

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Jährlich DM 96,-

Nummer 4

1988

84. Jahrgang

Franz Furger, Staatslexika in neuer Bearbeitung Sp. 265

Theologie und Metaphysik Sp. 269

L. J. Elders: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive I./II. Teil (G. L. Müller)
W. Pannenberg: Metaphysik und Gottesgedanke (G. L. Müller)
J. Rohls: Theologie und Metaphysik (G. Wenz)

H. Frohnhofen: APATHEIA TOU THEOU (W. Gessel)
Albertus Magnus: Opera omnia. Tom XXI 1,2: Alberti Magni. Super Matthaeum cap. I-XIV/XV-XXVIII. Ed. B. Schmidt (L. Hödl)
Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes. (L. Hagemann)
W. Heinemann: Einheit in der Verschiedenheit (G. v. Bredow)
L. Remling: Bruderschaften in Franken (O. G. Oexle)
H. A. Oberman: The Dawn of the Reformation (H. Feld)
P. Schmitt: La Réforme Catholique (H. Molitor)
J. Sieger: Kardinal im Schatten der Revolution (E. Gatz)
H. Hürten: Verfolgung, Widerstand und Zeugnis (K. Schatz)
I. Baumer: Prinz Max von Sachsen (1870-1951) (C. Sorgenfrey)

Kirchenrecht Sp. 320
F. Bernard: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794-1879) als Kanonist (J. Listl)
G. Assenmacher: Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen (H. Mussinghoff)

Exegese des AT und NT Sp. 277
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. VI, Lfg. 3-5. Hg. v. G. J. Botterweck u. a. (W. Kornfeld)
D. Knapp: Deuteronomium 4 (N. Lohfink)
J. van Oorschot: Gott als Grenze (H. Groß)
C. Thoma/S. Lauer: Die Gleichnisse der Rabbinen. 1. Teil (A. Goldberg)
M. E. Boismard/A. Lamouille: Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum (Th. Söding)
W. Stenger: Biblische Methodenlehre (Th. Söding)
W. Egger: Methodenlehre zum Neuen Testament (Th. Söding)
R. Kieffer: Die Bibel deuten - das Leben deuten (O. B. Knoch)
K. Berger: Exegese und Philosophie (G. Dautzenberg)
H.-M. Lübking: Paulus und Israel im Römerbrief (F. Mußner)
K. Stendahl: Meanings. The Bible as Document and as Guide (H. C. C. Cavallin)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft Sp. 327
W. Schillak: Gewissen und Identität (St. Ernst)
Wörterbuch der ökologischen Ethik. Hg. v. B. Stöckle (Ph. Schmitz)
Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. (A. Rauscher)
C. M. Martini: Unterwegs zur Stadt Gottes (F. Furger)
E. J. Nagel: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage (F. Furger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ökumenische Theologie Sp. 311
Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie. Hg. v. A. H. J. Gunneweg u. H. Schröer (S. Wiedenhofer)
J.-H. Nicolas: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité (W. Beinert)
C. Boff/J. Pixley: Die Option für die Armen (M. Sievernich)
G. J. Békés: Eucaristia e Chiesa (A. Klein)

Religionswissenschaft Sp. 333
G. Lüling: Sprache und archaisches Denken (P. Heine)
R. u. M. von Brück: Ein Universum voller Gnade (E. Meier)

Liturgie Sp. 316
Lebt unser Gottesdienst? Hg. v. Th. Maas-Ewerd (K. Richter)

Spiritualität Sp. 335
G. Ruhbach: Theologie und Spiritualität (M. Schneider)
M. Schneider: Aus den Quellen der Wüste (K. S. Frank)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 298
E. Plümacher: Identitätsverlust und Identitätsgewinn (G. Schöllgen)
P. Maraval: Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient (B. Kötting)

Theologische Bibliographie 337

Staatslexika¹ in neuer Bearbeitung

Von Franz Furger

Ähnlich wie schon 1980 parallel ein evangelisches und ein katholisches Soziallexikon, allerdings in je nur einem Bd erschienen,² so folgt nun wieder fast gleichzeitig die Neubearbeitung der ebenfalls den beiden unterschiedlichen konfessionellen Traditionen verpflichteten Staatslexika: Das 1987er Jahr brachte in 7. Aufl. den 3. Bd des neu auf fünf Bde geplanten „Staatslexikons“ der Görresgesellschaft und (hier in einer Lieferung) das zweibändige „Evangelische Staatslexikon“ in seiner 3. Aufl.

Die Hg. des „Evangelischen Soziallexikons“ beanspruchten damals³ für sich, schwergewichtig die „sozialen, ökonomischen und ethischen“

Thematiken aufgreifen zu wollen, und verwiesen für die „juristischen, politischen und kirchenrechtlichen“ Aspekte auf das damals in 2. Aufl. vorliegende Staatslexikon. Bei der Kontinuität der Herausgeberanliegen kann man diese Abgrenzung, ohne daß man sie pressen dürfte, weiter als gültig ansehen. Daß eine solche Unterteilung dem katholischen Partner kaum angemessen wäre, macht aber schon der Untertitel des Werkes: „Recht, Wirtschaft, Gesellschaft“ klar, zumal es gerade dieser Tradition entspricht, über die genannten Sachgebiete nicht bloß zu informieren, sondern sie auf dem Hintergrund einer christlichen Ethik auch zu verstehen: „Die Sorge für den Staat, der schon Plato einen hohen Rang eingeräumt hat, ist der Inhalt einer hundertjährigen Tradition des Staatslexikons der Görresgesellschaft, aber nicht nur des Lexikons, sondern auch eine Tradition des politischen Engagements einer wissenschaftlichen Gesellschaft. Den Zielsetzungen der Gesellschaft entsprechend, lassen sich (daher) die Hg. von den Ideen der Wahrheit und des Rechtes leiten und wissen sich der christlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche verpflichtet.“⁴

Anders als das evangelische Nachschlagewerk, das von seinem ersten Erscheinen im Jahr 1966 her (mit Hermann Kunst zeichnet einer der Begründer noch immer als Hg.) auf neuem Stand fortgeschrieben

¹ Staats-Lexikon. Recht - Wirtschaft - Gesellschaft. Hg. von der Görresgesellschaft. 7., völlig neu bearb. Aufl. Bd 1: Abendland - Deutsche Partei. / Bd 2: Deutscher Caritasverband - Hochschulen. / Bd 3: Hoffmann - Naturrecht. - Basel, Wien: Herder 1985. XII, 1302 Sp. / 1986. XII, 1320 Sp. / 1987. XII, 1318 Sp. Geb. DM 248,- (pro Bd). Der soeben erschienene Bd. 4 wird zusammen mit Bd. 5 später an dieser Stelle besprochen.

Evangelisches Staatslexikon. Begründet von Hermann Kunst, Siegfried Grundmann†. 3. Aufl., hg. von Roman Herzog, Hermann Kunst, Klaus Schlaich, Wilhelm Schneemelcher. Bd 1: A-M / Bd 2: N-Z. - Stuttgart: Kreuzverlag 1987. XIII, 4332 Sp. Ln DM 458,-.

² Vgl. Ev. Soziallexikon, Stuttgart - Berlin (1980) & Kath. Soziallexikon, Innsbruck/Graz (1980).

³ Op. cit. V/Vl.

⁴ Bd 1: S. V (aus dem Vorwort des Präsidenten der Görresgesellschaft P. Mikat und des Vorsitzenden des Herausgebergremiums, H. Krings).

UD 741.040

23. NOV. 1988

210

wird, steht das katholische Werk somit ausdrücklich in einer politisch engagierten und engagierenden Tradition: Positionsbezug in den Gefährdungen des Kulturkampfes standen der ersten Aufl. (1889–96) zu Gevatter, während die folgenden drei Aufl. das Heraustreten des Katholizismus aus der Defensive in die aktive Mitgestaltung des Gemeinwesens begleiteten. Die 5. Aufl. (1926–32) war dann mit dem Übergang der Monarchie in die Weimarer Republik und deren politischen wie wirtschaftlichen Belastungen befaßt. Für die 6. Aufl. stand die Aufarbeitung der Katastrophe von 1933–1945 an. Wenn daher die Görresgesellschaft 1976 zu ihrem 100jährigen Jubiläum eine 7. Aufl. beschloß, so im ausdrücklichen Bewußtsein, sich aus dieser Tradition den Problemen des ausgehenden 20. Jh.s aus christlichem Geist stellen zu wollen: Kontinuität gerade in der und durch die Veränderung, die neuen weinroten Bde, die sich von der vertrauten blauen Farbe der 6. Aufl. abheben, verstehen sich durchaus unter dieser Absicht.

Unter diesen Voraussetzungen verdient es Beachtung, wenn die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft“, von ihren Ursprüngen her eine Verteidigungsgemeinschaft gegen die Vorherrschaft des „weltanschaulichen Liberalismus“, von der traditionell eben diesem Liberalismus verbundenen „Neuen Züricher Zeitung“ für diese 7. Aufl. attestiert erhält: „Angesichts der unübersehbaren Fülle von Fachliteratur und eines immer stärker werdenden Auseinanderlaufens in allen möglichen Spezialisierungen ist das Erscheinen dieses Kompendiums, das dem interessierten Leser Zugang zu vielen Grundfragen unseres Lebens verschaffen will und auch verschaffen kann, ein kulturelles Ereignis.“⁵

Dieses Urteil des liberal-konservativen Blattes aus der Zwingli-Stadt signalisiert jedoch nicht nur Annäherung und Ausgleich im politischen Verständnis der beiden Werke, sondern verweist auch auf eine – in Einzelfragen freilich noch immer oft genug strittige – Annäherung der konfessionellen Sicht. Um festzustellen, wie hoch die gegenseitige Achtung gepflegt wird, genügt es, die diesbezüglich sensiblen Art. zum Trienter Konzil (K. Aland) im evangelischen und zu Martin Luther (E. Iserloh) im katholischen Werk nachzulesen.

Daß die Feststellung solcher gegenseitiger Achtung und Annäherung dennoch keine Einebnung behaupten will, versteht sich. Schon die ersten Spalten mit dem allerersten Stichwort belegen es: „A b e n d l a n d“ (dies sei gewiß kein Zufall, meint die NZZ) lautet es auf der einen, A B C - W a f f e n auf der anderen, und beide Stichworte fehlen zugleich als solche auf der Gegenseite. Unterschiedlich und darin einander ergänzend sind natürlich die Art., welche über die jeweils spezifischen kirchlichen Organisationen, Verbände, C-Gruppierungen usw. informieren und gerade so nicht nur die innerkirchlichen Ordnungen, sondern auch ihre Außenbeziehungen und damit ihre politischen Vernetzungen aufzeigen. Dabei ist die Erläuterung der rechtlichen Strukturen und – einer alten Tradition entsprechend besonders im Görres-Lexikon – auch die faktenhistorische Situierung gut, während da und dort die sozialetisch kritische Rückfrage über Funktion und Stellenwert deutlicher gestellt zu werden verdient hätte. Dazu gehört dann wohl auch der Eindruck, daß dem geschichtlichen Gewordensein theoretischer Einsichten, vorab auch im Bereich der eigenen theologischen Theorie, wie z. B. der katholischen Soziallehre, mehr kritische Aufmerksamkeit gebührt hätte (man lese daraufhin etwa die Art. „Demokratie“, und zwar in beiden Werken).

Konvergenz, aber auch gegenseitige Ergänzungsmöglichkeiten der beiden Nachschlagewerke, die sich als erster Eindruck schon beim Durchblättern ergeben, sollen nun stichprobenartig anhand je eines Art. aus den drei vorliegenden Bden des Werkes der Görresgesellschaft, nämlich Arbeit, Frieden, Naturrecht, verdeutlicht werden. Insofern diese drei Begriffe die Spuren der jeweiligen konfessionellen theologisch-ethischen Tradition klar widerspiegeln, dürften sie auch die Grundcharakteristiken des Ganzen in etwa herausstellen.

Eigentlich entgegen der Tatsache, daß „A r b e i t“ als solche theologisch erst von den Reformatoren thematisiert wurde, stehen in knapp vier direkt mit dem Thema befaßten Spalten des evangelischen 23 im anderen Werk gegenüber, wobei für die folgenden Sonderprobleme (Arbeiter, Arbeitskampf, Arbeitsrecht usw.) die Annäherung allerdings größer ist. Einem eher pragmatisch beschreibenden Einstieg im evange-

lischen Werk, dem hier sogar – und darin atypisch – der biblische Rückverweis fehlt, das aber für die theoretischen Aussagen päpstliche Enzykliken bezieht, steht in dem der katholischen Tradition verpflichteten Werk eine ausgeführte Systematik gegenüber, wo philosophische und theologisch sozialetische Grundlagen zur gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Bedeutung überleiten. Gemeinsam ist dabei der anthropologische personalisierende Gesichtspunkt, welcher das christlich bestimmte Leitmotiv für die Beurteilung abgibt. Unterschiedlich bleibt das Bemühen, über die systematische Überlegung bzw. über eine in der Regel biblisch motivierte, eher direkt erlebbare als reflektierte Lageanalyse an das Problem heranzugehen – Gesichtspunkte, die freilich nicht nur hier, sondern allgemein charakteristisch sein dürften.

Beim Stichwort „Frieden“ fällt zwar dieses Charakteristikum ebenfalls auf. Eindrücklicher aber ist hier, und zwar in beiden Werken, das Bemühen um ein aus der christlichen Geistesgeschichte erarbeitetes Problemverständnis, das als wertvolle und Selbstkritik ermöglichende Orientierungshilfe beigezogen wird. Dabei dürfte die Tendenz des größeren Werkes, mit dem Hauptthema verbundene Sonderfragen (hier etwa Friedensbewegung und Friedensforschung) in den Hauptartikeln zu integrieren, der Geschlossenheit der Information dienlicher sein als die lexikalisch wohl näherliegende Aufgliederung. Begrüßt hätte man es, wenn die evangelischerseits unter eigenem Stichwort zu Recht erwähnten „Friedenskirchen“ auch in ihrer vor allem im Rahmen des Weltkirchenrates alles andere als unerheblichen Bedeutung für die neuere Friedensdiskussion ausdrücklich geschildert worden wären.

Besonders interessant schließlich ist der Vergleich für ein in der Tradition besonders heiß umstrittenes Theologumenon wie es das „Naturrecht“ darstellt. Um einen ersten Eindruck vorwegzunehmen: Der ökumenische Takt ist hier, obwohl beim evangelischen Partner die hier besonders sensible lutherische Sicht von der Herausgeberschaft her im Vordergrund steht, durchaus gewahrt. Wenn schon ein eigener Abschnitt für das katholische bzw. das protestantische Verständnis der Naturrechtslehre vorgesehen wird, wäre es allerdings wohl sinnvoller gewesen, dafür auch als Autor einem Vertreter der jeweiligen Gegenseite das Wort zu geben. Wiederum zeichnet sich aber der ausführliche Beitrag im Werk der Görresgesellschaft durch seinen klaren systematischen Aufbau aus: Auf die Begriffsbestimmung folgt die Auseinandersetzung mit der dem Naturrecht eigenen Problematik des Rechtscharakters als einer vorpositiven, den naturalistischen Trugschluß meidenden und zugleich alles weitere positive Recht erst begründenden Norm. Die ausführliche geistesgeschichtliche Situierung legt sodann die antiken, schon vorsokratischen Wurzeln dieses für die abendländische Ethik in Verbindung mit der christlichen Übernahme und Vertiefung typischen Topos dar. Von seiner ganzen Tradition her in dieser christlich abendländischen Sicht verwurzelt, kommt selbstverständlich in diesem Nachschlagewerk dem systematisch-geistesgeschichtlichen Ansatz auch ein besonderes Gewicht zu. Von ihm her wird auch die weitere Entwicklung in Aufklärung und Neuzeit kritisch eingebracht und eine daraus erarbeitete Synthese vorgetragen, die durch eine Darstellung der kirchlich-lehramtlichen Stellungnahme zum Naturrecht nützlich ergänzt wird. Die Namen der Vf. O. H ö f f e , K. D e m m e r und A. H o l l e r b a c h bürgen dabei für eine ausgewogene Darstellung. Der Hinweis Hollerbachs, „die Reformatoren, die das Naturrecht in seiner scholastischen und spätscholastischen Form kannten, hätten keine Totalverwerfung ausgesprochen“ (III, 1315) wird vom Parallelartikel im evangelischen Lexikon durchaus bestätigt. Hier ist nämlich mit etwa die Rede von einem „eingeklammerten Ja zum Naturrecht“ (H. Wendland) und auch für Luther wird (bei einer freilich zugegebenerweise nicht eindeutigen Forschungslage) die „lex naturae“ als verpflichtender Maßstab für jedes positive Recht deutlich betont. Beigefügt wird dabei allerdings, daß gerade diese theologische Relativierung einer radikal neuen Bezugsbestimmung die naturrechtlichen Grundlagen und die daraus abgeleiteten Normen versachlicht und entideologisiert verstehen läßt. Eben dadurch – und das wird die katholische Moraltheologie auf jeden Fall bestätigen können – habe in den letzten Jahren besonders in der Menschenrechtsdebatte diese Überlegung weltweit neue Relevanz zu erhalten vermocht.

Auch wenn diese „in favorem“ deutende Sicht wohl nicht durchweg geteilt wird und sie es zudem verdient hätte, mit dem der theologischen Überlegung vorausgehenden „allgemeinen“ philosophischen Teil systematisch besser verknüpft zu werden, so ist damit doch eine ökumenische Dialogebene geschaffen, die nicht nur kirchlich-theologisch, sondern auch sozialetisch im Sinn von christlicher Weltwirksamkeit vielversprechend ist.

⁵ NZZ vom 9. 1. 1986 (207. Jg., Nr. 6). – Das Zitat dieser Kritik auf der Klappe des 3. Bds ist daher durchaus berechtigt.

⁶ Dazu zählt u. a. vor allem das Urteil über den Schwangerschaftsabbruch, wo aber gerade im Ev.St.L. diesmal ausgesprochen differenziert die ethische Pflicht zum Lebensschutz herausgestellt ist.

Deutlicher als alle Unterschiede aus den verschiedenen geistesgeschichtlichen Traditionen – und dies ist als Zeichen einer unscheinbar, aber wirklich wachsenden Ökumene durchaus positiv zu verstehen – sind somit die Konvergenzen und Gemeinsamkeiten in den beiden Werken. Dies gilt sogar bis hin zu gewissen Grenzen. Gemeinsam ist den beiden Nachschlagwerken nämlich etwa auch ihre schwergewichtige Konzentration auf die Belange der Bundesrepublik Deutschland. Die „Schweizerische Kirchenzeitung“ verweist darauf in ihrer Vorstellung des zweiten Bd.s des Staatslexikons der Görresgesellschaft, indem sie das ausschließlich bundesdeutsche Problem der „Gebietsreform“ erwähnt, dem mehrere Spalten gewidmet sind, für welches aber – auch nicht unter dem Stichwort „Föderalismus“ – keine anderen Organisationsmodelle diskutiert werden.⁷ Aber auch der neu aufgenommenen, von Karl Lehmann umsichtig behandelte Artikel „Grundwerte“ läßt wenig davon ahnen, wie sehr es sich dabei, und zwar seit den Auseinandersetzungen um die Grundrechte in der deutschen Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche von 1848 bis zur sog. Grundwertedebatte der späten 1970er Jahre, um eine spezifisch deutsche Form der allgemeinen Menschenrechtsdiskussion handelt. Eher noch wird diese Konzentration beim evangelischen Partnerwerk deutlich, wo nicht nur die angrenzenden (weil gem. Vorwort „zu kleinen“) deutschsprachigen Nachbarländer nicht in eigenen Länderartikeln zur Sprache kommen, sondern auch der für seine Staatsauffassung eigenständige Zwinglianismus, bzw. die von ihm geprägte reformierte Staatsauffassung nur über Register erschlossen werden können. Daß der Beitrag zur Militärseelsorge auf den Bereich der Bundeswehr beschränkt bleibt, erstaunt dann kaum mehr.⁸ Da beide Werke ausführliche Artikel zum „Minderheitenschutz“ enthalten, hätte

ihnen eine etwas größere praktische Beachtung der eigenen Prinzipien gerade da gut angestanden.

Unter rein technischen Gesichtspunkten genügen unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Umfangs beide Nachschlagewerke:

Die Literaturangaben nennen die nötigen Quellen, leiten eine vertiefende Forschung gut ein und versuchen unterschiedliche Gesichtspunkte zum Tragen zu bringen. Die Register mit allen Querverweisen sind im evangelischen Werk sorgfältig erstellt; bei der Lexikon-Erfahrung des Hauses Herder darf für den 1989 zu erwartenden 5. Bd des Staatslexikons, für welchen die Register angekündigt sind, ein gleiches erwartet werden.

Doch dies ist für diese beiden Standardwerke eigentlich selbstverständlich. Was hervorgehoben zu werden verdient, ist m. E. die deutlich feststellbare ergänzende Konvergenz in diesen für die sozialetische Basisinformation bedeutsamen Bden. Diese steht gegen einen gelegentlich gehörten Eindruck, die ökumenischen Abstände seien nirgends so groß wie auf dem Gebiet der Sozialethik. In einer säkularisierten pluralistischen Welt, die dennoch zunehmend nach orientierenden Werten verlangt, aber einer mit völlig verschiedenen Zungen redenden christlichen Verkündigung kaum Gehör schenken könnte, ist dies weit über die ethischen Sachbelange hinaus ein allgemein theologisch ungemein relevanter und erfreulicher Befund.

⁷ Vgl. R. Weibel, Die gesellschaftliche Wirklichkeit, SKZ 156 (1988) 80.

⁸ Obwohl von der Tradition der Görresgesellschaft eher zu einer solchen Einschränkung prädestiniert, finden sich dazu in jenem Werk (wie auch sonst häufig) auch hier wenigstens knappe Hinweise auf die Verhältnisse in Österreich und der Schweiz.

Theologie und Metaphysik

1.

Elders, Leo J.: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I. Teil: Das ens commune. II. Teil: Die philosophische Theologie. – Salzburg, München: Anton Pustet 1985. 256 S. / 1987. 331 S. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd 16/17), kart. DM 39,80 [Aus dem Niederländischen übersetzt von Klaus Hedwig. Titel der Originalausgabe: De Metafysica van St. Thomas van Aquino in Historisch Perspectief. – Brugge: Uitgeverij Tabor 1981/1987]

Die Metaphysik (= M.) hat in der gegenwärtigen Durchschnittsphilosophie keinen hohen Kurswert. Auch in der Theologie hält man einen Verzicht auf die Thematisierung des fundamentalen Wirklichkeitsbezugs mittels der Vernunft, wie er in der Metaphysik geleistet wird, weithin für entbehrlich. Der Zugang zum Offenbarungswort gründe in diesem selbst (E. Jüngel) bzw. sei im Hinblick auf die Mentalität des modernen Menschen leichter über ethisch-sozialkommunikative oder religiös-emotionale Kategorien zu erreichen. Das Mythisch-Irrationale rangiert als Anknüpfungspunkt der Erfahrung des Göttlichen vor der metaphysischen Vernunft. Ein schlechtes und darum um so einprägsameres Bewertungsschema läßt zudem alle großen Ansätze zu einer Gestaltung der Metaphysik vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung obsolet erscheinen, wenn biblisch-hebräische Welterfahrung und griechisch-hellenistisches Denken als in jeder Hinsicht unvermittelbar betrachtet werden.

Unter solchen Voraussetzungen kann eine Studie zur M. des Aquinaten offenbar nur ein historisch-antiquarisches Interesse wecken. Vf. ist sich der Fremdheit der M. im Geistesleben der Gegenwart bewußt. Dennoch will er das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit diesem Thema in die philosophisch-theologische Diskussion einbringen, weil er gerade im Verlust der M. den Grund für den Niedergang der Philosophie und letztlich auch für die Desorientierung des modernen Menschen im Denken und Verantworten des Humanum erkennt. Denn wenn der Mensch von Natur aus nach Glück strebt, dann kann die Vollendung seines Intellektes nur die Wahrheit sein, die an der Wirklichkeit ihren Halt findet und die in der metaphysischen Betrachtung erreicht wird.

E. orientiert sich innerhalb der Fülle der Konzeptionen in der Geschichte der M. eindeutig an Thomas, dem er darin – mit reichen Belegen begründet – eine singuläre Position zuerkennt. Die Methode der Darstellung wird vom Vf. historisch genannt, weil er die Interpreta-

tion streng auf die Texte aufbaut und die Einzelaussagen in die Systematik thomanischen Denkens einfügt. Obwohl sich eine solche Vorgehensweise eigentlich von selbst versteht, ist ihre Erwähnung nicht überflüssig. Wie der Vf. immer wieder belegt, können eine Reihe gängiger Vorurteile nie und nimmer an den Texten selbst gewonnen sein; denn oft sagen sie geradezu das Gegenteil von dem, was bei Thomas zu lesen ist: z. B. daß Gott der Gegenstand der Metaphysik sei und darum verobjektiviert und verbegrifflicht werde (J. Moltmann, E. Jüngel) oder daß die Lehre von der Unveränderlichkeit und Impassibilität Gottes eine Übernahme des griechischen Apathia-Axioms sei (H. Mühlen, W. Maas) und daß Gott dadurch die intime Nähe zur Schöpfung und der Bezug zur Geschichte und zu den Einzeldingen genommen werde, oder daß etwa das Wesen bei Thomas vor dem Sein rangiere und er darum für den abendländischen Essentialismus mitverantwortlich sei, oder daß das Sein formell als Geschaffensein bestimmt sei, weshalb der Begriff eines ersten ungeschaffenen Seienden als widersprüchlich aufgefaßt werden müsse und darum die Metaphysik auch bei Thomas onto-theologisch verfaßt sei (M. Heidegger).

Es kann nicht die Aufgabe sein, solchen Fehlinterpretationen, die auf einen bestürzenden Mangel an authentischen Thomas-Studium schließen lassen, im einzelnen entgegenzutreten. Der Vf. will die Metaphysik des Thomas systematisch erarbeiten. Als Hauptschwierigkeit stellt sich diesem Versuch in den Weg, daß Thomas bei all seinen vielfältigen Arbeiten zum Thema niemals selbst monographisch eine geschlossene Metaphysik vorgelegt hat. Er war im ursprünglichen Sinn so sehr Theologe, daß seine philosophischen Überzeugungen im Hinblick auf die Offenbarung und vor ihrem Hintergrund erarbeitet wurden. Gerade aber in der Offenbarung sah er nicht die Konstitution des Sprachspiels eines abgekapselten religiösen Zirkels, sondern die letzte Eröffnung der Vernunft für die eine Wirklichkeit. Hier zeigt sich aber auch, auf welche Weise die natürliche Vernunft die Strukturen der geschaffenen Welt erfaßt. Soviel Thomas auch von den großen vorchristlichen Denkern lernt, sowenig identifiziert er aber ihre faktischen Aussagen mit den der natürlichen Vernunft ohne inhaltliche Vorgabe der Offenbarung prinzipiell zugänglichen Erkenntnissen.

I. Um nun einen Ausgangspunkt für eine zusammenhängende Darstellung der thomanischen Einsichten zu gewinnen, bestimmt E. darum zunächst im ersten Teil den Gegenstandsbereich der Metaphysik. Wenn Metaphysik im Ansatz als der Zugang der natürlichen Vernunft zur Welt begriffen wird, kann sie nicht bei einer Lehre von

Sein und Wesen oder der Partizipation oder gar bei Gott beginnen. Das adäquate Objekt menschlicher Vernunft ist vielmehr die materielle Wirklichkeit, aber im Hinblick auf ihr Wirklichsein, oder das Seiende als Seiendes (ens commune). Das Seiende ist hier allerdings nicht ein allgemeiner und leerer Begriff, sondern das Seiende bezeichnet gerade die Wirklichkeit in ihrer unbedingten Konkretion. E. baut in 19 Kap. nun seine Studie auf, nach der sich von dieser Basis her ergebenden wahrscheinlichen Auffassung des Thomas (vgl. 32).

Auf die Untersuchung des Seienden, seiner Analogie und seiner transzendentalen Eigenschaften folgt die Behandlung des Seienden in Akt und Sein, die äußerst wichtige Realdistinktion von Sein und Wesen, die Lehre von der Partizipation, die Ordnung des Seienden und seine Einteilung in Substanz und Akzidenz sowie zum Schluß die Kausalität in den Arten Material-, Form-, Wirk- und Zielursache.

Fällt auch Gott als Thema der Metaphysik unter das ens commune als ihr höchster Gegenstand? Im Gegensatz zur M. des Christian Wolff kann bei Thomas die Gotteslehre neben Psychologie und Kosmologie nicht ein spezielles Gebiet der M. auf der Basis einer allgemeinen Ontologie sein. Die Gegenstände der kreatürlichen Vernunft sind die Wesenheiten der materiellen Dinge hinsichtlich ihrer Seiendheit. Darunter fällt Gott nicht. Da aber die Vernunft abstraktiv, begriffsbildend und transzendental tätig ist, vermag sie in die Tiefenschicht der Dinge vorzudringen und nach der Ursache des Seienden zu fragen, die aber nicht in sich und als solche, sondern nur aufgrund der Begründetheit der Welt begriffen, wenn auch nicht erkannt und verstanden wird. Gott wird in der philosophischen Theologie darum hinsichtlich seiner Transzendenz und seines Mysteriums thematisiert. Wenn Gott nun auch kein Gegenstand der M. bei Thomas ist, so hat Gott doch mit der M. zu tun, weil in ihr das Seiende und seine Ursachen befragt werden. Eine philosophische Theologie legt E. als zweiten Teil seiner „Metaphysik des Thomas“ dar. Eine Inhaltsangabe im einzelnen erweist sich bei einem Werk von solcher stringenter philosophischer Argumentation als unmöglich. Man kann sich nur selbst in den Vollzug des Denkens des Thomas einführen lassen. Zur näheren Charakteristik läßt sich aber noch der Weg zeigen, wie Vf. bei den großen Themen die Singularität und Originalität des Thomas herausstellt.

Er setzt jeweils bei der geschichtlichen Problementwicklung an. Nach den Vorsokratikern kommen jeweils Platon und natürlich Aristoteles ausführlich zu Wort. E. zeigt nun die Weiterführung, die Korrektur und Entgegensetzung bei den neuplatonischen Philosophen, bei Philo von Alexandrien, die Abwandlungen durch die christliche Theologie, die Umsetzungen bei den jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen und Theologen des Mittelalters. Erst jetzt ergibt sich, wie sehr Thomas in den geistigen Traditionen der M. steht, aber auch wie er sie in seinen spekulativen Neuansatz einfügt. Aber E. skizziert auch jeweils die Nachgeschichte der thomanischen Ansätze. Hier vermag er auch auf die weitreichenden Abwandlungen der thomanischen Thesen durch Duns Scotus, Wilhelm von Occam und vor allem bei Franz Suarez hinzuweisen mit der verhängnisvollen Univokalisierung, Verbegrifflichung und Essentialisierung des Seins. Diese Positionen weisen in die Gestalt der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit hinein, wie sie von Descartes, Leibniz, Wolff entwickelt worden ist und die von Kants Erkenntniskritik destruiert wurde. Insgesamt kann man sagen, daß die durchschnittliche Schulmetaphysik sehr weit von den originären thomanischen Positionen entfernt ist. E. zeigt auch die Neuansätze zu einer idealistischen M. bei Fichte und bei Hegel. Er diskutiert sie ebenso wie den Abschied von der M. und die polemische Entgegensetzung zu ihr bei Feuerbach, Marx, Nietzsche und im Neopositivismus im 20. Jahrhundert.

Vf. legt dabei die Quelle vieler Mißverständnisse offen, weil gewöhnlich völlig undifferenziert einfach von der klassischen M. gesprochen wird, die es als Einheitsgestalt nie gab. Da aber die Seins-, die Wesensmetaphysik und die rationalistische Metaphysik mehr oder weniger die gleiche Schulerminologie verwendeten, wird Thomas, der zweifellos der größte Metaphysiker des Abendlandes ist, zu einer Chiffre für M., auch wenn man eine von ihm historisch nie vertretene Konzeption im Auge hat bzw. Thomas in der Perspektive von Suarez oder Kant diskutiert. Der Vf. kommt jeweils auch auf die Kritik an der M. im Neopositivismus und in der analytischen Philosophie zu sprechen. Er kann zeigen, daß dort M. im Sinne der Aufklärung (David Hume) als Zwei-Welten-Theorie aufgefaßt wird. Die Transzendentalität des Seins wird mit einer räumlich-zeitlich gedachten jenseitigen Hinterwelt verwechselt und als solche abgelehnt (Nietzsche). Bei der Bestimmung des Gegenstandes der M. war schon davon die Rede, daß in diesem Sinn bei Thomas M. völlig falsch aufgefaßt wäre. Auch der positivistische Einwand, das Sein werde aus der grammatikalischen Struktur der Sprache, nämlich aus der Kopula „ist“ abgeleitet, geht an der Sache vorbei, denn das Sein, von dem die Metaphysik spricht, geht aus der Erfahrung des Seienden als Seiendem hervor, worauf nun auch unsere Sprache aufbaut.

Die M. beginnt für Thomas eben bei der Erfahrung der Realität, die allerdings nicht mit der Empirie der Naturwissenschaften verwechselt werden darf. Diese untersuchen die materielle Struktur des Dinges in seiner materiellen Quantifizierbarkeit, während die M. von der Erfahrung des Seiend-Seins der erfahrenen Dinge ausgeht. Dieses ist aber unleugbar, weshalb eine vorausliegende Kritik der Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis nicht zum Vollzug der Metaphysik unbedingt notwendig ist. E. steht darum einem transzendental-

philosophischen Thomismus, der Metaphysik als Meta-Anthropologie aufbaut (Maréchal, Lotz, Rahner, Coreth) skeptisch gegenüber, weil er m. E. nicht ganz zu Recht befürchtet, daß hier das Sein in eine Abhängigkeit vom Menschen gerate.

Diese generellen Fragen, die in den einzelnen Kap. jeweils wieder aufgegriffen werden, behandelt E. gebündelt in der ausgezeichneten Einleitung (11–37), in der er eine kurzgefaßte Problemgeschichte der M. vorlegt. Gewiß sind die Charakterisierungen der einzelnen Positionen oft so konzentriert, daß das Verständnis der entsprechenden Autoren eher vorausgesetzt als ersetzt erscheint. Dennoch sind die geschichtlichen Orientierungen für das Gesamtverständnis unentbehrlich. – In diesem I. Teil ist E. eine derart grundlegende Darstellung der metaphysischen Philosophie des Thomas gelungen, daß man davon eine weitgehende Förderung der notwendigen Reflexion der Theologie auf ihre eigenen Aufgaben wie für die kritisch-konstruktive Vermittlung ihrer Wirklichkeitsauffassung an den modernen Menschen erwarten darf.

II. Auf der Grundlage der thomanischen M. versucht der zweite Teil die philosophische Gotteslehre (ph. Theol.) des Aquinaten systematisch zu entwickeln. Im ganzen schließt E. sich dem Duktus der Gotteslehre an, wie Thomas sie in der Prima Pars der Summa theologiae entwickelt hat, wobei er auf die Parallelen in den wichtigen anderen Werken des Thomas zurückgreift. In der Summa behandelt Thomas die Gotteslehre in drei Aspekten. Zuerst spricht er über unsere Erkenntnis des Daseins Gottes und dann über sein Sein und sein Wesen, sodann über die Dreifaltigkeit in den göttlichen Personen und schließlich über die Schöpfung der Welt. Die Trinität kann dabei natürlich nicht Teil einer ph. Theol. sein. So ergibt sich folgende Ordnung in 11 Kap.:

Nach einem ersten Überblick über die Geschichte der abendländischen Gottesidee und ihre Negation wird die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und der spezifischen Methode ihrer Demonstration, d. h. argumentativen Begründung gestellt. Danach gibt Vf. eine ausführliche Darstellung und Kommentierung der fünf Wege sowie eine souveräne Widerlegung der vorgebrachten Kritik. Auf die Darlegung der Existenz eines ersten Seienden folgt die Reflexion auf unsere Redeweise von Gott. Da Thomas Gott gerade in seiner Transzendenz und eben als Mysterium erkennt, muß hier die negative Theologie zum Zug kommen. Vf. zeigt die grundlegende Funktion der via negationis, die auch die via causalitatis und die via eminentiae innerlich bestimmt. Daß auch die entitativ und operativen sog. Attribute Gottes keine univoken Prädikationen sind, sondern im Sinne der negativen Theologie ausgelegt werden müssen, erweist sich in einer genauen Analyse der thomanischen Rede über unsere Erkenntnis Gottes aus seinen Namen, über Wissen, Leben, Willen und Macht Gottes. Im Rahmen der negativen Theologie zeigen diese Attribute gerade, wie Gott nicht ist. Zuletzt wird die Schöpfung behandelt und ihre Relation zu Gott, der ihre transzendente, effiziente, exemplarische und finale Ursache ist. Dabei zeigt sich noch einmal, daß wir nur von der Welt her von Gott sprechen können, insofern Gottes Dasein und sein Verhalten zu uns aus seinen Wirkungen erkannt wird. Aufgrund der Repräsentanz Gottes in seinen Wirkungen ergibt sich eine gewisse Ähnlichkeit der Schöpfungsdinge auf Gott hin. Diese Analogia entis ist dann auch das Fundament der Analogie unserer Gottesattributionen. Da dennoch zwischen Gott als Ursache und seinen Wirkungen im Dasein und in den Ordnungen der Schöpfung eine unendliche Disproportion besteht, verweist jede analoge Erkenntnis auf Gott als Unbekannten.

Wie schon beim ersten Bd. der vorliegenden Studie des Vf.s erweist sich eine knappe Inhaltsangabe angesichts der ungeheuren Fülle der Argumentationen, Auseinandersetzungen und Bezüge auf die Philosophiegeschichte als unmöglich. Auch hier vermag nur der Eintritt in die gesamte Gedankenbewegung an die Thematik heranzuführen. Die in allen Kap. wiederkehrenden Grundfragen einer ph. Theol. spricht Vf. in seiner gedrängten Einleitung an (13–35).

E. weiß ebenso um die grundsätzliche Kritik an der ph. Theol. und ihre Destruktion in der neueren Philosophie wie um den Vorbehalt protestantischer Theologen. Die in unserem Jahrhundert von Karl Barth ausgelöste katholisch-reformatorische Kontroversfrage zur philosophischen Theologie erweist sich aber in ihrer Durchführung oft als unfruchtbar, weil die Thesen sekundärer Systeme entgegengestellt werden, statt mit Thomas nach der Sache selbst zu fragen. Zu Recht fragt darum der Vf. nach dem systematischen Ort der phil. Gotteslehre bei Thomas selbst. Dabei zeigt sich einmal mehr, daß Thomas nicht im neuscholastischen Schema einer doppelten Ordnung von Natur und Gnade bzw. von Vernunft und Glauben interpretiert werden kann. Er entwirft keine ph. Theol. als „Vorhof“ zur eigentlichen Theologie. Seine Lehre über Existenz und Natur Gottes stehen ganz im übergreifenden Horizont der Offenbarung. Zurückzuweisen ist daher die bis zum Überdruß wiederholte, aber eben dennoch nicht richtiger werdende Behauptung, daß Thomas die fertige Gotteslehre der heidnischen Philosophen mit der

Offenbarungslehre vermennt und so das Heiligtum reinen biblischen Denkens durch den Greuel der profanen Vernunft entweiht habe.

Von einer äußerlichen Synthese biblischen und hellenistischen Denkens kann bei Thomas keine Rede sein. Er versteht Theologie allerdings nicht als bloße Nacherzählung biblischer Offenbarungsgeschichte, sondern als die spekulativ vermittelte Darstellung ihrer Wirklichkeit. Dabei kann die philosophische Wirklichkeitserfassung ein Stück weit mitgehen, denn die metaphysische Vernunft erreicht die Wirklichkeit des Seienden (ens commune) und vermag nach deren transzendenter Ursache zu fragen. Durch die Sünde wird die gnadenhafte Relation zu Gott aufgehoben, jedoch nicht die geschaffene Konstitution des Menschen als eines Vernunftwesens. Der Widerspruch Gottes zum sündigen Menschen, wie er am Kreuz sichtbar wird, richtet sich eben auf die Sünde und nicht auf Gottes eigene Schöpfung. Darum bleibt auch im Status des Sünder-Seins die grundsätzliche Bezogenheit der menschlichen Vernunft auf die Wirklichkeit erhalten. Und sie vermag ein Stück weit in die Wahrheit des Seins und seiner Begründung in Gott vorzudringen. Anders kann die theologische Vernunft nicht vorgehen, wenn ihr auch in der heilsgeschichtlichen Selbsterschließung Gottes im Wort und Geist eine Gegenwart Gottes begegnet, die über seine Präsenz in seiner ersten Wirkung, nämlich der Schöpfung und ihrer Ordnung, weit hinausgeht. Die Theologie denkt nicht durch eine dem Menschen neu implantierte Vernunft, sondern durch die dem Menschen eigene Vernunft neu. Darum vermag Thomas die gedankliche Vorarbeit auch der vorchristlichen Philosophen aufzunehmen. Freilich weiß er vor dem Hintergrund der Offenbarung, daß diese faktisch in der phil. Gotteslehre nicht erreicht haben, was die Vernunft prinzipiell zu erkennen in der Lage ist. Thomas geht darum notwendig über Platon und Aristoteles hinaus. Dies betrifft vor allem die personal gedachte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, sein inneres Leben als Liebe, die Schöpfung aus Nichts, die unübertreffliche Immanenz Gottes in den Dingen durch seine Geschichtsmächtigkeit, seine liebende Vorsehung für das Einzelschicksal und die Vollendung der geschaffenen Person in der Liebe, als deren Ziel der personale Schöpfer notwendig anzusehen ist. Erst die biblische Offenbarung hat geistesgeschichtlich die Einsicht in die Subjekthaftigkeit und personale Transzendenz Gottes zum Zug gebracht, die Thomas auch mit Hilfe der philosophischen Vernunft begrifflich vermitteln will. Wenn Gott mit Aristoteles auch der unbewegte Bewegter genannt wird, dürfen nicht alle Konnotationen des Aristoteles in den thomanischen Begriff hineingelegt werden, vor allem nicht ein Desinteresse an der Welt oder gar eine Apathie leidenslosen Selbstgenusses der eigenen Seligkeit (Epikur).

Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes (S. th. q. 9 u. 10) ist nur ein anderer Ausdruck für die radikale Transzendenz Gottes. In seiner Natur ist Gott nicht eine Zusammensetzung von unendlichem und endlichem Sein, von ungeschaffenen Akt und geschaffener Potenz. Meistens wird diese Questio von der Impassibilität Gottes im Sinne der Prädikatelehre der rationalistischen Schulmetaphysik interpretiert. Die vorangehende These von der Existenz Gottes in den Dingen (q. 8) wird ebenso übersehen wie die Quaestiones 20–24, die von der Liebe, Barmherzigkeit, Providenz Gottes reden. Auch dies ist ebenfalls von der philosophischen Vernunft nachvollziehbar. Der Vf. weist zu recht auf die totale Fehlinterpretation im Sinne des späteren Deismus hin.

Dort wird Transzendenz als räumlich-zeitliche Ferne und Weltenthobenheit Gottes begriffen. Die biblische Rede von der Allmacht Gottes wird im Bild tyrannischer Willkür gedeutet, statt als Sein verleihende und Freiheit schenkende Macht Gottes. Wenn sich die Prozeßphilosophie (Whitehead) dagegen wendet, ist das nur zu begrüßen. Nur sollte dieses Zerrbild der Transzendenz Gottes, für das es im Werk des Thomas nicht den geringsten Anhalt gibt, auch nicht unter seinem Namen firmieren. In der Reaktion gegen ein deistisches Gottesbild werden oft zu unreflektiert Gedanken der Prozeßtheologie und eines evolutionistischen Naturverständnisses verbunden und als adäquates Paradigma für eine Darstellung des authentischen biblischen Gottesbegriffs vorgestellt. Die Einführung einer naturhaften Entwicklung in die Gottesidee bedeutet hingegen einen Rückschritt und ist einer evolutionistischen Kosmologie näher als der Bibel. In der Prozeßtheologie ist Gott der begründende Prozeß der Kreativität und ihre Erfüllung. Gott ist zugleich unendlich und endlich, ungeschaffen und geschaffen, Seinsakt und sukzessives Werden. Gott kommt dabei allerdings keineswegs näher an die Welt heran, denn genau genommen ist Gott nicht mehr transzendentes Subjekt, sondern eine prädikative Bestimmung einer monistisch begriffenen Welt, bzw. Gott wird zu einer menschlichen Projektion in den idealen Weltgrund.

Nach Thomas kann aber nur der Gott radikal, nämlich in persönlicher Intimität sozusagen als Herz des Seins bei der Welt sein, der in personaler Transzendenz bei sich selbst ist, also gerade nicht ein Stück Schöpfung darstellt. Gerade dies will Thomas mit der Lehre von der nicht-realen Relation Gottes zur Welt ausdrücken, was ja nicht heißt, daß sie nicht etwas Wirkliches und Wesentliches wäre. Da Gott in seinem eigenen Leben Erkennen und Lieben ist, wird diese innere Bewegung auch zum exemplarischen Prinzip, wodurch sich die Welt im Vollzug ihrer Geschichte in Liebe auf Gott hinbewegt.

Aber wenn Gott frei Welt hervorbringt, kann er in seiner Gottnatur nicht durch sie erst konstituiert werden. Er bringt sie so hervor, daß sie die geschaffene Teilhabe an seiner Entschlossenheit zu sich selbst ist.

Schöpfung kann nur gedacht werden im Blick auf ihre Vollendung in Gottes Liebe. Gerade dort, wo Gott durch den menschlichen Geist oder den Weltprozeß erst in seinem Gottsein passiv konstituiert wird (nicht wo Gott die Welt durch deren Geschichte auf ihre Vollendung in seiner Gemeinschaft auf sich hin aktiv bezieht), kommt es zu einer Bemächtigung Gottes durch den Menschen in einem univoken Seinsbegriff. Thomas lehnt es darum grundsätzlich ab, daß Gott das adäquate Objekt unserer Vernunftsubjektivität sein kann. Dieses ist nur das materiell Seiende in seiner Seiendheit. Wo nach dessen transzendenter Ursache gefragt wird, kommt Gott nur als das Unhinterfahliche des Woraufhin und Wovonher unserer geistig transzendentalen Dynamik vor unser Denken. Das Dasein personaler Transzendenz, das auch durch unser prädikatives Urteil im Satz „Gott ist“ als wahr erfaßt werden kann, wird allerdings nicht in dem subsistenten Akt erfaßt, durch den Gott in seinem Sein sein Wesen ist. Darum kann auch Gott niemals vergegenständlicht werden, weshalb der Begriff „Erkenntnis“ in Gotteserkenntnis auch prinzipiell etwas ganz anderes sagt als in Welterkenntnis. So geht der Gott der Transzendenz gerade als unergründliches Mysterium auf. Seine Immanenz in der Schöpfung und in den geschaffenen Personen und die Überbietung dieser Präsenz in der Inkarnation verringert den Mysteriumscharakter unserer Gotteserkenntnis nicht, sondern steigert unsere Erfahrung seiner Transzendenz und seines Geheimnisses.

E. interpretiert Thomas richtig, wenn er nach der Offenbarung die ph. Theol. nicht für überflüssig erachtet, sondern sie gerade jetzt erst in ihre vollendete Gestalt überführt sieht. Ph. Theol. zeigt die ontologisch fundierte Hinordnung des Menschen zu Gott auf. Sie hilft ihm, „sich wieder als eine Person zu verstehen, die ihre wahre Größe darin findet, ‚capax Dei‘ zu sein“ (33).

Im Nachwort beklagt E., daß im abendländischen Denken die M. des Thomas nicht zum Zuge gekommen sei. Im Gegensatz zur These E. Jüngels, die ph. Theol. habe zum Verlust des Gottesgedankens im Abendland geführt, ist E. mit Thomas der Überzeugung, daß der Niedergang der ph. Theol. zum Verlust des Gottesgedankens und damit zur Beschädigung des Glaubens an einen sich offenbarenden Gott geführt hat.

Dem bei E. gelegentlich erkennbaren Pessimismus angesichts der Thesen vom Ende von Metaphysik und Theologie im Neopositivismus, der sich gern als die Vollendung abendländischer Geistesgeschichte ausgibt, kann man jedoch mit guten Gründen widersprechen. Im Rückblick späterer Zeit wird der Verlust der ph. Theol. und des Offenbarungsglaubens vielleicht auch nur als eine vorübergehende Epoche der Geistesgeschichte erscheinen. –

Insgesamt hat Vf. ein monumentales Werk von imposanter geistiger Konsequenz und Geschlossenheit vorgelegt. Jede künftige Auseinandersetzung um die natürliche Theologie kann an der thomanischen M., wie sie hier systematisch in ihrer Grundgestalt herausgearbeitet worden ist, nicht mehr vorbeigehen. E. hat mit seinem doppelbändigen Werk die derzeit beste Einführung in die metaphysische Philosophie des Thomas von Aquin vorgelegt.

München

Gerhard L. Müller

2.

Pannenberg, Wolfhart: Metaphysik und Gottesgedanke. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1988). 100 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1532), kart. DM 15.80

Der Titel bezeugt Mut. Kann denn, so werden manche einwenden, im Ernst die Gottesfrage durch die Metaphysik gefördert werden, nachdem die Philosophen selbst die Sache der Metaphysik verloren geben (Comte, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, logischer Positivismus) und sogar die Theologen (A. Ritschl, A. v. Harnack) die Metaphysik für die Entstellung des ursprünglichen Christentums („Hellenisierung“) verantwortlich machen und die Entwicklung einer nicht-metaphysischen Theologie für das Gebot der Gegenwart halten?

Man darf gleichwohl aus theologischen Gründen der Überzeugung sein, „daß die theologische Gotteslehre ohne das Gegenüber einer Metaphysik entweder einem kerygmatischen Subjektivismus oder der Entmythologisierung verfällt und häufig beidem zugleich“ (9).

Darum darf die Theologie die erstaunlichen Erneuerungsversuche der metaphysischen Fragestellungen nicht übersehen. Sie muß sie aufgreifen freilich in der kritischen Auseinandersetzung mit den Gründen, die zum Ende der Metaphysik geführt haben. Zu beachten ist hier u. a. selbst die neuere Sprachphilosophie und vor allen Dingen die

Prozeßphilosophie (Whitehead, Hartshorne, Alexander) sowie die wichtige transzendentalphilosophische Richtung in Deutschland (D. Henrich). Auch darf man keineswegs die explizite oder implizite metaphysische Strukturierung der neuen Ansätze der katholischen (Transzendental-Thomismus) und der evangelischen Theologie (K. Barth, P. Tillich) unterschlagen. Um die Bedeutung der Metaphysik für die Klärung des theologischen Redens von Gott und von der geschöpflichen Realität in ihrer Beziehung zu ihm (vgl. 5) sichtbar zu machen, legt der Vf. fünf Beiträge zum Thema vor, die im wesentlichen auf eine Vortragsreihe am Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Neapel 1986 zurückgehen. Von der philosophischen und theologischen Kompetenz des Vf.s darf man eine sachliche Förderung der Frage auf höchstem Niveau erwarten.

Zunächst geht P. auf die Rede vom Ende der Metaphysik ein (7–19). Er kann zeigen, daß nicht schon das naturwissenschaftliche Denken, sondern daß erst die durchgreifende geschichtliche Bestimmung unseres Erkennens die Metaphysik verabschiedet hatte.

Vor allem Dilthey begriff die Metaphysik als „Logismus“, wobei er in erster Linie Hegel vor Augen hatte. Heideggers Verständnis der Metaphysik als Onto-Theo-Logik ist maßgeblich von Dilthey abhängig. So wie das Sein zum Seienden, so verhält sich der Gott der Metaphysik funktional wie der Grund zum Begründeten. Der Gott als causa sui könne nicht der Gott des existentiellen Glaubens sein. P. bezweifelt aber, ob die Differenz von Sein und Seiendem und der Satz vom Grund die fundamentale Frage der Metaphysik ist. Entscheidender scheint ihm die Differenz vom Einen und dem Vielen zu sein. Die Frage nach dem Grund zielt in eine tiefere Fragestellung hinein, nämlich auf das Eine, das im „Überstieg“ über die Vielheit der Welt Dinge und des Erfahrungsbewußtseins erreicht werden soll. Wenn das „absolute Eine“ aber in der Philosophie mit „Gott“ bezeichnet wird, greift man auf die Sprache der Religion zurück, wie schon Hegel deutlich gesehen hat. Allerdings kritisiert die Philosophie auch immer konkrete religiöse Vorstellungen, wie umgekehrt die Religion metaphysischer Grundüberlegungen bedarf, um zur Klärung ihres eigenen Gottesgedankens zu kommen und zu dessen Vermittlung in andere geistig-kulturelle Kontexte fähig zu sein. Zu Recht schlägt P. den Rat Heideggers aus, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen, weil die Theologie nicht nur der Explikation des existentiellen Glaubens verpflichtet ist, sondern gerade die Wirklichkeit im Hinblick auf Gott und letztlich Gott selber in seiner Wirklichkeit zum Thema hat.

Man könnte allerdings auch fragen, ob die metaphysische Problematik, wie Heidegger will, auf den Satz vom Grund zurückgeführt werden kann. Die Seinsfrage läßt sich gegenüber der Differenz vom Einen und Vielen vielleicht doch als ursprünglicher erweisen, weil das Seiende als Seiendes das Erste unseres Verstehens und Urteilens ist, von dem her wir alle Begriffe und so auch den Gottesgedanken entwickeln. In den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin etwa hat das Sein keineswegs nur funktionellen Charakter, und Gott ist darum auch keineswegs nur der letzte Grund unseres Weltbegreifens. Insofern das Seiende als Seiendes begriffen wird, zeigt sich, daß es als einzelnes das Sein nicht erschöpft, sondern am Sein nur partizipiert. Am Seienden zeigt sich das Sein auch in einer Einheit, in seiner Erkennbarkeit und Erstrebbarkeit. Somit ist Gott der, der ein Seiendes nicht durch Teilhabe ist, sondern durch den Besitz der Fülle des Seins, und der so in bezug auf das Seiende nicht nur funktionell als Grund begriffen werden kann. Er ist als das am Seienden aufgehende transzendente Ziel seiner Einheit, seiner Wahrheit und Gutheit zu verstehen. Dieser weiterführende Hinweis soll nur das Problem aller Rekurse auf die Metaphysik aufzeigen. Zu oft wird unproblematisch von der sogenannten klassischen Metaphysik gesprochen, gegenüber der man sich absetzt oder auf die man sich beruft, ohne daß jeweils näher unterschieden wird zwischen Seins-, Wesens-, Begriffs-, Geist-Metaphysik. P.s Gesprächspartner beginnen im wesentlichen erst mit Descartes, Kant und Hegel.

In den beiden nächsten Beiträgen entwickelt P. „das Problem des Absoluten“ (20–33) und seinen Zusammenhang mit „Bewußtsein und Subjektivität“ (34–51).

Scharfsinnig zeigt er den Weg des Begriffs des Unendlichen und Absoluten auf, wobei die Transzendierung der Mannigfaltigkeit des Endlichen zur Idee des Einen, das die Einheit der Welt begründet, angezielt ist. Die Grundschwierigkeit erhebt sich von einer Transzendentalphilosophie her, die die Einheit des Gegenstandsbewußtseins vom Selbstbewußtsein des Ich abhängig macht, womit sich auch die Idee des Absoluten als Produkt des Selbstbewußtseins erweisen kann, wenn das Absolute als vorgängige Konstitution des Subjekts postuliert wird. P. weiß, daß eine Metaphysik des Absoluten nur möglich ist, wenn unser Gegenstandsbewußtsein nicht vom transzendentalen Subjekt allein konstituiert wird. In einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis muß unsere Subjektivität auch noch einmal von der Welterfahrung her begründet sein. Nur so kann der Überstieg zum Gedanken des Absoluten vom Projektionsverdacht befreit werden.

Mit den beiden letzten Beiträgen wendet P. sich zwei Themen zu: „Sein und Zeit“ (52–65) sowie „Begriff und Antizipation“ (66–79). Daran müsse sich eine neue Metaphysik bewähren, die sich der neuzeitlichen Problemlage, wie sie sich in der Subjektphilosophie ergeben hat, tatsächlich stellt.

Ein Haupteinwand der Metaphysikkritik besteht darin, daß der Charakter der Endlichkeit des Erkennens verkannt werde. Wie gewinnt aber endliches Denken die Idee des Einen und Ganzen, ohne ein gegebenes Endliches (z. B. unveränderliche substantiale Formen) oder eigene transzendente Bewußtseinsformen zu verabsolutieren? Gerade in der Zeitlichkeit des Daseins sieht P. einen Verweis auf die Zukunft, in deren Horizont ein Seiendes zu seiner Ganzheit kommt. Genaugenommen ist die Endlichkeit des Seienden in seiner Begrenzung, Ermöglichung und zukünftigen Orientierung eine Partizipation an der Ewigkeit. Der philosophische Begriff erhebt darum nicht den Anspruch absoluter metaphysischer und erkenntnistheoretischer Letztbegründung. Er ist konjekturaler Ausgriff auf die Wahrheit, die ihren Ursprung in der Zukunft hat und auch an ihr teilhat. Mit der Neubestimmung des Substanz- und des Wahrheitsbegriffs glaubt P., dem Vorwurf der Zeitlosigkeit entgegen zu können. Indem der Werdecharakter der Dinge anerkannt wird, ist ihre Geschichte ein Konstitutionsmedium ihrer Wesenhaftigkeit „einerseits rückwirkend vom Ergebnis ihres Werdens her, andererseits in der Weise der Antizipation der Vollendung ihres Werdeprozesses, ihrer Geschichte“ (78). Damit wird auch dem eschatologischen Wirklichkeitsverständnis der Bibel Rechnung getragen in Abhebung von einer starren „Substanzmetaphysik“, die schon immer und unabhängig von der Geschichte einen Zugang zur Wahrheit besitzt. Andererseits ist aber auch die atomistische Auffassung der Konstitution der Gestalten relativer Dauer aus Elementarereignissen vermieden. Hier kann das Subjekt, vor allem die Person, nur als integrierender Faktor der Summe der Relationen, durch das das Subjekt bestimmt wird, begriffen werden. Der Gedanke des Selbstschöpfungstums und der totalen Bestimmtheit durch die Relationen, in denen das Subjekt steht, widersprechen sich deutlich. Dennoch billigt P. gerade der Prozeßphilosophie zu, einen wesentlichen Beitrag zur modernen Problematik von Metaphysik und Gottesgedanken zu leisten. Wenn die Schwächen und zum Teil Widersprüchlichkeiten überwunden werden, muß sich zeigen, wie in der neueren Metaphysik Prozeß- und Substanzgedanke innerlich zusammenhängen.

In einem kleinen Anhang (80–91) setzt sich Pannenberg mit dieser Problematik noch einmal eigens auseinander.

Im Vorangehenden konnten freilich nur wenige Aspekte aus diesem gedankenreichen kleinen Werk genannt werden. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen und theologischen Gottesfrage wird das hier erreichte Reflexionsniveau freilich nicht ohne Schaden unterschreiten. Es bleibt zu hoffen, daß die Vorurteile gegen die Metaphysik in der Theologie, wenn sie schon nicht überwunden werden können, doch auf einem überholten Problemstand sich nicht allzu großer Ruhe erfreuen können. Der Titel des kleinen Bändchens von Pannenberg ist mutig. Es wird aber doch mehr Mut dazugehören, es nicht zur Kenntnis zu nehmen.

München

Gerhard L. Müller

3.

Rohls, Jan: Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1987). 654 S. kart., DM 98.–

Von der Aussage, daß Gott dasjenige ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (quo nihil maius cogitari possit) oder worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (quo maius cogitari non valet bzw. potest), nimmt in den Eingangskapiteln des „Proslogion“ von Anselm von Canterbury (1033–1109) die Argumentation ihren Ausgang, die seit Kant als ontologischer Gottesbeweis bezeichnet wird. Ziel des unum argumentum, das nach dem Willen Anselms an die Stelle der Vielzahl der Argumente für Existenz und Wesen Gottes treten soll, ist der Erweis, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht nur in intellectu existieren kann, sondern auch in re existieren muß. „Denn wenn es nur im Verstand existiert, dann kann gedacht werden, daß es auch in der Wirklichkeit existiert, was größer ist. Wenn daher das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Verstand existiert, dann ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, worüber hinaus Größeres gedacht werden kann. Aber das kann nicht

sein.“ Anselm begnügt sich indes nicht mit dem aus solcher *reductio ad absurdum* gezogenen Schluß, daß Gott wirklich existiert, er will im 3. Kapitel des ‚Proslogion‘ darüber hinaus nachweisen, daß Gott so wirklich existiert (sic vere est), daß nicht einmal gedacht werden kann, daß er nicht wirklich existiert (non possit cogitari non esse). Könnte nämlich gedacht werden, daß Gott nicht existiert, wäre Gott nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil das, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert, größer ist als etwas, von dem gedacht werden kann, daß es nicht existiert.

Nach einer knappen Darstellung dieser Argumentationsfolge (35–44) und einer Skizze der antiken Ursprünge der Gottesbeweise (I. Abschnitt: 13–34) entfaltet Rohls in großer Gelehrsamkeit die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises in seinen unterschiedlichen Formen, die er seit Anselm bis in die Gegenwart erhalten hat. Dabei geht er davon aus, daß das ontologische Argument als der Versuch, unabhängig von empirischen Daten allein aus dem apriorischen Begriff Gottes auf dessen Dasein zu schließen, den klassischen Ausdruck einer rationalistischen Metaphysik darstellt, so daß sich am Verhältnis zu ihm die Stellung von Theologie und Philosophie zur rationalistischen Metaphysik überhaupt entscheidet. Der damit angezeigte Problemhorizont eröffnet der historischen Darstellung eine perspektivische Weite und sachliche Tiefenschärfe von großer Eindringkraft.

