476 F = Bu / theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — **1988** — **84. Jahrgang**

Franz Mußner: Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth . . . . . Sp. 353

Allgemeines . . . . . Sp. 359
Theologische Realenzyklopädie. Bd. XVI: Idealismus – Jesus Christus, IV (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
R. Wenning: Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte (E. Otto)
B. Zuber: Das Tempussystem des biblischen Hebräisch (H. Schweizer)
H. Neef: Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea (H. Utzschneider)
J. W. Wevers: Text History of the Greek Leviticus (A. Schenker)
Synopsis Quattuor Evangeliorum, hg. von K. Aland (G. D. Kilpatrick)
Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die Katholischen Briefe, Bd. 1 / 2,1.2 / 3, hg. von K. Aland (O. B. Knoch)
R. Kampling: Das Blut Christi und die Juden (E. Bammel)
U. Schnelle: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium (J. Becker)
A. von Dobbeler: Glaube als Teilhabe (D. Zeller)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 374
A. Orbe: Teologia de San Ireneo, II (H.-J. Jaschke)
W. Schuller: Frauen in der römischen Geschichte (M.-B. von Stritzky)
P. Karpinski: Annua dies dormitionis (W. Gessel)
J. van Oort: Jeruzalem en Babylon (B. Studer)
I. W. Frank: Kirchengeschichte des Mittelalters (A. Angenendt)
G. Dumeige: Nizäa II (Ch. von Schönborn)
Henricus de Gandavo: Quodlibet XII, hg. von J. Decorte (L. Hödl)
G. T. Lagleder: Die Ordensregel der Johanniter / Malteser (K. Elm)
V. Roeser: Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich (W. Reinhard)
N. Keil: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising (A. Kraus)
Die Tagebücher von Joseph Goebbels, hg. von E. Fröhlich (H.-A. Raem)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 388
Entwürfe der Theologie, hg. von J. B. Bauer (S. Wiedenhofer)
P. Valadier: L'Église en procès. Catholicisme et société moderne (K. Müller)
G. von Graevenitz: Mythos (R. Kany)
W. Siebel: Der Heilige Geist als Relation (J. Werbick)
M. Kehl: Eschatologie (H. Vorgrimler)
G. Bachl: Die Zukunft nach dem Tod (H. Vorgrimler)
H. Urs von Balthasar: Kleiner Diskurs über die Hölle (J. Nocke)
H. Beck: Reinkarnation oder Auferstehung – Ein Widerspruch? (H. Vorgrimler)
L. Moraldi: Nach dem Tod (A. Th. Khoury)
Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung, hg. von H. Brandt (A. Klein)
Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Fs. für G. Kretschmar, hg. von W.-D. Hauschild u. a. (W. Ullmann)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 404
R. Berger u. a.: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 3. Gestalt des Gottesdienstes (H. Becker / T. Berger)

Moraltheologie . . . . . Sp. 407
W. Wolbert: Der Mensch als Mittel und Zweck (D. Witschen)
Christlicher Glaube und Moral, hg. von K. Golser (K. W. Merks)
Éthique, Religion et Foi (K. W. Merks)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 414
J. Bormann: Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband (H. Heidenreich)
J. Kraus: Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen (K. Mühlek)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 418
K. J. Rivinius: Weltlicher Schutz und Mission (W. Promper)
M. Tworuschka: Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam (G. Girschek)
U. Tworuschka: Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (G. Girschek)

Philosophie . . . . . Sp. 421
J. Splett: Freiheits-Erfahrung (H. Verweyen)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 422
The Study of Spirituality, ed. by Ch. Jones u. a. (J. Sudbrack)
Christian Spirituality, Vol. I / II (J. Sudbrack)
H. Schürmann: Rosenkranz und Jesusgebet (J. Sudbrack)

Bibliographie . . . . . Sp. 425

Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth

Von Franz Mußner

Im Frühjahr 1987 versammelten sich die deutschsprachigen katholischen Neutestamentler zu ihrer alle zwei Jahre stattfindenden Arbeitstagung in Graz, um sich diesmal mit dem Prozeß gegen Jesus zu befassen. Die in Graz gehaltenen Referate und Ergebnisse der Seminargruppen sind in dem vorliegenden Buch veröffentlicht.[1] Daß es in der bekannten Reihe „Quaestiones disputatae" erschien, ist in diesem Fall besonders angebracht: Handelt es sich doch bei dem Thema „Der Prozeß gegen Jesus" um eine wahrhaft disputationswürdige Frage. Das bewies wieder einmal die Grazer Tagung – und auch ihre Erkenntnisse und Ergebnisse zeigen nur, daß die Diskussion über das Thema weitergehen muß, ja vermutlich weitergehen wird bis zum Ende der Tage. Das liegt z. T. an den Quellen selber, z. T. aber auch an gewissen Vorentscheidungen der Exegeten, wie sich gleich zeigen wird.

Die Arbeit in Graz begann mit dem Referat von J. Gnilka (München), einem guten Kenner der mit dem Thema gegebenen Problematik: „Der Prozeß Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus", das aber für den Fachmann kaum Neues brachte. „Was die Synhedristen bewog, gegen Jesus vorzugehen und seine Tötung zu betreiben, ist ein interessantes Problem, dem hier nicht mehr nachgegangen werden kann", bemerkt G. gegen Ende seines Referats. Dieses „interessante Problem" wäre es aber gerade, dem nachgegangen werden müßte, weil es zu den Hauptproblemen des Prozesses Jesu gehört:

K. Müller (Würzburg) referiert über „Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazareth". M. erweist sich dabei als hervorragender Kenner der damaligen Zeitgeschichte und der mit dem Prozeß Jesu zusammenhängenden Rechtsprobleme (ius gladii!), vor allem auch durch Befragung der Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Josefus Flavius. Nach M. umschreibt der titulus crucis „König der Juden" „exakt das Verbrechen, zu dessen Erkenntnis das Kapitalgericht des Prokurators durch Eigen-Cognitio gelangt war", und M. meint: „Dem entspricht, daß eine gegen den Tempel in Jerusalem gerichtete prophetische Symbolhandlung wie die sogenannte ‚Tempelreinigung' und vor allem das darin notwendig einhergehende prophetische Wort gegen den Tempel den Tatbestand der ‚perduellio' erfüllte. Denn wer den Tempel angriff oder durch eine feindliche Prophetie relativierte, erhob sich gegen die tempelstaatliche Ordnung in der Provinz Judaea, die von den Römern eingesetzt und

[1] **Der Prozeß gegen Jesus**. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Hg. von Karl Kertelge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 236 S. (QD 112), kart. DM 39.50

UB Tübingen
27. FEB. 1989
V 2 D

legitimiert worden war." Das würde bedeuten, daß sich Pilatus und das jüdische Synhedrium in der Frage der „Prozeßmaterie" im Grunde einig waren. Das bestreite ich (s. dazu w. u.).

I. Broers (Siegen) Referat trägt den Titel: „Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus." Nach interessanten „Anmerkungen zur Methode redaktionsgeschichtlicher Arbeit am Matthäus-Evangelium" bietet B. eine redaktionsgeschichtliche Auslegung von Mt 26,57–27,25, in der die Akzente, die Mt setzt, ausgezeichnet zur Sprache gebracht werden, besonders auch die auffallend vielen „antijüdischen" Akzente, die Mt dem Überlieferungsmaterial aufsetzt. Was die „Schuldübernahme Israels" nach Mt 27,25 angeht, hat B. das m. E. wichtige Buch des Jerusalemer Exegeten V. Mora übersehen: „Le Refus d'Israël. Matthieu 27,25" (Paris 1986; dazu F. Mußner in ThRv 82, 1986, 457–459). B. meint in seinem Referat: „Es ist ja eine Erkenntnis der kritischen Bibelexegese, daß theologische Aussage und historische Wahrheit nicht zusammenfallen müssen"; ich füge hinzu: aber doch oft zusammenfallen, gerade im Blick auf den Prozeß Jesu.

G. Schneider (Bochum), ausgewiesen als hervorragender Kenner und Kommentator der lk Schriften, referiert über „Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54–23,25). Redaktionskritik und historische Rückfrage", berichtet dabei auch über die „Forschungslage", wie Sch. überhaupt über eine umfassende Literaturkenntnis verfügt. Er setzt sich in seinem Referat auch mit der vor allem von A. Strobel in seinem Buch „Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus" (Tübingen 1980) vertretenen These kritisch auseinander, Jesus sei in den Augen des Synhedriums ein „Volksverführer" gewesen, dem der Prozeß gemacht werden müßte – auch K. Müller bringt darauf die Sprache. Auch darauf komme ich w. u. zurück. Sch. bemerkt an einer Stelle seines Referats: „Die Theologie der Evangelisten als Redaktoren kann jedoch nur auf dem Hintergrund ihrer Quellen erkannt werden. Und nur, wer die Quellenfrage bzw. die Traditionsgeschichte der Evangelientexte erörtert, kann auch in der Frage der Historizität Stellung beziehen." Dem ist zuzustimmen; der Witz ist nur, daß bei der Erörterung der „Quellenfrage" bzw. der „Traditionsgeschichte der Evangelientexte" beinahe jeder Exeget zu anderen Ergebnissen kommt, wie die Erfahrung ständig zeigt, gerade auch, was die Evangelientexte über den Prozeß Jesu angeht.

Über die Johannespassion, ihre „Intention und Hintergründe" referiert J. Blank (Saarbrücken) in einer Weise, die fasziniert. Ich kann seinen Ausführungen nur zustimmen. Nach B. sind die Passionsberichte „in erster Linie Kultberichte", sie sind „die christliche Pessach-Haggada", „die man alljährlich am Osterfest erzählte, neben oder anstelle der jüdischen Pessach-Haggada". „Frühchristliche Ostertexte, wie die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes zeigen uns, daß man noch lange beides miteinander verbinden konnte, jüdisches Pessach und christliches Ostern." Zur Passa-Homilie des Meliton von Sardes, die B. ins Deutsche übersetzt hat, vgl. jetzt die hervorragende Regensburger Diss. (1985) von I. Angerstorfer, Melito und das Judentum (hier 231: „Nach Melito trägt ganz Israel und Israel allein die Schuld am Leiden und Tod Jesu. Die Anklage gipfelt im Vorwurf des Gottesmordes, eine Beschuldigung, die so verhängnisvolle Folgen in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen zeitigte"). B., der alles andere als ein „Nachplapperer" ist, sieht den joh Prozeßbericht, methodisch einzig richtig, völlig im Zusammenhang der übrigen joh „Vita Jesu". Es geht vor allem um den unerhörten Anspruch Jesu, der Messias, der vom Himmel gekommene „Menschensohn", ja, der Sohn Gottes zu sein, der von jüdischer Seite als Gotteslästerung und als Verstoß gegen das Gesetz empfunden wird – übrigens bis zum heutigen Tag: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohn Gottes gemacht" (Joh 19,17). Dies ist, wie B. bemerkt, „wieder deutlich christlich-jüdische Auseinandersetzung", aber „trifft durchaus den Kern der Sache und ist keine ‚theologische Konstruktion'. Umgekehrt formuliert: Vom ‚Gesetz' her mußten die Juden wohl den Tod Jesu fordern" – ich würde das „wohl" sogar noch weglassen und hinzufügen: Auch nach den Synoptikern ist es nicht anders (s. dazu w. u.). B., nach dem der Joh-Evangelist nicht bloß reflektiert, sondern auch informiert, und zwar über die Verhältnisse in Judäa/Jerusalem zur Zeit Jesu „besser informiert als Markus und die Synoptiker", bemerkt sehr gut: „die Antithese: synoptisch = historisch; johanneisch = theologisch/symbolisch/unhistorisch ist total falsch, wie die joh Passionsgeschichte zeigt".

Der Bd bringt außerdem noch die Ergebnisse einer Seminargruppe, vorgestellt von W. Radl (Augsburg), die sich mit traditionsgeschichtlichen Fragen zu Lk 22,67f; 23,2 und 23,6–12 beschäftigt hat – auch der Rez. saß in dieser Arbeitsgruppe und ihm fiel dabei wieder auf, wie wenig ernst von manchen Exegeten die „Rückfrage nach Jesus" genommen wird; redaktionsgeschichtliche Probleme interessieren die meisten viel mehr als die Rückfrage nach dem„was eigentlich war". Im Fall des Prozesses Jesu scheint mir die Rückfrage nach der eigentlichen „Prozeßmaterie" die allerwichtigste zu sein. Mit dem Verdikt „unhistorisch", „nachösterliche Gemeindetheologie" etc. sind manche Fachkollegen allzu schnell da.

Mit dem damit angesprochenen Methodenproblem beschäftigt sich H. Ritt (Bonn) und zwar mit Blick auf das Johannesevangelium. Er kommt zu dem Ergebnis: „Der Evangelist zeigt insgesamt die Fähigkeit, einerseits historische Informationen mit großer Präzision weiterzugeben, und andererseits die theologische Deutung des gesamten Prozeßgeschehens bis in die letzten Konsequenzen durchzuführen." Doch ist diese Erkenntnis im Grunde nichts Neues.

Den Abschluß des Bd.es bildet ein Beitrag von F. Lentzen-Deis SJ (Frankfurt): „Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der ‚pragmatischen' Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden." Es geht dabei um die Verbindung „pragmalinguistischer" Methoden mit der historisch-kritischen Exegese. Die „Pragmatik" schaut auf den Leser und Hörer eines Textes, den ja sein Verfasser stets im Auge hat, besonders auch die Verfasser unserer Evangelien. Was wollen die Passionsberichte im Leser und Hörer in Bewegung setzen? Zweifellos eine wichtige Frage!

Den Rez. konnte nicht alles überzeugen, was in Graz gesagt und erarbeitet worden ist und nun als Buch vorliegt. Vor allem geht es um folgende Probleme:

1. Ist das Bekenntnis Jesu vor dem Synhedrium gefallen oder ist es Eintragung aus nachösterlicher „Gemeindetheologie"? Ich habe in Graz wieder den Eindruck gewonnen – und das Buch bestätigt ihn –, daß es für viele Fachkollegen fast ein „Dogma" ist, daß das Bekenntnis Jesu von Nazareth zu seiner hoheitlichen Würde, nach der ihn der Hohepriester fragt, „unhistorisch" sei, vielmehr sei es Eintragung in die Prozeßerzählung aus dem christologischen Bekenntnis der Urkirche: Jesus ist der Messias, der himmlische Menschensohn, der zur Rechten Gottes erhöhte Herr, der Sohn Gottes; vgl. in der vorliegenden QD z. B. 12; 17; 20; 80; 86; 92–95. K. Müller etwa meint, „daß die ‚Messiasfrage' (Mk 14,60–64 par) ... nicht nur aufgrund ihres Bekenntnisstils, sondern auch wegen ihrer auffallend gehäuften christologischen Nomenklatur eindeutig auf dem Konto der späteren Gemeinde verbucht werden muß ... die Messiasfrage wurde nachträglich zum eigentlichen Angelpunkt der Verurteilung Jesu", sie sei erst „in der Situation nach Ostern" infolge des Konflikts des Judentums „mit den urchristlichen Konventikeln" aufgebrochen. Und Broer weist darauf hin, daß es „einen vergleichbaren Beleg für diese [in der Frage des Hohenpriesters in Mt 26,63 begegnende] Gleichsetzung von Messias und Gottessohn aus dem Judentum bislang nicht" gäbe, was richtig sein mag (vgl. jedoch 4 QpsDan A^a). Als die eigentliche, historische „Prozeßmaterie" habe vielmehr Jesu „Angriff" auf den Tempel zu gelten („Tempelreinigung"; „Tempellogion"). M. E. hat noch niemand wirklich den Beweis erbracht, daß die Messiasfrage in der Synhedriumsverhandlung gegen Jesus von Nazareth aus dem Bekenntnis der Urkirche stammt. Mag sein, daß Jesu „Tempelreinigung" (wo fand sie in dem ungeheuer ausgedehnten Tempelareal eigentlich statt?) als Angriff gegen die dem Juden heiligen Institutionen des Tempels ausgelegt werden konnte, obwohl es bei ihr in Wirklichkeit gar nicht um einen „Angriff" Jesu gegen den Tempel ging, vielmehr um seinen Lehr-Anspruch (vgl. F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche [Freiburg–Basel–Wien 1987] 120). Das Merkwürdige ist nur, daß in den Prozeßerzählungen der Evangelien die „Tempelreinigung" keine Rolle spielt, wohl aber ein „Tempellogion" Jesu (vgl. Mk 14,58; Mt 26,61 – bei Lk fehlt es), das einen messianischen Anspruch Jesu zu implizieren schien, was möglicherweise den Hohenpriester zu seiner Frage an Jesus veranlassen konnte, ob er der Messias sei, die Jesus nach Mk und Mt mit Ja beantwortete. Doch bezieht sich die Feststellung des Hohenpriesters, Jesus habe eine „Blasphemie" ausgesprochen, die den Tod verdiene, nicht auf das „Tempellogion", sondern auf das Bekenntnis zu seiner Würde, nach der der Hohepriester ihn gefragt hatte. Besonders K. Müller bemüht sich um den Nachweis, daß feindseliges Verhalten gegen den Tempel als todeswürdige „Kapitalsache" betrachtet werden konnte. Er weist zu diesem Behuf auf die Schranke hin, die im Tempelbereich den Vorhof der Heiden von dem der Juden trennte, mit den an den dreizehn Durchgängen angebrachten Steintafeln, auf denen den Nichtjuden unter Todesstrafe untersagt wurde, die inneren Vorhöfe zu betreten. Es geht M. dabei darum, zu zeigen, daß eine „Entweihung" des Tempels durch das Betreten der inneren Vorhöfe

durch einen Nichtjuden als „Kapitalsache", auf der die Todesstrafe stand, geahndet werden konnte. Zur „Tempelreinigung" Jesu sind diese Einrichtungen kein Analogon, schon eher die seltsamen Drohworte eines gewissen Jesus, Sohn des Ananias, auf die M. ebenfalls hinweist. Nach Josefus Flavius trat vier Jahre vor dem jüdisch-römischen Krieg dieser Mann im „Heiligtum" (Tempel) und „in allen Gassen" Jerusalems auf und rief: „Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme gegen Jerusalem und gegen den Tempel, eine Stimme gegen den Bräutigam und gegen die Braut, eine Stimme gegen das ganze Volk!"; also: „eine Stimme" nicht bloß „gegen den Tempel"! Auch diese „Stimme" des Jesus, Sohn des Ananias, ist kein Analogon zum „Tempellogion" Jesu, in dem es um Niederreißen und Wiederaufbau des Tempels „in drei Tagen" geht.

