.: The **Hebrew Bible** in the light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible; p. 54–66: Hallo, W. W.: Texts, statues and the cult of the divine king; p. 67–80: Hanhart, R.: Die Bedeutung der **Septuaginta** für die Definition des „hellenistischen Judentums"; p. 81–95: Haran, M.: On the diffusion of literacy and schools in ancient Israel; p. 96–106: Ishida, T.: Royal succession in the kingdoms of Israel and Judah with special reference to the people under arms as a determining factor in the struggles for the throne; p. 107–123: Kitchen, K. A.: **Egypt** and **Israel** during the first millennium B.C.; p. 124–143: Lambert, W. G.: Old Testament mythology in its ancient Near Eastern context; p. 144–156: Lang, B.: Life after death in the prophetic promise; p. 157–164: Lipiński, E.: Royal and state scribes in ancient Jerusalem; p. 165–176: Malamat, A.: Pre-monarchical social institutions in Israel in the light of **Mari**; p. 177–188: Ottosson, M.: **Eden** and the land of promise; p. 189–203: Puech, E.: Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques; p. 204–210: Ringgren, H.: Israelite prophecy: fact or fiction?; p. 211–220: Roberts, J. J. M.: Does God lie? Divine deceit as a theological problem in Israelite prophetic literature; p. 221–234: Stager, L. E.: Archaeology, ecology, and social history: background themes to the **Song** of **Deborah**; p. 235–256: Stegemann, H.: The origins of the **Temple Scroll**; p. 257–269: Uffenheimer, B. Prophecy, ecstasy, and sympathy; p. 270–283: Weinfeld, M.: The pattern of the Israelite settlement in **Canaan**; p. 285–292: Schökel, L. Alonso: Trends: plurality of methods, priority of issues; p. 293–297: Gordon, C. H.: **Ebla** as background for the Old Testament; p. 298–303: Rendtorff, R.: Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament exegesis.

2. Neues Testament

Drewermann, Eugen: Das **Markus**evangelium. Teil I: **Mk 1,1–9,13**. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. 1988. 656 S., 4 Abb.; DM 68,–.

Pudussery, Paul S.: Discipleship, a call to suffering and glory. An exegetico-theological study of **Mk 8,27–9,1**; **13,9–13** and **13,24–27**. – Roma 1987: Tipogr. "Leberit". XVIII, 351 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urban.]

Dalbesio, Anselmo: Alcuni aspetti esperienziali della πίστις e dell' ἀγάπη in **1 Gv**. – Laurentianum 29, 1988, 3–34.

Morris, Leon: The Epistle to the **Romans**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1988. XII, 578 p.; $ 27,95.

Harrisville, Roy A.: **I Corinthians**. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 301 p. = Augsburg commentary on the New Testament.

Bieringer, Reimund: **2 Kor 5,19a** und die Versöhnung der Welt. – ETL 63, 1987, 295–326.

Betz, Hans Dieter: Der **Galater**brief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Galatians, dt.). Aus d. Amerikan. übers. u. für d. dt. Ausg. red. bearb. von Sibylle Ann. – Mchn: Kaiser 1988. VI, 596 S. = Hermeneia-Kommentar; Lw. DM 148,–.

The glory of Christ in the New Testament. Studies in **Christology**. In memory of George Bradford **Caird**. Ed. by L. D. Hurst . . . – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXVII, 311 p.; £ 35,–; [cont.:] p. XXIII–XXVII: Bibliographia Cairdiana; p. 3–18: Barr, James: Words for love in biblical Greek; p. 19–36: Davies, W. D.: Canon and Christology; p. 37–47: Houston, Walter: Today, in Your Very Hearing': Some comments on the christological use of the Old Testament; p. 51–58: Muddiman, John: The glory of Jesus, **Mark 10:37**; p. 59–70: Hooker, Morna D.: What Doest Thour Here, Elijah?' A look at St Mark's account of the transfiguration; p. 71–81: Trites, Allison A.: The transfiguration in the theology of Luke: Some redactional links; p. 83–112: Hengel, Martin: The interpretation of the wine miracle at Cana: **John 2:1–11**; p. 113–124: Watson, Francis: Is John's Christology adoptionist?; p. 125–138:

Johnston, George: Ecce Homo! Irony in the Christology of the fourth evangelist; p. 139–150: Wright, N. T.: Reflected glory: **2 Corinthians 3:18**; p. 151–164: Hurst, L. D.: The Christology of **Hebrews 1 and 2**; p. 165–172: Frost, Stanley: Who were the heroes? An exercise in bi-testamentary exegesis, with christological implications; p. 175–186: Evans, Donald: Academic scepticism, spiritual reality, and transfiguration; p. 187–206: Morgan, Robert: The historical Jesus and the theology of the New Testament; p. 207–217: Borg, Marcus: An orthodoxy reconsidered: The 'End-of-the-World Jesus; p. 219–227: Moule, C. F. D.: Reflections on so-called 'Triumphalism'; p. 229–238: Gunton, Colin: Christ the sacrifice: Aspects of the language and imagery of the Bible; p. 239–250: Harvey, Anthony, Christ as agent; p. 251–266: Dunn, J. D. G.: 'A ligth to the Gentiles': The significance of the Damascus road Christophany for Paul; p. 267–280: Cranfield, C. E. B.: Some comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation, with special reference to the evidence of the Epistle to the Romans; p. 281–289: Wiles, Maurice: Person or personification? A patristic debate about Logos.

Collange, Jean-François: L'épître de Saint Paul à **Philémon**. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 76 p. = Commentaire du Nouveau Testament XI, c.

Hainthaler, Theresia: „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört" ‹**Jak 5,11**›. Zur Bedeutung d. Buches Ijob im Neuen Testament. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 465 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 337; sfr 75,– [Diss., Frankfurt. Phil.-Theol. Hochschule]

Senior, Donald: Matthew's special material in the passion story: Implications for the Evangelist's redactional technique and theological perspective. – ETL 63, 1987, 272–294.

Malbon, Elizabeth Struthers: Narrative space and mythic meaning in **Mark**. – San Francisco: Harper & Row 1986. XIV, 212 p. = New voices in biblical studies; $ 24,45.

Allison, Dale C.: The structure of the Sermon on the Mount. – JBL 106, 1987, 423–445; p. 447–463: Hock, Ronald F.: Lazarus and Micyllus: Greco-Roman backgrounds to **Luke 16:19–31**; p. 465–486: Ehrman, Bart D.: The use of group profiles for the classification of New Testament documentary evidence.

Parson, Mikeal C.: The departure of Jesus in **Luke-Acts**. The ascension narratives in context. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 301 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXI; paper £ 10,50.

Cassidy, Richard J.: Society and politics in the Acts of the Apostles. – Maryknoll: Orbis Books 1987. XII, 239 p.; $ 9,95.

Young, Frances Margaret – David F. Ford: **Meaning** and **truth** in **2 Corinthians**. – Lo: SPCK 1987. 289 p. = Biblical foundations in theology; £ 10,95.

Holland, Glenn S.: The tradition that you received from us: **2 Thessalonians** in the Pauline tradition. – Tü: Mohr 1988. 172 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIV; kart. DM 98,– [Diss., Chicago]

Witkamp, Leonard Theodoor: **Jezus** van **Nazareth** in de gemeente van **Johannes**. Over de interaktie van traditie en ervaring. – Kampen: Van den Berg 1986. XII, 451 blz.; hfl 95,– [Diss., Kampen]

Horsley, Richard A.: Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine. – San Francisco: Harper & Row 1987. XI, 355 p.

Erlemann, Kurt: Das **Bild Gottes** in den synoptischen Gleichnissen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1988). 308 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXVI; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

MacDonald, Dennis Roland: There is no male and female. The fate of a dominical saying in **Paul** and **Gnosticism**. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XXIII, 132 p. = Harvard dissertations in religion XX; $ 14,95. [Diss., Cambridge, MA, Harvard Univ.]

Schatzmann, Siegfried S.: A Pauline theology of charismata. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1987. X, 117 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Vol. XXVI:1. Katalog über die C-Sammlung. Band I: Handschriften C I–IV, 1–50 und Register. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1988. XI, 340 S., 162 S. (Register); skr 265,–.

Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. I: Deutsche Bibeldrucke 1466–1600. Beschr. von Stefan Strohm. Unter Mitarbeit von Peter Amelung . . . – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. LVI, 480 S.; Lw. DM 800,–.

Deutsche illustrierte **Flugblätter** des **16.** und **17.** Jahrhunderts. Bd. IV: Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Hrsg. von Wolfgang Harms und Cornelia Kemp. – Tü: Niemeyer 1987. XVIII, 457 S.; Lw. DM 670,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies on art and archeology in honor of Ernst **Kitzinger** on his seventy-fifth birthday. Ed.: William Tronzo and Irving Lavin. – Wash, D.C.: Dumbarton Oaks Research Libr. and Collection 1987. XVI, 511 p. = Dumbarton Oaks Papers XLI; [cont.:] p. 1–11: Alexander, Margaret A.: Mosaic ateliers at Tabarka; p. 13–27: Ayres, Larry: An Italian romanesque manuscript of Hrabanus **Maurus**' *De laudibus Sanctae Crucis* and the Gregorian reform; p. 29–40: Bargellini, Clara: The Tremiti mosaic and eleventh-century floor decoration in eastern Italy; p. 41–54: Barral i Altet, Xavier: Poésie et iconographie: Un pavement du XIIe siècle décrit par Baudri de Bourgueil; p. 55–69: Belting, Hans: Eine Privatkapelle im frühmittelalterlichen Rom; p. 70–83: Bergman, Robert P.: The frescoes of Santissima Annunciata in **Minuto** ‹Amalfi›; p. 85–87: Bertelli, Carlo: Un altro serpente in S. **Ambrogio**; p. 89–102: Bloch, Herbert: Origin and fate of the bronze doors of Abbot **Desiderius** of Monte Cassino; p. 103–109: Brenk, Beat: Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus ideology; p. 111–123: Corrie, Rebecca W.: The **Seitenstetten missal** and the persistence of Italo-Byzantine influence at **Salzburg**; p. 125–144: Ćurčić, Slobodan: Some Palatine aspects of the Cappella **Palatina** in **Palermo**; p. 145–154: Cutler, Anthony: Under the sign of the **Deēsis**: On the question of representativeness in medieval art and literature; p. 155–156: Demus, Otto: San **Marco** revisited; p. 157–163: Der Nersessian, Sirarpie: Two miracles of the Virgin in the poems of **Gautier** de **Coincy**; p. 165–179: Cruikshank Dodd, Erica: Three early Byzantine silver crosses; p. 181–186: Corby Finney, Paul: Images on finger rings and early Christian art; p. 187–198: Foss, Clive: St. **Autonomus** and his church in Bithynia; p. 199–213: Gardner, Julian: An introduction to the iconography of the medieval Italian city gate; p. 215–226: Glass, Dorothy F.: Pseudo-Augustine, prophets, and pulpits in Campania; p. 227–237: Gonosová, Anna: The formation and sources of early Byzantine floral semis and floral diaper patterns reexamined; p. 239–242: Grabar, André: Une réflexion d'**Eschyle** sur l'art de son temps, et l'évolution de l'art byzantin; p. 243–247: Grabar, Oleg: The date and meaning of **Mshatta**; p. 249–260: Hanfmann, George M. A.: The scylla of **Corvey** and her ancestors; p. 261–264: Keller, Harald: Zum sogenannten **Reliquienschrein Ottos** des **Großen** in **Quedlinburg**; p. 265–275: Kessler, Herbert L.: The meeting of Peter and Paul in Rome: An emblematic narrative of spiritual brotherhood; p. 277–293: Kleinbauer, W. Eugene: The double-shell tetraconch building at **Perge** in **Pamphylia** and the origin of the architectural genus; p. 295–306: Kolarik, Ruth E.: Mosaics of the early church at **Stobi**; p. 307–316: Kondoleon, Christine: A gold pendant in the Virginia Museum of Fine Arts; p. 317–320: Krautheimer, Richard: A note on the inscription in the apse of Old St. Peter's; p. 321–337: Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: Pour une problématique de la peinture d'Eglise byzantine à l'époque iconoclaste; p. 339–350: Lavagnini, Bruno: L'epigramma e il committente; p. 351–361: Dauterman Maguire, Eunice: Range and repertory in capital design; p. 363–373: Maguire, Henry: Adam and the animals: Allegory and the literal sense in early Christian art; p. 375–389: Mayo, Penelope C.: *Vasa Sacra:* Apostolic authority and episcopal prestige in the eleventh-century **Bari** benedictional; p. 391–401: Meyendorff, John: Wisdom – sophia: Contrasting approaches to a complex theme; p. 403–414: Mouriki, Doula: A thirteenth-century icon with a variant of the hodegetria in the Byzantine Museum of Athens; p. 415–423: Mütherich, Florentine: Das Verzeichnis eines griechischen Bilderzyklus in dem St. **Galler Codex 48**; p. 425–441: Narkiss, Bezalel: The "Main Plane" as a compositional element in the style of the Macedonian Renaissance and its origins; p. 443–451: Nees, Lawrence: Theodulf's mythical silver Hercules vase, *Poetica Vanitas,* and the Augustinian critique of the Roman heritage; p. 453–460: Nordhagen, Per Jonas: Icons designed for the display of sumptuous votive gifts; p. 461–468: Ševčenko, Ihor: An early tenth-century inscription from Galakrenai with echoes from Nonnos and the *Palatine Anthology*; p. 469–476: Trilling, James: Late antique and sub-antique, or the "Decline of Form" reconsidered; p. 477–492: Tronzo, William: Setting and structure in two Roman wall decorations of the early middle ages; p. 493–507: Wright, David H.: The true face of **Constantine** the **Great**.