Rohls setzt ein mit der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des Anselmschen Arguments (II. Abschnitt: 35–172). Unter Bezug auf Gaunilos Einwände (44–51) und Anselms Replik (51–56) entfaltet er zunächst die Unterscheidung von Essenz und Existenz im islamischen bzw. jüdischen Aristotelismus eines Al-Farabi, Avicenna, Al-Gazel, Averroes und Maimonides (57–82) und stellt dann nach kurzen Bemerkungen zu den Theorieentwürfen des 12. Jahrhunderts und zur frühen Pariser Universitätstheologie (83–98) Anselmkritik und Gottesbeweise des Thomas von Aquin (99–120) sowie die scotische Modifikation (121–150) der ratio Anselmi und ihre schließlich skeptische Destruktion in der Konsequenz der *via moderna* (151–172) dar. Die neuzeitliche Metaphysik (III. Abschnitt: 173–300), deren Behandlung durch Bemerkungen zur spekulativen Theologie eines Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, zur Renaissancephilosophie, Reformation und Barockscholastik eingeleitet wird (173–194) erlangt mit Descartes und seiner Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises (195–213) einen ersten Höhepunkt, um dann im Durchgang durch Rationalismus und Empirismus (214–242), Leibniz, Aufklärung und Skeptizismus (243–270) in Kant (271–312) ihren Meister zu finden, dessen mit einer Kritik aller spekulativen Gottesbeweise verbundene transzendentalphilosophische Wende zugleich die Bedingung der Möglichkeit markiert für die Hochblüte der Philosophie im Deutschen Idealismus (IV. Abschnitt: 301–458), auf dem ein weiterer

Schwerpunkt der Untersuchung liegt. Von Fichte (312–336), Moses Mendelssohn, Jacobi, Fries, de Wette, Schleiermacher (337–366) über Marheineke und Daub, Strauß und Biedermann sowie Feuerbach und Marx (404–430) bis hin zum späten Schelling und zu spekulativen Theisten wie Chr. H. Weiße und I. H. Fichte (431–458) werden fast alle Denker benannt, die in der deutschen Geistesgeschichte der Goethezeit Rang und Namen besitzen. Im Zentrum steht dabei die Neufassung des ontologischen Gottesbeweises durch Hegel (367–403), dessen gewaltige Systemkraft noch einmal durch Integration zu bannen versucht, was dann in den Entwürfen der Moderne (V. Abschnitt: 459–638) nach dem Urteil von Rohls mehr und mehr in den Vordergrund drängt: metaphysischer Antirationalismus. Kierkegaard, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, Heidegger und die Protagonisten der Frankfurter Schule (459–489) werden ebenso wie Albrecht Ritschl und Karl Barth samt ihren Schülern (490–537) als Zeugen für diese Entwicklung aufgerufen. Rohls' eigene systematische Intentionen sind demgegenüber, wenn ich recht sehe, auf eine kritische Erneuerung einer rationalistischen Metaphysik bzw. eines metaphysischen Rationalismus gerichtet. Sprachanalytisch und formale Logik sollen ihm dabei nach Vermögen hilfreich sein (vgl. 538–611); aber auch seine Sympathien für eine Theorie kommunikativen Handelns verbirgt er angesichts systemtheoretischer Funktionalisierungen und postmoderner Dekonstruktionen nicht (vgl. 612–638).

Wie immer man diese pragmatischen Ansätze und die mit ihnen verbundene Zeitdiagnostik beurteilen mag, Rohls' Interesse, das zumindest in der protestantischen Theologie verbreitete Bewußtsein eines vermittlungslosen Gegensatzes zwischen christlicher Theologie und Metaphysik zu verändern, wird man nur begrüßen können. Seine in quantitativer wie qualitativer Hinsicht gleichermaßen eindrucksvolle Untersuchung, die im Jahre 1982 von der Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Habil.-Schrift angenommen wurde, vermag zu solcher Bewußtseinsänderung gewiß Wesentliches beizutragen. Im übrigen ergänzt sie Dieter Henrichs bedeutende Arbeit zum ontologischen Gottesbeweis (Tübingen 1967), indem die Darstellung nicht auf den Zeitraum von Descartes bis zum Ende des Idealismus beschränkt wurde. Ein Grund hierfür ist der Nachweis, daß die Unterscheidung zweier Formen des ontologischen Gottesbeweises, nämlich einer vom Begriff Gottes als *ens perfectissimum* bzw. *ens realissimum* und einer vom Begriff Gottes als *ens necessarium* her operierenden Argumentationsform, nicht erst mit Descartes beginnt, sondern bis in die Scholastik zurückreicht. Noch entscheidender freilich ist die Einsicht, daß das ontologische Argument kein Spezialthema darstellt, sondern „implizit oder explizit jede Theologie und Metaphysik (beschäftigt), insofern sich an der Stellung zu ihm die Frage nach ihrer Konstitution entscheidet“ (12).

Augsburg

Gunther Wenz

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 3–5. Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). Sp. 225–608, kart. DM 118.–

Der zweite Faszikel des Bd VI enthält Beiträge zu folgenden 59 Stichwörtern: *ēmaeq*, *ēnāb*, *ānag*, *ānāh* I (vgl. THAT II 335–341), *ānāh* II (vgl. THAT II 341–350), *ānān* (vgl. THAT II 351–353), *āpār* (vgl. THAT II 353–356), *ēš* (vgl. THAT II 356–359), *āšab*, *āšāb*, *āšel*, *āšam*, *aešaem*, *āšar*, *qb*, *āqar*, *qš*, *ārab* I, *rb* II/III, *aeraeb*, *oreb*, *ārāh*, *ārōm*, *ārāk*, *āral*, *āram*, *oraep*, *ārāpaēl*, *āraš*, *aeraes*, *ēšaeb*, *āšāh* (vgl. THAT II 359–370), *aešaer*, *āšan*, *āšaqa*, *āšar*, *strt*, *et* (vgl. THAT II 370–385), *attūd*, *tq*, *ātar* (THAT II 385–386), *pe āh*, *p r* (vgl. THAT II 387–389), *piggūl*, *pāga*, *pāgar*, *pādāh* (vgl. THAT II 389–406), *paeh* (vgl. THAT II 406–411), *pwḥ*, *pūs*, *pāḥ*, *pāḥad* (vgl. THAT II 411–413), *paḥat*, *pātar*, *pl* (vgl. THAT II 413–420), *pālag*, *pilaegaeš*, *plṭ* (vgl. THAT II 420–427), *pl*.

Personennamen in aramäischer Überlieferung könnten ergänzt werden: Sp. 456 *štršwry*, *štrtytn*, *trdmry*, *trmlky*; Sp. 515 Z. 19 v. u. *pd*, *pdy*, *pdṽ*, *pdyh* (W. Kornfeld, *Onomastica aramaica* aus Ägypten, Wien 1978, 68).

Als nicht zutreffend sind zu streichen: Neh 13,19 (Sp. 363 Z. 19 v. o.), Jdt 9,19 (Sp. 364 Z. 24 v. u.), Ijob 19,24; 26,15 (Sp. 527 Z. 31 v. u.).

Druckfehler bzw. Fehlzitationen konnten gefunden werden und zwar:

- Sp. 225 Z. 13 v. u. Ez 23,23 statt 23,32
Z. 8 v. u. Lev 13,4,5 statt 13,3,4
Z. 5 v. u. Spr 23,17 statt 23,27
Sp. 229 Z. 19 v. o. Jos 15,20 statt 15,50
Z. 11 v. u. Hos 9,1 statt 9,10
Sp. 251 Z. 25 v. u. 30,1,6,16 statt 30,1,9,16
Sp. 257 Z. 29 v. o. Kgl 3,1 statt 3,1f
Z. 30 v. o. (Ex 3,7; Neh 9,9) statt (Ex 3,7); *zē āqāh* (Neh 9,9)

- Sp. 262 Z. 27 v. o. Jes 3,14 statt 3,15
Sp. 271 Z. 33 v. u. bibl.-hebr. statt bibl.-aram.
Sp. 313 Z. 13 v. u. Dtn 11,34 statt 11,23
Sp. 315 Z. 19 v. o. Ps 69,3 statt 69,5
Z. 30 v. o. Gen 26,6 statt 26,16
Z. 23 v. u. Ps 69,3 statt 69,5
Sp. 353 Z. 14 v. o. 2 Kön 14,4 statt 14,14
Sp. 355 Z. 1 v. o. Spr ... 22,27 statt 22,26
Sp. 356 Z. 6 v. u. Ex 12,28 statt 12,38
Sp. 362 Z. 1 v. o. *ad habboqaer* statt *ad boqaer*
Z. 4 v. o. *mibboqaer ad aeraeb* statt *mibboqaer la aeraeb*
Sp. 363 Z. 19 v. o. Lev 15,5–11 statt Lev 15,5–8.10f.16–19.21–23.27
Sp. 364 Z. 5 v. o. Jos 5,10 statt vgl. Jos 5,10
Sp. 370 Z. 26 v. u. Lev 20,18 statt 20,19
Sp. 371 Z. 1 v. o. Dtn 12,33 statt 12,23
Z. 23 v. o. Ex 20,16 statt 20,26
Sp. 373 Z. 4 v. o. Gen 42,11 statt 42,12
Z. 16 v. u. Dtn 5,6–18 statt 5,6–21
Sp. 383 Z. 4 v. o. Lev 27,33 statt 27,23
Sp. 387 Z. 8 v. u. Jos 9,14 statt 9,4
Sp. 393 Z. 8 v. u. Spr 1,3;3,2 statt 1,9;3,3
Sp. 394 Z. 2 v. u. Jer 19,23 statt 17,23
Sp. 398 Z. 8 v. u. *pelah* statt *pelah*
Sp. 406 Z. 4 v. u. Ps 132,6 statt 132,3
Sp. 414 Z. 11 v. u. Ez 23,3,8,29 statt 23,3,8,21
Sp. 422 Z. 25 v. o. Ez 20,11,13,27 statt 20,11,13,24
Z. 11 v. u. *po alē āwaen*, *riš āh/raeša* (Ez 18,27 ...) statt *po alē āwaen*
(Jes 31,2; Ps 5,6; 6,9 u. ö.), *riš āh/raeša* (Ez 18,27 ...)
Sp. 429 Z. 7 v. o. Ijob 33,7 statt 33,17
Sp. 436 Z. 25 v. o. Lev 23,30 statt 27,30
Sp. 440 Z. 18 v. u. Jos 20,38,40 statt Ri 20,38,40
Sp. 473 Z. 10 v. o. Num 23,33 statt 23,23
Sp. 494 Z. 1 v. o. Jer 48,15 statt 48,45
Sp. 495 Z. 14 v. u. ... übersehen (9,11) statt (19,11)

- Sp. 504 Z. 15 v. u. Ri 5,12 statt 15,12
 Sp. 513 Z. 31 v. o. Ez 47,7 statt 43,7
 Sp. 516 Z. 13 v. o. Alliance, Paris 1946,18 statt 1946,48
 Sp. 518 Z. 26 v. u. 2 Sam 7,32 statt 7,23
 Sp. 521 Z. 9 v. o. Ps 25,2 statt 25,22
 Sp. 524 Z. 7 v. u. Spr 5,14 statt 5,4
 Sp. 526 Z. 26 v. u. Ijob 32,2 statt 33,2
 Z. 9 v. u. Ijob 22,12f statt 20,12f
 Sp. 527 Z. 16 v. o. Ez 33,21 statt 33,31
 Sp. 531 Z. 29 v. u. Jer 34,16 statt Jes 34,16
 Sp. 533 Z. 10 v. u. Ps 75,1f statt 78,1f
 Sp. 544 Z. 3 v. u. 1 Sam 17,8 statt 13,8
 Sp. 547 Z. 9 v. o. Est 3,2 statt 3,8
 Sp. 563 Z. 2 v. o. Am 3,15 statt 3,5
 Sp. 565 Z. 12 v. u. Ez 20,26 und Neh 8,16 nur im Pent. (Ex 8mal; Num 2mal) statt Ez 20,26 nur im Pent. (Ex 8mal; Num 3mal)
 Sp. 567 Z. 17 v. u. Ez-Buch (16,20) statt Ez-Buch (20,26)
 Sp. 568 Z. 1 v. u. Num 8,18 statt 8,16
 Sp. 593 Z. 16 v. u. Num 21,9 statt 21,29
 Sp. 595 Z. 21 v. o. 1 Kön 20,29 statt 20,20
 Z. 22 v. o. 2 Kön 4,6 statt 2 Sam 4,6
 Sp. 598 Z. 25 v. u. (Ez 7,16;24,6,27 ...) statt (Ez 7,16;24,27 ...)
 Z. 24 v. u. (Ez 7,16-24,16f ...) statt (Ez 7,16;24,26f ...)
 Z. 19 v. u. Jer 42,7 statt 42,17
 Sp. 599 Z. 16 v. o. Ps 41,18 statt 40,18
 Z. 27 v. o. 107,6f statt 107,19f
 Z. 29 v. o. Ps 32,2 statt 31,2
 Z. 31 v. o. Ps 17,3 statt 17,9
 Z. 11 v. u. *mlf.* in v.7 statt in v.20
 Sp. 607 Z. 10 v. u. 1 Kön 8,33.47.51 statt 8,33.47.59

Wien

Walter Kornfeld

Knapp, Dietrich: Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). VIII, 226 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 35), kart. DM 48.–

Die Göttinger Diss. behandelt das Kapitel 4 des Dtn, d. h. das paränetische Schlußstück der ersten Moserede (4,1–40), den Erzählertext über die Asylstädte im Ostjordanland (4,41–43) und die Überschrift der zweiten Moserede (4,44–49). Das Hauptinteresse liegt auf 4,1–40 (26–114). Die anderen Teile des Kapitels werden hinzugezogen, um diesen Text in die Redaktionsgeschichte des Dtn einordnen zu können (115–127). Aus gleichem Grund wird auch noch summarisch von Dtn 5,1–6,3 (58–60) und breit von Dtn 29–30 gehandelt (128–163). Am Anfang bringt K. einen Forschungsüberblick zu 4,1–40, der allerdings insgeheim schon auf die später entwickelten Hypothesen hin ausgerichtet ist (3–20, vgl. 207–210). Ihm schließen sich noch kurze, aber dichte „methodische Vorüberlegungen“ an (21–25).

Das Buch trägt den Untertitel „Literarische Analyse und theologische Interpretation“. Das ist leider eine Fehlinformation. Allseitige „literarische Analyse“ findet nicht statt, nur literarkritische Analyse in jenem eingegrenzten Sinn, den das Wort in der Bibelwissenschaft angenommen hat: K. fragt nach der Vorgeschichte des biblischen Textes und rekonstruiert hypothetisch ältere Textzustände. „Theologische Interpretation“ konnte ich überhaupt nicht auffinden. „Literarkritik“ ist ein ehrbares Handwerk. Muß sie maskiert auftreten?

K. legt für seinen Haupttext, 4,1–40, folgende Hypothese vor: 4,1–40 ist nicht die ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 1–3 (auf die sofort 4,45 folgte). Vielmehr wurde, schon in spätdeuteronomistischer Zeit, an Dtn 3 zunächst 4,1–4,9–14 angefügt („Aufruf zum Gesetzesgehorsam“). Eine nächste Erweiterung war 4,15–16a.19–28 (Warnung, „das zweite Gebot des Dekalogs nicht zu mißachten“), eine dritte 4,29–35 („Umkehr lohnt sich“). Jeder dieser Zusätze erhielt dann in umgekehrter Reihenfolge noch einmal eine Ergänzung: 4,36–40 („freie Paraphrase“ von 4,33–35), 4,16b–18 („priesterschriftliches“ Interesse) und 4,5–8 (aus der Sprache der Neukonsolidierung des Judentums als religiöser Gemeinschaft).

Manches an dem Buch kann man nur begrüßen und loben. K. arbeitet die Forschungsgeschichte informativ auf. Er reflektiert die methodologischen Gesichtspunkte in ausgewogener Form – nicht zustimmen würde ich nur der Skepsis gegenüber stilistischen Funktionen des Numeruswechsels und dem Vergleich mit der neutestamentlichen „Paränese“. Er widerlegt, und zwar am Detail, gründlich eine neuere Tendenz der deuteronomischen Literarkritik, die sich vor allem durch die Namen Cazelles, Merendino, Mittmann, Stahl kennzeichnen läßt. Er reduziert (im Zusammenhang mit einer „Block“-Hypothese) die literarkritischen Probleme auf ganz bestimmte, kritische Hauptpunkte. Er weist, wiederum am sprachlichen Detail, den spätdeuteronomistischen Charakter von Dtn 4,1–40 nach. Das allein macht aus dem Buch schon einen „gewichtigen Beitrag zur neueren Deuteronomium-Forschung“ (Einbandrückseite). Man wird immer wieder zu ihm greifen müssen, selbst wenn man nicht glaubt, den vorgetragenen Hypothesen zur Textgeschichte überall zustimmen zu können.

Das ist beim Rezensenten leider der Fall. Mit der Schichtenunterscheidung zwischen Dtn 1–3 und Dtn 4 bin ich einverstanden, innerhalb 4,1–40 sehe ich dagegen auch nach Durcharbeitung des Buches keinen hinreichenden Grund, mit mehreren Schichten zu rechnen, im Bereich von Dtn 4,44–6,3 und 29–30 nehme ich zwar auch Mehrschichtigkeit an, doch in anderer Form.

Was speziell Dtn 4,1–40 angeht, würde ich der so vorsichtig erarbeiteten und moderat vorgelegten, trotzdem immerhin siebenstufigen literarkritischen Blöcketheorie von K. vielleicht etwas mehr Chancen geben, wenn ich aus dokumentierten Darlegungen – etwa in einem ersten Teil des Buches – den Eindruck gewinnen könnte, K. hätte vor dem Beginn der literarkritischen Analyse den Text zunächst einmal als ganzen und definitiven wirklich auf seine Aussagenstruktur, seine sprachliche Gestalt und einen möglichen zeitgeschichtlichen und deuteronomiumsgeschichtlichen Problemhintergrund hin befragt. Man darf einfach nicht zu schnell glauben, man habe einen Text schon im Griff. Selbst wenn man vermuten darf, daß er vielleicht stufenweise gewachsen ist, muß man vor aller literarkritischen Analyse ihn in seiner vorgegebenen Gestalt zu erfassen suchen. Das müßte auch reflex geschehen. Dieser erste Schritt fällt leider bei den meisten literarkritischen Arbeiten zum Deuteronomium aus, so auch bei K. Aber erst, wenn man wirklich sieht, wie ein Text funktioniert, kann man auch ein begründetes Urteil darüber entwickeln, wo er vielleicht doch nicht ganz funktioniert. Bei solchem Vorgehen würden manche Beobachtungen, aufgrund derer man zunächst Schichten unterscheiden zu müssen glaubt, vielleicht doch in ein anderes Licht geraten. Vielleicht würde das Unternehmen oft etwas schwieriger. In bestimmten Fällen könnte sich – *horribile dictu* – vielleicht sogar zeigen, daß der Text gegen den ersten Anschein doch von einer einzigen Hand stammen könnte. Das ist in großen Partien des Dtn keineswegs der Fall. Bei Dtn 4,1–40 scheint es mir jedoch weiter der Fall zu sein. K. hat mich nicht bekehren können.

Leider ist eine detaillierte Auseinandersetzung in einer Besprechung nicht möglich. Ich möchte aber doch wenigstens einige Beispiele aus dem Anfangsstück von 4,1–40 bringen, die mein Zögern illustrieren.

Die Aufteilung auf drei Hauptschichten entscheidet K. im Grunde schon auf S. 26f, wo er behauptet, 4,1–40 bestehe aus „drei Blöcken“ (4,1–14.15–18.29–40), in denen „im wesentlichen drei verschiedene Themen behandelt werden“ (27). Der erste „Block“ reiche bis 4,14, weil dort zum letzten Mal seine „Leitworte“ *huqqim* und *mišpatim* sowie das Verb *lamad* stehen. Eine genauere inhaltliche und stilistische Analyse könnte aber zeigen, daß das Thema des zweiten „Blocks“ schon ab 4,9 stetig angesteuert wird, und daß 4,14 Nebenbemerkungscharakter hat und nur deshalb notwendig ist, um die narrative Basis für eine wichtige Aussage in 4,5 nachzuliefern. 4,5 soll aber zur jüngsten Schicht des Ganzen gehören. Gehört 4,14 also auch zu ihr? Aber dann würde man den zweiten „Block“ doch besser in 4,9 beginnen lassen, und der erste „Block“ würde überhaupt nur 4,1–4 umfassen. Macht das aber als Erweiterung von Dt 1–3 noch Sinn? Will man umgekehrt den ersten Block doch bis 4,14 reichen lassen, dann muß man zugeben, daß zumindest 4,5 (vermutlich aber ganz 4,5–8) doch noch zu der ältesten Schicht 4,1–14 gehört. Und überdies enthält diese dann schon ein Stück der Thematik des nächsten „Blockes“ (bis hin zum Wort *ʾemunah*, das am Höhepunkt der Theophanieschilderung steht). Nun kann ein jüngerer „Block“ zweifellos Motive eines älteren „Blocks“ zwecks besserer Anbindung aufnehmen. Aber kann ein älterer „Block“ gewissermaßen divinitorisch schon Motive eines jüngeren vorwegnehmen? Mir scheint, wir haben von 4,9 ab eine klassische Themenverschränkung (wie sie auch sonst im Dtn mehrfach nachweisbar ist), und ihre konkrete Gestalt verbietet die literarkritische Unterscheidung zweier „Blöcke“. Überdies scheint mir der erste „Block“ inhaltlich falsch definiert zu sein. Er sei ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam“ (27, aufgegriffen 29). Wo? Man gehe die „aufrufenden“ Sätze durch: 4,1 ist ein Aufruf zum Hören (alle anderen Aussagen sind dem subordiniert). 4,2 statuiert eine Kanonregel. 4,5 ist kein Aufruf, sondern eine performative Aussage: „hiermit lehre ich euch“. 4,5 soll ja außerdem auch einer späteren Schicht angehören. Endlich in 4,6 kommt ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam“. Allerdings, da ja 4,5 aufgegriffen wird, anscheinend zum Gesetzesgehorsam nicht sofort, sondern später im Land (für die wahren Adressaten transponiert: nach der Heimkehr aus dem Exil). Aber 4,6 gehört ja ebenfalls in eine spätere Schicht. 4,9 leitet einen „Aufruf“ ein, die Horebegegnisse nicht zu vergessen. Da geht es um die „Worte“, also den Dekalog. Ob K. den Unterschied nicht sieht, den das Dtn allgemein und 4,1–40 im besonderen zwischen den *huqqim umišpatim* und dem Dekalog macht, und meint, hier endlich stünde jetzt der „Aufruf zum Gesetzesgehorsam“? Aber auch 4,9 ist eigentlich nur ein Aufruf, nicht zu „vergessen“ und das Unvergessene den kommenden Generationen weiterzugeben. Damit ist 4,1–14 abgesprochen. Später, in 4,40, wird wirklich ein „Aufruf zum Gesetzesgehorsam“ stehen, allerdings auch eher auf die Zeit im Land bezogen als auf die jetzt vorausgesetzte Situation. Das ist am Ende des Gesamttextes, wenn zur zweiten Moserede, der eigentlichen deuteronomischen Gesetzesverkündigung, übergeleitet wird. Aber auch 4,40 gehört ja wieder in eine andere Schicht. Man sieht am Ganzen, wie vage der Text wahrgenommen ist, und wie gerade die Verse, die die eigene Wahrnehmung noch rechtfertigen könnten, dann sogar herausoperiert werden. In Wirklichkeit müßte

man sehr genau zusehen, um herauszubekommen, wozu eigentlich am Anfang von Dtn 4,1–40 aufgerufen wird. Zum Beispiel könnten die Verse, die sich um die *ḥuqqim umišpaṭim* drehen, einige juristische Fragen anklingen lassen, etwa die des Geltungsbereichs der deuteronomischen Gesetze. Möglicherweise fordern sie verdeckt zum Lernen des Gesetzes in der babylonischen Verbannung auf, obwohl es dort nicht beobachtet werden kann. Vielleicht verbieten sie, der neuen Lage wegen das Gesetz zu verändern. Aber hier ist nicht der Ort, den Text auszulegen. Nur: das getan zu haben, müßte man von dem erwarten, der ihn literarkritisch analysieren will. Er dürfte sich dabei vor allem auch nicht des elementarsten Arbeitsschritts begeben, der Textabsicherung. K. hat beschlossen, Fragen der Textkritik nur zu diskutieren, wenn es um Numeruswechsel geht (vgl. Anm. 228). Hätte er zum Beispiel sofort gegen Ende von 4,1 die zwar nur peripher (*Vetus latina*), aber zugleich textkritisch signifikant (*lectio difficilior*) bezeugte Lesart *natan* (MT: *noten*) diskutiert und akzeptiert, dann hätte er in 4,1 eine spezielle Bezugnahme auf Dtn 12,1, die Überschrift der *ḥuqqim umišpaṭim*, entdecken können. Die entscheidende Variante von 4,1 gegenüber 12,1 ist aber das Wort *lamad*. Hier könnte also das Interesse des Textanfängers liegen: im Lernen des Gesetzes, nicht in dessen Beobachtung. Dies gilt, wohlgerne, für die „Gesetze“, nicht für den Dekalog, speziell nicht für dessen zweites Gebot. Doch ich breche hier ab. Für die späteren Partien von 4,1–40 ist es besonders mißlich, daß K. den Aufsatz von G. Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige* (QuD 104; Freiburg 1985) 115–159, nicht zu kennen scheint.

Das Gesagte mag genügen, um verständlich zu machen, daß mir viele zur Schichtenunterscheidung vorgetragenen Argumente einfach deshalb nicht einleuchten, weil ich gar nicht sicher bin, ob der zu analysierende Text überhaupt voll verstanden ist. Obwohl zugleich festgehalten werden muß, daß die ganze literarkritische Aktion bei K. wesentlich sachgemäßer und umsichtiger abläuft als bei vielen seiner Vorgänger, die sich an Dtn 4 versucht haben. Und deshalb würde ich das Buch im ganzen doch auf jeden Fall als einen Fortschritt der Wissenschaft bezeichnen.

Frankfurt a.M.

Norbert Lohfink

Van Oorschot, Jürgen: Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches. – Berlin, New York: de Gruyter (1987). X, 259 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 170), Ln. DM 82.–

Die hier vorzustellende Monographie wurde 1986 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Univ. Marburg als Doktordiss. angenommen. Ihr Thema sind die Gottesreden Ijob 38,1–42,6, die dieses literarisch einmalig hochstehende und theologisch abgründliche Weisheitsbuch abschließen. Die Unterüberschrift könnte den Eindruck erwecken, als ob v. O. ausschließlich die Entstehung und die formale Komposition der Gottesreden untersuchen wollte. Wie jedoch gerade bei Ijob zu erwarten ist, wäre eine solche Untersuchung, die von den inhaltlich-theologischen Aussagen absehen würde, ein unmögliches Unterfangen. Der Aufbau der Monographie insgesamt und vor allem ihr Abschnitt 3.3 (192–209): „Zur Theologie der Rede Gottes“ lassen eindeutig erkennen, daß ein solcher Verzicht nicht durchzuhalten ist.

Der Hauptteil der Diss. will die Lösungsversuche zum literarischen Problem der Gottesreden seit den 50er Jahren darstellen und bewerten, wenn auch der Zweifel an ihrer Authentizität bereits bis zum Kommentar von Matthias Heinrich Stuhlmann 1804 zurückreicht. In fünf Modellen zieht Vf. die hauptsächlichsten Äußerungen zusammen, die je nach dem Dreischritt: Darstellung, Begründung, Bewertung aufgebaut sind. Dabei sind das 3. und 5. Modell in ein Doppelmodell unterteilt.

Die fünf Modelle tragen die Bezeichnungen A, B, C, D, E, sie umfassen die S. 21–145. Dann folgt auf den S. 147–209 die Vorlage des eigenen Weges, die begreiflicherweise erheblich umfangreicher ausfällt. Erstaunt ist man, daß man nach der Zusammenfassung: Rückblick und Ausblick (211–216) und nach den üblichen Registern dann einen zusätzlichen Schlußabschnitt: Übersicht zur Literarkritik, Redaktionsgeschichte und Auslegung von Ijob 38,1–42,6 vorfindet (231–259), der nicht weniger als 21 Autoren, angefangen von Dillmann 1869 an zum besagten Themenkreis zu Wort kommen läßt. Auch darin überschreitet Vf. die Literarkritik und Redaktionsgeschichte mit je einem zusätzlichen Abschnitt Auslegung.

Im Modell A (C. Kuhl – F. Hesse) wird die Ursprünglichkeit der Gottesreden schlechthin bestritten, da in ihnen das Geschick Ijobs und damit das Problem des leidenden Gerechten überhaupt nicht angesprochen werde. Dagegen weist v. O. echte Beziehungen in den Dialogen Ijobs mit seinen Freunden zu diesen Reden nach. Er lehnt daher Modell A als unzulänglich und widerlegt ab.

Dagegen steht Modell B (V. Kubina) auf der Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit des vorliegenden masoretischen Texts. Trotz unauflösbarer Spannungen handele es sich mit dem gemeinsamen Vokabular, bei gleichen Stilmitteln um einen einheitlichen Text. Die Gottesreden bildeten vielmehr den Höhepunkt des Werkes; in ihnen werde das Geschick des Ijob zum Vorbild der Menschheitsgeschichte. Bei aller Anerkennung, die v. O. für ihre exegetisch-theologischen Einsichten findet, fehlt nach ihm bei Kubina die notwendige Schärfe in der Literarkritik.

Auch das Modell C (F. Stier – O. Keel) bleibt ähnlich unbefriedigend. Ebenfalls überzeugt es in der Spielart von C. Westermann und E. Ruprecht wegen einseitiger formgeschichtlicher Voraussetzung und wegen mangelhafter Literarkritik nicht. Es hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck.

Dagegen stellt das literarkritische Modell D (V. Maag) eine differenzierte Untersuchung dar, denn die eine Gottesrede (38,1.2–39,2.5.19.26f) gewährt Ijob den Trost, auf den er seit Kap. 3 wartet. Schließlich hat die Endredaktion nach Maag aus vier nebeneinander überlieferten Konzepten den jetzigen masoretischen Text erstellt. So richtet sich die Dichtung als „Kampfansage gegen die vorherrschende synagogale Theologie des 5. bzw. 4. Jahrhunderts“ (97). Bei allem Respekt, den Vf. Maag zollt, bleibt doch festzustellen, daß er zwei letztlich unvereinbare Gottesvorstellungen miteinander vermischt. Dabei setzt ein Ergänzer Elihu an die Stelle, die Gott ursprünglich einnimmt. Die literarkritischen Ergebnisse Maags werden zwar abgewiesen, aber v. O. kann seine Sympathie für ihn nicht verhehlen.

Das unterteilte Modell E (K. Budde, A. de Wilde – S. R. Driver, G. B. Gray) faßt Lösungsvorschläge zusammen, die als Abschluß der Dichtung je eine Gottesrede und eine Antwort Ijobs nachweisen. Bei allen bedenkenswerten Einzelergebnissen der einzelnen Vertreter überzeugen die versuchten Lösungen letztendlich doch auch nicht.

Der dann vom Vf. selbst vorgelegte Versuch betont zunächst einmal die enge Verbindung und Verzahnung der Gottesrede(n) mit dem Corpus des Buches, Ijob 3–31. Da die „Abschnitte über Behemoth (40,15–24) und Leviathan (40,25–41,26) als sekundäre Erweiterungen auszuscheiden sind“ (174), kann das Konzept zweier Gottesreden nur sekundäre Konstruktion sein. Ursprünglich ist nur eine Gottesrede (38,1–39,30; 40,2.8–14) und eine Antwort Ijobs (40,3–5.42,2.3a b 5.6) nachweisbar. Die Gottesrede enthält „nicht allgemeine Lehraussagen, sondern eine Stellungnahme in einer Auseinandersetzung“ (200). Auf beide Anfragen des Ijob, a) nach dem Plan Gottes und b) in der Herausforderung Gottes zum Streit über seine Gerechtigkeit schenkt Gott in seiner Rede die gewünschte Antwort. „Die Zurechtweisung ... auf das Gottsein Gottes und das Menschsein des Menschen, die ... die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verteidigt, erweist sich als notwendige und notwendende Antwort auf den leidenden und rebellierenden Hiob und seine vermeintlichen Tröster“ (216).

Eine kritische Würdigung der Diss. muß zunächst einmal anerkennen, daß ihr Vf. sich tief in die Problematik des schwierigen Buchs Ijob hineingedacht, daß er die vielfältige und unterschiedliche Literatur zu ihm umfassend und gründlich studiert hat und daß er sie sachlich referiert und einsetzt. Handelt es sich doch bei Ijob um ein Weisheitsbuch, das man mit seinem Vokabular – man achte auf die vielen Hapaxlegomena! – mit seiner Grammatik und Syntax, mit seiner poetisch einmalig gekonnten aber deswegen auch schwierigen Ausdrucksweise, mit seiner tiefeschürfenden Theologie als Aufgabe nach M. Noth eigentlich erst einem Habilitanden zumuten dürfe. Man kann es v. O. bestätigen, daß er den hohen Anforderungen Ijobs gerecht geworden ist. Für mich ist sein wichtigstes Ergebnis, daß er überzeugend die enge theologische Kohärenz zwischen Ijob 3–31 und den Gottesreden herausstellt und nachweist. Damit geht er auf dem Weg, die Einheitlichkeit des gesamten Buches zu betonen, einen beachtlichen Schritt weiter. Er richtet sich gegen den Trend einer allzu starken literarkritischen Zerteilung des Texts. Denn die Argumente gegen die Authentizität des masoretischen Texts, die zumeist auf der nie in Frage gestellten Logik unseres Denkens aufrufen, sind m. E. nicht unbedingt zwingend und evident. Muß denn der Dichter der 2. Gottesrede, der doch der der ersten sein könnte, unbedingt das gleiche Vokabular und die gleichen Stilmittel einsetzen? Schließlich fällt die 2. Gottesrede bei allen Weiterungen in ihrer theologischen Thematik und Problematik nicht aus dem Rahmen der Themen des gesamten Buchs heraus. Es gibt gewiß eine Grenze des Satzes „Le style c'est l'homme“. Ein solch außerordentlich begabter Dichter, der Autor von Weltliteratur ist, mag durchaus seinen Stil variieren. Das beweist um so mehr seine herausragende Größe. – Wenn Vf. bei aller Sympathie, die er z. B. den theologischen Ausführungen von Kubina gegenüber zeigt, ihr doch meint fehlende notwendige Schärfe in der Literarkritik bescheinigen zu müssen, dann beweist seine Abhandlung, daß man gerade bei Ijob auf die Darlegung der theologischen Inhalte des Buchs – sein eigentlicher Zweck – nicht verzichten kann, sondern daß der theologische Gehalt die Methode notwendig mitzubestimmen hat. So trifft sich v. O. schlußendlich näher und enger mit der Methode von Kubina, als es den Anschein hat. Sie betont grundsätzlich die Einheit des masoretischen Texts.

Insgesamt stellt die Diss. von v. O. eine gelungene Abhandlung dar, die eine willkommene Übersicht über den Weg der Exegese zu den Gottesreden in Ijob in unserem Jh. vermittelt, ihre verschiedenen Richtungen leicht erkennbar offenlegt und so dieses überaus bedeutsame alttestamentliche Weisheitsbuch seinen Lesern aufschließen hilft. Ihre Lektüre sei nicht nur Fachleuten nachdrücklich empfohlen.

Regensburg

Heinrich Groß

Thoma, Clemens / Lauer, Simon: **Die Gleichnisse der Rabbinen**. 1. Teil: Pesiqta deRav Kahanā (PesK) Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. – Bern, Frankfurt a. M., New York: Peter Lang (1986). 430 S. (Judaica et Christiana, Bd 10), Ln sFr. 80.–

Dieser erste Bd ist der Anfang eines großangelegten Projektes mit dem Fernziel, „sämtliche rabbinischen Gleichnisse in einer wissenschaftlich fundierten Übersetzung samt ihren Parallelen, mit text- und formkritischem, philologischem, historischem und theologischem Kommentar herauszugeben“, jedoch ohne „eine auf das Neue Testament und seine Gleichnisse hin zugespitzte Deutung zu bieten“ (12), da die rabbinischen Gleichnisse „Gebilde eigener, unverkennbarer Färbung“ sind (12). Erst wenn sie im rabbinischen Ko- und Kontext beleuchtet werden, werden sie mit den ntl Gleichnissen vergleichbar.

In der Einleitung wird eine literaturtheoretische Grundlegung versucht: Das Gleichnis „ist eine einfache, profane, fiktionale, nicht autonome Erzählung“, die „von einem in der Tora ... bewanderten Erzähler erfunden oder übernommen“ wurde, „um einen in dieser Tora liegenden Sinn oder Auftrag neu zu enthüllen ... oder wenigstens besser vorstellbar zu machen“ (16–17). Das Gleichnis dient „der allgemeinen religiösen, liturgischen oder halachischen Unterweisung jüdischer Gemeinschaften“ (17), es ist „eine jüdisch-allgemeine Gültigkeit beanspruchende Literaturform“ (17) mit didaktischer und sapientialer Zweckbestimmung, die primär die Gemeinschaft angeht.

Um Gestalt und Wirkung des Gleichnisses transparent werden zu lassen, muß man den Weg nachzeichnen, der von der Veranlassung über die Komposition zum Adressaten führt:

1. Der Gleichniserzähler findet biblische Texte vor, über die zu reden ist, sei es weil sie zur Perikopenlesung in der Synagoge gehören, sei es weil er den Text (literarisch) auszulegen hat. „Der Gleichniserzähler will und muß bei der gegebenen liturgischen oder nichtliturgischen Situation aus diesen Texten etwas Plausibles, sein Auditorium Ansprechendes herausholen ...“ (19) und zwar so, daß es mit der allgemein rezipierten Lehre übereinstimmt.

2. In den hier vorliegenden Texten (PesK) ist das Gleichnis von religiös-evokativem Charakter. „Es erschließt religiöse Sinnzusammenhänge, die man aus vorgegebenen Texten nicht ohne weiteres erkannt hätte“ (21). Um das Gleichnis (heute) zu verstehen, muß man herausbringen, was sich der Erzähler „gedacht hat, um zu einer seine Hörer/Leser affizierenden Aussage zu kommen“ (21). Diese Aussage ist der *hiddūs*, die „Neuerung“ in der „eine subjektbezogene, unverwechselbare Botschaft mitschwingt (Flusser)“ (21). Gleichnisse können nur dann als gelungen bezeichnet werden, „wenn ein *hiddūs* zum Aufscheinen kommt“ (22). Im *hiddūs* gelingt dem Erzähler „eine geistige Zusammenbündelung (Sinnganzheit) der teilweise disparaten Elemente der ‚Veranlassung‘“ (22).

3. Korpus: „Das Korpus der rabbinischen Gleichnisse besteht aus der Gleichniserzählung, die auf die rabbinisch-verstandene mündliche und schriftliche Tora bezogen ist“ (22), d. h. aus der Ebene der Erfahrung (*mašal*) und der Ebene der Offenbarung (*nimšal*).

Diese „Theorie“ geht davon aus, daß die rabbinischen Gleichnis-Erzähler „organisch“ dachten, „daß die Welt Gottes in ihre eigene Welt hineinragte und sich in ihr widerspiegelte“ (24), sie konnten deshalb auch auf eine naive Weise die Welt ihrer Erfahrung mit der Welt der Offenbarung in Beziehung zueinandersetzen. Dies „ergibt jedoch kein Spiegelbild ... sondern nur Andeutungen, Ahnungen, Richtpunkte und Richtungslinien“ (24). Die Beziehungen zwischen der Ebene der Erfahrungswelt und der Ebene der Offenbarungswelt werden „Analogien“ genannt, ihre Funktion: „Plausibelmachungen (sic!) einer unfassbaren Wirklichkeit“ (25). „Das vollständige rabbinische Gleichnis besteht aus zwei metaphorischen Kompositionen“ (25), d. h. auch das *nimšal*, die eigentliche Aussage, wird als Metapher verstanden: „Der Text des *nimšal* kann aber auch nicht mehr sein, als das verbindliche Abbild bzw. das passende Kleid des Inhalts der Offenbarung“ (26). Sowohl die Profanererzählung, als auch der Offenbarungstext (also das *nimšal* zusammen mit dem Text der Schrift) sollen (zusammen) das zutiefst Gemeinte ins Bewußtsein rücken (26).

Über den theoretischen Ansatz hinaus findet sich in der Einleitung einiges zur Klassifizierung der Gleichnisse (35–42); eine Erörterung über die Ursprünge und Fremdeinflüsse (43–55): weder ein bestimmter Ursprung, noch ein bestimmter Fremdeinfluß kann ausgemacht werden; zur Sprache der Gleichnisse (56–59); Bemerkungen zur Edition des hebräischen Textes von PesK (60–62); zum Alter der Gleichnisse (63–65), das nicht bestimmt werden kann (3–5. Jh. n. C.). Die Autoren kommen hier zu einem bemerkenswerten Schluß: Die mangelnde historische Abstützung wiege nicht besonders schwer, weil die rabbinische Gleichnisform ähnlich wie die Fabeln und Märchen „ziemlich unbeweglich ist ... Damit bleiben Vergleiche mit ntl Gleichnissen möglich, obwohl diese älter sind und obwohl historische Abhängigkeiten ... nur schwer feststellbar sind“ (65). – Der Abschnitt über die Forschungsgeschichte und den Forschungsstand (66–77), der wegen der wenigen Arbeiten auf diesem Gebiet leicht zu schreiben wäre, ist bedauerlich lückenhaft.

Den Hauptteil des Werkes (84–335) macht die Übersetzung und Kommentierung von 81 (bei Zählung der Einzelgleichnisse 98 bzw. 133, vgl. S. 13) Gleichnissen aus. Die Texte sind jeweils übersetzt, sprachlich annotiert, in einem besonderen Teil wird ausführlich auf Parallelen verwiesen, Kotext (in der PesK) und Kontext werden jeweils untersucht und schließlich der Inhalt dargestellt. Wo nötig wird auch der Ausgangstext in der Schrift kurz kommentiert, in jedem Fall auch so übersetzt, daß er zum Gleichnis paßt. Die Texte sind dann noch einmal in der hebräischen Fassung nach der Ausgabe von Mandelbaum gesondert wiedergegeben (339–365).

Den Abschluß bilden ein umfangreiches Literaturverzeichnis (368–384) und Register der Fremdwörter, der Bibelstellen, der antiken, hellenistischen und rabbinischen Literatur, der Autoren und ein Sachregister (386–430).

Das Vorhaben einer Sammlung und Kommentierung aller rabbinischen Gleichnisse ist immens und schon das vorliegende Werk stellt eine große Arbeitsleistung dar.

Sicherlich wird nun der Neutestamentler und christlich-theologische Gleichnisforscher dankbar zu diesem Buch greifen, das ihm doch die sonst (nicht nur aus Gründen der Sprache) unzugänglichen Gleichnisse der Rabbinen gleichsam fertig zum Gebrauch präsentiert. Das Buch ist aber kaum für eine unkritische Benutzung geeignet. Gewiß stellt das Werk eine ziemlich zuverlässige und recht gut annotierte und graphisch gut geordnete Sammlung von Gleichnistexten aus einer rabbinischen Homiliensammlung zur Verfügung. Das ist schon sehr viel. Aber alles, was darüber hinausgeht, kann unkritisch, d. h. ohne Fähigkeit zum eigenen Urteil in dieser – äußerst schwierigen – Materie nicht verwendet werden.

Die „Gleichnistheorie“ (wenn man sie so nennen möchte), ist, so wie sie präsentiert wird, nur schwer verständlich – an einigen Stellen wohl auch rätselhaft, (so, wenn auf S. 21 in gleicher Weise von „Erschließung“ und „generativer Poetik“ gesprochen wird, obwohl damit in der dazu zitierten Literatur durchaus Unterschiedliches bezeichnet wird). Die Verwendung des Terminus *hiddūs* z. B. für etwas, das nicht am Text gezeigt wird (auch regelmäßig nicht in den Einzelkommentaren), führt ins Leere: Jede, besonders jede rabbinische Schriftauslegung führt zu etwas „Neuem“, zu einer neuen Einsicht. Wo ist also der spezifische *hiddūs* des Gleichnisses?! In bewußter, aber kaum ausgesprochener Absetzung von der Formanalyse rabbinischer Homilien, soll die affizierende Funktion der Gleichnisse und besonders ihre theologische Aussage herausgearbeitet werden. Das ist gut und richtig, denn Formanalyse vermag dies nicht zu leisten. Der Verzicht auf die Formanalyse hat aber zugleich einen Verlust zur Folge. Es wird zwar gesagt, daß die „Veranlassung“ ein Lemma in der Schrift ist, das einer bestimmten Gemeinde in einer bestimmten Situation auszulegen ist, hervorzuheben wäre aber, daß diese Situation nicht mehr zugänglich ist, weil diese Texte keinen Kontext mehr haben, daß die Veranlassung immer nur eine kontextuelle Vermutung ist. Es wird auch nicht gezeigt, wie das Gleichnis in seinen Teilen strenge, unmetaphorische Schriftauslegung ist (fast alle Gleichnisse in der PesK sind schriftauslegend!).

Rabbinische Gleichnisse sind tatsächlich keine Metaphern, sofern nicht alle menschliche Sprache metaphorisch ist, und jede Aussage über Gott und seine Welt metaphorisch sein muß. Die Gleichniserzählung („Bildseite“) ist kein Bild einer anderen Wirklichkeit, sondern ein isomorphes Modell, das dazu dient, eine fragliche „Sache“ (das Wort kommt im Formular der Gleichnisse vor, aber nicht im besprochenen Werk) zu erklären. Die Sprache der rabbinischen Schriftauslegung ist nämlich bemerkenswert unmetaphorisch, sie verwendet (wie auffällig bei angeblichen Predigten!) gar keine Metaphern, und Vergleiche nur als Realvergleiche, niemals jedoch poetisch. Da diese Sprache dazu dient, sprachliche Zeichen der Offenbarungsschrift auszulegen, muß sie nämlich möglichst eindeutig sein – und ist es –, sie ist auf eine fast ikonoklastische Weise bildlos. Das gilt auch für die fiktionalen Erzählungen der Gleichnisse, sie sind keine Metaphern, also Bilder; erst in der Rezeption wird der König der Gleichniserzählung (des Relats) zur Metapher für Gott, und nur in den spätesten (?) Formen der Gleichnisse wird eine Erklärung für nötig gehalten: Der König, das ist Gott – aber es ist auch dann noch der König der Erzählung und keine Metapher (Allegorien kommen in der rabbinischen Literatur faktisch nicht vor).

Die Autoren verzichten aber nicht nur auf die Formanalyse, sie fragen auch nicht nach der fraglichen „Sache“, die durch das Gleichnis erklärt werden soll. Weil aber nicht nach der „Sache“ gefragt wird, wird auch nicht gezeigt, wie das (schriftauslegende) Gleichnis die Schrift auslegt (gefragt wird ja nur nach der „Veranlassung“, d. h. welches Schriftwort den „Gleichniserzähler“ – wurden sie erzählt? – zur Erzählung veranlaßte). Aber der Verzicht auf die Analyse der Schriftauslegung im Gleichnis, der Verzicht auf die Frage, wie ein sprachliches Zeichen der Offenbarung (und nicht eine verschwommene „Offenbarung“) ausgelegt wird, führt wohl zwangsläufig zum falschen Verstehen der Gleichnisse selber. Der Irrtum offenbart sich in dem Satz „Wie Jesus orientierte sich auch das Denken der Rabbinen an Bildern, es war also nicht diskursiv“ (75). Nicht die Rabbinen, die die Metapher nicht verwenden, die Ausleger der Gleichnisse orientierten sich an Bildern, und dieses bloße Sich-Einfühlen in Bilder, die tatsächlich Modelle für Argumentstrukturen sind, führt zu erheblichen Miß-

verständnis. Die rabbinische Schriftauslegung ist durchaus diskursiv: jede Behauptung läßt die Frage zu: warum? Im Diskurs der Rabbinen über die Bedeutung der sprachlichen Zeichen der Offenbarungsschrift sind Gleichnisse zunächst nur Argumente für bestimmte metasprachliche Propositionen. Daß sie darüber hinaus auch evokative Leistungen erbringen (Paränese, Erbauung, theologische Aussagen) liegt nicht am Gleichnis, sondern an dem, was in der Schrift gefunden wird, und das erst dann am Gleichnis wie an einem Modell expliziert wird.

Hier sei nur auf folgende Mißverständnisse hingewiesen: In PesK 1,3 findet sich ein Gleichnis zu Ex 9,24 in Verbindung mit Cant 3,11: *Shelomo*, „der König, dessen der Friede ist“: Feuer und Wasser sind feindliche Legionen, sie machen aber untereinander Frieden, da der König (Gott) einen Krieg (gegen Ägypten) führte. Dieses Gleichnis wird von den Autoren verglichen mit dem Gleichnis von zwei verfeindeten Hunden (Moav und Midyan), die sich vertrugen, als der Wolf (Israel) sie bedroht (bSanhedrin 105a zu Num 22,4–7): „Der Oberflächentext ist gänzlich anders, aber die Tiefenstruktur ist dieselbe . . .“ (94). Ein solches Mißverständnis ist nur möglich, wenn man nicht beachtet, daß das erste Gleichnis in exemplifizierender Funktion zu Cant 3,11 steht (Gott schafft Frieden, in seinem Dienst vereinigen sich die feindlichen Geschöpfe – real! – Feuer und Wasser), und das Gleichnis von den Hunden, das Lemma der Schrift Num 22,4–7 auslegt: (Die Feinde) Moav und Midyan vereinigen sich gegen die gemeinsame Bedrohung. Die beiden Gleichnisse sind in der Tat vergleichbar, nämlich als echte Gegensätze. Die ähnlichen (vergleichbaren) Bilder verführen die Ausleger zu Trugschlüssen, die bei hinreichender Beachtung der Auslegungsfunktion wohl nicht möglich gewesen wären.

Auf S. 108 werden zwei Gleichnisse (PesK 2,7 [29] und 12,3 [205]) aufgrund äußerer Ähnlichkeiten, d. h. der gleichen Akteure (König, Königssohn, Pädagoge) nebeneinandergestellt und aufgrund des gemeinsamen Motivs „Gott sorgt sich um das Wohlergehen Israels“. Es werden aber zwei gänzlich verschiedene Schriftverse ausgelegt, nämlich 1. Num 8,19 (Israel wird in diesem Vers fünfmal genannt, weil Gott – wie ein besorgter Vater – immer wieder seines Volkes gedenkt) und 2. Ex 9,1 (Gott wartet – wie ein besorgter Vater – drei Monate mit der Offenbarung der Tora, weil Israel noch krank vom Exil war).

Das antithetische Gleichnis von der Versöhnung (277f im Unterschied zum Menschen nimmt Gott die Entschuldigung des Reumütigen auch ohne Zeugen an) ist eine Auslegung von Hosea 14,2. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Text der Schrift „Kehre um, Israel, bis (ad) zum Herrn, deinem Gott“, gelesen wird: „Zeuge (ed) ist (allein) der Herr, dein Gott.“ Das Gleichnis erklärt, was dieses sprachliche Zeichen bedeutet. Die Ausleger stellen zwar sehr ausführlich die Opposition zwischen menschlichem und göttlichem Verzeihen dar, die Schriftauslegung fehlt dagegen. Dies führt dann zu dem Trugschluß, daß bYoma 86b, wo in mehreren Gleichnissen Hosea 14,2 behandelt wird, die Gleichnisse Parallelen seien. Genau aber diese Schriftauslegung wird in bYoma 86b nicht verwendet, es sind also keine echten Parallelen.

Es ist selbstverständlich, daß sich zu jedem Werk dieses Umfangs, das einen so schwierigen Gegenstand behandelt, eine lange Mängelliste aufstellen läßt – wer wollte die Fehler zählen. Die angeführten Fälle, die sich noch um viele vermehren ließen, zeigen aber, wohin der falsche methodische Ansatz führt, nämlich zu einem (wenigstens) partiellen Mißverständnis der Texte. Nach dem (falschen) Vorurteil, daß diese Texte Predigten seien, und nach dem (falschen) Vorurteil, daß Gleichnisse in einer Predigt vor allem eine affizierende Funktion haben, mußte die oft streng rationale Funktion der Gleichnisse als Mittel der Schriftauslegung fast zwangsläufig außerhalb des hermeneutischen Horizontes bleiben.

Die Literaturliste ist zwar umfangreich und enthält sicherlich alle relevanten Arbeiten, die Zitierte ist jedoch sehr eklektisch – in manchen Fällen fehlen die Zitate auf offensichtliche Weise.

Frankfurt a. M.

Arnold Goldberg

Boismard, M.-E. / Lamouille, A.: Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum (Leuven – Paris:) Peeters (1986). LXXVIII, 418 S., geb. bfr 2000.–

M.-E. Boismard und A. Lamouille, die an der École Biblique de Jérusalem lehren, lassen ihrer Einweisung in die Methode der Literarkritik (dt. München 1980) eine griech. Synopse folgen, die in der Tradition der großen franz. Synopse von Benoit und Boismard steht.

B. und L. sind nicht von der Zweiquellentheorie überzeugt, sondern gehen von einem komplizierten Modell vierer großer Quellen und jeweils zweier Fassungen der vier Evangelien aus, zwischen denen es in der Phase der redaktionellen Endgestaltung literarische Wechselbeziehungen gegeben habe. Dies ist bei vielen textkritischen Entscheidungen zu berücksichtigen.

Die editorischen Grundsätze sind in einer knappen Einleitung (fr., engl., dt.) festgehalten (VII–XVII). Eine umfangreiche Tabula synoptica (XVIII–LXXV) bietet eine gute Übersicht über die Perikopenfolge in den vier Evv, über die Parallelen und über stilistisch oder thematisch verwandte Perikopen.

Einige der Abgrenzungen und Überschriften sind jedoch nicht überzeugend. Die Sonderstellung von Mk 1,1 als Überschrift des Ev (bzw. der Eröffnungsperi-

kope) wird nicht deutlich. Mt 2,19–23 und Lk 2,39f lassen sich kaum gemeinsam unter die Überschrift „Rückkehr nach Nazaret“ einordnen. Die Kennzeichnung von Mk 1,14b.15 und Mt 4,13–17 als „Aufenthalt in Kapharnaum“ ist einseitig von Mt 4,13a bestimmt und stellt den programmatischen Charakter beider Texte nicht heraus. In Lk 6,12–16 fehlen in der zweiten Spaltenreihe („extra ordinem“) Mk 3,13–19 par Mt 10,1–4. Die Rubrik „Seligpreisung und Weherufe“, unter die Mt 5,2–12 und Lk 6,20–26 eingeordnet werden, erweckt bei Mt einen falschen Eindruck. Die Überschrift „Abschluß der Gleichnisse“ trifft für Mt 13,34f nicht zu.

Gleichwohl ist die Übersicht für jeden hilfreich, der eine rasche Orientierung über die Anordnung und Verteilung des Stoffes in den Evv sucht.

Die synoptische Tabelle führt auch das Aufbauprinzip der Synopse vor Augen. Der Text der vier Evv wird (wie in allen neueren Synopsen) vollständig und in der ursprünglichen Reihenfolge abgedruckt, wobei Wiederholungen und größere Lücken in Kauf genommen werden. Als Wegweiser dienen einerseits die Titelzeilen jeder Seite, die anzeigen, wo der Faden eines jeden Evangeliums abgebrochen worden ist und wiederaufgenommen wird, und andererseits unterschiedliche Markierungen an der jeweils linken Spaltenabgrenzung, die darauf hinweisen, ob der Text in seinem ursprünglichen Kontext oder aus einem anderen Zusammenhang und als abgeschlossene Sequenz oder in einzelnen Teilen zitiert wird. Wenn der unmittelbare Anschluß einer Perikope nicht ersichtlich ist, wird überdies im Text selbst auf den entsprechenden Paragraphen der Synopse verwiesen. Das System ist ein wenig gewöhnungsbedürftig, erlaubt aber nach kurzer Einarbeitungszeit eine rasche und zuverlässige Orientierung. Leider ist in der Titelseite die jeweils leitende Perikopen(folge), anders als etwa in der Aland-Synopse, drucktechnisch nicht deutlich genug hervorgehoben.

Die Abfolge der Perikopen vermittelt in der Regel einen guten Eindruck von den größeren Text-Kompositionen der Evangelisten. Insbesondere können Mk 2,1–3,6; 4,1–34; 4,35–6,6a; 11,1–12,44 (parr) und Lk 9,51–19,27 als redaktionelle Einheiten gut erkannt werden. Leider steht die lk Feldrede ein wenig im Schatten der mt Bergpredigt. Und durch den „Einschub“ des lk Reiseberichts ist es selbst anhand der synoptischen Tabelle kaum noch möglich, die Zusammengehörigkeit und Struktur von Mk 8,27–10,52 zu erkennen. Allerdings sind hier notwendigerweise jeder Synopse, die nicht das aufwendige Verfahren von Pesch und Kratz wählen will, Grenzen gesetzt. Und der Kompromiß, der gefunden worden ist, scheint insgesamt gut vertretbar.

Ein Vorzug der Synopse B.s und L.s besteht darin, daß Dubletten (etwa die Speisungswunder) und Mehrfachüberlieferungen (z. B. die Logien vom bergesetzenden Glauben) grundsätzlich nebeneinander abgedruckt werden, selbst wenn sich dadurch 6 oder 7 Spalten ergeben. Zwar leidet darunter gelegentlich die Übersichtlichkeit der Perikopenfolge; aber das Verfahren unterstützt den genauen synoptischen Vergleich besser als das von Aland und Huck-Greeven gewählte, die Überlieferungsvarianten (wenn überhaupt) in Kleindruck den „Haupt“-Perikopen anzufügen. Allerdings beschränken sich bei einzelnen Beispielen (§§ 55.116; 72; 268; 276f; 317) die Parallelen auf wenige Motive, während andererseits bei Mt 4,23 ein Hinweis auf 9,35 fehlt (wiewohl dort 4,23 mit abgedruckt ist). Daß indes die beiden Verkündigungssperikopen Mt 1,18–24 und Lk 1,26–38 als Parallelen ausgewiesen und zusammen mit den entsprechenden Passagen aus Lk 1,5–25 abgedruckt werden, zeichnet die Synopse von B. und L. vor anderen aus. Dem schnellen synoptischen Vergleich dient es auch, daß die Texte paralleler Sequenzen kolometrisch in kleine und kleinste Einheiten gegliedert sind.

Der Text entspricht weitgehend dem des Nestle-Aland²⁶ bzw. des Greek New Testament³. Im Apparat sind nur solche Verse mit den wichtigsten Hss. ausgewiesen, in denen die Autoren sich anders als die genannten Ausgaben entscheiden.

Insgesamt neigen B. und L. häufiger zum („westlichen“) D-Text, damit aber an nicht wenigen Stellen zu glättenden Lesarten (Mk 9,14; 12,30; 13,31; 14,2; Joh 8,35; Mt 14,13 u. ö.). Viele Phrasen, denen N.-A.²⁶ und GNT³ den Vorzug geben, setzen B. und L. dem Verdacht sekundärer Angleichungen an die synoptischen Parallelen aus. Eine Reihe ihrer tkr (= textkritisch) Entscheidungen gegen die beiden Standardversionen lassen sich m. E. (aus inneren Gründen) gut vertreten: in Joh 1,18 statt θεός υἱός zu lesen, in Mk 1,41 statt ὁρῶντες πλάγχθησιν, in Lk 8,25 nicht μετὰ καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ, in Mt 15,16 auch (καὶ) τὴν μητέρα αὐτοῦ und in Lk 9,59 (mit B und D) nicht κύριε. Überdies ist es m. E. auch gut begründet, die in N.-A.²⁶ und GNT³ eingeklammerten Textstücke Mk 3,16a und Mt 18,15 (εἰς σέ) ganz in den Apparat zu verweisen.

Dennoch ist die Mehrzahl der tkr Entscheidungen, die gegen N.-A.²⁶ und GNT³ getroffen werden, nicht hinreichend begründet. Um nur einige der theologisch wichtigsten aufzugreifen: In Lk 3,16 darf ἁγίω nicht ausgelassen werden; denn die Lesart ist nur durch 63 64 Clem Epiph Tert und Aug bezeugt; es ist gut vorstellbar, daß das Attribut versehentlich ausgelassen worden ist; und überdies kommt dem Motiv πνεῦμα ἁγίων bei Lk eine außerordentliche Bedeutung zu. Ebensowenig ist in Mk 2,10 ἐπὶ τῆς γῆς in den Apparat zu stellen: wegen der

gleichfalls dünnen Hss.-Basis und weil gerade auch hierauf der Bezug zu V. 7 gründet (ganz unabhängig davon, daß unter der Voraussetzung der Zweiquellentheorie auch Mt 9,6 und Lk 5,24 die Ursprünglichkeit der Wendung bezeugen). In Mt 12,2 reicht das tkr Gewicht von ff¹ k und Syr^{sc} keineswegs aus, ἐν σαββάτῳ als sekundär zu erweisen, zumal der Duktus der Perikope den Vorwurf des Sabbatbruchs fordert. Der D-Text von Lk 3,22 kann durchaus als Angleichung an Ps 2,7 verstanden werden und ist deshalb keineswegs den älteren alexandrinischen Hss. vorzuziehen. In Mk 8,35 ist wegen der eindeutig besseren Bezeugung (und der von Mk offenbar gewollten Parallele 10,29) am ἐνεκεν ἐμοῦ festzuhalten. In Mk 4,9 hingegen ist (auch unabhängig von den Plausibilitäten der Zweiquellentheorie) καὶ ὁ συνὼν συνίετο als sekundärer Vorausverweis des „westlichen“ Textes auf Mk 4,12 zu erklären. Lk 10,14 ist nicht nur wegen der Bezeugung durch die „Alexandriner“, sondern auch wegen des vom Kontext zwingend geforderten Gerichtsmotivs einschließlich der Wendung ἐν τῇ κρίσει zu lesen. Die Auslassung von Joh 9,38, die sich auf P⁷⁵ S W b (l) und Ac^m stützen kann, würde nicht nur die Perikope selbst, sondern die gesamte Folge der Semeia in den Kap. 2–9 einer theologischen Pointe berauben. In 13,10 schließlich stehen immerhin P⁶⁶, B und D (in verschiedenen Varianten) für die längere Lesart.

Leider fehlen im Text selbst Hinweise auf die textkritischen Anmerkungen. Überdies werden die Entscheidungskriterien der Hg. nur in wenigen Andeutungen offengelegt. Deshalb kann m. E. der Text der Synopse nur mit Einschränkungen akzeptiert werden.

Im 2. Teil des Apparates werden die atl Zitate ausgewiesen, im 3. thematische, stilistische oder wörtliche Parallelen aus dem NT, den Apokryphen und den Kirchenvätern. Die koptischen Passagen des Thomasevangeliums werden auf der Basis der lateinischen Übersetzung von G. Garitte, aber in Anlehnung an die sahidischen Fassungen der kanonischen Evangelien geboten. Dieses Wiedergabeverfahren ist zwar gängig, es läßt aber die Spezifika des ThEv nicht sehr deutlich hervortreten.