Zwei folgenschwere methodische Fehler werden immer wieder begangen. Der eine ist der: Alles, was in den Evangelien über Jesus von Nazareth erzählt wird, das ihn aber aus dem Rahmen des Judentums fallen zu lassen scheint, sei nachösterliche Eintragung in das vorösterliche Leben Jesu (z. B. sein Anspruch auf Sündenvergebung), oft verbunden mit der Tendenz, aus Jesus von Nazareth einen „reinen Juden" zu machen; nur erkennen die Juden bis heute aufschlußreicherweise auch einen zum „reinen Juden" gemachten Jesus nicht an (denn: „der Jude stößt nicht auf Jesus": Prof. Werblowski). Der andere ist der, der speziell mit dem Prozeß Jesu vor dem Synhedrium zu tun hat: Man isoliert das Prozeßgeschehen vom vorausgehenden Wirken Jesu, mit der Ausnahme der „Tempelreinigung" und des „Tempellogions", und übersieht dabei völlig, daß die Frage des Hohenpriesters nicht von ungefähr kam, vielmehr sich für ihn einstellen mußte angesichts des den Behörden des Judentums ganz gewiß nicht entgangenen Anspruchs Jesu, der unerhört und einmalig war und jeden Anspruch transzendierte, der je in Israel von einem Menschen erhoben worden war (vgl. dazu F. Mußner, Der Anspruch Jesu, in: ders., Die Kraft der Wurzel, 104–124). Die bejahende Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters stellt den nicht mehr überbietbaren Höhepunkt seines Anspruchs dar. Deshalb stellt die Szene vor dem Synhedrium die eigentliche „Stunde der Wahrheit" (A. Strobel) dar; von jetzt an stand Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung, gründend in dem nicht mehr überbietbaren, vom Synhedrium als todeswürdige Blasphemie empfundenen Anspruch Jesu vor dem höchsten Vertreter des damaligen Judentums. Die Synoptiker gehen darin mit dem Johannesevangelisten völlig überein und dieser mit den Synoptikern. Man darf den Quellenaussagen trauen, auch wenn man „historisch-kritisch" arbeitet.

2. Galt Jesus von Nazareth als „Verführer" Israels? Diesen Gesichtspunkt hat vor allem A. Strobel in seinem bedeutenden Buch über den Prozeß Jesu, „Die Stunde der Wahrheit", in die Diskussion gebracht, unterdessen auch O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, in: H. Temporini/W. Hesse (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Prinzipat, Bd 25/I (Berlin 1982) 565–647, und R. Pesch, Der Prozeß Jesu geht weiter (s. u.). Ich habe in meinem obengenannten Buch „Die Kraft der Wurzel" (131–134) Strobel zugestimmt. G. Schneider kommt in seinem Grazer Referat darauf zu sprechen, wobei er meine Ausführungen geflissentlich verschweigt; er stellt nochmals die Stellen zusammen, in denen in den Evangelien und anderswo Jesus bezichtigt wird, er „verführe" Israel. Nach Sch. ist Strobel in seinem Buch „einen wirklichen Beweis dafür schuldig" geblieben, daß in der Beurteilung Jesu durch das Synhedrium der Tatbestand der „Verführung" Israels durch ihn eine Rolle gespielt habe. Nach Sch. legt sich (im Anschluß an G. N. Stanton) „die Vermutung nahe, daß die entsprechende jüdische Polemik etwa im Jahrzehnt nach dem Jahre 70 aufkam". Diese Polemik hat es gegeben (vgl. dazu auch den interessanten Beitrag von E. Bammel, Jesus und ein anderer, in: ders., Judaica. Kleine Schriften I [Tübingen 1986] 157–174), und wenn auch die „Verführungs"-Aussagen in den Evangelien die Hände der Verfasser erkennen lassen – welche Texte in den Evangelien lassen sie eigentlich nicht erkennen? –, so bedeutet das keineswegs, daß Jesus nach der Überzeugung des Synhedriums mit seinem Anspruch Israel „verführe", ein „mesit" (= Verführer) sei, der den Tod verdient, auch wenn das Thema „Verführung" in den Anklagen gegen ihn vor dem Synhedrium nicht ausdrücklich auftaucht. Auch K. Müller kommt in seinem Referat kurz auf Strobels These zu sprechen und weist, um sie zu erledigen, auf Dtn 13,2–6 hin, wo Israel vor einem Propheten oder Traumseher gewarnt wird, der es auffordert, „anderen Göttern zu folgen, die du bisher nicht kanntest"; und M. fragt: „Ist ein solcher Vorwurf [Jesus würde Israel auffordern, „anderen Göttern zu folgen"] ernsthaft – und sei es noch so böswillig – mit der Verkündigung Jesu zu verbinden gewesen?" In der Tat impliziert die Frage des Hohenpriesters an Jesus, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei, für den Fall, daß Jesus sie bejaht, was er ja tat, die Konsequenz, er verführe Israel zu einem anderen Gott, der er selber sei, wenn er sich als „Sohn Gottes" ausgibt. Es ist wohl nicht von ungefähr, daß nach der Meinung vieler Juden die christliche Trinitätslehre, trotz der Behauptung der Christen, auch sie seien strenge Monotheisten, sie doch in die Nähe von Götzendienst führe! Der Anspruch Jesu, den er einst vor dem Synhedrium erhoben hat, trennt Juden und Christen bis heute und auch in Zukunft voneinander. Das ist eine unleugbare Feststellung, die nichts mit „Antijudaismus" zu tun hat. Der Anspruch Jesu war es, der notwendigerweise den Vorwurf, er sei ein „Verführer", mit sich brachte und der m. E. auch schon im Hintergrund der Verhandlung des Synhedriums gegen Jesus von Nazareth stand.

Die QD „Der Prozeß gegen Jesus" ist ganz gewiß nicht „der letzte Schrei" in dieser Thematik. Die Diskussion geht weiter, und das Buch von R. Pesch: „Der Prozeß Jesu geht weiter", das wir anschließend vorstellen, beweist es bereits.

Auch R. Pesch[2] nimmt mit diesem schmalen Bd der „Herderbücherei" das Thema des Prozesses Jesu auf, unabhängig von der Tagung der katholischen Exegeten deutscher Zunge in Graz, an der Pesch leider nicht teilgenommen hat. P. hat sich früher schon in eingehenden Untersuchungen speziell zur mk und vormk Passionsgeschichte geäußert, auf die er im vorliegenden Bd in der Anm. auf S. 26 hinweist. Diesmal ist er vor allem von der Frage bewegt: „Was steht im Prozeß Jesu eigentlich auf dem Spiel?", damals wie heute. Im Sinn dieser Frage bietet er dem Leser zwei Teile an: eine historische Untersuchung und theologische Einsichten. In der historischen Untersuchung geht es zunächst um die Frage: Was wissen wir über den Prozeß Jesu?, und um den Verlauf des Prozesses Jesu. Bei den „theologischen Einsichten" geht es um die zwei Fragen: „Wie sollen wir den Prozeß Jesu beurteilen?" und: „Mein Volk, was habe ich dir getan?", wobei P. bei der Beantwortung der zweiten Frage nicht etwa nur an die Juden, sondern vor allem an die Christen denkt, die den Juden Jesus bis nach Auschwitz hinein mitgekreuzigt haben – P. gebraucht hier sehr kühne Formulierungen, die ihm nicht jeder abnehmen wird.

Es ist nicht möglich, in einer Rez. den Gedankenreichtum der Ausführungen P.s, den er vor allem im Anschluß an Joh ausbreitet, zu wiederholen. Da kann man nur sagen: „Nimm und lies!"

Was das historische Geschehen der Passion Jesu angeht, so ist P. überzeugt, daß in der vormk Passionserzählung, die er schon in früheren Veröffentlichungen zu rekonstruieren versuchte, im wesentlichen die historischen Abläufe richtig wiedergegeben sind, auch was das Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat angeht, das einen ungeheuren Anspruch implizierte, mit dem sich das Synhedrium konfrontiert sah, in dem es eine Gotteslästerung zu erkennen glaubte und wodurch es sich in seiner Auffassung bestätigt sah, „daß Jesus ein Volksverführer ist" (49). P. übernimmt also die Thesen von A. Strobel und O. Betz, daß Jesus in den Augen der Synhedristen so etwas wie ein falscher Prophet und „Verführer" Israels war, denen auch ich zustimme, weil sie gut begründet sind. Dieser „gotteslästerliche Verführer sollte nach der zeitgenössischen Auslegung von Dtn 21,23 gehängt werden. Die Kapitalgerichtsbarkeit lag aber in den Händen der Römer, und ihre Strafe für den politischen Rebellen [„der König der Juden"!] war die abschreckende Kreuzigung" (50).

Die Frage des Hohenpriesters an Jesus: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" versteht P. als „Messiasfrage", und das Bekenntnis: „Ich bin es!" untermauert Jesus „in einer unpolitisch-theologischen Interpretation mit dem Anspruch, Jesus werde als Menschensohn zur Rechten Gottes inthronisiert und in Gottes Vollmacht als Richter seiner Richter offenbar werden" (47f). P. bemerkt zu dieser interpretierenden Menschensohn-Aussage: „Es bleibt umstritten, ob diese Aussage schon im Prozeß Jesu fiel oder zur deutenden Antwort der Urgemeinde auf den Prozeß gehört – zur Antwort im weitergehenden Prozeß"; aber, so meint P. selbst: „wahrscheinlich bediente sich Jesus der apokalyptischen Menschensohn-Erwartung, wohl weil diese ihm erlaubte, seine eschatologische Vollmacht, das Ärgernis seines Auftrags und Auftretens, zum Ausdruck zu bringen: Der ‚Menschensohn' ist der von Gott selbst bevollmächtigte Repräsentant richterlicher Vollmacht Gottes ..." (48). Damit sagt aber P. eigentlich selbst, daß Jesus mit dem Menschensohn-Anspruch in seiner Antwort auf die

[2] **Pesch,** Rudolf: **Der Prozeß Jesu geht weiter**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 126 S. (Herderbücherei 1507), kart. DM 7.90

Frage des Hohenpriesters einen bloßen Messias-Anspruch weit überschreitet, ganz entsprechend der Apposition in der Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" Nach Ausweis der hellenistischen Grammatik hat eine solche Apposition eine explikative Funktion; sie „dient zur Erklärung und näheren Bestimmung eines allgemeinen Begriffs" (E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolomäerzeit II/2, 111), in unserem Fall des allgemeineren Begriffs „Messias"; und nach der Lehre der Semantik hat eine Apposition nicht die Funktion, dasselbe mit anderen Worten zu sagen, vielmehr dient sie „der zusätzlichen Benennung und Spezifizierung, der Hervorhebung bestimmter Eigenarten und Eigenschaften, der Bestimmung einer Person, hinsichtlich ihrer soziologischen Stellung, nach Herkunft . . ." (Th. Lewandowski, Linguistisches Wörterbuch 1, Heidelberg ²1976, 56f). Die Apposition in der Frage des Hohenpriesters hat also nicht den Sinn einer tautologischen „Interpretation", sondern ist so gemeint: Bist du der Messias, und zwar in dem von dir beanspruchten Sinn, „der Sohn des Hochgelobten" zu sein? Ein bloßer Messias-Anspruch galt im Judentum nicht als todeswürdige Gotteslästerung! Die „Gotteslästerung" und damit der Tatbestand der „Verführung" Israels lag in der bejahenden Antwort Jesu auf die Apposition in der Frage des Hohenpriesters. Schon Lukas (oder die vorlk Tradition) hat die Dinge so gesehen, wenn sie die Frage des Hohenpriesters als Doppelfrage entfaltet, und Jesus, nachdem er den Menschensohn-Anspruch erhoben hatte, nur die unmittelbar folgende zweite Frage der Synhedristen: „Du also bist der Sohn Gottes?" eindeutig mit Ja beantwortet, wobei das Pronomen σύ in ihrer Frage Wiederaufnahme des gleichen σύ aus 22,67 und die Partikel οὖν ein sog. epanaleptisches („wiederaufnehmendes") οὖν ist; wiederaufgenommen wird das σύ. Vgl. dazu auch E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri II/3, 151.

Der von Jesus erhobene und von allen Evangelisten in ihren Evangelien bezeugte Anspruch Jesu hat ihm schließlich den Prozeß vor dem Hohen Rat eingebracht, der aufgrund seiner Glaubensüberzeugung, wie sie für den Juden im „Š'ma Israel" zum Ausdruck kommt, den unerhörten Anspruch Jesu als todeswürdiges „Kapitalverbrechen" betrachten mußte, das ihn wegen des den Juden damals fehlenden ius gladii vor den Vertreter des römischen Kaisers brachte. Mit seinem Anspruch fiel Jesus von Nazareth in den Augen seiner jüdischen Gegner völlig aus dem Rahmen des Judentums. So empfinden es Juden bis heute. Den „rein jüdischen" Jesus, den man heute immer wieder zu sichten versucht, hat es nach Ausweis der uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht gegeben.

Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Müller. – Band XVI: Idealismus – Jesus Christus IV. Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York (1987). 795 S., Halbleder DM 360.-

Der 16. Bd der TRE enthält wiederum eine Reihe von Stichworten, die wichtige Forschungsergebnisse fundiert zusammentragen. Den Philosophen interessieren besonders die Stichworte: Idealismus, Idee, Identität, Ideologie. Der Kirchengeschichtler liest mit Interesse die Beiträge: Ignatius von Antiochien, Ignatius von Loyola, Innozenz III., Innozenz IV., Investiturstreit, Isidor von Sevilla, Jansen, Jansenismus, J. Janssen, H. Jedin, Ingolstadt. Für den Kirchenrechtler sei auf den Beitrag: Interdikt und das Stichwort Immunität verwiesen. Nicht nur der Kunstgeschichtler wird den Art. „Ikonographie" aufmerksam studieren.

Der Beitrag „Idealismus" schildert u. a. Herkunft, Wesen und Aufgabe und würdigt eigens den deutschen Idealismus. „Idee" wird als philosophischer Terminus und als Grundbegriff abendländischer Geistesgeschichte in der Antike, im MA und in der Neuzeit herausgestellt. „Identität" wird unter philosophischem und praktisch-theologischem Aspekt gewürdigt. Das Stichwort „Ideologie" behandelt Ursprung und Zeitalter der Französischen Revolution, Ideologie als falsches Bewußtsein bei Marx und Engels, im Sozialismus und Kommunismus und berichtet über die neuzeitlichen Ideologiediskussionen. Über Ignatius von Antiochien informiert V. R. Schoedel und würdigt seine Briefe, seine Romfahrt, seine religiöse Welt, seine Wirkung und gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte. Der Beitrag „Ignatius von Loyola" stammt von J. Vercruysse, der Leben, Werk und Nachwirkung aufzeigt. Besonders durch seine „geistlichen Übungen" hat Ignatius großen Einfluß auf die Katholische Reform ausgeübt. Einen inhaltsreichen Überblick bietet der Beitrag „Ikonographie", der vom frühen Christentum über das MA, die Renaissance, den Barock bis zur nachbarocken Ära reicht. Der Vf. skizziert auch die Entwicklung der Ikonographie als Wissenschaft. Er stellt fest, daß sich eine speziell protestantische Ikonographie nur an wenigen Beispielen festmachen lasse. Im neuzeitlichen Katholizismus rechtfertige das Konzil von Trient erneut die Verwendung des Bildes als Mittel der religiösen Unterweisung. Ein Schwerpunkt der christlichen Ikonographie liege im Bereich der Marienfrömmigkeit. Der Art. „Illuminaten" gliedert sich: Selbstverständnis und Ziele des Ordens, das Ordenssystem, das Sozialprofil. Der Geheimbund verstehe sich als „Legion der Auserwählten" und sei dem Geist der Aufklärung verhaftet. Der Art. „Immunität" gibt einen guten Einblick in die spätantiken und ma. Immunitätsvorstellungen. Der Beitrag „Imperialismus" erörtert Begriff, Phänomen und Probleme des Imperialismus und spricht auch das Thema „Imperialismus" und „Kolonialismus" an. Die Literaturangaben zeigen, daß die Forschung über diesen Fragenkreis ungeheuer angewachsen ist.

„Indianer" wird als Sammelbegriff für Menschen der beiden Amerika definiert. Für die Indianer-Reduktionen wird auf den Beitrag „Jesuiten" verwiesen. Der Art. „Indonesien" gliedert sich in eine religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Seite. Er behandelt die Religion des Altvolkes, die katholische Mission und die Entwicklung der protestantischen Kirche. Der Beitrag „Industrialisierung" erörtert u. a. Begriff, Entstehung der Industriegesellschaft, das Christentum in der Zeit der Hochindustrialisierung mit den Beispielen England, Frankreich und Deutschland. Die Universität Ingolstadt würdigt G. Schwaiger. Er erinnert an ihre bedeutenden Theologen Johannes Eck, Martin Eisengrein, Petrus Canisius und Michael Sailer.