Arbeiter, Achim: **Alt-St. Peter** in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten. Rekonstruktion, Architekturprogramm. – B: Gebr. Mann Verlag 1988. 271 S.; Lw. DM 128,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 14–16 marzo 1986. A cura di Sergio Felici. – Roma: LAS 1987. 289 p. = Studi – Testi – Commenti patristici. Biblioteca di scienze religiose LXXVIII; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–12: Felici, Sergio: Presentazione del Convegno: «Paideia» classica e «paideia» cristiana: dimensione pedagogica della catechesi dei Padri nei primi tre secoli; p. 13–28: Quacquarelli, Antonio: Il senso della cultura nei Padri Apostolici; p. 29–39: Otranto, Giorgio: Note sull'itinerario spirituale di **Giustino**. Fede e cultura in «Dialogo» 1–9; p. 41–49: Burini, Clara: Un «progetto culturale» nella «Supplica» di **Atenagora**; p. 51–55: Mees, Michele: Strutture ellenistiche a servizio della catechesi cristiana nelle **Ps. Clementine**; p. 57–72: Pasquato, Ottorino: Crescita del cristiano in **Clemente Alessandrino**. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica di H. I. Marrou; p. 73–86: Di Berardino, Angelo: La catechesi per l'uomo nuovo attraverso le istituzioni del III secolo; p. 87–102: Messana, Vincenzo: Il «didaskalos» cristiano secondo l'«Ad Diognetum»; p. 103–125: Orbe, Antonio: Del hombre imperfecto en san **Ireneo**; p. 127–131: Lethel, François-Marie: La crescita dell'uomo nella visione di Dio secondo S. **Ireneo** di **Lione**; p. 133–144: Uglione, Renato: La gradualità della Rivelazione in **Tertulliano**; p. 145–160: Amata, Biagio: Educare alla pazienza in S. **Cipriano**; p. 161–180: Sfameni Gasparro, Giulia: L'educazione all'«enkrateia» nei Padri del III secolo; p. 181–187: Scorza Barcellona, Francesco: Dono dello Spirito e istanze morali nell'«Ad Donatum» di **Cipriano**; p. 189–202: Grazia Bianco, M.: «Consuetudo – synétheia» in **Minucio Felice** e **Clemente Alessandrino**; p. 203–209: Crouzel, Henri: Cultura e fede nella scuola di **Cesarea** con **Origene**; p. 211–227: Riggi, Calogero: Elementi costitutivi della «paideia» nel «Panegirico» del **Taumaturgo**; p. 229–258: Triacca, Achille M.: «Confessio – Professio – Celebratio fidei»: Pedagogia alla fede; p. 259–285: Janssens, Jos: La figura prenicena di Cristo-Maestro nelle arti figurative.

Munier, Charles: **Ehe** und **Ehelosigkeit** in der alten Kirche (1.–3. Jh.). Aus dem Franz. ins Dt. übertragen von Annemarie Spoerri. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. LXXI, 333 S. = Traditio christiana VI; sfr 138,–.

Kötting, Bernhard: Die Bewertung der Wiederverheiratung ‹der zweiten Ehe› in der Antike und in der Frühen Kirche. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1988. 43 S. = Rhein.-Westf. Akademie d. Wissenschaften. Vorträge G 292.

Manns, Frédéric: La condescendance divine: racines juives et développements patristiques. – Anton 62, 1987, 404–422.

Goodman, Martin: The ruling class of **Judaea**. The origins of the Jewish revolt against Rome A.D. 66–70. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. XIII, 263 p.

Broek, R. van den: **Silvanus** en de Griekse gnomische traditie. – NedThT 42, 1988, 126–133; p. 134–144: Horst, P. W. van der: De Samaritaanse diaspora in de oudheid.

Leloir, Louis: Utilité ou inutilité de l'étude des apocryphes. – RTL 19, 1988, 38–70.

Hatem, Jad: Ethique chrétienne et révélation. Etudes sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche. – P: Cariscript 1987. 118 p.

Ayán Calvo, Juan José: La creación del Cosmos en S. **Justino**. – Compostellanum 32, 1987, 25–64; p. 65–91: Martínez Fernández, Francisco Javier: Cuatro himnos de S. **Efrén** sobre el aceite, el olivo y los misterios de Nuestro Señor ‹De Virginitate, IV–VII›.

Grant, Robert M.: Five apologists and **Marcus Aurelius**. – VigChr 42, 1988, 1–17; p. 18–23: Price, R. M.: "Hellenization" and Logos doctrine in **Justin** Martyr; p. 24–27: Maraval, Pierre: Un correspondant de **Grégoire** de **Nazianze** identifié: Pansophios d'Ibora; p. 28–46: Pouchet, Jean-R.: Une lettre spirituelle de **Grégoire de Nysse** identifiée: l'*Epistula* 124 du corpus basilien; p. 47–58: Glei, Reinhold: Et *invidus et inbecillus*, Das angebliche Epikurfragment bei **Laktanz**, De ira Dei 13,20–21; p. 59–74: Nodes, Daniel J.: The seventh day of creation in *Alethia* of Claudius Marius Victor; p. 75–78: Schrader, Richard J.: Notes on the text, interpretation, and sources of **Arator**; p. 79–82: Magee, John: Note on **Boethius,** *Consolatio* I, 1,5; 3,7: a new biblical parallel.

Fantino, Jacques: La théologie et le théologien selon S. **Irénée** de **Lyon**. – RThom 96, 1988, 65–86.

Magne, Jean: En finir avec la *«Tradition»* d'Hyppolyte! – BLE 89, 1988, 5–22; p. 23–40: Durand, Georges-Matthieu de: Etudes sur Marc le Moine IV: Une double définition de la foi.

Scott, Stan: L'empereur **Julien**: transcendance et subjectivité. – RHPhR 67, 1987, 345–362.

Westra, A.: De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus ‹**Lk. 16,19–31**›. Bij de vroeg-christelijke Griekse schrijvers tot en met **Johannes Chrysostomos**. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1987. XXV, 174 blz.; hfl 35,– [Diss., Leiden]

Alvarez Turienzo, Saturnino: Edades del desarrollo moral en la obra y la vida de san **Agustín**. – Augustinus 33, 1988, 9–46; p. 47–56: Arranz Rodrigo, Marceliano: Interpretación agustiniana del relato genesíaco de la creación; p. 57–76: Fernández Ramos, Felipe: Los signos en los «Tractatus in Ioannem»; p. 77–91: González de Cardedal, Olegario: Nietzsche ante san Agustín; p. 93–125: Oroz Reta, José: El genio paremiológico de san Agustín; p. 127–145: Rivera de Ventosa, Enrique: El pensador cristiano de hoy ante san Agustín; p. 147–168: Sánchez Caro, José Manuel: San Agustín en Salamanca. El «Comentario al Génesis» de A. de Honcala; p. 169–179: Soria Heredia, Fernando: Teoría agustiniana del signo; p. 181–193: Tabet Balady, Miguel Angel: La hermenéutica bíblica de san Agustín en la carta 82 a san Jerónimo; p. 195–213: Viñas Román, Teófilo: La amistad y los amigos en el proceso de conversión de san Agustín.

Aveta, Michela: Ad instar angelorum. Per un'analisi storico religiosa del "Liber graduum". – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 481–500.

La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Éd. par Su-Min RI. – Lv: Peeters 1987. XXX, 464 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 486 = Scriptores syri 207.

La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Traduites par Su-Min RI. – Lv: Peeters 1987. XXVII, 208 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 487 = Scriptores syri 208.

The armenian version of the works attributed to **Dionysius** the **Areopagite**. Ed. by Robert W. Thomson. – Lv: Peeters 1987. XV, 258 p.; XI, 190 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 488/489 = Scriptores armeniaci 17/18.

Vööbus, Arthur: Studies in the history of the gospel text in syriac. New contributions to the sources elucidating the history of the traditions. II. With an appendix: The discovery on new sources for the archaic text of the Book of Acts. – Lv: Peeters 1987. XXVI, 256 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium 496 = Subsidia 79.

4. Mittelalter und Neuzeit

Broderick, John F.: The **Sacred College** of **Cardinals**: Size and geographical composition ‹**1099–1986**›. – AHP 25, 1987, 7–72; p. 73–104: Cooper, Timothy N.: The papacy and the Diocese of **Coventry** and **Lichfield**, 1360–1385; p. 105–262: Rudt de Collenberg, Wipertus H.: Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei catecumeni». P. II: **1676–1730**; p. 263–364: Croce, Giuseppe M.: Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani. (Continuazione e conclusione dell'edizione di Vincenzo Tizzani, Pio IX); p. 365–410: Rambaldi, Giuseppe: Verso l'incontro tra Cattolici e Anglicani negli anni 1894–1896. Origine e significato della lettera di Leone XIII *Ad Anglos*, 14 aprile 1895 ‹con documenti inediti›.