Der Einführungstext ist von Druckfehlern nicht frei. Hingewiesen sei auf folgende Versehen. Auf den S. VIII, XII und XVI lies jeweils statt § 43 § 44, auf S. LXVIII statt (Mk) 10,40 – 52 (Mk) 10,46–52. Die textkritische Anmerkung von S. 14 muß auf S. 16 stehen, die von S. 102 ist ohne einen Verweis auf S. 57 (wo die Textzeugen und Varianten vollständig geboten werden) kaum verständlich. Auf S. 13 wäre zum Reflexionszitat Mt 2,23 auf Ri 13,5,7 zu verweisen.

Die Synopse von B. und L. ist für all diejenigen eine Alternative, die an einem sehr hohen textkritischen Wert des („westlichen“) D-Text festhalten, deshalb manchen Entscheidungen des N.-A.²⁶ bzw. des GNT³, die auch in die Aland-Synopse aufgenommen sind, reserviert gegenüberstehen und andererseits auch die Vorliebe der Hück-Greeven-Ausgabe für den byzantinischen Text nicht teilen. Wieweit freilich die von Aland abweichenden Entscheidungen tatsächlich begründet sind, mag der weiteren Diskussion anheimgestellt sein. An vielen Stellen müssen Vorbehalte erlaubt sein. Ihren Konkurrentinnen ist die von B. und L. erstellte Synopse dort überlegen, wo Mehrfachüberlieferungen zu vergleichen sind. Überdies dürfte sie durch die kolometrische Textaufteilung zumindest für Anfänger übersichtlicher als die anderen Synopsen sein.

Münster

Thomas Söding

Stenger, Werner: *Biblische Methodenlehre*. – Düsseldorf: Patmos (1987). 277 S. (Leitfaden Theologie 18), kart. DM 28.–

Das Buch enthält eine relativ knappe methodologische Einführung (11–18.19–85) und einen umfangreichen Anwendungsteil (87–266), der von elf alt- und neutestamentlichen Beispieltexen ausgeht (Mk 2,13–17 parr; Jes 40,1–8; Mk 2,23–28 parr; Mk 4,35–41 parr; Mt 8,5–13 parr; Ps 23; Hld 4,1–7; Phil 2,6–11 und 1 Tim 3,16; Mt 1,1–25; Mt 5,3–12 parr; Phlm). Kurze, z. T. kommentierte Literaturhinweise beschließen den Band (267–276).

Im ersten Teil stellt St. die traditionellen Methoden der Text-, der Form-, der Literar-, der Überlieferungs- und Quellen-, der Redaktions- und Kompositions-, der Traditions- und der Gattungskritik vor. Darüber hinaus skizziert er die Probleme der Übersetzung (31–36). Kontextanalyse, religionsgeschichtlicher Vergleich, Untersuchung der Entstehungssituation und historische Rückfrage sind nicht aufgenommen. Auch ein eigener Abschnitt zur Interpretation fehlt – ebenso wie in den Textbeispielen. Wie die analytischen Arbeitsgänge im Zuge der Textauslegung zusammengeführt und ausgewertet werden, wird deshalb nur ansatzweise deutlich.

In der methodischen Grundlegung werden die bewährten Einzelschritte der Exegese auf der Basis eines Textmodells, das durch die neuere Sprach- und Literaturwissenschaft inspiriert ist (37–41), behutsam von linguistischen Methoden her beleuchtet. Insbesondere klärt St. in überlegter und wenig aufwendiger Weise das Verhältnis von Synchronie und Diachronie. Dennoch bleiben seine

Orientierungspunkte nicht die linguistischen Kategorien der (Text-) Syntaktik, Semantik und Pragmatik, sondern die traditionellen Methoden der historisch-kritischen Exegese.

Das führt zu einzelnen Spannungen. Die Text-Pragmatik kommt nur vom Sitz im Leben „kleiner Einheiten“ her in den Blick. Die Semantik hingegen wird nur in diachronischer Perspektive (durch die „Traditionskritik“) erfaßt. Ebenso erscheint der literarische Kontext eines Teiltexes nur im Rahmen der redaktionellen Komposition, nicht jedoch auf einer vorgegebenen Textebene (vgl. S. 73 Anm. 21). Über das Postulat eines Primates der Synchronie hinaus wird das Verhältnis synchronischen und diachronischen Arbeitens am Text nicht präzise bestimmt. Schließlich ist m. E. die Charakterisierung der synchronen Methode als deskriptiv und der diachronischen als genetisch erklärend (43) ungenau: Auch die Diachronie beschreibt; und auch die Synchronie erklärt.

Hermeneutische und methodologische Fragen treten soweit wie möglich zurück. Dies dürfte von Studierenden, die weniger am Selbstverständnis als am Ertrag der Exegese interessiert sind, geschätzt werden. Mit großem didaktischen Geschick versteht es der Vf., selbst eine so trockene Materie wie die Textkritik durch kleine Ausflüge in die Kirchen- und Dogmengeschichte anschaulich und lebendig zu machen. Für die Formkritik ist die Unterscheidung zwischen narrativen, poetischen und argumentativen bzw. rhetorischen Texten hilfreich (47–56). Auch die Vorschläge zur Segmentierung eines Textes und der Darstellung seiner Struktur in einem graphischen Schema (43–64) sind nicht nur praxisnah; sie leiten auch dazu an, die formkritischen Untersuchungen auf das zu beschränken, was die Interpretation eines Textes wirklich zu fördern vermag. Der Vf. legt Wert darauf, zwischen der Literarkritik einerseits und der Überlieferungs- und Quellenkritik andererseits klar zu unterscheiden. Während jene die Kohärenz eines Textes prüfe und Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit feststelle, zöge diese daraus die Schlußfolgerungen für das Wachstum des Textes. Die klare Trennung zwischen der Aufnahme und der Deutung des literarischen Befundes, auf die St. mit seiner Differenzierung Wert legt, ist zweifellos wichtig. Ob sie freilich in der Weise erfolgen muß, daß zwei (bzw. drei) methodische Einzelschritte unterschieden werden, ist m. E. fraglich. Als Pendant zur Überlieferungs- und Quellenkritik erscheint die Redaktions- und Kompositionskritik, die – m. E. konsequent – nicht, wie gelegentlich in der redaktionsgeschichtlichen Forschung, als umfassendes Exegese-Konzept verstanden wird, sondern als Teilschritt der Textanalyse, der die sekundären Veränderungen an Vorlagen und deren Einpassung in den größeren Zusammenhang des redaktionellen Textes erhebt. Als Traditionskritik versteht St. die Analyse „konventionalisierter Denk- und Ausdrucksschemata“ (73). Auf dem Felde der Gattungskritik beschränkt St. sich darauf, die unbestreitbare Schwierigkeit einer überzeugenden Typologie vor Augen zu führen und im Anschluß an G. Theißen (Wundergeschichten 126ff) eine (m. E. im Ansatz interessante, aber im Ergebnis nicht sehr überzeugende) graphische Darstellung wichtiger in den Evangelien bezeugter Gattungen zu entwickeln. Hier bieten andere Methodenbücher eine bessere Übersicht.

Die Beispieltexen führen eine recht große Zahl von Gattungen vor Augen. Auf ntl Gebiet liegt, wie in Proseminaren üblich, ein Schwerpunkt auf der Zwei-Quellen-Theorie. Die Briefliteratur, die markante und für die Studierenden schwierige Beispiele argumentativer und rhetorischer Texte bietet, ist hingegen nur durch den relativ untypischen Phlm sowie die Christushymnen Phil 2,6–11 und 1 Tim 3,16 vertreten. Ebenso ist ein charakteristischer joh Text nicht aufgenommen worden. (Joh 4,46c–54 dient eher als Exempel des synoptischen Vergleichs.) Auf der anderen Seite finden sich nicht nur ntl, sondern auch einige wenige atl Texte. Vor allem aber ist es von Vorteil, daß an allen Texten jeweils die ganze Palette der exegetischen Methoden erprobt wird. Dadurch wird deutlich, wie stark die einzelnen Arbeitsschritte aufeinander angewiesen sind und miteinander verzahnt werden müssen. St. kann auch vor Augen führen, daß sich Anlage, Gewichtung und Abfolge der Methoden nicht von einem festen Schema, sondern vom auszulegenden Text her bestimmen. Und es wird darüber hinaus plausibel, wie sich im Zuge der Exegese das spezifische Profil der Texte Zug um Zug entwickelt – allerdings mit der Einschränkung, daß St. den letzten Schritt zur Auslegung nicht mehr geht.

In eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Textanalysen kann hier nicht eingetreten werden. Selbst wenn das persönliche Urteil über den Text gelegentlich anders lauten sollte, kann kein Zweifel bestehen, daß alle ausgewählten Texte eine instruktive Illustration der Möglichkeiten historisch-kritischen bzw. philologischen Arbeitens an der Bibel bieten.

Unbeschadet seines berechtigten Anspruchs, eine allgemeine Einführung in die biblische Methodenlehre zu geben, spricht das Buch vor

allen solche Leser an, die der biblischen Sprachen nicht mächtig sind. Gerade von diesem (immer größer werdenden) Kreis wird der Band in Zukunft geschätzt werden.

Münster

Thomas Söding

Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 234 S., kart. DM 22.–

Zu den größten methodischen Herausforderungen der atl und ntl Exegese dürfte es gegenwärtig gehören, die Grundsätze und Postulate der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft aufzuarbeiten, den biblischen Texten anzupassen, mit den (schon) traditionellen Methoden der Literatur-, Gattungs-, Motiv- und Redaktionskritik zu vermitteln und für die Studierenden so aufzuarbeiten, daß die Aufgabe der Auslegung sachgemäßer und differenzierter als bisher, aber ohne einen erheblichen zusätzlichen Aufwand an methodologischen und terminologischen Studien erledigt werden kann.

Nach ersten Vorstößen in dieser Richtung, die W. Richter, G. Fohrer, K. Berger, H. Ritt (in: J. Schreiner, Gestalt und Anspruch des NT 1979), K. Kliesch (in: H. Zimmermann, Methodenlehre 1982) und H. Frankemölle unternommen haben, darf das Buch von W. Egger, vormals Prof. für ntl Exegese in Brixen, jetzt Bischof von Bozen-Brixen, als umfassende Antwort auf diese Herausforderung gelten.

Die Studie besteht aus sechs großen Teilen. Nach einer kurzen Einführung in das Ziel, die Anlage und den Stellenwert einer Methodologie (13–26) skizziert der 1. Teil die Grundzüge der „Texttheorie“, die der Methodenlehre zugrunde liegt (27–45). Als Kronzeugen fungieren U. Eco, R. Barthes, R.-A. de Beaugrande und W. U. Dressler sowie die Autoren des Funk-Kollegs Sprache. E. verbindet strukturalistische (28–33) und textpragmatische (34–40) mit rezeptionstheoretischen Überlegungen (41–45) und greift dabei in modifizierter Gestalt bewährte Ansätze der historisch-kritischen Exegese auf (Form- und Gattungskritik; Analyse des „Sitzes im Leben“; Literar- und Redaktionskritik). Teil 2 (46–73) gibt einen knappen, aber sachgemäßen Abriss der Textkritik (46–55), weist auf Möglichkeiten einer ersten Annäherung an den Aufbau eines Textes hin (55–61) und orientiert kurz über Theorie und Praxis der Übersetzung ntl Schriften (61–73). Im Zentrum der Studie stehen die Hauptteile 3–5. Sie unterscheiden drei Weisen der Lektüre des NT: unter synchronischem, unter diachronischem und unter historischem Aspekt. Diese Unterscheidung ist in den Methodenbüchern neu; sie dürfte für weitere Überlegungen zukunftsweisend sein.

E. reflektiert allerdings kaum das Verhältnis und die mögliche, ja notwendige Befruchtung dieser verschiedenen Leseweisen. Er postuliert nur recht allgemein einen Primat der Synchronie vor der Diachronie (74). Es bleibt jedoch offen, wie er bei Texten, die einen Wachstumprozeß durchlaufen haben, anzuwenden ist. M. E. kann es eine bestimmte Fragestellung legitimerweise fordern, die Aufmerksamkeit sofort auf die Vorgeschichte des vorliegenden Textes zu richten. Primat der Synchronie heißt dann, vom vorliegenden Text auszugehen, seine Kohärenz zu überprüfen und bei Spannungen, Dopplungen, Widersprüchen etc. zu fragen, wieweit zu ihrer Erklärung tatsächlich auf Redaktionsvorgänge zurückzugehen ist. (Das schließt keineswegs aus, daß den „Brüchen“ im vorliegenden Text eine positive Aufgabe im Rahmen der Aussageintention des Endverfassers zukommt.) Überdies ist es m. E. zwingend erforderlich, bei einem traditionell geschichteten Text auch dann literar- (und redaktions-) kritische Erwägungen einzubeziehen, wenn die Aufmerksamkeit seiner Endgestalt und der Aussageabsicht des Redaktors gilt.

Eine gewisse Präferenz für die synchronische Textbetrachtung ist E. nicht abzuspüren. Sie ist zumindest vom Ansatz her auch dann die Methode der Wahl, wenn es gilt, einen aus Tradition gewachsenen Text in seiner Endgestalt (bzw. auf einer bestimmten Überlieferungsstufe) zu analysieren und zu interpretieren.

Im Rahmen der synchronischen Textuntersuchung, die in Teil 3 vorgestellt wird (74–158), unterscheidet E. mit den meisten linguistischen Handbüchern die sprachlich-syntaktische (77–92), die semantische (92–133) und die pragmatische Analyse (133–146); ihnen ordnet er als vierten Punkt die Bestimmung der Textsorten (146–158) zu.

Unter der Überschrift „Sprachlich-syntaktische Analyse“ resümiert E. das, was in der Exegese gemeinhin als Formkritik firmiert (Wortschatz, Grammatik, Syntaktik, Kohärenz, Stil, Struktur). Das Stichwort „Analyse der Textsorten“ gibt die Grundzüge der Gattungskritik wieder. Einen Schwerpunkt bildet die Vorstellung der semantischen Analyse. E. differenziert zwischen der „Textsemantik“ (93–109), die einen ersten methodisch reflektierten Gesamteindruck festhalten soll, der „Semantik von Wort

(Begriff), Motiv und Wortfeld“ (110–119), in der die Bedeutung der einzelnen Lexeme geklärt wird, und der „narrativen Analyse“ (119–133), die der Logik biblischer Erzählungen nachgeht.

Der durchgängige Rekurs auf den Text als Bedeutungsträger und damit auf den Kontext als entscheidenden semantischen Faktor ist positiv hervorzuheben. Allerdings scheint es mir so zu sein, daß E. durchweg einen relativ engen, auf den unmittelbaren literarischen Zusammenhang fixierten Kontextbegriff vertritt. Bei einem differenzierten Kommunikationsmodell, wie es auf S. 34 angedeutet wird, ist aber ohne weiteres plausibel zu machen, daß nicht nur die formale (Gattung!), sondern auch die inhaltliche Bedeutung sprachlicher Aussagen beim Autor wie bei den Adressaten und mithin auch im Text selbst nicht zuletzt durch das (gemeinsame) geistes-, kultur- und religionsgeschichtliche Umfeld bestimmt werden. Bei zentralen ntl Begriffen ist durchaus fraglich, ob „die aus dem Text erschlossene und nachweisbare Bedeutung durch Wissen über extratextuelle Daten weder bestätigt noch widerlegt werden kann“ (101f). Vielmehr bildet der motiv- und religionsgeschichtliche Vergleich in vielen Fällen ein notwendiges Instrument, die historische Tiefenschärfe der Texte zu justieren und ihre Pragmatik zu erkennen. M. E. verweist auch die Aufgabe der semantischen Analyse nachdrücklich auf die Notwendigkeit, daß synchronische und diachronische Arbeitsschritte Hand in Hand arbeiten müssen.

Der Gliederungspunkt „narrative Analyse“ erörtert wichtige Ansatzpunkte zur Entschlüsselung narrativer Texte. Gehört dies nicht aber eher zur sprachlich-syntaktischen Diagnose des Textes? Es geht doch durchweg um die Form der Erzählungen.

Wichtig ist, daß E. der „Pragmatik“ ntl Texte, d. h. ihrer Intention, die Erwartungen, Fragen, Vorstellungen etc. der Adressaten aufzugreifen und deren Verhalten (im weitesten Sinn des Wortes) zu ändern, große Aufmerksamkeit schenkt. Denn gerade dieser Punkt greift zwar eine wichtige Fragestellung der traditionellen historisch-kritischen Exegese auf (Analyse des „Sitzes im Leben“), wird aber in den meisten Methodenbüchern stiefmütterlich behandelt. Allein dieses Abschnittes wegen ragt die Studie E.s aus vergleichbaren Werken heraus.

Insgesamt darf der Abschnitt zur synchronischen Textanalyse als ein Durchbruch in der ntl Methodenlehre gelten. Weithin gelingt es dem Vf., das gefürchtete Fachchinesisch zu vermeiden. Dennoch wäre für die Studierenden eine weitere Entlastung von formalen Hinweisen (vor allem in den §§ 9–10) wünschenswert. Überdies wäre es m. E. nach dem auf S. 34 dargestellten Kommunikationsmodell angemessen, auch eine Analyse der Entstehungsverhältnisse einer Schrift und des Kontextes einer Perikope als ausdrückliche (und einleitende) methodische Schritte einer synchronischen Textuntersuchung vorzusehen.

Die Diachronie (159–194) behandelt E. in der bewährten Reihenfolge Literarkritik (162–170), Traditionskritik, verstanden als Suche nach der mündlichen Vorgeschichte des Textes, insofern also als Verlängerung der Literarkritik (170–183), und Redaktionskritik (183–194). Die Arbeit bewegt sich hier in den bekannten Gefilden der Methodenwerke und bietet eine knappe, jederzeit zuverlässige Information. Allerdings fehlt ein Abschnitt zum religionsgeschichtlichen Vergleich.

Ein gewisses Problem entsteht dadurch, daß im Gegensatz zu den anderen Methoden die Redaktionskritik offenbar nicht als Einzelschritt der Textuntersuchung, sondern als ein Gesamtansatz zur Analyse und Interpretation der Endgestalt gewachsener Texte verstanden wird. Dadurch gerät § 14, der die Redaktionskritik erläutert, noch einmal zu einem Abriss der gesamten diachronischen und synchronischen Arbeitsgänge.

Eine weitere positive Besonderheit des Buches besteht darin, daß ein eigener Hauptteil den Problemen der historischen Rückfrage gewidmet ist (195–293). In der Tat stellt sie eine spezifische methodische Herausforderung dar, weil sie im Gegensatz zu den anderen exegetischen Arbeitsschritten nicht im Text (bzw. dessen Vorgeschichte) bleibt, sondern die ntl Schriften gleichsam gegen den Strich bürstet und sich vom Text aus in die Geschichte hineintastet, die ihr vorausliegt.

E. konzentriert sich ganz auf die Rückfrage nach Jesus. Das ist zweifellos eine entscheidende, vielleicht die zentrale Aufgabe und zugleich die größte Herausforderung. Die historische Frage kann und muß jedoch insgesamt breiter ansetzen. Sie zielt auch auf eine Geschichte des Urchristentums. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn E. auch noch Raum für Hinweise in dieser Richtung gefunden hätte, gerade auch, was den Umgang mit der Apg angeht. Dann wären möglicherweise auch die Überlappungen zwischen der historischen und der exegetisch-philologischen Arbeit noch deutlicher geworden.

Alle methodischen Einzelschritte werden zunächst von ihren Voraussetzungen (leider nicht den forschungsgeschichtlichen) und dem ihnen zugrunde liegenden Textmodell her theoretisch erläutert und dann in ihrer praktischen Arbeitsweise vorgestellt. Dabei zeigt E. ein gutes Gespür für die didaktischen Möglichkeiten der exegetischen Methoden. Eine übersichtliche Zusammenfassung schließt jeweils diesen Abschnitt ab. Es folgen gut ausgewählte Textbeispiele aus den

Evangelien und den Paulinen, anhand derer die methodischen Teilschritte vorgeführt werden. Als durchlaufender Erprobungstext dient der Phlm.

Hauptteil 6 behandelt die „Lektüre unter hermeneutischem Aspekt“ (204–222); er unterscheidet einerseits die Auslegung (205–209), andererseits die „Aktualisierung“ von Texten (209–222).

Die Aufgabe der Interpretation, Abschluß und Krönung der exegetischen Analyse, wenn es darum geht, die ursprüngliche Intention eines Textes zu erschließen, wird m. E. etwas knapp behandelt. Zwar finden sich in den voranstehenden Kap. immer wieder wichtige Hinweise und Ansätze; aber welche Impulse die Einzelschritte der Interpretation geben und wie diese in der Auslegung in eine Synthese aufgehoben werden, wird doch nicht immer deutlich genug.

Unter dem Stichwort „Aktualisierung“ stellt E. eine Reihe von alten und neuen Verständnismodellen vor, die vom Blick auf die Wirkungsgeschichte über die Suche nach dem vierfachen Schriftsinn bis hin zur tiefenpsychologischen Deutung reichen, aber auch einfache Zugänge zum methodischen Instrumentarium der literaturwissenschaftlichen und in bestimmter Hinsicht nach wie vor historisch-kritischen Exegese eröffnen. Die Literaturliste nennt wichtige Hilfsmittel zum Studium des NT und bietet eine recht ausführliche Übersicht über linguistische und biblisch-methodische Literatur.

M. E. hat E. das derzeit führende Methodenbuch vorgelegt.

Münster

Thomas Söding

Kieffer, René: Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments. – Regensburg: Pustet (1987). 283 S., kart. DM 48.–

Das vorliegende Werk des schwedischen katholischen Bibelwissenschaftlers stellt eine verkürzte, leicht überarb. Ausgabe seines Werkes „Nyttestamentlig teologi“ dar. Er legt darin mit Hilfe der textlinguistischen Methode die Strukturen und wichtigsten Inhalte der ntl. Schriften frei, um so dem Benutzer die Vielfalt der theologisch bedeutsamen Aussagen des NT zu erschließen.

Vorangestellt sind knappe Aussagen über Einheit und Vielfalt des NT, Synchronie und Diachronie, Verhältnis zwischen AT und NT und das Vorgehen des Vf.s sowie in Teil 1 eine Übersicht über wichtige Grundstrukturen biblischer Theologie (Gott spricht und befreit; Das Erlösungswerk Gottes und Jesu: Bund, Sünde, Erlösung – Befreiung).

Dann folgen die Darstellungen der Theologie der Evangelien und der echten Paulusbriefe, die jeweils breit und differenziert angelegt sind. Je nach einer Information über das nötige Einleitungswissen als Voraussetzung der Analyse wird zuerst eine Aussage über Hauptstruktur und Hauptfunktion der einzelnen Schriften geboten; danach folgt eine Detailanalyse, ausgehend je von den christologischen Aussagen; anschließend werden wichtige Einzelthemen aufgegriffen (Mk: Gott, Reich Gottes, Geist Gottes und Satan; der Mensch; Wundergeschichten; Mt: Himmereich; Lk: Erlösungswerk des barmherzigen Gottes; Joh: Thematische Botschaft, Dualismus, Zeichen und Worte; Pl: Heilsplan des Vaters; Christusereignis; Situation des Menschen: allgemein, vor, in Christus). Die christologischen Aussagen der ersten drei Evangelien werden zusammenfassend charakterisiert in dem Abschnitt „Die synoptische „Mehr – als – Christologie“. Knapper werden behandelt die Apostelgeschichte, die nachpaulinischen Schriften (Kol, Eph, Past) und jene, die mit Paulus in Beziehung stehen (Hebr, 1 Petr, Jak); die übrigen ntl. Briefe und die Offenbarung.

Die Analysen erfolgen auf eigenständige Weise, legen wichtige Aussagen der Texte frei, vermeiden Einseitigkeiten und vermitteln auf verständliche und einsichtige Weise eine gute Übersicht über die wichtigen theologischen Aussagen der einzelnen Schriften und Schriftengruppen. Dabei hütet sich der Vf. bewußt vor jeder Art von Systematisierung, weil dadurch sonst die spannungsreiche, keineswegs abgeschlossene, vielfältige Einheit des NT als Ganze überdeckt und lehrhaft verabsolutiert würde. Ihm liegt daran, den Leser am Prozeß der Entwicklung der theologischen Einsichten der einzelnen Zeugen der Urkirche zu beteiligen, um ihn zugleich offen zu halten für den lebendigen Anruf Gottes durch diese Zeugnisse hindurch. Das wird vor allem bei seiner Darstellung des Denkens des Paulus deutlich, der er eine Reflexion über die psychologische Struktur des Paulus voranstellt. Deswegen vermeidet er auch jede Aktualisierung der einzelnen Themen auf die drängenden Fragen der Gegenwart hin. Er weist statt dessen im „unwissenschaftlichen Nachwort“ darauf hin, daß es unmöglich ist, „ein für alle Male zu bestimmen, was das Wichtigste im Neuen Testament ist“. Es gilt vielmehr, im Herzen offen zu sein für den jeweiligen Anruf Gottes. „Im Herzen soll das Wort Gottes mit Liebe und Freude empfangen werden.“ Daher soll die Bibel mit offenem und dankbarem Herzen gelesen werden, damit Gottes Gnade im Menschen wirken kann. Hier zieht sich der Vf. auf eine Position zurück, die vor allem Luther vertreten hat: die lebendige Kraft des Wortes Gottes, das Gottes Geist in sich trägt. Angefügt ist eine ausgewählte knappe Literaturliste, die auch auf eine Reihe skandinavischer Literatur verweist.

Diese Darstellung der theologischen Aussagen zeichnet sich durch Ausgewogenheit, Textbezogenheit, klaren Aufbau und Übersichtlichkeit aus. Sowohl Seelsorger, Religionslehrer wie auch biblisch gebildete

Laien werden darin eine zuverlässige Information ohne Einseitigkeiten finden. Studierenden der Theologie kann sie als gute Grundlageninformation dienen. Allerdings dürfte diese Übersicht etwas stärker problemorientiert sein, gerade bei Fragen der Christologie, der Ekklesiologie und Soteriologie, da eine Übersicht über den Glauben der neutestamentlichen Zeugen nicht hinreicht, um für moderne Glaubensfragen Hinweise zu einer bibelgemäßen Lösung zu bieten; vor allem aber läßt die bewußt subjektive Stellungnahme des Vf.s zum Sinn einer neutestamentlichen Theologie die entscheidende Frage offen, welche Bedeutung sie für die Glaubenslehre der nachapostolischen Kirche hat.

Passau

Otto B. Knoch

Berger, Klaus: Exegese und Philosophie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1986). 194 S. (Stuttgarter Bibelstudien 123/124), kart. DM 34,80

Anlaß für diese, das bisherige Œuvre B.s um eine neue Fragerichtung erweiternde Arbeit waren die Fragen niederländischer Theologen nach dem in ihren Augen „betont systematischen Charakter“ seiner exegetischen Tradition und die Fragen Heidelberger Studenten, „wie denn eine Hermeneutik des NT im Zeitalter nach Bultmann aussehen könne und müsse“ (Vorwort, 7).

Das Buch ist in 7 Kap. gegliedert.

Die „Historische Einführung“ (Kap. 1, 9–26) spannt einen weiten Bogen vom mit einigen interessanten Zitaten vorgestellten Kommentar des Hegelianers G. Billroth zum 1 Kor bis zu P. Ricoeur, W. Pannenberg, P. Stuhlmacher – unter der Überschrift: „Kurzdarstellung der in diesem Buch nicht weiter behandelten Positionen in chronologischer Abfolge.“

In den meisten Fällen bleibt es leider bei bloßen Hinweisen; von allgemein geistesgeschichtlicher Bedeutung ist aus diesem Material die „spiritualistische Tradition der Auslegung des Johannesevangeliums“, welche B. von G. E. Lessing über J. G. Fichte, L. Feuerbach bis zu E. Bloch aufweist, mit ihrem Interesse an der Zeit des Parakleten, dem „dritten Reich“, an der inneren Vergewisserung der religiösen Wahrheit, der Gegenüberstellung von Geist und Gesetz, an einer nichtjüdischen Gottesaussage (17–21).

Das 2. Kap.: F. C. Baur, F. W. J. v. Schelling und G. W. F. Hegel (28–48) zeichnet die Beziehungen zwischen Baur's philosophischen Interessen und seiner kirchengeschichtlichen bzw. ntl. Forschung nach.

Baur habe das Schema dialektischer Geschichtsbetrachtung nicht aufgrund „reiner“ historischer Arbeit gewonnen, es entstamme vielmehr der Philosophie Schellings und sei von Baur immer stärker mit konkreter historischer „Kleinarbeit“ verbunden worden (36). Orientierung an der Philosophie sei für Baur das Mittel gewesen, um den historischen Positivismus zu vermeiden. Das eigentliche Ärgnis bestehe darin, daß Baur eine Alternative in der Form eines Mittelweges nicht zulasse (39). Baur's Frage: „Wie ist – unter Voraussetzung des Antisupranaturalismus – theologische Geschichtsbetrachtung möglich?“ (40). B. fragt dagegen: „Ist zur Überwindung des Positivismus wirklich ein universaler Entwurf möglich und nötig? ... Löst man die Vereinzelung nicht eher und ehrlicher vertikal, in der Erfassung und Durchdringung der Tiefe der Situation?“ Für die Frage der Wahrheit werde dann weniger die Einheit einer Kultur, sondern mehr das konkrete (Über-)Lebenkönnen wichtig (48).

D. F. Strauß wird in seinem Verhältnis zu Hegel besprochen (3. Kap. 50–67).

Seine Konzeption des Mythos lasse sich nicht nur von Hegel herleiten. Als zentrales Problem stellt sich die von Strauß strikt durchgeführte Scheidung zwischen „Vorstellung“ und „Begriff“ heraus, zumal er das Verhältnis zwischen Idee und Vorstellung nicht wie Hegel dialektisch, sondern dualistisch sehe. So trenne er auch gegen Hegel zwischen Wahrheit und Geschichte bzw. Historizität. Wie später für R. Bultmann habe sich ihm das hermeneutische Problem als die Frage gestellt, wie die vor- und unwissenschaftliche Weltansicht des NT einem wissenschaftsorientierten Zeitalter zu vermitteln sei; in dieser Frage könne der Wortlaut der Schrift jedenfalls nicht die Norm sein.

B.s, die seither gemachten Erfahrungen einbeziehende Kritik an D. F. Strauß bezieht sich weiter auf die „Darstellung des Christentums vor allem als Lehre“, auf das unbefangene Geltendmachen des gegenwärtigen „wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses“, auf die von Strauß wie von seinen konservativen Gegnern vollzogene „Verbindung von Kirchenglauben und Historizität“ (64f).

F. Overbeck und F. Nietzsche (Kap. 4, 70–84) waren Nachbarn und Freunde. Für die weitere Entwicklung ist vor allem der Einfluß Overbecks auf die Anfänge formgeschichtlicher Theoriebildung bei M. Dibelius bemerkenswert:

Die Abgrenzung einer reinen, radikalen, eschatologisch ausgerichteten Urgeschichte des Christentums von den späteren, durch zunehmende Verweltlichung charakterisierten Epochen, die Konzeption einer der Urzeit zugeordneten nichtliterarischen Urliteratur, welche dann entsprechend von weltlichen Literaturformen abgelöst wurde. B. vermutet (76.82) einleuchtend, daß Overbecks scharfe

Ablehnung der Theologie wie seine Konzeption der Geschichte des Christentums als einer Dekadenzgeschichte aus einem radikalisierten pietistischen Grundansatz stammen, welcher Religion als eine Sache des Gefühls nicht der Vernunft ausliefern will.

Wesentlich umfangreicher ist dann der W. Bousset in seinen Beziehungen zu Th. Carlyle und J. F. Fries gewidmete Abschnitt (Kap. 5, 86–126).

Bousset hat sich vor 1908 kaum mit Fries beschäftigt (114), sondern sich an dem heute wenig bekannten, Carlyle (1795–1881) orientiert, den er selber in der „Christlichen Welt“ von 1897 in mehreren Fortsetzungen als einen „Propheten des 19. Jahrhunderts“ vorgestellt hatte, als einen Denker, geprägt durch den deutschen Idealismus, durch Goethe und Fichte (90). Das Geschichtsbild Carlyles ist am Wirken von Führern orientiert, die der mächtigen Urkraft des Lebens Formen verleihen, welche dann epochal gelten, bis sie erstarren und nach einer Zeit des Niedergangs und revolutionärer Krisen unter dem Einfluß neuer Führer, die ihrerseits ebenfalls formschaffend wirken, zerbrechen. B. ist es ein leichtes zu zeigen, daß dieses Modell Boussets Sicht des Frühjudentums (in Boussets Terminologie: „des Spätjudentums“) und seine Darstellung Jesu schon in der frühen Arbeit „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum“ tief beeinflusst hat. Noch weiter reicht der Einfluß auf Boussets Kyrios Christos (1913): „Aus dem ‚hero-worship‘ bei Carlyle wird nun in Übertragung auf die Christologie ... die kultische Verehrung des Kultheros Jesus“ (99) – in Korrelation zur ebenfalls in Carlyleschen Kategorien gedeuteten Tradition des antiken Herrscherkultes. Die Berührungen reichen noch weiter: Religionssoziologisch und religionspsychologisch betreffen sie das Verhältnis zur Führerpersönlichkeit zu den Massen, sozialphilosophisch die Hochschätzung der Arbeit, die Stilisierung der Taten der Führer bzw. Jesu zu „heroischen Taten“. Folgewirkungen dieser christologischen Konzeption nach B. (112): 1. Abwertung des Judentums und als Konsequenz: Insaktivierung des bürgerlichen Antijudaismus; 2. Etablierung der Christologie als Heldenverehrung, Trennung der Kirche von Jesus ... und damit mangelhafter Sinn für soziale Phänomene ... zugunsten mystifizierter Christologie; 3. Übertragung religiöser Züge auf Führerpersönlichkeiten überhaupt. Die Hinwendung Boussets zur Philosophie des Kantianers Fries steht im Zusammenhang mit der durch den Historismus gegebenen Frage der Vergewisserung: Bousset folgt Fries und nicht Kant, weil jener, ein ehemaliger Herrnhuter, bei der Gewißheit des Herzens und des Gefühls und nicht bei einer verstandesmäßigen Gewißheit ansetzt (120); „mit Hilfe des Gefühlsbegriffs gelingt es Bousset, Äußerungen der Gemeinde ... als Gestaltwerden eines vorgängigen Gefühls in Bild und Symbol zu deuten“ (126).

Trotz ihres Umfangs (6. Kap., 128–176) kann die Abhandlung über R. Bultmann und M. Heidegger nur in die bis in die letzten Jahre geführte Diskussion einführen; sie ist wie folgt aufgebaut:

Geistesgeschichtlich-genealogische Einordnung R. Bultmanns nach dessen Selbstzeugnissen; zur Chronologie der Beziehungen zwischen Heidegger und Bultmann in der Marburger Zeit; theologische Grundfragen Bultmanns, die im Verhältnis zu Heidegger eine Rolle spielen; die Notwendigkeit der Klärung der „Begriffe“; das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Bultmann; die konkreten Auswirkungen der Berührung mit der Philosophie Heideggers in der Exegese Bultmanns (ein Beispiel, 151: die Neufassung des Begriffs *sôma* zwischen 1926 und 1928; weitere heideggersche Kategorien, z. B. „Sorge“; Eschatologie des Johannesevangeliums). Wenn die Philosophie Heideggers Analogien zu johanneischer und paulinischer Theologie aufweise, wäre nach B. (156) zu fragen, welche Bedeutung der dominante Gebrauch johanneischer und paulinischer Theologie in kirchlicher Systematik für die Philosophie des 19. Jhs. und damit für das Verhältnis von Exegese und Philosophie gehabt hat. „Was wäre geschehen, wenn die offizielle Theologie sich an den Synoptikern und der Apk Joh oder an dem Block 2 Petr/Jud orientiert hätte oder wenn man Eph und Kol als nichtpaulinische, selbständige Theologien wahrgenommen hätte?“ Weitere Abschnitte behandeln „die Bedeutung der Philosophie Heideggers für Bultmann“, den „systematisch-theologischen Hintergrund der Heidegger-Rezeption Bultmanns: S. Kierkegaard und W. Hermann“ (167: die Bedeutung Hermanns für die Heidegger-Rezeption „reicht in die Fundamente“) und die „Kritik an Bultmanns Verwendung der Existenzphilosophie“; „K. Barth's Kritik zielt auf die erbarmungslose Konsequenz des Verfahrens Bultmanns (168); B.: Bultmann verfolge mit seinem Insistieren auf systematischer und analytischer Begrifflichkeit ein cartesianisches Wissenschaftsideal, welches den Geisteswissenschaften nicht angemessen sei (170); es gebe andere Wege, die Theologie Wissenschaft sein zu lassen, das zeige sich einmal am Vorgehen der Historiker (sorgsam und tieferschürfendes Beschreiben) und in praktischer Hinsicht am Vorgehen „anderer Humanwissenschaften“: „eine verantwortbare Analyse von Hörsituation, ‚Lernziel‘, Wirkungspotential des Textes und der Rede, Orientierung an Rhetorik und Rezeptionsbedingungen“ (171); weiter fehle der Erweis, „daß die philosophische Begrifflichkeit (und gerade diese) die theologische Seinsweise ausdrücken könne“ (172); Theologie entstehe „nicht aus Begriffen, sondern mit Hilfe von Wortfeldern“ (173); ferner sei Bultmanns Sprache „dem von Heidegger wirklich Intendierten nicht angemessen“; „Gott müßte bei einer wirklich konsequenten Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht der ‚Andere‘ oder ‚ganz Andere‘ sein, sondern der ‚Nicht-Andere‘“ (174f).

Der „Systematische Schlußteil“ (Kap. 7, 178–194) nimmt auf die vorausgehenden Referate Bezug und entfaltet dezidiert und thesenhaft eigene Positionen. Unter „Funktionen der Philosophie für die Exegese“ erinnert er noch einmal daran, daß die von ihm dokumentierte Exegese sich an einer besonderen Art von Philosophie orientiert

hatte, die selber inhaltlich häufig „säkularisiertes“ Christentum gewesen sei. Die Folge: „Indem man ein aller Partikularität entkleidetes Christentum auf dem Weg der Schriftauslegung mit dessen äußerst partikularer und großenteils jüdenchristlich orientierter Grundlage im NT zusammenbrachte, entstand eine Spannung, die reizvoll, anregend, verführerisch und gefährlich war. Um diese Spannung geht es eigentlich in diesem Buch“ (179). Exegese könnte durch Philosophie inhaltlich gefördert werden, wenn man die jeweilige Philosophie als „modell-spendenden Bereich“ ansehen und bezeichnen würde. Damit wäre „der Eigenständigkeit dieses Bereichs und der Unmöglichkeit, ihn einfach zu ‚taufen‘, Rechnung getragen“ und „einer gewissen Selbstüberschätzung exegetischer Philosophen bezüglich der gefundenen ‚Wahrheit‘ vielleicht etwas Einhalt geboten“ (183). Unter den „Gefahren philosophisch orientierter Exegese“ sieht B. für die von ihm behandelte Zeit mehreres: Weil es sich um säkularisiertes Christentum in philosophischer Gestalt gehandelt habe, sei die Gefahr, das kritische Eigenpotential des Textes zu übergehen, besonders groß. Ferner sei philosophische Exegese problematisch, wenn, wie im Falle Bultmanns und seiner Schule, auch methodisch nicht genügend zwischen Hermeneutik, Exegese und Applikation unterschieden und dies sogar als theologischer Gewinn verstanden werde (184f). In der Gegenwart werde die philosophische Exegese durch Nachfolgephänomene abgelöst; ich vermute, daß B. darunter prononciert sozialgeschichtliche und psychologische Exegese versteht, leider bleibt es bei allgemein gehaltenen Warnungen, z. B. gegen ein blindes Vertrauen, daß moderne Modelle wirklich auf die antike Realität „passen“, vor dem „typisch protestantischen Bestreben nach Aktualisierung der Botschaft“, welchem mehr Rechnung getragen werde, als dem „humanistisch-philologischen“ Ideal der angemessenen Rekonstruktion (186f). Gegen eine zu frühe Festlegung auf philosophische Begriffe plädiert B. für bewußte Verwendung der Alltagssprache; gegen eine rationalistische Scheidung zwischen Form und Inhalt für mehr Offenheit gegenüber metaphorischer und symbolischer Redeweise. Die Exegese dürfe die für den heutigen Leser anstößigen Seiten der Texte, z. B. bei Berichten von charismatischen Erfahrungen, Wundern und Visionen, unter Berufung auf diese Unterscheidung nicht wegerklären, sondern müsse sich gerade um sie bemühen – wissend, daß möglicherweise auch das Instrumentarium fehle, mit welchem man an diese Erfahrungen herankommen könne (192f). Philosophisch bleibe vor allem zu bewältigen: „ein Gleichgewicht zu finden zwischen der historischen Konkretion und dem Allgemeinen, zwischen den nicht-vernünftigen Anlagen des Menschen und dem Anspruch seiner Vernunft“; von beidem hänge auch ab, „welche Antwort Theologie zu den Problemen des Verhältnisses zu Israel und zur Dimension Kirche finden“ könne (194).

Die zuletzt genannten Sachfragen stellen sich, wie die vorher im Lauf des Referats zitierten, in der Tat bei der Lektüre der von B. behandelten Exegeten, und nicht nur bei ihnen; zum Teil sind es Fragen, die überhaupt dem Verfahren und dem Selbstverständnis der gegenwärtigen Exegese gelten. Es ist ein Verdienst des Vf.s, durch seine Arbeit nachdrücklich an den Weg der deutschen kritischen Exegese erinnert und auf deren Engführungen aufmerksam gemacht zu haben. Seine weiterführenden Anregungen können in der exegetischen Praxis hilfreich sein und verdienen Diskussion und Beachtung. Da B. selber mehrfach auf den beschränkten Charakter der den einzelnen Entwürfen jeweils zugrundeliegenden Auswahl aus dem ntl Kanon hingewiesen hat, müßte er sich eigentlich weiter fragen, ob eine sich ausschließlich am ntl Kanon orientierende Exegese, welche darauf verzichtet, den ntl Kanon in die weitere biblische Überlieferung zu stellen, nicht ebenfalls in theologische Sackgassen geraten muß und ob nicht auf der anderen Seite das positiv oder negativ behandelte Kriterium der Historizität innerhalb des NT den Akzent zwar wirkungsgeschichtlich korrekt, aber traditions geschichtlich vielleicht doch fragwürdig viel zu einseitig auf die Evangelien legt.

Leider fehlen dem Buch jegliche Register; die zitierte Literatur ist jeweils in Kleindruck vor den einzelnen Kap. angegeben.

Gießen

Gerhard Dautzenberg

Lübking, Hans-Martin: *Paulus und Israel im Römerbrief*. Eine Untersuchung zu Römer 9–11. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1986). 304 S. (Europäische Hochschulschriften, R. XXIII Theologie, Bd 260), geb. sFr. 65.–

Es handelt sich um eine im Herbst 1984 vom Fachbereich Evangelische Theologie in Münster angenommene Diss. Vf. bemerkt im Vorwort: „Als ich mit der Arbeit an der vorliegenden Untersuchung begann, konnte ich noch nicht ahnen, daß Röm 9–11 in absehbarer Zeit

zum exegetischen Zentrum einer wiederauflebenden Diskussion über das Verhältnis von Juden und Christen werden würde.“ Er erhebt „nicht den Anspruch, eine völlig neue Interpretation von Röm 9–11 vorzulegen... Ich habe mir vielmehr zum Ziel gesetzt, in Auseinandersetzung mit den Positionen und Aporien der Forschungsgeschichte eine möglichst geschlossene Interpretation von Röm 9–11 als eines integrierenden Bestandteils des Römerbriefes vorzulegen.“

Die Hauptgliederung der Arbeit:

Einleitung – A) Röm 9–11 und der vorhergehende Kontext – B) Die Exposition des Themas: Die Klage um das erwählte Israel (9,1–5) – C) Die Freiheit der Erwählung Gottes (9,6–29) – D) Israels schuldhaftige Verstockung gegenüber der Christusbotschaft (9,30–10,21) (mit einem Exkurs: Zum Verhältnis von Prädestination und Verantwortung in Röm 9–11) – E) Röm 11,1–10 – eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht – F) Die paulinische Heilshoffnung für Israel (11,11–32) – G) Die Einheit von Röm 9–11 (zugleich „Zusammenfassung“).

Was zeichnet die Arbeit aus? Ich möchte antworten: 1) Ein scharfes Problembewußtsein. 2) Eine große Erudition mit Berücksichtigung einer umfassenden Literatur, die auch gründlich verarbeitet ist. 3) Eine vorzügliche Herausarbeitung der inneren Logik und Zusammengehörigkeit der so schwierigen Kap. 9–11 des Römerbriefes (vgl. besonders 136–151). Dabei wird mit Recht hervorgehoben, daß Paulus „die endliche Heilshoffnung für Israel durchgehend (11,11–32!) im paränetischen Gespräch mit einer heidenchristlichen Position (entfaltet), die in der Gefahr steht, Israels gegenwärtige Heilsferne als definitiv anzusehen“ (144, vgl. auch 155). 4) Die Betonung der „Theozentrik“ in Röm 9–11. 5) Die Erkenntnis der für die Ausführungen des Apostels betr. die Probleme Schuld, Verstockung und Rettung Israels disponierenden Kraft des Schriftzitats in Röm 9,33 („Siehe, ich lege in Sion einen Stolperstein und einen Felsen des Ärgernisses hin, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden“), womit die „Doppelwirkung“ des Christusgeschehens sichtbar wird (vgl. dazu 93–94). 6) Der Aufweis der unlösbaren Zugehörigkeit der Kap. 9–11 zum vorausgehenden Teil des Römerbriefes: Vf. sieht sie gegeben in der Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Israelfrage (154), in der sich die „für Paulus undisputable Relevanz der Rechtfertigungslehre auch in der Israelfrage“ anzeigt (156). 7) U. a. m., was hier im einzelnen nicht vorgeführt werden kann.

Es bleiben mir aber auch Wünsche und Fragen, z. B. die folgenden:

1. In der „Einleitung“ kommt Vf. auf die Probleme zu sprechen, die sich entsprechend der Forschungssituation für eine Untersuchung von Röm 9–11 ergeben und denen er sich in seiner Arbeit mutig stellen will. Ich vermisste hier die Erwähnung einer (jedenfalls für mich) entscheidend wichtigen Frage: Worauf bezieht sich das Syntagma „ganz Israel“ in Röm 11,26?

Auf S. 122f kommt Vf. kurz auf diese Frage zu sprechen, besonders in der dazugehörigen Anm. 847, in der er richtig feststellt, bei „ganz Israel“ sei „an das Volk Israel unter Einschluß der Judenchristen zu denken“; denn „ganz Israel“ setzt sich zusammen aus dem „Rest“, der sich schon durch den Glauben an Jesus Christus retten ließ (die Judenchristen, zu denen der Apostel selbst gehört), und den „übrigen“, die „verstockt wurden“ (vgl. 11,5–7). Jedoch meint Vf.: „Dabei liegt die Pointe offenbar weniger in dem Hinweis auf die zukünftige Rettung des *πᾶς Ἰσραὴλ*... Vielmehr ist hervorgehoben, daß Israels Verstockung bis zum vollzähligen Eingehen der Heiden dauert...“ (123), und in der Anm. 847 meint er: „Dabei leiten darüber hinausgehende Fragen nach dem eventuellen Einschluß aller Juden oder nach dem Schicksal der verstorbenen oder noch ungeborenen Juden... Paulus nicht.“

Nun ist es zwar richtig, daß der Apostel das „Mysterium“ bekanntgibt, die Verstockung der „Verstockten“ werde nicht ewig dauern, aber im gleichen Atemzug schreibt er, daß mit dem Ende der Verstockung der „Verstockten“ „ganz Israel gerettet wird“, nicht bloß die gläubig gewordenen Judenchristen. Die Auslegungsgeschichte von Röm 11,26 zeigt, daß man zu jeder Zeit mit der Frage beschäftigt war, wer mit „ganz Israel“ eigentlich gemeint sei. Die „Parusiegeneration“ der Juden? An sie denken in der Tat viele Ausleger alter und neuer Zeit (vgl. zur Auslegungsgeschichte F. Refoulé, „... et ainsi tout Israël sera sauvé“, *Romains* 11,25–32, Paris 1984, 36–45), aber bedenken die verheerenden Konsequenzen nicht, die sich mit dieser Antwort für das jüdische Volk ergeben (dazu Näheres bei F. Mußner, Abraham, Gesetz, Israel, in: *Kairos* 25, 1983, 209–213).

2. Mit der vom Apostel prophetisch angesagten Rettung ganz Israels hängt unlöslich die andere Frage zusammen, von der natürlich auch L. bewegt ist (vgl. bes. 114–116): Auf welchem Weg wird „ganz Israel“ gerettet werden? Auf dem Weg einer „Massenbekehrung“ der Juden durch ihre Glaubenshinwendung zum „Stolperstein“ Jesus Christus kurz vor seiner Parusie, oder auf dem (alten) Weg der Toratreue, oder auf einem „Sonderweg“, den man (theologisch salopp) als „Amnestie“

für alle „verstockten“ Juden durch den Parusiechristus bezeichnen könnte.

Vf. entscheidet sich gegen die Annahme eines „Sonderheilsweges“ für die „verstockten“ Juden, den ich m. a. annehme; vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 21988, S. 57–61, zuvor schon ders., „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26), in: *Kairos* 18 (1976) 241–255, und plädiert (mit vielen anderen) für den Heilsweg des „Glaubens“ (an Jesus Christus) auch für die Juden, sich ereignend, wie vielfach dann angenommen wird, in der Zeit kurz vor der Parusie. „Paulus hält an der πίστις als alleinigem Heilsweg auch für die Juden fest“ (116).

Dazu möchte ich folgendes sagen:

a) Wenn ich (m. a.) die These vom „Sonderweg“ vertrete, so schließt das für mein Verständnis das paulinische „sola fide“ nicht aus, sondern ein. Denn die freudige Begrüßung des Parusiechristus durch sein Volk, angesagt nach Mt 23,39 von Jesus selbst, wird ein *e m u n a*-Akt sondergleichen sein.

E. Gräber hat meine Position völlig falsch dargestellt, was Vf. leider nicht zur Kenntnis genommen hat; vgl. dazu F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefes, in: *Kairos* 23 (1981) 207–214 (näherhin 210–213).

b) Die Vertreter der These, die auch L. vertritt, berufen sich auf Röm 11,23a: „und jene [Verstockten = die ausgehauenen Zweige] aber werden [wieder] eingepropft werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren“. Sie übersehen dabei, daß Paulus schon in 11,23b diese *condicio* im Sinne einer Glaubensbekehrung der Juden vor der Parusie faktisch aufhebt, wenn er hier schreibt: „denn mächtig genug ist Gott, sie wieder einzupropfen“ und in seinen folgenden Ausführungen diese Ansage expliziert bis hin zu dem Spitzensatz: „ganz Israel wird gerettet werden“, den er noch dazu in 11,26b mit der Schriftansage (Jes 59,20f) begründet: „Kommen wird aus Sion der Rettende, er wird hinwegwenden die Gottlosigkeiten von Jakob“, womit auch der „Modus“ der Rettung ganz Israels genannt wird, so daß die Partikel *καὶ οὕτως* (γέγραπται) zugleich begründende und modale Funktion besitzt. Paulus sieht also die *condicio* von 11,23a erfüllt bei der sich durch den Parusiechristus vollziehenden „Rettung ganz Israels“, die einen *e m u n a*-Akt Israels impliziert, wie wir oben bemerkten.

Vgl. auch O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11, in: *ZThK* 83 (1986) 297–324, der zu 11,23a bemerkt: „Das dem wiederkommenden Christus begegnende Israel wird also an ihn glauben, seinen Namen im – das Heil ergreifenden – Bekenntnis anrufen, einstimmen in den Ruf: Κύριος Ἰησοῦς. 'Ganz Israel' kommt so zwar anders zum Heil als die Heidenchristen und der schon jetzt an Christus glaubende 'Rest', – nämlich nicht aufgrund der Missionspredigt der Kirche, sondern ganz unmittelbar durch den Kyrios selbst. Aber es kommt eben damit nicht ohne Christus, nicht ohne das Evangelium und nicht ohne den Glauben an Christus zum Heil“ (319f).

c) Paulus selbst ist das stets bleibende „Paradigma“ der „Bekehrung“ und „Rettung“ ganz Israels.

Vgl. dazu F. Mußner, Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1987) 39–54 (52), und O. Hofius (a.a.O. 320). Das *sola gratia* (des frei verfügenden, prädestinierenden Heilswillens Gottes) dominiert übrigens in der pln. Theologie über das *sola fide*, nicht jedoch über das *solus Christus*.

3. Soweit ich sehe, hat Vf. ein entscheidendes Motiv der paulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre übersehen, und zwar, weil er die hervorragende Arbeit von M. Theobald „Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld“ (fzb 22) (Würzburg 1982) nicht berücksichtigt hat. Dann hätte er gesehen, daß die „Rettung ganz Israels“ eine eiserne Konsequenz aus der paulinischen *περισσεῖα*- und *πλοῦτος*-Theologie ist:

Die überströmende Gnade Gottes, definitiv sich offenbarend in Jesus Christus, überwindet die Todesmacht der Sünde, auch der Sünde der „Verstockung“ Israels! Dann zeigt sich auch die unlösliche Zusammengehörigkeit von Röm 9–11 mit Röm 1–8 noch deutlicher als in der Konstanz der Rechtfertigungslehre in Röm 1–11, die L. am Herzen liegt. Mehr als die Rechtfertigungslehre (in strengem Sinn) ist die pln. Lehre von der *περισσεῖα* der Gnade die eigentliche Konstante von Röm 1–11, sich zuletzt manifestierend im „Erbarmen“ Gottes über alle, ob Heiden oder Juden (vgl. 11,30–33). Die *περισσεῖα*-Theologie des Paulus ist der Schlüssel zum Verständnis von Röm 9–11, darum insonderheit von Röm 11,26, wobei ich weiß, daß sich Rechtfertigungslehre und *περισσεῖα*-Motiv nicht voneinander trennen lassen.

4. Kann man wirklich mit Blick auf Röm 11 formulieren: „Die jüdische Erwartung vom endzeitlichen Hinzukommen der Heiden zum Heil Israels wird nach dem Maßstab der Rechtfertigungslehre so umgeformt, daß es gerade Israel sein wird, das am Ende zu den Heiden stoßen wird“ (145). Nach Röm 11,17 ist die heidenchristliche Kirche „Teilhabe an der fetten Wurzel des (Edel-)Ölbaums“ und nach 11,24 sind die Heiden(christen) „entgegen der Natur“ aus dem Wildölbaum „ausgehauen“ und in den Edelölbaum (Israel) „eingepropft worden“, so daß man umgekehrt sagen muß: die Heidenkirche kommt

zu Israel (trotz seiner teilweisen und zeitweisen „Verstockung“) hinzu und wird *sola gratia* in den bis zum Stammvater Abraham zurückreichenden Verheißungszusammenhang aufgenommen, so daß das „Partizipationsmodell“ seine Gültigkeit besitzt und nicht das „Substitutionsmodell“.

Vgl. dazu F. Mußner, „Mitteilhaberin an der Wurzel“. Zur Ekklesiologie von Röm 11,11–24, in: ders., *Die Kraft der Wurzel* (s. o.), 153–159.

Es wäre noch vieles anzumerken. Unsere Bemerkungen zu der Arbeit L.s lassen auf jeden Fall erkennen, daß ein Gespräch mit ihr die Mühe belohnt, die Vf. auf sich genommen hat. Das Gespräch geht längst weiter (vgl. z. B. M. Theobald, *Kirche und Israel nach Röm 9–11*, in: *Kairos* 29, 1987, 1–22), und wird vermutlich erst zu Ende kommen, wenn der Augenblick der „Rettung ganz Israels“ in der von Gott gelenkten „Heilsgeschichte“ gekommen ist. Einen Satz aus dem Buch von L. möchte ich am Schluß allen „Antijudaisten“, deren Zahl immer noch Legion ist, ins Stammbuch schreiben: „Aller eigenmächtigen Geschichtsprognose über Israel hält Paulus die souveräne Weisheit des geschichtlichen Handelns Gottes entgegen“ (153).

Passau

Franz Mußner

Stendahl, Krister: *Meanings. The Bible as Document and as Guide*. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XI, 244 S., kart. US-\$ 14.95

Diese Aufsatzsammlung des gebürtigen Stockholmers und jetzigen Stockholmer Bischofs (von Uppsala ging er mit A. Fridrichsen und H. Risenfeld in den 50er Jahren nach Harvard, wie B. Reicke nach Basel), erregte während einiger Winterwochen 1987 in Schweden großes Aufsehen durch die schwedische Übersetzung (die meisten Beiträge wurden zuerst englisch veröffentlicht, die RGG-Artikel zu den Themen Sünde und Schuld bzw. Kirche aber deutsch) besonders des Beitrages *Immortality is Too Much and Too Little* (193–202), der ergänzt durch ein Interview mehr oder weniger als Leugnung des ewigen Lebens durch den Stockholmer Bischof in der zweitgrößten Tageszeitung Schwedens, *Svenska Dagbladet*, angekündigt wurde. Etwa vierzehn Tage später mußte der Bischof selbst in derselben Zeitung eine Richtigstellung geben. Natürlich geht es schon aus dem Aufsatz hervor, daß er nicht einfach „das ewige Leben“ oder – präziser – das Leben nach dem Tode, nicht einmal Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes, leugne. Er fragt nur, und das ist vielleicht nicht „nur“, ob das lange Zeitalter der Unsterblichkeit im Christentum (die es in der Bibel kaum gebe) jetzt vorbei sei. Der Auferstehungsgedanke kam in das Judentum durch die Märtyrer – sagt er wohl ganz richtig – und es gehe dabei um die Sache Gottes, seine Gerechtigkeit und ihrem endgültigen Sieg. Das „kleine Ich“ sei gar nicht so wichtig oder dessen Fortleben nach dem Tode . . . Der Aufsatz war ein Vortrag aus dem Jahre 1972 und der Geist der sechziger Jahre weht natürlich immer noch stark darin. Gerade weil der einzelne einige Jahrhunderte nach dem Exil (und wohl auch im hellenistischen Kulturbereich) soviel mehr einzeln war und allein vielleicht vor dem Martyrium stand, wurde die Frage nach dem Geschick des einzelnen, dem Sieg der Gerechtigkeit Gottes in seinem Fall, nicht nur allgemein, z. B. in der Geschichte des Volkes, brennend. Dies alles ist im Fall des gekreuzigten Nazareners zugespitzt. Seine Auferstehung mußte eben darum z. B. für den Paulus des 1. Kor 15 der erste Einzelfall vieler anderer Einzelfälle des Sieges Gottes sein.

Dieser Zug des Kollektivismus kann ja auch kirchlich, katholisch, sogar antiprotestantisch sein – und ist es sicher bei S. und in diesen Aufsätzen. Seine Auseinandersetzungen mit der Kerygma-Theologie und der „Ich-und-Du“-Mystik, der Übersakramentalisierung des Wortes (mit Warnungen an Katholiken, die nach dem Konzil s. E. zu weit in Protestantisierung und biblizistischem Enthusiasmus gehen könnten [56] – seine Formulierungen sind köstlich) und einem Biblizismus, auch in der Form Käsemanns, wie er es sieht (und natürlich S. Schulz', doch nicht zitiert), mit einem Kanon im Kanon, würden normale katholische Theologen und hochkirchliche Lutheraner mit viel Vergnügen lesen. S. ist, wie gesagt, mit H. Risenfeld ein Schüler von A. Fridrichsen. Er gehört zur Uppsala-Schule und steht mit „*Myth and Ritual*“ von Anfang an ein bißchen in einem Klima des Anti-Liberalismus und Anti-Individualismus. Dies kann man wohl auch in seinem Unsterblichkeits-Beitrag spüren.

Es gibt auch, außer wohl bekannten Enzyklopädie-Beiträgen (auch zu I.D.B. zum Thema biblische Theologie), hier einige Detail-Studien der Exegese, wie der mt Kindheitsgeschichte oder der Bergpredigt, dem Vaterunser, und zu Röm 12,19–21, die glühende Kohle, endlich das Gebetsleben Pauli, die erwägenswerten Vorschläge bringen. Das Buch schließt mit einigen Aufsätzen zum Thema Judentum und

Christentum, das in der heutigen amerikanischen Umgebung des damaligen Harvard-Professors sehr aktuell ist. Auch der Schlußaufsatz, Christ's Lordship and Religious Pluralism, gehört dazu. Die Diskussion mit den Mormonen steht auch in diesem amerikanischen und religiös-pluralistischen Kontext – und ist wahrscheinlich ein Unicum in der Produktion eines bekannten Neutestamentlers bis heute!

Das Buch kann als ganz un-deutsch empfohlen werden. Es ist Lesevergnügen und gar nicht so tierisch ernst. Aber vielleicht können auch deutsche Exegeten dabei etwas lernen . . .

Uppsala

Hans Clemens Caesarius Cavallin

Plümacher, Eckhard: *Identitätsverlust und Identitätsgewinn*. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (1987). 125 S. (Biblich-Theologische Studien, Bd 11), kart. DM 25.–

Vf., Berliner Bibliotheksdirektor und mit Publikationen zur Acta-forschung in der frühchristlichen Literaturgeschichte ausgewiesen, debütiert mit dem vorliegenden Bändchen in der antiken Sozialgeschichtsforschung. Nicht untypisch für viele der neuen Freunde dieser immer populärer werdenden Disziplin hält er sich nicht mit langwierigen Detailstudien auf, wie der allzu bescheiden formulierte Untertitel vermuten lassen könnte. Was P. vorlegt, ist nichts weniger als eine umfassende Neuinterpretation des Verhältnisses der frühen Christen zu ihrem Lebensraum, der antiken Stadt. Was immer man gegen diesen mehr als Essay denn als Untersuchung geschriebenen Beitrag einwenden mag, den Vorwurf, längst Bekanntes zu wiederholen oder nur zu nuancieren, wird man ihm kaum machen können: Patristen und bes. Althistoriker werden in jedem Kap. Überraschendes finden; für kurzweilige Lektüre ist also gesorgt.

Ausgangspunkt seiner Thesen ist eine bislang in dieser Form unbekannte, tiefe Krise der kaiserzeitlichen Stadt, die bei zwei Bevölkerungsschichten zu einer „ideellen Entwurzelung“ (94) und zum Verlust der Identität geführt habe.