Der Beitrag „Indien" erörtert u. a. die Geschichte der indischen Christenheit, u. a. die Thomas-Christen. Bei der Religionsstatistik zitiert der Vf. eine Schätzung aus dem Jahre 1985: nur 2,9 % der Bewohner Indiens sind Christen, 82,7 % sind Anhänger des Hinduismus. Der Art. „Individuum, Individualismus" gliedert sich 1. philosophisch (Individuen und Idee, Individualismus und Welt), 2. praktisch-theologisch: Christentum und Individualismus.

Im Art. „Initiation" wird u. a. der religionsgeschichtliche Bezug, Strukturen und Elemente der Initiation und ihre Typen herausgestellt. Im Beitrag „Inkorporation" hebt P. Landau die sozialgestaltende Kraft des ma. Rechtes hervor. Umfassend ist der Art. „Innozenz III.", in dem G. Schwaiger über Herkunft, Amtsverständnis des Papstes, über Kirchenreform, Kreuzzug, Armutsbewegung und IV. Laterankonzil berichtet. Er spricht von der überragenden Gestalt Innozenz', in dem das Papsttum auf dem Gipfelpunkt seiner geistlich-weltlichen Autorität erscheine. Im Beitrag „Innozenz IV." wird u. a. sein Kampf mit den Staufern, seine innerkirchliche Bedeutung und das I. Konzil von Lyon angesprochen.

Der Art. „Innsbruck" zeigt Gründung, Aufbau und Geschichte der Universität auf und erwähnt besonders die schwierige Zeit unter dem Nationalsozialismus. Der Art. „Inquisition" bietet eine Einführung in die päpstliche, spanische und römische Inquisition. Die Übersetzung ist nicht immer gelungen. Bei der Literatur wäre die Ed. „Index des livres interdits" ed. J. M. de Bujanda 1984 ff. zu ergänzen.

Ausführlich und verständnisvoll ist der Beitrag „Investiturstreit". W. Goez stellt darin fest, daß Kirchenreform und Investiturstreit die Geschichte Europas und der Kirche tief und dauerhaft geprägt haben. H. J. Jaschke würdigt Irenäus von Lyon als ersten großen Theologen. Der Art. „Irenik" gibt einen aufschlußreichen Einblick in ihre Geschichte. Der Versuch von Georg Calixt um eine Einigung der Kirchen wird als Relativierung dogmatischer Positionen gewertet. Möhler heißt mit Vornamen Johann Adam. Der Art. „Irland" behandelt die Zeit von der christlichen Frühzeit bis zur Gegenwart. Das dunkle Kapitel der Katholikenverfolgung wird verharmlost. Der Beitrag „Islam" gibt ein umfassendes Bild von seiner Theologie und Geschichte. Im Art. „Island" wird der Katholizismus mit drei Worten erwähnt. Im Stichwort „Israel" werden Begriff, Inhalt und Auseinandersetzungen bis zur modernen Zeit dargestellt. Der Beitrag „Italien" – mit guten Literaturangaben – stammt von G. Alberigo. P. Landau wertet Ivo von Chartres als eine überragende Gestalt in der Geschichte des Kirchenrechtes. „H. J. Iwand" findet eine warme Laudatio. Informativ ist der Art. kirchliche „Insignien", in dem u. a. Cathedra, Stab, Ring, Pectorale erörtert werden. Erwähnenswert wäre vielleicht auch das Rationale gewesen. Überraschenderweise fehlt ein Beitrag „Inspiration". Der Verweis auf Bibel und Hl. Geist füllt m. E. diese Lücke nicht aus. Im Art. „Institution" wird auch der reformatorische Kirchenbegriff angesprochen. Im Beitrag „Interdikt" würdigt G. May Entstehung und Entwicklung des Begriffes bis zum CIC 1983. Im Stichwort „Interim" wird sowohl das Augsburger wie das Leipziger Interim behandelt und die erfolglosen Durchsetzungsversuche angesprochen. Hingewiesen sei auch auf den Beitrag über die „Jakobitische Kirche". Im Beitrag „Jakobusbrief" werden Traditionsgeschichte, Theologie, Verfasser und Auslegungsgeschichte skizziert, wobei Luthers Polemik gegen die „stroherne Epistel" von 1522 erwähnt wird. Der Art. „Jan van Ruusbroec (Ruysbroeck) stammt von P. Verdeyer, der 1981 eine Arbeit über R. und seine Mystik veröffentlichte. Im Art. Jansen und Jansenismus ist die neueste Forschung verarbeitet. Johannes Janssen wird von H. Smolinsky gewürdigt. Er sieht seine Bedeutung in der Hervorhebung kultur- und sozialgeschichtlicher Aspekte. Sein Beitrag für die Erforschung der Kulturgeschichte sei kaum zu überschätzen. Er habe langfristig der Reformationsgeschichtsschreibung zu größerer Sachlichkeit verholfen. Der Art. „Japan" berichtet über die religiöse und religionsgeschichtliche Entwicklung des Landes. Die Bedeutung von H. Jedin für die Entwicklung der kirchengeschichtlichen Forschung wird von M. Ditsche herausgestellt. Die Universität „Jena" findet eine eingehende Würdigung, in der auch der Einbruch des Nationalsozialismus in die evangelisch-theologische Fakultät angesprochen und der gegenwärtige Stand der Fakultät angegeben wird.

Der Art. „Jeremia" behandelt u. a.: der Prophet und seine Zeit, Inhalt und Komposition des Jeremia-Buches, die Textüberlieferung. Umfassend ist der Beitrag „Jerusalem", in dem u. a. Name und Lage, Geschichte und Baugeschichte erörtert werden. Weitere Abschnitte skizzieren: Jerusalem im NT, im Judentum,

in der Alten Kirche, im MA und in der Neuzeit. Der Art. „Jesaia" behandelt Grundprobleme der J.-Forschung. Im Beitrag „Jesuiten" wird die geschichtliche Entwicklung, Verfassung und Struktur des Ordens informativ dargestellt (mit einem Verzeichnis der Generaloberen, ihrem Geburts-, Wahl- u. Todesjahr). Die nachkonziliaren Jahre brachten dem Orden einen Rückgang der Mitglieder von 36 038 auf 25 549.

Von besonderer Qualität ist der Art. „Jesus Christus". Er behandelt u. a. Christus in der christlichen und gnostischen Theologie, die theologische Entwicklung bis zu Chalcedon, die vorscholastische Epoche, die Frühscholastik, die Christologie des 13. Jh.s, des Spätmittelalters und der Reformationszeit. Der Beitrag wird eine Fortsetzung im Bd 17 finden.

Diese Hinweise machen deutlich, welch wertvolle Dienste das Lexikon seinem Benutzer bietet. Bei der Gesamtanlage des Lexikons ist leider die Aufnahme einer größeren Zahl von Stichworten nicht möglich. Hier wird sich für die geplante Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" noch eine große Aufgabe stellen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Wenning, Robert: **Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte.** Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes. – (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 3.) Freiburg/S.: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987), 360 S. u. 18 Karten, sfr. 84.–

Die Nabatäer, ein arabisches Volk in Nordwestarabien, sind wohl im 6.–4. Jh. v. Chr. aus der arabischen Wüste nach Ost- und Südpalästina eingewandert. Sie kontrollierten bereits im 4. Jh. v. Chr. die Handelsstraßen in ihrem Einflußgebiet und gelangten so zu großem Reichtum, den nicht zuletzt die Architekturgeschichte ihres Zentrums in Petra widerspiegelt. Unter Aretas III. (85 bis ca. 60 v. Chr.) reichte das Staatsgebiet der Nabatäer von Damaskus im Norden bis vor Dedān im Süden. Städtisch-bäuerliche Untertanen waren in eine arabisch-beduinische Bevölkerung integriert, die sich wohl in einem Stämmebund als Staat organisierte. Hellenistische, römische und vor allem arabische Elemente amalgamieren sich in der Kultur der Nabatäer, die durch die Handelsbeziehungen weit über das unmittelbare nabatäische Herrschaftsgebiet ausgestrahlt hat und nach Ende des Nabatäerreiches durch Trajan 106 n. Chr. bis weit in byzantinische Zeit in Palästina weitergewirkt hat. Die Nabatäerforschung ist ein wichtiges Element einer Geschichts- und Kulturgeschichtsschreibung Palästinas. So ist es nachdrücklich zu begrüßen, wenn ein klassischer Archäologe sich der Mühe unterzieht, die bisherigen Veröffentlichungen zur materialen Kultur der Nabatäer zu sichten.

Der Vf. legt einen Bestandskatalog der in die Zeit des nabatäischen Königreiches fallenden genuinen nabatäischen Denkmäler vor. Daneben sind auch Hinweise auf hellenistische Befunde des 4.–2. Jh.s v. Chr. der von Nabatäern besetzten Plätze eingefügt und nabatäische Kunstformen fortsetzende Denkmäler des 2.–4. Jh.s n. Chr. aufgenommen. Dabei legt der Vf. Wert auf die Feststellung, daß es sich bei dem vorgelegten Bestandskatalog keineswegs nur um eine simple Kompilation der Forschungsliteratur handelt. Vielmehr sind die vorgefundenen Informationen und Interpretationen kritisch gesichtet, ergänzt und interpretiert worden. Die Denkmäler sind in geographisch-politische Regionen zusammengefaßt.

Denkmäler außerhalb der eigentlichen Lebenswelt der Nabatäer u. a. in Italien, der griech. Inselwelt und Phönizien sind vorangestellt. Es folgen Regionen der nabatäischen Handelsroute nach Antiochia und Berytos, die Region Damaskene mit Damaskus, Admedera und Palmyra sowie die Region der Trachonitis.

Nabatäischer Einfluß in Palmyra kann sich in der Einführung des *Baʾal-Schamin*-Kultes und in der Architektur des Tempels dieses Kultes, der Ähnlichkeiten mit dem Tempel in *Sīʿ* aufweist, niedergeschlagen haben. *Sīʿ* war heiliges Zentrum lokaler nabatäischer Clans in der nördlichen Ammonitis. Zur komplexen Baugeschichte des Tempels von *Sīʿ* legt der Vf. einen Entwurf der Bauphase vom ausgehenden 1. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. vor. Die südliche Ammonitis mit dem Zentrum in Bosra war nabatäisches Siedlungsgebiet seit Aretas III. Philhellenos. Die These, Rabel II. (70/7–106 n. Chr.) habe die Residenz von Petra nach Bosra verlegt (Milik) wird trotz des monumentalen Ausbaus der Stadt durch diesen König zu Recht abgelehnt. Das sog. Osttor wird nicht als Stadttor oder Triumphbogen, sondern als Eingangstor von der via sacra zum Temenos gedeutet.

Auf die Behandlung der Region der östlichen jordanischen Wüste folgt die der Dekapolis, Ammonitis, Peräa, Moabitis, Gobolitis mit dem für die Nabatäer-Forschung wichtigen Heiligtümern von *Ḫirbet et-Tannūr* und *Qasr et-Derīh*

Im Zuge der Behandlung der edomitischen Regionen lehnt der Vf. zu Recht die These einer Kontinuität von Nabatäern und Edomitern (Bartlett) ab, da eine Siedlungskontinuität von *El-Busēra* angesichts einer Lücke zwischen frühpersischer und nabatäischer Zeit nicht gegeben sei. Beim *Allat*-Heiligtum von *Iram* im nördlichen Teil der *Heǧāz* unterscheidet der Vf. mit A. Negev im Gegensatz zu Kirkbride nur zwei Bauphasen.

Einen Schwerpunkt der Dokumentation bedingt durch die Siedlungsdichte und Kontinuität der bisherigen Erforschung bildet die Negeb-Region.

Die These der Herkunft der Nabatäer aus der Negeb-Region (A. Negev) wird abgelehnt. Die nabatäische Geschichte dieses Raumes ist durch die Petra-Gaza-Route bestimmt. Routenstationen mit hellenistischen Befunden sind seit dem 4. Jh. v. Chr. bezeugt. Im frühen 1. Jh. v. Chr. wurde diese Route aufgegeben, als Alexander Jannaios den Gaza-Streifen und den nördlichen Negeb besetzte. Im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. wurde die Route wieder in Betrieb genommen. Der Großteil der Siedlungen gehört dieser mittelnabatäischen Zeit an. Gab es in hellenistischer Zeit noch keine als Städte zu bezeichnenden Siedlungen in diesem Gebiet, so entwickelte sich in nabatäischer Zeit Oboda zur Stadt, der subnabatäisch Mampsis, Elusa und Sobata folgten. Läßt sich die Geschichte des landwirtschaftlich genutzten Kultivierungssystems im Negeb mit Terrassierungen, Wasserleitungen, Dämmen und Zisternen von den eisenzeitlichen Vorstufen über den nabatäischen und vor allem byzantinischen Ausbau grob rekonstruieren, so ist die Datierung der Funde im einzelnen schwierig. Die meisten Dämme und sog. Traubenhügel sind eher byzantinisch als nabatäisch. Auch muß offenbleiben, inwieweit Felszeichnungen im Negeb und Sinai als nabatäisch zu klassifizieren sind. Auch nach 106 n. Chr. verblieb nabatäische Bevölkerung im Negeb. Nabatäische Formen in Keramik und Architektur lebten nach 106 n. Chr. fort und wurden noch in byzantinischer Zeit weiterentwickelt (z. B. die Kapitelle).

Mit Recht setzt sich der Vf. also von Darstellungen ab, die das subnabatäische Mampsis als Typus einer nabatäischen Stadt darstellen.

Für Elusa, das in byzantinischer Zeit Hauptort der Region war, weist der Vf. die Thesen von A. Negev zurück, daß die Bewohner des mittelnabatäischen Elusa in einem großen Zeltlager lebten, wie eines spätnabatäischen Theater-Tempel-Nekropolenkomplexes als einheitlicher Anlage. Shivta, die große byzantinische Stadt, dürfte sich wie Mampsis erst subnabatäisch, möglicherweise erst im 4./5. Jh. n. Chr. zur Stadt entwickelt haben. Oboda, als Karawanenstation im 4./3. Jh. v. Chr. gegründet, wurde nach einem Siedlungsabbruch im frühen 1. Jh. v. Chr. unter dem auch den Namen gebenden König Oboda III. nach 24 v. Chr. als regionales Zentrum und Sitz der *strategeia* neu gegründet. Tempel, Militärlager und Töpferei weisen auf diese Funktion. Die Aufgabe von Oboda um 40/50 n. Chr. sei nicht mit thamudischen und safaitischen Hirtengrupppen zu verbinden, die Oboda zerstört hätten, um sich Wasserstellen und Weideplätze zu sichern (so A. Negev). Vielmehr sei Handelsrückgang und zu großer Wasserbedarf in Anschlag zu bringen.

Auf den Negeb folgt die Behandlung der Sinairegionen.

Die nabatäische Präsenz im Nordsinai, der vor allem mit Gaza Zielgebiet nabatäischer Handelsrouten war, erreichte mittelnabatäisch einen Höhepunkt mit zahlreichen Umschlagplätzen zwischen Raphia und Rhinocorura. Der Zentralsinai wurde seit Ende des Ptolemäerreiches von den Nabatäern von Aila und *Dahab* aus erschlossen, um die Ressourcen (Kupfer, Türkis, Datteln) zu nutzen. Zentrum wurde die Oase *Firan*. Hauptdenkmalsgruppe sind die über 3000 nabatäischen Felsgraffiti entlang der Wirtschaftswege des Kupfer- und Türkisbergbaus.

Der fast ein Drittel der Monographie ausmachende Schlußteil ist der Hauptstadt Petra gewidmet.

Die nabatäische Geschichte Petras beginnt im 4. Jh. v. Chr. als Stapelplatz und Fluchtburg auf dem Handelsweg nach Gaza. Der Vf. faßt zunächst die bislang bekannten Funde der hellenistischen Zeit zusammen. In einem zweiten Teil werden in einem „Rundgang" Skizzen einzelner Gebiete in Stadtbereich und Umgebung Petras gezeichnet. Für die sog. Theaternekropole votiert der Vf. angesichts von Keramikfunden nur aus dem 1. Jh. v. u. n. Chr. gegen eine Frühdatierung der Gräber ins 2. Jh. v. Chr. (gegen F. Zayadine). Für den Bau des Theaters zeichne sich eine Datierung ins frühe 1. Jh. n. Chr. ab. Eine Sonderbedeutung im Totenkult wird abgelehnt. Das eigentliche Stadtgebiet im Talkessel von Petra läßt angesichts der Größe des bebauten, aber weithin noch unerforschten Gebietes keinen Zweifel am urbanen Charakter Petras zu. Das Straßennetz ist ebenfalls noch unerforscht. Die durch das *Wādi Mūsā* führende Pflasterstraße der via sacra wird auf Rabel II. zurückgeführt. Viele Einzelheiten der Architektur, so der drei Märkte sind noch ungeklärt. Die griechische Prägung des an den Unteren Markt anschließenden Podientempels könnte auf einen Bau in spätnabatäischer Zeit (Rabel II.) hinweisen. Die korinthischen Kapitelle aber widersprechen dem. Auch bleibt die Zuordnung des Tempels, in dessen Vorhof ein überlebensgroßer Tychekopf gefunden wurde, zu einer Gottheit Spekulation. Auch die Zuweisung des „Nordtempels" (Wiegand: „Palast") zur Gottheit *Al-ʿUzzā*-Atagartis (so Ph. C. Hammond aufgrund einer Stele der geflügelten Felinen, des Delphinmotivs, der Nereiden-Gemme unter Beziehung zu *Ḫirbet et-Tannūr*) hält der Vf. für problematisch, da nicht ohne weiteres aus dem Baudekor auf die Tempelgottheit zu schließen sei. Aufgrund der geflügelten Löwen sei auch eine Zuordnung zur Göttin Allat möglich, wie auch zu Isis (Statuetten, Mysterienfresko u. a.). Die drei Baueinheiten des Heiligtums des *Qaṣr Bint Firʿōn*, Propylon, Temenos und Tempel, sind nach Meinung des Vf.s entgegen der These von P. Parr, das Propylon sei sekundär in die Anlage gesetzt, einer mittelnabatäischen Bauphase zuzuweisen. Der Tempel ist auf die Hauptgottheit von Petra, *Dū Šarā* zu beziehen. Der Vf. spricht sich aufgrund einer bei

Suidas bewahrten Notiz gegen eine Doppelverehrung von *Dū Šarā* und *Al-ʿUzzā* an diesem Tempel (F. Zayadine) aus. Eher müsse erwogen werden, den Tempel dem *Baʾal Šamin* zuzuweisen, wobei *Dū Šarā* und *Baʾal Šamin* jeweils Ausformungen des höchsten Gottes des nabatäischen Pantheons sein könnten. Für das monumentale, zum weithin bekannten Symbol nabatäischer Baukunst gewordene Bauwerk *Ed-Dēr*, das entweder als Erinnerungstempel für Obodas III. oder Mausoleum Rabels II. gedeutet wird, erwägt der Vf. angesichts u. a. der Adytongestaltung, daß Rabel II. im Rahmen seines großen Bauprogramms eine alte Kultstätte durch ein repräsentatives *Dū-Šarā*-Heiligtum ersetzt habe.