Mursell, Gordon: The theology of the Carthusian life in the writings of **St. Bruno** and **Guigo I.** – Sa: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik Univ. Salzburg 1988. 284 p. = Analecta Cartusiana CXXVII.

850 [Achthundertfünfzig] Jahre Benediktinerabtei St. **Georgenberg Fiecht 1138–1988**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 579 S., Anhang: Ill., Kt. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.bd XXXI.

Hogg, James: Die Ausbreitung der Kartäuser. La Chartreuse de **Lugny** 1172–1789 par Leon Landel. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Univ. Salzburg 1987. 144 S. = Analecta Cartusiana LXXXIX.

Baum, Wilhelm: **Niklaus** von **Flüe** und **Sigmund** der **Münzreiche** von Österreich. – ZSKG 81, 1987, 5–29; S. 31–50: Bieri, Victor: „. . . drum kommt aus jedem Schweizer Haus ein Beter zu den Pilgerscharen." Bemerkungen zu Bruder-Klausen-Wallfahrten zwischen 1933 und 1957; S. 51–82: Altermatt, Urs: Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie.

5. Mittelalter

Penco, Gregorio: Medioevo monastico. – R: Pont. Ateneo s. Anselmo 1988. 583 p. = Studia anselmiana XCVI; Lire 90 000.

Richter, Michael: Die **Kelten** im Mittelalter. – HZ 246, 1988, 265–295.

Reynolds, Burnam W.: The mind of Baddo: assassination in Merovingian politics. – Journal of Medieval History 13, 1987, 117–124; p. 125–141: Dameron, George: The cult of **St Minias** and the struggle for power in the diocese of Florence, 1011–1018; p. 189–205: George, Judith W.: Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of **Venantius Fortunatus**; p. 207–222: Freed, John B.: Devotion to St **James** and family identity: the **Thurns** of **Salzburg**; p. 223–236: Menache, Sophia: The king, the Church and the Jews: some considerations on the expulsions from England and France; p. 251–272: Moolenbroek, J. J. van: Signs in the heavens in **Groningen** and **Friesland** in **1214**: **Olivier** of **Cologne** and crusading propaganda.

Wolf, Kenneth Baxter: Christian martyrs in Muslim Spain. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1988. 147 p. = Cambridge Iberian & Latin American studies.

Weinfurter, Stefan: Die Geschichte der **Eichstätter Bischöfe** des Anonymus Haserensis. Edition, Übersetzung, Kommentar. – Rgb: Pustet 1987. 253 S. = Eichstätter Studien N.F. XXIV; Lw. DM 78,–.

Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001. Teil I: **916–960**. Hg. v. Ernst Dieter Hehl unter Mitarb. von Horst Fuhrmann. – Han: Hahnsche Buchhandlung 1987. XXV, 212 S. = Monumenta Germaniae historica. Concilia VI; kart. DM 84,–.

Riché, Pierre: **Gerbert** d'**Aurillac**, le pape de l'an mil. – P: Fayard 1987. 332 p.

Arduini, Maria Lodovica: **Rupert** von **Deutz** ‹1076–1129› und der „Status Christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XI, 504 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXV; Lw. DM 128,–.

Becker, Alfons: Papst **Urban II.** ‹1088–1099›. Teil II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug. – Stu: Hiersemann 1988. XLII, 457 S., Kt. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19, II.

Galli, G. Mario: La svolta culturale del secolo **XIII** e la nascita della scienza moderna. – Ang 65, 1988, 3–43.

Trexler, Richard C.: Church and community **1200–1600**. Studies in the history of **Florence** and **New Spain**. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1987. 631 p., fig. = Storia e letteratura CLXVIII; Lire 98 000.

Alberti Magni opera omnia T. IV: Physica. Ed. Paulus Hossfeld. Ps. 1: Libri 1–4. – Mstr: Aschendorff 1987. XXVI, 398 p.; Halbleder DM 308,–.

Sabra, George: **Thomas Aquinas**' vision of the church. Fundamentals of an ecumenical ecclesiology. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 206 p. = Tübinger theologische Studien XXVII; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Kleber, Hermann: Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin. – Mstr: Aschendorff 1988. XXVII, 328 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. XXXI; kart. DM 98,– [Diss., Trier]

Kremer, Klaus: Das Seelenfünklein (scintilla animae) bei Meister **Eckhart**: ungeschaffen oder geschaffen? Ein kontroverses Kapitel in der Meister-Eckhart-Forschung. – TThZ 97, 1988, 8–38; S. 39–51: Weier, Reinhold: Das Evangelium als „neues Gesetz". Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff bei Thomas von Aquin.

Maas, Frans: De vluchtige tijd bijeenhouden in het moment van de ziel. De ‚presentische' eschatologie van Meester Eckhart. – TTh 28, 1988, 26–49.

Morard, Nicolas: «Grande» et «petite« école: «magister» et «magistra» à **Fribourg** ‹1249–1425›. – ZSKG 81, 1987, 83–104; S. 105–150: Wittwer, Peter: Liturgische Handschriften aus dem Chorherrenstift **Interlaken** und ihre elsässischen Quellen.

Moyes, Malcolm Robert: **Richard Rolle**'s Expositio Super Novem Lectiones Mortuorum. An introduction and contribution towards a critical edition. Vol. I–II. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Univ. Salzburg 1988. VII, 104 p., 298 p. = Elizabethan & Renaissance Studies XCII, 12.

Boojamra, J.: The byzantine notion of the "Ecumenical Council" in the fourteenth century. – ByZ 80, 1987, 59–76.

Hoffmann, Fritz: **Crathorn**. Quästionen zum ersten Sentenzenbuch. Einführung und Text. – Mstr: Aschendorff 1988. XVI, 532 S. = Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters. N.F. XXIX; kart. DM 168,–.

Klein, Jürgen: John **Wycliffe** und die Verweltlichung des Katholizismus im spätmittelalterlichen England. – ZRGG 39, 1987, 226–252.

Helmrath, Johannes: Das **Basler Konzil 1431–1449**. Forschungsstand und Probleme. – Köln, Wien: Böhlau 1987. X, 656 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXII; Lw. DM 164,–.

6. Gesamte Neuzeit

Reblin, Klaus: Freund und Feind. **Franziskus** von **Assisi** im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 327 S. = Kirche und Konfession XXVII; kart. DM 36,–.

Berschin, Walter: Rom und Heidelberg. – FDA 107, 1987, 5–14; S. 15–34: Theil, Bernhard: Pfarreien und Pfarrer des Damenstifts **Buchau** am Federsee. Entwicklungslinien und Strukturen; S. 35–44: Bühler, Beat: Hochstift und Diözese **Konstanz** im Jahre **1587**; S. 45–75: Schmid, Hermann: Der diesseitige Teil der Diözese **Straßburg** nach der Großen Revolution ‹1791–1827›; S. 77–153: Schmid, Hermann: Aus dem Leben der Freiburger Dominikanerinnen im 18. u. 19. Jahrhundert. Von den Ordensstatuten zum Staatsregulativ; S. 155–211: Merkle, Anton: Hospital zum Heiligen Geist und Dreifaltigkeitskirche in **Konstanz**. Grundlagen und Fortentwicklung alter Verpflichtungen; S. 213–236: Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und Ignaz Heinrich von **Wessenberg**. Zwei Prälaten im kirchenpolitischen Vergleich; S. 237–252: Wollasch, Hans-Josef: **Hansjakobs** „Lehrjahre". Eine Quellenveröffentlichung; S. 253–274: Ott, Hugo: Edith **Stein** ‹1891–1942› und Freiburg. Ein Beitrag anläßlich der Seligsprechung am 1. Mai 1987; S. 275–301: Bäumer, Remigius: Die Verlesung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" in der Erzdiözese Freiburg am 21. März 1937.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Rummel, Erika: **Erasmus**' annotations on the New Testament. From philologist to theologian. – Toronto [e. a.:] University of Toronto Pr. 1986. XI, 233 p. = Erasmus studies VIII; $ 35,–.

MacGrath, Alister E.: Reformation thought. An introduction. – Oxf, NY: Blackwell 1988. X, 212 p.; £ 7,95.

Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers. – Zeitschrift für historische Forschung 15, 1988, 65–92.

Ruppert, M.: Het Rijk Gods en de wereld. Over de verhouding tussen het Rijk Gods en de wereld naar aanleiding van Luthers onderscheiding van het eeuwige Rijk van God en Gods tijdelijke wereldlijke regiment. – Kampen: Kok 1987. 342 blz.; hfl 45,–.

Ludovicus, Molnár: Der dreieinige Gott in der Rechtfertigungslehre Martin Luthers. – Roma: Appignanesi 1986. 285 S. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Heckel, Martin: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. – Hei: Winter 1987. 88 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Jg. 1987, 4; kart. DM 30,–.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Ed. par André Séguenny en collaboration avec Irena Backus et Jean Rott. Tome IX: Oswald **Glaidt**, Simone **Simoni**, **Juan de Valdés**. – Ba-Ba: Ed. Koerner 1988. 207 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana CXIII.

Wengert, Timothy: Philip **Melanchthon**'s "Annotationes in Johannem". – Gen: Libr. Droz 1987. 284 p.; sfr 92,–.

Collange, Jean-François: Philippe **Melanchthon** et Jean **Sturm**, humanistes et pédagogues de la Réforme. – RHPhR 68, 1988, 5–18; p. 19–39: Roussel, Bernard: De Strasbourg à Bâle et Zurich: une «école rhénane» d'exégèse ‹ca 1525 – ca 1540›; p. 41–53: Rott, Jean: Les relations extérieures de la Faculté de Théologie de **Strasbourg** de 1570 à 1658, d'après les correspondances passives de Jean Pappus et de Jean Schmidt.

Kirchner, Hubert: Reformationsgeschichte von 1532–1555/1566. Festigung der Reformation. Calvin. Katholische Reform und Konzil von Trient. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1988. 177 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/6.

Turner, Paul: The meaning and practice of **confirmation**. Perspectives from a sixteenth-century controversy. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XIX, 357 p. = American university studies VII, 31; kart. sfr 82,40.

Barnes, Robin Bruce: Prophecy and gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation. – Stanford, CA: Stanfort Univ. Pr. 1988. 371 p.

Martinson, Steven D.: Between **Luther** and **Münzer**: The peasant revolt in german drama and thought. – Hei: Winter 1988. 199 p. = Frankfurter Beiträge zur Germanistik XXIV; kart. DM 86,–.

Beintker, Horst J. Eduard: Fortsetzung und Festigung der Reformation. Neuordnung in evangelischen Kirchen unter **Bugenhagen**s Anleitung mittels seiner Braunschweiger Kirchenordnung von 1528. – ThZ 44, 1988, 1–31.

Lecler, Joseph – Henri Holstein – Pierre Adnès – Charles Lefebvre: **Trient II.** [Aus dem Französischen übers. von Ferdinand Kolbe.] – Mz: Grünewald-Verl. 1987. 770 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien XI.

Bada I Elias, Joan: Aportacions doctrinals d'Antoni **Agustín** a la tercera etapa del Concili de Trento ‹1562–1563›. – Revista catalana de teologia 12, 1988, 125–139.

Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen **1555** und **1620**. – HZ 246, 1988, 1–45.

Gleich, Michael: Der religiöse Kompromiß von **1559** im Kontext der Regierungspraxis und politischen Strategie Elizabeths I. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1987. 113 S. = Neue Anglistik III; kart. DM 19,80.