Zum einen handelt es sich um die Führungsschicht, den Dekurionenstand, der „eisern“ an den „traditionellen, aus der klassischen Epoche stammenden Polisidealen festhielt“ (95). Der Verlust der Autonomie der Städte durch die röm. Herrschaft habe ihn seiner Identität beraubt und in die Resignation getrieben.

Die Entmachtung der Volksversammlung, die Entwicklung der Städte hin „zu im Inneren einzig vom Munizipaladel beherrschten Timokratien“ (ebd.) habe auch eine zweite Schicht in die Identitätskrise getrieben: die „subdekurionalen Gruppen“, womit Vf. die antike Sozialgeschichte durch einen bislang unbekannten Terminus bereichert. Es handelt sich dabei um eine von ihm auch als „Mittelschicht“ bezeichnete Gruppierung unterhalb des Dekurionenstandes, die ihrer traditionellen Mitwirkungsrechte im politischen Leben als einziger (!) „Quelle von Identität und Status“ (24) beraubt worden sei. Dies habe zu einer tiefen Entwurzelung geführt, die auch durch die Selbstorganisation dieser Schicht in Vereinen, Genossenschaften und Augustalenkörperschaften nicht habe aufgefangen werden können, da diese nur eine scheinbare, „allzu gekünstelt(e)“ . . . „Integration in die städtischen Gemeinwesen“ (18) hätten bewirken können.

Den dermaßen gebeutelten Stadtbewohnern habe das Christentum nun das Angebot „eine(r) vollkommen neue(n) Identität“ (96) gemacht: „den (Wieder-) Gewinn von Heimat, Status und Identität entweder in der Himmelsstadt oder (so später) schon in den irdischen Gemeinschaften der Christen“ (97). Voraussetzung sei der gänzliche Rückzug der Christen aus dem politischen und gesellschaftlichen Leben der Stadt gewesen; an die Stelle seien die Gemeinden als „Alternativpolis“ der Christen getreten. Dort konnten sich die resignierten Dekurionen und subdekurionalen Kreise um kirchliche Ämter bewerben, die anders als im munizipalen Bereich autonom, vor staatlichen Eingriffen sicher und damit wirkliche Magistraturen gewesen seien. Günstig für den Erfolg der Kirche wertet es P., daß sie (wie die konkurrierenden Populärphilosophen) eine überzeugende Ethik besaß, in der das agonale „Element des Besser-Sein-Wollens als andere“ (98) für die angesprochenen Kreise besonders anziehend wirkte.

Was P. in seinem schmalen Bändchen an neuen Begriffen und neuen Krisen ans Tageslicht befördert, ist schon beachtlich und Originalität ist das letzte, was man ihm absprechen kann. Selbst den geneigten Leser wird allerdings erstaunen, daß der Dreh- und Angelpunkt des ganzen Buches, die dekurionale und subdekurionale Identitätskrise in der althistorischen Forschung durchweg unbeachtet geblieben ist. Bislang galt die frühe und hohe Kaiserzeit als eine der großen Blütezeiten des mediterranen Städtewesens. Tempel, Amphitheater, Thermen und die übrigen öffentlichen Bauten, die man bes. in Nordafrika heute noch bewundern kann, waren die stolzen Stiftungen eben jener Dekurionenschicht, die P. in der tiefsten Agonie wähnt. Im 1. und 2. Jh., in Afrika bis ins 3. Jh. hinein, finden sich zahllose Zeugnisse dafür, daß der Dekurionat in höchstem Ansehen stand und viele Kandidaten keine Mühe scheuten, in die curia, die die eigentliche Macht in der Stadt ausübte, aufgenommen zu werden.

Auf diesem Hintergrund erstaunt es nicht, daß die Belege, die P. für die Identitätskrise dieses Standes beibringen kann, außerordentlich dürftig sind. Letztlich beruht P.s These auf einem Vergleich zwischen den autonomen griechischen Stadtstaaten der klassischen Zeit und den in ihrer Autonomie eingeschränkten Städten der Kaiserzeit. Der Verlust der Souveränität der Städte habe die Identitätskrise der Führungsschicht zur Folge gehabt.

Dagegen sprechen u. a. folgende Gründe:

a) P. ist sich offensichtlich der Vielfalt der Städtelandschaft des Imperiums nicht bewußt. Nur ein kleiner Teil von ihnen hat in seiner Geschichte je den Status einer autonomen Stadtrepublik besessen. Viele wie etwa Karthago und Korinth waren römische Kolonien oder sonstige Neugründungen, die immer nur über eine beschränkte Autonomie verfügt haben. Was man nie besessen hat, kann man auch nicht als Verlust empfinden. Die Identitätskrise kann also – wenn überhaupt – nur einen kleinen Teil der Städte betroffen haben.

b) Der Teilverlust der Autonomie der nun noch in Frage kommenden Städte ist nicht etwa schlagartig mit Beginn der römischen Hegemonie erfolgt, sondern steht am Ende einer Entwicklung, deren Anfänge sich schon in frühhellenistischer Zeit finden. Dieser Prozeß ist für die meisten der betroffenen Städte im 1. und 2. Jh. nach Chr. schon längst abgeschlossen. Daß die volle Autonomie nicht mehr nur eine wehmütige Erinnerung, sondern noch Jahrhunderte nach ihrem Verlust ein „eisern“ verfolgtes Ideal blieb, müßte nachgewiesen werden; einen solchen Nachweis kann P. jedoch nicht erbringen. Die behauptete Identitätskrise ist somit nicht mehr als eine anachronistische Konstruktion.

c) Der Verlust der Autonomie betraf im wesentlichen die Außenbeziehungen und die Steuererhebung. Im inneren Bereich verfolgte die römische Politik aus klug kalkuliertem Eigeninteresse das Prinzip der Selbstverwaltung. Interventionen der mit administrativem Personal nur kärglich ausgestatteten Provinzialverwaltung erfolgten im 1. und 2. Jh. lediglich in Ausnahmefällen, etwa bei zerrütteten Finanzen oder unüberwindlich scheinendem Zwist. Das von P. gezeichnete Bild einer „Scheinfreiheit“ (84) und weitgehenden Fremdenlenkung der Städte durch „tyrannische“ Statthalter und *curatores rei publicae* ist für diesen Zeitraum schlichtweg falsch, für das 3. Jh. deutlich überzeichnet und dem Forschungsstand nicht mehr entsprechend (vgl. etwa F. Kolb, Die Stadt im Altertum, München 1984, 195ff; eine einführende Monographie, deren Lektüre P. vor manchem Fehlurteil bewahrt hätte).

d) Woher weiß P., daß „Identität“ – was immer das auch sein mag –, „Status“ und „Heimat“ der Dekurionen an die Autonomie ihrer Städte gebunden war, daß ihr Selbstbewußtsein sich auf nichts anderes gründete als auf die Ausübung politischer Souveränität, die ja nicht etwa verloren, sondern nur eingeschränkt war? Konkrete Belege kann er dafür nicht beibringen, und so besteht der Verdacht, daß für seine Thesen nicht der Dekurionenstand der Kaiserzeit, sondern das politische Selbstbewußtsein eines modernen Demokraten Pate gestanden hat.

Was hier für die städtische Führungsschicht etwas breiter ausgeführt wurde, gilt in ähnlicher Weise auch für P.s Behandlung der „subdekurionalen Kreise“. Bereits die Begriffsschöpfung weist auf eine weitere Schwäche des Buches hin. P. denkt dabei an Gruppen, „die man mutatis mutandis den (unteren?) Mittelschichten im 19. Jh. vergleichen kann“ (14) und nicht zum „Stadtproletariat“ gehörten. Damit ignoriert er souverän die breite althistorische Diskussion zur sozialen Schichtung der Kaiserzeit, in der gerade herausgestellt worden ist, wie inadäquat die modernen Begriffe „Mittelschicht“ und „Proletariat“ sind, und wie schwierig es aufgrund der Quellenlage ist, unterhalb des Dekurionenstandes ein auch nur einigermaßen präzises Schichtenraster zu entwerfen, geschweige denn ein spezifisches politisches Selbstbewußtsein einzelner Schichten der Stadtbevölkerung über das gesamte römische Reich hinweg zu erheben.

Zureichende Belege für die Identitätskrise einer „subdekurionalen“ Bevölkerung sind weder die aufgelisteten Aufstände, für die P. in keinem Fall Machtbeteiligung als Ziel nachweisen kann, noch das blühende Vereinswesen, dessen Interpretation als Krisenphänomen mir gänzlich willkürlich zu sein scheint. Das Bild von einer hochpolitisierten Bevölkerungsschicht, die aufgrund des Machtverlustes der Volksversammlung ihrer Identität beraubt und in die Krise getrieben wurde, findet in den Quellen keinen Anhalt.

Von daher ist nicht verwunderlich, daß auch P. zugeben muß: „Nirgends knüpfen neutestamentliche oder zu den Apostolischen Vätern gehörende Schriften deutend oder werbend an die geschilderte Situation der subdekurionalen Bevölkerung an“ (35). So muß Vf. den Rückzug aus dem politischen und dem organisierten geselligen Leben der Städte und die Konzentration auf das Leben in den Gemeinden als „Alternativpoiesis“ – eine für sich genommen zutreffende, wenn auch zu undifferenziert vorgetragene Beobachtung – im Sinne einer Antwort auf die Identitätskrise der „politisch depossidierten Polisbevölkerung“ (96) interpretieren, wobei ihm die bei frühchristlichen Autoren zu findende theologische und bes. ekklesiologische Polismetaphorik als Argument dient. Erstaunlich bleibt jedoch, daß Tertullian in „de idololatria“ – der Schlüsselchrift zum Verhältnis der Christen zu ihrer paganen Umwelt in vorkonstantinischer Zeit – Poliskrisen als Motiv

für die Distanz der Christen nicht einmal andeutungsweise erwähnt. Was die Christen an der Übernahme politischer Ämter hindert, ist nicht politische Resignation (wozu sonst die nachdrücklichen Warnungen?), sondern die Gefahr des Götzendienstes und das Tötungsverbot. Auch „de pallio“, die wohl rätselhafteste Schrift Tertullians, deren stilistischem und gedanklichem Raffinement die allzu simple Interpretation P.s kaum gerecht wird (die Kernpassagen hat Tertullian nicht dem christlichen, sondern dem kynischen Pallium in den Mund gelegt!), weiß nichts von einer Identitätskrise des Dekurionenstandes.

Insgesamt krankt das Buch P.s daran, daß er eine auf den ersten Blick vielleicht reizvolle Hypothese auf Biegen und Brechen durchführen will und nicht zur Kenntnis nimmt, daß ihn die Quellen dabei im Stich lassen. Frühchristliche Sozialgeschichte braucht weniger allumfassende Neuinterpretationen als nüchterne Kleinarbeit mit den Quellen und eine solide Kenntnis der antiken Sozialgeschichte. Hier weist das Buch manche Lücken auf, die nicht selten durch forsche Formulierungen überdeckt werden.

Bonn

Georg Schöllgen

Maraval, Pierre: Lieux Saints et Pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des Origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dragon. – Paris: Les Éditions du Cerf (1985). 443 S., kart. FF 199.–

Das Buch behandelt die Fragen, die bei einer umfassenden Darstellung des Wallfahrtswesens und seiner allmählichen Entwicklung gestellt werden können, in umfassender und gründlicher Weise. Wegen der Fülle von Wallfahrtsorten und der Menge der vorliegenden Quellen – literarischer und archäologischer Art – beschränkt sich der Vf. räumlich auf den „Orient“, zeitlich auf die Periode bis zur Eroberung weiter Gebiete des Orients durch die mohammedanischen Araber. „Orient“ umfaßt nach der Intention des Vf.s, neben dem asiatischen Festland, auch die Gebiete Europas, die zur orthodoxen Metropolie von Konstantinopel zählten, also die heutigen Balkanhalbinsel und Griechenland. In zeitlicher Hinsicht liegt die vordere Grenze etwa bei Konstantin, sie endet beim Arabereinfall.

Das Buch ist in zwei große Teile gegliedert. Zunächst werden die allgemeinen und grundsätzlichen Fragen erörtert, die das Phänomen „Wallfahrt“ konstituieren und zwar anhand der Quellen, die über die einzelnen Orte des umschriebenen Raumes informieren (23–248). Dann folgt im 2. Teil die Einzelaufführung der hl. Stätten anhand der vorliegenden Quellen. Sie ist so umfassend, daß sie auch auf einen Kenner des Wallfahrtswesens in der frühen Kirche frappierend wirken (249–410). Die beigefügten Karten für die einzelnen Gebiete bilden eine wichtige Handhabe bei der Lektüre des Werkes.

Einige wichtige Einzelheiten seien noch genannt und hervorgehoben:

1) Es wird eine ausführliche Darlegung der Entstehung der Begriffe „Pilger“ und „hl. Orte“ gegeben (23–29).

2) Der Versuch ist gelungen, die „hl. Stätten“, die in der Bibel (AT u. NT) genannt werden, genau zu bestimmen aufgrund der Berichte und der Bestätigung durch die Grabungen (29–41). Es wird auch noch besonders auf die Bedeutung der Visionen hingewiesen für die Auffindung des Grabes und der Reliquien.

3) Die Übertragung und die Entdeckung der Reliquien wird ausführlich dargelegt (48–50).

4) Sehr wichtig ist die ausführliche Behandlung der „Verdrängung heidnischer und jüdischer hl. Orte“ durch die christlichen. Dieses ist ein wichtiges, religionsvergleichendes Problem. Hier wird z. B. ausgiebig das Grab in Jerusalem und Golgotha behandelt. Dieser Ort ist gleichzeitig den Juden heilig als Stätte des Opfers Abrahams und den Mohammedanern als Ort der Aufnahme Mohammeds (51–60).

5) In Kleinasien wird betont hingewiesen auf die Engelkulte, z. B. des hl. Michael in Chonai, die anderswo in dieser Häufigkeit nicht vorkommen (90).

6) Konstantinopel wird als „heilige“ Stadt besonders erwähnt neben Jerusalem und Antiochien als wichtiges Pilgerziel (92–104).

7) Wichtig ist auch die Zusammenfassung der Gründe, warum einige Wallfahrtsorte besondere Bedeutung erlangten, etwa durch ihre Lage am Meer und an den Straßen, aber auch durch Protektion der Herrscher.

8) Von außerordentlicher Bedeutung und von Seltenheitswert ist die klare Darstellung der verschiedenen Pilgergruppen, Klerus; Laien und auch die Betonung, daß viele Frauen und Arme als Pilger in Erscheinung traten (129–133).

9) Sehr wichtig ist auch die Darlegung aus welchen religiösen Motiven die Pilger sich auf den Weg machten. Im Hl. Land sind es vor allem die verschiedenen Erinnerungsstätten an die Vorgänge, die in der Bibel beschrieben werden. Hier wird z. B. besonders der Pilgerbericht der Egeria ausgewertet (137–151). Was für das Verständnis der Pilgerfahrten in der alten Kirche wichtig ist, ist die Darstellung der hauptsächlichlichen Pilgerstraßen im Orient, auch der Beschreibung der Unterkünfte an den Straßen und die Art der

Fortbewegung. Hingewiesen wird auch auf die Gefahren, die etwa durch Räuber und Wegelagerer entstehen konnten (163–177).

10) Für das eigentliche Wallfahrtsziel sind auch von Wichtigkeit die verschiedenen Erinnerungsstücke. Hier werden vor allen Dingen die Reliquien behandelt (Körperreliquien und Berührungsreliquien und andere Erinnerungszeichen) (183–193).

11) Von großer Bedeutung ist ebenfalls die Darlegung des Verhaltens der Pilger an den hl. Stätten: Gebet, Berührung mit den hl. Gegenständen, Inkubation, die Arten der Eulogien (221–246).

Die Beschreibung der einzelnen hl. Stätten ist von solcher Exaktheit und Gründlichkeit, daß man das Werk mit einem Lexikon vergleichen kann. Das einzige, was ich noch gerne gesehen hätte, wäre, wenn an einigen Stellen Parallelen zum Okzident gezogen worden wären (ein Hinweis auf meine „Peregrinatio religiosa“ wäre schon nützlich gewesen). Das Werk ist von solch umfassender Gründlichkeit, daß es auch eine Anregung gibt für eine ähnliche Behandlung der hl. Stätten im Abendland. Nur wird sich hier die zeitliche Abgrenzung nicht so leicht finden lassen wie in dem vorliegenden Werk über den Orient, denn wenn die Wallfahrten wirklich ein erhebliches Stück der Volksfrömmigkeit darstellen, so entfaltet sich diese Art der Frömmigkeit im Abendland in weiten Gebieten erst im Mittelalter. Aufs Ganze gesehen bedeutet das vorliegende Werk ein wichtiges Monument in der Untersuchung der Volksfrömmigkeit.

Münster

Bernhard Kötting

Frohnhofen, Herbert: *APATHEIA TOU THEOU*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang (1987). 251 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 318), kart. sFr 54.–

Mit mathematischer Präzision wird ein Thema abgehandelt und mit Hilfe von Syllogismen erschlossen, dem die Patristik bisher kaum Aufmerksamkeit gewidmet hat. Das ist erstaunlich, weil das bestehende theologische Dilemma, das Vf. zu seiner Untersuchung anregte, keineswegs unbekannt ist: „Ist der christliche Gott apathisch zu denken wie der Gott der griechischen Philosophen – wie läßt sich dies dann aber mit dem tatsächlichen Leiden seines göttlichen Sohnes Jesus Christus vereinbaren? – oder ist er apathisch wie Jahwe? Dies widerspricht aber zweifellos der ebenfalls aus der griechischen Philosophie übernommenen Vorstellung der Vollkommenheit“ (17).

Während allerdings Vf. wenig glückte Begriff und Wortfeld von Apatheia herausarbeitet und in Nuancen unterscheidet, gelingt ihm der Nachweis, daß in der griechischen Antike und im griechischsprachigen frühen Christentum das ethische Ideal der Apatheia einen bedeutenden Stellenwert besitzt, insofern sich das ethische Ideal der Apatheia als Folge aus der Forderung nach dem $\nu\epsilon\omicron\sigma\tau\omicron\iota\sigma\iota\varsigma$ ergibt. Vf. wählt hierfür die Ausdrucksweise „Angleichung an Gott resp. das Göttliche“ (54).

Die hauptsächlichsten Stufen der Untersuchung lassen sich wie folgt skizzieren.

Der Gedanke einer prinzipiellen Apatheia erscheint als konstitutives Element antiker griechisch-philosophischer Gottesvorstellung. In der Lehre Philons von Alexandrien treffen die variierenden Gottesbilder des Alten Testaments mit dem der griechischen Antike zusammen. Trotz seiner Vermittlungsversuche votiert der Alexandriner für die prinzipielle Apatheia Gottes im umfassendsten Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin und erklärt die im Alten Testament von Gott dargestellten Pathe mit Ausnahme des Mitleids (Erbarmens) als Mittel der Pädagogik und nicht als Wesensmerkmale Gottes. Bei Ignatius von Antiochien (Vf. legt ohne Diskussion die mehr und mehr aufgegebene Datierung: Tod des Ignatius vor 117 n. Chr. zugrunde) wird erstmals die Aporie „Leidenslosigkeit“ – „tatsächliches Leiden“ sichtbar, ohne daß eine Lösung des Widerspruchs versucht wird. Erst Justin deutet mit seiner Lehre von der Erhabenheit des Logos spermatikos über die Pathe die Richtung zu einer Lösung der Paradoxie an. Bei Origenes entdeckt Vf. einen schwachen Versuch, die gegensätzlichen Positionen durch das origeneische „Leiden der Liebe“ beim Vatergott andeutungsweise aufzulösen. Hauptsächliches Argument ist für ihn ein Zitat aus Hom. in Ez. 16: „Selbst der Vater ist nicht apathisch. Wenn er angerufen wird, erbarmt er sich und fühlt den Schmerz mit. Er erleidet ein Leiden der Liebe, wird etwas, was er wegen der Größe seiner Natur nicht sein kann und hält unseretwegen menschliche Leiden aus.“ Im Werk des Gregor des Wundertäters „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ erkennt Vf. den ersten respektablen Lösungsversuch des aporetischen Problems: „Eindeutig positiv zu bewerten ist aber der für uns bei Gregor erstmals greifbar werdende Ansatz und Versuch, die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Jesu Christi nicht in bezug auf seine Menschheit und seine Gottheit auseinanderzudividieren, sondern beide Elemente anfanghaft als notwendige und sinnvolle Konstitutiva einer Vorstellung Gottes als Liebe zu erweisen. Daß dieser Versuch noch bruchstückhaft und deshalb teilweise widersprüchlich bleibt, dürfte hinreichend deutlich geworden sein“ (220).

Die origeneische Passage aus Hom. in Ez. 16 ist ausschließlich lateinisch tradiert. Das zitierte Werk des Thaumaturgen „An Theopompus“ ist ein nur syrisch erhaltenes, philosophisches-apologetisches Gespräch. Die Version aus dem griechischen Original entstammt dem 6. Jh. Vf. hat nicht die Frage untersucht, inwieweit wirklich sinngetreue Übersetzungen der Originale vorliegen und vor allem nicht geprüft, ob nicht doch die Übersetzungen eine Ausdrucksweise und Gedankenführung ihrer, also einer bedeutend späteren Zeit enthalten. Erst wenn chronologische Klarheit geschaffen worden wäre und zumindest im Falle des Wundertäters Vergleiche mit der Literatur des 6. Jhs. – wenigstens paradigmatisch – angestellt worden wären, ließe sich die Frage beantworten, ob die S. 220 als Schlußfolgerung vorgelegte These so für das 3. Jh. gelten kann.

Insgesamt berücksichtigt die Diss. zu wenig das bekannte Problem der frühchristlichen Theologen: Auf eine systematische Frage darf keine systematische Antwort erwartet werden. Da frühchristliche Schriftsteller kein theologisches System hinterlassen, sondern im konkreten Bezug zu den Bedürfnissen ihrer Zeit Theologie betrieben haben, können bestenfalls Vorarbeiten, das eine oder andere Vordenken vermutet werden. Da Vf. zum Ende seiner Konklusionen (235) Ratschläge für eine aktuelle systematische Diskussion der Affektfähigkeit Gottes vorlegt, darf vermutet werden, daß er mehr systematisch als historisch-kritisch Quellenmaterial der frühchristlichen Zeit aufbereiten wollte, das sowohl dem systematischen Philosophen wie dem systematischen Theologen als Anregung im Sinne ahistorischer Betrachtungsweise dienen möchte.

Augsburg

Wilhelm Gessel

Albertus Magnus. Opera omnia. Tom. XXI 1.2: *Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum Super Matthaeum capitula I–XIV/XV–XXVIII ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt.* – Münster: Aschendorff (1987). LXXVII, 436 S. / S. 437–771. (2 Phototafeln des Autographs), kart. DM 298.– / DM 222.–

Als erster der großen Schriftkommentare Alberts d. Gr. liegt nun in der kritischen Ausgabe der Opera omnia, die seit dem Tode von Dr. B. Geyer von dessen langjährigem Mitarbeiter Prof. Dr. W. Kübel geleitet wird, der umfangreiche Kommentar zum Matthaeus-Evangelium vor. Die beiden Teilbände (Tom. XXI) umfassen LXXVII S. Prolegomena, 664 S. Auslegung und 106 S. Indices. Das spezifisch kirchliche der vier Evangelien hat durch seinen Ausleger und durch den Editor die ganze Aufmerksamkeit gefunden. Diese doppelte Leistung ist in der Tat eine würdige Gabe für den verstorbenen Kölner Kardinal Joseph Höffner, der wie alle seine Vorgänger das dem Albertus-Magnus-Institut anvertraute Editionswerk voll und ganz unterstützt hat.

Wie in keinem anderen Bd der kritischen Albertus-Ausgabe widmete der Hg. in den Prolegomena der Textgeschichte und Editions-methode des Matthaeus-Kommentars das kritische Augenmerk: Die Authentizität desselben steht auf Grund äußerer und innerer Zeugnisse fest. Das Autograph (Histor. Archiv der Stadt Köln W 259 = A) nennt allerdings weder den Titel, noch den Autor, noch den Schreiber, denn die letzte folia fehlt. Die Bezeichnung schwankt in der übrigen handschriftlichen Überlieferung. Albert selbst zitierte die Matthaeus-Auslegung in den anderen Evangelienkommentaren als „*notulae*“ oder „*Glossae*“ oder einfach „*super Matthaeum*“; bei dieser Bezeichnung, die im Sinne Alberts kein Titel ist, blieb es. Sachlich handelt es sich um „*postillae*“, die literarisch zwischen Glossa und Kommentar liegt. Albert gliederte den Gesamttext und die einzelnen Kapitel des Ev.s in theo-,logischer Hinsicht in zahlreiche Glieder und Unterglieder und kommt in der Auslegung immer wieder auf diese Gliederung zurück; dabei unterlaufen ihm auch gelegentlich Fehler. Die einzelnen Textstücke (Lemmata) kontextuiert er zunächst mit anderen atl und ntl Schriftstellen, deren überraschende Auswahl aus seinem allegorischen Schriftverständnis folgt. In der Auslegung bemühte er sich aber vornehmlich um den Literalsinn, ohne die „*analogia*“, „*topologia*“ und „*anagogia*“ außer acht zu lassen. In die Auslegung fügte er mehr als 230 kleinere, aber auch eine Reihe von umfangreicheren Quästionen ein (z. B. über die Johannaufsteige p. 71, über den mosaischen Scheidebrief p. 146f); er schrieb Exkurse (z. B. über die Magier) mit allem naturphilosophischem Wissen und legte das Vaterunser in einem langen Traktat aus (174–222).

Albert verfaßte diesen Bibelkommentar sicher nach 1256/57, denn er erwähnt die Verurteilung des Christian von Beauvais, und vor 1264; wahrscheinlich ist die Auslegung die Frucht einer Kölner Vorlesung, die Albert vor seiner Ernennung zum Bischof von Regensburg (1260) hielt. Der Auslegung legte Albert den Text der Pariser Bibel

zugrunde, wie er an der Universität Paris in Gebrauch war; er weicht häufig von der Vulgata ab. Als Hilfsmittel benutzte er die „Glossa ordinaria“, die Kommentarwerke der Väter (des Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus) und der karolingischen Theologen (Rhabanus Maurus und Remigius von Auxerre). Bis zu Kap. 8 ist das „Opus imperfectum“ des Ps. Chrysostomus „fons . . . et norma“ seiner Auslegung (XVII). Warum verliert dann das von Thomas von Aquin vielgesuchte opus seinen Einfluß? Die zeitgenössische Postille zur Bibel seines Ordensbruders Hugo a St. Caro kannte Albert; aber er bewahrte seine Selbständigkeit. Bei aller Wertschätzung des vielfachen Schriftsinnes, den Hugo a St. Caro in aller Breite entfaltete, bemühte sich Albert um die literarische Bedeutung in seiner theologischen Fülle.

Der wissenschaftliche Schwerpunkt der Prolegomena liegt auf der sehr schwierigen Analyse der handschriftlichen Überlieferung der Matthaeus-Postille Alberts, näherhin auf der Bestimmung des Verhältnisses von Autograph und Apograph desselben, das als Exemplar der weiteren Textüberlieferung zugrunde lag.

Eine Kölner Lokaltadt weiß, daß Albert den Kommentar eigenhändig niedergeschrieben hat. Der Schriftvergleich mit anderen Autographen Alberts bestätigt diese Nachricht. Heute wird dieser Codex als Kleinod im Histor. Archiv der Stadt Köln (unter der Signatur W 259) aufbewahrt. Korrekturen und Randnotizen, wie sie wiederum nur vom Autor stammen können, bekräftigen zudem den Charakter des Autographs. Albert hat den Text im nachhinein nicht mehr korrigiert, und eine Reihe von falschen Lesarten erklärt sich mühelos als Hörfehler. Hat Albert seine „notulae“ des Manuskriptes halblaut lesend transkribiert? Oder müssen wir doch von einem „Quasiautograph“ sprechen (vgl. XLII Anm. 10)?

Die vom Apograph, d. h. von dem für die Veröffentlichung bestimmten Normalexemplar abhängigen 6 Hss., die Alberts Postille vollständig bezeugen, weisen eine Anzahl von gemeinsamen falschen Lesarten auf, die unter Berücksichtigung des Autographs mühelos als solche erkennbar sind. Das Exemplar, das aus der Textfamilie rekonstruiert werden kann, erreicht nicht die Qualität des Autographs, muß aber für die Textkritik berücksichtigt werden, weil der Magister selbstredend auch für die Veröffentlichung seines Werkes noch Korrekturen anbringen konnte. Die scholastischen Texte bleiben in der ganzen Geschichte der Textwerdung und der Textüberlieferung offene Texte. Diese Erfahrung wird durch eine andere Beobachtung aus der Überlieferungsgeschichte der Postille Alberts gut beleuchtet. Cod. lat. 167 des Magdalen-College in Oxford ist eine Sammelhandschrift des Wilhelm von Werda OP mit Erklärungen zu den Lesungen und Evangelien der Sonntage vom Advent bis Ostern aus den Schriften verschiedener Autoren zusammengetragen. Die Auslese aus der Matthaeus-Postille Alberts bezeugt einen Text, der zwar über das Exemplar hinausführt, nicht aber auf der Höhe des Autographs steht. Wilhelm von Werda war Mitglied des Kölner Dominikanerkonvents und konnte dort das Autograph einsehen, von dem andere (heute nicht mehr erhaltene) Kopien hergestellt werden konnten.

Die vorliegenden 3 Druckausgaben der Werke Alberts (Hagenau 1505, Lyon 1651 und Paris 1893/94) gehen auf die Erstausgabe von 1505 zurück. Sie berücksichtigen das Kölner Autograph nicht.

Die hervorragend ausgestattete kritische Ed. ist für die Forschung unverzichtbar. Wie alle Bde der Albert-Ausgabe enthält auch dieser wertvolle Instrumente für die Lektüre und Auslegung: einen übersichtlichen Variantenapparat, wegweisende Anmerkungen und aufschlußreiche Indices der von Albert zitierten Autoren und behandelten Begriffe. Zusätzlich bietet dieser Bd einen „Index orthographicus“ (LXVII–LXVIII), der die abweichenden mittellateinischen Sprachformen verzeichnet, und einen Index der Schriftstellen, die Albert in seiner Postille erwähnt (665–688).

Text und Instrumente laden zur Lektüre und Auslegung ein. Albert ist in der Schrifterklärung noch dem großen Programm der Identität von Theologie und Hl. Schrift, theologia und sacra pagina verpflichtet. Indes die systematische Theologie in den Sentenzenkommentaren und Summen methodisch und sachlich bereits ihren eigenen Weg einschlägt, ist in den Postillen Alberts und auch des Thomas noch das „klassische“ Programm der Einheit der Theologie maßgebend. Die Theologie der Matthaeus-Postille ist die Auslegung des Evangeliums zur Unterweisung der Getauften und zur Erziehung der Diener der Kirche in der Verkündigung und Ausspendung der Sakramente Christi und der Kirche (sup. Mt V ed. 101).

Bochum

Ludwig Hödl

Nikolaus von Kues: Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von Dietlind und Wilhelm Dupré. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas. – Zürich, München: Artemis (1987). 175 S. (Unbekanntes Christentum), Ln. DM 29.80

Der Züricher Ordinarius für deutsche Literaturgeschichte Alois M. Haas, ein erfahrener Kenner der Mystik, legt in diesem Bändchen die wohl kontemplativste Schrift des Nikolaus von Kues „Vom Sehen

Gottes“ (De visione Dei) in der bereits vor zwanzig Jahren erschienenen deutschen Übersetzung von Dietlind und Wilhelm Dupré vor (7–123). Die in Trier am Institut für Cusanus-Forschung 1985 erarbeitete deutsche Übersetzung bleibt, obwohl genannt, unberücksichtigt. Davon abgesehen, ist die im Nachwort von Alois M. Haas gegebene Interpretation der Schrift bedenkenswert (125–167), insbesondere das, was Vf. zur mystischen Erfahrung und mystischen Theologie bei Cusanus sagt: „Trotz allem persönlichen Duktus des Traktats stellt er keinen Bericht über Nikolaus' eigene mystische Erfahrungen in einem autobiographischen Sinne dar. Aber auch kein mystischer Weg wird gewiesen, auf dem sich genau fixierbare Stufen und Grade, Gebetsmöglichkeiten und Übungen vorfinden. ‚Mystische Theologie‘ ist für Cusanus ein allgemein zugängliches menschliches Phänomen, das über sehr konkrete Denk- und Erfahrungsmodelle aufzuweisen ist . . .“ (151f).

Das Verfahren, das Cusanus wählt, die für ihn typische „manuductio“, ist von einzigartiger Konkretheit: Es ist das Bild des Alles-Sehenden (nicht des „Allsehers“, wie es im Vorwort zur deutschen Übersetzung von 1985, S. 3 heißt), das „den konkreten Rahmen für die Vorstellung des unendlichen Gottes abgibt“ (153) und das A. M. Haas spirituell gehaltvoll und lebensnah für den Leser ausdeutet. Es soll „die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Seele anzeigen. Unter der Voraussetzung, daß das Illusionäre des Bildgeschehens Realität wiedergibt, erweist sich die Doppeldeutigkeit des Traktattitels gerade vor diesem Bild als überraschende Eindeutigkeit: Suggestiert der Titel – als Genetivus objectivus gedeutet – die Fähigkeit des Menschen, Gott zu sehen, so belehrt das Bild des Alles-Sehenden des Besseren, daß der Titel ‚Vom Sehen Gottes‘ letztlich und anfänglich als Genetivus subjectivus zu verstehen ist, erst danach allenfalls – wenn es dann überhaupt noch notwendig ist – als Objektivgenetiv. Damit sind die Weichen – gegen jede Erwartung des religiös besitzungstüchtigen Menschen – anders zu stellen: Ich sehe Gott nur, weil er mich immer und je schon im Auge hat“ (153f).

Eine derart existentielle Interpretation von „De visione Dei“ – eine ganze Reihe von Beispielen ließe sich dafür anführen – gibt dem Leser Gelegenheit zum eigenen persönlichen Nach- und Weiterdenken.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Heinemann, Wolfgang: Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues. – Altenberge: CIS Verlag (1987). 192 S. (Studien, hg. von A. Th. Khoury, L. Hagemann, 10), kart. DM 39.80

Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens könnte seinen Antrieb gefunden haben in der provokativen Frage von Ludger Oeing-Hanhoff (1982 auf dem Trierer Symposium) nach der Bedeutung der „una religio“ als Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen: „Für uns ist das ja seit der Neuzeit . . . Descartes . . . Spinoza . . . genau umgekehrt. Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von Religionsfreiheit, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden“ (MFCG 16,207). Die (an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen vorgelegte Lizentiats-)Arbeit von H. läßt sich verstehen als Versuch einer begründeten Antwort auf dem Fundament der cusanischen Idee.

Im Kap. 1 wird die historische Situation (Fall von Konstantinopel), die geistesgeschichtlichen Wurzeln für ein Gespräch der verschiedenen Vertreter der großen Religionen, sowie die Persönlichkeit des Nikolaus von Kues erörtert.

Im Kap. 2 folgt die Darstellung von De pace fidei, zunächst inhaltlich, danach eine „Texterschließung“ mit mehr formalen Analysen, aber auch mit Fragen, die in die Tiefe gehen, wie nach der „una fides“ und nach der Präsuppositionslogik, die eher in die Erörterung der Erkenntnistheorie und Metaphysik des NvK hineingehört. Darauf folgt noch eine „Wirkungsgeschichte“, deren Informationen für die Zeit des 19./20. Jhs bis zu den jüngsten Diskussionen die Schwierigkeiten beim Interpretieren der vielschichtigen Problematik deutlich machen. Der Leser wird das Material mit reichlichen Zitaten nutzen können.

Kap. 3 soll die systematische Begründung für die Interpretation des Vf.s bringen: „Die Friedensschrift im Rahmen des cusanischen Denkens.“ Die Darstellung des ontologischen Entwurfs und der Erkenntnistheorie ist freilich sehr gedrängt, deshalb wohl für einen Leser, der nicht bereits mit den Gedanken vertraut ist, kaum von Nutzen. Sie ist eher ein Abriss der Hauptthesen als eine Hinführung zu ihnen, jedoch reich belegt mit Zitaten aus vielen Werken des NvK. Vielleicht hat Vf. da einen Extrakt aus einem von ihm geplanten, umfassenden Werk gebracht.

Die Richtung der Interpretation ergibt sich aus dem Untertitel „intellektuellen Religionsfriedens“. Es geht um das, was alle, die das Göttliche suchen und das Heil der Menschen von ihm erhoffen, als Fundament ihrer Suche eigentlich voraussetzen, d. h. um das

Praesuppositum aller Hochreligionen, das nur teilweise reflektiert, bewußt ist, mit dem Verstand nicht begriffen, doch von der Vernunft erspürt werden kann: Es muß höher sein, als Menschen denken können! In ihm haben die Religionen ihre Legitimation und Ursprungseinheit. Ob und wie dies im vernünftigen Dialog einsichtig werden kann, das ist die entscheidende Frage. Für Nikolaus ist das Christentum die höchste konkrete Gestalt des Glaubens; es kann von keiner anderen übertroffen werden. Seine wesentlichen Inhalte sollen in den anderen Religionen keimhaft auffindbar sein. – In der Interpretation tritt dies zwar nicht überall deutlich hervor; Vf. leugnet aber keineswegs die Stellungnahme des NvK. Natürlich stehen die faktischen Unterschiede der Religionen der von Nikolaus erhofften „lichten“ Einigung entgegen. Was in den Gesprächen der Weisen (Vertreter der Religionen) vorweggenommen wird, weist teilweise in eine überzeitliche Ideenharmonie. Also eine rein „intellektuelle“ Religion? So einfach ist das nicht!

Bei NvK ist „intellectus“ kein apersonales Erkenntnisvermögen, sondern Geist in seiner höchsten Erkenntnis- und Liebeskraft. Darum sieht der Vf. die eigentliche Bedeutung der Friedensgespräche nicht in Erörterungen von Glaubenslehren, sondern in so ermöglichtem Aufschauen der Vernunft zu Dem, der unbegreiflich, absolut verehrens- und liebenswürdig ist. Die rationale Argumentation kann diesem Ziel nur mittelbar dienen, indem sie erkennbar macht, daß ein Aufsteigen über die Begriffe des Endlichen notwendig ist, um der Wahrheit näherzukommen. Menschliche Erkenntnis der Welt ist Coniectura; sie nimmt mehr oder weniger teil an der Wahrheit, aber erfaßt sie nicht so, wie sie selbst ist, sondern „in Andersheit“. Darum bleibt sie verbesserungsfähig! Dasselbe gilt für die menschliche Rede von Gott und seiner Heilsbotschaft. „Trotz einer unbezweifelbaren cusanischen Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums gegenüber den anderen Religionen gilt die toleranzbegründende Einsicht, daß alle (!) Religionen unendlich von der ewigen Wahrheit abweichen und sie nur mutmaßlich, mehr oder weniger präzise im Denken und Tun zum Ausdruck bringen“ (181). Diese Formulierung ist zwar nicht ganz falsch, aber der Aspekt der ‚unendlichen‘ Abweichung ist irreführend; man darf ‚unendlich‘ nicht mit einer Maßangabe verwechseln. Wichtig ist jedoch, daß Vf. hier von „Denken und Tun“ spricht. Er hat (178) mit Zitaten belegt, daß es um personales Verhalten geht. Unter diesem Gesichtspunkt kann es allerdings nicht „die vollkommene, beständige und wahre Religion“ geben (ebd.). Denn es geht um die konkrete Religion, die sich geschichtlich entfaltet (vielleicht auch verkümmert). Sie wird jeweils durch die unterschiedliche Bereitschaft und Fassungskraft der Gläubigen geprägt. Die Fassungskraft eines jeden Geistes ist das Maß, in dem er das göttliche Licht empfängt, in dem er teilhat an diesem Lichte.

Docta ignorantia ist ein sehr wichtiges Element der friedensfördernden Haltung, welche eine, orthodoxe Überheblichkeit zurückdrängt – ohne den persönlichen Glauben zu beschränken. Sie ist geprägt durch die Erfahrung der gottsuchenden Vernunft; sie kann nur Bestand haben, wenn sie verbunden bleibt mit dem Glaubensleben des einzelnen. Das Wort „daß die una religio letztlich die docta ignorantia bezeichnet“ (176) sagt zu wenig! Zwar hat Vf. die Spannung zwischen dem ewigen Anspruch und der jeweilig partizipativen Antwort des Menschen auch als Wesen der sie verbindenden Einheit gesehen, aber dies bedarf weiterer Verdeutlichung; die Aufgabe ist schwierig. Die Problematik wird schon S. 79/80 recht gut bezeichnet: Die konkreten Setzungen (posita) „besitzen zwar ihr Sein allein durch Teilhabe, aber die Participatio relativiert nicht nur, sondern ‚adelt‘ auch das Endliche“. Was hier berührt ist, das wäre mit unseren heutigen Kenntnissen der Vielfalt und Variabilität von menschlichen Annäherungen an den Kern der Religion anzureichern, damit wir die Glaubensweisen von anderen ehrlich respektieren, auch wenn sie uns fremdartig berühren.

Die Denkerfahrungen der Docta ignorantia können niemals zu Resultaten führen, die als „Erkenntnis“ festgehalten werden dürfen; sie bestehen nur in ständiger Dynamisierung, d. h. nicht endenden Aufschwüngen von unterschiedlichen Standorten aus hin zu der unerschöpflichen Herrlichkeit Gottes. Die theoretische Vielfalt der Ansätze mit ihren Explikationen verbindet sich mit dem personalen Einsatz des Schauenden, der darin den Grund seiner Existenz berührt. (Vgl. die Meditationen in De visione Dei.) Festzuhalten ist, daß die anvisierte Einheit im Frieden der Religionen zwar Einheit der Vernunft in dem notwendig vorauszusetzenden Unbegreiflichen ist, doch nicht als Fortsetzung äußerster Abstraktion des Denkens: weil sie geistig erfahren werden muß. – Der Vf. wird dieser Akzentsetzung vermutlich zustimmen.

Dadurch daß Vf. den Rahmen seiner Arbeit so weit gespannt hat, ist seine Aufgabe ohne Not erschwert worden. Die Absicht, alles zu berücksichtigen, hat eine Unschärfe der Disposition bewirkt; sie ist wohl auch Ursache anderer Schwächen. Dafür einige Beispiele: S. 69, Anm. 32. Das erwähnte Zitat betrifft die Erfahrung mystischer Einung mit Gott, aber nicht eine inhaltliche „Vision“. S. 83, Anm. 84. Im Zitat von Meinhardt ist die sachlich wichtige Aussage „Auch die Kirche ist noch auf dem Wege“ weggelassen.

S. 150. Das Verhältnis Vernunft – Verstand erscheint in der Darstellung als einseitige Beziehung der Explikation; der dazu in Anm. 86 zitierte Text aus De coniect. zeigt aber die wechselseitige Vermittlung von unitas und alteritas. – Die Behandlung des „Erkenntnis- und Sprachproblems“ (152–154) ist oberflächlich. Wenn überhaupt, wäre eine Untersuchung notwendig über die Möglichkeiten der Sprache, die Grenzen der Ratio zu übersteigen, d. h. die Schau worthaft erscheinen zu lassen. In einer Arbeit über De pace fidei braucht dies aber nicht thematisiert zu werden. – Anders steht es um den flüchtigen Bericht über den Brief von Nikolaus an Johannes de Segobia, der in der „Wirkungsgeschichte“ steht. Vf. hat den Text nicht genau gelesen. –

Die erwähnten Mängel sollten aber einen sachlich interessierten Leser nicht abschrecken. Das Buch behandelt ein wichtiges Thema. Es wird eine Interpretation der Friedensidee von Nikolaus vorgelegt, die – mit kleinen Akzentverschiebungen – heute wirklich fruchtbar werden kann. Es ist kein ausgereiftes Werk, aber es zeigt dem Leser die vielen Dimensionen der Aufgabe und kann ihm Anregungen geben, das anvisierte Ziel weiter zu klären.

Münster

Gerda v. Bredow

Remling, Ludwig: Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. – Würzburg, Kommissionsverlag Schöningh (1986). XXXVI, 442 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. XXXV), kart. DM 78.–

Das Buch von L. Remling, eine von K. Wittstadt angeregt und betreute Diss., ist in der seit etwa einem Jahrzehnt in internationalem Rahmen intensivierten Forschung über Bruderschaften ein herausragender Markstein. Denn hier wurde zum ersten Mal auf diesem Feld die Reflexion über Grundsätzliches in überzeugender Weise mit empirischer Arbeit an den Quellen verbunden. Der erste Teil des Buches (Bruderschaften als Forschungsgegenstand) erörtert nämlich das Problem der Erforschung der Bruderschaften in wissenschaftsgeschichtlichem und begriffsgeschichtlichem Ansatz, während der zweite Teil, die Darstellung der Bruderschaften im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Franken und besonders im alten Bistum Würzburg, die Konsequenz aus der systematischen Orientierung zieht. In der Tat: „Indem so gleichzeitig die Bruderschaften einer Region und einer begrenzten Epoche in einen größeren Zusammenhang eingebunden sind, werden nicht nur die Gefahren eines blinden Regionalismus vermieden, es werden auch die Grundlagen für einen Vergleich mit anderen historischen Räumen vorbereitet“ (2f). Damit vermeidet dieses Buch die Nachteile der andernorts, auch in Frankreich, der Schweiz und Italien innerhalb des letzten Jahrzehnts aufgeblühten Erforschung der spätmittelalterlichen Bruderschaften, es vermag die Sphäre der bloßen regionalen oder lokalen Kasuistik zu verlassen. Einen dritten Teil bilden die als Anhang beigegebenen „Materialien zur Sozialstruktur der spätmittelalterlichen Bruderschaften in Kitzingen (ca. 1485 – ca. 1523)“, die den „Blick auf den Mikrokosmos einer einzelnen Bruderschaft“ eröffnen (3).

Seine methodische Prägnanz und Wirkung gewinnt das Buch vor allem aus dem ersten Teil, in dem Vf. von dem üblichen Verfahren Abstand nimmt, aus der vorliegenden Forschungsliteratur sich dezisionistisch einen ihm passenden Begriff von ‚Bruderschaft‘ zurechtzulegen. Er beabsichtigt vielmehr eine grundsätzliche begriffsgeschichtliche und damit auch sozialgeschichtliche Klärung. Deshalb zeigt er zunächst die Spannung zwischen den modernen Begriffen von ‚Bruderschaft‘ im Kirchenrecht (CIC 1917: Bruderschaften als kirchliche Vereine und rechtsförmlich errichtete kirchliche Körperschaften) und in der modernen Forschung (Bruderschaften als Vereinigungen mit religiösen Zielen) und der mittelalterlichen Quellsprache selbst.

Sich für das eine oder für das andere zu entscheiden, ist methodisch unzulässig. Denn die moderne Begrifflichkeit ist in beiden Fällen das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses, also auch das Ergebnis der Geschichte der Bruderschaften und ihrer Wahrnehmung von außen. Sie ist auch das Ergebnis typischer Sichtweisen der Moderne, die soziale Gruppen von ihren meist spezifischen und isolierten Zielen her zu beurteilen gewohnt ist. Im mittelalterlichen Sprachgebrauch von ‚fraternitas‘ kann davon keine Rede sein, im Gegenteil. ‚Fraternitas‘ wird hier nicht als „Artbegriff für eine konkrete Institution“ verwendet, sondern bezeichnet nur einen Aspekt, der „verschiedenen sozialen Handlungsfeldern gemeinsam ist“ (12); ‚fraternitas‘ kann also eine monastische Gebets-

verbrüderung bezeichnen, aber auch einen genossenschaftlichen Zusammenschluß von der Art der Gilde oder ein politisches Bündnis zwischen Königen. Anders gesagt: eine Gilde kann ‚fraternitas‘ heißen oder eben auch von anderen Aspekten her bezeichnet werden, die ihr eignen, als *societas*, *consortium*, *conjuratio*, *amicitia* usw.

Eine an der mittelalterlichen Quellsprache allgemein orientierte Forschungsterminologie muß also ebenso in die Irre führen wie eine bloß an der modernen Terminologie orientierte. Daraus ergibt sich die entscheidende Frage, zu welchem Zeitpunkt der Geschichte bruderschaftlicher Phänomene eine spezifische Terminologie faßbar wird.

Vf. zeigt, daß dies im Spätmittelalter der Fall ist, der Zeit der „Blüte und Ausdifferenzierung der Bruderschaften“ und deshalb auch eine Zeit, in der die Unterscheidung verschiedener Vereinigungen von der Sache her möglich und zugleich notwendig geworden war (24f) und in der auch von der kirchlichen Rechtspraxis her die Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Zielen solcher Vereinigungen deutlicher herausgestellt wurde. Damit wird in den spätmittelalterlichen Texten „ein Bedeutungszuwachs für ‚Bruderschaft‘“ (lat. *confraternitas*) greifbar (26). Das spiegelt sich auch in der theologischen Literatur mit ihren positiven (G. Biel, J. von Paltz) wie negativen Stellungnahmen (Luther). Man erkennt, „daß die Bruderschaften zu einem identifizierbaren kirchlichen Sachverhalt geworden sind und von den Zeitgenossen auch ohne besondere Bezeichnung von anderen Personenvereinigungen unterschieden werden“ (29).

Demnach definiert Vf. Bruderschaften als innerkirchliche Sondergruppen, nämlich als „freiwillige, auf Dauer angelegte Personenvereinigungen mit primär religiösen, oft auch caritativen Aktivitäten, bestehend innerhalb oder neben der Pfarrei, wobei durch die Mitgliedschaft weder der kirchenrechtliche Status des einzelnen tangiert wird, noch sich im privaten Lebensbereich Veränderungen ergeben müssen“ (49f), eine Definition, die ihre Elemente aus der Abgrenzung der Bruderschaft gegenüber Pfarrei, Orden und Sekte gewinnt (dazu ausführlich S. 48ff; eine knappere Fassung der Definition S. 34). Diese Erörterung der Begrifflichkeit ist wiederum sinnvoll eingebettet in ein Panorama der Forschungssituation („Das Fehlen eines eigenständigen Forschungsansatzes“, S. 36ff) und in eine berechtigte Kritik an der Vereinzelung der Bruderschaftsforschung in Volkskunde, Kirchengeschichte u. a. m. sowie ihre bisherige Auslieferung an Deutungsmuster konfessioneller und anderer Art (39ff), deren geschichtliche Gewordenheit und Bedingtheit nicht durchschaut wurde.

Wie sehr die weitere Forschungsarbeit von dieser begrifflichen und begriffsgeschichtlichen Mühe gefördert wird, demonstriert Vf. selbst im zweiten Teil seines Buches, das die Bruderschaften der Kleriker und der Laien in den Städten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Franken darstellt.

Vor allem im Bereich der Vereinigungen des Klerus wird hier ein überraschend breites Spektrum sichtbar.

Landkapitelsbruderschaften stellten eine Zwischeninstanz der Bistumsverwaltung zwecks Aufsicht über den Klerus dar, waren aber zugleich korporative Zusammenschlüsse mit genossenschaftlichem Charakter und relativer Autonomie nach eigener Satzung. Vom Landkapitel in der Regelung von Standes- und Seelsorgeproblemen unabhängig waren hingegen die auf freiwilligem Zusammenschluß beruhenden Bruderschaften des niederen Klerus, ein Mittel genossenschaftlicher Selbsthilfe in der schwierigen Situation des 14. und 15. Jhs. Ein dritter Typus tritt in den städtischen Bruderschaften der Vikare und Altaristen entgegen, z. B. bei den Würzburger Stiftsvikaren oder bei jenen Altaristen, die sich um die ‚Präsenz‘ (als Gemeinschaftsvermögen allen Stiftungsgutes) gruppierten, welche dadurch einen personenbezogenen und genossenschaftlichen Charakter erhielt. Ein vierter Typus wird von jenen Bruderschaften des niederen Klerus gebildet, die aus dem Verzicht von Landesherren auf das Spolienrecht, aus der Gewährung der Testierfreiheit und allgemein aus der Gewährung landesherrlichen Schutzes resultieren, insofern sich das Gebet der Kleriker für den Landesherrn und seine Familie als Gegengabe für die Privilegierung anbot, die genossenschaftlich organisiert wurde. Solche Bruderschaften wurden dann auch von der Ritterschaft und von Reichsstädten initiiert. Wieder anderer Art sind die aus den engen Beziehungen zwischen dem niederen Adel und dem niederen Klerus entstandenen Bruderschaften, deren Laienmitglieder aus diesem Adel und aus dem Kreis der Amtsleute des Bischofs kamen.

Alle diese Bruderschaften manifestieren ein beim niederen Klerus vorhandenes starkes Bedürfnis nach genossenschaftlichen Zusammenschlüssen, das seit der Mitte des 14. Jhs. in Erscheinung trat und in gewissen, immer wiederkehrenden Zielsetzungen sich äußerte: Sorge um ein standesgemäßes Begräbnis, Sicherung des Totengedächtnisses, Vermeidung von Streitigkeiten durch interne Schlichtung und Förderung des Zusammenhalts, Pflege der Geselligkeit durch gemeinsame Mahlzeiten (211). Es handelt sich hier geradezu um „Standesorganisationen des Niederklerus“ (211): sie sind „Ausdruck des ständischen Selbstbewußtseins“ und zugleich eine „Antwort auf die gesellschaftliche Isolierung des Niederklerus“ im Spätmittelalter (345). Bemerkenswerterwei-

se gehörten ihnen aber auch Laien an, die im 15. Jh. oft sogar in der Überzahl waren, dann freilich auf Grund verwandtschaftlicher Bindungen.

Ebenso „bruderschaftsfreudig“ wie der niedere Klerus sind die Laien in den Städten. Auch Laienbruderschaften sind ein Indikator für den urbanen Charakter spätmittelalterlicher Siedlungen und entsprechen in Franken einem „weitgehend einheitlichen Grundmuster“ (214), ungeachtet ihrer verschiedenen Benennung als Corporis-Christi-, Sebastians-, Anna-Bruderschaften u. a. m. Sie sind „Ausdruck des städtischen Selbstbewußtseins“ (346), im wesentlichen getragen von Angehörigen der städtischen Mittelschicht; der ärmere Teil der Bevölkerung ist deutlich unterrepräsentiert.

Laienbruderschaften mit karitativer Ausrichtung (Spital-, Pilger-, Elen-denbruderschaften) sind im spätmittelalterlichen Franken nach Anzahl und Wirkung unbedeutend. Als Besonderheit sei die Nikolai-Bruderschaft in Forchheim erwähnt, die sich der Erhaltung von Wegen und Brücken widmete (289f).

Ein besonders interessantes Phänomen sind die Handwerkerbruderschaften, die an die Stelle der verbotenen Zünfte traten. Ihrer religiösen Ziele wegen sind sie den Heiligenbruderschaften an die Seite zu stellen, ihrer Struktur und Funktion nach sind sie aber Handwerkergenossenschaften und erfüllen ähnliche Funktionen wie die Zünfte, auch wenn die Geltung ihrer Satzungen auf einer obrigkeitlichen Bestätigung beruhte.

Wegen der engen Verknüpfung von begriffs- und forschungsgeschichtlichen Fragen mit der themabezogenen empirischen Arbeit reicht die Bedeutung dieses Buches weit über den Gegenstand des fränkischen Bruderschaftswesens hinaus. Es zeigt, daß eine grundsätzliche Orientierung durch Begriffsgeschichte und Forschungsgeschichte nicht Selbstzweck ist, sondern der Verbesserung der empirischen Zugriffe auf das historische Material dient. Gerade darin setzt das Buch von L. Remling Maßstäbe, an denen die Erforschung sozialer Gruppen sich künftig wird orientieren müssen.

Göttingen

Otto Gerhard Oexle

Oberman, Heiko Augustinus: The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought. – Edinburgh: T. & T. Clark LTD (1986) 309 S., Ln. £ 14.95

Der Vf., von 1966 bis 1984 Prof. für Kirchengeschichte an der Univ. Tübingen, seither an der Univ. von Arizona in Tucson, hat hier zwölf englischsprachige Studien zu spätmittelalterlichen und reformationsgeschichtlichen Themen aus dem Zeitraum 1962–1978 versammelt. Gemeinsam ist diesen Aufsätzen das Bemühen, die reformatorische Bewegung in ihrem mittelalterlichen Kontext zu verstehen und die geistesgeschichtlichen Lücken zwischen Mittelalter-, Renaissance- und Reformationsforschung zu überbrücken (Vorwort).

In dem ersten Beitrag („Fourteenth-Century Religious Thought: A Preliminary Profile“) gibt Oberman einen Überblick über die theologische Situation im 14. Jahrhundert. Zutreffend bemerkt er, daß man, wollte man das Spätmittelalter als Ganzes charakterisieren, es als „Franziskanisches Mittelalter“ bezeichnen könnte. Als hauptsächliche geistige Strömungen dieser Periode werden die „franziskanische Alternative“ zum Thomismus, die Renaissance des augustinischen Denkens und die besonders durch den Einfluß des Franziskaners Petrus Johannes Olivi mächtig geförderte Spekulation über das „dritte Zeitalter“ der Kirche behandelt. Der zweite Aufsatz („The Shape of the Late Medieval Thought: The Birthpangs of Modern Era“) stellt die gleichen spätmittelalterlichen Ideen in ihrer Bedeutung für die Entstehung des modernen Denkens heraus.

Weitere vier Beiträge gelten dem Einfluß spätmittelalterlichen theologischen Denkens auf Luther und dessen Auseinandersetzung mit seinen Vorläufern. Darunter findet sich der wichtige, auch in deutscher Sprache veröffentlichte Vortrag des Vf.s auf dem Dritten Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1966 in Järvenpää, Finnland: „Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism.“ Von den übrigen Aufsätzen des Bandes verdienen besondere Beachtung diejenigen über den Bauernkrieg, die Rolle des Skotismus auf dem Konzil von Trient und über die „Extra“-Dimension in der Theologie Calvins (letzterer ebenfalls bereits 1966 auf deutsch in der Festschrift Hanns Rückert veröffentlicht).

Ogleich der Vf. seine oft eigenwilligen und deshalb nicht unbestrittenen, aber immer glanzvoll formulierten Ideen inzwischen auch in größeren Monographien vorgetragen hat, werden seine Schüler und Freunde dankbar zu diesem Band greifen, der den Denk- und Forschungsweg eines bedeutenden Gelehrten über zwei Jahrzehnte hin dokumentiert.

Tübingen

Helmut Feld

Schmitt, Paul: La Réforme Catholique. Le combat de Maldonat (1534–1583). – Paris: Beauchesne (1985). 525 S. (Théologie Historique 74), kart. FF 240.–

Diese umfängliche Arbeit steht zwischen den Genera. Es ist weder eine Biographie des spanischen Jesuiten Juan Maldonado noch eine Monographie zur katholischen Reform. Sie stützt sich nicht nur auf Literatur; an wenigen Stellen hat der Autor auch aus Quellen, meist gedruckten, geschöpft, nirgends aus Archivalien. Die Literatur ist zwar durchweg veraltet, hier und da sind aber auch neuere Titel benutzt. Der Hg. der von Jean Daniélou gegründeten renommierten Reihe, der Pariser Patristiker Charles Kannengiesser, meint zugleich nobel und entschuldigend, der Vf. habe das Werk lange reifen lassen. Stilistisch gibt es Schwankungen zwischen flotten essayistischen Passagen und trockener Faktenanhäufung enzyklopädischer Art. Vorangestellt als Motto ist der Satz von J. B. Vianey (sic!), daß die Kirche keine Reformatoren, sondern Heilige brauche. Zwischendurch wird Maldonado kurz und bündig „der Vater“, „der Meister“ genannt, auf dem Totenbett liegt schließlich ein „heiliger Ordensmann“. Vollends zur Hagiographie ist das Buch dennoch nicht geraten. Von einer kritischen Behandlung der theologischen Positionen Maldonados kann aber keine Rede sein. Seine Wirkung wird immer wieder durch Verweis auf die große Zuhörerschaft beteuert, aber eigentlich nie inhaltlich beschrieben.

Das Buch ist chronologisch angelegt. Eine zusammenfassende Würdigung fehlt. Es ist vielleicht „solide gezimmert“ (der Autor 301 in bezug auf die Eröffnungsvorlesung Maldonados 1565 in Paris), doch aus unzulänglichen Materialien. Es gibt kein Werkverzeichnis Maldonados, nicht einmal eine vollständige Liste seiner seit dem 16. Jh. gedruckten Arbeiten. Das Buch vermittelt ein wenig scharfes Bild von den theologischen Kämpfen in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jhs aus der Sicht einiger Schauplätze und einzelner Kämpfer. Im katholischen Lager ging es um die Allmacht der Sorbonne, inhaltlich u. a. um die „i. c.“, die Unbefleckte Empfängnis. Zur Information über Maldonado ist die Arbeit zu unhandlich und zu wenig distanziert. Man greife lieber sofort zu den vielfach referierten Lexikonartikeln. Der im Umfang des Textes zum Ausdruck kommende Anspruch, über die Zeitläufe in Kirche und Welt überhaupt zu unterrichten, ist im Ergebnis inakzeptabel eingelöst.

Düsseldorf

Hansgeorg Molitor

Sieger, Jörg: Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Fürstbischof von Straßburg in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein. – Kehl, Strassbourg, Basel: Morstadt Verlag (1986). 414 S., geb. DM 48.–

Der letzte Straßburger Fürstbischof (1779–1803) Louis René Edouard de Rohan-Guéméné ist in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung bisher wenig beachtet worden und in die allgemeine Geschichtsschreibung insbesondere durch die Halsbandaffäre eingegangen, die die politische und kirchliche Ordnung Frankreichs am Vorabend der Revolution zutiefst erschütterte. Diese unter der Leitung von R. Bäumers entstandene Diss. ist einer besonders wenig beachteten Zeit Rohans gewidmet. Dieser zog sich nämlich 1790 vor der Revolution in den rechtsrheinischen Teil seines Hochstiftes zurück, wo er in Ettenheim Residenz nahm. Von dort leitete er den Kampf gegen die Religionspolitik der konstituierenden Versammlung und gegen die Zivilkonstitution des Klerus, doch war er faktisch seit 1791 in seiner bischöflichen Jurisdiktion auf seine rechtsrheinische Dekanate beschränkt. Nach dem Abschluß des napoleonischen Konkordates mußte er auch förmlich auf den linksrheinischen Teil seines Bistums verzichten. Rohan sammelte zunächst in der Hoffnung auf Rückkehr Truppen in seinem kleinen Sprengel. Als er damit scheiterte, wandelte er sich unter den Widrigkeiten seines Schicksals zu einem pastoral eifrigen Oberhirten.