Der Bd wird abgeschlossen durch eine Zusammenfassung der Denkmalgruppen, eine Liste der nabatäischen Inschriften, eine Statistik der Denkmäler nach den Regionen, eine ausführliches Literaturverzeichnis (39 S.!), eine Konkordanz der Fundorte, ein Sachregister und einen umfangreichen Kartenteil.

Die Monographie ist ein zukünftig unverzichtbares Hilfsmittel der Nabatäer-Forschung. Sie wird Plattform sein einer noch zu schreibenden, regional differenzierten Kulturgeschichte der Nabatäer, insbesondere auch einer Formengeschichte der Architektur und Kleinfunde, also der materialen Kultur der Nabatäer. Es ist zu hoffen, daß nicht nur die Historiker und Theologen, sondern auch die klassischen Archäologen es zukünftig verstärkt honorieren, wenn sich Vertreter dieses Faches den „Randgebieten" wie Syrien, Palästina und einer den Archäologen erfordernden Aufarbeitung der materialen Kultur dieser „Randgebiete" zuwenden.

Osnabrück Eckart Otto

Zuber, Beat: **Das Tempussystem des biblischen Hebräisch.** Eine Untersuchung am Text. – (BZAW, 164.) Berlin, New York: Walter de Gruyter (1986). Ln. 84.–

Das Buch führt einen Leser in die Spannung von „Verheißung und Gericht" hinein. Um Elemente des letzteren zu nennen: Schnell verblüfft der lockere Umgang ausgerechnet mit dieser heiklen Materie. Der Vf. scheint sich in so sicherer Position zu wähnen, daß er sich forsche Urteile erlauben kann (z. B. 11). Wäre dagegen noch nichts einzuwenden, so fällt doch ebenfalls bereits bei flüchtigem Lesen auf, daß die Auseinandersetzung mit hebraistischer und linguistischer Literatur im besten Fall angedeutet ist, im Sinn einer expliziten kritischen Diskussion aber doch weitgehend entfällt. – Neben diesen Negativpunkten, die unten zu präzisieren sind, gibt es „Elemente der Verheißung": Demnach können die verschiedenen Konjugationen/Verbformationen im Hebr. nach der fundamentalen Opposition indikativisch vs. modal-futurisch interpretiert werden (vgl. 16.27). Ebenfalls ein Verheißungselement liegt in der gewählten Methode: Sie ist zwar quantitativ aufwendig, besticht aber letztlich durch Einfachheit und Plausibilität, insofern durch Übersetzungsvergleich registriert wird, was LXX und Vulgata hinsichtlich der Tempusinterpretation aus ihrer hebr. Vorlage machen. Schließlich bieten das Griechische und das Lateinische mehr Sicherheit bei der Verbinterpretation als das in dieser Hinsicht schwierige Hebräisch. Insofern ist die Befunderhebung – dem ersten Anschein nach – noch nicht befrachtet mit inkonsistenter Terminologie, gewagten, oft unüberprüfbaren Hypothesen und aus all dem gar noch pseudo-philosophische Konsequenzen ziehend, so dagegen jüngst H. P. Müller, Das Bedeutungspotential der Affirmativkonjugation. Zum sprachgeschichtlichen Hintergrund des Althebräischen. ZAH 1 (1988) H. 1, 9–33.

Zunächst näher zur Methode: Z. ist sich der Störelemente, die den gen. Übersetzungen eigen sind, bewußt (vgl. 34ff; Verweis auf homonyme hebr. Verbformen, 63; immer wieder bei Einzelstellen). Gerade deshalb ist die Beiziehung größerer Textkorpora wichtig, weil erst statistisch relevante Tendenzaussagen Impulse für die Theoriebildung sein können. Die Auswahl der untersuchten Texte berücksichtigt alle drei Grobbereiche des AT (vgl. 65ff). Knapp 5500 hebr. Verbbelege liegen damit der Untersuchung zugrunde. – Die inhaltliche These ist, daß die recto-Verbformationen (qatal-x; x-qatal; w-qatal-x; aber auch: w-yiqtol) Sachverhalte der Vergangenheit, futurum exactum, Irrealis, Iterativ aussagen können. Dagegen benennen die obliquo-Formationen (yiqtol-x; x-yiqtol; w-yiqtol; aber auch: w-qatal-x) vorwiegend das Futur, Modalitäten, den Potentialis, Consuetiv. Wenn je also ein präfigiertes w- ein konjugiertes Verb in die „gegenüberliegende" Verbformation hereinnehmen kann, so ist damit die alte jüdische Theorie vom „waw conversivum" wiederbelebt, dagegen die vom „waw consecutivum" der neueren Lehrbücher ad acta gelegt, vgl. S. 27f. Das zeigt aber zugleich, daß die Hälfte der je vorgesehenen Verbformationen von vornherein als mehrdeutig anzusehen ist, was zumindest für die Theoriebildung nichts Gutes erwarten läßt.

Die praktische Durchführung der Untersuchung hat zunächst – ebenfalls dem ersten Anschein nach – den Vorteil, daß sie vom Leser nicht „Glaubensbekenntnisse" abverlangt, auch Schulstreitigkeiten sind deplaziert; statt dessen geht es um Wahrnehmung von Befunden. Hilfreich ist, daß die Tabellen unterteilt sind: „Block A umfaßt jeweils die Fälle, wo unsere Theorie sich übereinstimmend bestätigt, D die übereinstimmenden Abweichungen, B und C die Abweichungen von L (= Vulgata, H.S.) allein bzw. G (= LXX, H.S.) allein" (60). Das generelle Ergebnis ist beachtlich: „In jedem Fall spricht das massive Überwiegen der Belege im Block A eine deutliche Sprache: G und L verstehen die hebr. recto-Formen grundsätzlich indikativisch, die obliquo-Formen hingegen grundsätzlich modal oder futurisch" (77). Dies wird dann spezifiziert durch Besprechung von Einzelproblemen: z. B. Präsens (78ff), Imperfekt (91ff), Abweichungen auf der recto-Seite (107ff), auf der obliquo-Seite (124ff), das Problem Langform vs. Kurzform (143ff), Tempusverhalten verschiedener Partikeln (156ff – sind sie je als x zu werten oder haben sie convertierende Funktion?).

Daß Z. mit seinem Opus Tempus-Kardinäle aufscheuchen würde, mußte er erwarten. Um so schöner das Wohlwollen des Tempus-Papstes O. Rössler! Und laut Vorwort hat Z. den geballten Zorn der Nachgeordneten auch schon zu spüren bekommen. Für Respektlosigkeiten wie S. 28 Anm. 7 (manche Erklärungen rekurrieren auf das Akkadische oder Ägyptische, erklären also „das Unbekannte aus dem noch Unbekannteren", mit dem Vorteil, „daß der Kreis jener, die mitreden können, sich sofort stark einschränkt") verdient Z. Rückenstärkung. Aber massive Kritikpunkte bleiben: Die Auseinandersetzung mit der hebraistischen Literatur ist schwach ausgeführt. Die Hauptproblempunkte scheinen Z. zwar bekannt zu sein. Eine breite Auseinandersetzung wird aber nur mit der Grammatik von W. Schneider geführt. Und das ist entschieden zuwenig. Ein zweiter Punkt: Wenn bei der Befunderhebung das eine w-yiqtol als w-pref erkannt wird, das andere aber als c-pref (= convertierende Präfixkonjugation), ersteres gehört also der obliquo-Seite an, das zweite der recto-Seite, so ist das schon nicht mehr Befunderhebung, sondern Interpretation nach vor-gefaßter Theorie. Diese Gefahr sieht Z. zwar (vgl. 31–33); aber er hätte seiner Arbeit einen größeren Dienst erwiesen, wenn er zuerst die Verbformationen allein mit den Übersetzungen verglichen hätte, und dann erst – mit noch breiterer Einzeltextdiskussion (in der Tat kann die „innere Logik des Erzählablaufs" manches morphologische Dunkel aufhellen, 32) – die Interpretationstheorie aus diesem Befund entwickelt hätte. Eine dritte Schwachstelle betrifft die vielfach unreflektierte Terminologie (davon sind allerdings auch sehr viele der gängigen Grammatik-Abhandlungen betroffen): Wenn für die obliquo-Formationen die „modale" Nuance, aber auch der „Potentialis" kennzeichnend sind, so müßte es möglich sein, das Verhältnis zwischen beiden zu klären (seit wann ist „Potentialis" keine Modalität?). Das bloße Anhäufen der Begriffe, sosehr es in Grammatikarbeiten üblich ist, provoziert wegen des Verzichts auf Reflexion. Oder: Hat der „Irrealis" (kennzeichnend für recto-Formationen) nichts mit Modalitäten zu tun? Wie kann eine Verbform sichere (vergangene) Sachverhalte wie auch den Irrealis bezeichnen, also so ungefähr das Gegenteil des ersteren? Wie ist „iterativ" von „consuetiv" abzutrennen, und zwar so, daß verständlicherweise beides auch auf verschiedene Verbformationen verteilt werden kann? Es müßte schließlich reflexiv möglich sein, den qualitativen Unterschied zwischen „Futur" und „futurum exactum" herauszuarbeiten.

Meinem Eindruck nach würde die Theoriebildung im Gefolge einer bereinigten (s. o.) Befunderhebung von folgenden Punkten profitieren: (a) Die Theorie der Sprechakte (auch der indirekten) müßte explizit neben die Beschreibung der Prädikation und der Modalitäten gestellt werden, vgl. H.S., Metaphorische Grammatik. S. 82–94. 94ff. 171ff. 237ff. Vieles von dem, was Z. an Funktionen auf recto bzw. obliquo verteilt, läßt sich dort im repräsentativen Sprechakt mit der Unterscheidung „faktiv" vs. „fiktiv" erfassen. Und daß einfaches Futur eo ipso für Modalitäten offen ist, stimmt auch von der Sprachtheorie her. „futurum exactum" dagegen läßt sich pragmatisch fassen: Die Verbform in ihrer Funktion im Kontext, in bezug auf den gedanklichen Relationspunkt des Sprechers. (b) Das zeigt aber, daß – zumindest im Sinn eines noetischen Gerüsts – das Aspektproblem nicht zu umgehen ist. Dies ist nicht gleichbedeutend mit der platten Behauptung, das Hebräische sei eine reine Aspektsprache. Wer sich aber gezwungen sieht, zu übersetzen: „x wird getan haben", ist mit dem Problem des expliziten Abschlusses einer Handlung in der Zukunft konfrontiert. Folglich muß er diese Bedingungen auch reflektieren. Vgl. Schweizer 245ff. (c) Den jeweiligen Satzkontext auf die Beschreibungskategorie -x- zu reduzieren, verschiebt unzulässig den Blick. In Dtn 32,29 festzustellen, die Formation x-qatal bezeichne den Irrealis (vgl. 113) ist weniger originell, sobald man sieht, daß das x=lu(w) ist. Das Arbeiten

mit dem Kürzel -x- muß zwangsläufig dazu führen, daß dem Verb Funktionen gutgeschrieben werden, die eigentlich an anderen Satzelementen haften (vgl. analog zu den oft nicht berücksichtigten Zeitindikatoren: Schweizer 257f). Ein derartiger Mißgriff führt – nicht nur bei Z. – zu einer Phantomdebatte. (d) Sosehr Z. Recht hat mit seiner Weigerung, die üblichen diachronen Ausflüge in die Nähe des ursemitischen Paradieses mitzumachen, sosehr muß er die synchrone Betrachtung durch vermehrte sprachwissenschaftliche Reflexionen aufarbeiten. Nicht nur, um weniger Angriffsflächen zu bieten. Sondern auch, weil es sein methodischer Ansatz (Übersetzungsvergleich) verdient. Es bleibt also in beiden Bereichen: Befunderhebung und Theoriebildung – trotz des siegessicheren Auftretens von Z. – noch sehr viel zu klären bei den Verbfunktionen.

Tübingen Harald Schweizer

Neef, Heinz-Dieter: **Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1987). XIV, 299 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 169), Lw. DM 98.–

Die überarbeitete Tübinger, von H. Gese angeregte, ev.-theol. Diss. (1984) hat es sich zur Aufgabe gemacht, „die Bezüge Hoseas zur Jakob-, Mose-, Wüstenerwählungs-, Bundes- und Dekalog-Tradition zu untersuchen" (VII). Der Vf. kommt dabei mit einem allgemein gefaßten, auf den Autor konzentrierten Traditionsbegriff aus: „Traditionsgeschichte besteht in dem rückwärtigen Verfolgen der von einem Verfasser aufgenommenen grundlegenden Traditionen Israels" (9). Nicht weiter reflektiert wird die Frage des Verhältnisses von konzeptioneller (vorstellungshafter) und unmittelbarer literarischer „Tradition". Beide Begriffe von „Tradition" spielen in den Analysen des Vf.s eine Rolle.

Der exegetische Hauptteil (13–228) führt das Programm in gut überschaubarer Weise durch.

Für jeden der genannten Traditionskomplexe wird zunächst die jeweils einschlägige Forschungslage dargestellt, daraus werden die leitenden Fragestellungen entwickelt. An diesen Fragestellungen sind die Einzelexegesen (Übersetzung und textkritische Anmerkungen, Exegese) zunächst jener Texte orientiert, die nach Meinung des Vf.s die Traditionen im Hoseabuch repräsentieren. Damit verbunden werden immer wieder Texte aus der erzählenden Überlieferung. Deren Bezüge zum thematischen Repertoire des jeweiligen Hoseatextes werden sorgfältig untersucht: Hos 12,4a/Gen 25*; Hos 12,4b f/Gen 32,23ff; Hos 12,5b/Gen 35*; Hos 9,10–17/Num 25,1–5; Hos 2,16f/Jos 7*; Hos 6,7–11a/Ri 12,1–6; Hos 5,1f/Gen 32,43ff.

Das Ergebnis ist materialiter zusammengefaßt in einer Tabelle (248f), die eindrucksvoll zeigt, daß im Hoseabuch nahezu das gesamte Repertoire der Pentateuchthemen zumindest ansatzweise vertreten ist.

Die Arbeit ist so jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der innerbiblischen Rezeptionsgeschichte. Theologisch interpretiert der Vf. sein Ergebnis so:

Es lasse sich festhalten, „daß Hosea *in Kontinuität zur Tradition* die Heilstraditionen aufnimmt und verarbeitet. Er nimmt weder eine radikale Uminterpretation vor noch ändert er ihren Aussagegehalt grundsätzlich um" (249).

Auffällig ist an dieser Ergebnisformulierung der Singular „Tradition". Er signalisiert ein „Vorverständnis" des Vf.s das auch in den Einzelanalysen immer wieder erkennbar wird und das der kritischen Rückfrage bedarf. An drei Punkten sei diese formuliert:

1. Für die Jakobtradition (15ff; Hos 12,1–15) leitend sei vor allem die Fragestellung, ob Hosea den Erzvater positiv oder negativ sieht. Jakob erscheine bei Hos „nicht als der Betrüger" (48). Vielmehr sehe Hos „in Jakob den, der beharrlich und konsequent nach Gottes Segen strebt" (ebd). Hos stelle damit *„in Kontinuität zur Jakobtradition* Israels unheilvolle Gegenwart dem heilvollen Anfang in Jakob" gegenüber (49). Diese im Gefolge von H. Gese (vgl. 49, Anm. 117) entwickelte Sicht der Bedeutung der Jakobtradition bei Hos ist nur aufgrund folgender – fragwürdiger – Voraussetzungen möglich: 1. Die komplexe Syntax von Hos 12 wird an entscheidender Stelle ignoriert. Der Vf. übersetzt Hos 12,5 diskussionslos durchgehend präterital. Damit wird der Bezug der Jakobaussagen auf den traditionellen u n d den gegenwärtigen Jakob/Israel überdeckt. 2. Die Polysemie von עקב (Ferse/betrügen), die für die Genesisüberlieferung (Gen 25) u n d für Hos 12 signifikant ist, wird eliminiert. Die biblische Jakobgestalt ist eben nicht eindeutig (Vf: „Der Sinn der Jakob-Traditionen mußte *eindeutig* sein . . . ", 47). 3. Das Stichwort „Segen", das bei Hos eben n i c h t erscheint, wird aus Gen 32 in Hos 12,5 a hineingelesen (vgl. 39f).