Repertorium der **Kirchenvisitationsakten** aus dem **16.** und **17.** Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. II, 2: Der protestantische Südwesten. Hrsg. v. Helga Schnabel-Schüle. – Stu: Klett-Cotta 1987. 1289 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit II, 2; Lw. DM 278,–.

8. Neuere Zeit

San **Carlo** e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21–26 maggio 1984). Vol. I.–II. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1986 XIII, 1238 p., ill.; 4°; Lire 40 000.

Domínguez Asensio, José Arturo: La Eclesiología en los comentarios de **Molina** a la "Secunda Secundae". – ATG 50, 1987, 5–110; p. 111–184: Olivares, Estanislao: **Diego Granado**, S.I. ‹1571–1632›. Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía; p. 185–320: López, Miguel A.: Cátedras de Teología, Cánones y Sagrada Escritura de la Antigua **Universidad** de **Granada**, anejas a prebendas eclesiásticas ‹**1526–1776**›; p. 321–356: Molinero Espadas, Antonio C.: Ritual para la reconciliación de herejes del Tribunal de la Inquisición de Granada; p. 357–403: Navas Gutiérrez, Antonio Miguel: Los Nuncios en España durante el Pontificado de Gregorio XV.

Trunz, Erich: Johann Matthäus **Meyfart**. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des 30jährigen Krieges. – Mchn: Beck 1987. 461, [64] S., Ill.

Henry, Nathaniel H.: The true wayfaring Christian. Studies in **Milton**'s puritanism. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. IX, 178 p. = American university studies IV, 53; kart. sfr 40,–.

Angelo, Peter Gregory: Fall to glory. Theological reflections on Milton's epics. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. XVII, 165 p. = American university studies IV, 47; kart. sfr 48,40.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: **Molinosiana**. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos. – Madr: Fundación Univ. Española 1987. 447 p. = Publicaciones de la F.U.E. Monografías XLVIII; pes 800,–.

Sträter, Udo: **Sonthom, Bayly, Dyke** und **Hall**. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1987. VI, 160 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXI; kart. DM 78,– [Diss., Bochum]

Wallmann, Johannes: Straßburger lutherische Orthodoxie im 17. Jahrhundert: Johann Conrad **Dannhauer**, Versuch einer Annäherung. – RHPhR 68, 1988, 55–72; p. 73–82: Westphal, Werner: Les origines géographiques des étudiants en théologie entre 1621 et 1792; p. 83–96: Encreve, André: Les hésitations de Colani dans la Revue de Strasbourg entre 1850 et 1855; p. 97–111: Vogler, Bernard: Le recrutement des étudiants à la Faculté de Théologie ‹1872–1918›.

Schwinge, Gerhard: **Jung-Stilling** und seine Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft. – ThZ 44, 1988, 32–53.

Büchsel, Elfriede: Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von **Hamann**s Schriften auf dem Hintergrund der Bibel. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1988. X, 284 S. = Monographien und Studienbücher; DM 36,– [Diss., Göttingen]

Staes, Jean-Frédéric: L'entretien des églises et des presbytères dans les Pays-Bas autrichiens: les obligations des décimateurs et l'édit du 25 septembre 1769. – RHE 82, 1987, 509–544.

Madges, William: The core of christian faith. D. F. **Strauss** and his catholic critics. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. 214 p. = American university studies VII, 38; kart. sfr 46,75.

Bunners, Christian: Fritz **Reuter** und der Protestantismus. Theologische Beiträge zu Fritz Reuter, seinem Werk und dessen Rezeption. – B: Evangelische Verl.-Anstalt 1987. 81 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXXII; kart. M 3,90.

Grasso, Giacomo: Il Card. Tommaso Maria **Zigliara**, O.P.: l'uomo, il domenicano, il cardinale. – Ang 65, 1988, 224–239; p. 240–270: Lobato, Abelardo: Zigliara, filosofo tomista.

Meijering, Eginhard Peter: F. C. **Baur** als Patristiker. Die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung. – Amst: Gieben 1986. IX, 183 S.; hfl 60,–.

Reymond, Bernard: Quelques lettres d'Alfred **Loisy** à Jacques **Arnavon**, protestant libéral. – RHPhR 67, 1987, 363–381.

Garuti, Adriano: Il patriarcato d'Occidente nei dibattiti del Vaticano I. – Anton 62, 1987, 184–214.

Tschumi-Haeflinger, Hedy: Reformatoren-Denkmäler in der Schweiz. – Zwing 17, 1987, 193–262.

Dölle, Adalbert: Der Kulturkampf und seine Auswirkungen auf dem **Eichsfeld** und im Fuldaer Land von **1872** bis **1887**. Dargestellt vornehmlich beim Obereichsfeld auf archivalischer Grundlage. – Duderstadt: Meche 1987. 174 S., Ill., Kt.; kart. DM 19,80.

Vevey, Isabelle de: En marge du schisme vieux-catholique: Le dialogue de l'abbé Charles **Raemy** avec Hyacinthe **Loyson** et ses remous dans le diocèse de Lausanne ‹1873–1877›. – ZSKG 81, 1987, 151–190.

Blasina, Paolo: La «Revue des Deux Mondes» e l'americanismo. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 521–555.

Nesner, Hans-Jörg: Das Erzbistum München und Freising zur Zeit des Erzbischofs und Kardinals Franziskus von **Bettinger** ‹1909–1917›. – St. Ottilien: EOS 1987. XXXV, 296 S. = Münchener Theologische Studien I, 28.

9. Neueste Zeit

Trocmé, Etienne: Le Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de 1870 à 1956. – RHPhR 68, 1988, 113–120; p. 121–132: Vincent, Gilbert: La Faculté de théologie protestante et l'accueil de la phénoménologie dans l'entre-deux guerres; p. 133–143: Mehl, Roger: Légitimité de la présence d'une Faculté de théologie au sein de l'Université.

Gallas, Alberto: **Barth** e il «mondo cristiano». Dalle conferenze di Safenwill alla II edizione dell'Epistola ai Romani. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 557–589.

Bächli, Otto: Das Alte Testament in der Passions- und Osterzeit 1931. Zu Karl Barths Andachten. Ein Beitrag zur Hermeneutik. – ThZ 44, 1988, 54–78.

Beland, Jean-Pierre: Substance catholique et principe protestant d'après Paul **Tillich**. – RHPhR 67, 1987, 383–397.

Graf, Friedrich Wilhelm: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt. – ZThK 85, 1988, 31–76; S. 77–97: Geißer, Hans Friedrich: Theologie zwischen den Zeiten. Zum Gedenken an Friedrich **Gogarten** (13. 1. 1887 – 16. 10. 1967).

Gaboriau, Florent: Edith **Stein** philosophe. – RThom 96, 1988, 87–107.

Veneruso, Danilo: Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre. – R: Studium 1987. 233 p.; Lire 20 000.

Silk, Mark: Spiritual politics. Religion and **America** since World War II. – NY: Simon & Schuster 1988. 206 p.; $ 19,45.

Sheard, Robert B.: Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1987. 419 p. = Toronto Studies in theology XXXI; $ 69,95.

Bosshard, Stefan Niklaus: Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi. – MThZ 38, 1987, 355–367.

France-Allemagne. Eglises et société du Concile Vatican II à nos jours. Actes du colloque franco-allemand publ. par Denis Maugenest et Werner Merle. – P: Beauchesne 1988. XIV, 220 p. = Religions, société, politique XIII; F 75,–; [cont.:] p. VII–XIV: Maugenest, Denis: Un dialogue en Europe, un dialogue en Eglise; p. 3–16: Defois, Gérard: En France; p. 17–24: Hürten, Heinz: En Allemagne; p. 27–36: Rémond, René: La révolution de mai 68, l'évolution des mœurs, l'Eglise et les jeunes; p. 37–59: Spieker, Manfred: Maintien de la paix et interruption de grossesse dans les années 80; p. 63–76: Vaucelles, Louis de: La pluralité politique des catholiques français et sa gestion par l'épiscopat; p. 77–92: Schwand, Alexander: Choix politiques et enracinement transcendantal en République fédérale; p. 95–115: Portelli, Hugues: Les chrétiens dans la vie politique et dans la vie syndicale. Leurs comportements électoraux; p. 117–143: Schmitt, Karl: Groupements confessionnels et groupements politiques; p. 147–166: Calvez, Jean-Yves: Les interventions de l'Eglise de France; p. 167–182: Rauscher, Anton: Le débat sur l'économie sociale de marché; p. 185–200: Schlegel, Jean-Louis: La présence chrétienne dans les médias; p. 201–213: Roegele, Otto B.: L'opinion, les médias et la formation; p. 215–218: Maugenest, Denis: Un dialogue à poursuivre.

Nichols, Aidan: The theology of Joseph **Ratzinger**: an introductory study. – Edinburgh: Clark 1988. 338 p.; £ 9,95.

Rollet, Jacques: Le cardinal **Ratzinger** et la théologie contemporaine. – P: Ed. du Cerf 1987. 133 p. = Apologique; F 66,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kretschmar, Georg: Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission. – Saeculum 38, 1987, 150–177.

Thomsen, Mark W.: Jesus crucified and the mission of the Church. – IRM 77, 1988, 247–264.

Raponi, Sante: L'opera missionaria della Congregazione del SS. Redentore nelle Costituzioni rinnovate. – SHCSR 35, 1987, 3–51.

Extremeño, C. G.: La misión de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario en el contexto de la misión de la Iglesia y de la Orden. – Studium 28, 1988, 67–94.

Rommen, Edward, Die Notwendigkeit der Umkehr. Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas. – Gießen, Basel: Brunnen 1987. 284 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 32,– [Diss., München]

Campeau, Lucien: La mission des Jésuites chez les **Hurons** 1634–1650. Suivi de «La formation des noms de peuples et de bourgades en Huron» par Pierrette-

L. Lagarde. – R: Institutum Historicum S.J.; Montréal: Editions Bellarmin 1987. 487 p., 7 cart. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XLVI; Lire 48 000.

Maurier, H.: Mission chrétienne et genres de vie. Le cas de la mission jésuite chez les Hurons. – MSR 45, 1988, 5–24.

Perrot, Daniel: Les fondations de la mission de France. Préface d'Albert Decourtray. – P: Ed. du Cerf 1987. 424 p., fig. = L'histoire à vif; F 190,–.

Barbé, Dominique: Grace and power. Base communities and nonviolence in **Brazil**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. 150 p.; $ 12,95.

Hofmann, Manfred: **Bolivien** und **Nicaragua**. Modelle einer Kirche im Aufbau. – Mstr: Edicion liberación 1987. 364 S.; DM 29,80.

Clark, Francis X.: An introduction to the Catholic Church in **Asia**. – Manila: Cardinal Bea Institute 1987. XV, 150 p. = Cardinal Bea studies IX; $ 6,–.

Rennstich, Karl: Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel u. Mission in **China** u. **Südostasien**. – Stu: Quell Verl. 1988. 280 S., 1 Kt.; kart. DM 32,–.

Rivinius, Karl J.: Mission unter diplomatischem Schutz – dargestellt am Beispiel **Chinas**. Hinführung zum Thema: Wesen und Dynamik der christlichen Mission. – NZM 44, 1988, 19–38.