Die von starker Heimatliebe geprägte Arbeit schöpft aus den ungedruckten Beständen des Badischen Generallandesarchivs, des Stadtarchivs Ettenheim und weiterer lokaler Archive. Sie ist angenehm geschrieben und eine Bereicherung der oberrheinischen Kirchengeschichtsschreibung.

Città del Vaticano

Erwin Gatz

Hürten, Heinz: Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers. – Mainz: Grünewald (1987). 130 S., kart. DM 19,80

Dieses kurze Bändchen ist ein Exposé sui generis. Es will keine historische Darstellung der katholischen Kirche im Dritten Reich

bieten, setzt vielmehr die Kenntnis der grundlegenden Geschehnisse voraus. Es will auch kein moralisches Urteil über Bewährung oder Versagen der Kirche in der Nazi-Diktatur bieten, was über die Kompetenz des Historikers hinausgeht. Das Ziel, das sich der Autor gestellt hat, ist bescheidener, bzw. liegt dazwischen. Er geht davon aus, daß die letztgenannten Urteile und die Kontroversen darüber meist daran krankten, daß die Maßstäbe und Voraussetzungen der Kritik nicht genügend reflektiert werden, vielmehr in einem sehr unreflexen und nicht rational aufgearbeiteten Vorverständnis wurzeln, das meist in sehr subjektiven Optionen gründet. Sofern diese Wertmaßstäbe theologischer und ethischer Art sind oder in einem bestimmten Bild von Kirche wurzeln, kann der Historiker sie auch nicht vermitteln. Wohl aber vermag er – und dies ist die Aufgabe, die das Bändchen anheben will – über die bloße Faktenvermittlung hinaus Voraussetzungen für eine mögliche Urteilsbildung zu schaffen, bzw. dazu zu helfen, daß Fragen sachgemäß und sinnvoll gestellt werden. „Er vermag die methodische Unzulänglichkeit von Argumenten zu erkennen, falsch gestellte und darum unbeantwortbare Fragen zurückzuweisen und die historische Bedingtheit des eigenen Standorts und des eigenen Urteils aufzuweisen. Er erinnert den Fragenden daran, daß dieser selbst historisch ist, zeitgebunden, unlösbar an eine wandelbare und unwiederholbare Situation gekettet, die seine Perspektive bestimmt“ (18).

Nach der methodischen Einführung stellt ein erstes Kap. (20–42) die „Zone des Konflikts“ dar, in der der nationalsozialistische Herrschaftsanspruch und kirchliche Selbstbehauptung sich stießen. Die typische kirchliche Linie des „Rückzugs aus der Politik“, verständlich aus dem Bestreben, gerade dem Vorwurf zu begegnen, überholte politische Herrschaftsansprüche mit religiösen Motiven zu verbrämen, und den Kampf im zentral religiösen Bereich zu führen, wird dabei in vorsichtiger Weise auch in ihrer Problematik angedeutet (23f, 25f, 37f). Ein weiteres Kap. „Verfolgung, Anpassung und Brückenbau“ (43–55) stellt die sowohl äußere wie innere Eigenart des nationalsozialistischen Druckes und die von ihm ausgehende ideologische Sogkraft dar: da der NS an Wertvorstellungen und Begriffe appellierte, die keineswegs für ihn spezifisch waren, vielmehr im ganzen deutschen Volk und auch im katholischen Volksteil verbreitet, damit jedoch all die, die diese Wertvorstellungen nicht in seinem Sinne interpretierten, zu „Volksschädlingen“ stempelte, ging es bei vielen heute anbieterisch anmutenden Brückenbau-Versuchen darum, diesen Monopolanspruch der NS zu bestreiten. Die Ambivalenz dieser Versuche lag aber andererseits gerade in den Stabilisierungsdiensten, die sie dadurch letzten Endes doch dem System leisteten (52–55).

In den beiden zentralen Kap. „Widerstand“ (56–76) und „Widerstand der Kirche?“ (77–97) führt der Vf. Erwägungen weiter aus, die er zuerst in einem Artikel in den „Stimmen der Zeit“ von 1983 (363–373) entwickelt hat. Sie laufen darauf hinaus, daß der vor allem politisch bestimmte Begriff „Widerstand“ als zentraler Begriff für kirchlich-christliches Verhalten in einer totalitären Diktatur inadäquat ist, bzw. der Verzerrung der nationalsozialistischen Propaganda entspricht, die überall nur von dem „politischen Katholizismus“ sprach (78f); damit werde die vom NS gewollte „totale Politisierung“ nur unter umgekehrtem Vorzeichen wiederholt. Die vom inneren Selbstverständnis der Kirche her einzig sachgemäße und auch in der damaligen Situation tragende und in den Selbstzeugnissen durchklingende Kategorie ist vielmehr die des „Zeugnisses“ (92–97). Es ist eine Kategorie, die primär theologisch ist, nicht an der politischen Effizienz orientiert, ja die auch bei fehlenden Zukunftsperspektiven und Chancen politischer Veränderung, kurz in innerweltlich aussichtsloser Situation, christliches Verhalten trägt.

Das Bändchen, das sich auch auf eine breite Kenntnis und Benutzung nicht nur der spezifisch kirchlichen (katholischen und evangelischen) Widerstandsliteratur stützt, vermittelt eine Menge wertvoller und kritischer Denkanstöße. Nachdenklich machen muß auch die zutreffende Beobachtung, daß gerade jene Dimension des „Zeugnisses“, aus der die katholische (und die Bekennende) Kirche damals lebte, modernem kirchlichen Bewußtsein „eigentlich fremd“ geworden ist (113, vgl. auch 129f).

H. schreibt allgemein als Historiker, nicht als Kirchenhistoriker. Von da aus auch seine notwendige und unbedingt begrüßenswerte Zurückhaltung, wo es um letzte Normen und Wertmaßstäbe geht. Wenngleich seine eigene Position und Identifikation, zumal bei dem zentralen Begriff des „Zeugnisses“, überall durchklingt, konstatiert er auch diese Kategorie nur als das historisch eruierbare Selbstverständnis der geschichtlichen Größe Kirche. Die weiterführende Frage liegt nahe: Kann hier der Kirchenhistoriker, der zugleich auch Theologe ist und dem deshalb theologische Kategorien und Wertmaßstäbe nicht fremd sein dürfen, mehr wagen und die dem „Profanhistoriker“ gebotene Zurückhaltung aufgeben? Hier ist freilich ein erstes Warnungsschild angebracht: Gerade der Kirchenhistoriker darf, nimmt er seine Aufgabe als Historiker wirklich ernst und sieht Kirche vor allem als geschichtliche Größe, nicht einfach von einem heutigen, selbst nicht von einem kirchenamtlich rezipierten Kirchenbild ausgehen, um kirchlich-christliches Verhalten früherer Zeiten zu bewerten. Er kann also

nicht kirchliches Verhalten im Dritten Reich anachronistisch an Prioritäten messen, die am II. Vatikanum oder gar an lateinamerikanischen Modellen der „Theologie der Befreiung“ abgelesen sind. Er muß vielmehr den bleibenden Maßstab des Evangeliums immer in der Vermittlung der betreffenden Zeit und des damaligen Bewußtseinsstandes zugrunde legen. Das aber hat notwendigerweise zur Folge, daß er oft dort, wo es nicht um abstrakte Werte, sondern um die geschichtliche Option zwischen verschiedenen Prioritäten geht, Unklarheit, Schwanken, bzw. einen sich langsam abzeichnenden geschichtlichen Wandel konstatieren muß. Was dies bedeuten kann, wird z. B. in der Darstellung H.s bei der Behandlung des komplexen Problems des kirchenamtlichen „Schweigens“ deutlich. Treffend stellt er fest, daß es sich hier um konkurrierende Pflichten handelt, deren Priorität nur vom innerkirchlichen Selbstverständnis zu beantworten sei (85, 87). Diese Priorität stand aber selbst damals, etwa zwischen Kardinal Bertram einerseits, der Galen-Preysing-Gruppe andererseits, nicht fest; und erst recht ist seitdem durch die wachsende Erfahrung mit totalitären und anderen Diktaturen ein innerkirchlicher Bewußtseinswandel geschehen. Der Kirchenhistoriker kann hier nicht einfach Maßstäbe eines heutigen theologischen Kirchenbewußtseins an die Kirche von damals anlegen. Wohl aber kann er eine Entwicklungslinie und einen Bewußtseinswandel feststellen und vielleicht auch theologisch bewerten, muß dabei jedoch jede Stufe von ihrem historischen Ort aus sehen und beurteilen. Von da aus wird man vielleicht zusätzlich als Kirchenhistoriker sagen können, daß die Erfahrung des totalitären Staates, den z. B. Preysing in seiner Eigenart und spezifischen Herausforderung spätestens 1937 klar erkannte, noch neu war, daher auch manche Dimensionen christlichen Zeugnisses noch nicht so deutlich erkannt werden konnten. Vergangene Modelle des Kirchenkampfes, vor allem aus den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts, waren nach wie vor prägend. Daß in der neuen Situation die Sache der Kirche nur zusammen mit der Sache der Menschenrechte und der Freiheit überhaupt verteidigt werden kann, dies zu erkennen, bedurfte es eines längeren und im einzelnen auch ungleichzeitig ablaufenden Prozesses.

Frankfurt

Klaus Schatz

Baumer, Iso: Prinz Max von Sachsen (1870–1951) und Armenien. Im Widerspruch zu gängigen Meinungen und Einstellungen in Kirche und Staat. – Bremen: Donat & Temmen (1986). 32 S., kart. DM 6.50

Der Vf. beleuchtet in dieser Vorstudie zu einer umfassenden Biographie Max von Sachsens das Verhältnis dieses Theologen zu Armenien und insbesondere zur armenisch-orthodoxen Kirche. In einer Vielzahl von teilweise jedoch recht nebensächlichen Details belegt er die jahrelange Beschäftigung des sächsischen Prinzen mit Armenien als Seelsorger, Wissenschaftler (u. a. 1900–1912 Prof. für Liturgie an der Universität Freiburg/Schweiz) und Publizist. Der Abdruck (im Anhang) seines Aufrufs zur Unterstützung der notleidenden Armenier im Namen des unter der Leitung des höchst umstrittenen Armenag S. Baronigian stehenden Armenischen Hilfskomitees hätte allerdings eines kritischen Kommentars bedurft. Der Vf. charakterisiert den in manchen Belangen überaus naiv erscheinenden Max von Sachsen als einen zutiefst religiösen Moralisten, dessen Bemühungen für eine gerechtere Beurteilung der Ostkirchen – sie trugen ihm 1910 eine Maßregelung seitens Papst Pius X. ein – ihn zu einem Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung machten.

Münster

Clemens Sorgenfrey

Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie. Vorträge anlässlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985, mit Einführung und Nachwort hg. von A. H. J. Gunneweg und H. Schröer. – Bonn: Bouvier Verlag (1986). 116 S. (Bonner akademische Reden 61), kart. ca. DM 24,–

Der Bd., der die Vorträge eines Symposiums über Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie zusammen mit einer Einführung (6–12) und einem Nachwort (101–112) der Symposium-Leiter und Hg. der Öffentlichkeit vorlegt und außerdem auch noch eine Auswahlbibliographie zur Hermeneutik von 1975 bis 1986 bietet (113–116), dokumentiert, daß das Paradigma einer hermeneutischen Theologie noch keineswegs erledigt ist. Nach der Blütezeit hermeneutischer Theologie in den 50er und 60er Jahren, ihrer Infragestellung seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre und der Rückkehr hermeneutischer Fragen in Zusammenhang mit Erfahrungstheologie,

narrativer Theologie, Symboldidaktik, Metapherntheorie usw. in den 70er Jahren sollte nun eine neuerliche Standortbestimmung und Relevanzprüfung für die Theologie durchgeführt werden. Sie enthält in der Tat wichtige Hinweise für die gegenwärtige theologische Theorie-Diskussion.

Wolfgang Kuhlmann (Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich? ebd. 13–42) erläutert zunächst zwei grundlegende hermeneutische Thesen: 1. Verstehen unterscheidet sich grundlegend von anderen kognitiven Bemühungen dadurch, daß es nicht primär um Wissen über den Gegenstand des Verstehens geht, sondern darum, das Gemeinte selbst anzueignen. 2. Verstehen ist Applikation, aber es gibt eine Fortschrittsfähigkeit des Verstehens.

Die erste These wird durch eine Analyse der logischen Struktur des Verstehens sprachlicher Äußerungen begründet: Danach gibt es nicht nur eine sehr große Bandbreite unterschiedlicher kognitiver Interessen, letztlich sogar zwischen qualitativ verschiedenen Möglichkeiten des kognitiven Verhaltens, nämlich zwischen dem Wissen über den Gegenstand und der Aneignung der Antwort (auf eigene Fragen des erkennenden Subjekts) selbst (15ff), sondern auch eine unterschiedliche Funktion des Vorverständnisses in der Eröffnung des Verstehensvorgangs: Es kann sowohl als Frage, als quasitranszendentes Bezugsschema wie auch als Hypothese fungieren (24–36).

Die zweite These, die eine Fortschrittsmöglichkeit im Verhältnis von bekanntem Vorwissen und dem mir begehrenden Fremden behauptet, gründet sich auf Apels transzendentalpragmatischer Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (36ff).

Zwar ist hier etwa gegenüber der hermeneutischen Theorie Gadamer's ein bedeutender Fortschritt erzielt, aber es bleibt die Frage, ob bei dieser Analyse des Verstehensvorgangs nicht immer noch ausschließlich eine zu einfache Verstehenssituation vorausgesetzt ist, eine intrakulturelle oder intrareligiöse Kommunikation etwa, und ob nicht deswegen dann auch als zu selbstverständlich vorausgesetzt wird, was erst zu erklären ist, nämlich die Möglichkeit des Verstehens selbst. Es bleibt zu bezweifeln, daß mit einer solchen Erweiterung der Hermeneutik die viel schwierigeren Fragen einer interkulturellen oder interreligiösen Kommunikation (wie z. B. das jüdisch-christliche Gespräch) angegangen werden können, ein epochaler Paradigmenwechsel bewältigt oder etwa die schwierige dogmatische Frage des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament gelöst werden könnte. Dazu bedarf es zweifellos einer noch konsequenteren Erweiterung der Hermeneutik (etwa in der Richtung, die R. Schaefflers transzendentalphilosophische bzw. transzendentaltheologische Erfahrungstheorie eröffnet hat; vgl. besonders R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, 1982).

Einen ähnlichen Eindruck erweckt auch der Beitrag von Hartmut Gese (Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte, ebd. 43–62).

Denn man wird erstens dem hermeneutischen Grundsatz zustimmen müssen, daß es unabhängig vom Historischen keinen Zugang zum biblischen Text gibt, weshalb der kerygmatische Charakter, die traditionsgeschichtliche Einheit und der schriftlich-kanonische Charakter des biblischen Textes zu seinen notwendigen historischen Verstehensbedingungen gehören, ohne die er nicht verstanden werden kann, wie er sich selbst versteht (44–57). Und man wird auch dem zweiten hermeneutischen Grundsatz beipflichten, daß Verstehen eines solchen die Wahrheit bezeugen wollenden Textes nur möglich ist, wenn zur Erkennenden eine anerkennende Haltung tritt und zugleich Geschichte als Tradition verstanden ist (insofern auch eine Identifikation ermöglicht) (57–61).

Aber worin diese hermeneutischen Grundsätze theologisch gründen, bleibt unklar. Wie nämlich die Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit des biblischen Glaubens mit seiner einheitlichen Traditionsgeschichte zusammenzudenken ist, bleibt auch hier mehr vorausgesetzt als sachlich begründet – der Hinweis auf die eine Offenbarung, das eine Geschichtshandeln Gottes und den einen Traditionszusammenhang (48ff) ist noch zu abstrakt.

Der Beitrag von Peter Knauer („Neuer Wein in neue Schläuche.“ Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich? 63–76) zeigt (gerade auch in Anknüpfung an reformatorische Intentionen) zunächst sehr schön, wie der Anspruch der christlichen Botschaft als „Wort Gottes“ gerade in ihrem Inhalt erläutert wird:

Offenbarung, Menschwerdung und Geistsendung sind notwendig, weil Gott uns Menschen mit einer Liebe zugewandt ist, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern die innertrinitarische Liebe Gottes selbst ist (63–68). Deshalb kann der Mensch diesen Anspruch von sich aus nicht verstehen, deshalb bringt die christliche Botschaft ihre eigene Philosophie (nämlich eine relationale Ontologie) mit sich, deshalb ist ein Verstehen nur in paradoxer Weise möglich.

Eine theologische Hermeneutik muß in der Tat in der Grundstruktur des Glaubens gründen. Aber versteht sich der Glaube bei allem Geheimnis- und Offenbarungscharakter nicht gerade auch als wirkliche Erkenntnis der Wahrheit und damit als Gegenteil von Ideologie und müßte er von daher nicht auch befähigt und verpflichtet sein, zu

erläutern, wie seine paradoxe Erfahrung möglich ist und was sie von einer illusionären oder wahnhaften Erfahrung unterscheidet? Speziell die Behauptung einer Paradoxieerfahrung (in der der begegnende Inhalt dem Erwartungshorizont widerspricht) bedarf der Begründung.

Hans Zirkner, der sich auf die Hermeneutik des Narrativen konzentriert (Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik „narrativer Theologie“, 77–100), weist zunächst auf die kulturelle Entwertung des Erzählens, sowohl des alltäglichen, wie auch des literarischen und insbesondere des religiösen, hin (77–88) und plädiert dann für eine religiöse Lesekultur (88–94), die mit zwei schwerwiegenden Problemen fertig zu werden hat: mit dem unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen prekären Wahrheitsanspruch und der nicht minder prekären Relevanz der biblischen Texte.

Insgesamt ein Bd also, der in der grundlagentheoretischen theologischen Diskussion Berücksichtigung finden sollte.

Frankfurt a.M.

Siegfried Wiedenhofer

Nicolas, Jean-Herve: *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*. Préface du Cardinal Ratzinger. – Fribourg Suisse, Paris: Éditions Universitaires, Éditions Beauchesne (1985). XII, 1248 S., kart. FF 450,–

Der emeritierte Fribourger Dogmatiker legt mit diesem voluminösen Bd die Frucht seiner Lehrtätigkeit während eines Vierteljahrhunderts vor. Es handelt sich freilich nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, um eine Gesamtdarstellung der Dogmatik; vielmehr werden (nach einer kurzen Einleitung über die Idee des Vf.s von Theologie) die Gotteslehre, die Christologie sowie die Eschatologie einschließlich der Sakramentenlehre behandelt. Die Eschatologie bekommt ihren Platz in der Christologie unter dem Titel „Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit“; die Mariologie ist ebenfalls daselbst angesiedelt, sofern die Mutter Jesu der Beleg für die „Eingliederung Christi in die menschliche Geschichte“ ist. Das Grundgliederungsprinzip ist also der Dreischritt, den schon die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse vornehmen. Dem Vf. kommt es dabei vornehmlich darauf an zu zeigen, daß auf dem Weg der Erkenntnis der ökonomischen Trinität das Heil in der Gemeinschaft mit dem immanent trinitarischen Gott gefunden wird. Das ist das thomistische Konzept, dem sich N. allenthalben auch in den Details verpflichtet weiß. Wie das Literaturverzeichnis schon zeigt, wird vor allem die traditionelle Theologie zu Wort gebracht. Neuere Ansätze werden aber jedenfalls referiert. Der aus den Aporien der Gegenwart heraus Fragende wird wohl nicht alle Antworten finden, die er sucht, und nicht alle verstehen, die vorgelegt werden. Bemerkenswert ist die durchsichtige Klarheit, mit der N. seine Meinung formuliert. Im Vorwort spricht Kard. Ratzinger von einem „theologischen Ereignis“, das mit diesem Bd Gestalt angenommen hat.

Regensburg

Wolfgang Beinert

Boff, Clodovis / Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*. Aus dem Portugies. von Alfred J. Keller. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1987). 267 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung), kart. DM 44.–

Wenn es eine zentrale Intuition gibt, die im Laufe der Entfaltung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung eine wachsende Bedeutung erlangt hat, dann ist es die „Option für die Armen“, die im vorliegenden Buch biblisch und systematisch behandelt wird. Das Buch erscheint im Rahmen der auf 54 Bände geplanten Enzyklopädie befreiungstheologischen Denkens in der ersten von sieben Serien, die unter dem Thema „Gotteserfahrung und Gerechtigkeit“ steht.

Nach einem Geleitwort von Bischof Moacyr Grechi bestimmen die Autoren einleitend die Armen in der heutigen Welt als kollektive Erscheinung, die Ergebnis eines konfliktiven Prozesses seien und ein alternatives Gesellschaftskonzept erforderten, das auf dem Hintergrund einer vereinfachten Dependenztheorie auf einen nicht näher definierten „demokratischen Sozialismus“ (229) hinausläuft. Angesichts der in diesem Rahmen gesehenen „kollektiven Lazarusse“ (25) gehen die Autoren ihr Thema in drei Zugängen an, in einem biblischen, theologischen und pastoralen Zugang.

Der erste, dem biblischen Zugang gewidmete Teil betrachtet zunächst die Option Jahwes für die Armen im AT und befragt – mit großer Ausbeute – sowohl die geschichtlichen Bücher als auch die Propheten und die Weisheitsliteratur (Kap. 2). Bei der Erwähnung von Sir 34 (68) hätte ein Verweis auf die Bekehrung von Las Casas gutgetan. Der Blick aufs NT (Kap. 3) findet vor allem bei Lk die Option Gottes für die Armen im Leben Jesu. Ein weiterer biblischer

Durchgang (Kap. 4) geht unversehens zur Option von Menschen für die Armen über und erläutert diese Solidarität anhand biblischer Gestalten wie Mose, Elija, Jeremia, Knecht Gottes, Maria und Paulus. Kap. 5 umschreibt die Armen als bevorzugte Empfänger der biblischen Botschaft.

Der zweite Teil bietet einen theologischen Zugang: Kap. 6 bestimmt den Armen als „Sakrament Gottes“ und sieht aufgrund der Identifikation des Weltenrichters in den Armen (cf. 128, 138) und in Anknüpfung an LG 8 den fundamentalen theologischen Grund für die als „Makrocaritas“ (133) verstandene Option für die Armen in der Option für Christus. Im folgenden 7. Kap. werden die Linien ekklesiologisch ausgezogen: zwischen der Option für Christus und der Option für die Armen wird die vermittelnde Kategorie der „Gerechtigkeit“ eingeführt, das Verhältnis zum Klassendenken geklärt, die Frage nach der Exklusivität und dem Subjekt gestellt. Im 8. Kap. werden materielle Armut (als soziale Sünde), spirituelle Armut und evangelische Armut unterschieden.

Der dritte Teil schließlich nennt sich pastoraler Zugang, ist jedoch fast zur Hälfte ein historischer Zugang, denn im 9. Kap. werden, in enger Anlehnung an M. Mollat (Die Armen im Mittelalter [München 1984]) tausend Jahre Kirchengeschichte (6. bis 16. Jahrhundert) auf die Option hin befragt. Dieser sehr kursorische Überblick wird im 10. Kap. im ebenfalls äußerst knappen Blick aufs 19. und 20. Jahrhundert fortgesetzt. Während das 11. Kap. sich mit „Befreiungspraktiken der Armen“ befaßt, unter besonderer Betonung ihrer „Kultur der Freigebigkeit“ (231), erörtert das letzte Kap. praktische Fragen der Option.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß es in diesem Buch um das spirituelle Herzstück der Befreiungstheologie geht, das als kontextuelle Applikation des II. Vatikanums (cf. Lumen gentium Nr. 8) gelten kann und inzwischen über den Raum der theologischen Reflexion hinaus längst kirchenamtlich rezipiert worden ist und in lehramtliche Stellungnahmen Eingang gefunden hat. Das eindrucksvollste Zeugnis dieser Art stellen die Beschlüsse der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) dar, in denen die Bischöfe programmatisch eine „vorrangige Option für die Armen“ (opción preferencial por los pobres) getroffen haben (Nr. 1134–1165). Darüber hinaus bestimmt diese Option in wachsendem Maß auch lehramtliche Dokumente auf gesamtkirchlicher Ebene, wie etwa die in diesem Jahr (1988) erschienene Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (Nr. 42) von Papst Johannes Paul II.

Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es die verschiedenen Zugänge zu dieser aktuellen und wesentlichen Frage der Kirche heute eröffnet, auch wenn das Buch nicht immer wie aus einem Guß erscheint. Die zentralen Kap. des Buchs sind wohl das 6. und 7. Kap., bei denen es um jene Christusbegegnung im (armen) Nächsten geht, die auch europäische Theologen wie etwa H. U. von Balthasar, H. Fries und K. Rahner umtreibt. Hervorzuheben ist das Bemühen der Autoren, gegenüber den Gefahren des Moralismus und des politischen Aktivismus der „Verwurzelung im Mysterium Gottes“ (124) oder der „spirituellen Oberhoheit“ des Christusglaubens (139) unmißverständlich den Primat einzuräumen.

Von den klärungsbedürftigen Zusammenhängen sind besonders zu nennen: das Verhältnis zwischen dem „Sakrament der Armen“ und den liturgischen Sakramenten; die Rolle der Gerechtigkeit als Vermittlung zwischen den Optionen für Christus und für den Armen; die Differenzierung im Kapitalismusverständnis (als Wirtschaftsweise oder Klassengesellschaft); der soupçon bei der historischen Rückfrage; das Verhältnis von direkter und vermittelter Nächstenliebe („politische Caritas“), die ja keineswegs Alternativen sind (cf. 238f). Ein Mangel des Buchs ist die Tatsache, daß die für das Thema ergiebige Patristik fast völlig ausgespart bleibt, daß die Gestalt des Franziskus nur gestreift wird und daß der Blick sowohl auf die lateinamerikanische Kirchengeschichte als auch auf das europäische 19. Jahrhundert kaum getan wird.

Wenn das Buch die weitere Bemühung anregt, ein altes und zugleich neues Paradigma der Kirche praktisch zu befördern und theologisch einzuholen, dann hat es seinen Dienst getan.

Frankfurt a.M.

Michael Sievernich SJ

Békés, Gerard J.: *Eucaristia e Chiesa*. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico. – Casale Monferrato: Edizioni Piemme die Pietro Marietti (1985). 124 S. (Liturgia fonte e culmine, Bd 2), kart. Lit 16 000.–

Getreu dem altkirchlichen Axiom: „Die Kirche ‚macht‘ die Eucharistie – die Eucharistie ‚macht‘ die Kirche“ steht die Thematik der engen, wechselseitigen Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie im Mittelpunkt des mit kirchlicher Druckerlaubnis versehenen Bändchens. Die Verbundenheit wird vorrangig im ökumenischen Kontext dargestellt mit dem Ziel, zur Realisierung der eucharistischen Gemeinschaft der Kirchen beizutragen. Es handelt sich um eine Sammlung bereits früher an verschiedenen Stellen veröffentlichter Beiträge. Sie sind überarbeitet, ergänzt und im Blick auf jüngere ökumenische Dokumente aktuali-

siert worden (Vorwort). Die Zusammenstellung der Einzelstudien erweist sich als sachlich sinnvoll, wenn auch das I. Kap. eher den Charakter einer reinen Ekklesiologiestudie trägt.

Das I. Kap. (11–29) handelt von der Einheit der Kirche, der göttlich-menschlichen Gemeinschaft in Christus.

Da das ganze ökumenische Problem im Kern in die paradoxe Aussage gefaßt werden kann: „Eins in Christus – keine volle Einheit in seinem Leib, der Kirche“ hat sich die ökumenische Bewegung von Anfang an der Frage nach der Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche gestellt.

Die Bemühungen um eine gemeinsame Schau der Einheit kennzeichnen den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen und im besonderen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die verschiedenen geschichtlichen Stadien hinweg. Ekklesiologisch traten unter dem Leitbild der Konziliarität die Christozentrik, die Katholizität und Apostolizität in den Mittelpunkt der theologischen Arbeiten. Die katholische Kirche sieht sich vor die Frage gestellt, wie sie einerseits die apostolische Sukzession als sichtbares Zeichen der Apostolizität der Kirche für unverzichtbar halten, andererseits sich in die konziliare Struktur einer einigen Kirche der Zukunft einfügen kann. Ihr erklärtes Ziel besteht nicht in einer Art von „Rückkehr“ oder einfach in einer Wiedereingliederung der nicht-katholischen Gemeinschaften in die römisch-katholische Kirche. Die Einheit wird nicht durch bloße Absorption, sondern durch die Wiederaufnahme der Gemeinschaft hergestellt. Das Ökumenismuskonkordat spricht von dem Erfordernis einer umfassenden „metanoia“. Diese schließt offenkundig auch eine schrittweise Entwicklung neuer Formen des konziliaren Lebens ein, auf die hin das II. Vatikanum mit der Betonung des Kollegialitätsprinzips einen ersten wichtigen Schritt getan hat. Dieses könnte auf allen Ebenen des Volkes Gottes weiterentfaltet und realisiert werden.

Im II. Kap. (31–57) wird die ökumenische Reflexion über die Bedeutung des Kultes und im besonderen der Eucharistie für die Einheit der Kirche nachgezeichnet.

Anfangen von den Konferenzen der Faith and Order-Bewegung in Lausanne (1927), über Lund (1952), Montreal (1963), Löwen (1971), Accra (1974) bis hin zu Lima (1982) wurden den liturgisch-sakramentalen Fragen als wesentlichen Faktoren für die kirchlichen Einigungsbemühungen ein wachsender Stellenwert zuerkannt. Zu den systematischen Bemühungen trat die Besinnung auf die Herausforderungen, die namentlich durch die Säkularisierung, durch die kulturelle und soziale Situation des Menschen heute für den Kult, im speziellen für die Taufe und Eucharistie entstanden sind.

Das III. Kap. (59–80) ist ausschließlich der Frage gewidmet, wie die eucharistische Gegenwart im Lima-Dokument dargestellt wird.

Das „neue österliche Mahl“ ist sowohl unter soteriologischem als auch ekklesiologischem Aspekt zu betrachten. Der anamnetische und epikletische Charakter der Eucharistie ermöglichen bedeutende Konvergenzen im bisher kontroversen Eucharistieverständnis. Was allerdings die Dauer der Realpräsenz betrifft, bleibt Lima hinter Accra zurück. Von der tridentinischen Position aus, die durch den philosophisch-ontologischen Begriff der „transsubstantia“ bestimmt ist, kann jedoch kein prinzipieller Einwand gegen Lima geltend gemacht werden, obgleich eine klare Aussage bezüglich der „metabole“ wünschenswert wäre. Ähnliches gilt vom traditionellen Opferbegriff wie von der Dauer der Gegenwart Christi, die auf der Basis der Lehre vom anamnetischen und epikletischen Charakter der Eucharistie kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen müßten.

Im IV. Kap. (81–100) werden die wiederentdeckten Dimensionen der Eucharistie im Zusammenhang dargestellt, und zwar unter Miteinbeziehung der einschlägigen Dokumente aus den bilateralen Dialogen (anglikanisch/katholisch, ev.-lutherisch/katholisch, orthodox/katholisch).

Die im Tridentinum und der posttridentinischen Theologie vorherrschende christomonistische Sicht ist in ihrer Eindimensionalität in mannigfacher Weise ergänzt worden: durch den geschichtlich-soteriologischen und den pneumatologischen und sakramentalen Aspekt sowie die ekklesiologisch-liturgische Dimension. Es ist deutlich geworden, daß die Eucharistie schließlich auch in ihrer trinitarischen und kosmisch-eschatologischen Dimension begriffen werden kann und muß. Jüngere biblische, patristische und liturgische Studien haben entscheidend zu dem ganzheitlichen und reichhaltigen Verständnis dieses Sakramentes beigetragen.

Die katholische Eucharistielehre, wie sie gewöhnlich in Handbüchern dargestellt und vermittelt wird, sieht sich durch neuere Studien und die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge herausgefordert. Im V. Kap. (101–105) kommen daher einige der neuen Fragestellungen kurz und bündig zur Sprache. Sie können – wie plausibel dargelegt wird – für eine integrale Erneuerung des katholischen Eucharistieverständnisses fruchtbar gemacht werden:

Wer oder was ist gegenwärtig in der Eucharistie? Wie vollzieht sich die Vergegenwärtigung? Lassen sich sakramentale Gegenwart und Opfer der Sache nach trennen? Wird der ekklesialen Bedeutung der Eucharistie hinreichend Rechnung getragen? Sind wir uns der eschatologischen Zeichenfunktion

bewußt? – Es geht bei dieser kritischen Selbstbesinnung darum, das traditionelle katholische Eucharistieverständnis zu größerer Fülle und Vollständigkeit zu führen.

Das Bändchen schließt im Anhang (107–121) mit dem Abdruck der sog. Lima-Liturgie (1982) in autorisierter italienischer Übersetzung.

Die Publikation vereinigt eine Reihe wertvoller Einzelanalysen mit einigen klar herausgearbeiteten thematischen Durchblicken aus der Geschichte der ökumenischen Bemühungen um Kirche und Eucharistie. Während die Kap. I bis III jedoch eher deskriptiven Charakter haben und manches Bekannte zur Sprache bringen, enthalten die Kap. IV und V die eigentlich substantiellen und weiterführenden Überlegungen. Die Zusammenschau der von der eucharistischen Theologie neu- bzw. wiederentdeckten Dimensionen ist geeignet, gleicherweise die Lehre, die Verkündigung und die Pastoral zu befruchten und neue Horizonte für die ökumenische Verständigung zu eröffnen. Gerade diese Beiträge atmen in ihren weiterführenden, zukunftsverheißenden Perspektiven den Geist der Versöhnung und einer die eigene Kirche in Pflicht nehmenden metanoia. – Wünschenswert wäre ein Sachregister gewesen, um über die Querverweise hinaus den inneren Zusammenhang der verschiedenen Beiträge noch deutlicher zu markieren und so z. B. ihre Nutzung in theologischen Seminaren oder in der Priester- und Erwachsenenbildung zu erleichtern.

Paderborn

Aloys Klein

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hg. von Theodor Maas-Ewerd. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 350 S., geb. DM 25.–

Am 4. Dezember 1988 ist es ein Vierteljahrhundert her, daß 2147 Konzilsväter bei nur vier Gegenstimmen die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* als erstes Ergebnis des II. Vatikanums angenommen haben. Nach der Aussage des Schlußdokuments der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 ist „die liturgische Erneuerung die sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils. Wiewohl einige Schwierigkeiten auftauchten, wurde sie doch von den Gläubigen im allgemeinen froh und fruchtbringend angenommen.“ Sicherlich: „Die Liturgiereform bleibt eine Jahrhundertaufgabe“ (so 1979 der damalige Vorsitzende der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz). Doch ist das angesprochene Datum Grund genug für eine Zwischenbilanz, wenn auch dem Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski (Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst, 15–37) zuzustimmen ist, wenn er bemerkt: „Wer heute, 25 Jahre nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution, fragt, ob dieses zentrale Anliegen der Erneuerung der Kirche erreicht ist, wird zugeben müssen, daß es so wenig erreicht ist, wie nach 10, 15 oder 20 Jahren, und so wenig, wie es nach 50 Jahren erreicht sein darf; denn eine *Ecclesia semper reformanda* braucht eine *Liturgia semper reformanda*. Die Frage wird richtiger lauten müssen, ob denn die Bereitschaft zu einer auch 25 Jahre danach noch nötigen Erneuerung des Gottesdienstes und der Kirche durch ihn vorhanden ist, oder ob man sich mit dem von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlichen Stand des einmal Erreichten zufriedengibt und nicht einmal etwas dagegen unternimmt, wenn alte, bereits für überwunden gehaltene Mißbräuche wiederaufleben oder neue entstehen“ (15f).

Auf diesem Hintergrund möchte „dieses Buch den Verantwortlichen in den Bistümern und Gemeinden, Priestern, Diakonen und Laien, eine Orientierung bieten, die dem Leben dient“ (10). Ob es sich allerdings zu einer „Pflichtlektüre für alle Verantwortlichen in Bistümern und Gemeinden“ eignet, wie die Werbung vollmundig verlautbart, ist bei diesem Bd mit 13 sehr unterschiedlichen Beiträgen eher zu bezweifeln. Er ist dem Regensburger Liturgiewissenschaftler Bruno Kleinheyer zur Vollendung des 65. Lebensjahres gewidmet, eine Festschrift eigener Art also, von der der Hg. schreibt: „Für die Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachgebiet sind die Zeiten längst vorbei, in denen Festschriften eine Ansammlung von mehr oder minder lose zusammenhängenden Einzelbeiträgen sein konnten“ (10). Allerdings erreicht dieser Bd nicht die thematische Geschlossenheit seiner „Vorgänger“, die wegen ihrer auch für heute noch gültigen Bedeutung hier genannt werden sollen:

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hg. von Th. Maas-Ewerd u. K. Richter, Einsiedeln u. a. 1976 (E. J. Lengeling zum 60. Geburtstag); Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hg. von J. G. Plöger, Freiburg 1980 (Th. Schnitzler zum 70. Geburtstag); Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Hg. von M. Klöckner u. W. Glade, Kevelaer 1986 (H. Rennings zum 60. Geburtstag); Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. von A. Heinz u. H. Rennings,

Freiburg 1987 (B. Fischer zum 75. Geburtstag); Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. von K. Richter, Freiburg 2. Aufl. 1987 (Quaestiones Disputatae 107) (E. J. Lengeling zum 70. Geburtstag).

Diese Geschlossenheit kann vorliegender Bd schon deshalb nicht erreichen, weil er zum einen zwar auf wichtige Desiderate der Liturgiereform aufmerksam macht, dabei aber keineswegs vollständig sein kann, und weil er zum anderen sowohl Beiträge enthält, die unmittelbar auf eine verbesserte liturgische Praxis zielen, aber eben auch Beiträge, die auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau stehen und theologische Linien ausziehen, die die gegenwärtige Praxis in den Gemeinden kaum berühren und sich somit eher an die Wissenschaftler als an die angesprochene Zielgruppe richten.

Unter den letzteren fällt dem Rezensenten besonders auf der Beitrag des Mainzer Liturikers August Jilek: Fragen zur heutigen Feier der Trauung (174–212). Ihm geht es um die spezifische Bedeutung der Trauungsliturgie für das Zustandekommen des Ehesakramentes.

Vor allem im Anschluß an K. W. Stevenson (Nuptial Blessing. A Study of Christian Marriage Rites, London 1982) versucht Vf. nachzuweisen, daß es in der frühen Kirche durchaus einen Traditionsstrang gab, nach dem Amtsträger über die Brautleute unter Handauflegung den Segen sprachen. Dies galt auch für die gallische und spanische Liturgie. Vf. versucht die Bedeutung des sakramentlichen Kerngeschehens der Trauungsliturgie durch einen Vergleich mit der Bischofsweihe zu erhellen: Der Wahl des Kandidaten würde danach die Einigung der Brautleute (Verlobung?) entsprechen, wobei dieses Ja-Wort der Brautleute, also der Konsens, die Voraussetzung für das Sakrament wäre, dieses Ja-Wort aber nicht schon – wie es das westliche Kirchenrecht festschreibt – bei Getauften automatisch das Zustandekommen des Sakramentes herbeiführt. In der Liturgie würde danach der Entschluß der Brautleute „als ein Handeln Gottes selbst gedeutet und proklamiert und die Fortsetzung dieses Heilshandelns Gottes hic et nunc in die Zukunft hinein erbeten. Sowenig ein Kandidat durch seine Wahl schon Bischof ist, sowenig sind Brautleute durch ihren Entschluß, heiraten zu wollen, oder durch die Bekanntgabe desselben schon Eheleute im Glaubenssinn der Christen. Sosehr diese Vorgänge unabdingbare Voraussetzung für das jeweilige gottesdienstliche Handeln sind, sosehr gilt zugleich auch: Der Gewählte wird erst zum Bischof, und die Brautleute werden erst zu Eheleuten im Glaubenssinn der Christen, wenn und indem über ihnen durch das ... Große Gebet das entsprechende Handeln Gottes anamnetisch-epikletisch proklamiert wird!“ (189f) Trägerin dieses Segensgebets ist die ganze gottesdienstliche Versammlung, in deren Namen es vom präsidierenden Amtsträger der Kirche verlautbart wird. Dies geschieht eben sowohl in einer Worthandlung (Benedictio nuptiarum) wie in leibhafter Zeichenhandlung (Handauflegung). Vf. kommt dabei zu dem Ergebnis: „Die in unserer Kirche derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht, derzufolge die Aufgabe des kirchlichen Amtsträgers lediglich in der Entgegennahme und Bestätigung der Konsenserklärung der Brautleute besteht und die Brautleute es also sind, die sich gegenseitig das Ehesakrament spenden, hat in den genannten Entwicklungssträngen keine Grundlage“ (190). Leider geht Vf. nur in einer Anmerkung (209 Anm. 58) darauf ein, daß die gottesdienstliche Feier der Trauung wenigstens ein Jahrtausend lang (vgl. Papst Nikolaus I. 866: MGH. Ep 6,568–600) nicht erfordert war. Doch ist ihm zuzugestehen, daß neue Erkenntnisse über die Bedeutung der Liturgie nicht allein durch eine lange Zeit entgegenstehende Tradition schon hinfällig sein können. Wichtig ist auch sein Hinweis, daß die Begriffe Spender und Empfänger im Rahmen liturgischen Feiern keine Berechtigung mehr haben (tatsächlich wird bei der Überarbeitung der liturgischen Bücher im deutschen Sprachbereich derzeit angestrebt, ohne diese Begriffe auszukommen), weil dies ein punktuelles Verständnis des Sakramentes unterstellt, das letztlich auf die mittelalterliche Verengung der Gültigkeit der Sakramente unter dem Aspekt von Materie und Form – Begriffe, die in den nachkonziliaren liturgischen Büchern nicht mehr verwendet werden – zurückzuführen ist. Ist jede liturgische Feier ein gemeinschaftliches Handeln der Versammelten, dann gibt es zwar unterschiedliche Aufgaben, doch kein Gegenüber von Spender und Empfänger, denn auch der Vorsteher der Feier ist zugleich Empfänger. Liturgie ist ein ekklesiales Geschehen, bei dem die ganze versammelte Kirche als dessen Trägerin handelt, wobei der präsidierende Amtsträger in spezifischer Weise tätig wird: „Er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das Große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlung verlautbart“ (179).

Soweit der Rezensent sieht, führt Vf. hier eine liturgietheologisch stringente Argumentation in einer Konsequenz, wie sie bislang im deutschen Sprachbereich nicht gewagt wurde. Nur Ansätze dazu finden sich bei B. Kleinheyer, Riten um Ehe und Familie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 8, Regensburg 1984, 67–156). Die sich von diesem Aufsatz her ergebenden Fragen können hier nicht aufgelistet werden. Sie bedürfen einer interdisziplinären Erörterung, da sowohl die systematische Theologie wie das Kirchenrecht hier angesprochen sind. Vf. zeigt damit auch aus liturgietheologischer Sicht, daß die Theologie des Ehesakramentes dringend weiterer Klärungen bedarf.

Der oben schon erwähnte Beitrag von Kaczynski befaßt sich vor allem mit einer gemeindegerechten Gottesdienstfeier,

kwobei von einer liturgietheologischen Grundlegung her Hilfen für die Praxis geboten werden. Dabei wird vieles angesprochen, was einer weiteren Vertiefung bedürfte. Zum Teil leisten das die anderen Beiträge des Bdes. An einer Fülle von Beispielen wird deutlich, daß es keine Ende der Liturgiereform geben kann, daß auch die liturgischen Bücher nur eine begrenzte Lebensdauer haben können, schon bedingt durch die beständigen Änderungen der Muttersprache.

Der Bamberger Liturgiewissenschaftler Franz Kohlschein schreibt über die „Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme“ (38–62): „Teilhabe/Teilnahme ist – über jede Liturgiereform hinaus – der permanente Prozeß der Durchformung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens aller Christen vom Pascha-Mysterium Jesu Christi her ... Die Schaffung der Bedingungen zum Gelingen dieses Geschehens durch optimale liturgische Ordnungen und eine optimale liturgische Praxis bleibt die wichtige Aufgabe, die der Kirche zwischen Pfingsten und der Parusie gestellt ist“ (57).

Sein Vorgänger auf dem Bamberger Lehrstuhl, Hermann Reifenberg, artikuliert die „Bemühungen um die Zeichen in der Liturgie“ (63–74) und bietet damit eine auf die Praxis bezogene Kurzfassung seiner Aufsätze aus ALW über „Die Bedeutung des optischen Elementes im Gottesdienst“ (ALW 12, 1970, 7–33), über „Liturgisch-phänomenologische Aspekte zu Geschmack und Mahl“ (15, 1973, 108–122), über „Das akustische Element in der Liturgie“ (17/18, 1975/76, 145–160), über „Liturgisch-phänomenologische Aspekte des taktilen Elementes“ (27, 1985, 1–34) und über den „Wohlgeruch als gottesdienstliches Symbol“ (29, 1987, 321–351).

Balthasar Fischer macht in seinem Beitrag über „Die Rezeption der ‚Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche‘“ (75–83) darauf aufmerksam, daß der Erwachsenen Katechumenat – in den USA als einer der wichtigsten Ergebnisse des Konzils für die Gemeindeerneuerung angesehen – im deutschen Sprachgebiet immer noch zu den nicht verwirklichten Reformmaßnahmen gehört. Das wird auch daran ersichtlich, daß es bislang nur eine Studienausgabe, also noch nicht einmal den Ansatz einer Inkulturation der damit verbundenen liturgischen Feiern gibt (vgl. aber: Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe, Einsiedeln u. a. 1986).

Der Innsbrucker Lituriker Hans-Bernhard Meyer zeichnet in seinem Aufsatz „Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt“ (84–106) den nachkonziliaren Weg von der römischen Messe zu den Eucharistiefeiern der Teilkirchen nach.

Er macht deutlich, „daß es die römische Meßliturgie und das römische Meßbuch im Grunde schon heute nicht mehr gibt und in Zukunft noch weniger wird“ (93). Er befaßt sich sodann mit Zukunftsperspektiven, wobei es notwendig sei, „im Zusammenwirken von Erfahrung (Experiment) und Reflexion (Theologie) in einem fortschreitenden Prozeß, dessen Ergebnis nicht a priori statuiert werden kann, die Frage nach der liturgietheologischen Sinngehalt der Eucharistie zu klären, d. h. die Frage danach, was für deren Struktur und Einzelelemente wesentlich ist. Denn nur so können die notwendigen Kriterien für eine der Vielfalt der Völker und Kulturen, aber auch der Situationen, in denen innerhalb der Teilkirchen Eucharistie gefeiert wird, angemessene Feiargestalt gefunden werden. Einer Feiargestalt nämlich, die in der Vielfalt die Einheit wahrt und der Stiftung Jesu treu bleibt“ (99). Für eine situationsgerechte Feier fordert Vf. einen flexibleren Ordo Missae und fragt sodann: „Wieweit können oder sollen beispielsweise in Sprache, Musik, Feierformen Elemente aus einer agrarischen, patriarchalischen, vorindustriellen Phase erhalten bleiben, wenn ein Land in eine neue Phase der Entwicklung eintritt, herkömmliche gesellschaftliche Strukturen an Bedeutung verlieren und sich neue bilden? Mit anderen Worten: wohin soll inkulturiert werden – in die Vergangenheit und/oder in die Zukunft? Was ist erhaltenswert, und was kann oder muß man hinter sich lassen?“ (100)

Die Ausführungen machen gespannt auf den Teilband zur Eucharistiefeier, den Vf. im Rahmen des neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft demnächst vorlegen will.

Heinrich Zwick zeichnet die „Reformschritte in der Bußliturgie“ nach (107–133), eine wissenschaftlich wichtige Untersuchung, die allerdings kaum die Gemeindepraxis berühren dürfte. Erwähnt sei der wichtige und richtige Hinweis auf die restriktive Handhabung der Normen der Generalabsolution im neuen CIC, das die Bestimmungen des neuen liturgischen Buches geradezu ins Gegenteil verkehrt (123). Wichtig auch der erneute Hinweis darauf, daß der deutsche Titel des Ordo Paenitentiae doch besser „Feier der Versöhnung“ als – wie die derzeitige Studienausgabe – „Feier der Buße“ lauten sollte.

Der Passauer Lituriker Karl Schlemmer faßt in seinem Beitrag „Krankensalbung und pastoraler Auftrag“ (134–150) nochmals zusammen, was wohl nicht oft genug ins Gedächtnis gerufen werden kann: Die Salbung ist in erster Linie ein Sakrament der Kranken und nicht der Sterbenden. Vermißt wird der Hinweis darauf, daß der Kranke nicht erst im Krankenhaus in einer ihm fremden Umgebung

und mit ihm nicht vertrauten Personen mit den Krankensakramenten konfrontiert werden sollte, sondern daß die Salbung eingebettet sein muß in eine ganzmenschliche Krankenbetreuung schon in der eigenen Gemeinde.

Der Hg. steuert dem Bd einen Beitrag über „Nichtgelöste Fragen in der Reform der ‚Weiheliturgie‘“ (151–173) bei. Der Rezensent vermag in dem Plädoyer für einen neu zu schaffenden Dienst eines/r Subdiakon/in, der/die dann die Aufgaben des Akolythen sowie des Kommunionhelferdienstes übernehmen soll, keine hilfreiche Wegweisung zu erkennen. Wichtig wäre doch – worauf schon oft hingewiesen wurde und vom Vf. erneut wird –, daß die Wiedereinführung der soeben abgeschafften Niederen Weihen durch die Hintertür, indem Priesteramtskandidaten mit dem Lektorat und Akolythat beauftragt werden, wieder rückgängig gemacht wird. Diese Beauftragung müßte all denen in den Gemeinden zukommen, die diese Dienste tatsächlich ausüben. Welchen Sinn hat die Übertragung dieser Dienste ausschließlich an Priesteramtskandidaten, die in ihren Gemeinden zumeist schon Lektor und Ministrant waren? Sinngerecht kann doch nur sein, daß die Auflage, diese Dienste können nur an Männer übergeben werden, endlich beseitigt wird. Hier gilt genau das, was Kaczynski für den Ministrantendienst schreibt: „Es wäre der Kirche dienlich, wenn sie sich nicht durch starres Festhalten an der theologisch nicht zu begründenden Unterscheidung von männlichen und weiblichen Laien im Hinblick auf liturgische Dienste der Lächerlichkeit preisgeben würde“ (18).

Rupert Berger ruft nochmals Aspekte der „Erneuerung der Strukturierung des liturgischen Jahres“ (213–226) in Erinnerung mit durchaus hilfreichen Hinweisen etwa auf die Verzweckung der Sonntage oder auf eine liturgiegerechte Marienverehrung.

Der Laacher Benediktiner Angelus Häußling stellt seinen gelehrten und wie immer scharf zupackenden Aufsatz unter das Thema „Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?“ (227–247). Dies darf wohl als eine Vorarbeit zu seinem Beitrag über die Stundenliturgie im Teil 6 des neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft verstanden werden.

Mit Recht beklagt er, daß die Stundenliturgie als Klerusliturgie konzipiert wurde, was aber bedeute: „Der in einer atheistisch geprägten Umwelt lebende Christ des 20. Jahrhunderts, dem Gottesdienst schon als eine ‚kulturelle Verhaltensanomalie‘ vorkommen muß, der seine Mühe damit hat, das Minimum an Glauben zu erbringen, damit er sich noch als ein Christ ansehen darf, den die stets neuen Fragen der Lebensverhältnisse und Zeitumstände in ein permanentes Katechumenat zwingen, den, weil glaubensgefährdet und glaubensschwach, eine redliche Mühe plagt, auch nur das Minimum an Glaubensantwort, Gebet genannt, aufzubringen – dieser Mensch wird messerscharf schließen müssen: Solche Liturgie ist etwas für Vollkommene, nicht aber für den Christen, der nun einmal, doch nicht ohne Gottes allmächtige Fügung, in diesen wirren Zeiten zu leben hat“ (234). Von daher zeitige der gewählte Reformansatz „einen realitätsfernen, leicht ideologischen Perfektionismus des Verständnisses, der wider die gute Absicht die Sache selbst in Verruf bringen muß“ (235). Allerdings belegt Vf. auch, daß die Konkretion, das neue Stundenbuch, besser ist, als die konziliare Grundlegung vermuten ließ. Doch: „Warum war es nicht möglich, nüchtern die Situation zu analysieren und im Angebot einer pluralen oder, besser gesagt, mehrstufigen Ordnung der plural gewordenen Situation der Glaubenden zu dienen?“ (239). Vf. gibt wichtige Hinweise darauf, wie dies in Zukunft gelingen könnte, konstatiert aber, „daß von allen Einzelreformen des Konzils und der nachkonziliaren Gremien im Bereich der Liturgie die Reform der Stundenliturgie allenfalls binnenkirchlich entlastete, aber keine eigentliche Erneuerung hervorrief. Die Not des Gebetes der einzelnen Christen und in den Gemeinden verlangt aber nach Gelegenheiten und Modellen der Gebetsliturgie, um den glaubensschwachen und gebetsarmen Christen und Menschen unserer Zeit zum Mitbeten einzuladen und ins Beten einzuüben“ (241f).

Eine gemeindegerechte Stundenliturgie ist ein dringendes Desiderat. Es war nicht Ziel der Reform, zu einer Vermehrung der Meßfeiern (zudem noch bei einem Rückgang der Priesterzahlen) und einer fast gänzlichen Abschaffung der Wortgottesdienste zu führen. Vf. (und auch der Rezensent) kennt nur eine Gemeinde in deutschen Landen, die täglich regelmäßig die Vesper feiert.

Kurt Küppers befaßt sich in seinem Aufsatz „Verarmt unser gottesdienstliches Leben?“ (248–264) mit dem nachkonziliaren Werdegang der durch SC 13 belegten Begriffe *pia exercitia*, *sacra exercitia* und *liturgia*. Allerdings wird damit eine Klärung des Unterschiedes von gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie sowie anderen Frömmigkeitsformen nicht weitergeführt oder gar erreicht. Die Frage lautet doch: Unter welchen Voraussetzungen sind welche Frömmigkeitsformen Liturgie? Gibt es eine Familienliturgie, wie sie für das Judentum selbstverständlich ist und ohne die auch der christliche Glaube in Zukunft schwerlich tradiert werden kann? Wie also können *pia exercitia* dem Liturgiebegriff zugeordnet werden?

Rudolf Pacik befaßt sich mit „Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik“ (265–300). Vf. bietet hier einen Grundsatzartikel, der allen, die Liturgie zu gestalten haben, vor allem aber den Kirchenmusikern, dringend empfohlen werden muß.

Der B. Kleinheyer gewidmete Sammelband schließt mit einem Curriculum vitae sowie einer 158 Titel umfassenden Bibliographie des zu Ehrenden (315–326).

Münster

Klemens Richter

Bernard, Felix: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794–1879) als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. – Würzburg: Echter (1986). 448 S. (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 1), kart. DM 56.–

Die Disziplin der katholischen Kirchenrechtswissenschaft im deutschen Sprachraum bedarf im Interesse ihres Selbstverständnisses und der Pflege ihres Kontinuitätsbewußtseins in stärkerem Maße als bisher einer vertieften Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung im Verlaufe des 19. und 20. Jh.s. Auf diesem Felde besteht sowohl in der deutschsprachigen Kanonistik als auch im deutschen Staatskirchenrecht ein großer und fühlbarer Nachholbedarf.

Aus diesem Grunde ist es sehr zu begrüßen, daß in der vorliegenden Untersuchung, einer von Hubert Müller angeregten und betreuten theol. Bonner Diss., das bewegte Leben und das erstaunlich umfangreiche wissenschaftliche Werk des Juristen und Kirchenrechtslehrers Ferdinand Walter (W), eines der Großen seines Faches im 19. Jahrhundert, der Vergessenheit entrissen und der Fachwelt der Gegenwart wieder vor Augen geführt werden. Der aus Wetzlar stammende W. war eine Persönlichkeit von ungewöhnlicher menschlicher Ausstrahlung und wissenschaftlicher Spannweite. Im Verlaufe seiner für heutige Verhältnisse unvorstellbar langen akademischen Tätigkeit, nämlich vom SS 1819 bis zum Ende des WS 1874/1875, vertrat W. an der Rechtswissenschaftlichen Fak. der Univ. Bonn die Fächer Römisches Recht und Kirchenrecht, später auch Römische Rechts- und Literaturgeschichte, Französisches Recht und Rechtsgeschichte, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Deutsches Privatrecht und Rechtsphilosophie (142).

W. war dabei keineswegs ein Stubengelehrter. Als kirchlich engagierter Laie war er auch im öffentlichen Leben tätig. Der angesehene Rechtsgelehrte W. stellte sich als Vorsitzender des Gründungsvereins für die Errichtung eines großen katholischen Krankenhauses, des noch heute bestehenden angesehenen Bonner Johannes-Hospitals, zur Verfügung. Dem Komitee für die Errichtung des bekannten Bonner Beethoven Denkmals gehörte er als Mitglied an. Vom Mai bis Dezember 1848 war er Abgeordneter der Preußischen Nationalversammlung und vom Februar 1849 bis Januar 1850 Mitglied der Ersten Kammer des Preußischen Abgeordnetenhauses. Er war Träger hoher staatlicher Auszeichnungen. Bereits im Jahre 1836 wurde ihm von Papst Gregor XVI. der Gregorius-Orden verliehen (135). Elfmal war W. Dekan der Juristischen Fakultät der Universität Bonn. Während des Akademischen Jahres 1832/1833 bekleidete er das Amt des Rektors dieser Universität.

W. war zweifellos eine profilierte, starke, selbstbewußte, selbständige und unabhängige Persönlichkeit. Er war keiner kanonistischen Schule verhaftet, die es im übrigen damals in Deutschland auch nicht gab. Er hat auch keine Walter-Schule begründet. Dafür fehlte es bei ihm, wie der Freiburger Rechtsgelehrte Joseph H. Kaiser 1981 in bezug auf den gleichfalls bedeutenden Bonner Rechtslehrer Ulrich Scheuner (1903–1981) formuliert hat, „in sympathischer Weise an der für Schulen kennzeichnenden dogmatischen Reduktion auf bestimmte thematische und methodische Standpunkte“. Die Feststellung des Vf.s, W. sei ein „wissenschaftlicher Einzelgänger“ gewesen, wird seiner Persönlichkeit und seiner Lebensleistung nur dann gerecht, wenn sie dahin gehend verstanden wird, daß er den Durchschnitt seiner Zunft bei weitem überragt hat. Infolge seines fruchtbaren wissenschaftlichen Lebenswerkes und vor allem seiner wissenschaftlichen Wirkung war er gewiß von einsamer Größe. Daß er nicht nur die Engherzigkeit der verschiedenen Schulrichtungen, sondern auch die „gegenseitigen Protektionen und Beweihräucherungen“, wie sie im akademischen Betrieb damals wie heute immer wieder festzustellen waren, zutiefst verabscheut hat, macht ihn sympathisch. Die Aussage des 1870 von der katholischen Kirche abgefallenen Rechtslehrers Johann Friedrich von Schulte, W. habe auf seine Kollegen kalt, zurückhaltend und verschlossen gewirkt (139), dürfte allerdings, ebenso wie die Aussagen von Schultes über andere kirchlich engagierte Rechtslehrer, mit einer gewissen Vorsicht aufgenommen werden.

Die wissenschaftliche Lebensleistung W.s, die Zahl seiner Publikationen und vor allem auch seine Wirkungsgeschichte auf dem Gebiete des katholischen Kirchenrechts im deutschen Sprachraum und dar-

über hinaus erweisen ihn als eine führende und zugleich imponierende Persönlichkeit.

Das bedeutsamste Einzelwerk W.s ist zweifellos das vom Vf. zu Recht an erster Stelle genannte und in insgesamt 14 Aufl. erschienene Kirchenrechtslehrbuch.

Die 1. Aufl. erschien 1822 in Bonn unter dem Titel „Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse“. Die 2. und 3. Aufl. (Bonn 1823 bzw. 1825) veröffentlichte W. unter dem Titel „Lehrbuch des Kirchenrechts aus den älteren und neueren Quellen bearbeitet.“ Von der in Bonn im Jahre 1829 erschienenen 4. Aufl. an lautet der Titel des Werkes: „Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen“. Die 14. und letzte Aufl. erschien in Bonn 1871. Diese sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe besorgte im Auftrag des Verfassers sein Schüler Hermann Gerlach, Domkapitular in Limburg. Infolge eines Augenleidens konnte W. diese Aufl. nicht mehr selbst herausbringen. Das Kirchenrechtslehrbuch W.s wurde ins Französische, Italienische und Spanische übersetzt, eine Auszeichnung, die, soweit ersichtlich, einem Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts seither nicht mehr widerfahren ist.

Die Fachkritik bezeichnete das Lehrbuch W.s als „das beste deutschsprachige Werk des Kirchenrechts seiner Zeit“. Nach der Meinung eines Rezensenten in der Zeitschrift „Der Katholik“ bestand das Verdienst W.s darin, „der schon absterbenden Wissenschaft des Kirchenrechts neues Leben eingebläut zu haben – eine Wiederbelebung im Geiste der Einheit“ (220). Allgemein wurde an diesem Lehrbuch, wie übrigens auch an den anderen Publikationen W.s, die der Vf. in seiner Darstellung nicht behandelt hat, die systematische Gliederung, der bemerkenswert gute und elegante Stil sowie die klare, abgerundete und wohlhabende Darstellungsweise gerühmt. Unbestreitbar besaß W. die unter Professoren nicht immer anzutreffende Gabe, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Die Stofffülle seines Buches wurde nicht als erdrückend empfunden. Es ist das erfolgreichste Kirchenrechtslehrbuch in deutscher Sprache während des 19. und auch des 20. Jh.s.

Kirchendistanzierte Katholiken empfanden das Lehrbuch W.s als zu kurialistisch, als „ultramontanistisch“ und kirchlich „absolutistisch“ (219). Die kirchenrechtlichen Vorlesungen an den deutschen Universitäten orientierten sich weiterhin an dem Lehrbuch von Walter. Ignaz Döllinger, der u. a. auch Kirchenrecht las, hielt sich hinsichtlich des Aufbaus seiner kirchenrechtlichen Vorlesung in groben Zügen an das Lehrbuch von W.