2. Für den Traditionskomplex von der „E r w ä h l u n g I s r a e l s i n d e r W ü s t e" (58ff) stellt Vf. die Frage, wie „dieses Motiv traditionsgeschichtlich einzuordnen" (65) sei. Den Fragerahmen geben die Positionen von K. Galling, R. Bach, C. Barth und wiederum H. Gese ab. Überraschend ist die Textauswahl, die Vf. trifft. Über die Gewährstexte von R. Bachs „W ü s t e n f u n d t r a d i t i o n" (2,16 f; 9,10; 10,111; 11,1) hinausgehend werden 12,10, 10,1f sowie 13,4–8 W ü s t e n e r w ä h l u n g s t r a d i t i o n zugeordnet. Vor allen in 10,1f aber auch in 10,11–13 ist weder von „Wüste" noch von „Erwählung" die Rede (vgl. aber Vf., 114). M. E. handelt es sich nach Bildmaterial und Intention um Texte, die sich mit dem gegenwärtigen Verhalten Israels im Kulturland auseinandersetzen, ohne daß dafür eine traditionale Kontrastfolie in Gebrauch genommen ist. Auch hier bleiben Fragen an präteritale Übersetzungen (10,1.2 b; 76; 11,11; 78), die der Vf. nicht diskutiert. Es bedarf einer sehr hohen, sehr theologischen Abstraktionsebene, um diese Texte auf die Linie e i n e r Tradition zu bringen. Dies zeigt sich auch darin, daß der Vf. sie mit H. Gese als uminterpretierte Sinaitradition verstehen will, als deren alles umgreifendes Merkmal die „innige Gemeinschaft" (117) Israels mit Jahwe namhaft gemacht wird. Auf einer solchen Ebene ist alles richtig und nichts mehr distinktiv.

3. Mit dem Thema „Bund" (120ff; Texte: 2,18–25; Hos 6,7–11a; 8,1–3; 12,2) tritt Vf. in die Diskussion um die Datierung der Bundestradition ein. Anders als L. Perlitt und die herrschende Meinung hält der Vf. die Rede vom Bund für eine genuin hoseanische Rede und gibt zu Recht zu bedenken, daß „sich der Bundesbegriff in einem lange Zeit andauernden Prozeß . . . – u. a. auch über Hosea – zu dem entwickelt" haben kann, „was er dann im Deuteronomium besagt . . ." (173). M. E. tut der Vf. seiner eigenen Intention keinen Gefallen, wenn er dazu auch Texte, die deutlich nicht den Bund zwischen Gott und Volk im Auge haben (2,20; 6,7), über den Leisten eines *personalen* (nicht rechtlichen) Bundesbegriffes schlägt, in dem es, wie ganz ähnlich schon bei der Wüstenerwählungstradition, um ein „von Jahwe gestiftetes, in seiner Liebe gründendes und in seiner Treue fest bestehendes Verhältnis zwischen Gott und Israel" (172) geht. Theologische Abstraktion und Idealisierung blenden die aktuellen Verstrikkungen (Hos 6,7; 10,3f; 12,2) der hoseanischen Rede vom Bund ab.

Insgesamt scheint mir die Tendenz des Vf.s zur vereinheitlichender Harmonisierung und zur dekontextualisierenden Abstraktion unübersehbar. (Bisweilen bleibt dabei auch die Transparenz der sprachlichen und textanalytischen Entscheidungen auf der Strecke). Daß die Arbeit im Wirkungsspektrum von H. Geses „Biblischer Theologie" und deren Theorie eines Traditionsprozesses mit ontologischen Implikationen (Vf.: „Kontinuität zur T r a d i t i o n") steht, erklärt diese Tendenz und läßt N.s Arbeit auch in diesem Rahmen diskussionsbedürftig und diskussionswürdig erscheinen.

Wörthsee Helmut Utzschneider

Wevers, John William: **Text History of the Greek Leviticus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 136 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. – Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens [MSU], XIX), kart. DM 80.–

Der Titel des Werkes mag täuschen. Es handelt sich um eine Einführung in Wevers' Ausgabe des Leviticus in der Göttinger Septuaginta. Es ist dies das übliche Vorgehen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens. Neben der eigentlichen Ausgabe des Textes mit einer Einleitung erscheint ein ergänzender Sonderband, der die Textfamilien und den kritischen Text der Ausgabe charakterisiert. Der Autor, J. W. Wevers, braucht nicht vorgestellt zu werden. Professor in Toronto, hat W. neben zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten in der Göttinger Septuaginta die Bde Gen, Num und Dtn ediert und zu jeder dieser Ausgaben auch einen entsprechenden Ergänzungsband: Text History of the Greek Genesis, Numbers, Deuteronomy publiziert. Die Qualität dieser Arbeiten ist anerkannt. Sie wird bestätigt durch diesen neuen Bd zu Lev.

Er ist in 4 Teile gegliedert: die hexaplarische Rezension des Lev, der byzantinische Text, der Text der Unzialhandschriften A und B, die Charakterisierung und Begründung des von W. erstellten kritischen Textes. Das Ganze wird durch einen Index aller besprochenen Stellen abgeschlossen.

Zur hexaplarischen Rezension bemerkt Vf., Origenes habe vermutlich einen kürzeren LXX-Text benützt, der ein von Juden revidierter Text gewesen sein könnte. Er erschließt diese Vermutung aus der Tatsache, daß im LXX-Text der hexaplarischen Rezension manche Lücken zusätzlich zu den mit Obelos versehenen Stellen vorkommen, welche letzteren ein Plus der LXX gegenüber MT signalisieren. Die hexaplarische Rezension als solche kürzt somit den Text nicht, sondern obelisiert ihn dort, wo LXX länger ist als MT. Wenn Lücken vorkommen, weisen sie auf eine kürzere LXX-Vorlage des Origenes zurück. (In diesem Zusammenhang ist bes. Syh ein bemerkenswerter Zeuge eines kürzeren Textes, der eine eigene Studie verdienen würde.) Auch eine nachhexaplarische Rezensionsmöglichkeit scheint nicht ausgeschlossen.

Minuskeln *d, n, t* bilden in Lev wie in Gen, Dtn und Num den byzantinischen Text. Er ist durch stilistische Veränderungen und vor allem durch Erweiterungen charakterisiert.

Die beiden wichtigsten, weil ältesten Zeugen sind die Unzialen A und B. Rahlfs folgte in seiner LXX-Ausgabe v. a. B. W. untersucht speziell das Verhältnis von A und B. A und B sind enger verwandt in Lev als sonst im Pentateuch. Sie bilden zusammen eine Textgruppe, zu der weitere Zeugen gehören.

Das letzte Kap. begründet den von W. erstellten kritischen Text. Die Besonderheiten der LXX von Lev werden herausgearbeitet. Es ist kein beständiger Übersetzer am Werk gewesen. Er liebte Variationen. Vf. listet sie auf. Dies erleichtert die Textkritik nicht. Ebenso ist der Mangel an älteren Textzeugen als

die Unzialen A und B und das Zusammengehen von A und B ungünstig für die Textkritik in Lev. W. diskutiert alle von ihm getroffenen Textentscheidungen, die einer Begründung bedürfen. Zu diesem Zweck ordnet er sie in Gruppen. Dieses Kap. ist natürlich von hoher Bedeutung für die Würdigung des Weversschen kritischen Textes.

Die Diskussion offenbart die große Erfahrung des Textkritikers. In einigen Fällen mag die Beurteilung anders ausfallen, z. B. in Lev 17,3 (–4), wo das Plus der LXX in MT durch Homoioteleuton ausgefallen sein könnte. Nützlich ist der häufige Bezug auf Rahlfs.

Das Werk ist eine unentbehrliche Ergänzung zur Ausgabe des griechischen Lev. Zugleich begründet es den kritischen Text durch eine detaillierte und überzeugende Argumentation.

Fribourg Adrian Schenker

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt **Aland.** Edito tertia decima revisa. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1986. XXXII, 590 S., Ln.

Diese Auflage unterscheidet sich von der neunten Auflage in einigen Einzelheiten. Die Symbole 𝔖 und 𝔑 sind aus dem Apparat herausgenommen worden. Anstelle von 𝔖 (Hesychius) haben wir die Einzelhandschriften und anstelle von K haben wir M. Was M betrifft, tut der Leser gut daran, den zweiten Abschnitt der „Einleitung zur dreizehnten Auflage" zu lesen.

Diese Auflage der Synopse verzeichnet eine größere Anzahl von Varianten. Der kritische Apparat ist neu gesetzt worden, teils, um die größere Zahl der Varianten aufzunehmen, teils um zusätzliche Kosten zu vermeiden. Der Apparat ist auch dazu bestimmt, Informationen wiederzugeben, die uns aufgrund einer besseren Kenntnis der Handschriften in Münster zur Verfügung stehen. Mittelalterliche Unzialen, die früher unter ihren individuellen Symbolen zitiert wurden, sind in der Regel „unter dem Symbol 𝔐 zusammengefaßt". Ausgenommen davon sind E F G H Q und alle besonderen Lesarten. Der so gesparte Platz ist dadurch vergrößert worden, daß der Apparat mit kleineren Typen gedruckt worden ist. Er ist außerdem dazu genutzt worden, die Handschriften aufzunehmen, die uns erst seit kurzer Zeit zur Verfügung stehen. Hinzu kommen die Handschriften, deren Bedeutung erst jetzt erkannt ist.

Schließlich ist die von verschiedenen Seiten erhaltene Hilfe gebührend anerkannt worden. Die Synopsis und andere Werke zum Text des Neuen Testaments verdanken viel der eifrigen Arbeit der Wissenschaftler am Münsteraner Institut.

Auf diese Weise versucht die Einleitung, unsere wachsende Kenntnis der Textzeugnisse in Betracht zu ziehen. An verschiedenen Punkten wird der Leser merken, daß er mehr Informationen als in früheren Auflagen erhält.

In einer Hinsicht hat sich allerdings keine Änderung ergeben. Abgesehen von der Berichtigung einiger Fehler sind seit der neunten Auflage (1976) keine Änderungen vorgenommen worden. Aland schreibt dazu: „Gewiß sind wir der Meinung, daß der Text, den die 26. Ausgabe des Nestle-Aland und die Third Edition des Greek New Testament heute gemeinsam bieten, dem ursprünglichen Text des Neuen Testaments so nahekommt wie das im Augenblick möglich ist" (Bericht 1985, 62f). Solange diese Auffassung gilt, können wir keine Änderungen des Textes des Neuen Testaments als Ganzem noch in der Synopsis erwarten.

An einer Stelle verweist A. auf Bestrebungen in den USA und anderswo, den Textus Receptus (= TR) als Grundlage für Theologie und Kirche wiederaufzunehmen und sieht dahinter eine geläufige Texttheorie. A. lehnt dies ab und kritisiert den Gebrauch des TR in der neunten Auflage von Lk 1–12 (Oxford 1984). Dieser wird allerdings nur aus Gründen der Platzersparnis gebraucht und zeigt ebensowenig eine Theorie der ursprünglichen Form des Textes auf wie das Symbol M in A.s Synopsis mit einer Vorstellung über die ursprüngliche Form des Textes verknüpft ist.

In einer Hinsicht sind relevante Entwicklungen zu verzeichnen. Seit der neunten Auflage der Synopsis (1976) herrscht eine Grundsatzdiskussion über Struktur und Absicht einer Synopse der Evangelien. Zwei größere Synopsen, nämlich Huck-Greeven, Synopse (1981) und Orchard, A Synopsis of the Four Gospels (1983), sind erschienen mit dem Anspruch, einen Schritt weiterzugehen. Eine weitere von J. M. Boismard ist in Planung. Es ist bemerkenswert, daß keine dieser Synopsen den Aland-Text benutzt, obwohl sie von verschiedenen Standpunkten aus angelegt sind. Soweit wir beurteilen können, haben die Synopsen keine Auswirkung auf die Aland-Synopse.

Wir dürfen jedoch eine Konsequenz von A.s Überarbeitung zur Kenntnis nehmen. A. hat die Beweise für viele Textzeugnisse in den Apparat aufgenommen, aber als Konsequenz daraus ist die im Apparat verwendete Type stark verkleinert worden, um eine kostspielige Änderung der Seitenzählung zu vermeiden. Dadurch mag der Benutzer der Synopse entmutigt werden, den Apparat zu konsultieren, zumal der Text unveränderlich zu sein scheint. Dieser Umstand mag helfen, ein Charakteristikum der jüngsten Forschung zu erklären. Mit Dankbarkeit stellen wir das Erscheinen neuester Studien zur Sprache des Mk fest, aber obwohl die verschiedenen Lesarten des Mk für eine solche Studie besonders wichtig sind, haben die betreffenden Verfasser davon abgesehen, die relevanten und wichtigen Beweise einer solchen Variation anzuführen.

Nichtsdestotrotz müssen wir mit Dankbarkeit das Zusammentragen so vieler Informationen in der Synopsis anerkennen, obwohl wir vorsichtig sein müssen, sie als unser einziges Bezugswerk zu benutzen. Wir müssen dankbar sein für all die eifrigen Arbeiten der verschiedenen Forscher, die diese Sammlung ermöglicht haben. Außerdem müssen wir dankbar die Leistung der Drucker und Verleger anerkennen, die die Synopsis in ihrer jetzigen Form hergestellt haben. Schließlich dürfen wir A.s persönlichen Beitrag nicht unerwähnt lassen.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I: Die katholischen Briefe: Bd 1: Das Material; Bd 2,1: Die Auswertung (p^{23}–999); Bd 2,2: Die Auswertung (1003–2805); Bd 3: Die Einzelhandschriften. Hg. Von K. Aland in Verbindung mit A. Benduhn-Mertz und G. Mink. – Berlin, New York: Walter de Gruyter (1987). (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 9–11), XVIII, 430 S.; XXIII, 598 S. mit Einlage: Ergänzungsliste zu Bd 2, 118 S.; 599–1332 S.; XI, 410 S.; Ln. DM 138.–/360.–/128.–

Mit diesen gediegen gebundenen, sorgfältig gedruckten, umfänglichen Bd.en legt das Institut die erste umfassende Dokumentation zur griechischen Überlieferung der ntl Texte der katholischen Briefe vor.

Der Hg., der Direktor dieses Instituts, gibt im 1. Bd Rechenschaft über das Unternehmen, seine Voraussetzungen, seine Methode und seine Zielsetzung. In den vorliegenden Bd.en werden alle derzeit bekannten Hss., die Papyri, die Majuskeln und die Minuskeln zunächst aufgelistet und nach Inhalt, Alter, Erhaltung und Aufbewahrungsort bestimmt. Insgesamt sind es 552. Dann werden 98 Textstellen bedeutsamer Texte der katholischen Briefe in kanonischer Abfolge vorgestellt, je mit den Zeugen aus den verzeichneten Beleghandschriften. Dabei werden alle Varianten aufgeführt, je mit Anzahl der Zeugen (auch Lücken werden vermerkt). Außerdem wird angegeben, ob Korrekturen vorgenommen wurden.

Durch diese Übersicht wird es möglich, Hss.-Familien und einzelne Hss.-Gruppen aus der Masse der Überlieferung herauszulösen. Der Hauptertrag besteht dabei darin, den sog. Mehrheitstext der byzantinischen Textform, der auf antiochenische Texte zurückgeht, sich ab dem 4. Jahrhundert verhältnismäßig schnell durchsetzte und in der griechischen Kirche zum Standardtext wurde, von den anderen Textformen zu trennen, um so vorstoßen zu können zu den Textformen, die dem byzantinischen Text vorausgehen.

Damit der Benutzer das Ergebnis der Computervorarbeiten, die in Zusammenarbeit von Textinstitut und Rechenzentrum der Universität Münster durchgeführt wurden (A. Benduhn-Mertz), leicht überschauen kann, hat der Hg. die Textformen duch Zahlen näher charakterisiert (1: byzantin. Text; 2: alter Text; 3ff: Sonderlesarten; 1/2: einheitliche Textform von 1 und 2).

Zur Kontrolle ist den Bd.en 2,1 und 2,2 eine Ergänzungstabelle beigefügt, bei der für alle wichtigen Textzeugen die Eigenart ihrer Textform näher bestimmt wird und zwar prozentual für alle 98 Textstellen. Hier ist also für die einzelne Hs. feststellbar, wieviel Prozent dem Mehrheitstext angehören, wieviel ursprünglichen Text sie enthält, wie viele Sonderlesarten sich finden. Bd 3 schließlich verzeichnet die Sonderlesarten der einzelnen Hss. (mit griechischem Textausdruck).

Eine Überprüfung des vorgelegten Materials auf Methodik, Quellenerfassung, Textformen und Erfassung der ursprünglichen Textzeugen ergibt zum einen, daß hier ein wohldurchdachtes Quellenwerk von einzigartiger Vollständigkeit geschaffen wurde, zum anderen, daß der Benutzer sich damit selbst ein zutreffendes Urteil über die älteste Textgestalt und über die Textgeschichte zu bilden vermag. Vor allem aber wird dadurch die Abhängigkeit von der begrenzten, z. T. zufälligen Auswahl von Texten überwunden, auf die sich die einzelnen führenden Textforscher bisher stützten. Dadurch wird jede Textausgabe, auch die von Nestle-Aland und die der United Bible Societies, hinterfragbar. Darüber hinaus steht weitergehenden Anfragen das Mikrofilmarchiv des Münsteraner Textinstituts zur Verfügung, das nun gezielt ausgewertet werden kann.

Für dieses Quellenwerk gebührt den Leitern und Mitarbeitern des „Instituts für neutestamentliche Textforschung" hohe Anerkennung. Es handelt sich hier wirklich um eine bahnbrechende Pionierarbeit, welche die Textforschung auf umfassende, tragfähige, überprüfbare Grundlagen stellt. Es bleibt zu hoffen, daß diese Quellenedition rasch voranschreiten und in überschaubarer Zeit zu Ende geführt werden kann.