Agossou, Mèdéwalé-Jacob: Christianisme **Africain**. Une fraternité au-delà de l'ethnie. – P: Karthala 1987. 217 p.; F 85,–.

Bakke, Johnny: Christian ministry. Patterns and functions within the Ethiopian evangelical Church Mekane Yesus. – Oslo: Solum Forlag; New Jersey: Humanities Pr. 1987. 297 p. = Studia missionalia Upsaliensia XLIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Hrsg. von Hans Waldenfels. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. XVI, 729 S.; DM 98,–.

Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 141 S. = Urban-Taschenbücher 390; kart. DM 20,–.

Nelson, Geoffrey K.: **Cults**, new religions and religious creativity. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1987. VII, 245 p.; £ 27,50.

Women in the world's religions, past and present. Ed. by Ursula King. – NY: Paragon House 1987. X, 261 p.; $ 12,95.

Bottéro, Jean: **Mésopotamie**. L'écriture, la raison et les dieux. – P: Gallimard 1987. 373 p. = Bibliothèque des histoires; F 150,–.

Peters, Francis E.: **Jerusalem** and **Mecca**. The typology of the holy city in the Near East. – NY, Lo: New York Univ. Press 1986. XI, 269 p. = New York University Studies in Near Eastern civilization XI; $ 45,–.

Effigies Dei. Essays on the history of religions. Ed. by Dirk van der Plas. – Lei [e. a.:] Brill 1987. 170 p. = Studies in the history of religions LI; hfl 75,– [cont.:] p. 1–12: Plas, Dirk van der: The veiled image of Amenapet (7 fig.); p. 13–34: Houwink ten Cate, Philo H. J.: The sun God of heaven and the **Hittite** king; p. 35–41: Bremmer, Jan N.: 'Effigies Dei' in ancient Greece: **Poseidon**; p. 42–55: Versnel, H. S.: What did ancient man see when he saw a God? Some reflections on Greco-Roman epiphany; p. 56–68: Horst, Pieter W. van der: The measurement of the body. A chapter in the history of ancient **Jewish** mysticism; p. 69–82: Goudriaan, Teun: On the goddess' "Phases of Life" in some hinduistic texts; p. 83–96: Koppenborg, Ria – Ronald Poelmeyer: Visualizations in **Buddhist** meditation (1 fig.); p. 97–111: Kamstra, Jacques H.: Who was first: The fox or the lady? The God of Fushimi in Kyoto; p. 112–129: Wagtendonk, Kees: Images in **Islam**. Discussion of a paradox (4 fig.); p. 130–141: Witte, Hans: Images of a Yoruba water-spirit (4 fig.); p. 142–155: Hahn, John G.: Starring: Jesus; p. 156–170: Ouwerkerk, Coenraad A. J. van: 'Effigies Dei' and the religious imagination. A psychological perspective.

Gonda, J.: Rice and barley offerings in the **Veda**. – Lei: Brill 1987. IX, 235 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXXI; hfl 84,–.

Indonesian religions in transition. Rita Smith Kipp ... eds. – Tucson: The University of Arizona 1987. VIII, 301 p.; $ 29,95.

Perspectives on **Vedānta**. A *Festschrift* in honor of P. T. **Raju**. Edited by S. S. Rama Rao Pappu. – Lei: Brill 1987. 312 p.; hfl 150,–.

Küng, Hans – Julia Ching: **Christentum** und **chinesische** Religion. – Mch, Zü: Piper 1988. 319 S.; DM 39,80.

Kitagawa, Joseph M.: Some remarks on **Shintō**. – HRel 27, 3, 1988, 227–245; p. 246–269: Grapard, Allan G.: Institution, ritual, and ideology: The twenty-two shrine-temple multiplexes of Heian Japan; p. 270–293: McMullin, Neil: On placating the Gods and pacifying the populace: The case of the Gion Goryō cult; p. 294–320: Hardacre, Helen: The Shintō priesthood in early Meiji Japan: Preliminary inquiries; p. 321–325: Kitagawa, Joseph M.: Introduction to "The Shintō World of the 1880s"; p. 326–353: Inoue, Nobutaka: The Shintō world of the 1880s: Sano Tsunehiko's "A journey to the East".

VI. Religionsphilosophie

Hölscher, Ludger: The reality of the mind. **Augustine**'s philosophical arguments for the human **soul** as a spiritual substance. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul 1986. VIII, 341 p.; £ 29,50.

O'Connell, Robert J.: The origin of the soul in St. Augustine's later works. – NY: Fordham University Pr. 1987. XIII, 363 p.; $ 37,50.

Hager, Fritz-Peter: **Gott** und das **Böse** im antiken **Platonismus**. – Wü: Königshausen & Neumann; Amst: Rodopi 1987. 165 S. = Elementa XLIII.

Wurzburger, Walter S.: Law, philosophy and imitatio Dei in **Maimonides**. – Aquinas 30, 1987, 27–39.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. – Ffm: Suhrkamp 1988. 289 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 722; kart. DM 20,–.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. **Schopenhauer**s Religionsphilosophie. – Mchn, Zü: Piper 1986. 239 S. = Serie Piper 639.

Natal, Domingo: **Ortega** y la religión. Nueva lectura. I: Dios a la vista y Dios escondido. – Estudio Agustiniano 23, 1988, 3–118.

Miccoli, Paolo: **Secolarizzazione** della teodicea. Per un ripensamento dell'ordine del mondo e del senso della storia. – Vicenza: L.I.E.F. 1986. XV, 356 p. = Esperienze e analisi V; Lire 30 000.

Pannenberg, Wolfhart: Metaphysik und Gottesgedanke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 100 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1532; kart. DM 15,80.

Vanni Rovighi, Sofia: La filosofia e il problema di Dio. – Milano: Vita & Pensiero 1986. 170 p. = Verifiche e progetti IV; Lire 20 000.

Chalier, Catherine: La persévérance du **mal**. – P: Ed. du Cerf 1987. 226 p. = La nuit surveillée; F 119,–.

VII. Fundamentaltheologie

Moltmann, Jürgen: Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 102 S. = Quaestiones disputatae CXIV; kart. DM 19,80.

García Paredes J.C.R., CMF: Aportaciones de la «teología política« a la «teología de la vida religiosa». – Claretianum 27, 1987, 127–148.

Wright, T. R.: Theology and literature. – Oxf: Blackwell 1988. VIII, 243 p. = Signposts in theology; £ 27,50.

Comstock, Gary: Two types of narrative theology. – Journal of the American Academy of religion 55, 1987, 687–717.

Jeffner, Anders: Theology and integration. 4 essays in philosophical theology. – Sto: Almqvist & Wiksell 1987. 73 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XXVII; scr 100,–.

Cupitt, Don: The long-legged fly. A theology of **language** and desire. – Lo: SCM Pr. 1987. 180 p.; £ 6,95.

Doré, Joseph – Henriette Danet: La théologie «comme pédagogie». – RSR 75, 1987, 497–529; p. 531–558: Kowalski – Georges Wierusz: Les sciences et les théologies; p. 601–628: Moingt, Joseph: Un avenir pour la théologie.

Gariboldi, Ronald – Daniel Novotny: The art of theological reflection. An ecumenical study. Ed. by Jean S. Novotny. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 142 p.; $ 23,50.

Parrinder, [Edward] Geoffrey: Encountering world religions. Questions of religious **truth**. – NY: Crossroad Publ. 1987. VII, 232 p.; $ 15,95.

Schmitz, Josef: **Offenbarung**. – Düs: Patmos Verl. 1988. 225 S. = Leitfaden Theologie XIX; kart. DM 24,80.

Torres Queiruga, Andres: La revelación de Dios en la realización del hombre. – Madr: Ed. Cristandad 1987. 505 p. = Academia christiana XXXVI.; pes 1700.

Durrleman, Freddy: **Jésus** et le christianisme. Préface de Jean Baubérot. – Carrières-sous-Poissy: La Cause 1987. III, 449 p.; F 170,–.

Trowitzsch, Michael: Die bunte Gnade Gottes. Von der Einbildungskraft des **Glaubens**. – Mchn: Kaiser 1988. 136 S. = Kaiser Taschenbücher XXVII.

Jiménez Ortiz, Antonio: La credibilidad de la **Iglesia** y el futuro de la fe, en el pensamiento de Heinrich **Fries**. – EE 63, 1988, 205–226.

Boisdeffre, Pierre de: L'**église** au milieu du gué. – P: Grasset 1987. 314 p.

Dulles, Avery Robert: The **catholicity** of the church. – Oxf: Clarendon 1987. 199 p.; £ 7,95.

Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 267 S.; kart. DM 29,80.

VIII. Dogmatik

Ibánez, Javier – Fernando Mendoza: Dios uno en esencia. – Madr: Ed. Palabra 1987. 271 p.; pes 1367,–.

Ganoczy, Alexandre: Thesen zu einem christologischen Schöpfungsverständnis. – Communio sanctorum ... Festschrift für Paul-Werner Scheele ..., (Wü 1988), 249–269; S. 270–283: Kaiser, Philipp: Jesus Christus als Grund und Ziel der Einheit. Christologische Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 284–302: Beinert, Wolfgang: „**Maria** im Geheimnis Christi und der Kirche" (Lumen gentium VIII). Bedeutung und Auswirkung einer konziliaren Entscheidung für das ökumenische Gespräch; S. 303–309: Hemmerle, Klaus: Communio als Schlüsselwort für das Verständnis Mariens. Skizze zur Phänomenalität christlicher Persongestalt; S. 310–322: Langemeyer, Bernhard Georg: Relationale Einheit oder personale Gemeinschaft. Beobachtungen und Überlegungen zur gegenwärtigen **Trinitäts**theologie; S. 323–337: Knapp, Markus: Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?; S. 338–354: Lies, Lothar: Koinonia und Perichorese. Erwägungen zu „Einheit vor uns"; S. 364–379: Petri, Heinrich: Konfessionelle Identität und kirchliche Gemeinschaft; S. 380–397: Löwe, Hartmut: Ich glaube die eine, heilige, christliche (katholische) und apostolische **Kirche**; S. 398–411: Koch, Günter: Communio sanctorum als Grund und Ziel der **Kindertaufe**; S. 412–424: Urban, Hans Jörg: Communio im geistlichen **Amt**; S. 425–438: Knoch, Wendelin: „Communio Ecclesiae". Ein Grundgedanke der Ekklesiologie des Vatikanum II im Spiegel frühscholastischer Theologie.

Wohlmuth, Josef: Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität – eine These. – ZkTh 110, 1988, 139–162.

Hilberath, Bernd Jochen: **Heiliger Geist** – heilender Geist. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 120 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 16,80.

Ouweneel, W. J.: De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige **antropologie**. – Amst: Buikten & Schipperheijn 1986. 455 blz.; hfl 79,50 [Diss., Amsterdam]

Caporale, Vincenzo: Antropologia e cristologia nella «Gaudium et spes». – Rassegna di teologia 29, 1988, 142–165.

Newman, Paul W.: A Spirit Christology. Recovering the biblical paradigm of Christian faith. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XV, 241 p.

McDade, John: The Trinity and the paschal mystery. – HeythrJ 29, 1988, 175–191.

Antonio Sayes, José: Sobre el constitutivo ontológico de la Persona de Cristo. – ScriptVict 34, 1987, 225–281.