Die letzterschienene 14. Aufl. ist in die folgenden acht Bücher gegliedert: I. Allgemeine Grundsätze (d. h. Grundlagen des katholischen, morgenländischen und protestantischen Kirchenrechts, Verhältnis von Kirche und Staat, Verhältnis der verschiedenen Konfessionen zueinander); II. Von den Quellen des Kirchenrechts; III. Von der Verfassung der Kirche; IV. Von der Verwaltung der Kirche; V. Von dem kirchlichen Beamtenwesen; VI. Von dem Vermögen der Kirche; VII. Von dem kirchlichen Leben; VIII. Von dem Einfluß der Kirche auf die weltlichen Rechte. Allgemein wurde die Gliederung des Lehrbuchs von W. als zeitgemäß, sachadäquat und glücklich empfunden.

In der Darstellung des Vf.s finden sich keine Ausführungen darüber, wie es dem engagierten und betont kirchlich denkenden Katholiken W. gelungen ist, an der Juristischen Fak. der Univ. Bonn auch das protestantische Kirchenrecht zu vertreten. Eine Kritik irgendwelcher Art wurde gegen ihn nicht vorgebracht. Daraus ist zu schließen, daß W., der ebenso engagierte Katholik wie loyaler preußischer Staatsbeamter war, das protestantische Kirchenrecht in allgemein anerkannter Objektivität vorgetragen haben muß.

Die wissenschaftliche Lebensleistung W.s war jedoch keineswegs auf das Fach des Kirchenrechts beschränkt. Er verfaßte zahlreiche andere angesehene Lehrbücher und Publikationen, wie z. B. einen Grundriß des deutschen Privatrechts (Bonn 1822); eine rechtsgeschichtliche Quellensammlung mit dem Titel „Corpus iuris Germanici antiqui“, 3 Bände, Berlin 1824; einen Grundriß der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, zum Gebrauch bei Vorlesungen, Bonn 1824; eine in 3 Aufl. erschienene Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian; eine in 2 Aufl. erschienene Deutsche Rechtsgeschichte; ein System des gemeinen deutschen Privatrechts; eine „Juristische Enzyklopädie“ (Bonn 1856). Er gab auch eine heute durchaus noch brauchbare Quellensammlung zum Kirchen- und Staatskirchenrecht heraus mit dem Titel „Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni“ (Bonn 1862; Nachdruck Aalen 1966). Sein unter dem Titel „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart“ veröffentlichtes Werk erschien in zwei Aufl. (Bonn 1863 und 1871). 1866 veröffentlichte er die rechtsgeschichtliche Darstellung „Das alte Erzstift und die Reichsstadt Köln“ (Bonn 1866). Für seine Kinder und Enkel schrieb W., der nach dem Tode seiner ersten Ehefrau eine zweite Ehe geschlossen hatte, eine Autobiographie mit dem Titel „Aus meinem Leben“ (103). Von W. existieren viele kleinere Gelegenheitschriften, in denen er zu wissenschaftlichen Streitfragen und Problemen Stellung bezog. Auf gehässige und polemische Angriffe konnte er auch polemisch replizieren.

In seiner Darstellung behandelt der Vf. im Ersten Teil (103–136) Leben und Wirken W.s, im Zweiten Teil seine wissenschaftliche Tätigkeit (137–224). Im Dritten Teil wendet er sich einer „ekkesiologisch-kanonistischen Themenauswahl“ im Lehrbuch W.s zu (225–393).

An erster Stelle untersucht der Vf. W.s Kirchenbegriff (226–274). Wie der Vf. konstatiert, hat Walter die von der aufklärerischen Theologie aus der Reich-Gottes-Vorstellung entwickelte Idee

von der Kirche als Erziehungsanstalt in starkem Maße rezipiert. In Anbetracht der entschieden kirchlichen Einstellung W.s überrascht es nicht, daß bei ihm auf der Betonung des authentischen Lehramts der Kirche ein besonderer Akzent liegt. In völliger inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Jus Publicum Ecclesiasticum, wie es von der kirchentreuen Kanonistik der Aufklärungszeit in Süddeutschland entwickelt worden ist, hebt W. gegenüber dem protestantischen kollegialistischen Kirchenverständnis den Charakter der Kirche als Anstalt hervor. Den Anstaltscharakter der Kirche sieht er in ihrer hierarchischen Struktur begründet (242). Die Beantwortung der Frage, ob die Kirche nach ihrer ursprünglichen Einsetzung eine „gleiche“ oder „ungleiche“ Gesellschaft sei, ist nach W. für das Kirchenverständnis von fundamentaler Bedeutung. Hierin besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Kirchenverständnis (245). Mit Nachdruck tritt W. hier für den Charakter der Kirche als einer „societas inaequalis“ ein.

W., der selber Laie war, betont in starkem Maße die Rolle der Laien in der Kirche. Den Unterschied zwischen Klerus und Laien und damit auch die hierarchische Struktur der Kirche sieht er im göttlichen Recht begründet. Die Kirchengewalt ist von Christus nicht der Gesamtheit der Gläubigen, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen worden (247).

Der Vf. verquickt in diesem Zusammenhang die Frage des allgemeinen Priestertums mit Vorstellungen einer „Kirche von unten“ (248). Wenn der Vf. ausführt, daß bei W. der Begriff „Kirche von unten“ aber noch nicht dieselbe ekkesiologische Tragweite besessen habe wie in bestimmten Erscheinungsformen der heutigen Theologie, so kann ihm uneingeschränkt zugestimmt werden (249 mit Anm. 123). Der Vf. zitiert hier heutige Publikationen zum Thema „Kirche von unten“. Welchen Sinn das haben soll, entzieht sich der Kenntnis des Rezensenten. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß W. in Anbetracht des Gesamtzusammenhangs seiner ekkesiologischen und hierarchischen Vorstellungen alle Erscheinungsformen der heutigen „Theologie von unten“ radikal ablehnt hätte, wenn er ihnen begegnet wäre. Zu den Darlegungen W.s zum „allgemeinen Priestertum“ meint der Vf., daß W. „den antireformatorischen Klerikalismus der nachtridentinischen Theologie überwunden“ habe. Hier werden ganz offensichtlich heutige theologische Klischees in das 19. Jh. zurückprojiziert.

In der Ekkesiologie W.s nimmt der Primat des Papstes eine zentrale Stellung ein. Nach W. wird die Kirche erst durch die Verbindung mit dem Papst konstituiert. Diese Auffassung sei, wie der Vf. meint, in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jh.s neu und erstmalig (254). Für W. ist die Kirche auch der Leib Christi und in sich ein Sakrament. Damit sei bei W. die institutionelle, auf das Äußere bezogene Auffassung von Kirche, die durch die die Sichtbarkeit der Kirche hervorhebende Definition von Robert Bellarmin jahrhundertlang führend war, wieder relativiert und eine andere ekkesiologische Akzentuierung vorgenommen worden (258).

Hier wird der Vf. der ekkesiologischen Doktrin Bellarmins in ihrer Gesamtheit nicht gerecht. Die negativen Äußerungen des Vf.s zum Kirchenbegriff Bellarmins können nur als zeitgenössische klischeehafte Vorurteile qualifiziert werden (vgl. 258, 263, 267). Dabei ist dem Vf. offensichtlich entgangen, daß die von ihm auf S. 273 zustimmend zitierte Definition der vollen Gliedschaft in der Gemeinschaft der katholischen Kirche, wie sie in Lumen Gentium 14,2 enthalten ist, nahezu wörtlich die Definition der Kirche von Bellarmin wiedergibt.

Als zweites ekkesiologisch-kanonistisches Thema behandelt der Vf. das Kirchenrechtsverständnis W.s (275–297). W. lehnt ein „natürliches Kirchenrecht“, wie es von den Vertretern des Kollegialsystems in der protestantischen Kirche und vom naturrechtlichen Staatsrecht sowie auch von josephinisch beeinflussten katholischen Kirchenrechtslehrern entwickelt worden ist, dezidiert ab. Andererseits betont er in starkem Maße die historische Dimension des Kirchenrechts, das er als eine „äußerst wichtige theologische Disziplin“ (292) bezeichnet. Dieses Verständnis der Kanonistik als einer theologischen Disziplin hinderte W. freilich nicht daran, im Ergebnis mit Erfolg dafür einzutreten, daß die beiden kirchenrechtlichen Lehrstühle an der Bonner Univ. der Juristischen Fak. eingegliedert wurden und eingegliedert blieben. Die Theol. Fak. hatte in immer wieder neuen Anläufen gefordert, daß einer der beiden kirchenrechtlichen Lehrstühle der Kath.-Theol. Fak. zugeteilt werde (295). Erst im Jahre 1906 wurde an der Kath.-Theol. Fak. in Bonn eine außerordentliche Professur für Kirchenrecht errichtet und Nikolaus Hilling übertragen. Erst 1923 wurde das Extraordinariat in eine ordentliche Professur für Kirchenrecht umgewandelt.

Als weitere kanonistische Teilfrage behandelt der Vf. in außerordentlicher und von der Sache her nicht geforderter und im Ergebnis auch nicht verständlicher Breite die „Drei-Gewalten-Lehre“ im ekkesiologischen Verständnis W.s (298–336). W. neigte anfangs zu

einer Zweiteilung der kirchlichen Gewalt, bekannte sich aber später zur Dreiteilung der Kirchengewalt.

Sich überwiegend extensiv an die Darstellung von L. Schick, Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt-Bern 1982, und andere Publikationen dieses Autors zu dieser Thematik anlehnend, wälzt der Vf. diese Thematik künstlich aus, obwohl er zugleich selbst erklärt, daß die Drei-Gewalten-Lehre „bei W. für die Gesamtdarstellung des Kirchenrechts nur eine bescheidene Rolle“ spiele (316). Diese Frage hätte im Kontext der Darstellung des Vf.s auf wenigen S. abgehandelt werden können. Die Arbeit geht in diesem Punkte wohl an ihrem Thema vorbei.

Von Interesse sind die Ausführungen des Vf.s zur Haltung, die W. zur Infallibilität des Papstes eingenommen hat (337–363).

Es überrascht, daß W., der dem Papst und der primatialen Stellung des Oberhauptes der katholischen Kirche stets einen so hohen Rang in seinem Kirchenrechtssystem eingeräumt hat, der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes vor dem I. Vatikanischen Konzil kritisch und im Ergebnis ablehnend gegenüberstand. Die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche hatte W. stets hervorgehoben. Der Unfehlbarkeit einer Person, und zwar auch in der Person des Papstes, stand er ablehnend gegenüber. Noch ein Jahr vor der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit veröffentlichte W. sogar eine anonyme Schrift mit dem Titel „Das allgemeine Concilium und die Weltlage“ (351). Darin sprach er sich um des konfessionellen Friedens willen, um die Kluft zwischen Protestanten und Katholiken nicht zu erweitern, gegen die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes aus. Hier wäre freilich zu fragen, ob W. dies aus grundsätzlichen dogmatischen Gründen oder aus Opportunitätsabwägungen, wie im übrigen auch ein Teil des deutschen Episkopats, getan hat. Nach der Verkündung des Dogmas stellte sich W. sofort auf den Boden der Tatsachen und verteidigte die päpstliche Unfehlbarkeit (353–359).

Die Vorstellungen W.s zum Verhältnis von Kirche und Staat (364–393) bilden den letzten ekklesiologisch-kanonistischen Teilbereich, den der Vf. aus dem Werke W.s zur Darstellung bringt.

Einleitend befaßt er sich dabei mit der Entwicklung der Doktrin, nach der auch der Kirche der Charakter einer „societas perfecta“, d.h. einer rechtlich vollkommenen Gesellschaft, zukommt. Auf S. 378ff gelangt er zu der Feststellung, daß W. die societas-perfecta-Lehre nicht rezipiert habe. Daran ist richtig, daß sich der terminus technicus „societas-perfecta“ bei W. nicht findet. Der Vf. hat jedoch verkannt, daß sich in der Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses bei W. in vollem Umfang sämtliche Elemente der societas-perfecta-Lehre finden. W. betont die Eigenständigkeit der kirchlichen Rechtsordnung gegenüber der Rechtsordnung des Staates, die Wesensverschiedenheit der kirchlichen Gestalt von der Gewalt des Staates und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in ihrem Eigenbereich. Ganz offensichtlich hat der Vf. das Wesen der societas-perfecta-Lehre, deren Verwirklichung die Grundvoraussetzung jeder freiheitlichen Zuordnung der Kirche zum Staat bildet, nicht erfaßt.

Ausdrücklich führt der Vf. auf S. 387 aus, daß W. ein Zwölf-Punkte-Programm für das Verhältnis von Staat und Kirche entwickelt habe, das „das Zusammenwirken beider Gewalten auf der Grundlage ihrer beiderseitigen Selbständigkeit“ sowie ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit voneinander betont. Diese Elemente bilden gerade den Wesensgehalt der societas-perfecta-Lehre. Dieses Verständnis der Kirchenfreiheit war mit den Vorstellungen der früheren protestantischen Territorial-, Episkopal- und Kollegialsysteme unvereinbar. In der Auseinandersetzung mit diesen Systemen kirchlicher Unfreiheit hat die deutsche Aufklärungskanonistik die freiheitliche societas-perfecta-Lehre entwickelt, die in ihren Wesenselementen bleibend und unveränderlich gültig ist. Auch W. hat sie in vollem Umfang vertreten.

Im abschließenden Vierten Teil (394–429) seiner Untersuchung behandelt der Vf. die Einstellung W.s zu einigen im 19. Jh. besonders diskutierten kirchlichen Fragen, nämlich zum Zölibat, zur Landessprache in der Liturgie und zur Ehe und Ehescheidung auf dem Hintergrund der Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe.

Angesichts der Grundauffassungen W.s, die von einem entschiedenen sentire cum Ecclesia geprägt waren, überrascht es nicht, daß W. zu den Verteidigern des Zölibats gehört hat.

Der Vf. meint, ihm hierbei eine „konservativ-apologetische Haltung“ bescheinigen zu müssen. Dieser Haltung sei es zuzuschreiben, daß W. in der Zölibatsfrage nicht die aufgrund seiner kirchenrechtstheoretischen Prämissen und Erkenntnisse möglichen Folgerungen gezogen habe. Von seinem historisch-dynamischen Kirchenrechtsverständnis her hätte W., der bekanntlich Laie und Familienvater war, nach der Meinung des Vf.s auch eine andere Position im Hinblick auf das relativ spät und aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen heraus entstandene Zölibatsgesetz einnehmen können (408). Hier dürfte der Vf. übersehen, daß W. aufgrund seiner Überzeugung von der Angemessenheit und Notwendigkeit und auch wegen seiner Hochschätzung des Zölibats die vom Vf. erwarteten Folgerungen nicht ziehen konnte.

Zur Frage der Einführung der Landessprache in der Liturgie vertrat W., im Gegensatz etwa zu J. A. Möhler, der sich bereits 1823 in seiner Rezension der 1. Aufl. von W.s Kirchenrechts-

lehrbuch für die Einführung der Landessprache in die Liturgie eingesetzt hatte, die im 19. Jh. fast allgemein vertretene Auffassung, daß an der universalen lateinischen Kultsprache der Kirche festzuhalten sei.

Ein Vorwurf kann W. deshalb nicht gemacht werden. Nach der Auffassung des Vf.s kommt hier wieder einmal W.s geschichtlich orientiertes Kirchenrechtsverständnis, das für sinnvolle kirchliche Reformen aufgeschlossen hätte sein müssen, ja diese sogar hätte initiieren können, bei einer konkreten Entscheidungsfrage nicht zum Tragen (416).

In seinen Aussagen über Ehe und Ehescheidung hält W. – im Gegensatz zu verschiedenen Theologen der Aufklärungszeit – an der Unauflöslichkeit der Ehe fest.

Dies dürfte wohl niemand überraschen. Er begründet sie, übrigens im Einklang mit dem Eheverständnis des II. Vatikanischen Konzils, aus ihrer Eigenschaft „als Lebens- und Liebesgemeinschaft“. W. setzt sich dafür ein, daß ein „wesentlicher Irrtum“ beim Eheabschluß als „trennendes Ehehindernis“ anerkannt werden sollte. Seinem Anliegen ist der Sache nach durch die Bestimmungen der cc. 1097 § 2 und 1098 des CIC/1983 Rechnung getragen worden (428f).

Seiner Darstellung fügt der Vf. ein kurzes Schlußwort an (430–432). Der Vf. stellt darin fest, daß W. in seinem Lehrbuch weder ekklesiologische Spekulationen rezipiert, geschweige denn selbst angestellt, noch kanonistische Postulate aufgestellt habe. Darin kann man dem Vf. zustimmen. Kühn wirkt jedoch auf den Rezensenten das globale Verdikt des Vf.s, W. habe „auch kein einheitliches, konsequent zu Ende gedachtes kirchenrechtstheoretisches Konzept“ geboten (430). Bedauerlicherweise bleibt der Vf. die Antwort auf die Frage schuldig, wie seiner Meinung nach ein solches von ihm bei W. vermißt Konzept auszusehen hätte. Immerhin bescheinigt er W., dieser habe „doch unter den katholischen Kirchenrechtslehrern seines Jahrhunderts eine hervorragende Position innegehabt“ (430).

Ungeachtet der in dieser Rezension vorgetragenen Kritik ist die Untersuchung von B. verdienstvoll. Er hat in seiner mit großem Fleiß erarbeiteten detailreichen Untersuchung das bereits weithin in Vergessenheit geratene wissenschaftliche Lebenswerk eines großen deutschen Rechtslehrers und Kanonisten der Fachwelt unserer Tage erneut vor Augen geführt und damit der Wissenschaft des Kirchenrechts in deutschen Landen einen großen Dienst erwiesen. Dies ist eine anerkennenswerte Leistung. Zugegebenermaßen hat sich der Vf. eine schwere Aufgabe gestellt. W. war eine Persönlichkeit, die nach damaligen und nach heutigen Maßstäben über einen ungewöhnlichen Bildungsgrad verfügte. Das Kirchenrecht war nur ein Teilgebiet seines wissenschaftlichen Wirkens. W. war eine fünfundfünfzig Jahre währende akademische Lehrtätigkeit beschieden. Nach der Meinung des Rezensenten hätten in der Darstellung des Vf.s die Entwicklungslinien in der Kirchenrechtslehre W.s vom Jahre 1822 bis zum Jahre 1871, und zwar sowohl die gewandelten Auffassungen als auch die Konstanten, noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Vor allem hätte der Vf. der Versuchung widerstehen sollen, die Lehren W.s am Maßstab zeitgeistgebundener Vorstellungen der heutigen Theologie und mit seiner eigenen theologischen Elle zu messen und zu bewerten. Diese Beurteilung hätte er seinen kritischen Lesern überlassen sollen. Der Rezensent hätte sich statt dessen eine objektivierende Darstellung der Lehren W.s und ihres jeweiligen ekklesiologisch-kanonistischen Hintergrundes gewünscht.

Noch ein Wort zur Ausstattung des Buches: Nach längerer und intensiver Benutzung durch den Rezensenten hat sich das im Klebeverfahren hergestellte Buch mangels einer Fadenheftung in mehrere Bestandteile aufgelöst. Dem Verlag wäre zu empfehlen, künftige Bücher dieser Reihe solider auszustatten.

Augsburg

Joseph Listl

Assenmacher, Günter: Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen. Nach dem katholischen Kirchenrecht und dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. – Berlin: Duncker & Humblot (1987). 349 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd 16), kart. DM 128.–

Das Wehrpflichtgesetz der Bundesrepublik Deutschland befreit die Geistlichen vom Wehrdienst und stellt Theologiestudenten, die sich auf das geistliche Amt vorbereiten, auf ihren Antrag hin vom Wehrdienst zurück. Damit entspricht das Gesetz den Vereinbarungen, die 1933 im Geheimanhang des Reichskonkordats getroffen wurden. Verfügungen des Bundesministers für Verteidigung haben diese Regelungen auf Ordensleute, die nicht Priester und Diakone werden, sowie auf Novizen und Postulanten ausgedehnt.

Diese Gesetzesbestimmungen haben immer wieder in der Öffentlichkeit, im Parlament und in den Kirchen Anlaß zu kritischen Fragen nach der „Wehrgerechtigkeit“ gegeben, wenngleich die Zahl der

Betroffenen nicht ins Gewicht fällt. Es ist ein Verdienst des Vf.s, in seinen historisch-systematischen Studien, die 1985 als Doktordiss. bei Prof. P. Dr. Jean Beyer SJ von der Kanonistischen Fak. der Päpstl. Univ. Gregoriana in Rom angenommen wurden, das geschichtliche Werden sowie die kirchenrechtlichen und die staatskirchenrechtlichen Aspekte dieser gesetzlichen Freistellung der Geistlichen und der vorläufigen Zurückstellung der Kandidaten für das geistliche Amt vom Wehrdienst aufgeheilt zu haben.

Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ist eine Folge der demokratischen Staatsverfassung; insofern muß das französische Gesetz vom 23. 8. 1793 als einer der „Marksteine der modernen (Militär-)Geschichte“ angesehen werden. Von diesem Ausgangspunkt aus untersucht Vf. im 1. Kap. (35–74) in einer vergleichenden Studie „Ausnahmeregelungen von der allgemeinen Wehrpflicht in Konkordaten und anderen Verträgen zwischen Staat und Kirche“ zwischen 1803 und 1884, hinter denen nicht „die Ablehnung einer staatsbürgerlichen Pflicht als solcher“ steht, sondern über das „Interesse am Funktionieren der Seelsorge“ hinaus eine „Berufung“ als Motiv gegen die Übernahme des Militärdienstes von Geistlichen sichtbar wird.

Das 2. Kap. (75–149) behandelt „die Befreiung/Zurückstellung der Geistlichen vom Wehrdienst in Geschichte, Rechtsordnung und öffentlicher Diskussion der Bundesrepublik Deutschland“. Die „Wiederbewaffnung“ als „innen- und außenpolitisch folgenreichster Vorgang“ in der Zeit des Aufbaus der Bundesrepublik und die Verabschiedung des Wehrpflichtgesetzes vom 21. 7. 1956 lösten heftige Debatten in Parlament und Öffentlichkeit aus. Das Gesetz unterscheidet zwischen dauernder Dienstuntauglichkeit, dem Ausschluß, der Befreiung und der Zurückstellung vom Wehrdienst sowie der Unabkömmlichkeitsstellung. § 11 befreit die Geistlichen vom Wehrdienst und knüpft dafür an das Merkmal der Subdiakonsweihe, heute der Diakonsweihe bzw. der Ordination an. Der Begriff des Geistlichen mußte in der Rechtsprechung der obersten Bundesgerichte (z. B. im Hinblick auf die Missionare der Zeugen Jehovas) geklärt werden. § 12 Abs. 2 stellt die Wehrpflichtigen auf ihren Antrag hin vom Wehrdienst zurück, die sich auf ein Amt im Sinne des § 11 vorbereiten. Befreiung vom Wehrdienst schließt Ersatzdienst und Kriegsdienstverweigerung aus. Vf. erschließt die vorgebrachten Argumente im Parlament, in höchstgerichtlichen Entscheidungen, in der staatskirchenrechtlichen Literatur, in den Parteien und Kirchen. Dabei wird der Unterschied der Einstellung der evangelischen Kirchen zur katholischen Kirche deutlich: Während die evangelischen Kirchen wegen fehlender Unterscheidung von Klerus und Laien für die geistlichen Amtsträger im Grunde nur die Unabkömmlichkeitsstellung akzeptierten und auf die Zurückstellung der Kandidaten des geistlichen Amtes ganz verzichten möchten, beharrt die katholische Kirche in unterschiedlicher Argumentation auf der Befreiung der Geistlichen, wobei der Hinweis auf das kanonische Recht und das Reichskonkordat die entscheidende Rolle spielt. Nicht selten taucht in den Diskussionen als Motiv die Angst vor der Signalwirkung auf, die eine massenweise Wehrdienstverweigerung von Geistlichen und Kandidaten für das geistliche Amt bei Nichtregelung dieses Bereichs auf die Gemeinden haben könnten. In diesem Kernkapitel der Diss. ist dem Vf. eine fundierte, umfassende Darstellung gelungen.

In den folgenden Kapiteln gräbt Vf. die historischen Wurzeln der Exemption des Klerus vom Wehr- und Waffendienst aus.

Das 3. Kap. (150–245) geht der Exemption der Geistlichen von der allgemeinen Wehrpflicht im 19. und 20. Jh. nach, die das preußische Boyensche Gesetz vom 3. 9. 1814 einführt und die auf ganz Deutschland ausgedehnt wurde. Während evangelische Kreise für den Kriegsdienst der geistlichen Amtsträger als vaterländische Pflicht und Ehre eintraten, beharrten katholische Kreise besonders auch des Zentrums auf der Wehrdienstbefreiung im Interesse der Seelsorge. Erhellend ist auch der historische Seitenblick auf Piemont, Italien. Vf. referiert die kirchenrechtliche Diskussion, erläutert c. 141 CIC/1917 und legt dessen Wirkungsgeschichte in der Folgegesetzgebung und kirchenrechtlichen Literatur dar. Für Deutschland entscheidend ist der Geheimanhang des Reichskonkordats vom 20. 7. 1933. Die Regelungen für Geistliche und Kandidaten des geistlichen Amtes wurden nicht in Art. 6 RK behandelt, sondern in einem Geheimanhang, weil erst 1935 im Deutschen Reich wieder die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde. Der Geheimanhang regelt u. a. für Kriegzeiten den Einsatz der Geistlichen in der Seelsorge der Heimat, in der Militärseelsorge und im Sanitätsdienst. Infolge der „Institutionenrivalität“ kommt in der Diskussion um die Exemption der Geistlichen vorwiegend die funktionale Dimension, nicht aber die Berufung Christi zur Nachfolge in den Blick.

Im 4. Kap. (246–283) geht Vf. der „Begründung der Inkompatibilität zwischen geistlichem Amt und Militärdienst in ausgewählten Zeugnissen des Mittelalters“ nach. Dabei stützt er sich auf Arbeiten von F. Prinz und L. Auer, wo die Unterscheidung von geistlichen Reichsfürsten mit Pflichten zum Kriegsdienst und niedrigem Klerus mit Verbot des Waffentragens maßgeblich wird. Das Dekret Gratians hält Blutvergießen und Weihe für unvereinbar. Schließlich werden die Stellungnahmen Thomas' von Aquin und Bonaventuras als den maßgeblichen Theologen ihrer Zeit erläutert. Wesentlich für diese Epoche ist der Verweis auf das Beispiel Christi, das besonders durch die Liturgie in der Feier der Sakramente und der Eucharistie sichtbar wird.

Das 5. Kap. (284–317) behandelt „Praxis und Lehre der Alten Kirche“, wo Lk 3,14, die Militia Christi und die frühchristliche Tauf Liturgie erörtert und die Lehren des Tertullian und des Origenes, die alten Kirchenordnungen, das Beispiel des hl. Martin von Tours und die alten Konzilien dargestellt werden. Die Motive Unvereinbarkeit von Christ- (bzw. Getauft-)sein, Abhängigkeit von einem anderen Herrn als Christus, Gebet des Christen als sein „Kriegsdienst“ werden von der konstantinischen Exemption der Geistlichen im Sinne der Sicherstellung

des für die *salus publica* unabdingbaren Kultes z. T. überlagert. C. 7 des Konzils von Chalcedon schließt den Kreis des Kap.: „Wer einmal zum Klerikeramt zugelassen worden oder Mönch geworden ist, darf keinen Militärdienst tun und keinerlei bürgerliche Würde annehmen. Diejenigen, die es doch wagen sollten und es nicht bereuen und so den Stand verlassen, den sie um Gottes willen gewählt haben, sollen im Bann sein.“

In einigen recht kurz gehaltenen, klugen Schlußbemerkungen (318–323) spricht Vf. von der Gewaltlosigkeit als einer „Grundform des Evangeliums“, die in einer Welt auch kriegerischer Auseinandersetzungen exemplarisch bezeugt werden muß; deshalb gebe es „persönliche Berufungen prophetischer Art“ zu absoluter Gewaltlosigkeit. Die Kirche habe seit alters Waffendienst und geistliches Amt für unvereinbar gehalten. Ähnlich wie bei der Zölibatsverpflichtung sei die Kirche berechtigt, die Zulassung zum geistlichen Amt an die Berufung zu absoluter Gewaltlosigkeit zu binden.

„In den Rechtsvorschriften, die Geistlichen die Übernahme des Militärdienstes verwehren, ist so in der Kirche durch die Zeit etwas gegenwärtig geblieben, was ähnlich wie Ehelosigkeit und Armut den Gehorsam gegenüber Christus und seinem Beispiel konkretisiert ...“ Dabei gehe es nicht um eine Zweistufenethik oder gar um Doppelmoral und nicht um das Absetzen vollkommener Christen von den „gewöhnlichen“ Christen, „sondern um das institutionell garantierte Beispiel des Gehorsams in einer umfassend verstandenen Nachfolge Christi ... [deren] moralische[r] Anspruch nach Erfüllung ruft ...“ (320). Auch unter diesem Aspekt sei die Wehrdienstbefreiung der Geistlichen kein Privileg, sondern zeichnender „Dienst“, der allerdings dem Staat nicht wie Seelsorge oder Kult plausibel zu machen sei. „Die Kirche [werde] sich innerhalb einer staatlichen Rechtsordnung, die den Gewissensschutz auch in der Frage des Wehrdienstes garantiert, im Interesse ihres genuinen Anliegens nicht sträuben können, wenn der Staat nicht alle Geistlichen von der Wehrpflicht ausnimmt, sondern nur jene, die für das „aktuelle Interesse der Gesellschaft an kirchlicher Betreuung“ (Meyer-Teschendorf) nötig sind“ (321). Bei aller vertraglichen Regelung müsse die Kirche die Verkündigung des Evangeliums und gerade den Inhalt dieser Verkündigung sicherzustellen suchen. Verkündigung geschehe in der Liturgie, in deren Texten und Personen. „Daß derjenige, dem der Dienst an der Eucharistie obliegt, sinnvollerweise nicht zu den Waffen greifen kann, weil die Eucharistie das Sakrament der Liebe Gottes ist, der alle Menschen zur Einheit führen will, liegt auf der Hand ... Jedenfalls ist der Geistliche, der den Wehrdienst nicht leistet, im Ausweis der hier untersuchten Geschichte mehr als bloßer Nutznießer staatlicher oder gesellschaftlicher Plausibilitäten“ (323).

Dieser spirituelle Ansatz, Berufung zum geistlichen Dienstamt auch institutionell mit der prophetischen Berufung zur absoluten Gewaltlosigkeit nach dem Beispiel Christi verbunden sein zu lassen, sollte von jedem Geistlichen und Kandidaten für das geistliche Amt, aber auch von den Gemeinden ernsthaft bedacht werden. Wenn die Exemption der Geistlichen in der Kirche keine spirituelle Begründung erfährt, wird sie innerlich ausgehöhlt und in der Gesellschaft nicht mehr vertretbar. Freilich werden die säkularisierte Gesellschaft und der Staat nicht einfachhin innerkirchlich plausible Normen und spirituelle Lebensformen übernehmen und durch eine solche Exemption gesetzlich schützen können, sondern ihr Handeln nach gesellschaftlich relevanten und staatlichen Zielen dienenden Gesichtspunkten in Gesetzgebung und Praxis ausrichten müssen.

Um Mißverständnissen in der Wertung dieser Arbeit vorzubeugen, sei in diesem Zusammenhang an das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden „Gerechtigkeit schafft Frieden“ vom 18. 4. 1983 erinnert:

„Was den Dienst des Soldaten angeht, so erinnern wir an die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils: ‚Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgaben recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei‘ (GS 79). Wenn und solange die Sicherheitspolitik ethisch zulässige, ja verpflichtende Ziele – Verhinderung des Krieges, Verteidigung der sittlich-politischen Wertordnung gegen totalitäre Bedrohung, Ermöglichung von Abrüstung – verfolgt und sich dabei ethisch annehmbarer Methoden und Mittel bedient, ist der Dienst des Soldaten unverzichtbar und ethisch gerechtfertigt.“

Auf dieser Grundlage anerkennen wir Auftrag und Dienst der Soldaten in der Bundeswehr. Staat, Gesellschaft und auch die Kirchen vertrauen darauf, daß die Soldaten mit fachlicher Kompetenz und persönlichem Mut ihren Dienst erfüllen. Der Soldat trägt selbst durch ein waches Bewußtsein seiner moralischen Verantwortung zum Dienst am Frieden bei. Die Teilnahme an der politischen und ethischen Meinungs- und Urteilsbildung ist Ausdruck seines politischen Verantwortungsbewußtseins.

Auch diejenigen, die angesichts des bei der Sicherung des Friedens auftretenden Dilemmas den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern und ihren Zivildienst leisten, fördern den Frieden ... Wir ... anerkennen ihren Einsatz ...“ (Nr. 5.3.3)

Versucht man, die Exemption der Geistlichen im Hinblick auf Staat und Gesellschaft zu begründen, so können – die wesentlichen Studien des Vf.s zusammenfassend und ergänzend – folgende Argumente gelten: Im Sinne des Schutzes der „religiösen Interessen“ (Mikat) und der geistigen Daseinsvorsorge seiner Bürger wird der Staat die Seelsorge bei der Zivilbevölkerung und beim Militär in Friedens- und Kriegzeiten ermöglichen. Um der geistig-geistlichen Hilfe und des Trostes

willen, derer seine religiös empfindenden Bürger gerade in Kriegszeiten bedürfen, wird es in unserer Gesellschaft plausibel zu machen sein, daß eine ausreichende Zahl von Geistlichen als Seelsorger und Sanitäter im Feld den Verwundeten und Sterbenden wie auch als Seelsorger in der Heimat den Hinterbliebenen beistehen.

Auch wird der Staat, der die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen zugesteht, sich fragen, ob es sinnvoll ist, wenn die Geistlichen, die aus diesen geistlichen Wurzeln leben und durch c. 289 § 1 des geltenden kirchlichen Gesetzbuches gebunden sind, an dem Grundsatz der Exemption der Geistlichen zu rütteln.

Schließlich wird die Frage der Zurückstellung derjenigen vom Wehrdienst, die sich auf das geistliche Amt vorbereiten, unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlich gesehen werden können, daß jemandes Ausbildung an der Waffe, die er nie zur Hand nehmen wird, sinnlos ist; allerdings werden die für die Priester- und Diakonausbildung Verantwortlichen die sozialen Praktika und Einsätze der Kandidaten für das geistliche Amt fördern, damit diese Gruppe nicht der Vorwurf überholter Vorrechte trifft, sondern Gerechtigkeit im Einsatz für den Menschen – ob im Wehrdienst oder im sozialen Dienst – für alle jungen Männer verwirklicht wird.

Vf. hat mit hohem Fleiß eine ungeheure Fülle an historischem und systematischem Stoff erstmals erarbeitet. Er hat an vielen Stellen deutlich gemacht, wie sehr weitere Forschungen an geschichtlichen Quellen und für andere Länder eine lohnende Aufgabe sind. Wenn auch trotz der Hinweise auf S. 30f eine gewisse „Fußnotenbrillanz“ des Vf.s nicht immer förderlich für das Lesen der Arbeit ist, so besticht das Literaturverzeichnis (324–329) durch strenge Konzentration auf das Thema. Keiner, der sachgemäß über die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen reden will, kann künftig an dieser Arbeit des Vf.s vorbeigehen.

Münster

Heinz Mussinghoff

Schillak, Wolfgang: *Gewissen und Identität*. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1986). VI, 563 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd 297), kart. sFr 80.–

In der Diskussion um das Proprium christl. Ethik ist eines der zentralen Probleme das Gewissen. Dabei stellt sich als entscheidender Ansatzpunkt für den Glauben immer deutlicher nicht die inhaltliche Seite des Gewissensurteils, sondern die Entwicklung und Bildung des Gewissens heraus. Sie läßt sich als Reifung des Gewissens zur Vernunftautonomie beschreiben, in der der Mensch von der befreienden Botschaft des Glaubens in sein eigenes Selbstsein vermittelt wird. Solches Glaubensgeschehen hat, weil es um das Selbstsein des Menschen geht, eine Entsprechung in der psychischen Entwicklung. Dieser Entsprechung geht Vf. der in Göttingen eingereichten Diss. nach. Er will eine Vertiefung des interdisziplinären Dialogs zwischen der evangelischen Theologie des 20. Jhs und der Psychoanalyse Freuds in Bezug auf das Gewissen leisten.

Im 1. Teil problematisiert Sch. dazu den Begriff des Gewissens.

Er führt seine Bedeutungsbreite vor Augen, stellt eine bunte Fülle von Wissensauffassungen in Dichtung, Philosophie, Theologie, Recht, Soziologie, Pädagogik, Psychoanalyse zusammen. Als gemeinsames Moment wird erkannt, daß Gewissen ein selbstreflektorischer Bewußtseinsakt ist, der das Individuum zu sich selbst und zum eigenen Handeln in Beziehung setzt (vgl. 38f), beides zwei Seiten derselben Sache: Im Verhalten zum eigenen Handeln verhält man sich zu sich selbst (vgl. 39f). Dann werden Wissenskonzeptionen in der evangelischen Theologie des 20. Jhs aufgezählt. Zunächst kommen vier als „metaphysische Zugänge“ apostrophierte Auffassungen (Trillhaas, Bonhoeffer, Heim, Althaus), die schließlich aus der Betrachtung ausgeschieden werden „in Abwehr metaphysizierender Instanzenlehre ... sowie irreführender, verabsolutierender Anthropologie ...“ (66). So ist etwa in Bezug auf Trillhaas die Rede davon, seine Konzeption verrate „eine unzulässige anthropologische Verabsolutierung des Gewissensbegriffs“ (645). Warum es sich aber um eine unzulässige Verabsolutierung und Ideologisierung handelt, wird nicht begründet, sondern als evident vorausgesetzt. In den anderen Entwürfen jedenfalls (Barth, Weber, Kreck, Kraus, Thielicke, Tillich) ist Gewissen verstanden „als selbstreflektorischer Relationsbegriff gerichtet ... sowohl auf das Verständnis des individuellen Seins coram deo als auch auf die Orientierung individuellen Handelns unter Rechtfertigung und Verheißung“ (67). Mit diesem relationalen Verständnis des Gewissens „coram deo“ weiß sich Sch. im lutherischen Erbe stehend. Aber auch der Vorzug dieses Konzepts, der hier nicht angezweifelt werden soll(!), wird nicht weiter systematisch begründet, sondern vorausgesetzt. Als Ergebnis dieses Zugangs wird das Thema zugespitzt auf den Dialog zwischen lutherischer Theologie des 20. Jhs und der Psychoanalyse Freudscher Schule über das Gewissen.

Im 2. Teil beginnt Vf. zunächst mit einer Darstellung des Gewissensverständnisses bei Luther.

In Ablehnung der scholastischen Rückbindung des Gewissens an die Vernunft sieht Luther in der Vernunft nur die *curvatio in se* des Menschen und ein irrendes Gewissen begründet (vgl. 75). Wie der Mensch vor Gott steht, weiß er nicht aus eigenem Vermögen, sondern nur, sofern Gott es ihm durch sein Wort allein in der Spannung von Gesetz und Evangelium offenbart (vgl. 76). Während es aufgrund des Gesetzes zur *conscientia concussa* angesichts des Zornes Gottes kommt, wird das Gewissen allein im Glauben an Christus und die zugesprochene *iustitia aliena* befreit. Der Mensch will nun nicht mehr seine Existenz autonom ergreifen, sondern theonom verantworten (vgl. 80). Gewissen ist dabei verstanden als Relation zu Gott und zur eigenen Identität in der Rechtfertigung und in der Hoffnung auf deren eschatologische Vollendung. Der Ablehnung sittlicher Autonomie durch Vf. (gegen Siegfried) zugunsten prozeßhafter Relation des *coram deo* scheint dasselbe Mißverständnis zugrunde zu liegen, das auch zur Ablehnung der Vernunft führt. In Bezug auf Autonomie und Theonomie wäre es sinnvoll gewesen, angesichts der heutigen moraltheologischen Diskussion eine Klärung der Bedeutungen zu geben. Übrigens weiß auch die Scholastik, daß der Mensch aus der incurvatio in seipsum allein durch den Glauben zum rechten Vernunftgebrauch befreit wird.

Die Darstellung Luthers findet ihren Abschluß in kurzen Hinweisen auf die Rezeption seiner Theologie im 20. Jh. durch Ebeling und Wolf. Während Ebeling den Identitätsbegriff in den des Gewissens eingliedert (vgl. 93), betont Wolf den Charakter der Transmoralität, der dem im Glauben geschenkten Gewissen zukommt (vgl. 95).

Daran schließt Vf. eine Darstellung des Gewissensbegriffs nach Freud sowie dessen Rezeption und Weiterentwicklung in dem psycho-sozialen Entwicklungsmodell Eriksons an.

Ausgehend von der Grundeinsicht Freuds, daß alle menschliche Not Wissensnot ist (vgl. 99), verfolgt Vf. zunächst – indem er sich auf die spätere, mehr „energetische“ und nicht mehr „anatomische“ Erklärungsweise Freuds bezieht – Freuds phylogenetische Erklärung des Gewissens im Zusammenhang mit dem Tabu. In dieser Erklärung wird das Gewissen nicht als genuines Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse verstanden, sondern als eine durch fremde Autorität bedingte Erscheinung. Die ontogenetische Erklärung des einzelnen Gewissens erfolgt dann im Zusammenhang mit dem Begriff „Über-Ich“. Die Genese des Über-Ich – zugleich Genese des religiösen Empfindens (vgl. 114) – erläutert Freud als Lösung des Ödipuskomplexes durch Identifizierung mit den elterlichen Drohungen bei bestimmtem Verhalten. Es kommt zur Ausbildung eines Ich-Ideals sowie von Selbstbeobachtung und Gewissen, um jenes zu realisieren. Das „Gewissen“ ist dabei „die überwiegend unbewußte zensorische Funktion des Überichs,“ – Gewissen und Über-Ich sind also nicht identisch (so Vf. gegen Böhme, vgl. 118f) – „die auftretende Diskrepanzen als unverträglich dem Ich signalisiert“ (117). Moralische Normensetzung ergibt sich aus bestimmten Über-Ich-Inhalten, Schuld aus der Wahrnehmung des Gewissensurteils. Freud kennt mithin – wie Vf. anmerkt – nur das schlechte, nicht das gute Gewissen (gegen Becker, vgl. 117).

Vf. schließt die Freudrezeption durch Erikson an. Dieser erweitert die klassische Psychoanalyse durch die Einsicht in die Interdependenz von Psyche und Sozietät und gelangt so zu einem psychosozialen Ansatz. Durch ein prozeßhaftes Modell vermeidet Erikson dabei eine Ontologisierung, wie sie bei Freud auftritt (vgl. 139). In einem achtsstufigen Modell von Entwicklungsphasen des Ich (ausgeführt 152–174) verbindet Erikson den Stufenplan psychosexueller Entwicklung mit einem sozialdynamischen Wachstumskonzept (vgl. 142). Das Ziel der Entwicklung, die psychosoziale Harmonisierung von Über-Ich, Es und Ich-Strebungen zur Integrität, wird durch psychosoziale Krisenbewältigung hindurch erreicht. In diesem epigenetischen Prozeß wird zugleich Identität gewonnen in der Spannung von Ich und Selbst, von Geltungsgefühl und Anerkennung des sozialen Umfelds (vgl. 150). In Bezug auf das Verhältnis von Identität und Gewissen ergibt sich bei Erikson: Das Gewissen entwickelt sich parallel zu seiner ethischen Entwicklung über drei Stufen (Kindheit, Adoleszenz, Erwachsenenalter), in der das instinktgeleitete Verhalten in der Relation Individuum – Außenwelt ersetzt wird „durch die Fähigkeit des Ichs, ein eigenes Kräftepotential zu autonomer Bewältigung der aktuellen Situation bereitzustellen“ (181). Gewissen ist entsprechend keine Über-Ich-, sondern eine Ich-Funktion. Als solche Funktion erlebt das Individuum das Gewissen im Zustand stabiler Identität. Entwicklung von Ethik und Gewissen geht also mit der Entwicklung stabiler Identität einher.

An diese Darstellung der theologischen und psychoanalytischen Wissenstheorien fügt Vf. im 3. Teil einen Metadialog über das Verhältnis von Rechtfertigung und Epigenese an. Vf. bedenkt dabei die Möglichkeit der Verhältnisbestimmung:

1. hinsichtlich ihrer Struktur: Psychologie ist keine Hilfswissenschaft für die Seelsorge, sondern muß – nach Moltmann – dem Glauben die psychischen Barrieren zeigen, an denen er seine befreiende Wirkung entfalten kann (vgl. 195). Psychoanalyse sagt nicht, was der Glaube ist, sondern er funktioniert. Theologie dagegen illustriert nicht nur psychische Phänomene, sondern stiftet dem Selbstentwurf des Menschen Sinn (vgl. 196). Es geht in der Psychoanalyse nicht um die Wahrheit des Glaubens, sondern um seine Wirklichkeit, um das subjektive Erleben. Glaube gründet zwar in der Anrede Gottes, entwickelt sich aber konkret im Kontext psychosozialer Einwirkungen. Zugleich kann psychoanalytische Hermeneutik die konkrete Ausformung des individuellen Glaubens erhellen und Verformungen destruieren helfen. Ihre kritische Funktion gegen-

über der Theologie besteht darin, wo Über-Ich-Theologie besteht, Ich-Theologie entstehen zu lassen (vgl. 198). Die Aufgabe des Dialogs wäre also von hier aus so zu charakterisieren, daß es um theologische Interpretation von Erfahrung psychosozialer Krisen geht. Hier wäre jedoch noch zu betonen, daß sich die Wahrheit des Glaubens nicht schon am Ich messen läßt. Im Glauben wird der psychologische Begriff der Ich-Identität transformiert zu einem „Ich in Christus“ (vgl. Gal 2,20).

2. hinsichtlich ihrer Methode im Blick auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie: In der Erläuterung des gegenseitigen Bezogenenseins von *fides quae* und *fides qua* stellt Vf. hier fest, die Glaubenserfahrung sei weder eine menschliche Möglichkeit noch sei die Wahrheit des Wortes Gottes von außen auszumachen, vielmehr vollziehe sich die Erkenntnis der Wahrheit des Wortes Gottes allein im Ereignis des Gesprochen-Werdens und der anerkennenden Bejahung des Glaubens (vgl. 219). Allerdings ist in dieser gegenseitigen Verwiesenheit die Offenbarung das *extra nos* Vorgegebene. Die Erfahrung ist nicht die Quelle der Inhalte, wohl aber „das Medium, durch das die Inhalte existentiell empfangen werden“ (210). Für den Dialog mit der psychosozialen Hermeneutik bedeutet dies für Vf. zum einen, daß der psychosozial bestimmten Erfahrung keine Offenbarungsmächtigkeit eignet, sondern daß umgekehrt von der Offenbarung her die Erfahrung psychosozial integrativ wird (vgl. 221); zum anderen aber auch, daß die Unverfügbarkeit Gottes in wissenschaftstheoretischer Reflexion begründet und die dreifach hypothetische Struktur theologischer Aussagen (Pannenberg) aufgewiesen werden muß (vgl. 223).

3. hinsichtlich ihrer Intention: Vf. kommt hier zu der Parallelisierung des Verhältnisses von *fides quae* und *fides qua* mit dem Verhältnis von Ideologie und Identität (vgl. 233). Entsprechend verhält sich die Psychoanalyse zur Theologie wie Identität zu Glauben (vgl. 234). Als Aufgabe für den Dialog ergibt sich daraus, „die jeweils signifikante epigenetische Inkarnation der Rechtfertigungsbotschaft aufzusuchen, zu beschreiben und zu verstehen“ (235).

Von dieser allgemeinen Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und psychosozialen Ansatz leitet Vf. nun im 4. Teil zum Thema „Gewissen“ zurück, das zugleich das Thema „Identität“ enthält. Denn beim Gewissen geht es um die Frage „wer bin ich“ vor Gott und in meinen menschlichen Beziehungen. Es geht um die „theologisch-psychosoziale Verantwortung individuellen Seins vor Gott, Welt und der Person selbst“ (238). Von daher kommt es zu der Frage, was ein Dialog zwischen Glaube und Identität für ein epigenetisches Verständnis des Gewissens austrägt. Sch. betrachtet dies hinsichtlich der Strukturen, der Dynamik und der Funktionen des Gewissens.

Zu den strukturellen Momenten zählt Vf. die Relationalität, d.h. Weltoffenheit, Geschichtlichkeit, Gewiesenheit auf ein Du, auf Gott, wobei diese Relationen zu Gott, Welt und Selbst erst in ihrer Einheit die Identität des Menschen bilden und erst im Gewissen zu je meinen Relationen werden, sowie die Ganzheitlichkeit, d.h. die Einbeziehung des ganzen Menschen sowohl in die Glaubens-Identität wie in die Ich-Identität, die auf eine künftige Gestalt hin jeweils durch das Gewissen vermittelt ist. Zu den dynamischen Aspekten zählt Vf. die Polarität, d.h. das Sich-Halten mittels des Gewissens in der angefochtenen Ganzheitlichkeit der Spannung zwischen den drei Relationen, das der beständigen Metanoia zwischen dem *peccator in re* und dem *iustus in spe* entspricht, sowie Perspektivität, d.h. der Notwendigkeit zu beständiger Neuorientierung in antizipatorischer eschatologischer Hoffnung, die das Gewissen zum Gestaltungsprinzip des Glaubens erweckt. Zu den funktionalen Aspekten des Gewissens zählt Vf. zum einen die *virtus iudicandi*, die Zensur bzw. die Über-Ich-Funktion, die sich im negativen Urteil äußert, wenn auch inhaltlich die normgebenden Instanzen bei Freud und Luther divergieren (Vf. merkt dies zu Recht kritisch gegen Freud an, vgl. 256), zum anderen die *conscientia fidei* bzw. die Ich-Funktion, in der das Subjekt sich seine Ganzheit und Identität bezeugt. Das Verhältnis zwischen beiden Gewissensfunktionen sieht Vf. theologisch als Abfolge des Urteils des Menschen: *peccator sum*, und des Urteils des Evangeliums: *iustus es*, psychoanalytisch als epigenetische Abfolge von Über-Ich-Gewissen und Ich-Gewissen innerhalb psychosozialer Krisensituationen.

Von hier aus erwächst die Aufgabe, „phasenspezifische Teil-Aspekte der Gewissensfunktion herauszuarbeiten“ (264). Es geht darum, den Glauben als *fides qua* als psychosozialen Entwicklungsprozeß zu beschreiben (vgl. 266). Dazu greift Vf. im 5. Teil auf die Theorie Fowlers zurück.

In einem ersten Schritt untersucht Sch. den Begriff „faith“ und sein Verhältnis zu Identität, Glaube und Gewissen. Faith als aktive Art des In-Relation-Tretens (vgl. 273) zielt auf eine Ausformung verlässlichen Lebensraums, auf einen endgültigen, auf verlässliche Zukunft verweisenden Sinnstiftungszusammenhang (vgl. 274), erhält aber seine entscheidende Gestaltung *extra nos* durch das Wort Gottes. Faith kann als Umschreibung der *fides qua* gelten und ist im Kontext zu sehen mit einem an psychosozialer Identität orientierten Gewissensbegriff (vgl. 275). Vf. weist dies im Blick auf Relationalität, Ganzheitlichkeit, Polarität und Perspektivität nach. In einem zweiten Schritt deutet Vf. auf die inhaltlichen Anleihen hin, die Fowlers Wachstumsschema bei Kohlbergs Konzept der Moralentwicklung macht, um dann – in einem dritten Schritt – Fowlers eigenes Stufenmodell zu erläutern und gegen Kohlberg und Erikson abzugrenzen.

Nach dieser Darstellung der Fowlerschen Theorie bringt Vf. den Mitschnitt eines Interviews mit Mary als empirisches Belegmaterial (vgl. 310–349), um auf dieser Grundlage Fowlers Entwicklungsschema im Sinne lutherischer Theologie zu interpretieren und „Ergebnisse theologisch-psychoanalytischen Dialogs um ein Gewissen auf Rechtfertigung in Epigenese zu formulieren“ (308). Auf acht Stufen wird die psychosoziale Entwicklung mit ihrer Dynamik und ihren Krisen mit der Entwicklung des Glaubens über ihre spezifischen Krisen hin zu einer je neuen Identität in Verbindung gebracht und dabei jeweils die Tätigkeit des Gewissens charakterisiert. In der Charakterisierung der einzelnen Stufen scheint mir dabei jedoch die psychologische und die glaubensmäßige Ebene inhaltlich zu schnell ineinanderzulaufen. Es werden Analogien aufgezeigt, psychische und glaubensmäßige Phasen assoziativ in Verbindung gebracht, ohne aber ihre Differenz und das Fundierungsverhältnis zwischen beiden Ebenen genau zu bestimmen. Hier wäre ausdrücklich zu zeigen, wie sich die oben ansatzhaft angestellten methodischen Überlegungen zur Möglichkeit eines Dialogs bewahrheiten.

In einer Schlußüberlegung (6. Teil) macht Vf. noch darauf aufmerksam, Fowler habe zwar seine achte Stufe als normativen Endpunkt verstanden, theologisch aber sei dies nicht so anzueignen, als sei mit der Stufenfolge ein *ordo salutis* am Anfang des Glaubenslebens bis hin zu seiner Vollendung beschrieben (vgl. 419). Vielmehr ist die Teilhabe am Reich Gottes als letztgültige Sinnstiftung in allen Phasen erfahrbar. Ihre Summe ist als *fides Christi* eine bewegende *relatio euangelii*.

Abgesehen von ihrem sicher wichtigen Anliegen, Dialog zu ermöglichen, und ihrer reichhaltigen Materialerarbeitung ist mir die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Theologie und Psychologie begrifflich zu unscharf. Darauf wurde bereits an den entsprechenden Stellen verwiesen. Zu dieser Unklarheit, die die Arbeit hinterläßt, mag aber auch die wenig straffe Methodik beitragen – Theorien werden steinbruchartig verwendet – sowie der an Zumutung grenzende Stil, der zum Teil restringiertem Code nahekommt (vgl. etwa 154ff), zum Teil an Fremdwörterblähungen leidet (man lese etwa folgenden Satz, 421: „Identitätstheologische Gewissenstätigkeit ist eine durch ökonomische Strukturierung identitätstheologischer Krisensituationen ichgerecht balancierte Integration intentional-ethischer und moralisch-repressiver Gewissensreaktionen im Sinne einer funktionalen Entsprechung zum *simul iustus et peccator* gerechtfertigter Existenz“).

Paderborn

Stephan Ernst

Wörterbuch der ökologischen Ethik. Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung. Hg. von Bernhard Stöckle. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 159 S. (Herderbücherei, Bd 1262), kart. DM 8.90

Unter den in der katholischen Kirche immer noch wenig zahlreichen Veröffentlichungen zur Umweltethik ist dieses kleine Wörterbuch den Lesern zu empfehlen die aus einer politisch konservativen Einstellung heraus sich zum ersten Mal an die Reflexion des Umweltproblems wagen. Es tut ihrer Seele gut, wenn ihnen vom Hg. versichert wird, daß ihnen unter den 28 Stichwörtern (von „Angst“ bis „Zukunft“) ein Beitrag zu „nüchternen Sachlichkeit“ und eine Sinndeutung präsentiert wird, die „eine völlig säkularisierte Gesellschaft nicht zur Verfügung zu halten vermag“. Willkommen ist ihnen zweifellos auch die Tatsache, daß sich unter den Verfassern der Artikel nicht nur anerkannte Theologen (Beutter, Hilpert, Stöckle, Rock, u. a.), sondern auch Naturwissenschaftler (Mohr, Rüchardt) finden.

Am dichtesten an die durch die Umweltkrise wirklich angestoßene Bewußtseinsveränderung wird der Leser durch Artikel wie „Ökologie“, „Aszese“ (M. Rock) und „Ehrfurcht“, „Tier“ (Hilpert) geführt. Dort begegnet er in der Tat den Grundzügen einer ökologischen Ethik, die diesen Namen verdient: es werden ihm die Kategorien von Ganzheit, Begrenzung, haushälterischer Verantwortung vorgestellt und in knapper, dem Genus des Wörterbuchs angepaßter Form wird er mit einem neuen ethischen Denken vertraut gemacht. Andere Beiträge sind demgegenüber schon eher von dem typische abwehrenden Gestus bestimmt, man möge doch, bitte, die Veränderungen in Technik und Ökonomie und möglicherweise sich daraus ergebende Konsequenzen für Einstellung und Verhalten nicht zu ernst zu nehmen. In Beiträgen wie „Fortschritt“ (Stöckle), „Natur“ (Münck), „Energie“ (Mohr) wird die nur notdürftig kaschierte skeptische Grundhaltung gegenüber der Ökologiebewegung zu vordergründig als Bemühen um Sachlichkeit ausgegeben. Zu bedauern ist, daß die von den Naturwissenschaftlern (Mohr, Rüchardt) bearbeiteten Stichworte nicht in einen ethischen Dialog zurückgebunden sind. Sie stehen zum Teil isoliert neben den

Beiträgen ihrer moraltheologischen Kollegen und teilen über Strecken mit ihnen lediglich die „technokratische“ Grundstimmung. Es fehlen – was bei dem zur Verfügung stehenden kleinen Format nicht verwundern kann – auch Stichworte (Anthropozentrik, Alternativbewegung, Bevölkerung, zukünftige Generationen, Wachstum, u. ä.). Die Folge der Selektion ist: Man bekommt keinen genügenden Einblick in die ethische Diskussion. So gut wie ganz fehlt die Auseinandersetzung mit anderen Umweltethiken, die Theologie der Schöpfung ist zu kurz behandelt. Der Adressat ist eindeutig der Struktur- und Wertkonservative, der sich zum ersten Mal gedanklich mit dem Umweltproblem beschäftigt.

Frankfurt

Philipp Schmitz SJ

Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godehard Lindgens. – Stuttgart: Klett-Cotta (1985). 354 S. (Geschichte und Theorie der Politik. Unterreihe B: Theorie, Bd 7), geb. DM 158.–/öS 1232.–

Es handelt sich, wie der Bearbeiter in der Vorbemerkung sagt, um eine Dokumentation, die eine Übersicht über die Entwicklung der politischen Theorie der katholischen Kirche hinsichtlich eines modernen Freiheits- und Demokratieverständnisses bieten will. Aus dem Zeitraum von 1832 bis 1981 werden 17 Dokumente ausgewählt, von denen 15 in Aussagen und zwei, nämlich die Ansprache Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, vollständig abgedruckt werden. Die neue Übersetzung – sie mag für die älteren Dokumente sinnvoll sein – ist auf ihre Zuverlässigkeit nachzuprüfen, da die Texte auch in der lateinischen bzw. italienischen Originalsprache beigelegt sind (229–324).

Die Texte bieten einen guten Einblick in die allmählich sich wandelnde Einstellung zur Freiheit, Demokratie und pluralistischen Gesellschaft, auch wenn eine Auswahl von Texten stets kleine oder auch größere desiderata offen läßt.

Dies gilt z. B. für die Entscheidung, die Enzykliken „*Rerum novarum*“ und „*Quadragesimo anno*“ nicht zu berücksichtigen, obwohl gerade die letztere für die Haltung der Kirche gegenüber den Gesellschaftssystemen wichtig ist, wenn man die Auseinandersetzung Pius XI. mit dem Faschismus, Kommunismus und Nationalsozialismus – der Sozialismus wird vom Hg. nicht genannt – zutreffend darstellen will. Im übrigen wird – entgegen der in der Vorbemerkung enthaltenen Absichtserklärung, in erster Linie nicht die Sozialtheorie der katholischen Kirche, sondern ihre politische Theorie zu erfassen – die Enzyklika „*Laborem exercens*“ breit dokumentiert.

Von Pius XII. – aus nicht genannten Gründen wird behauptet, er habe es mit der „*Erblast*“ seines Vorgängers zu tun (5) – werden die berühmten Weihnachtansprachen über die Demokratie (1944) und die Toleranzansprache von 1953 ausgewählt. Schon die Tatsache, daß die Enzyklika „*Pacem in terris*“ ständig auf die Lehrverkündigung Pius XII. zurückgreift, hätte zumindest in der Einführung berücksichtigt werden müssen. Statt dessen erscheinen die Pius-Päpste in einem merkwürdigen Licht, wohl nicht zuletzt deshalb, weil für den Bearbeiter Johannes XXIII. eine Zäsur darstellt und erst mit ihm der „Aufbruch“ der Kirche erfolgt sein soll. Sicherlich enthalten die zehn Abschnitte der Einführung (17–74) interessante und bedenkenswerte Hinweise, Interpretationselemente und kritische Anmerkungen. Jedoch sind die zustimmenden und die kritischen Überlegungen ungleich verteilt.

Sicherlich: Die Kirche tat sich schwer mit den modernen Freiheiten. Aber das, was der Liberalismus im 19. und 20. Jh. erfocht, nämlich eine rein innerweltliche Konstruktion der Lebenswirklichkeit, das konnten ein gläubiger Christ und auch die Kirche nicht nachvollziehen. Der Liberalismus scheiterte ökonomisch in der großen Weltwirtschaftskrise von 1929; und er hat das Hochkommen der modernen Totalitarismen mitverschuldet. Davon ist freilich in der Einführung nicht die Rede. Und was das Verhältnis von Kirche und Totalitarismus betrifft, so darf man nicht nur einige ins gewählte Bild passende Verweise machen, vielmehr müßte man die umfangreichen Studien der Kommission für Zeitgeschichte und der modernen Katholizismusforschung berücksichtigen.

Die Ausführungen zu Pius XII. sind mehr als dürftig und werden diesem Papst, der das personale Fundament des christlich-sozialen Denkens erstmals herausarbeitete, einfach nicht gerecht. Auch was zum „*Absolutheitsanspruch*“ in der pluralistischen Gesellschaft gesagt wird (42), zeigt, daß der Vf. das Problem nicht gesehen hat. Das Problem liegt nämlich in der Wahrheit begründet und ihrem Geltungsanspruch. Und Pius XII., wenn auch arg verklausuliert, mit totalitären Systemen in Verbindung bringen zu wollen und erst das nachkonziliare Denken als Überwindung der dogmatischen Unbeweg-

lichkeit erscheinen zu lassen, darüber werden die Historiker einmal zu urteilen haben. Was die Menschenrechte betrifft, so ist ohne Zweifel die Entwicklung von Pius XII. bis Johannes Paul II. staunenswert; was aber die Demokratie-Theorie angeht, so sind die Aussagen dazu schon in der Pastoralkonstitution eher dürftig.

Unbeschadet dieser Einwände kann man nur wünschen, daß die ausgewählten Dokumente gerade auch in unserem Bildungswesen zur Kenntnis genommen und den jungen Menschen näher gebracht werden. Dies wäre ein ansehnliches Verdienst dieses Buches, zu dessen leichteren Handhabung ein Personen- und ein umfangreiches Sachverzeichnis beigelegt sind.