Passau Otto B. Knoch

Kampling, Rainer: **Das Blut Christi und die Juden.** Mt 27,25 bei den lateinsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. – Münster: Aschendorff (1984). VII, 260 S., geb. DM 78.–

Kein Wort hat mehr als das im Titel des Buches bezeichnete das Verhältnis zum Judentum von christlicher Seite her bestimmt. Nur bei Matthäus überliefert hat es gleichwohl, da dies Evangelium in der Wertung der Alten Kirche führend war, den Ton angegeben. Grund genug, den Schattierungen des Verständnisses besondere Aufmerksamkeit zu geben.

Die Angabe, für deren Geschichtlichkeit und Bedeutsamkeit im Verlaufe des Jesus-Prozesses sich einiges sagen läßt,[1] wurde zum Ausgangspunkt für die Erörterung der Schuld der Juden im rechtlichen wie im theologischen Sinne. Auf der ersteren Ebene wird mit Pilatus verglichen, und, je mehr Mt 27,25 befrachtet ist, desto bestimmter der römische Statthalter entlastet –wie dies im griechischen Bereich bereits bei Origenes geschieht (c. Cels II.34). Seinen Höhepunkt erreicht dies Bestreben bei Ambrosiaster: Pilatus ist völlig unschuldig. Hier findet sich der Ansatz zu der Vorstellung, die im Gamalielevangelium zu einer neuen Spitze kommt: Pilatus selbst ist nicht nur ein geheimer (so schon Tertullian Ap. 21.24), sondern ein offener Christ.

Die Auslegung tendiert gleichzeitig darauf, die Juden in ihrer Gesamtheit und über die Zeiten hinweg mit der Schuld zu behaften. Das konnte leicht geschehen durch Verbindung mit Ex 20,5, d. h. durch Verwendung einer spezifisch jüdischen Vorstellung. Dies ist schon bei Tertullian nachweisbar (35).

Aus der Schuld schloß man auf die Verwerfung. Dies geschah durch Verbindung des Wortes mit Jes 1,15. Schon in der frühesten Aufnahme, um 200 wird die Folgerung gezogen. Das setzte sich mit Veränderungen im einzelnen fort und erreichte seinen Höhepunkt in dem Wort Leos, daß die Juden zu Recht Gegenstand des Hasses des ganzen Menschengeschlechts seien (209f).[2] Freilich, das muß hinzugefügt werden, ist der Vers in der Alten Kirche nirgendwo zur Rechtfertigung für Verfolgungen verwendet worden (das geschieht erst später; s. 223.232f) – die Vergeltung ist Gott anheimgestellt. Darum erhält Mt 27,25, keine rechtliche Bedeutung, so sehr das Satzgefüge dieselbe nahelegt. Im Cod. Theod. wird auf den Vers nicht angespielt (64).

Der Vers gewinnt aktuelle Bedeutung dort, wo judaisierende Bestrebungen in der Kirche in den Vordergrund drängen. Insbesondere die Auslegung des Hieronymus ist von daher zu verstehen (172).[3]

Die Analyse ermöglicht es, jüdische Gegenargumente aus den christlichen Texten herauszuschälen. Es sind dies etwa die Angabe, daß sich die Selbstverfluchung nur noch auf die Generation der Kinder beziehe, die Optatus aufnimmt und – in anderem Zusammenhang – übernimmt (84: vgl. das allgemeine Verständnis prophetischer Drohreden, 171) oder die jüdische Behauptung: non occidimus Christum (179), die, so sehr sie den üblichen Angaben über Jesus zuwiderläuft, doch nicht völlig allein steht,[4] deren Stellenwert vielmehr eine eigene Untersuchung erheischt.

Ganz eigene Wege geht die Auslegung des Aponius, der in Mt 27,25 ein interludium sieht, dessen Ende bereits durch Apg 4,1ff bezeichnet sei und der darum das „und unsere Kinder" streicht. Man mag an ähnliche Versuche in der Neuzeit, etwa an G. Baum denken.

Bemerkenswert ist die Auslegung Augustins. Folgt der Kirchenvater in seinen Kommentaren auf ausgetretenen Pfaden, so ist das bei seinen Predigten anders. Ein Anzeichen dafür ist die vom Vf. nur kurz erwähnte (175f) den Juden zugeschriebene Rolle als Bücherträger (scrinarii). Was damit gemeint ist, ist mehr als das Wort sagt. Ein Hinweis dafür ist Augustins Erklärung von Ps 59,12, wo er den zweiten Teil des Verses übergeht (anders als in der frühen Auslegung von Ps 16,14) und damit das für das Judentum Herabsetzende beiseite läßt. Dementsprechend betont er, daß die Selbstverfluchung von Mt 27,25 nicht notwendigerweise auf jeden Juden fällt, sondern daß es ganz auf den einzelnen ankommt. Überhaupt hält er wenig von einer leibhaften Strafe. Weder die Zerstörung Jerusalems noch die Zerstreuung wird von ihm buchstäblich verstanden, sondern als geistige Verdunklung gewertet.

Der Vf. zitiert das Wort Fr. Mußners: „nun steht aber diese Sache im NT und christliche Theologie muß sehen, wie sie damit zurechtkommt" – eine für einen katholischen Theologen überaus weitgehende Aussage. Der Vf. meint wohl, selbst nicht so weit sich absetzen zu müssen. Aber das ist zweitrangig. Das tiefe Erschrecken über die unter dem Zwang der Theorie vom heilsgeschichtlichen Wechsel entstandenen Erklärungen ist unverkennbar. Die Ansicht freilich, daß die mildere Auffassung Frucht der Gespräche zwischen Juden und Christen sei (93.219), drückt eher den Wunsch des Vf.s als die Wirklichkeit aus. – Mt 27,25 ist, man kann es so ausdrücken, der Gegenpol zu einer Form von Kreuzestheologie. Wird man diese letztere nicht auch in die kritische Erwähnung mit einbeziehen müssen?

Die Arbeit behandelt nur die lateinischen Kirchenväter – eine Ausnahme wird lediglich mit Origenes wegen dessen breiter Wirkung im Westen gemacht. Die sehr viel umfangreicheren und bis in frühere Zeit zurückreichenden Zeugnisse des griechischen Ostens werden beiseite gelassen. Ob man annehmen darf, daß der Vf., der inzwischen auf dem lateinischen Gebiet weitergearbeitet hat,[5] sich auch jener Quellen annehmen wird?

Cambridge Ernst Bammel

Schnelle, Udo: **Antidoketische Christologie im Johannesevangelium.** Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 283 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 144), Lw. DM 75.–

Sowohl die joh Christologie (vgl. dazu zuletzt: E. Schweizer, TRE 16, 1987, 705ff) als auch die historischen und literarischen Entstehungsverhältnisse des vierten Evangeliums (vgl. dazu R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium IV. Teil, HThK 1984, 9ff; J. Becker, ThR 47, 1982, 279ff; 305ff) sind nach wie vor umstritten. Auffällig vielfältig sind auch die methodischen Zugänge zum „Schmerzenskind der neutestamentlichen Wissenschaft" (vgl. zu ihnen J. Becker: ThR 51, 1986, 1ff). Soll die Forschung hier in der Wahrheitssuche und Konsensbildung weiterkommen, bedarf es besonders sorgfältiger methodischer, religionsgeschichtlicher und exegetischer Anstrengungen. Wenn also der Vf. mit seiner Habil.-Schrift in diesem Terrain neue Messungen vornehmen will, hat er eine schwere Aufgabe vor sich.

Wie er sie löst, zeigen seine Hauptthesen: Vf. will für zentrale Bereiche joh Christologie eine antidoketische Grundeinstellung nachweisen. Diese wird aufgrund einer bestimmten Vorstellung von der Geschichte der joh Gemeinden beschrieben. Dazu geht Sch. von einer Abfolge der joh Literatur aus, die 2 Joh, 3 Joh, 1 Joh, Joh lautet, also die die (für ihn) antidoketische Polemik des 1 Joh als geschichtliche Vorgabe für das vierte Evangelium ansetzt, um auf diesem Hintergrund das Joh als Nachhall dieses Streites zu verstehen. Mit besonderer Ausführlichkeit widmet sich Sch. außerdem der Frage, ob im Joh eine Wunderquelle (SQ) verarbeitet wurde. Er verneint diese gängige Hypothese zugunsten der Annahme, der Evangelist habe nur einzelne Wundertraditionen aufgegriffen, die er seiner antidoketischen Tendenz dienstbar machte. Endlich möchte Sch. auch zur Methodenproblematik joh Exegese einen Beitrag leisten. Die „extensive Literarkritik als Quellenkritik" (49) wird zugunsten einer Redaktionsgeschichte zurückgedrängt, die nur „begrenzte Literarkritik" zuläßt, „um den Traditionsstoff und seine redaktionelle Bearbeitung zu unterscheiden" (85).

Sch. beginnt seine Ausführungen mit „einführende[n] Überlegungen zur Methodik der Johannesforschung" (11ff) und zur „Redaktionsgeschichte als Methode der Johannesexegese" (49ff).

Wer allerdings meint, nun würde ausführlich zur Methodendiskussion Stellung genommen, sieht sich enttäuscht. Beide Abschnitte oszillieren nämlich zwischen forschungsgeschichtlichen Erörterungen, religionsgeschichtlichen Fragen, Einleitungsfragen und Methodenaussagen hin und her. Vf. will einfach seine Gesamtposition skizzieren. Dann sollte er dies aber auch entsprechend benennen.

Was nun die methodische Diskussion im eigentlichen Sinn betrifft, so bescheinigt Sch. der „Johannesexegese eine mangelnde Methodenreflexion" (11), baut sich die Alternative „extensive Literarkritik" und „in der Synoptikerexegese bewährte Methode der Redaktionsgeschichte" (49) auf, um festzustellen: „Indem sie die Textkohärenz beachtet, vermeidet die Redaktionsgeschichte die Hauptschwäche der klassischen Literarkritik" (51).

Man ist in doppelter Weise erstaunt, dies zu lesen: Als ob die Literarkritik nicht von Beobachtungen zur Kohärenz auf der Textebene ausgeht! Als ob die Redaktionsgeschichte bei den Synoptikern nicht die sog. Zwei-Quellen-Theorie voraussetzt, also eine „extensive Literarkritik", die nicht nur Einzeltraditionen untersucht! Gerät die methodische Erörterung so schon aus inneren Gründen in eine Schieflage, so erst recht aus äußeren Gründen: Wer der Johannesforschung pauschal „mangelnde Methodenreflexion" vorwirft, aber selbst den Stand der methodischen Erörterung nur auf die völlig unzureichende o. g. Alternative bringen kann, hat offenbar den komplexen Diskussionsstand (vgl. die oben angegebene Literatur) nicht richtig zur Kenntnis genommen. Wer zudem dabei von „Textkohärenz" spricht, ohne zu klären, wie sie sich für ihn konstituiert, ist in die Methodendiskussion noch gar nicht ernsthaft eingetreten.

Eine inhaltlich-positionelle Vorgabe ist für Sch. die Annahme (2, 3 und) 1 Joh seien vor Joh entstanden (59ff). Diese These, die relativ

[1] Anders Kl. Rosen, Der Prozeß Jesu und die röm. Provinzialverwaltung, Festg. H. Hürten (Frankfurt 1988) S. 127f.

[2] Daß hier die bekannte Wendung des Tacitus aufgenommen wird, ist eine für das Papsttum bezeichnende Übernahme römischer Anschauungen.

[3] Die Kritik, die der Vf. auf S. 153 an der Geschichtlichkeit der Angaben des Hieronymus über die jüdischen Verwünschungen übt, schießt freilich über das Ziel hinaus; vgl. W. Horbury, J. Th. St. 1982 S. 19ff.

[4] Sie findet nicht nur in jüdischen Fabrikaten der Kreuzzugszeit (s. S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902, 18f.34) sondern bereits in den Acta Pionii XIII ἡμεῖς οὐδὲ τὸν χριστὸν παρεδώκαμεν καὶ ἐσταυρώσαμεν und ist mit Wahrscheinlichkeit auch aus der Polemik des Chromatius, die der Vf. auf S. 95 anführt, zu erheben.

[5] Etwa seine Arbeit über Zeno von Verona (Kairos 26, 1984, 16–27).

einsam dasteht und von seinem Lehrer G. Strecker stammt, leistet für den Vf. viel: Da im Joh nur allenfalls indirekte Polemik gegen einen Doketismus anzutreffen ist, sichert die direkte antidoketische Polemik im 1 Joh, daß vor Joh ein offener Kampf um den Doketismus stattfand.

In der Regel stellt man sich die Vorgänge anders vor: Das Joh war Anlaß, daß später seine Aussagen u. a. doketisch verstanden wurden, was zur Polemik des 1 Joh führte. Diese übliche Annahme ist m. E. aus vielen Gründen die bessere, nicht zuletzt darum, weil die kaum zufälligen Konvergenzen zwischen dem Anfang (1 Joh 1,1 und Joh 1,1) und dem Ende (1 Joh 5,13 und Joh 20,30f) beider Schriften sowie die theologiegeschichtliche Entfaltung verschiedener Themen (z. B folgt 1 Joh 2,20f.27 den Ausführungen in Joh 14,16f.26) die Abfolge Joh – 1 Joh als These nach sich ziehen (vgl. dazu zuletzt auch J.-W. Taeger, ZNW 78 [1987] 267ff).

In dem bei weitem ausführlichsten Abschnitt erörtert Vf. dann die joh Wunder unter dem Gesichtspunkt, daß ihre „Massivität und Realität" antidoketisch darauf hinweisen, daß für den Evangelisten Christus in „Raum und Zeit eingegangen ist" (194).

Allerdings liest man bis zu dieser Zusammenfassung sehr viel zur Destruktion einer SQ und nur dürftige Hinweise zur antidoketischen Front. Die gesteigerte Wunderhaftigkeit der joh Wundertradition ist allgemein bekannt, aber daß sie in der Hand des Evangelisten als eine antidoketische Spitze benutzt wird, ist nur dem klarzumachen, der bereits von der antidoketischen Einstellung des Joh überzeugt ist. So wird denn auch bisher mit Recht an ganz anderen Stellen des Joh versucht, diese Frage festzumachen.

Dies führt zur Problematik des Aufbaues der Arbeit: Es ist eines, eine Arbeit gegen die Existenz der S Q zu schreiben, aber ein anderes, das joh Doketismusproblem zu erörtern.

Im zweiten Fall muß man aufgrund des Diskussionsstandes am besten mit dem Prolog beginnen, den Sch. an den Schluß seines Werkes stellt, außerdem die Sakramentsfrage erörtern (wie Sch. es auch 195ff tut), darf aber den Passionsbericht (vgl. R. Baum-Bodenbender: Hoheit in Niedrigkeit 1984) und Joh 20,1ff (vgl. P. Hoffmann, TRE 4, 506f) nicht auslassen. Der Aufbau der Arbeit führt nun zur Unwucht, da der Vf. extensiv ein Feld bearbeitet, was nur ganz karge Hinweise für das Thema abwirft, und danach in einem oft sehr thetischen Schnellverfahren die bisher für das Thema von einigen Forschern als ergiebig angesehenen Bereiche viel knapper und nur ausgewählt bespricht.

Was nun die Polemik gegen die Annahme der S Q betrifft (die die Position von B. Lindars und J. Blank auszieht), so hat es Sch. seinen Kritikern leichtgemacht:

Im Methodenteil wendet er gegen die ältere Literarkritik mit Recht ein, daß „sprachliche und stilistische Merkmale als Unterscheidungskriterien" für eine Schichtenanalyse praktisch ausscheiden (18, vgl. auch 178f), um dann selbst (in engster Anlehnung an die Statistiken bei E. Ruckstuhl und E. Schweizer) sich dieses Mittels zur Trennung von Vorlage und Bearbeitung extensiv zu bedienen. Sch. zieht weiter aus, alle redaktionellen Elemente in diesem Stoffbereich dem Evangelisten zuzuweisen (typisch 21f), läßt jedoch zwischen Joh 2,1ff und 4,45ff die Verbindung 2,12 stehen (97), geht von der traditionellen Zusammengehörigkeit von Joh 6,1ff und 6,16ff (114) aus und bestimmt den Anfang von 9,1ff als situative Einleitung aus einem vorevangelistischen Zusammenhang (131). Von 7 Wundergeschichten sind damit 5 nicht einfach isolierte Traditionen! Sieht man nun weiter, daß Sch. später bei Joh 3,3.5 (203) und für die Brotrede (222; 226) die Schriftlichkeit von Vorlagen annimmt (203), aber bei den Wundern dies trotz redaktioneller Hinweise ablehnt, darf man wohl methodische und sachliche Inkonsequenz konstatieren. Leider kommt nun noch hinzu, daß Sch. praktisch kaum neue analytische Beobachtungen anführt, oft in verkürzend einseitiger Weise mit der Literatur umgeht und reine thetische Urteile als Argumente ausgibt. Dieser Versuch, die Hypothese einer SQ zu falsifizieren, darf also als gescheitert gelten.

Wie sieht es nun mit der Begründung einer antidoketischen Christologie im Joh aus?

Die Wunder geben m. E. dafür überhaupt nichts her. Sch. muß solchen Hintergrund in 20,31 postulatorisch eintragen (155) und übersieht z. B. die kritische Distanz, die der Evangelist zu den Wundern nach 2,11 in 2,13ff; 3,1ff (man beachte den Kontext nach 2,18.23; 3,2) und in Joh 11 (vgl. Wellhausens Urteil zu 11,25f!) signalisiert. Ob die joh Sakramentsauffassung zu diesem Thema etwas abwirft, entscheidet sich an 6,51c–58: Nachdem Sch. die problematische Stellung des Abschnittes, der von sehr vielen Exegeten als Nachtrag behandelt wird, beschrieben hat, kann er ihn für den Evangelisten nur retten, indem er – statt bei Joh 6 zu bleiben – Bögen zu Joh 1,14; 19,34b thetisch setzt (221–223). Auch die antidoketische Spitze wird über Ignatius mit einem solchen Verfahren eingetragen, das sich Sch. methodisch beim 1 Joh verbeten hatte (72; 223). Übergeht man den eiligen Abschnitt zu Joh 19,34f (228ff), weil dieser Text in vielfältiger Weise umstritten bleibt, so kann nur noch Joh 1,1–18 die Beweislast antidoketischer Einstellung tragen (233ff). Sie wird so bestimmt: Weil Joh 1,14 eine „Wesensaussage über das wahre Menschsein Jesu" ist, „muß" der Vers „dezidiert antidoketisch verstanden werden" (242). Quod demonstrandum erat.