O'Collins, Gerald: Jesus risen. An historical, fundamental and systematic examination of Christ's **resurrection**. – NY: Paulist Pr. 1987. VI, 233 p.

Lobato, Abelardo: Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre. – Aquinas 30, 1987, 175–211; p. 213–247: Iammarrone, Luigi: Cristologia e antropologia nel pensiero di Edward Schillebeeckx; p. 249–262: Composta, Dario: La cristologia nel pensiero teologico di S. Em. il Card. P. Parente; p. 263–270: Mondin, Battista: L'incontro tra

antropologia e cristologia ieri e oggi; p. 271–287: Riestra, José Antonino: Cristo e la fede nella cristologia recente; p. 289–304: Ols, Daniel: Τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι. Considerazioni sulla cristologia di S. Tommaso.

Spiazzi, Raimondo: Novità tematiche nell'enciclica «Redemptoris Mater». – Sacra doctrina 33, 1988, 6–33; p. 34–52: Ols, Daniel: La presenza di Maria nella fede della Chiesa.

Fuster, Sebastián: ¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina. – Escritos del Vedat 17, 1987, 75–125.

Garijo-Guembe, Miguel María: Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen u. Struktur d. Kirche. – Düs: Patmos Verl. 1988. 308 S.; kart. DM 39,80.

Betti, Umberto, OFM: L'ossequio al magistero pontificio «non ex cathedra» nel n. 25 della „Lumen Gentium». – Antonianum 62, 1987, 423–461.

Estrada, Juan A.: La configuración del **primado papal**. – EE 63, 1988, 165–188.

Anderson, James B.: A Vatican II pneumatology of the paschal mystery. The historical-doctrinal genesis of "Ad gentes" I,2–5. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1988. XVIII, 335 p. = Analecta Gregoriana CCL = Ser. Fac. Theol. Sect. B. n. LXXXIV; Lire 48 500.

Gaboriau, Florent: Chrétiens «confirmés». Le sacrement de la croissance. – P: FAC-ed. 1988. 253 p. = Théologie nouvelle; F 100,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Maggiolini, Sandro: Le catholicisme et les religions non chrétiennes. – NRTh 109, 1987, 509–520.

Reimer, Hans-Diether: Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert **charismatische** Bewegung. – Stu: Quell-Verl. 1987. 137 S.

Welcome, Holy Spirit. A study of charismatic renewal in the church. (Based on papers originally presented at the Int. Lutheran Charismatic Theological Consultation held outside Helsinki in the summer of 1981.) Ed.: Larry Christenson. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 432 p.; $ 16,95.

García Llata, Carlos: **María** y la Iglesia. Alcance y repercusiones ecuménicas de un tema teológico actual. – ScriptVict 34, 1987, 282–347.

Denaux, A.: Maria en de œcumene. – Collationes 18, 1988, 59–85; p. 86–102: Desmet, W.: **Newman**'s œcumenische problematiek. Actueel of voorbij?

Brinkmann, Bruno R.: To the lengths of God: truths and the ecumenical age. – Lo: Sheed & Ward 1988. XV, 334 p.; £ 25,–.

Schulz, Hans-Joachim: Kirchliche Koinonia: Orientiert am VII. Ökumenischen Konzil – Hoffnung des Katholisch-Orthodoxen Dialogs. – Communio sanctorum ... Festschrift für Paul-Werner Scheele, (Wü 1988), 132–146; S. 204–230: Meyer, Harding: Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts „Kirchengemeinschaft". Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht; S. 231–245: Müller, Karlheinz: Rückbesinnung auf die Zukunft. Von der Notwendigkeit einer jüdisch-christlichen Ökumene; S. 355–363: Nossol, Alfons: Christologisch-pneumatologische Implikationen des Konzilsdekrets „Über den Ökumenismus"; S. 439–469: Döring, Heinrich: Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie; S. 553–566: Wanke, Joachim: Ökumene im Gebet – nur eine Verlegenheit? Überlegungen zum theologischen und pastoralen Stellenwert ökumenischer Gebetsinitiativen.

Schneider, Theodor – Herrmann Sticher – Dietrich Ritschl: Zur ökumenischen Situation Ende 1987. Berichte von drei Herausgebern der ÖR. – OekRu 37, 1988, 138–153; S. 154–163: Meyendorff, John: Visionen von der Kirche. Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit; S. 164–176: Held, Heinz Joachim: Forderungen des Evangeliums. Neutestamentliche Gedanken zum Thema der Gerechtigkeit in der ökumenischen Debatte; S. 176–184: Haarbeck, Ako: 100 Jahre Kurs gehalten. Zum Jubiläum der Deutschen Gemeinschaftsbewegung; S. 185–199: Kröger, Wolfgang: „Erfahrung" – ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch, Reflexionen auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea; S. 205–221: Deutscher Ökumenischer Studienausschuß: Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung.

Garijo-Guembe, Miguel María: Mahl des Herrn. Ökumen. Studien. Von Miguel Mª Garijo-Guembe, Jan Rohls, Gunther Wenz. – Ffm: Lembeck; Pad: Bonifatius-Dr. 1988. 338 S.; kart. DM 68,– [enth.:] S. 9–103: Garijo-Guembe, Miguel Mª: Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis; S. 105–221: Rohls, Jan: Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen; S. 223–338: Wenz, Gunther: Für uns gegeben. Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs.

Wolkinger, Alois: Die Verantwortung des Christen für ein friedliches Leben. – Ökumenisches Forum 10, 1987, 15–31; S. 33–57: Larentzakis, Grigorios: Für **Frieden** und **Gerechtigkeit** in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte; S. 59–75: Klaiber, Walter: Frieden um jeden Preis; S. 77–88: Kühn, Ulrich: In einem Geist zu einem Leib getauft (1 Kor 12,13). Die **Taufe** als Gabe, Bekenntnis und Auftrag der einen Christenheit; S. 89–103: Nikolaou, Theodor: Glaubensbekenntnis und Taufe als „Anfang des Lebens in Christus"; S. 105–119: Mödlhammer, Johann Werner: **Taufe** und Kairos; S. 125–145: Nyssen, Wilhelm: Die Entfaltung des Bildes in der östlichen Christenheit nach dem 2. Konzil von Nizäa 787 (11 Taf.); S. 147–168: Theodorou, Evangelos: Die theologische Ästhetik der Ikonen und ihre ökumenische Bedeutung; S. 169–172: Dolezal, Günter: Bildhafter Glaube – Konziliare Kirche aus altkatholischer Sicht; S. 173–192: Larentzakis, Grigorios: Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Zukunftsüberlegungen; S. 207–226: Wollenek, Anton: Die moderne **Ikone** als Aufgabe für Kunst und Kirche; S. 228–238: Heue, Rolf: **Mission** und Säkularisation; S. 239–252: Führer, Ivo: **Säkularisierung** – Evangelisierung. Überlegungen im Raum der römisch-katholischen Kirche; S. 253–273: Bria, Ion: Mission und Säkularisierung. Aus der Sicht der orthodoxen Kirche; S. 274–295: Templeton, Elizabeth: Mission und Säkularisation; S. 297–314: Harnoncourt, Philipp: Verpflichtung zur Ökumene; S. 315–324: Winkler, Dietmar: Relevanz des Studiums der Ostkirchen innerhalb der römisch-katholisch theologischen Ausbildung. Zu einer Instruktion der Sacra Congregatio Pro Institutione Catholica.

X. Moraltheologie

Schultz, Janice L.: St. **Thomas Aquinas** on necessary moral principles. – New-Schol 62, 1988, 150–178.

Vereecke, Louis: De Guillaume d'**Ockham** à Saint Alphonse de **Liguori**. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne **1300–1787**. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1986. 606 p. = Bibliotheca historica Congregationis SSmi Redemptoris XII.

Ferrero, Fabriciano: Génesis y condicionamientos de la actividad literaria de San **Alfonso** moralista. – Moralia 10, 1988, 125–156; p. 157–192: Vidal, Marciano: Del rigorismo a la benignidad. Significado histórico de la moral alfonsiana; p. 193–218: Lage, Francisco: Las fuentes de inspiración de San Alfonso: una revisión; p. 219–234: Moore, Eduardo: San Alfonso y la moral de jesuitas; p. 235–254: Sierra, Teodoro: San Alfonso y la moral de los Salmanticenses morales; p. 255–272: Cepedal, Tirso: La introducción/recepción de la obra moral alfonsiana en la península ibérica; p. 273–304: Galindo, Angel: Los grandes tratados de la moral en San Alfonso María de Liguori. Arquitectura de la síntesis de su teología moral; p. 305–322: Flecha, José-Roman: Pastoralidad de la moral alfonsiana; p. 323–376: Vidal, Marciano: Panorama de moral en 1987. El tema de la moral en las revistas.

Römelt, Josef: Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 265 S. = Innsbrucker theologische Studien XXI; kart. DM 60,– [Diss., Innsbruck]

Ferrari, Valentino: Il compito morale e la sua distribuzione. (Rileggendo S. Tommaso). – Euntes docete 40, 1987, 3–22; p. 23–45: Capone, Domenico: Per una teologia morale prudenziale con S. Alfonso; p. 47–70: Composta, Dario: L'intenzione come momento costitutivo dell'atto morale; p. 71–86: Peschke, Karl H.: Die Komplementarität deontologischer und teleologischer Normenbegründung; p. 87–101: Kennedy, Terence: The originality of John **Finnis**'s conception of the natural law; p. 103–119: Gatti, Guido: Il significato del corpo in etica sessuale; p. 121–138: Honings, Bonifacio: La F.I.V.E.T.: aspetti e valutazioni; p. 139–155: McHugh, James T.: Moral principles and public policy: a thomistic perspective; p. 157–166: Korošak, Bruno J.: «Constituti peccatori» (Rom 5,19); p. 167–188: Biguzzi, Giancarlo: Ortodossia e ortoprassi nel vangelo di Matteo.

Contemporary ethical issues in the Jewish and Christian traditions. Ed. by Frederick E. Greenspahn. – Hoboken, N.J.: KTAV Publ. House 1986. IX, 233 p.; $ 25,–.

Dwyer, John C.: Foundations of Christian ethics. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1987. X, 227; $ 8,95.

Grewel, Hans: Brennende Fragen christlicher Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. X, 220 S., 3 Abb.; kart. DM 29,80.

Moreno Rejon, Francisco: Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina. – Madr: PS Ed. 1986. 229 p. = Estudios de etica teologica VI; pes 1038.

The public vocation of christian ethics. Ed. by Beverly Wildung Harrison ... – NY: Pilgrim Pr. 1986. XI, 411 p.; $ 12,95.

Ringeling, Hermann: Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- u. Lebensethik. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B: Herder 1988. 163 S. = Studien zur theologischen Ethik XXIV; kart. DM 26,50.

Neville, Robert Cummings: The Puritan smile. A look toward moral reflection. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. XI, 248 p.; $ 16,45.

Flecha Andrés, J.-R.: Responsabilidad moral entre la guerra y la paz. – Naturaleza y gracia 34, 1987, 335–379.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Chélini, Jean – Henry Branthomme: Histoire des **pèlerinages non chrétiens**. Entre magique et sacré: le chemin des dieux. Préface de Michel Meslin. – P: Hachette 1987. 538 p.; F 158,–.

Citterio, Italo: L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo **Aghiorita**. – Alessandria: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thoma Aq. in Urbe 1987. 376 p.; Lire 48 000. [Diss., Alessandria. Pont. Stud. Univ.]