Augsburg

Anton Rauscher

Martini, Carlo Maria: Unterwegs zur Stadt Gottes. Ein neues soziales Engagement der Christen. Aus dem Italienischen übertragen von Reinhold Klein. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1986). 87 S. br. DM/sFr 28.30, öS 198.–

Dem Bistum Mailand waren immer wieder Bischöfe beschieden, die in eigenständiger Weise nicht nur ihrer Diözese vorstanden, sondern auch für die Kirche als ganze Wegmarken setzten. Da, wo man noch heute stolz ist auf den noch als Katechumenen zum Bischof gewählten hl. Ambrosius und an dessen eigener Liturgie noch immer festhält, wirkte auch der große Reformator der Kirche im Alpenraum, der hl. Karl Borromäus. Dort lernte aber auch der Kurienbeamte und Studentenseelsorger Giovanni Montini den Umgang mit der problemreichen sozialen Wirklichkeit einer industriellen Großstadt und die lombardische Kapitale hat ihn zu dem für die Fragen der Moderne einmalig offenen Papst Paul VI. geformt. Dort wirkt schließlich heute der frühere Bibelwissenschaftler und Rektor der römischen Universität Gregoriana, Carlo Martini, der sich, wie manche Anspielungen in seinen Vorträgen und Predigten zeigt, dieser Tradition sehr wohl bewußt ist.

Mit seinen wissenschaftlich solid fundierten, im sprachlichen Ausdruck aber einfachen und konkret spirituellen Predigten und Exerzitienansprachen hat der Jesuit M. sich längst über Italien hinaus, gerade auch im deutschen Sprachgebiet eine breite Leserschaft erworben. Die kleine nun vorliegende Sammlung von Reden zeigt den Erzbischof noch von einer anderen Seite, nämlich als den Vermittler von christlicher Ethik in die Kreise der Führungskräfte in Industrie und Verwaltung. Durchaus dem Geist der katholischen Soziallehre verpflichtet, begnügt er sich aber nicht mit einer bloßen Anwendung päpstlicher Lehrtexte auf die eigene Situation. Vielmehr wird hier, guter lombardischer romanischer Tradition folgend, ein eigener Stil gepflegt.

Während er Arbeitnehmer auf die Erinnerung der Kirche, die nicht im Computer zu speichern ist, verweist, weil es die Erinnerung an Jenen ist, der sich selber als Weg und Wahrheit Gottes bezeichnet und damit jene „Erinnerung“ meint, welche allgemein menschliches Können (dasjenige moderner Elektronik eingeschlossen) zum Wohl der Menschen nutzen heißt, redet er mit Arbeitern und Arbeiterführern von aktuellen Krisenphänomenen in der Arbeitswelt, welche etwa die Rolle der Gewerkschaft (im Sinn wahrer Solidarität statt im Sinn eines Konfrontationskurses der Funktionäre) neu zu überdenken verlangen. Erst von da aus können dann auch konkrete Aktionen gegenseitiger Hilfestellung gefordert werden. Vor Medizinern verweist er auf die Priorität des Humanen gerade auch in den neuen Technologien, während er in einer Rede zur Studienjahreöffnung der lombardischen Verwaltungshochschule daran erinnert, daß der Beamte nicht Vertreter der Machträger im Staat, sondern Diener des Bürgers, der diesem also das Leben leichtzumachen hat, sein müßte: Unruhm, Kostenbewußtsein, Eigenverantwortung des Gewissens, statt legalistisches Funktionärsdenken sind die konkreten ethischen Forderungen, die der Bischof daraus zieht, um schließlich in einer Karfreitagsmeditation gegen die Krankheiten der modernen Gesellschaft, gegen Gewalt, Vereinsamung und Korruption eine wahre Umkehr im Sinn des Evangeliums zu predigen.

Was M. so vorbringt, ist nicht argumentative Ethik, sondern im besten Sinn des Wortes apostolische Paränese, eine Moralpredigt im Sinn bester politischer Theologie, die das ethische Argument zwar kennt, und zur Kontrolle eigener Stimmungen auch wahrnimmt, die aber zum ermunternden und ermahnenden Aufruf des Verkündenden „*Epi-skopus*“ wird und da auch werden muß.

Münster

Franz Furger

Nagel, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. – Köln: Verlag J. P. Bachem (1986). 158 S. (Theologie und Frieden, 2), geb. DM 24.–

Wenige Reden des US-Präsidenten R. Reagan haben weltweit ein so großes Echo ausgelöst und eine international so nachhaltige Wir-

kung gezeitigt wie diejenige vom 23. März 1983 zu SDI, der „Strategic Defense Initiative“. Was zunächst nur als Maßnahme zur rechtzeitigen Raketenabwehr geplant und entwickelt werden sollte und so mit Recht unter dem Stichwort einer „neuen Verteidigung“ angekündigt wurde, geriet, von der Fantasie- und Sensationspresse wie von gegnerischer Propaganda kräftig gefördert, rasch unter das Schlagwort eines „Krieges der Sterne“. SDI wurde so in Verbindung mit den weiterbestehenden atomaren Waffenarsenalen bald als ein Mittel der Absicherung amerikanischer hegemonialer Ansprüche verstanden. Eine ideologisch geprägte, oft ohne alle Sachkenntnis geführte Debatte war in dieser für die Friedenssicherung bedeutsamen und, wie sich heute deutlicher zu zeigen beginnt, nicht chancenlosen „Initiative“ die gefährliche Folge.

Wenn auch nicht im Blick auf einen raschen Erfolg, so doch für die ethische Verschärfung der Debatte ist unter diesen Umständen die nüchterne Information und Reflexion unerlässlich. Die Studie von N., dem Leiter des Hamburger „Instituts für Theologie und Frieden“, will aus umfassender, auch die kulturellen, geschichtlichen und politischen Unterschiede der westlichen Bündnis- und damit Diskussionspartner berücksichtigen und so genau diesem Anliegen dienen.

Dazu wird zuerst in einer sorgfältigen Sachanalyse SDI als „das Objekt der sittlichen Wertung“ hinsichtlich der ethischen und politischen Intentionen wie hinsichtlich der möglichen strategischen wie vor allem politischen Folgen untersucht. Dabei zeigt sich m. E. im ganzen Projekt ein deutliches Defizit in der Berücksichtigung der möglichen politischen Implikationen. Dies gilt einerseits sowohl hinsichtlich der Bündnispartner wie hinsichtlich der anderen Supermacht und andererseits betreff der Unterschiede in der Beurteilung der Chancen und Täuschungen früherer Abrüstungsansätze (SALT, ABM etc.) wie betreff der technologischen Möglichkeiten für das wirksame Funktionieren von SDI in der unmittelbaren Zukunft. Daß solche Mängel dann für eine ethische Beurteilung relevant werden müssen, versteht sich von selbst.

Bevor diese allerdings in Angriff genommen werden können, gilt es die ethischen Parameter offenzulegen: Krieg als untaugliches Mittel in der Politik, Friedenspolitik als Grundaufgabe sowie der darin gegebene Stellenwert einer militärischen Friedenssicherung werden als Kriterien dazu erörtert, um von da aus die Frage nach der Sittlichkeit zu stellen. Dabei kommt die eigentlich ethische Frage nach der sittlichen Güte, die sich an den Intentionen der Akteure bemißt ebenso zur Sprache wie die objektiv normative Problematik sittlicher Richtigkeit.

Bündige Antworten dazu legt N. nicht vor. Dafür liegen zu viele Elemente im Spielraum des Ermessens. Was er aber zeigt, sind Wege, wie diese Ermessensspielräume, etwa im Urteil über Intentionen, geklärt und vor allem, wie falsche, von Eigeninteressen bestimmte Verdächtigungen von sturer Vasallentreue wie von servilem Defätismus vermieden werden können. Sachlich sind dabei die direkten Wirkungen von SDI zu unterscheiden von den Folgeproblemen, die nur über Rüstungskontrolle u. ä., also über politisch vertrauensbildende Maßnahmen anzugehen sind. Wo diese – was nicht naiv ausgeschlossen werden darf – vernachlässigt werden, kann SDI statt „Defense-Initiative“ zu sein zur Rüstungseskalation beitragen. Daß diese Möglichkeit aber nicht auch schon als Tatsache genommen zu werden verdient, die den Abbruch von SDI in jedem Fall verlangen würde, zeigen N.s Überlegungen. SDI könnte nämlich auch Anlaß sein, auf dem Weg zu einem umfassenden sicherheitspolitischen Konzept voranzukommen. – Erste Anzeichen dafür scheinen sich im Ost-West-Dialog seit der Veröffentlichung des Buches immerhin ausmachen zu lassen.

Münster

Franz Furger

Lüling, Günter: Sprache und archaisches Denken. Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte. – Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling (1985). 239 S., kart. DM 29,60

Die in dem vorliegenden Sammelband zusammengestellten Aufsätze stammen aus der Feder eines viel umstrittenen Autors. Es sind im einzelnen:

1. Archaische Wörter und Sachen des Wallfahrtswesens am Zionsberg, mit Nachtrag: Noch einmal zum Thema Kultkesselwagen und Bittenrede (zuerst veröffentlicht in: Dielheimer Blätter zum Alten Testament 20 [1984]); 2. Semasiologie und Etymologie von „Metall“ (ursprünglich ZDMG Suppl. III, 1 [1977]); 3. Das Passahlamm und die Altarabische „Mutter der Blutrache“, die Hyäne (zuerst in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 34 [1982]); 4. Archaische Metallgewinnung und die Idee der Wiedergeburt (ebenfalls zunächst: ZRG 37 [1985]); 5. Zur semitistischen und etymologischen Forschung Spezielles und Allgemeines (Erstveröffentlichung); 6. Der vorgeschichtliche Lichtbringermythus in der altarabischen Poesie oder Theodor Nöldeke und die Verehrung schwarzer Kamele (zunächst in: ZDMG Suppl. IV [1980]); 7. Ein neues Buch zu einem alten Streit (zunächst ZRG 36 [1984]) und schließlich 9. Ein neues Paradigma für die

Entstehung des Islam und seine Konsequenzen für ein neues Paradigma der Geschichte Israels (Erstveröffentlichung).

Der Autor macht es dem Leser nicht leicht. Wenn man sich durch seine von einer Überfülle von Material belasteten Beiträge gequält hat, bleiben einige Thesen, von denen hier nur auf eine eingegangen werden soll: Die These vom Koran als einem ursprünglich christlichen Strophengedicht hat in der Islamwissenschaft und darüber hinaus begeisterte Zustimmung wie erbitterte Ablehnung gefunden und braucht hier nicht mehr referiert zu werden. Die These, zu der hier einige flüchtige Anmerkungen gemacht werden sollen, ist die von einem Gegensatz zwischen archaischem Denken und dem modernen logischen Denken.

Man mag dieser These so durchaus zustimmen. Nur meint L. daß dieses archaische Denken überall auf der Welt geherrscht habe und kann so für die in dem 1. Aufsatz vorgetragene, mir durchaus einleuchtende These, daß es sich bei den 20 ehernen Kesselwagen im salomonischen Tempel um fahrbare Kanzeln gehandelt habe, Belege aus aller Herren Länder und Zeiten beibringen, wobei er nebenbei noch den Prähistorikern Fehlinterpretationen nachweisen zu können glaubt. Daß im Zusammenhang mit seinen Vorstellungen vom archaischen Denken auch Totemismusvorstellungen fröhliche Urständ feiern, überrascht nicht. Dazu ist festzustellen: Die von L. herangezogenen Thesen A. Gehlens sind von ethnologischer Seite häufig kritisiert worden und der von dem Autor immer wieder bemühte Lévi-Strauss hat nicht nur „Das wilde Denken“ geschrieben, was vor allem zitiert wird, sondern auch „Das Ende des Totemismus“ (dt. Übers. Frankfurt [Suhrkamp]) 1965 und da findet sich manches, was L.s Vorstellungen nicht entsprechen wird. L. sagt selbst, daß er bei von ihm herangezogenen Texten „eklektisch das Richtige herausuche“ (88). Ich frage mich: Woher weiß er, was das Richtige ist?

Ähnlich geht L. auch in einem völlig anderen Bereich vor, dem der Philologie. Ausgehend von dem überall gleichen archaischen Denken, nimmt er an, daß zwischen den semitischen und den indo-germanischen Sprachen Verwandtschaft vorhanden sei und stellt eine Verbindung zwischen z. B. der arab. Wurzel Kaf-Lam-Mim u. a. dem lat. columna her. Als Nicht-Philologe enthalte ich mir jeden Urteils, aber unwohl ist mir doch.

L.s Problem ist die Tatsache, daß er sich nicht zufriedengibt, wenn sich in einem bestimmten kulturellen Bereich, hier dem des Nahen Ostens, seine Thesen aus den vorhandenen Quellen nicht ausreichend belegen lassen. Er weitet dann mit immensem Fleiß den Quellenbereich geographisch und historisch aus bis, was die mobilen Kanzeln angeht, nach Altötting. Rez. ist der Ansicht, daß dies methodisch bedenklich ist.

Ein abschließendes Urteil über diese Aufsatzsammlung zu fällen, ist nicht leicht. L. ist ein kontroverser Autor, sicherlich ein Querdenker, auf die die Wissenschaft auch angewiesen ist, nicht ohne Originalität. Daher ist es gut, daß seine Gedanken zu verschiedenen Themen hier zusammengestellt sind.

Münster

Peter Heine

von Brück, Regina und Michael: Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus. – Freiburg: Herder (1987). 159 S. (Herderbücherei, Bd 1257), Kt. DM 9,90

Die Verfasser (Vf.) sind Christen (beide promovierte Theologen), die eine große Zuneigung und Achtung vor dem Volk und der Geisteskultur der Tibeter haben, nicht zuletzt aufgrund ihrer vielfältigen Bekanntschaft mit namhaften Vertretern der tibetischen Geisteswelt. Entsprechend ist das Buch aufgebaut.

Der Leser erfährt in drei Teilen und neun großen Kap. mit je zwei oder drei Abschnitten nicht nur die Grundlehren des Buddhismus, besonders des Mahayana, sondern darüber hinaus wird er angeregt zur eigenen Reflexion über jene aus alter Tradition stammenden Lehren. Er wird motiviert, den Wahrheitsgehalt jener Lehren und Erfahrungen selbst, als Leser und vor allem als suchender Mensch, zu erfragen. Die Erläuterungen gehen sogleich in die Mitte der mahayanistischen Lehren, nämlich in die Leerheits-Auffassung, nachdem kurz und prägnant über die vier heiligen Wahrheiten und den 12teiligen Konditional-Nexus gehandelt wurde. Von diesem Grundlagen-Kapital aus wird nun der unermeßlich schillernde Reichtum des tibetischen Geistesgutes entfaltet: Geist, Bewußtseins-Ebenen und mentale Faktoren; im darauffolgenden Kapitel die Meditation: Werte des Altruismus, der meditativen Stabilisierung, der tiefen Einsicht. Dann wird die tantrische Praxis und Theorie in ihren wesentlichen Zügen erläutert, wie z. B. die Funktion der göttlichen Wesenheiten bei tantrischer Versenkung als nicht-polytheistische Gedanken-Inhalte. Vff. gehen auf die sehr unterschiedlichen und doch zugleich verwandten Funktionen der friedvollen und sog. zornigen Gottheiten ein und erläutern ihren Wert im Fortschreiten des zur Erlösung strebenden Bewußtseins. Dabei werden jeweils Beziehungen zu anderen geistigen Traditionen aufgezeigt, wie zum Veda des alten Indien oder zu den Erörterungen des Psychologen C. G. Jung.

Was dieses Buch vor allem so verdienstvoll werden läßt, ist seine Beschäftigung mit solchen Phänomenen tibetischer Geisteswelt, die aus westlicher Sicht am unverständlichsten erscheinen: schamanistische Praktiken, Orakel-Priester, geistige Medien, Hierarchie geistiger Wesen, Gottheiten, Trance-Zustände.

Dabei erläutern die Vf. auf einleuchtende Weise die Funktion jener Glaubens-Inhalte und -Praktiken als Methoden und Wege, das Heil der einzelnen und schließlich das aller lebenden Wesen zu erlangen und helfend herbeizuführen. Es kann in diesem Zusammenhang nicht deutlich genug erläutert werden, auf welch anschauliche Weise dies den Vf. gelingt, die zudem einen flüssigen und von eigenem Erleben durchzogenen Erzählstil pflegen. Alles Vorgestellte erscheint glaubwürdig und eingängig, weil es stets Menschen sind, die hier in einer Unterhaltung und im Austausch zwischen Christen und Buddhisten aufeinander hören und in Fragen und Antworten sich näherkommen. Der gesamte Bereich, der oben genannt wurde, wird jenes Obskurantismus entkleidet, den er meist in der westlichen Welt besitzt, und wird eingebettet in die Suche nach der letztlichen Erlösung und nach dem endgültigen Heil für alle Wesen des Kosmos. Erst dadurch gewinnen sie einen gewissen, funktionalen Wert, keinesfalls haben Orakel, Geister und Gottheiten bereits einen Eigenwert. So ist es nicht möglich, solchen tibetischen Glaubens-Praktiken einen Aberglauben und religiösen Primitivismus zu unterstellen, weil alles ausschließlich bestimmt wird von jenem höchsten buddhistischen Ziel des Nirvana und der ambivalenten, nicht-negativen Leerheit alles Seienden. „Der Zorn ist eine Form der Gnade, und die Zerstörung ist ein Segen für den Neubeginn. In Wahrheit ist auch die zornvolle Gottheit ein von Liebe erfüllter Bodhisattva, der Mitleid und Solidarität mit allen Wesen übt. Durch Zerstörung, die ja nur Teil eines viel umfassenderen Prozesses ist, transformiert die Gottheit eine solche Person in einem (wohl eher: einen) höheren Wirklichkeitsbereich.“ (142)

Am Schluß des Buches wird ein Glossar geboten sowie eine interessante Literaturliste, u. a. mit Schriften des XIV. Dalai Lama.

Das Büchlein ist in der Hinsicht ein Gewinn für alle Interessenten, daß es auf lebendige, weil selbst erlebte Weise den tibetischen Buddhismus in seiner eingängigen und geradezu sympathischen Weise nahebringt. Dies gilt nicht nur für das Gebiet der buddhistischen Grundlehren, sondern vor allem auch in der Art der Behandlung der schamanistischen Phänomene der tibetischen Prägung des Buddhismus. Sie stellt eine aufklarende Kraft dar gegenüber dem Dilettantismus obskuranter esoterischer Strömungen des Westens. Adressaten sind Nicht-Fachleute, die den geistigen Horizont erweitern wollen, vor allem in religiösen und existentiellen Fragen, sowie Theologen, Studenten und im Amt Befindliche, die den wichtigen Stellenwert des Dialogs unter den Religionen kennen und deshalb weitere Kenntnisse und Reflexions-Ansätze hinzugewinnen wollen.

Die Ausführungen bieten eine wichtige und lebendige Grundlage für einen geistigen und praktischen Dialog mit tibetischen Buddhisten.

Burgdorf

Erhard Meier

Ruhbach, Gerhard: Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 260 S., kart. DM 34.–

Jeder Versuch, Jesus zu kennen und zu verstehen, fordert auf zum Gehen und Nachfolgen: die „Theologie denkt aus der Nachfolge“ (J. B. Metz) und ist nur dort Theologie, „wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird“ (K. Hemmerle). Als „reflektierte Nachfolge“ bleibt Theologie in Dienst genommen vom Evangelium und seinem Herrn.

Das vorliegende Buch des evangelischen Theologen R. weist in vielfacher Hinsicht auf dieses Zueinander von Theologie und Nachfolge, von theologischem Denken und Spiritualität.

Es wurde geschrieben aus der Erfahrung der „Praxis“ (vgl. Vorwort) und nicht nur am Schreibtisch eines Gelehrten, der durch seine Vorlesungen, Seminare und zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannt ist. Weil heute „existentiell gelebtes Christsein immer schwerer ausdrückbar wird und kaum noch eine Beziehung zur wissenschaftlichen Theologie findet“ (5), fragt R. nach dem Glaubensvollzug des Theologen als Integral von Theologie und Frömmigkeit und greift damit ein Anliegen Martin Luthers auf: „sola experientia facit theologum“. Die angesprochene Erfahrung des Theologen ist um so wichtiger in einer Zeit, in der Gottes Angesicht sich zu verbergen scheint: „Die Anfechtung, die den Glaubenden immer neu die Abwesenheit Gottes erfahren läßt, ist der Ernstfall der Theologie wie der Frömmigkeit“ (24).

Brisanz und Bedeutung der Ausführungen R.s liegen weniger darin, daß er die theologische Wissenschaft für den gelebten Glauben öffnen möchte, sondern daß er als evangelischer Theologe (übrigens mit Blick auf die katholische Spiritualität heute: 5) nach einem Ort der „geistlichen Literatur“ im „protestantischen Defizit“ sucht und mutig eintritt für eine „geistliche Theologie“, „in der Reflexion und Vollzug des

Glaubens nicht länger auseinanderreten und geistliches Leben als die Struktur des Christseins erscheint“ (26), denn die Nachfolge ist die Urordnung christlichen Lebens (35ff). Um den theologischen Ort dieses Anliegens zu verstehen und klar zu erkennen, ist es ratsam, die Lektüre des Buches mit dem Kapitel „Evangelische Spiritualität – Überlegungen und Kriterien“ zu beginnen (122–130). Schon das Wort „Spiritualität“ ist für evangelische Ohren ein neuer und ungewohnter Terminus (meist in Verbindung mit „Frömmigkeit“). R. definiert evangelische Spiritualität als „die Gestaltwerdung des Glaubens in Alltags-existenz hinein“ (123; M. Seitz) und unterteilt die Ausführung dessen in drei Abschnitte: „Theologie und Spiritualität“ (9–121), „Spiritualität und Frömmigkeit“ (122–208) und „Spiritualität im Alltag“ (209–266). Gewiß findet der Leser in den einzelnen Beiträgen, die teils schon vorher veröffentlicht wurden, Hinweise aus der Theologiegeschichte und wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzungen zu Einzelfragen, aber das Grundanliegen des Buches richtet sich auf den Alltag, wie z. B. die zahlreichen Ausführungen über die Frage der Meditation zeigen (131–139; 140–154; 155–167; 168–173; 174–186), ferner auch mehrere konkrete Einzelstudien: „Das geistliche Leben des Pfarrers“ (192–202), „Vollzüge der Frömmigkeit im Alter“ (203–208), Hilfen zum Umgang mit Krisen (215–219) und die Fragen des Sterbens (263–266), der Vergebung, des Leidens und der Gemeinschaft... Zudem kennt sich der Autor in der modernen katholischen Literatur bestens aus und vermag seine Fragen in den Zeitkontext von heute zu stellen. Den katholischen Leser interessieren vielleicht besonders die Ausführungen über die charismatische Erneuerung als Anfrage an den Protestantismus (99–108; mit kritischen Rückfragen: 101), die Bedeutung einer „Regel“ für verbindlich lebende Gemeinschaften (38–46) und die Frage nach dem Ort von Sündenvergebung und Absolution.

Kleinere Korrekturen wären nur auf S. 183 anzubringen (bzgl. Brevier, Gebet des Franziskus, „Eingang des Gottesdienstes“).

Die Lektüre des Buches ist für den Leser in allem anregend und ermutigend; vor allem läßt sie suchen nach einer Einheit im Glauben, die für alle Christen „in ihrer unlöslichen Verbindung mit Christus gründet“ und als solche „nicht erst zu schaffen“ ist (H. von Campenhausen). Zudem werden in dem Buch viele Fragen heutiger Theologiestudenten aufgegriffen (16ff) und überzeugend beantwortet.

Frankfurt a.M.

Michael Schneider

Schneider, Michael: Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute. – Köln: Luthe (1987). 151 S. (Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität Koinonia-Oriens im Erzbistum Köln, hg. von W. Nyssen, Bd 24), kart. DM 24.80

Sch. will mit seiner Studie die Quellen christlicher Spiritualität zum Sprudeln bringen. Er sieht ihre Ursprünge im frühchristlichen Mönchtum, das in seiner konkreten Form sicher eine eigene und eigenwillige Verwirklichung christlichen Lebens ist, aber doch ganz in eine urchristlich-biblische Spiritualität eingebunden ist. Der Vf. hat sich gründlich mit der Geschichte des frühen Mönchtums und seinen literarischen Zeugnissen beschäftigt. So gelingt es ihm, die Väter aus der Wüste (bevorzugt sind es jene der ägyptischen Wüste, die in den Apophthegmata Patrum zu uns sprechen, aber darüber hinaus kommen auch die anderen gewichtigen Mönchsväter zu Wort bis hin zu Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi u. a.) lebendig werden zu lassen und ihre Aktualität für heute aufzuzeigen. Die Rekonstruktion geschieht unter einer zusammenfassenden „Weisung der Väter“ (22–68). Hier wird behutsam auf die Quellen gehört (vgl. etwa die Seiten über „Arbeite mit Christus“, 33–37). Vorsichtig und in aller Verantwortung den Quellen gegenüber wird dann die Weisung für die Gegenwart fruchtbar gemacht, wobei geschickt die eigene geistliche Erfahrung des Vf.s eingebracht wird. Die geglückte Verbindung von Alt und Neu ist zu unterstreichen (vgl. bes. „Kunst aller Künste“ über die „Seelenführungsbeichte“, 108–110).

Ein kleiner Schönheitsfehler S. 33: Mignes Patrologie zählt nicht nur 220 Bde, sondern 161 für die griechischen und 221 für die lateinischen Väter! In den Anmerkungen fallen mir einige Ungleichheiten auf, mal wird nur der Urtext genannt, mal nur die Übersetzung. Z. B. gibt es von Johannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* eine alte deutsche Übersetzung (J. Fluck, Freiburg 1866; die Verweise in Anm. 68 und 73 sind ungenau!). Bei Pachomius sollte auf die zweisprachige Ausgabe von H. Bacht verwiesen werden. Bei Johannes Cassian, *De institutis*, fehlen die Stellenangaben. Die Mönchsviten des Hieronymus wurden von M. Fuhrmann neu übersetzt (Christen in der Wüste, Zürich-München 1983). Von der *Historia Lausiaca* erschien eben in der Manesse-Bibliothek eine deutsche Übersetzung.

Freiburg i.Br.

K. Suso Frank

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Sigelverzeichnis S. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149-160)

I. Allgemeines

- The new dictionary of theology. Ed.: Joseph A. Komonchak ... - Dublin: Gill and Macmillan 1987. VIII, 1112 p.; £ 50.-.
- Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz Buri zu Ehren. Hrsg.: Imelda Abbt, Alfred Jäger. - Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1987. 324 S., 1 Porträt; Lw. DM 46,-; S. 299-331: Schriften Fritz Buri 1932-1987.
- Treue zu Gott - Treue zum Menschen. Diakonia, Liturgia, Martyria. Festgabe zum 60. Geburtstag von Edgar Josef Korherr. Andreas Schnider ... (Hrsg.) unter Mitarbeit ... - Graz [u. a.]: Styria Verl. 1988. 446 S., Ill.; kart. DM 39,80,-; S. 427-438: Bibliographie E. J. Korherr.
- Corona amicorum. Alois Thomas zur Vollendung des 90. Lebensjahres von Kollegen, Freunden und Schülern dargeboten. - Trier 1986. 417 S.; DM 30,-.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Recherches sur l'histoire de la Bible Latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H. J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986, sous la direction de Roger Gryson et P.-M. Bogaert. - Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1987. 153 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XIX; [cont.:] p. 21-42: Petit-mengin, Pierre: Recherches sur les citations d'Isaïe chez Tertullien; p. 43-49: Thiele, Walter: Zum Titel des Sirachbuches in der lateinischen Überlieferung; p. 51-104: Fischer, Bonifatius: Zur Überlieferung des lateinischen Textes der Evangelien; p. 105-121: Amphoux, Christian-Bernard: La révision marcionite du «Notre Père» de Luc (11,2-4) et sa place dans l'histoire du texte; p. 123-136: Boismard, Marie-Émile: Critique textuelle et problèmes d'histoire des origines chrétiennes; p. 137-153: Frede, Hermann Josef: Lateinische Texte und Texttypen im Hebräerbrief.
- Guillemette, Pierre. - Mireille Brisebois: Introduction aux méthodes historico-critiques. - Montréal: Ed. Fides 1987. 507 p. = Héritage et projet XXXV; £ 29,-.
- Pirret, Pierre: L'Écriture et l'esprit. Une étude théologique sur l'exégèse et les philosophies. - Brux: Ed. de l'Institut d'Études Théologiques 1987. 302 p. = Collection I.E.T. VII; FB 790,-.

2. Altes Testament

- Jónsson, Gunnlaugur A.: The image of God. **Genesis 1:26-28** in a century of Old Testament research. - Stockholm: Almqvist & Wiksell 1988. XVI, 253 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXXVI; scr 188,-.
- Seters, John van: The primeval histories of Greece and Israel compared. - ZAW 100, 1988, 1-22; S. 22-60: Weimar, Peter: **Gen 17** und die priester-schriftliche Abrahamgeschichte; S. 60-70: Margalith, Othniel: The Hivites; S. 70-81: Borger, R.: **Amos 5,26. Apostelgeschichte 7,43** und Surpu II, 180; S. 81-90: Marrs, Rick R.: A cry from the depths **Ps 130**; S. 90-105: Müller, Hans-Peter: Die sog. Straußenperikope in den Gottesreden des Hiobbuches.
- Chirichigno, G. C.: The narrative structure of **Exod 19-24**. - Biblica 68, 1987, 457-479.
- Otto, Eckart: Wandel der Rechtsbegründung in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ **Ex XX 22 - XXIII 13**. - Lei [u. a.]: Brill 1988. VIII, 107 S. = Studia biblica III; hfl 40,-.
- Jobsen, Aarnoud: Krisis en hoop. Een exegetisch-theologisch onderzoek naar de achtergronden en tendensen van de rebelliencyclus in **Numeri 11:1-20:13**. - Kampen: Mondiss 1987. 310 blz.; hfl 37,50 [Diss., Brüssel]
- Braulik, Georg: Zur Abfolge der Gesetze in **Deuteronomium 16,18-21,23**. Weitere Beobachtungen. - Biblica 69, 1988, 63-92.
- Wénin, André: Samuel et l'instauration de la monarchie **1 S 1-12**. Une recherche littéraire sur le personnage. - Ffm [u. a.]: Lang 1988. 490 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 342; kart. sfr 76,- [Diss., Roma. Pont. Biblical Inst.]
- Becking, Bob: Theologie na de ondergang: Enkele opmerkingen bij **2 Koningen 17**. Theology after the fall; remarks on **2 Kings 17:7-23**. - Bijdr 49, 1988, 150-174; p. 188-194: Beentjes, P. C.: The reliability of text-editions in **Ben Sira 41,14-16**: a case study in repercussions on structure and interpretation.
- Sweeney, M. A.: **Isaiah 1-4** and the post-exilic understanding of the Isaianic tradition. - B, NY: de Gruyter 1988. X, 211 p. = Zeitschrift für Altes Testament. Beih. CLXXI; Lw. DM 98,-.
- Gosse, Bernard: **Isaïe 13,1-14,23**: dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. - Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 300 p. = Orbis biblicus et orientalis LXXVIII.
- Gamberoni, Johann: „Wer weise ist, begreife dies alles. ... Ja, die Wege des Herrn sind gerade; ...“ Ein Versuch zum Schluß des Buches **Hosea 14,10**. - ThGl 78, 1987, 197-217; S. 218-224: Fuhs, Hans F.: Der Reichtum der Armen. Eine Betrachtung im Anschluß an Jes 1,10-17.
- Auffret, Pierre: „Allez, fils, entendez-moi“ Etude structurelle du **psaume 34** et son rapport au **psaume 33**. - EglTh 19, 1988, 5-31.
- Hartley, John E.: The book of **Job**. - GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 591 p. = The New International Commentary on the Old Testament; £ 26,95.
- Kehan, Patrick W. - Alexander Di Lella: The wisdom of **Ben Sira**. A new translation with notes. - NY: Doubleday 1987. XXIII, 620 p. = The Anchor Bible XXXIX; £ 22,-.
- Braun, Roddy: **Chronicles**. I: 1 Chronicles. - Waco, Tex.: Word Books 1986. XLV, 371 p. = Word biblical commentary. OT. XIV; £ 23,-.

- Talmon, Shemaryahu: Gesammelte Aufsätze. Bd. I: Gesellschaft und Literatur in der hebräischen Bibel. - Neuk: Neukirchener Verl. 1988. 233 S. = Information Judentum VIII; kart. DM 62,-.
- Mullen, E. Theodore, Jr.: The royal dynastic Grant to Jehu and the structure of the Book of Kings. - JBL 107, 1988, 193-206; p. 207-224: Hildebrandt, Ted: Proverbial parais: Compositional units in **Proverbs 10-29**; p. 225-240: Miller, Robert J.: The rejection of the prophets in Q.
- Interpreting the prophets. Ed. by James Luther Mays, Paul J. Achtemeier. - Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XII, 287 p.; \$ 14,95.
- Unterman, Jeremiah: From repentance to redemption. **Jeremiah's** thought in transition. - Sheffield: JSOT Pr. 1987. 223 p. = Journal for the study of Old Testament. Supplement series LIV; £ 27,50.
- Schmidt, Werner H.: Plädoyer für die **Quellenscheidung**. - BZ N.F. 32, 1988, 1-14; S. 15-34: Vieweger, Dieter: Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift **Ezechiels**; S. 35-51: Berg, Werner: Israels Land, der Garten Gottes. Der **Garten** als Bild des Heiles im Alten Testament.
- Nobile, Marco, OFM: Apporto del libro di Ezechiele alla conoscenza dell'Israele veterotestamentario. - Anton 63, 1988, 3-25.
- Maiberger, Paul: Zur Problematik und Herkunft der sogenannten **Fluchpsalmen**. - ThZ 97, 1988, 183-216.
- Isaksson, Bo: Studies in the language of **Qoheleth**. With special emphasis on the verbal system. - Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. 232 p. = Studia Semitica Upsaliensia X; scr 150,- [Diss., Uppsala]
- Zurro, Eduardo: Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea. - R: Biblical Institute Press 1987. XV, 396 p. = Biblica et orientalia XLIII.
- Werner, Wolfgang: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes. - B, NY: de Gruyter 1988. XI, 334 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXIII; Lw. DM 140,- [Habil.-Schrift, Augsburg. Gek., überarb.]
- Cohn-Sherbok, Dan: **The Jewish heritage**. - Oxf, NY: Blackwell 1988. VII, 204 p.; £ 7,95.
- Axelsson, Lars Eric: The Lord rose up from Seir. Studies in the history and traditions of the **Negev** and **Southern Judah**. (Transl. by Frederick H. Cryer). - Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. XIII, 208 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXV; scr 150,-.
- Maccoby, Hyam: Early rabbinic writings. - Cambr [e. a.]: Cambridge University Pr. 1988. XXIV, 245 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200 III; £ 15,-.
- Efron, Joshua: Studies on the Hasmonean period (Hikre hatekufah ha-Hashmona'it, engl. Transl. by Naomi Handelman). - Lei [u. a.]: Brill 1987. XVI, 442 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXIX; hfl 144,-.

3. Neues Testament

- The glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. In memory of George Bradford Caird. Ed. by L. D. Hurst ... - Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXVII, 311 p.; p. XXIII-XXVII: Bibliographia Cairdiana; £ 35,-; [cont.:] p. 3-18: Barr, James: Words for love in biblical Greek; p. 19-36: Davies, W. D.: Canon and Christology; p. 37-47: Houston, Walter: 'Today, in Your Very Hearing': Some comments on the christological use of the Old Testament; p. 51-58: Muddiman, John: The glory of Jesus, **Mark 10:37**; p. 59-70: Hooker, Morna D.: 'What Doest Thou Here, Elijah?' A look at St **Mark's** account of the transfiguration; p. 71-81: Trites, Allison A.: The transfiguration in the theology of **Luke**: Some redactional links; p. 83-112: Hengel, Martin: The interpretation of the wine miracle at Cana: **John 2:1-11**; p. 113-124: Watson, Francis: Is John's Christology adoptionist?; p. 125-138: Johnston, George: *Ecce Homo!* Irony in the Christology of the Fourth Evangelist; p. 139-150: Wright, N. T.: Reflected glory: **2 Corinthians 3:18**; p. 151-164: Hurst, L. D.: The Christology of **Hebrews 1 and 2**; p. 165-172: Frost, Stanley: Who were the heroes? An exercise in bi-testamentary exegesis, with christological implications; p. 175-186: Evans, Donald: Academic scepticism, spiritual reality, and transfiguration; p. 187-206: Morgan, Robert: The historical Jesus and the theology of the New Testament; p. 207-217: Borg, Marcus: An Orthodoxy reconsidered: The 'End-of-the-World Jesus'; p. 219-227: Moule, C. F. D.: Reflections on so-called 'Triumphalism'; p. 229-238: Gunton, Colin: Christ the sacrifice: Aspects of the language and imagery of the Bible; p. 239-250: Harvey, Anthony: Christ as agent; p. 251-266: Dunn, J. D. G.: 'A light to the Gentiles': The significance of the Damascus road christophany for Paul; p. 267-280: Cranfield, C. E. B.: Some comments on Professor J. D. G. Dunn's *Christology in the Making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*, with special reference to the evidence of the Epistle to the Romans; p. 281-289: Wiles, Maurice: Person or personification? A patristic debate about Logos.
- Camacho, Fernando: *La proclama del Reino*. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo <5,3-10>. - Madr: Ed. Cristianidad 1987. 282 p. = Lectura del Nuevo Testamento IV; pes 2200,-.
- Oyen, Geert van: De summaria in Marcus en de compositie van **Mc 1,14-8,26**. - Leuven: Peeters 1987. 258 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XII.
- Neirynck, Frans: AIO TOTE HPEATO and the structure of Matthew. - EThL 64, 1988, 21-59.
- Beasley-Murray, George Raymond: **John**. - Waco, Tex.: Word Books Publ. 1987. XCII, 441 p. = Word biblical commentary XXXVI; \$ 24,95.
- Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in **Joh 6**. - Stu: Kath. Bibelwerk 1988. 518 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XVI; kart. DM 39,-.
- Stenger, Werner: Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus. Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums. - Linguistica biblica 61, 1988, 7-56.
- Maas, W. J.: Volmacht als predikaat van het heil. Een exegetisch-hermeneutisch onderzoek in het **Markusevangelie**. - Voorburg: Protestantse Stichting tot Bevordering van het Bibliotheekwezen en de Lectuurvoorlichting in Nederland 1987. 137 blz.; hfl 25,- [Diss., Brüssel]
- Klinghardt, Matthias: **Gesetz und Volk Gottes**. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Christentums. - Tü: Mohr 1988. VIII, 371 S. = Wissenschaftliche Unters-

- chungen zum Neuen Testament II, 32; kart. DM 89,- [Diss., Heidelberg. Überarb.]
- Aspects on the **Johannine** literature. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986. Ed. by Lars Hartman ... - Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern. 1987. 113 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XVIII; scr 101; [cont.] p. 9-26: Sandelin, Karl-Gustav: The Johannine writings within the setting of their cultural history; p. 27-43: Olsson, Birger: The history of the Johannine movement; p. 44-55: Pilgaard, Aage: The Gospel of John as Gospel writing; p. 56-73: Seim, Turid Karlsen: Roles of women in the Gospel of John; p. 74-84: Kieffer, René: Different levels in Johannine imagery; p. 85-99: Hartman, Lars: Johannine Jesus-belief and monotheism; p. 100-108: Riesenfeld, Harald: The Fourth Gospel as viewed by Friderichsen, Odeberg and Gyllenberg.
- Potterrie, Ignace de la: «C'est lui qui a ouvert la voie.» Le finale du prologue johannique. - Biblica 69, 1988, 340-370.
- Smith, Dennis E.: Table fellowship as a literary motif in the Gospel of Luke. - JBL 106, 1987, 613-638; p. 639-651: Carson, D.A.: The purpose of the Fourth Gospel: **John 20:31** reconsidered; p. 653-670: Cosgrove, Charles H.: Justification in Paul: A linguistic and theological reflection.
- Holland, Glenn S.: The **tradition** that you received from us: **2 Thessalonians** in the Pauline tradition. - Tü: Mohr 1988. 172 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIV; kart. DM 98,- [Diss., Chicago]
- Refoulé, Francois, OP: **Date de l'Épître aux Galates**. - RB 95, 1988, 161-183.
- Beagley, Alan James: The „Sitz im Leben“ of the **Apocalypse** with particular reference to the role of the church's enemies. - B. NY: de Gruyter 1987. XIV, 207 p. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. L; Lw. DM 82,- [Diss., Pasadena. Fuller Theol. Seminary. Überarb.]
- Hanson, Anthony Tyrrell: The **paradox of the cross** in the thought of **St. Paul**. - Sheffield: JSOT Pr. 1987. 243 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XVII; £ 8.95.
- Kreitzer, Larry Joseph: **Jesus and God** in Paul's eschatology. - Sheffield: JSOT Pr. 1987. 293 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XIX; £ 11.50.
- Hultgren, Arland J.: Christ and his benefits. Christology and redemption in the New Testament. - Philadelphia: Fortress Pr. 1987. XVI, 285 p.; \$ 24.95.
- MacDonald, Margaret Y.: The Pauline churches: a socio-historical study of institutionalisation in the Pauline and Deutero-Pauline writings. - Cambr: Cambridge Univ. Press 1988. XII, 286 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LX; £ 27.50.
- Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder **Jakobus** und die Jakobustradition. - Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 315 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXIX; kart. DM 78,- [Habil.-Schrift, Wien]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

- Church, word, and spirit. Historical and theological essays in honor of Geoffrey W. Bromiley. Ed. by James E. Bradley. - GrR: Eerdmans 1987. XV, 319 p.; \$ 29.95; p. 299-306: Bibliography J. E. Bradley.
- Jordan, L. - S. Wool: Inventory of Western manuscripts in the Biblioteca **Ambrosiana**. Vol. II: C-D superior. - Notre Dame (Ind.): Univ Press 1986. XX, 362 p., 12 pl. = Publications in medieval studies XXII.
- Kötting, Bernhard: Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesamelte Aufsätze. Bd. I-II. - Mstr: Aschendorff 1988. VIII, 548 S., 339 S. = Münstersche Beiträge zur Theologie LIV.1/LIV.2; kart. DM 120,-.
- Selge, Kurt-Victor: Die Kirchengeschichte in Sammelwerken und Gesamtdarstellungen. - ThR 53, 1988, 201-222.
- Dufays, J.-M.: La place du concept de «moyen âge» dans l'historiographie. - RBPH LXV, 1987, 257-273.
- Millefiorini, P.: Storia della Chiesa. Teologia o storiografia? - CivCatt 138, IV, 1987, 430-443.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Bogaert, Pierre-Maurice: La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions. - RTL 19, 1988, 137-159.
- De Heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom. Ed. by A. Hilhorst. - Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1988. X, 230 blz.; hfl 29,50; [cont.] p. 1-10: Bremmer, Jan N.: Symbolen van marginaliteit bij de vroeg-christelijke heiligen; p. 11-26: Drijvers, Han J. W.: De heilige man in het vroege **Syrische** christendom; p. 27-40: Parmentier, M.: Incubatie in de antieke hagiografie; p. 41-52: Jong, Mayke de: **Merovingische** en **vroege-Karolingische** heiligenlevens als spiegel van kindertijd en jeugd; p. 53-62: Vanderjagt, A. J.: Een mogelijke bron voor de Kruis-devotie van de **Nubiërs**; p. 63-98: Uytfaenghe, Marc J. M. van: Het 'genre' hagiografie: christelijke specificiteit versus laat-antieke context; p. 99-104: Esbroeck, M. van: Verdwenen **Griekse** hagiografie in Oosterse vertalingen teruggevonden; p. 105-113: Datema, C.: De homileet en de heilige; p. 114-129: Ommeslaeghe, F. van: De **Bollandisten** en hun bijdrage tot de oud-christelijke studiën van 1838 tot heden; p. 130-135: Bastiaensen, A.: Heeft Perpetua haar dagboek in het Latijn of in het Grieks geschreven?; p. 136-150: Kortekaas, G. A. A.: De **Acta** van **Phileas**; p. 151-158: Davids, A.: Hagiografie en lofrede. De encomia van Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa op Basilius de Grote; p. 159-167: Loveren, A. E. D. van: De introductie van een verhaalpersonage. Een analyse van paragraaf 2 van de **Vita Sanctae Macrinae**; p. 168-177: Boeft, J. den: Milaan 386: **Protasius** en **Gervasius**; p. 178-185: Goosen, Louis: **Priscillianus** anti-heilige?; p. 186-195: Hofstra, J.: **Leontios** van **Neapolis** als hagiograaf; p. 196-202: Post, P. G. J.: Iconografie en hagiografie. Enige kanttekeningen bij Peter Brown; p. 203-214: Moorsel, P. P. V. van: Een volk van getuigen. **Middeleeuwse Koptische** heiligeniconografie vanuit het vroege christendom belicht.
- Brandmüller, Walter: Wortverkündigung und Weihe. Das Problem der **Laienpredigt** im Licht der Kirchen-, insbesondere der Konziliengeschichte.

- AHC 18, 1986, 239-271; S. 272-280: Kreuzer, Georg: Eine übersehene Handschrift mit Konstanzer Konzilspreluden; S. 281-292: Fischer, Joseph A.: Das kleine Konzil zu **Cirta** im Jahr 305 (?); S. 293-300: Izbicik, Thomas M.: **Petrus de Monte** and **Cyril of Alexandria**; S. 301-318: Esbroeck, M. van: Impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin de 555; S. 319-329: Minnich, Nelson H.: The function of sacred scripture in the decrees of the **fifth Lateran Council** 1512-17; S. 330-333: Ganzer, Klaus: **Bayern** und die **Laienpredigt** im 16. Jahrhundert; S. 334-447: Wicki, J.: Die Synoden der **Thomaschristen** auch Syromalabaren genannt 1583-1603; S. 448-455: Wittig, A.: Die Verurteilung der Bibelübersetzung des **Hilarion des Sinai**en durch die Patriarchalsynode von 1823; S. 456-464: Buschkühl, Matthias: Die II. Provinzialsynode von Westminster 1855 und Newmans Bibelübersetzung; S. 465-479: Metzler, Josef: Plan eines Plenarkonzils in **Indien** im Jahre 1880.

3. Alte Kirchengeschichte

- Pesce, Mauro: Un convegno sulla permanente eredità giudaica nel cristianesimo. Temi, problemi e limiti. - Aug 28, 1988, 7-21; p. 23-50: Sacchi, Paolo: L'eredità giudaica nel cristianesimo; p. 51-69: Simonetti, Manlio: Cristologia giudeocristiana: Caratteri e limiti; p. 71-88: Horbury, William: Messianism among Jews and Christians in the second century; p. 89-109: Petraglio, Renzo: Le interpolazioni cristiane del Salterio greco; p. 111-123: Dal Covolo, Enrico: «Regno di Dio» nel Dialogo di **Giustino** con **Trifone** **Giudeo**; p. 125-149: Bammel, C. P.: Die Hexapla des **Origenes**: Die hebraica veritas im Streit der Meinungen; p. 151-185: Trisoglio, Francesco: Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in **Melitone di Sardis**; p. 187-201: Mazzanti, Angelo Maria: Antropologia e radici del male in **Filone di Alessandria**: Due possibili opzioni; p. 203-217: Cerutti, Maria Vittoria: Radici antropologiche del male in testi tardogiudaici. Questioni storico-religiose; p. 219-236: Michel, Alain: Judaïsme et Académie: **Cicéron** et **Philon d'Alessandrie**; p. 237-248: Malachi, Zvi: Christian and Jewish liturgical poetry: Mutual influences in the first four centuries; p. 249-257: Somekh, Alberto: Apologia messianica nel Targum Onkelos a **Genesi** 49; p. 259-272: Mees, Michael: Isaaks Opferung in frühchristlicher Sicht, von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus; p. 273-283: Magne, Jean: Le processus de judaïsation au témoignage des réécritures du récit de la multiplication des pains; p. 285-300: Maier, Johann: Salmo 24.1: Interpretazione rabbinica, Berakah giudaica e benedizione cristiana; p. 301-325: Cracco Ruggini, Lellia: La Lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo; p. 327-338: Opelt, Ilona: San **Girolamo** e i suoi maestri ebrei; p. 339-359: Gaudemet, J.: La condition juridique des juifs dans les trois premiers siècles de l'Empire; p. 361-365: Irmscher, Johannes: La legislazione di **Giustiniano** sugli Ebrei; p. 367-379: Bammel, Ernst: Die Anfänge der Kirchengeschichte im Spiegel der jüdischen Quellen; p. 381-390: Zekiyan, Boghos Levon: Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in **Mosé di Corene** (Moses Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia; p. 391-404: Pasquato, Ottorino: Rapporto tra genitori e figli. Eredità giudaica in **Giovanni Crisostomo**; p. 405-428: Leloir, Louis: Les Pères du Désert à l'école de leurs ancêtres juifs; p. 429-436: Bisconti, Fabrizio: Un fenomeno di continuità iconografica: Orfeo citareo, Davide salmista, Cristo pastore, Adamo e gli animali; p. 437-460: Dequeker, Luc: L'iconographie de l'arche de la Torah dans les catacombes juives de Rome.
- Hann, Robert R.: Judaism and Jewish Christianity in **Antioch**: Charisma and conflict in the first century. - The Journal of religious history 14, 1987, 341-360.
- Brandenburger, Egon: Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von „Glaube“ im Urchristentum. - ZThK 85, 1988, 165-198.
- Torrance, Thomas F.: The Trinitarian faith: the evangelical theology of the ancient Catholic Church. - Edinburgh: Clark 1988. 345 p.; £ 17.50.
- Günther, Rigobert: Die sozialutopische Komponente im frühen Christentum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. - B: Akademie-Verl. 1987. 19 S. = Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philolog.-Histor. Klasse CXXVII, 7; kart. M 3,-.
- Schmidt, Hermann Herbert: Semitismen bei **Papias**. - ThZ 44, 1988, 135-146; S. 147-167: Locher, Gottlieb Friedrich Daniel: Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei **Augustin**.
- Ménard, Jacques E.: Les logia de l'Évangile selon **Thomas**. - RevSR 62, 1988, 10-13; p. 14-26: Letellier, Dom Jöel: Le thème du voile de Moïse, chez **Origène**; p. 27-41: Winling, Raymond: La résurrection du Christ dans les traités pseudo-athanasiens *Contra Apollinarium*; p. 42-53: Munier, Charles: Les doctrines politiques de l'église ancienne.
- Rowe, J. Nigel: Origen's doctrine of subordination. A study in Origen's christology. - Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. XXIV, 315 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 272; kart. sfr 59.50 [Diss., Leeds]
- Rius Camps, Josep: Los diversos estratos redaccionales del *Peri Archon* de **Origenes**. - REAug 22, 1987, 5-65; p. 67-108: Dorival, Gilles: Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène; p. 109-128: Fontanier, Jean-Michel: La création et le Christ créateur dans l'œuvre de **Prudence**; p. 129-150: Boyle, Marjorie O'Rourke: The prudential Augustine: The virtuous structure and sense of his *Confessions*; p. 151-221: Brearley, Denis: The *Expositio Iohannis* in Angers BM 275. A commentary on the Gospel of St John showing Irish influence; p. 223-241: Troncarelli, Fabio: **Boezio** nel circolo d'Alcuino: le più antiche glosse caroline alla *Consolatio Philosophiae*; p. 243-316: Le Bœuf, Patrick: Un commentaire d'inspiration **érigénienne** du *De musica* de saint **Augustin**; p. 317-338: Lemarié, Joseph: L'hôtelier ombrien cod. 48. 9 de la Bibliothèque Capitulaire de Tolède.
- Stead, Christopher: **Athanasius'** earliest written work. - JThS 39, 1988, 76-91.
- Fricksel, Josef: **Hippolyt** von Rom: Kirchliches Credo oder Glaubenserweis für Heiden (El X 30-34)? - ZKTh 110, 1988, 129-138.
- Hoek, Annewies van den: **Clement of Alexandria** and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model. - Lei [e. a.] Brill 1988. XII, 261 p. = Supplement to Vigiliae Christianae III; hfl 100,-.
- Lizzi, Rita: Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica dV-V sec. d. C. - R. Ed. dell'Ateneo 1987. 139 p. = Filologia e critica LIII; Lire 30.000.
- Altenburger, Margarete - Friedhelm Mann: Bibliographie zu **Gregor von Nyssa**. Editionen - Übersetzungen - Literatur. - Lei [u. a.] Brill 1988. XXIII, 394 S.; Lw. hfl 120,-.

- Rigby, Paul: Original sin in Augustine's Confessions. – Ottawa: University of Ottawa Pr. 1987. 137 p.; \$ 17.95.
- Étaix, Raymond: Débris d'un nouveau sermon de saint Augustin pour la fête de l'Épiphanie dans un lectionnaire de Jumièges. – RBén 98, 1988, 7–17; p. 18–20: Vogüé, Adalbert de: Vestiges de l'Admonitio ad filium spirituale du Pseudo-Basile dans la prédication de saint Éloi.
- Biering, Ralf – Henner v. Hesberg: Zur Bau- und Kultgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygium zum Kenotaph Theodosius d. Gr.? – RQ 82, 1987, 145–182.
- Witakowski, Witold: The Syriac chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. A study in the history of historiography. – Uppsala: Borgströms 1987. 182 p. = Studia Semitica Upsaliensia IX; scr 118. – [Diss., Uppsala]
- Gatti, Maria Luisa: Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale. – Milano: Vita e Pensiero 1987. 430 p. = Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi II; Lire 80 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. 3. 1988. Hrsg. von Albert Portmann-Tingely unter Mitarbeit von Martin Harris ... – Pad [u. a.] Schöningh 1988. XV, 608 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. XII; kart. DM 98.–; S. 595–607: Bibliographie H. Raab; [enth.:] S. 1–46: Grass, Nikolaus: Das Salzburger Privileg der freien Verleihung der Eigenbistümer unter besonderer Berücksichtigung des Kampfes um die Erhaltung dieses Privilegs. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichskirche; S. 47–57: Carlen, Louis: Bischöfe von Sitten in römischen Informativprozessen; S. 59–84: Braun, Patrick: Der Lausanner Bischof Jean-Baptiste de Strambino (1662–1684) im Urteil der Luzerner Nuntiatur; S. 85–143: Weillauff, Manfred: Der Informativprozeß Johann Franz Eckhers von Kapfing und Liechtenek anlässlich seiner Wahl zum Fürstbischof von Freising 1695; S. 145–156: Surchat, Pierre Louis: Zum Churer Bischofsstaat im Ancien Régime; S. 157–182: Kirsch, Guy: Randnotizen zu: Adam Smith, The theory of moral sentiments; S. 183–189: Stadler, Peter: Ausstieg aus der Theologie? Pestalozzi unordentliches Studienabbruch (1765); S. 191–208: Kraus, Andreas: Johann Michael Sailer als Naturforscher; S. 209–217: Studer, Eduard: Reformation kein Thema? Skizze über katholische Geschichtsschreibung zur Goethezeit; S. 219–277: May, Georg: Der Unterhalt des Klerus in der Diözese Mainz (Departement Donnersberg) unter Bischof Joseph Ludwig Colmar zur Zeit der Franzosenherrschaft; S. 279–297: Bäumer, Remigius: Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Sicht von Ignaz von Wessenberg; S. 299–326: Brunhart, Arthur: Carl Johann Greith und der Kreis um Joseph Görres 1828–1838. Bekanntschaften und Freundschaften skizziert aus Greiths Korrespondenz; S. 327–380: Dickerhof, Harald: Ein katholisches Gelehrtenleben: Hieronymus Bayer (1792–1876); S. 381–395: Schmidt, Hans: Onno Klopp und die „kleindeutschen Geschichtsbaumeister“; S. 397–409: Gatz, Erwin: Domkapitel und Bischofswahlen in den deutschsprachigen Ländern seit dem 19. Jahrhundert; S. 411–433: Brandmüller, Walter: „Janus“ auf dem Index; S. 435–458: Becker, Winfried: Grundzüge der programmatischen Entwicklung des deutschen politischen Katholizismus zu Interkonfessionalismus und Demokratie; S. 459–477: Altmatt, Urs: Die Entkonfessionalisierung des politischen Katholizismus in der Schweiz. Von der Katholischen Volkspartei 1894 zur CVP 1970; S. 479–515: Jorio, Marco: Die unbewältigte Säkularisation – Die historischen Rechtstitel der katholischen Kirche im Kanton Zürich; S. 517–539: Ruffieux, Roland: L'Université de Fribourg face aux deux guerres mondiales: Esquisse d'une problématique; S. 541–564: Schwank, Willi: Die Entwicklung des Sportverständnisses in päpstlichen Verlautbarungen; S. 565–581: Hürten, Heinz: Kirchen und amerikanische Besatzungsmacht in Deutschland. Die OMGU-Papiere als kirchengeschichtliche Quelle; S. 583–593: Bosshart-Pflüger, Catherine: Reichsvikariat und Erste Bitten. Das Fürstbistum Basel – ein Sonderfall?
- Erkens, Franz-Reiner: Der Erzbischof von Köln und die deutsche Königswahl. Studien zur Kölner Kirchengeschichte, zum Krönungsrecht und zur Verfassung des Reiches (Mitte 12. Jh. bis 1806). – Siegburg: Schmitt 1987. 150 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XXI; Lw. DM 28.–.
- The Spanish inquisition and the inquisitorial mind [Papers 1983]. Ed. by Angel Alcalá. – NY: Columbia Univ. Pr. 1987. 680 p. = Atlantic studies on society in change XLIX; \$ 65.–.
- Anderson, Marvin W.: Evangelical foundations. Religion in England 1378–1683. – NY, Bern, Ffm, P. Lang 1987. X, 488 p. = American university studies VII, 33; kart. sfr 88.60.
- Liebhart, Wilhelm: Altbayerisches Klosterleben. Das Birgittenkloster Altmünster 1496–1841. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. XXI, 162, [16] S., 19 Ill. = Münchener theologische Studien 1 = Historische Abteilung XXX.

5. Mittelalter

- The christianization of Scandinavia. Report of a symposium held at Kungälv, Sweden 4–9 August 1985. Ed. by Birgit Sawyer, Peter Sawyer ... – Alingsås: Viktoria Bokförlag 1987. XIV, 130 p.; scr 100.–; [cont.:] p. 1–20: The discussions; p. 21–30: Comments and additional comments by leaders of sessions; p. 31–35: Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa: The conversion of the Finns in western Finland; p. 36–67: Wood, Ian: Christians and pagans in ninth-century Scandinavia; p. 68–87: Sawyer, Peter: The process of Scandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries; p. 88–110: Sawyer, Birgit: Scandinavian conversion histories.
- Meier, Gabriele: Die Bischöfe von Paderborn und ihr Bistum im Hochmittelalter. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1987. XII, 370 S. = Paderborner theologische Studien XVII; kart. DM 68.– [Diss., Köln]
- Zufferey, Maurice: Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter 830–1258. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 361 S., 5 Kt. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXXVIII; kart. DM 68.– [Diss., Zürich]
- Tremp, Ernst: Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs Thegan. – Hannover: Hahn 1988. XVI, 224 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXXII. [Habil.-Schrift, Freiburg]

- Mordek, Hubert – Gerhard Schmitz: Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen. – DA 43, 1987, 361–439; S. 440–468: Fuhrmann, Horst: Die Synode von Hohenaltheim (916) – quellenkundlich betrachtet; S. 469–530: Schreiner, Klaus: Hirsau, Urban II. und Johannes Trithemius. Ein gefälschtes Papstprivileg als Quelle für das Geschichts-, Reform- und Rechtsbewußtsein des Klosters Hirsau im 12. Jahrhundert; S. 531–573: Reichert, Folker: Eine unbekannte Version der Asienreise Odochors von Pordenone.
- Tellenbach, Gerd: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XII, 272 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte II, F 1; kart. DM 64.–.
- Misonne, Daniel: L'histoire des manuscrits de Saint-Denis. À propos d'un livre récent. – RBén 98, 1988, 21–30; p. 31–61: Margue, Michel: Aspects politiques de la «réforme» monastique en Lotharinge. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d'Echternach (934–973); p. 62–113: Müssigbrod, Axel: Zur Necrologüberlieferung aus Cluniacensischen Klöstern; p. 114–140: Resnick, Irven M.: Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century; p. 141–168: Van Acker, Lieven: Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition; p. 169–177: Sullivan, Thomas J.: The 'Collège de Cluny': Statutes of Abbot Simon de la Brosse (1365); p. 178–217: Van Engen, John: The virtues, the brothers, and the schools. A test from The Brothers of The Common Life.
- Blum, Georg Günter: Die Taufe des Großfürsten Vladimir. Historiographie und christliche Deutung. – ZKG 99, 1988, 1–22; S. 23–46: Jenks, Susanne: Die Rolle von König und Klerus bei der Häretikerverfolgung in England.
- Tock, Benoît-Michel: Les chartes de fondation des abbayes de Vicoigne (1129) et de Château-Dieu (1155) dans le diocèse d'Arras. – APræm 63, 1987, 155–174.
- Wardrop, Joan: Fountains Abbey and its benefactors, 1132–1300. – Kalamazoo: Cistercian Publ. 1987. 314 p. = Cistercian studies series XCI; \$ 32.95.
- Petrus Venerabilis: De miraculis libri duo. Cura et studio Dionisia Bouthillier. – Turnholt: Brepols 1988. 131*, 187 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXXXIII.
- Robert Grosseteste: De decem mandatis. Ed. by Richard C. Dales and Edward B. King. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. XIX, 107 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi X; £ 20.–.
- Southern, Richard W.: Robert Grosseteste. The growth of an English mind in Medieval Europe. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XII, 337 p.; £ 35.–.
- Querido, Rene: The golden age of Chartres. – Edinburgh: Floris Books 1987. 157 p.; £ 9.95.
- Fries, Albert: Zwei ungedruckte Quästionen des Albertus Magnus und die „Summa theologia“. – FS 69, 1987, 159–172; S. 173–232: Mattick, Renate: Eine Nürnberger Übertragung der Urbanregel für den Orden der hl. Klara und der ersten Regel der hl. Klara für die Armen Schwestern.
- Hendrickx, Marie: Sagesse de la parole (1 Co 1,17) selon saint Thomas d'Aquin. Le commentaire de Saint Thomas et la «Grande Glose» de Pierre Lombard. – NRT 110, 1988, 336–350.
- Wolfs, S. P.: Middeleeuwse Dominicanessenkloosters in Nederland. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1987. 140 blz.; hfl 40.–.
- Van Dijk, R. Th. M.: De bestuursvorm van het Kapittel van Sion. Hollands verzet tegen het Windesheims centralisme. – AGKN 29, 1987, 166–191.
- Schumacher-Wolfgang, Renate: Kardinal Giovanni Vitelleschi. Zur römischen Bildnistradition im 15. Jh. – RQ 82, 1987, 183–205.
- Unger, Ludwig: Die Reform des Benediktinerklosters St. Michael bei Bamberg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. – Bamberg: Historischer Verein Bamberg; Lichtenfels/Main: Schulze 1987. 167 S., 7 Ill. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. XX.
- Stöhr, Johannes: Neuaufgefundene Bibelerklärungen des ersten Exegeten der Universität von Alcalá, Dionysius Vázquez (1479–1539). – Aug (L) 37, 1987, 279–316.
- Spangenberg, Peter-Michael: Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. – Ffm: Suhrkamp 1987. 368 S.; Lw. DM 38.– [Diss., Siegen]
- Carey: Hilary M.: Devout literate laypeople and the pursuit of the mixed life in later Medieval England. – The Journal of religious history 14, 1987, 361–381.
- Buchholz-Johaneck, Ingeborg: Geistliche Richter und geistliches Gericht im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt. – Rgb: Pustet 1988. 279 S. = Eichstätt Studien. N. F. XXIII; kart. DM 72.–.