Abschließend ist festzuhalten: Mit der Auffassung von der Geschichte der joh Gemeinden, mit der Frage nach Tradition und Redaktion im Joh und mit der These einer antidoketischen Christologie bezieht Sch. keine neuen Positionen. Es gelingt ihm aber auch nicht, angesichts reichlicher Schwächen der Arbeit diese Positionen zu stärken.

Raisdorf Jürgen Becker

Von Dobbeler, Axel: **Glaube als Teilhabe.** Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. – Tübingen: Mohr (1987). XIII, 348 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 22), kart. DM 78.–

Die Heidelberger Diss., die hier gekürzt vorliegt, ist von K. Berger betreut und inspiriert. Das läßt von vornherein neue Zugänge erwarten. So möchte sie „der Rede vom Glauben einen Ort und eine konkrete Funktion in der geschichtlichen Wirklichkeit der Gemeinden des Paulus" zuweisen, indem sie nicht allein nach seiner Intention und seinen traditions- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, sondern insbesondere nach den Assoziationen fragt, die paulinische Wortverbindungen bei den Adressaten von ihrer paganen und jüdisch-hellenistischen Sprach- und Vorstellungswelt her auslösen konnten (5). Diese rezeptionskritische Methode vermag herauszuarbeiten, was den Lesern als Innovation erscheinen mußte, hat aber – was v. D. nicht laut genug sagt – stark hypothetischen Charakter, weil uns nur die Äußerungen des Autors erhalten sind.

D. kommt – nach dem Vorstoß von G. Barth[1] – das Verdienst zu, die Belege zum Stamm πιστ – in der griechischen Literatur möglichst vollständig zusammengetragen zu haben. Der bisher unterschätzte religiöse Gebrauch wird im 3. Hauptteil mit methodischen Absicherungen nachträglich vorgeführt (290f ergänze unter f. Diog. Laert. VIII 41; 292 Eunapios, vit. soph. V 2,7 [459]; 2,8 [460]; 295 Eunapios, vit. soph. VI 4,1 [464]; Marinus, Proclus 28). D. Lührmann, der hier hauptsächlich angegriffen wird, hat freilich seine Position inzwischen[2] verdeutlicht: Als ein die Gesamtheit der religiösen Beziehungen umfassender und eine religiöse Gruppierung definierender Begriff ist πίστις/πιστεύειν im Griechischen nicht nachgewiesen.[3]

Der 1. und 2. Hauptteil bestimmen den Glauben als Teilhabe im Blick auf Gottes Handeln und im Blick auf die Gemeinde der Erlösten. Diese Aufteilung leuchtet nicht immer ein; findet man doch das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit (doch wohl von und vor Gott!) im 2. Teil behandelt.

Die in den einzelnen Kap. zusammengenommenen Komplexe stehen unter dem Stichwort „Teilhabe". Dabei wird jedoch oft nicht klar, ob der Glaubt nur Teilhabe bewirkt („stiftet", „gewährt") oder – wie der Titel suggeriert – in Teilhabe besteht oder ob umgekehrt Glaube erst Teilhabe „ermöglicht" (5). Die ganze Arbeit durchzieht Polemik gegen R. Bultmanns angeblich individualistische, nur auf des Selbstverständnis zentrierte Auffassung von Glauben. Demgegenüber will schon das 1. Kap. Verkündigung und „zum Glauben kommen" als ein Apostel und Hörer umfassendes personales Offenbarungsgeschehen darstellen. Die entsprechenden Texte hatte Bultmann[4] nüchterner in der Mission des hellenistischen Christentums angesiedelt. D. vermischt damit Spitzenaussagen, die Paulus innerhalb der Rechtfertigungslehre macht; Gal 3,23.25 etwa – doch lange nicht so häufig, wie D. behauptet – verwendet er tatsächlich πίστις „als Bezeichnung der neuen Heilsordnung" (23). Aber ist diese Hypostasierung des maßgeblichen Verhaltens (vgl. Gal 3,6) genügend Grund, um den Glauben auch auf die Verkündigungsseite zu rücken (23)?

Mit dem Satz „Offenbarung geschieht im Akt der Verkündigung insofern, als Zeichen und Wunder elementare Bestandteile dieses Geschehens sind" (31), werden Begleitphänomene aufgewertet. D. stellt sie zu Recht vor den Hintergrund der natürlich auch im hellenistischen Raum aktuellen Glaubwürdigkeitsproblematik einer bloßen Botschaft. 1 Kor 2,1–5 werde die „traditionelle Vorstellung von der Stärkung des Offenbarungsempfängers" (aus der Apokalyptik) aufgenommen (35ff). Doch „Furcht und Zittern" gehen hier nicht der Mitteilung voraus, sondern mit ihr zusammen. Später (235) soll die Stelle gar belegen, daß der Glaube selbst „als Kraft erfahren" wird. Aber er beruht höchstens auf der Entfaltung von Geist und Kraft beim Apostel. Sicher hängen Glaube und Geistempfang eng zusammen, wie dann das 2. Kap. dartut; es verknüpft damit noch gleich die ἀγάπη, die eigentlich in den 2. Hauptteil gehört. Unwidersprochen ist hier das Ergebnis, daß griechische Inspirationslehre nichts zu dieser Verbindung beiträgt.

[1] In: ZNW 73 (1982) 110–126.
[2] In: RThPh 117 (1985) 93–110, 95f.
[3] Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Lührmann, die mir im Ms. schon vorlag, wird mein Kollege E. Brandenburger demnächst veröffentlichen.
[4] Theologie des Neuen Testaments § 9,5.

Als ebensowenig hilfreich erweisen sich hellenistische Anschauungen für die These des 3. Kap., die kaum einen Theologen erstaunen wird: Im Glauben gewinnt man Anteil an dem von Gott im Sühnetod Jesu gewirkten Heil.

In Röm 3,25 sei die Assoziation des atl Sühnerituals auch für Heiden nahezu zwingend. διὰ πίστεως meine hier aber nicht das subjektive Prinzip der Heilsaneignung, sondern sei als „Zeichen der Erwähltheit" zu verstehen (84). Das dürfte schon am Versuch einer wörtlichen Übersetzung scheitern. 1 Kor 15,12–19 spiele der Sühnetod dagegen keine Rolle (88ff). Das kommt davon, wenn man das Stück von V. 2f abtrennt.

Im 4. Kap. geht es um das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit.

Paulus hat hier nach D. nicht nur Anhalt am AT (Gen 15,6; Hab 2,4), sondern greift eine von diesen Bibelstellen ausgehende jüdische Tradition auf, nach der Glaube Gerechtigkeit begründet. Nur ist dieser jetzt aufgrund der allgemeinen Sündhaftigkeit und eines neuen Erwählungshandelns Gottes der exklusive Weg zum Heil. D. relativiert so den nicht zu leugnenden Gegensatz zum Gesetz bzw. zu den Werken (137.143.149 Anm. 146.150ff.155), wohl weil er um die „lebenspraktische Bedeutung der πίστις besorgt ist (4 deshalb Sympathien für A. Schlatter). Das Gesetz wird bei Paulus aber im Vorgang der Rechtfertigung nicht primär als „Zeichen der Erwähltheit"[5] ausgeschaltet, sondern weil es ein Tun fordert. Daß dies grundsätzlich eine Alternative zum Glauben bildet, ist etwa Röm 10,4–12 nicht zu übersehen, wenn man hier nicht einträgt, daß „die Juden ... die vom Gesetz geforderten Werke schuldhaft nicht getan haben" (152). Diese für jüdisches Denken unmögliche Opposition müßte gerade bei der Rezeption berücksichtigt werden.

Zu Beginn des Kap. sondiert D. den profanen Verstehenshorizont pagan-griechischer Hörer. Hier ist πίστις im Sinn von Treue Voraussetzung und Ergänzung sozialer Gerechtigkeit. Daß dies auch für das Verständnis der paulinischen Rechtfertigungstexte relevant sei (vgl. resümierend S. 300f), kann man nur annehmen, wenn man nicht darauf achtet, von wem jeweils Glaube bzw. Gerechtigkeit ausgesagt werden, und statt dessen unscharf von „Aspekten eines interpersonalen Geschehens" (130) spricht. Deshalb ergibt es weder für Paulus noch für seine Leser einen Sinn, zu sagen, daß „Gott neben dem δίκαιον jetzt der πίστις in seiner Beziehung zu den Menschen Geltung verschafft" (164). Denn der Text markiert meistens genau, ob vom Glauben der Menschen oder ausnahmsweise einmal von der Treue Gottes (Röm 3,3) die Rede ist. Daß die Griechen eine ähnliche Geschichtskonzeption wie die jüdische Apokalyptik kennen, wonach vor der Wiederkehr der vollkommenen Gerechtigkeit eine Periode der Ungerechtigkeit erwartet wurde (103), ist eine für die „Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes" wichtige Beobachtung. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aber für Paulus nicht aus der Diskrepanz von νομικὸν δίκαιον und φυσικὸν δίκαιον, und auch für die Hörer nicht (zu 102f.163), es sei denn, sie hätten Röm 2,14f überlesen.

Kap. 5 untersucht den Ausdruck „Stehen im Glauben" und findet damit einen geschickten Übergang zur Paränese.

Nur daß der Glaube eine Kraft sein soll, wird exegetisch weder an Röm 4,19f (kein Dat. instrum.; die Stelle wird auch gegen ihren Sinn in den Zusammenhang der Bewährung gezogen) noch an 2 Kor 1,24 einsichtig. Dies läßt sich auch nicht aus der Rede von der Schwäche bzw. Stärke und vom Wachstum des Glaubens folgern (zu 235ff).

Es folgt ein Kap. über die Hoffnung, das sich gegen ihre Reduzierung auf den Glauben bei Bultmann wehrt, indem es sie als Fähigkeit zur Wahrnehmung der noch nicht aufweisbaren Grundlage der πίστις definiert – sicher mehr auf der Basis hellenistischer als paulinischer Texte.

Das 7. Kap. ist überschrieben „Glaube als Teilhabe an einem Leben außerhalb der Sündenmacht".

Unglücklicherweise nimmt es seinen Ausgang von Röm 14,23, wo πίστις wohl (vgl. das Verbum V. 2) die speziellere Bedeutung von „Überzeugung" hat. D. nimmt es als „Christsein". Gerade nach der ersteren Auffassung lassen sich aber „formale Konvergenzen zwischen Stoa und Christentum" (224–227) feststellen, während die Bestimmung als „Treue" (227f mit Epiktet) nichts austrägt.

Auch im 8. Kap., wo u. a. der Ausdruck „Hausgenossen des Glaubens" (Gal 6,10) durch die „Loyalitätspflicht dem Oikos und seinen Mitgliedern gegenüber" (257) erläutert wird, führt die Polysemie von πίστις auf eine Fehlspur.

Rückblickend auf das Ganze kann man sich fragen, ob die Betonung von Kategorien wie „Offenbarung", „objektives endzeitliches Handeln Gottes", „Erwählung" (oft in den Text eingetragen, z. B. 21.25.119.122.133ff.149) wirklich hilft, den Bultmannschen Ansatz zu überwinden, sofern hier wieder nicht interpretierte Größen zugrunde gelegt werden. Auch die soziologischen und gesellschaftlichen Konsequenzen dieses Handelns, auf denen D. immer wieder besteht, hätte Bultmann wohl nie bestritten. Es sei denn, den Christen selbst würde übertragen, „das Schwache zu erwählen" und „das Mächtige zuschanden zu machen" (vgl. 43). Nicht schlüssig ist die Disjunktion „Es geht mithin bei πίστις nicht um ein neues Selbstverständnis, sondern um ein neues Gruppen- bzw. Gemeinschaftsverständnis der vor Gott (im Blick auf Erwählung und Gerechtigkeit) Gleichgestellten" (276).

Das interessante Buch zeichnet sich durch deutliche Vorankündigungen und Zusammenfassungen aus. Seine Sprache ist gewandt (falsch nur: „gemäß" mit Gen. 33.220.234), aber nicht immer präzise. Man schließt es mit einem zwiespältigen Eindruck: dankbar für die Zusammenstellung des hellenistischen Materials, das freilich nur kritisch herangezogen werden kann, andererseits mißtrauisch gegenüber der erkennbaren systematischen Linie, vielleicht auch verwirrt durch die Vielfalt traditionsgeschichtlicher Herleitungen, die am Text selten überzeugen und den eigentlichen Iktus des paulinischen Glaubensbegriffs abschwächen.

Mainz Dieter Zeller

[5] Als solches bleibt es Röm 3,1f; 9,4 bedeutungsvoll.

Orbe, Antonio SJ: **Teologia de San Ireneo, II.** Comentario al Libro V del „Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Catolica (1987). 559 S. (Biblioteca de Autores Cristianos, 29), geb.

Der 2. Bd von O.s Kommentar zum fünften Buch von adversus haereses liegt vor. Er umfaßt die Kap. 15–24, den gewichtigen zweiten Teil, in dem Irenäus im Ausgang vom Leben und Werk Jesu Christi die von der Häresie zerrissene Einheit von Schöpfung und Erlösung aufzeigt: In der Heilung des Blindgeborenen offenbart sich die schöpferische Macht des Wortes von Anbeginn; der Gehorsam des Sohnes am Kreuz hebt den am Holze geschehenen Ungehorsam auf; Christus besteht siegreich die Versuchung, der Adam erlegen ist.

Die in der Rez. zu Bd I getroffenen Feststellungen zur Konzeption, zum Charakter und zur Qualität von O.s großem Werk brauchen nicht noch einmal wiederholt zu werden (s. ThRv 83, 1987, 299–301). Sie bestätigen sich auch beim Studium des zweiten Bd.es.

O. bietet eine erschöpfende Kommentierung, die keinen gedanklichen Aufwand scheut. Er favorisiert die lateinische Textüberlieferung und sucht mit aller Kunst, gerade den lectiones difficiliores einen Sinn abzugewinnen. Mit Gewinn liest man die eingehenden Analysen und die umfänglichen Erläuterungen. Auffällig ist immer wieder der Widerspruch O.s zur Textauffassung von A. Rousseau, dem maßgebenden Hg. der neuen kritischen Ausgabe von adversus haereses.

Wiederum können nur einige, sicherlich auch durch das Interesse des Rez. bedingte Punkte herausgegriffen werden.

V 15,1,41f soll nach O. von der künftigen Belebung sprechen (18–20), während Rousseau auf das gegenwärtige Geschenk des Lebens erkennt – der Leser wird die Kraft der Argumente abzuwägen haben. Daß Rousseau im Kommentar zu V 15,2,49 seine Auffassung von IV 6,3,52 korrigiert hat, übersieht O. (26). Hervorgehoben sei die Erklärung O.s zur Sentenz opera autem Dei plasmatio est hominis (V 15,2,66f), die gut die Originalität des Irenäus herausstellt (37–40). Auch die Angaben zu „Adam, wo bist du?" sind mit ebenso großem Gewinn zu lesen (70–72) wie die Exegese zu mediator Dei et hominum (V 17,1,9; O.: 128–132). Nicht überzeugen dagegen kann O.s Version similitudinem ... constituit (statt restituit; V 16,2,32f; O.: 103). Müßig und übereifrig ist eine Ausstellung (161) wie die zu V 17,3,66. In der Frage, ob V 17,4,97 einen der „Alten" oder mit O. (174) einen von denen, „die uns vorangegangen sind", meint, verdient O.s Zustimmung. Mit besonderem Interesse liest man den Kommentar zu V 18,2,34f. Nach O. stellt *progenies* nicht eine Bestimmung des Geistes dar, sondern bezeichnet die göttliche Geburt der *filii adoptionis* (217) – eine minimalisierende Auslegung, die die theologische Weite des Irenäus nicht ausschöpft. Bei V 18,3,70 steht der Interpret vor der Frage, ob man mit dem lateinischen Text ein Eingeprägtsein des Logos in die gesamte Schöpfung zu verstehen oder nach dem armenischen den gekreuzigten Logos in der Schöpfung anzunehmen hat. O. entscheidet sich für das letztere und will vom unsichtbaren Gekreuzigtsein des Logos in der Schöpfung statt wie Rousseau von seiner Einprägung in Kreuzesform sprechen (240f). Erschöpfend sind wiederum die Erklärungen O.s zur Antithese Adam–Christus, Eva–Maria (256–283). Auch der Symboltext V 20,1 erfährt eine eingehende Auslegung (296–319). Aber ist O. im Recht, wenn er die von Irenäus betonte Identität des Glaubens heilsgeschichtlich in der Einheit von AT–NT versteht, oder steht nicht doch die Einheit des Glaubens der Kirche in aller Welt im Gegensatz zur häretischen Vielfalt im Vordergrund? Spätestens bei *eandem figuram ... ordinationis* muß eine Deutung im Sinne der lehrmäßigen Kontinuität die Zeiten hindurch (308–309) bezweifelt werden. Daß der Satz *eandem salutem totius hominis, hoc est animae et corporis* (V 20,1,17f) O.s konsequent trichotomischem Verständnis Schwierigkeiten macht (311), kann der Rez. nicht ohne eine gewisse Genugtuung vermerken, um gleich wieder seine

Bewunderung über die lehrreichen Angaben (327–334) zu dem Satz *plantata est enim Ecclesia paradisus in hoc mundo* (V 20,2,40f) auszudrücken.