Jantzen, Grace M.: **Julian** of **Norwich**: mystic and theologian. – Lo: SPCK Pr. 1987. X, 230 p.; £ 8,95.

Smith, Cyprian: The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister **Eckhart**. – Lo: Darton, Longman and Todd 1987. X, 131 p.; £ 3,95.

Vercruysse, Jos E.: «Nous ne sommes point nostres . .» La spiritualité de Jean **Calvin**. – Gr 69, 1988, 279–297.

Mommaers, P.: De functie van de taal in de mystieke beleving volgens de Brieven van **Hadewijch**. – OGE 61, 1987, 135–162; p. 163–209: Vanhoof, F.: De turbulente verhouding tussen het Kapittel van Sion en zijn kloosters te Ekeren en Heindonk ‹1480–1502›; p. 210–214: Van de Vyver, E.: De eerste gekende druk van *Den wijngaert der sielen* op naam van Jacob **Roecx**; p. 215–218: Ampe, A.: De twee drukken van Roecx' Gheestelijcken steen met eenzelfde colofon; p. 219–263:: Verleyen, h.: Benedictus van **Haeften** ‹† 1648› als geestelijk schrijver (vervolg); p. 264–276: Van de Wiel, C.: De Wilhelmieten: een verdwenen kloosterorde. Enkele archivalia.

Blommestijn, Hein: Jean de **Saint-Samson** ‹1571–1636›. L'éguillon, les flammes, les fleches et le miroir de l'amour de Dieu, propres pour enamourer l'âme de Dieu en Dieu mesme. Ed. du manuscrit de Rennes. Introduction et commentaire. – Roma 1987: Institutum Carmelitanum. 397 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Forcada, V.: La vida religiosa en el convento dominicano a través del «Tratado de la vida espiritual» de san Vicente **Ferrer**. – Escritos del Vedat 17, 1987, 241–269.

Guerra, Augusto: Llamada universal a la santidad en el Vaticano II. – Manresa 60, 1988, 63–82.

Romijn, Patricia T. M. J.: Vrouwen achter slot en grendel. Een antropologische studie over de religieuze vernieuwing in een klooster van slotzusters. – Amst: VU Uitg. 1986. X, 121 blz. = Antropologische studies VIII; hfl 26,–.

Grégoire, Réginald: Manuale di **agiologia**. Introduzione alla letteratura agiografica. – Fabriano: Monastero San Silvestro Abate 1987. XI, 455 p. = Bibliotheca Montisfani XII; Lire 48 000.

Spiritualität. Theologische Beiträge. Im Auftrag des Dozentenkollegiums anläßlich des 40jährigen Bestehens der Augustana-Hochschule Neuendettelsau hrsg. von Herwig Wagner. – Stu: Calwer 1987. 155 S.; kart. DM 24,80.

Schwartz, Robert M.: In Christ and the church: an ecclesial spirituality for American priests founded on the magisterium of the Bishops of the United States. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. IX, 454 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren. **Meditation** – Ost und West. – Mchn: Kösel 1988. 207 S.; kart. DM 29,80.

Thadathil, J., CMF: Christian **ashrams** and their relevance. – Claretianum 27, 1987, 149–200.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kehrer, Günter: Einführung in die **Religionssoziologie**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1988. VI, 192 S. = Die Theologie; kart. DM 35,–.

Parker, Kenneth L.: The **English Sabbath**: a study of doctrine and practice from the Reformation to the Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. XI, 250 p.; £ 27,50.

Mooney, Christopher F.: Public virtue. Law and the social character of **religion**. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1986. XII, 180 p. = Notre Dame studies in law and contemporary issues II; $ 22,95.

Summer, L. W.: The moral foundation of **rights**. – Oxf: Clarendon Press 1987. XI, 224 p.; £ 22,50.

Lebacqz, Karen: **Justice** in an unjust world. Foundations for a Christian approach to justice. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 192 p.

McAllister, Ronald J.: Religion in the public arena: A paradox of secularization. – Journal of Church and State 30, 1988, 15–32; p. 33–50: Hewitt, W. E. – D. L. Lewis: Liberation theology in First and Third World countries: A comparison.

Geisthardt, Günter: Theologische Konzeptionen von Gesellschaft. Studien zu Richard **Rothe**, Wolfgang **Pannenberg** und Trutz **Rendtorff**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 350 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 310; sfr 69,– [Diss., Tübingen]

Mattai, Giuseppe: La «Sollicitudo rei socialis»: a vent'anni dalla «Populorum progressio» novità ed impegni emergenti. – Rassegna di teologia 29, 1988, 127–141.

MacFague, Sallie: Models of God. Theology for an ecological, nuclear age. – Lo: SCM Pr. 1987. 224 p.; £ 8,50.

Società e valori etici. Cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest, 8–10 ott. 1986. – R: Città Nuova Ed. 1987. 348 p.; Lire 40 000.

Mosqueda, Lawrence J.: Chicanos, Catholicism and political ideology. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. VII, 219 p.; $ 13,50.

Vallin, Pierre: Histoire politique des chrétiens. – P: Nouvelle Cité (1987). 184 p. F 75,–.

Peace, politics, and the people of God. Ed.: Paul Peachey. – Phil: Fortress Pr. 1986. VII, 184 p.; $ 17,95.

God, goods, and the common good. 11 perspectives on economic justice in dialog with the Roman Catholic Bishops' pastoral letter. Ed.: Charles P. Lutz. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1987. 172 p.; $ 9,95.

Neuhaus, Richard John: Economic justice requires more than economic justice. – ESt 24, 1987, 371–381; p. 382–393: Henriot, Peter J.: The challenge of global prosperity: Social justice and solidarity; p. 394–402: Novak, Michael: Political conomy and christian conscience; p. 403–423: Wogaman, J. Philip: The great economic debate continues.

Cort, John C.: Christian socialism: an informal history. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. 402 p.; $ 24,95.

Feiks Brigitte: Humanisierung der industriellen Arbeitswelt. Als Anfrage an die theologische Sozialethik und praktische Theologie und ihre Konkretion für den Religionsunterricht an der Berufsschule. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1987. 407 S. = Theologie im Gespräch IV; kart. DM 49,– [Diss., München]

The church in response to human need. (Papers from the consultation on the church in response to human need, held in Wheaton, Ill., in June 1983, ...) Ed. by Vinay Samuel and Christopher Sugden. – GrR: Eerdmans; Oxf: Regnum Books 1987. XII, 268 p.; $ 17,95.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: «Separare». Equivoque des mots et faiblesse du droit (II^e–XIII^e siècle). – RDC 38, 1988, 8–25; p. 26–40: Munier, Charles: L'échec du mariage dans l'Eglise ancienne; p. 41–56: Imbert, Jean: L'**indissolubilité** du **mariage** à l'époque carolingienne; p. 57–68: Fransen, Gerald: L'indissolubilité du mariage à l'époque classique; p. 69–77: Lefebvre-Teillard, Anne: L'indissolubilité du lien matrimonial du concile de Florence au concile de Trente; p. 78–99: Bernhard, Jean: L'indissolubilité du mariage au concile de Trente. Vers la formulation ingénieuse et nuancée du can. 7 ‹24^e session› sur l'indissolubilité du mariage; p. 100–132: Metz, René: L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise Catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II ‹1564–1959›. L'attitude des autorités romaines: fermeté dans l'affirmation de principe et recherche d'accomodement dans la pratique; p. 135–145: Cantan, André: Le concile Vatican II a-t-il porté atteinte à l'indissolubitilé du mariage?; p. 146–168: Candelier, Gaston: Les nullités de mariage par exclusion de l'indissolubilité dans la jurisprudence rotale; p. 169–179: Bamberg, Anne: L'indissolubilité du mariage au regard de la jurisprudence récente de la Rote romaine ou protection du mariage et de ses naufragés; p. 180–187: Wackenheim, Charles: Réflexions théologiques sur un principe de droit et son évolution.

Thomas, Francis Gerard: The Bishop in his teaching office and those who assist him. – Studia canonica XXI, 1987, 229–238; p. 239–260: L'Huiller, Pierre: L'**indissolubilité du mariage** dans le droit et la pratique orthodoxes; p. 261–264: Vaillancourt, Raymond: Théologie de l'indissolubilité du mariage dans l'Église catholique romaine; p. 265–270: Wamboldt, William J. S.: Canon law on indissolubility of marriage in the Roman Catholic Church; p. 271–297: Amos, John R.: A legal history of associations of the Christian faithful; p. 299–314: Mba, Cyriacus S.: Trial marriage in **Nigeria**, a fact or a fiction: A customary law appraisal; p. 315–323: Woestman, William H.: Judges and the incapacity to assume the essential obligations of marriage; p. 325–346: Thibault, Aurèle: Aperçu historique sur l'unité des deux branches de l'Ordre cistercien de la stricte observance et son exemption; p. 347–358: Doyle, Thomas P.: Marriages of military personnel: Special problems; p. 359–379: Lamirande, Émilien: Le diocèse de l'île de **Vancouver** (1846) et le vicariat apostolique de la Colombie-Britannique (1863): limites et situation juridique; p. 381–390: McDonough, Elizabeth: A gloss on canon **1321**; p. 391–418: Cholij, Roman M. T.: The lex continentiæ and the impediment of orders; p. 419–450: Mendonça, Augustine: The effects of multiple sclerosis on matrimonial consent.

Cholij, Roman: De caelibatu sacerdotali in Ecclesia Orientali nova historica investigatio. – PerRMCL 77, 1988, 3–31; p. 33–55: Recchi, Silvia: De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio; p. 57–76: Parisella, Innocenzo: De sponsalitio seu sponsali amore in decidendis causis ad matrimonii indissolubilitatis exclusionem quod spectat, hodierna iurisprudentia rotalis; p. 77–107: Navarrete, Urbano: Novae methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale; p. 109–148: Versaldi, Giuseppe: Momentum et consectaria allocutionis loannis Pauli II ad auditores Romanae Rotae diei 5 februarii 1987; p. 149–173: Beyer, Jean B. – Anton Stankiewicz: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris canonici authentice interpretando ‹17-5-1986›. Annotationes.

Martínez-Torrón, Javier: La configuración jurídica de la **prelaturas personales** en el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1986. 344 p. = Colección canónica; pes 3000.

Sable, Robert M.: "**Dolus**" and "Error Conditionis Servitutis." A critical historical analysis. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XV, 403 p. [Diss., Roma Pont. Univ. Gregor.]

MacGrath, Aidan: A controversy concerning male **impotence**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1988. 327 p. = Analecta Gregoriana CCXLVII = Ser. Fac. Iur. Can. = Sect. B. n. XLIX; Lire 48 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Burggraeve, Roger: Meaningful living and acting: An ethical and educational-pastoral model in Christian perspective. – Louvain Studies 13, 1988, 137–160.

Parr- und **Gemeindeorganisation**. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jh. Hrsg. von Erwin Gatz. – Pad, Mchn, Zü, Wien: Schöningh 1987. 151 S., Kt. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. X; kart. DM 21,–.