6. Gesamte Neuzeit

- Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Hrsg. v. Johannes Meier. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1988. 93 S.; kart. DM 18.–; [enth.:] S. 8–25: Reinhard, Wolfgang: Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion; S. 26–39: Hoornaert, Eduardo: Kolonisation und Evangelisation. Zyklen der kirchenhistorischen Entwicklung in Brasilien; S. 40–55: Meier, Johannes: Die Kirche in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft; S. 56–64: Mires, Fernando: Der Kampf um die Menschenrechte der Indios. Zum Protest des christlichen Gewissens und zur Tradition des Widerstandes in Lateinamerika; S. 65–79: Meier, Johannes: Die Kirche in den lateinamerikanischen Nationalstaaten bis zur Konferenz von Medellín. Eine Chronik (1807–1968); S. 80–92: Hoornaert, Eduardo: Tod und Leben in Lateinamerika. Kirchengeschichtsschreibung an der Seite der Armen.
- Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. – Mz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988. 435 S.; kart. DM 48.–.
- Klan, J. S.: Luther's resistance teaching and the German Church struggle under Hitler. – The Journal of religious history 14, 1987, 432–443.
- Molina Prieto, Andrés: Cuatro formulas de consagración mariana: Eudes, Montfort, Claret y Kolbe. – EphMar 38, 1988, 7–54.
- Ahlström, Sydney E.: The problem of the history of religion in America. – ChH 57, 1988, Supplement, 127–138.
- Gatz, Erwin: Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – RQ 82, 1987, 206–243.
- Business and religion in Britain. Ed. by David J. Jeremy. – Aldershot: Gower Publ. 1987. IX, 216 p. = Business history series V; £ 30.–.

- Brown, Kenneth D.: A social history of the nonconformist ministry in England and Wales 1800-1930. - Oxf: Clarendon Pr. 1988. XI, 244 p.; £ 25.-.
- Heeney, Brian: The women's movement in the Church of England, 1850-1930. - Oxf: Clarendon Pr. 1988. XI, 144 p.; £ 19,50.

7. Reformation und katholische Reform

- Lohse, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation. Zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch. - Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 446 S.; kart. DM 68.-.
- Stupperich, Robert: Erasmus von Rotterdam in seiner persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung. - ZKG 99, 1988, 47-62.
- Ebeling, Gerhard: Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft. - ZThK 85, 1988, 219-258.
- Gorski, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darst. und theol. Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen luther./röm.-kath. Gespräch. - Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 311; kart. sfr 65.- [Diss., Hamburg]
- Pollet, J. V.: Huldrych Zwingli. Biographie et théologie. - Gèn: Labor et Fides 1988. 115 p. = Histoire et société XV, F 96.-.
- Stephens, W. Peter: Huldrych Zwingli: The swiss reformer. - SJTh 41, 1988, 27-47.
- Stupperich, Robert: Zur Entstehungsgeschichte der Ratio seu methodus compendii perveniendi ad verum theologiam. - NAKG 67, 1987, 110-119; p. 120-142: Augustijn, C.: Zwingli als Humanist; p. 143-155: Trapman, J.: Überlegungen zu einer unbekannten Ausgabe des Summario de la Santa Scrittura.
- Ziegelbauer, Max: Johannes Eck. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung. - St. Ottilien: EOS-Verl. 1987. X, 310, [16] S., 17 Ill.; DM 38.-.
- Greengrass, Mark: The French Reformation. - NY: Blackwell 1987. VII, 88 p. = Historical Association studies; £ 3,50.
- Davidson, N. S.: Rome and the Venetian inquisition in the sixteenth century. - JEH 39, 1988, 16-36; p. 37-65: Davies, Catharine - Jane Facey: A reformation dilemma: John Foxe and the problem of discipline.
- McNeill, John T.: Calvin as an ecumenical churchman. - ChH 57, 1988, Supplement, 43-55; p. 56-67: Hudson, Winthrop S.: The Weber thesis reexamined.
- Torrance, Thomas F.: The hermeneutics of John Calvin. - Edinburgh: Scottish Acad. Press 1988. IX, 197 p. = Monographs - supplements to the Scottish journal of theology; £ 17,50.
- Mai, Paul: Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526. - Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 21, 1987, 23-314.
- Nicholls, David: The political theology of John Donne. - TS 49, 1988, 45-66.

8. Neuere Zeit

- Van Dijk, L. C.: Le cardinal de Richelieu, abbé de Prémontré. - APræm 62, 1986, 150-233; 63, 1987, 70-88, 175-220.
- L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Actes du colloque Louvain, 7-9 novembre 1985. Publ. sous la direction de Edmond J. M. van Eijl. - Lv: Univ. Press./Lv: Peeters 1987. 258 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXIX; BF 1250.-; [cont.:] p. 13-22: Meerbeeck, Michel van: L'image de Jansénius d'après le procès informatif; p. 23-31: Ceyssens, L.: La défiguration de Jansénius; p. 32-42: Verleyen, Wilfried: Appréciation et dépréciation de Jansénius chez les bénédictins d'Affligem; p. 43-51: Visser, J.: La relation entre Jansénius et Rovenius; p. 52-65: Ferrier, Francis: L'image de Jansénius dans l'Oratoire naissant: Jansénius et Gibieuf; p. 66-76: Jacques, Émile: Antoine Arnould défenseur de Jansénius; p. 77-92: Lesaulnier, J.: Jansénius et plusieurs amis de Port-Royal: François Dirois; p. 93-103: Chedozeau, B.: Aux sources de la publication de la Bible catholique en français: C. Jansénius, L. Froimont, Saint-Cyran; p. 104-118: Dubu, Jean: Jansénius sous la plume de Jean et Louis Racine; p. 119-136: Haillant, Marguerite: Jansénius et ses défenseurs dans l'Instruction pastorale de Fénelon, archevêque de Cambrai, portant condamnation du *Cas de conscience*, le 10 février de l'an 1701; p. 137-149: Tans, J. A. G.: Quesnel et Jansénius; p. 150-184: Dédéyan, Charles: L'image de Jansénius et des jansénistes dans le Romantisme français; p. 185-202: Stella, Pietro: L'Italie et Jansénius XVII^e-XVIII^e siècles; p. 203-223: Clemens, T.: La répercussion de la lutte entre jansénistes et antijansénistes sur la littérature de spiritualité depuis 1685 jusqu'à la fin du XVIII^e siècle; p. 230-247: Picquenard, Thérèse: L'iconographie de Jansénius.
- Todd, Margo: Christian humanism and the puritan social order. - Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. X, 293 p. = Ideas in context; £ 27,50.
- Lake, Peter: Anglicans and Puritans? Presbyterianism and english conformist thought from Whitgift to Hooker. - Lo: Allen & Unwin 1988. 262 p.; £ 30.-.
- Stavely, Keith W. F.: Puritan legacies. Paradise lost and the New England tradition, 1630-1890. - Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1987. 294 p.; \$ 29,95.
- Mead, Sidney E.: From coercion to persuasion: Another look at the rise of religious liberty and the emergence of denominationalism. - ChH 57, 1988, Supplement, 68-88; p. 89-107: Fleischer, Manfred: Lutheran and catholic reunionists in the age of Bismarck.
- Port-Royal en exil. Actes du Colloque tenu à Amersfoort ... du 3 au 5 oct. 1985. - P: Mazarine 1986. 206 p. = Chroniques de Port Royal XXXV, 1986.
- Nellen, H. J. M.: Grotius et les Luthériens parisiens. - NAKG 67, 1987, 156-185; p. 186-198: Vet, J. J. V. M. de: Miracles in the journal littéraire: A case-study on a delicate subject for journalists of the enlightenment.
- Caffyn, John: Sussex believers. Baptist marriage in the 17th and 18th centuries. - Worthing: Churchman Publ. 1988. 319 p., ill.; £ 12,95.
- Ceyssens, Lucien: Le cardinal Thomas-Marie Ferrari, O.P. 1647-1716, victime singulière de la bulle Unigenitus. - Aug (L) 37, 1987, 317-358.
- Ceyssens, Lucien - Joseph A. G. Tans: Autour de l'Unigenitus. Recherches sur la genèse de la constitution. - Leuven: University Pr.; Peeters 1987. XIX, 845 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVI.
- Winhard, Wolfgang: Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert. - Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1988. 198 S., Ill. (z. T. farb.); kart. DM 38.-.
- Lankhorst, Otto S.: Naamlijsten van de clerus der Hollandse Zending, 1736-1853. - AGKKN 29, 1987, 192-206; p. 207-216: Toebak, P. M.: De

- Eerste Patriottenbeweging en het Hollandse plakkaat van 1730 voor de katholieken; een pleidooi voor verder onderzoek.
- Sauer, Klaus Martin: Die Predigtstätigkeit Johann Kaspar Lavaters (1741-1801). Darstellung u. Quellengrundlage. - Zü: Theologischer Verl. 1988. 724 S.; sfr 180.- [Diss., Mainz]
- Lukowski, J. T.: The papacy, Poland, Russia and religious reform, 1764-68. - JEH 39, 1988, 66-94; p. 95-105: Stunt, Timothy C. F.: 'Trying the spirits': The case of the Gloucestershire Clergyman 1831; p. 184-201: Baxter, Nicola: Gerrard Winstanley's experimental knowledge of God (The perception of the spirit and the acting of reason); p. 202-216: Yates, Nigel: 'Jesuits in disguise?' Ritualist confessors and their critics in the 1870s.
- Vinke, Rainer: Jung-Stilling und die Aufklärung. Die polemischen Schriften Johann Heinrich Jung-Stillings gegen Friedrich Nicolai (1775/76). - Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1987. 382 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXIX. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 89.-.
- Corsi, Pietro: Science and religion. Baden Powell and the Anglican debate, 1800-60. - Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. IX, 246 p.; £ 32,50.
- White, Ann: Counting the cost of faith: America's early female missionaries. - ChH 57, 1988, 19-30; p. 31-45: Oldfield, J. R.: The Protestant episcopal Church, black nationalists, and expansion of the West African missionary field, 1851-1871; p. 46-60: Corrado Pope, Barbara: A heroine without heroics: The little flower of Jesus and her times; p. 61-72: Dolan, Jay P.: The immigrants and their Gods: A new perspective in American religious history.
- Hansjakob und seine Zeit. Zum 150. Geburtstag hrsg. von der Heinrich-Hansjakob-Gesellschaft Freiburg i. Br. - Waldkirch: Waldkircher Verlagsges. 1987. 168 S., Abb. = Badische Reihe XVIII; kart. DM 19,80.
- Gaffney, James: Newman's criticism of the church: Lessons and object lessons. - Heythj 29, 1988, 1-20; p. 21-32: Hammond, David M.: Imagination in Newman's phenomenology of cognition; p. 33-43: Mashburn, T. J.: The categories of development: An overlooked aspect of Newman's theory of doctrinal development; p. 44-57: Ferreira, M. Jamie: Newman and William James on religious experience: The theory and the concrete; p. 58-85: L'Estrange, Peter: Newman's relations with the Jesuits; p. 86-98: Stuart, Elizabeth: The condemnation of Anglican orders in the light of the Roman Catholic reaction to the Oxford movement.
- Baumeister, Martin: Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich. - Pad [u. a.]: Schöningh 1987. 120 S. = Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft III; kart. DM 14,80.
- Sullivan, John W.: Matter for heaven: Blondel, Christ and creation. - EThL 64, 1988, 60-83.
- Schmid, Peter: Kirchentreue und christlicher Pragmatismus. Die Friedensarbeit und soziaeth. Verkündigung des Luzerner Theologen Albert Meyenberg (1861-1934). - B, Ffm, NY, P: Lang 1987. V, 265 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 314; kart. sfr 59,95 [Diss., Luzern]
- Agócs, Sándor: The troubled origins of the Italian catholic labor movement, 1878-1914. - Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1988. 251 p.; \$ 29,95.

9. Neueste Zeit

- Busch, Eberhard: Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren. - Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 38 S. = Göttinger Universitätsreden LXXXIII; kart. DM 6,50.
- Blaser, Klauspeter: Karl Barth 1886-1986. Combats-idées-reprises. Avec la collaboration de Denis Maffli. - Bern, Ffm, NY, P: Lang 1987. [243] S. in getr. Zählung = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LVII; kart. sfr 40.-.
- Pospielovsky, Dmitry V.: A history of soviet atheism in theory and practice, and the believer. Vol. II: Soviet antireligious campaigns and persecutions. - Lo: Macmillan 1988. XIX, 275 p.; £ 29,50.
- Della Rocca, Fernando: Papi di questo secolo. Da Pio XII a Giovanni Paolo II. - Padova: Casa Ed. 1987. XVI, 238 p., fig.; Lire 25 000.
- Meier, Kurt: Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie. - ZKG 99, 1988, 63-86.
- Klemperer, Klemens von: Reflections and reconsiderations on the German resistance. - Kirchliche Zeitgeschichte I, 1988, 13-28; S. 29-50: Steinbach, Peter: Widerstandsdiskussion und Widerstandsforschung im Spannungsfeld politischer Entwicklungen; S. 50-68: Besier, Gerhard: Widerstand im Dritten Reich - ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute? Anfragen aus historisch-theologischer Perspektive; S. 68-79: Ericksen, Robert P.: Widerstand als ambivalenter Gegenstand historischer Forschung: Am Beispiel der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen; S. 79-94: Austad, Torleiv: Der Widerstand der Kirche gegen den nationalsozialistischen Staat in Norwegen 1940-1945; S. 94-115: Scharffenorth, Ernst-Albert: Die Aufgabe der Kirche in Kriegszeiten. Der Einsatz von George Bell und Gerhard Leibholz für eine konstruktive Deutschlandpolitik Großbritanniens 1941-1943; S. 116-117: Hürten, Heinz: Zehn Thesen eines profanen Historikers zur Diskussion um den Widerstand der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit.
- Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985. Mit e. Bibliographie Andreas Lindt. Hrsg. von Victor Conzemius. - Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 322 S.; kart. DM 48.-; [enth.:] S. 13-34: Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur 'Zeitgeschichte'; S. 35-60: Conzemius, Victor: Katholische und evangelische Kirchenkampfgeschichtsschreibung im Vergleich: Phasen, Schwerpunkte, Defizite; S. 61-71: Lindt, Andreas: Der schweizerische Protestantismus - Entwicklungslinien nach 1945; S. 72-98: Altermatt, Urs: Die Stimmungslage im politischen Katholizismus der Schweiz von 1945: „Wir lassen uns nicht ausmanövrieren.“; S. 99-126: Greschat, Martin: Zwischen Aufbruch und Beharrung. Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg; S. 127-179: Reggen, Konrad: Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945; S. 180-193: Birke, Adolf M.: Katholische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950; S. 194-212: Jochmann, Werner: Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950; S. 213-234: Meier, Kurt: Volkskirchlicher Neuauf-

- bau in der sowjetischen Besatzungszone; S. 235–256; Nowak, Kurt; Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945–1949); S. 257–284; Besier, Gerhard: Evangelische Kirche und Entnazifizierung in Hannover. Ein Arbeitsbericht; S. 285–291; Anhang I: Voten und Schlußbilanz.
- Scholz, Franz: Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen, Hintergründe, Anfragen. – Ffm: Knecht 1988. 225 S., Ill.; kart. DM 34.–

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Raponi, Sante: L'opera missionaria della Congregazione del SS. Redentore nelle Costituzioni rinnovate. – SHCSR 35, 1987, 3–51; p. 311–338; Raponi, Sante: La comunità apostolica redentorista nelle Costituzioni rinnovate.
- Schatz, Klaus, SJ: Die Missionen auf dem 1. Vatikanum. – ThPh 63, 1988, 342–369.
- García Martín, Julio, CMF: Misión de la Iglesia y misiones. Distinción y expresiones en el Código. – ComRel 69, 1988, 185–200.
- De una pastoral indígena a una pastoral indígena Departamento de Misiones. – Bogotá 1987. 398 p., Kt. = Documentos CELAM LXXXIII.
- Jala, Dominic: Liturgy and mission. – R: Ed. Liturgiche 1987. XVIII, 343 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XLI; Lire 45 000.
- Mazibuko, Bongani: Education in mission – mission in education. A critical comparative study of selected approaches. – Ffm [u. a.] Lang 1987. X, 401 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLVII.
- Hillgarth, J. N.: Modes of evangelization of Western Europe in the seventh century. – Irland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission ... Tü 1987. 311–331; S. 332–346; Campbell, James: The debt of the early English Church to Ireland; S. 347–361; Wood, Ian: Pagans and Holy Men, 600–800; S. 362–376; Richter, Michael: Practical aspects of the conversion of the Anglo-Saxons; S. 387–414; Haubrichs, Wolfgang: Die Angelsachsen und die germanischen Stämme des Kontinents im frühen Mittelalter: sprachliche und literarische Beziehungen; S. 415–420; Wolfram, Herwig: Virgil of St Peter's at Salzburg; S. 421–444; Dopsch, Heinz: Die Salzburger Slawenmission im 8./9. Jahrhundert und der Anteil der Iren.
- Der Missionar als Forscher. Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen. Hrsg. von Johannes Triebel. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1988. 172 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXI; kart. DM 30.–; [enth.:] S. 17–35: Dammann, Ernst: Missionarische Berichte zu den Religionen Schwarzafrikas; S. 36–69: Flasche, Rainer: Die Bedeutung früher Missionärsberichte für die Religionsgeschichte und systematische Religionswissenschaft. Zwei wichtige Quellen zur Religionsgeschichte Westafrikas; S. 70–86: Gensichen, Hans-Werner: Der Beitrag christlicher Missionare zur Erforschung des Hinduismus; S. 87–122: Hahn, Michael: August Hermann Francke (1870–1930) und sein Beitrag zur Tibetologie; S. 123–129: Kaschewsky, Rudolf: Lamaistische Gottheiten in Georgis Alphabetum Tibetanum; S. 130–154: Müller, Wilhelm K.: Matteo Riccis Beitrag zur Kenntnis der Religionen Chinas; S. 155–162: Moritzen, Niels-Peter: Was treibt und was hindert einen Missionar, religionswissenschaftlich zu arbeiten? Überlegungen anhand von zwei Beispielen; S. 163–172: Triebel, Johannes: Der kirchliche Beitrag zur Erforschung traditioneller Religionen in Afrika. Ein notwendiger Nachtrag.
- Regan, David: Church for liberation. A pastoral portrait of the Church in Brazil. – Dublin: Dominican Publ.; Herefordshire: Fowler Wright Books 1987. XVI, 138 p.; £ 12.95.
- Nørgaard, Anders: Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845. (Aus d. Dän. übers. von Eberhard Harbsmeier). – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 312 S., Abb. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXII; kart. DM 42.– [Diss., Aarhus]
- Mbembe, J. Achille: *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale.* – P: Ed. Karthala 1988. 222 p. = *Chrétien en liberté.*
- The advent and growth of Catholic Church in Enugu Diocese: a history written to mark the first centenary of Catholicism in Nigeria, East of the Niger. Comp. by M. O. Eneasato ... – Onitsha: Jet Publ. 1986. 296 p., Ill.
- Hasselhorn, Fritz: *Bauernmission in Südafrika.* Die Hermannsburger Mission im Spannungsfeld d. Kolonialpolitik 1890–1938. Mit e. Vorw. von Wolfram Kistner. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1988. 238 S., graph. Darst., Kt. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene VI; kart. DM 35.– [Diss., Göttingen]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Weiss, Gabriele: Elementarreligionen. Eine Einführung in die *Religionsethnologie*. – Wien, NY: Springer 1987. 231 S.; kart. DM 48.–
- Graham, William A.: Beyond the written word. Oral aspects of Scripture in the history of religion. – Cambr [e. a.] Cambridge Univ Pr. 1987. XIV, 306 p.
- Becker, Gerhold: Die *Ursymbole* in den Religionen. – Graz [u. a.] Verl. Styria 1987. 352 S., Abb.; DM 49.–
- Smart, Ninian: Religion and the *Western mind*. (Portions delivered as the Drummond lectures, Univ. of Stirling, March 1985). – Albany: State University of New York Pr. 1987. XI, 141 p.; \$ 14.95.
- Teachers of religion. Christianity and other religions. Enseignants de religion. Christianisme et les autres religions. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 361 p. = *Studia missionalia XXXVII*; [cont.:] p. 1–25: Bottino, Adriana: La figura di Pietro quale esponente della fede cristiana negli Atti degli Apostoli; p. 27–51: Kilgallen, John J. Paul: Theologian and teacher; p. 53–76: Ferraro, Giuseppe: Gli autori divini dell'insegnamento nel quarto Vangelo: Dio Padre, Gesù Cristo, lo Spirito; p. 77–102: Cragg, Kenneth: Islamic teaching and the Muslim teacher; p. 103–140: Borrmans, Maurice: L'Islam de certains manuels et catéchismes contemporains; p. 141–164: Dhavamony, Mariasusai: *Sankara* as a commentator on hindu scriptures; p. 165–189: Dhavamony, Mariasusai: *Rāmānuja* as an interpreter of Hindu scriptures; p. 191–212: Feys, Albert: *Tulsi* in modern context; p. 213–244: Fuss, Michael: *Avśvaghosa*: Mönch und Lehrer des Theravāda; p. 245–281: Wayman, Alex: *Vasubandhu* – Teacher extraordinary; p. 283–306: Kadawaki, Kakichi: The right master according to *Zen*. Dogen's experience and views of the right master; p. 307–335: Ifesieh, Emmanuel Ifemegbunam: Religious

- teachers in *African* religions. An Igbo case study; p. 337–361: Buraeu, Rene: *Maitres et disciples dans les religions africaines.*
- Pilgrimage in world religions. Presented to Angelika Sievers on the occasion of her 75th birthday. Ed.: S(urinder) M. Bhardwaj and G. Rinschede. – B: Reimer 1988. 200 p., cartes, graph. ill. = *Geographia religionum* IV; DM 38.–; [cont.:] p. 11–20: Bhardwaj, S. M. – G. Rinschede: Pilgrimage – A world wide phenomenon; p. 21–40: Tanaka, H.: On the geographic study of pilgrimage places; p. 41–64: Nolan, M. L.: Pilgrimage and perception of hazard in Western Europe; p. 65–98: Rinschede, G.: The pilgrimage center of Fátima/Portugal; p. 99–116: Stoddard, R. H.: Characteristics of Buddhist pilgrimages in Sri Lanka; p. 117–158: Oberdiek, U.: Sādhus in Gangotri; p. 159–188: Bhardwaj, S. M. – Madhusudana Rao: Emerging Hindu pilgrimage on the United States: A case study; p. 189–199: Prorok, C.: Patterns of pilgrimage behavior among Hindus of Trinidad.
- Ménard, Jacques: La gnose de *Philon d'Alexandrie*. – P: Cariscript 1987. 194 p. = *Gnostica*; F 89.–
- Lincoln, Bruce: Embryological speculation and gender politics in a Pahlavi text. – HRel 27, 4, 1988, 355–365; p. 366–392: Bell, Catherine: Ritualization of texts and textualization of ritual in the codification of Taoist liturgy; p. 393–404: Graulich, Michel: Double immolations in ancient Mexican sacrificial ritual.
- Jones, Major J.: The color of God. The concept of God in *Afro-American* thought. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. 1987. XI, 124 p.; \$ 14.95.

VI. Religionsphilosophie

- Schlosser, Marianne: Caligo illuminans. Gotterkenntnis bei Bonaventura. – WissWeish 50, 1987, 126–139
- Brito, Emilio: Nommer Dieu. *Thomas d'Aquin et Hegel*. – RTL 19, 1988, 160–190.
- Brito, Emilio: La bonté de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel. – ScE 39, 1987, 281–300.
- Bogliolo, Luigi: La chiave risolutiva del problema dell'Essere: la IV «via» di S. Tommaso. – Doctor communis 41, 1988, 3–17.
- Perler, Dominik: Notwendigkeit und Kontingenz. Das Problem der 'futura contingencia' bei *Wilhelm von Ockham*. – Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski ... Amsterdam 1988, 39–65; S. 303–320: Muralt, André de: La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine; S. 321–342: Meier, Stephan: Von der Koinzidenz zur *coincidentia oppositorum*. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens; S. 495–534: Pluta, Olaf: Die Diskussion der Frage nach der *Unsterblichkeit* in einer Leipziger Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts; S. 535–572: Zambelli, Paola: «Aristotelismo eclettico» o polemico clandestino? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russilliano; S. 573–602: Burrichter, Brigitte – Thomas Dewender: Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in den «Quaestiones in libros De anima» des *Benedikt Hesse* von Krakau.
- Piguet, J. Claude: Le Dieu de *Spinoza*. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 134 p.; sfr 19.–
- Holzleitner, Manfred: Gotteslogik – Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel. – Ffm [u. a.] Lang, 1987. 267 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXV; sfr 57.– [Diss., Regensburg]
- Hatem, Jad: De l'absolu à Dieu: autour du Traité sur la liberté de *Schelling*. – P: Cariscript 1987. 139 p.; F 89.–
- Westphal, Merold: God, guilt, and death. An existential phenomenology of religion. – Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Pr. 1987. XIV, 305 p. = *Studies in phenomenology and existential philosophy* = Midland book 417; £ 27.50.
- Cardona, Carlos: Metafísica del bien y del mal. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1987. 232 p. = Colección Teológica LIV; pes 1250.
- Declève, Henri: L'ombre de Dieu et le retrait de l'être. – RPhL 86, 1988, 37–58.161–179.

VII. Fundamentaltheologie

- Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. (Mit Beiträgen von Avery Dulles ...). – Frb/B. Bas, Wien: Herder (1988). 544 S.; DM 74.–
- Clendenin, Daniel B.: Theological method in Jacques Ellul. – Lanham: University Pr. of America 1987. XVII, 165 p.; \$ 11.75.
- Dalferth, Inolf U.: Theology and philosophy. – Oxford: Blackwell 1988. X, 236 p. = Signposts in theology; £ 27.50.
- Forste, Bruno: La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline 1987. 214 p. = Prospettive teologiche IX; Lire 14 000.
- Sievernich, Michael, SJ: Konturen einer *interkulturellen* Theologie. – ZkTh 110, 1988, 257–283.
- Marlé, René: Introduction à la théologie de la *libération*. – P: Desclée de Brouwer 1987. 172 p.; F 79.–
- Black theology. A critical assessment and annotated bibliography. Compiled by James H. Evans ... – NY [e. a.] Greenwood Pr. 1987. XII, 205 p. = *Bibliographies and indexes in religious studies* X; \$ 35.–
- Gruchy, John de: Theology and ministry in context and crisis: a South African perspective. – Lo: Collins 1987. 183 p.; £ 7.95.
- Knudsen, Harald: Subjektivität und Transzendenz. Theolog. Überlegungen zu einer Theorie der Letztbegründung des Ichs. – Ffm [u. a.] Lang 1987. 425 S. = Kontexte V; sfr 75.– [Habil.-Schrift, Berlin. Kirchl. Hochschule. Überarb.]
- Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. *Feministische* Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. Leonore Siegle-Wenschkewitz (Hrsg.) – Mch: Kaiser 1988. 280 S. = Kaiser-Taschenbuch XXIX; kart. DM 15.80.
- The rationality of religious belief. Essays in honour of Basil Mitchell. Ed. by William J. Abraham ... – Oxf: Clarendon Pr. 1987. VIII, 269 p.; £ 27.50; p. 263–264: Bibliography B. Mitchell; [cont.:] p. 17–37: Abraham, William J.: Cumulative case arguments for Christian theism; p. 39–51: Wiles, Maurice: The reasonableness of Christianity; p. 53–69: Kaufman, Gordon D.: Mystery, critical consciousness, and faith; p. 71–84: Lucas, J. R.: Reason

- restored; p. 85–104: Harré, Rom: The displacement of truth; p. 105–119: Soskice, Janet Martin: Theological realism; p. 121–140: Jantzen, Grace M.: Conspicuous sanctity and religious belief; p. 141–167: Swinburne, Richard: Knowledge from experience, and the problem of evil; p. 169–188: Crombie, I. M.: Eternity and omnitemporality; p. 189–209: Holtzer, Steven W.: The possibility of incorporeal agency; p. 211–230: Brown, David: 'Necessary' and 'Fitting' reasons in Christian theology; p. 231–261: Dummett, Michael: The intelligibility of eucharistic doctrine.
- Tiwari, Kapil N.: The logic of religious belief. – New Delhi: Classical Publishing Comp. 1986. 239 p.; \$ 27.–
- Léonard, André: Les raisons de croire. Préface du card. Godfried Danneels. – P. Fayard 1987. 242 p. = Communio; F 99.–
- Christian faith and practice in the modern world. Theology from an evangelical point of view. Ed. by Mark A. Noll. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. X, 347 p.; \$ 11.95.
- Cranfield, C. E. B.: Some reflections on the subject of the **Virgin Birth**. – SJTh 41, 1988, 177–190; p. 191–215: LaCugna, C. M. – K. McDonnell: Returning from 'The Far Country': Theses for a contemporary trinitarian theology.
- Lehmann, Herbert: **Kirche ohne Christusmythos**. Die Konzeption einer zeitgemäßen Jesuanerkerkirche. Ein Beitrag zur Lösung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen. – Pfm: Haag & Herchen 1988. 209 S.; kart. DM 24,80.

VIII. Dogmatik

- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd I. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 515 S.; kart. DM 78.–
- Auer, Johann: Kleine katholische Dogmatik. IV, 2: **Jesus Christus** – Heiland der Welt, **Maria** – Christi Mutter im Heilsplan Gottes. – Rgb: Pustet 1988. 509 S.; kart. DM 30.–
- Sesboué, Bernard: Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et lecture doctrinale. – P: Desclee 1988. 400 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXIII; F 165.–
- O'Donnell, John J.: The mystery of the Triune God. – Lo: Sheed & Ward 1988. VIII, 184 p. = Heythrop monographs VI; £ 8,50.
- Mühlen, Heribert: Das Herz Gottes – Neue Aspekte der Trinitätslehre. – ThGl 78, 1988, 141–159.
- Lambiasi, Francesco: **Lo Spirito Santo**: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 376 p. = Corso di teologia sistematica V; Lire 25.000.
- Fernández Ramos, Felipe: *El otro Paráclito*. Trasfondo bíblico de la encíclica *Dominum et Vivificantem*. – EstTrin 22, 1988, 65–114; p. 115–144: Gelabert Ballester, Martín: *El Señor que da la vida*. Consideraciones a propósito de la *Dominum et Vivificantem*; p. 145–165: Miguel, José M.^a de: *El Espíritu Santo* en la encíclica *Dominum et Vivificantem* (8-V-1986).
- Blandino, Giovanni: Recent hypotheses about the ontological constitution of Christ. – Eunt docete 41, 1986, 117–152.
- Sayés, José A.: Teología del **pecado original**. – Burgense 29, 1988, 9–50; p. 51–91: Mateo García, Juan Antonio: Persona Christi. Reflexión teológica en torno a la interpretación de E. Schillebeeckx.
- González-Alió, José Luis: La visión beatífica como realidad trinitaria. – Scripta theologica 19, 1987, 597–631; p. 637–660: Bastero, Juan Luis: María en el Misterio de Christo (Redemptoris Mater, nn. 1–24; p. 661–681: Riesstra, José Antonio: María en la vida de la Iglesia y de los cristianos (Redemptoris Mater, nn. 25–49; p. 683–727: Polo, Jesús: María, Sagrario viviente del Espíritu Santo; p. 729–749: Rovira, Germán: Las relaciones de María con la Santísima Trinidad y su libertad.
- Masciarelli, Michele Giulio: La **Chiesa** è missione. Propettiva trinitaria. – Casale Monferrato: Piemme 1988. 141 p.; Lire 14.000.
- Granfield, Patrick: The limits of the **papacy**. Authority and autonomy in the Church. – Lo: Darton, Longman and Todd 1987. VIII, 207 p.; £ 9,95.
- Kobler, John F.: A phenomenological hermeneutics of the People of God: Theoretical and practical dimensions. – ETL 64, 1988, 84–105; p. 106–141: Tourneau, André: L'Évêque, l'Eucharistie et l'Eglise locale dans Lumen gentium, 26.
- Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische **Sakramentenlehre**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1988. VIII, 267 S. = Die Theologie. Einführungen; kart. DM 42.–
- Baumann, Urs: Die **Ehe** – ein Sakrament? – Zü: Benziger 1988. 512 S.; kart. DM 88.– [Habil.-Schrift, Tübingen]

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

- New religious movements and the churches. Report and papers of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Council of Churches, Free Univ., Amsterdam, Sept. 1986. Ed. by Allan R. Brockway and J. Paul Rajashekar. – Geneva: WCC Publications 1987. XIX, 200 p.; sfr 20.–
- I nuovi movimenti religiosi non cattolici in Italia. L'ecclesiologia della Chiesa e delle Sette. Ed.: Gruppo di Ricerca e di Informazione sulle Sette. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1987. 207 p.; Lire 11.000.
- Orte lebendigen Glaubens. Neue geistl. Gemeinschaften in der kath. Kirche. Hrsg.: Joachim Müller, Oswald Krienbühl. – Frb/S: Kanisius Verl. 1987. 112 S.
- Die Kirchen und das **Judentum**. Dokumente von 1945–1985. Hrsg. von Rolf Rendtorff u. Hans Hermann Henrich. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Mch: Kaiser 1988. 746 S.; Lw. DM 98.–
- Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des **Islams** zu **Judentum** und **Christentum**. Grundlagen des Dialogs im Koran u. die gegenwärtige Situation. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges. 1988. VI, 193 S. = Grundzüge LXXII.
- Perspectives on evangelicalism, fundamentalism, neoconservatism. Ed. by John W. Kleiner. – Waterloo, Ont.: Waterloo Lutheran Seminary 1987. 123 p. = Consensus XIII, 1.
- Duquoc, Christian: Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe. – P: Ed. du Cerf 1987. 142 p. = Théologies.
- Petri, Heinrich: Katholizität in der Sicht Johann Adam Möhlers und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog. – Catholica 42, 1988, 92–107.

- Churches respond to BEM. Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text. Ed. by Max Thurian. Vol. III–IV. – Geneva: World Council of Churches 1987. XVII, 302 p.; XII, 257 p. = Faith and order paper 135.137.
- Eijk, A. H. C. van: De sacramentaliteit van de **kerk** in het ökumenisch gesprek. The Church as sacrament in recent ecumenical discussion – notitie. – Bijdr 49, 1988, 195–206
- Birmelé, André – Thomas Ruster: Allein seligmachend? Das Thema Kirche im Gespräch der Kirchen. – Wü: Echter; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 103 S. = Arbeitsbuch Ökumene IV; kart. DM 15,80.
- Schaefer, Gerhard Karl: **Eucharistie** im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 351 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LV; kart. DM 78.– [Diss., Tübingen]
- Erkenning zonder vernieuwing? Een kritische doorlichting van de luthers-/rooms-katholieke dialoog over het **ambt** in der Kerk. Onder redactie van H[endrik] P[etrus] J. Witte... – 's-Hertogenbosch: Sint Willibrordvereniging 1988. 208 blz.; hfl 27,50.
- Suttner, E. Chr.: Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communion. – OstSt 36, 1987, 123–153.
- Kemp, Eric W.: The problems of Church relationships facing the Anglican Communion in the coming Lambeth Conference. – IKZ 77, 1988, 65–78; p. 79–89: Papandreou, Damaskinos: Der orthodox-alkatholische Dialog; p. 90–124: Amiet, Andreas: Grundlagen zur Geschichte der Christkatholischen Kirche der Schweiz.
- Edwards, David Lawrence – John Scott: Essentials. A liberal-evangelical dialogue. – Lo [e.a.] Hodder & Stoughton 1988. XII, 354 p.; £ 5,95.
- Govender, Shunmugam Perumal: In search of tomorrow. The dialogue between black theology and marxism in South Africa. – Kampen: Kok 1987. 171 blz.; hfl 27,50 [Diss., Kampen]
- Mikkeli 1986. The Seventh Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Mikkeli, June 3rd–11th 1986. Ed. by Hannu T. Kamppuri. – Helsinki: Luther-Agricola Society 1986. 158 p. = Publications of Luther-Agricola Society. Series B, XVI.

X. Moralthologie

- Melina, Livio: La **conoscenza** morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'etica Nicomachea. – R: Città Nuova Ed. 1987. 253 p.
- Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1988. 311 S. = Theologie im Gespräch V; kart. DM 46.–
- Furger, Franz: Einführung in die Moralthologie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1988. XI, 217 S. = Die Theologie.
- Tödt, Heinz Eduard: Perspektiven theologischer Ethik. – Mchn: Kaiser 1988. 285 S.; kart. DM 42.–
- Bonardi, Alberto: Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970–1984). – SC 115, 1987, 449–494; p. 495–539: Citterio, Ferdinando: Appunti per un capitolo di storia della teologia morale. Dal Tridentino al Secondo Concilio Vaticano; p. 540–569: Segalla, Giuseppe: Quale validità obbligatoria hanno le indicazioni etiche del Nuovo Testamento?; p. 570–590: Biffi, Inos: Integralità cristiana e fondazione morale; p. 591–609: Pinck-aers, Servais, OP: Universalità della legge morale e libertà; p. 610–658: Tettamanzi, Dionigi: Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali.
- Curran, Charles E.: Toward an **American Catholic moral** theology. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1987. XII, 209 p.; \$ 18,95.
- Bloesch, Donald G.: Freedom for obedience. **Evangelical ethics** in contemporary times. – San Francisco [e.a.] Harper & Row 1987. XVIII, 342 p.; \$ 24,95.
- Schüller, Bruno: **Pluralismus** in der Ethik. Zum Stil wissenschaftl. Kontroversen. – Mstr: Aschendorff 1988. 144 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LV; kart. DM 38.–
- Chapelle, Albert: Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action. – Brux: Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques 1988. 210 p. = Collection IET VII; FB 580.–
- Chilton, Bruce – J(ames) I(an) H(amilton) Mac Donald: Jesus and the ethics of the kingdom. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XII, 148 p.; \$ 8,95.
- Walter, James J.: The meaning and validity of quality of life judgments in contemporary Roman catholic medical ethics. – Louvain studies 13, 1988, 195–208; p. 209–232: Therukattil, George: Doing moral theology with the downtrodden and integral human freedom; p. 232–251: Mahoney, Edward J.: Justice and health care for the poor; p. 252–271: Weare, Kenneth M.: Engineering ethics: History, professionalism, and contemporary cases.
- Kammer, Charles L.: Ethics and liberation. An introduction. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. XI, 243 p.; \$ 11,95.
- Steemers-van Winkoop, M. W. H.: **Eenzaamheid**. Voorrecht voor een enkeling, noodlot van velen. Een moraaltheologische studie in het Duitse, Engelse en Nederlandse taalgebied. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1986. XI, 341 blz.; hfl 55.– [Diss., Nijmegen]
- Motlhabi, Mokgethi Buti George: Challenge to **apartheid**. Toward a morally defensible strategy. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XII, 243 p.; \$ 13,95.

XII. Theologie des geistlichen Lebens

- Halkin, François: **Zacharie**, père de Jean Baptiste. Trois panégyriques pare Cosmas Vestitor. BHG 1881; r. s. – AnBoll 105, 1987, 251–263; p. 265–279: Devos, Paul: L'année de la dédicace de Saint-Étienne à Jérusalem: 439. Appendices 1 et 2; p. 281–287: Winterbottom, Michael: The life of **Christina of Markyate**; p. 289–302: Geith, Karl-Ernst: Die «Abbreviatio in Gestis et Miraculis Sanctorum» von **Jean de Mailly** als Quelle der «Legenda Aurea»; p. 303–384: Zanetti, Ugo: Les passions grecques de **S. Nazaire**; p. 385–411: Woesthuis, Marinus M.: The origins of anonymus primus. Vincent of Beauvais, Helinand of Froidmont and the life of St. Hugh of Cluny; p. 413–414: Van Deun, Peter: Hagiographica dans un Florilège Palamite, l'Atheniensis, Bibliothèque nationale 2583; p. 415–424: Devos, Paul: **Egeri-**

- ana II. Études linguistiques et autres; p. 425–444: Whatley, Gordon: North American research in medieval hagiography. A handlist.
- Citterio, Italo: L'orientamento ascetico-spirituale di **Nicodemo Aghiorita**. – Alessandria: Pontificia Studiorum Universitas a. S. Thoma Aq. in Urbe 1987. 376 p.; Lire 48 000 [Diss., Alessandria. Pont. Stud. Univ. a. S. Thoma Aq. in Urbe]
- Verheijen, Luc: Nouvelle approche de la règle de saint **Augustin**. Tome II: Chemin vers la vie heureuse. Recherches historiques. – Louvain: Institut Historique Augustinien 1988. 402 p. = Vie monastique VIII; FB 700.
- Heuclin, Jean: Aux origines monastiques de la **Gaule du Nord**. Ermites et reclus du V^e au XI^e siècle. – Lille: Presses Universitaires de Lille 1988. 282 p.
- Russo, Daniel: Saint **Jérôme** en Italie. Etude d'iconographie et de spiritualité XIII^e – XV^e s. – P: Ed. de la Découverte; R: Ecole Française de Rome 1987. 299 p., fig. = Images à l'appui II; F 265.–
- Voices from the heart. 4 centuries of **American piety**. Ed. by Roger Lundin and Mark A. Noll. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XVIII, 396 p.; \$ 19.95.
- A burning and a shining light. English spirituality in the age of Wesley. Ed. by David Lyle Jeffrey. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 517 p., fig.; \$ 16.95.
- Carr, Anne E.: A search for wisdom and spirit. Thomas **Merton's** theology of the self. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1988. IX, 171 p.
- Willers, Christiane: Die **Aurobindo**-Bewegung. Bestandsaufnahme u. Strukturen in feldtheoret. Perspektive. – Ffm [u.a.]: Lang 1988. 210 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 332; sfr 48.– [Diss., Tübingen]
- La matière spirituelle. Colloque tenu à Paris les 6, 7, 8 juin 1986. Publ. avec le concours du Centre National des Lettres. – P: Berg 1987. 147 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem XIII; F 90.–
- Ferlay, Philippe: Abrégé de la vie spirituelle. – P: Desclée 1988. 258 p.
- Sudbrack, Josef: **Mystik**. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. – Mz: Matthias-Grünwald-Verl.; Stu: Quell-Verl. 1988. 167 S. = Unterscheidung; kart. DM 18.80.
- Krötke, Wolf: **Beten** heute. – Mchn: Kösel 1987. 101 S. = Reihe Evangelium konkret; kart. DM 16.80.
- Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina". [A cura di] Salvatore Alberto Panimolle. Con la collabor. di Benedetto Calati... – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1987. 275 p. = Teologia sapienziale II; Lire 14 000.
- Fichter, Joseph Henry: Healing ministries. Conversations on the spiritual dimensions of health care. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1986. 210 p.; \$ 9.95.
- Höllhuber, Dietrich – Wolfgang Kaul: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten u. Fatimaaltäre zwischen Altötting u. Vierzehnheiligen, Wigratzbad u. Konnersreuth. – Nürnberg: Carl 1987. VII, 287 S., 113 Ill., 1 Kt.; kart. DM 37.50.

XIII. Christliche Sozialwissenschaften

- Neitzel, Sarah C.: Priests and journeymen. The **German Catholic Gesellenverein** and the Christian social movement in the nineteenth century. – Bonn: Röhrscheid 1987. 152 p. = Schriften zur Rheinischen Geschichte VII.
- Böhm, Manfred: Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard **Ragaz**. Mit e. Vorwort von Ottmar Fuchs. – Mstr: Ed. Liberación 1988. 314 S.; kart. DM 36.50 [Diss., Bamberg]
- Verucci, Guido: La **chiesa** nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II. – Bari: Laterza 1988. XI, 494 p. = Storia e società.
- Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. – Bonn: Inst. für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (1987). 346 S. = Sammlung Politeia XXXIII; Lw. DM 93.–
- Tillo, Gérard P. P. van: De kwalitatieve dimensie. Een methodologisch perspectief voor de **godsdienstsociologie**. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1987. IX, 151 blz.; hfl 29.50 [Diss., Utrecht]
- Cottier, Georges: La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Eglise. – Nova et Vetera 63, 1988, 179–196; p. 197–205: Viola, Francesco: Droit naturel et droits humains.
- Schoonyans, Michel: Dérives totalitaires et «structures de péché». A propos de l'encyclique «Sollicitudo rei socialis». – NRT 110, 1988, 481–502.
- Schasching, Johannes: In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ von Papst Johannes Paul II. Mit dem Text der Enzyklika in überarb. deutscher Übersetzung. – Wien, Zü: Europa-Verl.; Düsseldorf: Patmos Verl. 1988. 191 S. = Soziale Brennpunkte XIX.
- Schasching, Johannes N., St: Das **Subsidiaritätsprinzip** in der Soziallehre der Kirche. – Greg 69, 1988, 413–433; p. 435–459: Beyer, Jean, St: Le principe de subsidiarité: Son application en Eglise.
- The catholic challenge to the American economy. Reflections on the U.S. Bishops' pastoral letter on catholic social teaching and the U.S. economy. Ed. by Thomas M. Gannon. With the final text of the pastoral letter. – Lo: Collier Macmillan Publ. 1987. V, 296 p.; £ 14.95
- Thomas, J. M.: Ethics and technoculture. – Lanham [e. a.]: Univ. Press of America 1987. V, 305 p.
- Cort, John C.: **Christian socialism**. An informal history. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1988. XIII, 402 p.; \$ 12.95.
- Volf, Miroslav: Zukunft der **Arbeit** – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theol. Wertung. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1988. 207 S. = Fundamental-theologische Studien XIV; kart. DM 49.–
- Brakelmann, Günter: Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen **Arbeitsethik**. – Bochum: SWI-Verlag 1988. 212 S. = SWI-Studien XI.
- Rosche, Jan-Dirk: Katholische Soziallehre und Unternehmensordnung. – Pad: Schöningh 1988. 171 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVII; DM 28.–
- Joss-Dubach, Bernhard: Das **Alter**. Eine Herausforderung für die Kirche. Ein theol. Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des 3. und 4. Lebensabschnitts. – Zü: Theol. Verlag 1987. 450 S., graph. Darst. [Diss., Basel]

XIV. Kirchenrecht

- Tedeschi, Mario: Saggi di diritto ecclesiastico. – Torino: Giappichelli 1987. 487 p.; Lire 35 000.

- Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico. A cura di Giovanni Barberini. – Torino: Giappichelli Ed. 1987. 197 p.; Lire 14 500.
- Huels, John M., OSM: Interpreting Canon Law in diverse cultures. – Jurist 47, 1987, 249–293; p. 294–340: Provost, James H.: The reception of first penance; p. 341–370: Johnson, John G.: Another look at ligamen; p. 371–393: Vann, Kevin W.: Canon 1098 of the revised Code of Canon Law; p. 394–422: Morrison, Harry B.: The Archbishop's claim: The history of the legal claim of the Catholic Church before the Federal Courts to the property of the California missions; p. 423–448: Moodie, Michael R.: Defense of rights: Developing new procedural norms; p. 449–470: Grochowski, Zenon: The ecclesiastical judge and the findings of psychiatric and psychological experts
- Morgante, Marcello: La chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline 1987. 347 p. = Diritto canonico – saggi III; Lire 15 000.
- Moreno Antón, María G.: La enajenación de bienes eclesiásticos en el ordenamiento jurídico español. – Salamanca: Universidad Pontificia 1987. 229 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XCIII; pes 1850.
- Listl, Joseph: Konkordat und Kirchenvertrag. – MThZ 39, 1988, 63–78.
- Corral, C.: SJ: Transformatio systematis concordatarum in regimen concordatarum ut causa et effectus universalitatis hodierna concordatorum seu conventionum inter Ecclesiam et Statum. – PerRMCL 77, 1988, 181–193; p. 195–217: Pastor, Félix, SJ: De optione praeferentiali pro pauperibus iuxta hodiernum magisterium Ecclesiae; p. 289–328: Zalba, Marcelino, SJ: Num Ecclesia habeat potestatem invalidandi ritum sacramentalem Ordinis ab episcopis exclusis peractum.
- Riedel-Spangenberg, Ilona: Die **Communio** als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983. – TThZ 97, 1988, 217–238.
- Miras, Jorge: La noción canónica de "**praelatus**". Estudio del "**Corpus Iuris Canonici**" y sus primeros comentadores siglos XII al XV. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1987. 198 p. = Colección canónica.
- Ghirlanda, Gianfranco, St: Natura delle **prelature** personali e posizione dei laici. – Greg 69, 1988, 299–314.
- Aznar Gil, Federico R.: La «conveniente remuneración» de los clérigos en el Código de Derecho Canónico c. 281, § 1. – CTom 113, 1986, 527–581.
- Sebott, Reinhold: Das neue **Ordensrecht**. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. – Kevelaar: Butzon & Bercker 1988. XI, 204 S.; kart. DM 36.–
- D'Ostilio, Francesco: Necessità di favorire una giusta rapidità nelle cause matrimoniali. – MonEcll 113, 1987, 341–377; p. 378–384: Blasi, A.: Appunti di diritto processuale canonico; p. 385–405: Mussinghoff, Heinz: Comunicatio socialis in novo Codice I.C.
- Baudot, Denis: **L'inséparabilité** entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II. Préface du Cardinal Albert Decourtray. – R 1987: Pont. Univ. Gregor; 396 p. [Diss., Roma Pont. Univ. Gregor.]
- Mussinghoff, Heinz: Ausschluss der Erziehung als Ehenichtigkeitssgrund. – AkKR 156, 1987, 63–94; S. 95–120: Wirth, Paul: Die Würdigung der Partei- und Zeugenaussagen im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren.
- Müller, Hubert: Das kirchliche **Vereinigungsrecht** im CIC/1983. Ekklesiologische Grundlage und kirchenrechtliche Neuordnung. – OeAKR 36, 1986, 291–305; S. 306–322: Schulz, Winfried: Die Zuordnung der bestehenden kirchlichen Vereine zu den vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex.
- May, Georg: Die kirchlichen Vereine nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983. – Forum kath. Theologie 3, 1988, 281–297.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. Hans **Schilling** zum 60. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen. Hrsg.: Ehrenfried Schulz... – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XIII, 363 S. DM 48.–; [enth.]: S. 3–21: Feifelt, Erich: Wissenschaft und Weisheit. Gedanken zum Ethos der **Praktischen Theologie**; S. 23–41: Fürst, Walter: Ästhetik der Praktischen Theologie. Über mögliche Wege zur Bildung eines christlichen Pastoralstils; S. 43–64: Spijker, Herman van de: Hirten und Schafe. Pastoraltheologische Überlegungen zu Formen des christlichen Miteinanders; S. 65–78: Stenger, Hermann: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann. **Transparenz** als pastoral-theologische Leitidee; S. 79–99: Wahl, Heribert: **Empathie** als diakonische Praxis. Ein selbstpsychologischer Beitrag zur praktischen Ekklesiologie und Theorie der Seelsorge; S. 101–116: Ullmann, Rainer: Hat die **Gemeindetheologie** noch eine Zukunft? Gegenwartige Situation und Zukunftsperspektiven; S. 117–134: Balaban, Josp: Auf dem Weg zur „zweiten“ **Evangelisierung**? Die distanzierte Kirchlichkeit als Herausforderung an das pastorale Handeln; S. 137–151: Bopp, Karl: **Jugendpastoral** und Ekklesiologie. Überlegungen zu ekklesiologischen Interessen im Bereich der gegenwärtigen Pastoral; S. 153–167: Biechele, Walter: Jugendliche auf kritischer Distanz. Der Auszug der Jugend aus den Kirchen als Herausforderung und Anfrage an die Theorie und Praxis pastoralen Handelns; S. 169–183: Gleißner, Alfred: Zur Problematik des indifferenten Schülers im Religionsunterricht der Berufsschule. Eine Skizze; S. 185–214: Zulehner, Paul Michael: Wenn Lebenspläne zerbrechen. Kirche und Alleinerziehende; S. 215–223: Mödl, Ludwig: Die **Kasualpredigt** im Blick auf kirchlich distanzierte Christen; S. 225–251: Schulz, Ehrenfried: Trauernde trösten! Ein pastoraltheologisches Postulat an Seelsorger und Gemeinden; S. 253–272: Brosedder, Hubert: **Erwachsenenbildung** und/oder Erwachsenenekatechese. Für ein anderes Verhältnis zwischen zwei „Geschwistern“; S. 273–280: Doppler, Klaus: Organisationsentwicklung und ihre Werte. Christliche Werte in weltlichem Gewand?; S. 281–319: Fuchs, Ottmar: Die **Evangelisierung** als theologischer Ort kirchlicher Medienpolitik; S. 321–348: Zerfaß, Rolf: Organisierte **Caritas** als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie.
- Pattison, Stephan: A critique of pastoral care. – Lo: SCM Pr. 1988. IX, 210 p. First aid in pastoral care. Ed. by Leslie Virgo. – Edinburgh: Clark 1987. 276 p.
- Veltkamp, Henk Johan: **Pastoraat** als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen. – Kampen: Kok 1988. 244 blz.; hfl 45.– [Diss., Amsterdam]

- Otto, Benedikt: **Verkündigungssendungen** im Hörfunk. Analyse und Bewertung der Sprache in kath. Morgenandachten. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1987. 101 S., 4 Tab. = Medien-Aspekte I; kart. DM 18.–.
- Schunck, Rudolf: **Ehe und Familie** – Rechtliche Struktur und pastorale Aspekte. – ThGl 78, 1988, 40–65.
- Nadeau, Jean-Guy: **La prostitution**, une affaire de sens. Etude de pratiques sociales et pastorales. Préface de Jacques Grand'Maison. – Montréal: Ed. Fides 1987. 479 p. = Héritage et projet XXXIV; \$ 26.–.
- Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichtsunterricht in postmodernen Zeiten? – Religionspädagogische Beiträge 22, 1988, 3–15; S. 16–31: Schlüter, Richard: Der Religionsunterricht – ein Ort des Glaubenslernens; S. 32–43: Charytanski, Jan: Jugend, Kirche und Katechese in Polen; S. 44–54: Biemer, Günter: Verwirklichung evangelischer Freiheit – Theologischer Ansatz kirchlicher Jugendarbeit; S. 55–66: Reilly, George: Religionsdidaktik und ästhetische Erziehung; S. 67–80: Kohler-Spiegel, Helga: Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie. Überlegungen zum Verständnis in Feministischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie; S. 81–91: Bußmann, Magdalene: Christlich-kirchlich distanzierte Religiosität – Hinweise zum Problem: Alltagsreligiosität bei Frauen; S. 92–104: Hemel, Ulrich: Religionspädagogische Grundlagenforschung – Perspektiven und Desiderate; S. 105–117: Englert, Rudolf: Zur Situation und Aufgabe religionspädagogischer Grundlagenforschung.
- Kratz, Bettina: Die Gemeinde als Erfahrungsraum für den Religionsunterricht – der Religionsunterricht als Aufgabe für die Gemeinde. – EvE 40, 1988, 322–332; S. 332–341: Caspary, Heinrich-Nikolaus: Pfarrer und Kirche müssen bei der Religionslehrerin in die Schule gehen. Anmerkungen aus biographischer Sicht; S. 341–354: Bargheer, Friedrich W.: Religionsunterricht und Gemeinde im Kontext von politischer Entwicklung, Schulgeschichte und kirchlicher Pädagogik – Rezeption; S. 355–363: Schenk, Gerd: Schülernahe Jugendarbeit; S. 363–371: Dienst, Karl: Schulbezogene Arbeit der Kirchen.
- Heinemeyer, Karl: **Wunder** im Unterricht. Synopt. Wunder als Problem der Religionspädagogik in Konzeptionen und Rezeptionen. – Hannover: Lutherhaus Verl. 1987. 181 S.; kart. DM 28.–.
- XV. Liturgiewissenschaft**
- Ruffini, Eliseo – Enzo Lodi: **„Mysterion“ e „sacramentum“**. La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 318 p. = Nuovi saggi teologici XXIV; Lire 27 000.
- Salmann, Elmar: Mönchtum und Philosophie. Eine kleine Theorie des Symbols. – Ecclesia orans 4, 1987, 141–167; p. 169–201: Renoux, Charles: Čašoc' et Tónakan arméniens. Dépendance et complémentarité; p. 203–234: Parabiaghi, Mario: Pitture ed apparato di culto nelle opere del Venerabile Beda; p. 235–241: Baroffio, Bonifacio – S. Marovic: Il sacramentario rituale di Spalato e la tradizione eucologica latina.
- Liber sacramentorum **Engolismensis**. Manuscript B. N. Lat. 816. Le sacramentaire Gélaisien d'Angoulême. Ed. par Patrick Saint-Roch. – Turnholt: Brepols 1987. XXVIII, 520 p., fig. = Corpus Christianorum. Series latina CLIX.
- Amon, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. – Rgb: Pustet 1988. XI, 277 S. = Studien zur Pastoraliturgie VI; kart. DM 38.– [Diss., Innsbruck]
- Haquin, André: 70 années au service du renouveau liturgique: Bulletin paroissial liturgique (1919), Paroisse et Liturgie (1946), Communautés et Liturgies (1975). – Communautés et liturgies 69, 1987, 105–126; p. 127–157: Dufasne, Dieudonné: Les moyens d'apostolat liturgique mis en œuvre par la Revue de 1919 à 1987; p. 159–166: Feder, José: Cinquante ans avec le Missel des Fidèles; p. 167–174: Clerck, Paul de: L'évolution de la réforme liturgique. Essai d'analyse; p. 199–213: Neunheuser, Burkhard: Le mystère de la présence réelle et actuelle de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu; p. 215–244: Vagaggini, Cipriano: La dimension sacrificielle de la communion eucharistique. Réflexions théologiques et liturgiques; p. 245–262: Verheul, Ambros: Le dimanche, Pâques hebdomadaire; p. 263–272: Nocent, Adrien: Pour donner ses chances à la spiritualité de l'Année liturgique; p. 273–280: Thunus, Jacques: «Dites ensemble des psaumes»; p. 281–286: Feder, José: Le «Nouveau Missel des Dimanches»; p. 287–301: Quéllec, Jean-Yves: Symbole et sacrement; p. 305–323: Pinckers, Ghislain: Fondements et conditions des ministères liturgiques laïcs; p. 325–358: Dumont, Roland: La liturgie dans les communautés nouvelles; p. 359–381: Lumbala, F. Kabasele: Pâques africaines. Le Triduum pascal; p. 383–401: Schümmer, Léopold: La cure d'âmes dans la tradition protestante ... et le culte, aujourd'hui; p. 403–411: Niesz, Jacqueline – Bénédicte Salmon: La liturgie chrétienne à l'école du judaïsme.
- Lessen, Jürgen: Der **Tradition** und der **Erneuerung** der Meßfeier verpflichtet. Die bedingte Wiederzulassung des vorkonziliaren Meßritus vom 3. 10. 1984 als pastorales Entgegenkommen im Zuge des Ausgleichs zwischen Traditionswahrung und Reformgesetzgebung bei der Erneuerung der Meßliturgie. – Wü: Echter Verl. 1988. 298 S.; kart. DM 39.– [Diss., Würzburg]
- Kleinheyer, Bruno: »Sacrosanctum Concilium 1966.« Eine Relecture der Liturgiekonstitution. – LJ 38, 1988, 4–29; S. 30–59: Zerfaß, Rolf: Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche; S. 60–78: Stenger, Hermann: Liturgie und Liturgiewissenschaft aus der Sicht eines Pastoralpsychologen; S. 79–93: Werlen, Iwar: Linguistische Analyse von Gottesdiensten; S. 94–108: Häußling, Angelus A., OSB: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns.
- Celier, G.: La dimension œcuménique de la réforme liturgique. – Escrollles: Fideliter 1987. 117 p.; F 65.–.
- Macina, Menahem: Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique Lc 22,19; 1 Co 11,24,25. Réexamen de la question à la lumière des Ecritures et des sources juives. – ELit 102, 1988, 3–25.
- Möller, Christian: **Gottesdienst** als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 235 S.; kart. DM 29,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Gerda von Bredow, Königsberger Str. 136, 4400 Münster; Doz. Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Östanbäcks Kloster, Stiernhielmstr. 5 B, S-75333 Uppsala; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Löberstraße 9, 6300 Gießen; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, 4790 Paderborn; Dr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstraße 17, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Franz Furger, Martinikirchhof 11, 4400 Münster; Dr. Erwin Gatz, Collegio Teutonico in Campo Santo, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstraße 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Arnold Goldberg, Seminar für Judaistik an der Universität Frankfurt, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstraße 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Neubergstraße 27, 8702 Kürnach; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstraße 7, 4403 Senden-Börsensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhruniversität, Kath.-Theol. Abt., Dog. Sem., Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostraße 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Univ. Passau, Kerygmat. Sem., Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Joseph Listl SJ, Lennéstraße 15, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Univ. Düsseldorf, Hist. Sem., Abt. für Neuere Landesgeschichte, Universitätsstraße 1, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterstraße 29, 8000 München 60; Dr. Heinz Mussinghoff, Horstebau 18, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Otto Gerhard Oexle, Schneiderberg 50, 3000 Hannover; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 30, 4403 Senden-Börsensell; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Philipp Schmitz SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Michael Schneider SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Georg Schöllgen, Inst. für Kirchengeschichte der Univ. Bonn, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Michael Sieverich SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Sophienstraße 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Günther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:

Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt

»Die Geschichte der Reformation in Westfalen« (Verlag Aschendorff) bei.