Albrecht, Horst: **Gemeindeaufbau** in der Großstadt – Erfahrungen und Orientierungen. – Theologie practica 23, 1988, 18–33; S. 33–49: Lämmermann, Godwin: Überlegungen zu Gemeindeprinzip, Volkskirche und Pfarrerrolle; S. 49–59: Liedke, Gerhard: „So ist es nicht unter euch" – Herrschaft und Gewalt in der Gemeinde – eine Problemanzeige; S. 59–71: Strohm, Theodor: Lernende Kirche – Zwischenbilanz der Debatte um den Gemeindeaufbau.

Die Stunde des **Laien**. Laie und Priester 20 Jahre nach dem Konzil. – St. Ottilien: EOS Verlag 1987. 208 S. = Sinn und Sendung. N. R. I.

Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute. Hrsg. von Karl Heinen, Alfred Bellebaum. Mit Beitr. von Alfred Bellebaum ... – Limburg: Lahn-Verl. 1986. 171 S. = Glaube, Wissen, Wirken X.

Flood, Edmund: The laity today and tomorrow. – New York, Mahwah: Paulist Pr. 1987. V, 112 S.; $ 4,95.

Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien. Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. Pastoraltheologische Reflexionen: Paul Michael Zulehner, Leo Karrer, Ernst Spichtig. – Zü: NZN Buchverl. 1987. 258 S., graph. Darst. = SPI-Publikationsreihe III; DM 24,80.

Fuchs, Ottmar: Prophetische Kraft der **Jugend**? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums. – Frb/B: Lambertus Verl. 1986. 223 S.; kart. DM 28,–.

Nembach, Ulrich: Jugend und Religion in Europa. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 380 S., Tab. = Forschungen zur praktischen Theologie II; sfr 64,–.

Schilling, Hans: **Seelsorge** zwischen wahren und falschen Bedürfnissen. – MThZ 39, 1988, 1–22; S. 23–46: Wahl, Heribert: Pastoralpsychologie – eine Grunddimension praktischer Theologie. Ein Dialogvorschlag zum Streit um Eugen Drewermanns „tiefenpsychologischer" Remythisierung christlicher Lehre und Praxis.

Troidl, Robert: Die **klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie** in der Seelsorge. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 107 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 334; sfr 26,–.

Schwermer, Josef: Den Menschen verstehen. Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1987. 242 S., graph. Darst., Abb.; kart. DM 26,80.

Tollenaere, M. de: Het dualisme en de bezinning over het **sterven**. – Collationes 17, 1987, 387–402; S. 404–424: Maertens, Guido: Is het leven herhaalbaar? Niet-christenen over het hiernamaals; S. 425–442: Vanden Berghe, Eric: En wat daarna? Het christelijk geloof omtrent 'de uitersten'; S. 443–476: Depoortere, Kristiaan: Pastorale begeleiding van zwaar zieken en stervenden.

Pelletier, Pierre: «L'intervenant pastoral et les **homosexuels**». – Pastoral sciences VI, 1987, 7–24; p. 25–38: Schlesinger, Benjamin – Rachel Schlesinger: Lasting marriages and families: Accentuating the positive; p. 39–64: Volant, Éric: L'étude des lettres d'adieu de **suicidés**. Interrogations scientifiques et pastorales d'un chercheur»; p. 65–80: Melchin, Kenneth R.: Liberation and spirituality in Gustavo **Gutiérrez**; p. 81–106: Robitaille, Lucien – Marcel Viau: Pour une formation professionnelle des intervenants en pastorale; p. 107–130: Visscher, Adrian M.: Ethical considerations in pastoral marital counseling from a christian theological perspective; p. 131–144: Gagné, Jacques: La guérison intérieure, réflexions sur ses pratiques; p. 145–168: Meier, Augustine – Micheline Boivin: Self-discovery approach to counseling; p. 169–184: Beauregard, André: Les intervenants en devenir dans une institution traditionelle; p. 185–225: Lefebvre,

Marcel: Selected bibliography ‹1975–1985› on pastoral reflection and action about the **family**.

Religious education and the future. Ed. by Dermot A. Lane. – Mahwah, N.Y.: Paulist Pr. 1986. 172 p.; $ 9,95.

Kollmann, Roland: Religionsunterricht unter erschwerenden Bedingungen. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1988. 230 S. = Religionspädagogische Perspektiven VIII; kart. DM 34,–.

Gleißner, Alfred: Religionsunterricht an beruflichen Schulen – Lernort des Glaubens. – MThZ 39, 1988, 47–62.

Brockmann, Gerhard: Religionsunterricht zwischen Aufklärung und Seelsorge. Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation des Religionsunterrichtes. – Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag . . ., Ffm [u. a.] (1987), 63–69; S. 111–122: Dienst, Karl: Ökumenisches Lernen. Ein neues (religions)pädagogisches Paradigma?; S. 209–215: Gerber, Uwe: Arbeit: wie und wozu? Was wir bei der Ausbildung von Berufsschulreligionslehrern/innen bedenken müssen; S. 231–246: Heimbrock, Hans-Günter: Überlegungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Diakonie; S. 261–275: Hutter, Hans-Jürgen: Erzählen als Modellbildung. Zur Erschließung und Deutung von Wirklichkeitserfahrungen im Religionsunterricht; S. 329–341: Meier-Dörken, Christoph: „Es gibt ein Leben vor dem Tod." Religionsunterricht als Hilfe zur Lebensbewältigung am Beispiel einer Unterrichtseinheit zum Themenfeld: Sterben – Tod – Auferstehung; S. 367–380: Ohlemacher, Jörg: Was heißt „neu" in der Religionspädagogik? Konzeptionen – Richtlinien – Schulbücher; S. 381–389: Raske, Michael: Der Glaube an Gott und die Leiden der Menschen. Thema des Religionsunterrichts; S. 423–437: Rück, Hermann: „Wie heißt das Thema?" Fragestellungen und Antwortversuche in der Religionspädagogik; S. 451–464: Schmidt, Heinz: Wissen und Liebe – Theologische und pädagogische Erwägungen zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion.

Binz, Ambroise: Den Glauben zum Tragen bringen – Wegbegleitung als Aufgabe und Dimension der religiösen Erwachsenenbildung. – Religionspädagogische Beiträge 21, 1988, 3–11; S. 12–29: Oser, Fritz: Das Verhältnis von religiöser Erziehung und Entwicklung: ein religionspädagogisches Credo; S. 30–49: Bußmann, Gabriele: Stufenmodelle zur Entwicklung religiösen Bewußtseins – theologische und religionspädagogische Anfragen; S. 50–64: Stachel, Günter: Fixierung auf eine rationale Theorie: Das moralische Urteil in der Meßbarkeit von Stufen seiner Entwicklung; S. 65–94: Bucher, Anton A.: Religiöse Entwicklung im Lichte subjektiver Theorien. Perspektiven weiterführender Forschung im Umfeld der Theorie des religiösen Urteils; S. 95–114: Nipkow, Karl Ernst: Religiöse Denkformen in Glaubenskrisen und kirchlichen Konflikten. Zur Bedeutung post-formaler dialektisch-paradoxaler und komplementärer Denkstrukturen; S. 115–138: Englert, Rudolf: Vom Nutzen der Stufentheorien bei der religiösen Bildung Erwachsener; S. 139–156: Ven, J. A. van der: Auf dem Weg zu einer empirischen Theodizee; S. 157–178: Fraas, Hans-Jürgen: Die Konstitution der Persönlichkeit und die Symbole des Glaubens.

XV. Liturgiewissenschaft

Herlyn, Okko: Theologie der **Gottesdienstgestaltung**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 176 S.; kart. DM 24,80.

Tourneux, André: L'affirmation progressive du lien entre l'Église et l'eucharistie. – Questions liturgiques 68, 1987, 1–25; p. 26–66: Rose, André: La signification de la messe chrismale; p. 67–95: Verheul, A.: Les symboles de l'Esprit Saint dans la Bible et la liturgie; p. 96–104: Le Gall, Robert: Anthropologie et liturgie.

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd. (Bruno **Kleinheyer** . . . zur Vollendung des 65. Lebensjahres.) – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 350 S.; Lw. DM 25,–; S. 317–326: Bibliographie B. Kleinheyer; [enth. u. a.:] S. 15–37: Kaczynski, Reiner: Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst; S. 38–62: Kohlschein, Franz: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab; S. 63–74: Reifenberg, Hermann: Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie. Ansatz der Liturgiekonstitution. Ergebnisse, Möglichkeiten; S. 75–83: Fischer, Balthasar: Die Rezeption der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche". Kritische Stimmen zur neuen Ordnung der Initiation von 1972; S. 84–106: Meyer, Hans Bernhard: Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt; S. 107–133: Zweck, Heinrich: Reformschritte in der Bußliturgie; S. 134–150: Schlemmer, Karl: Krankensalbung und pastoraler Auftrag; S. 151–173: Maas-Ewerd, Theodor: Nicht gelöste Fragen in der Reform der „Weiheliturgie"; S. 174–212: Jilek, August: Fragen zur heutigen Feier der Trauung; S. 213–226: Berger, Rupert: Österliche Mitte: Zur Erneuerung und Strukturierung des liturgischen Jahres; S. 227–247: Häußling, Angelus A.: Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?; S. 248–264: Küppers, Kurt: Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution; S. 265–300: Pacik, Rudolf: Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik; S. 301–314: Maas-Ewerd, Theodor: Liturgiereform als bleibende Aufgabe: Aspekte eines Epilogs.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Rainer Albertz, An der Sang 64, 5012 Hilchenbach; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universtität Mainz, Kirchenhist. Seminar I, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Rainer Beer, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, 8000 München 40; Prof. Dr. Franz Courth SAC, Postfach 230, Palottistr. 3, 5414 Vallendar; Prof. DDr. Hubertus B. Drobner, Theol. Fakultät Paderborn, Seminar für Kirchengeschichte und Patrologie, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Günter Duffrer, Domstr. 6, 6500 Mainz; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Furger, Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Priv.-Doz. Dr. Konrad Hilpert, Steinstr. 47, 4040 Neuss-Uedesheim; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Seminar für Liturgiewissenschaft der Univ. Würzburg, Postfach, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Otto Knoch, Univ. Passau, Kerygmatisches Seminar, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Seminar für Fundamentaltheologie der Albert-Ludwigs-Univ., Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1020 Wien; Prof. Dr. Karl Löning, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Kirchen- und Dogmengeschichtliches Seminar, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Georg May, Univ. Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Ralf Miggelbrink, Burchardstr. 7, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Mühlek, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Stanisław Rabiej, Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Dr. Heinz-Albert Raem, Platzhoffstr. 1, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Privatdozentin Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Brüggefeldweg 4, 4400 Münster; Thomas Römer, 128, Route de Chancy, CH-1213 Onex GE; Prof. Dr. Horst Seebaß, Seminar für Altes Testament und Bibl. Archäologie der Ev. Theol. Fak. der Univ. Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Dr. Thomas Söding, Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Inst. für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theol. Fak. der Univ. Luzern, Dufourstr. 26, CH-6003 Luzern; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Vreweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Kath.-Theol. Seminar der Univ. Marburg, Deutschhausstr. 24, 3550 Marburg 1; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Fundamentaltheologisches Seminar an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn, Am Hof, 5300 Bonn; Dr. Nikolaus Walter, Kösener Str. 23, DDR-48 Naumburg/Saale; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Mainz, Postfach 39 80, Saarstr. 21, 6500 Mainz.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 96,– DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
»Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche« (Verlag Aschendorff) bei.