Aus dem Umkreis der Versuchungsgeschichte seien notiert die Informationen zum Gebrauch des Evangeliums vom Stärkeren bei den Häretikern (412–414), die Übersicht zur häretischen Exegese von Gen 2,16f (472–474) sowie die Angaben zum Todestag Adams (480–502). Zum Schaden für das Verständnis aber schiebt O. bei V 21,3,113ff den armenischen Text beiseite. Und zu V 23,1,11f urgiert er den lateinischen Text so sehr, daß er die Lüge der Schlange abschwächen will (Gen 3,1): „Eßt nicht von jedem Baum", statt mit der LXX und dem Hebräischen: „Ihr dürft von keinem Baum essen." Der Bd schließt mit der Exegese von Kap. 24, das hinsichtlich des Verhältnisses zum Staat von Interesse ist.

Da das Original des Irenäustextes fehlt, wird es immer Entscheidungsschwierigkeiten und verschiedene Meinungen über notwendige oder überflüssige Konjekturen geben. Wie die ausgewählten Beispiele zeigen, ist der Gewinn in der Sache nicht sehr groß. Uneingeschränkter Dank gebührt O. für seinen Kommentar zu einem Text, der die Grundlagen für eine christliche Schöpfungs- und Erlösungslehre legt.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Schuller, Wolfgang: **Frauen in der römischen Geschichte.** – Konstanz: Universitätsverlag (1987). 149 S. (Konstanzer Bibliothek Bd 4), kart. DM 37,80

Die aus Vorlesungen und Übungen hervorgegangene Studie nimmt mit der Frage nach der Rolle der Frau in der römisch geprägten Welt ein in letzter Zeit häufig behandeltes Thema auf, wobei die nüchterne und objektive Art der Darstellung sich wohltuend von mancher anderen Veröffentlichung abhebt. Es geht dem Vf., wie er mehrmals betont, nicht darum, heutige teilweise vereinfachende Ansichten auf die Antike zu übertragen, sondern er sieht die Tatsache, daß die Frau gesellschaftlich nur den zweiten Platz einnahm, als gegeben an (9).

Von dieser unbestrittenen Voraussetzung ausgehend versucht er den in den einzelnen Epochen sich abzeichnenden Prozeß des sozialen und kulturellen Wandels sichtbar zu machen, der die Stellung der Frau ebenso berührt wie das gesamte Gefüge der antiken Gesellschaft.

Auf die Erörterung der rechtlichen Stellung der römischen Frau und konkrete Beispiele der Selbständigkeit von Frauen in Italien und Ägypten (13–33) folgt die chronologische Darstellung der Rolle der Frau von der Zeit der hohen Republik bis zum Ausgang der Spätantike (34–124). In knapper Form beschränkt sich Vf. auf die Frauengestalten, über die die Quellen am besten unterrichten, d. h. die Frauen der Oberschicht. Diese werden jedoch nicht isoliert vorgestellt, sondern eingeordnet in den politischen und sozialen Kontext ihrer Zeit, so daß ihre Handlungsweise, die dem jeweiligen Verhalten der Männer durchaus ähnlich ist, verständlich wird. So ist in Zeiten des Verfalls und der Lockerung der sittlichen Normen, wie z. B. gegen Ende der römischen Republik und unter den Nachfolgern des Augustus (55, 64–67), menschliches Fehlverhalten naturgemäß öfter anzutreffen als in der Zeit des menschlich ausgeglichenen Kaisertums von Nerva bis Marc Aurel (68).

Weitere Kapitel sind den christlichen Frauen (77–92) und den Herrscherinnen der Spätantike gewidmet (99–111).

Die Kürze der Darstellung und die Beschränkung auf die christlichen Frauen der Oberschicht läßt Vf. zu dem in dieser Weise nicht haltbaren Schluß gelangen, daß das Jungfrauengelöbnis die Möglichkeit bot, sich „wie bisher über die einfacheren Frauen hinauszuheben" und im Sozialprestige den Vestalinnen gleichzukommen (92). Doch ging es bei den asketischen Bestrebungen sicher nicht in erster Linie um Fragen des Sozialprestiges, sondern um religiöses Engagement; außerdem kamen die Asketinnen nicht nur aus der Oberschicht. Gerade in diesem Bereich müssen zunächst religiöse, sodann kulturelle und soziale Aspekte in Betracht gezogen und sorgfältig gegeneinander abgewogen werden, um Fehlurteile zu vermeiden.

Den Herrscherinnen der Spätantike hätte mehr Platz in der Darstellung eingeräumt werden sollen; so reicht es leider nur zu einem jeweils kurzen biographischen Abriß, der ihre Bedeutung lediglich erahnen läßt.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist hervorzuheben, daß Vf. sein Thema unvoreingenommen bearbeitet hat, indem er zeigt, „daß nicht nur Frauengeschichte ihr Korrelat in der Männergeschichte hat, sondern auch, daß erst beide zusammen die ganze Geschichte ausmachen" (123).

Die Lektüre dieser Abhandlung, die sich zudem durch gute Literaturhinweise und ebensolches Bildmaterial auszeichnet, ist demjenigen, der einen Einblick in die Problematik gewinnen will, durchaus zu empfehlen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Karpinski, Peter: **Annua dies dormitionis.** Untersuchungen zum christlichen Jahresgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1987). 314 S. (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 Theologie. Bd 300), kart. sFr 65.–

Der vorangestellte Bericht zur Forschungslage führt zur zutreffenden Feststellung, daß bisher keine spezielle Untersuchung zum christlichen Jahresgedächtnis der Toten in der Zeit der Alten Kirche vorgelegt wurde (33). Erst in jüngster Zeit wurde nach längerer Abstinenz allgemein das Thema „Tod" von der historischen Forschung wiederaufgenommen (vgl.: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium. 2 Bde. Hg. von Hansjakob Becker – Bernhard Einig – Peter-Otto Ullrich. St. Ottilien 1987). Neben einseitig-gönnerhaften Wertungen bisheriger Arbeiten (z. B. 19–23, 28), hält es Vf. für methodisch ausreichend, seine Untersuchungen ausschließlich auf literarische und gelegentlich epigraphische Quellen zu stützen. Die monumentalen Quellen werden übergangen und dies, obwohl der Untertitel auf das antike Brauchtum verweist, dessen Artikulationen in erster Linie an den Gräbern selbst hätten erhoben werden müssen. So kommt es u. a. dazu, daß Funktion und Bedeutung der Memorialbauten über Märtyrergräbern nicht erkannt bzw. falsch eingeschätzt und daß z. B. die Einrichtung der mensae funebres im Zusammenhang mit den Parentalia (kollektives Totengedächtnis) nicht beachtet werden. Einschlägige Detailuntersuchungen geraten so erst gar nicht ins Blickfeld, wie z. B. N. Duval: Mensae funéraires de Sirmium et de Salone. In: VAHD 77 (1984) 187–226. Aus dem Arbeitsfeld der Liturgiewissenschaft wird lediglich die ältere Literatur konsultiert.

Am Beispiel des Jahresgedächtnisses der Toten will Vf. einen Beitrag zur Art des Hineinwachsens des Christentums in die antike Welt leisten bzw. wie er mit der Eindringlichkeit eines Predigers versichert, „um das Herauswachsen der Kirche aus dieser Umwelt, in der sie lebt, um das Gestaltwerden und Sich-Entfalten der Kirche auf der Grundlage, die die heidnisch geprägte Kultur für sie bereithält" (37), vorzuführen.

Zusammenfassend deutet Vf. die Entwicklung so:

Wie ihre Umwelt begeht die Christenheit konventionell einen Jahresgedächtnistag ihrer Verstorbenen. Am Anfang steht nicht die Begründung, sondern der Vollzug des Totengedächtnisses. Schon in der Frühphase wird das Gedächtnis der Märtyrer, Bekenner und Verstorbenen an das Gedächtnis Christi angebunden. Cyprian gibt bereits erste Hinweise auf ein listenmäßiges Erfassen der Todestage für die Ortskirche, das Vf. als ersten Hinweis auf allgemeine kirchliche Gedächtnistermine interpretiert. Im griechischen Sprachraum wird die vorhandene Gedenktagsterminologie (ἡ ἡμέρα γενέθλιος – τὰ γενέθλια) übernommen. Im Lateinischen findet sich bei Tertullian „pro nataliciis", das dann durch „annua dies dormitionis" ersetzt wird und zugleich den Hintergrund christlicher Todesvorstellung transparent macht. Während die Märtyrergedächtnistage Sache der gesamten Ortskirche sind, kommt die Feier des Jahresgedächtnisses des Nichtmärtyrers mehr dem einzelnen und seiner Familie zu. Im Prinzip erscheint die äußere Gestaltung des Jahresgedächtnisses für Märtyrer und sonstige Verstorbene identisch zu sein. Vf. schließt mit der These: „Mit der Mittlerschaft Christi und in der Gemeinschaft und Teilhabe an seinem Leib und Blut opfern und beten Lebende für Tote – ob Martyrer, Bekenner oder Verstorbene – und Tote für Lebende in der Erwartung von Gottes Erbarmen und der künftigen Herrlichkeit" (208).

Diese These ist auch deshalb erstaunlich, weil sie in knappster Formulierung den heutigen Sinn und den derzeitigen Vollzug des Totenjahresgedächtnisses in der katholischen Kirche definiert. Vf. errichtet für seine, von ihm als historischer Tatbestand herauspräparierte Behauptung, zwei Eckpfeiler, auf die er alle anderen literarischen Zeugnisse zuordnet: Tertullian und die Didaskalia. Den Satz Tertullians aus De corona 3,3: „Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus" übersetzt Vf. im Gegensatz zu den eingeführten Übersetzungen: „(Opfer)gaben für die Verstorbenen bringen wir nach Art der γενέθλια am Jahrtag dar" (81) und läßt keinen Zweifel daran, daß im Lichte weiterer Äußerungen Tertullians „kaum ein Weg daran vorbeiführt, die Feier am Jahrtag der Verstorbenen als eine eucharistische Opferfeier zu verstehen" (113).

Die aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jh.s stammende Didaskalia ist lediglich in wenigen griechischen Fragmenten erhalten. Mit Recht vermerkt Vf., daß die bisherige Forschung den hier interessierenden Abschnitt übergangen hat – aus guten Gründen (Anm. d. Rez.) – und daß sowohl die syrische wie auch die lateinische Übersetzung und insbesondere die von ihr abhängigen Apostolischen Konstitutionen eine spätere Terminologie benutzen, sowie eine Situationsanpassung vorgenommen haben (152f). Ungeachtet dieser konstatierten grundlegenden Problematik beginnt Vf.s Argumentationsgang mit der frühestens aus dem Ende des 7. Jh.s stammenden syrischen Didaskalia. Dem schließt er eine lateinische Übersetzung der Didaskalia an und fügt den griechischen Text der Apostolischen Konstitutionen 6,30 an, der frühestens nach 380 in Konstantinopel oder Syrien abgefaßt wurde. Allen drei Texten ist gemeinsam: Die Gläubigen versammeln sich am Jahrtag an den Gräbern oder in den Kirchen, feiern die Eucharistie, bringen Gaben dar und beten. Die substantielle Übereinstimmung der drei Textfassungen ist für Vf. Beweis, daß schon um 250 n. Chr. beim Tod der Gläubigen in den Kirchen oder auf den Friedhöfen die Eucharistie gefeiert worden sei.

Eine solche Beweisführung ähnelt einem „vaticinium post eventum", sie ist schlichtweg anachronistisch, weil der Chronologie der Didaskalia und ihrer sehr späten syrischen Version keine Bedeutung beigemessen wurde. Wären in dieser Diss. die Befunde der christlichen Archäologie beachtet worden, dann hätte die längst überholte Behauptung, die Frühzeit habe an den Gräbern der Toten und in den Friedhöfen Eucharistie gefeiert, zur Vorsicht mahnen müssen. Dann hätten die Memorialbasiliken, die seit dem sog. konstantinischen Frieden neben den Kirchen für die Eucharistiefeier errichtet wurden, die zahlreichen Friedhofskirchen bei genügend Feierkirchen in den Städten, den richtigen Weg gewiesen. Die Zeit, in der Eucharistiealtar und Märtyrermensa identisch wurden, kann frühestens die ausgehende Spätantike sein, eine Zeit, in welcher der wirtschaftliche Niedergang und in dessen Gefolge die Reduzierung der Städte eine Doppelanlage von Feierkirche und Memorialbau nicht mehr gestattete und auch die Märtyrerbasiliken als Gottesdienstträume für den eucharistischen Dienst in Anspruch genommen wurden. Gerade die syrische Version der Didaskalia von Jakob von Edessa († 708) hätte Vf. auf die Diskrepanz zwischen Text und Denkmälerbefund aufmerksam machen müssen. Nicht nur die Forschungen von J. Kollwitz und Th. Ulbert zu Resafa und die Auflistung syrischer altchristlicher Bauten bis in das 6./7. Jh. (vgl. I. Peña – P. Castellana – R. Fernández: Inventaire du Jébel Baricha. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. 1987) ergeben eindeutig, daß die an eine syrische Basilika als Nebenraum angebaute Grabstätte der Heiligen für eine Eucharistiefeier ungeeignet war. In gleicher Weise sind alle in Syrien bekannten altchristlichen Grabmonumente für eine Eucharistiefeier unbrauchbar. Hinzu kommt das Zeugnis des Pseudo-Dionysius-Areopagita, der einerseits einen kompakten Bestattungsritus schildert, andererseits in seiner Kirchlichen Hierarchie VII mit keinem Wort eine Eucharistiefeier für die Verstorbenen erwähnt. Zumindest anhand dieses Zeugnisses hätte die syrische Version der Didaskalia und vor allem die kaum als repräsentativ akzeptierten Apostolischen Konstitutionen überprüft werden müssen.

Vf. hat in einem entscheidenden Punkt, nämlich in der Frage nach der Eucharistiefeier für die Toten, den Gebrauch einer späteren Zeit global in die Spätantike projiziert und die differenzierte, regional recht unterschiedlich ausgestaltete Betreuung der Toten schematisiert und dabei die Pluralität lokaler Gebräuche in den Alten Kirchen auf einen konstruierten gemeinsamen Nenner gebracht. Die intellektualistisch angelegte Arbeit hat es versäumt, das Volk bei dem zu beobachten, was es am Grab tat und wie es seine Toten umsorgte. Vf. hat wohl zu sehr das Bestreben geleitet, einen Idealzustand zu rekonstruieren, nicht die schlichtere Wirklichkeit darzustellen.

Das Verdienst dieser Diss. besteht darin, ein bedeutsames Thema aufgegriffen und die literarischen Quellen zusammengestellt zu haben. Dies ist vor allem deshalb nützlich, weil die Bemerkungen der altchristlichen Schriftsteller zur Betreuung der Verstorbenen in ihren Werken als Gelegenheitstexte weit verstreut sind.

Augsburg Wilhelm Gessel

Van Oort, J.: **Jeruzalem en Babylon.** Een onerzoek van Augustinus De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken). – 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B. V. (1986). – X, S. 366.

Wenn J. van Oort seine Untersuchung über die Quellen der Zwei-Staaten-Lehre des Augustinus unter den Titel „Jerusalem–Babylon" stellt, deutet er damit bereits an, daß er der Herkunft aus der juden-christlichen Apokalyptik den Vorrang geben wird. Die großen Erwartungen, die er mit seiner Hauptthese bei seinen Lesern weckt, läßt er keineswegs unerfüllt. Man folgt seinen immer interessanten Gedankengängen um so lieber, als er es versteht, seinen Gedanken einen klaren Ausdruck zu geben (vgl. bes. die Zusammenfassung, 301–310).

Im einleitenden ersten Kap. (1–15) umreißt der Vf. in kurzen Zügen den Fragestand. Aus dieser vorzüglichen Übersicht über die einschlägige Forschung ergibt sich, daß die Frage nach den Quellen der augustinischen Zwei-Staaten-Lehre wohl immer ein großes Interesse, aber keine eindeutige Antwort gefunden hat.

Das zweite, recht umfangreiche Kap. (17–137) enthält vorerst den Lebenslauf des Augustinus, soweit er für das Verständnis der Entstehung von De Civitate Dei (fortan als CD zitiert) wichtig ist. In diesem sehr gut dokumentierten und mit beeindruckender Literaturkenntnis verfaßten Abriß ist die Rede von der afrikanischen Herkunft des Augustinus und ihren negativen Folgen für die Beurteilung Roms, von seiner rhetorischen Bildung und seiner Vertrautheit mit den Klassikern, von seinem Kindheitsglauben und seiner Entdeckung der Weisheitslehre des Cicero, von seiner Zugehörigkeit zu den afrikanischen Manichäern und seiner Begegnung mit den neuplatonisierenden Christen von Mailand, endlich von seiner pastoralen Tätigkeit in der afrikanischen Kirche. Weiter kommen die Entstehung, der Aufbau und die literarischen Eigenheiten von CD zur Sprache (48–78). Im besonderen wird schließlich der Civitas-Begriff sowohl von Augustinus selbst wie von den modernen Erklärungen her eingehend erörtert (78–139). In diesem reichhaltigen Abschnitt verdienen die Ausführungen über Jerusalem und Babylon (99–103) sowie die Zusammenstellung der Texte über „die Stadt Gottes in der Fremde" (110–119) besondere Beachtung.

Im dritten Kap. untersucht O. unter dem Titel „Der Gottesstaat als Apologie und Katechese" die literarische Art des Werkes (139–167). Mit der opinio communis betrachtet auch er es als Apologie. Dabei hebt er allerdings stärker hervor, als es oft geschieht, daß CD wie jede christliche Apologie auch eine positive Beweisführung in sich schließt. Die großen Ähnlichkeiten mit De catechizandis rudibus (fortan als CatRud zitiert) und seinen Modell-Katechesen führen ihn aber auch dazu, in diesem apologetischen Werk eine Art Einleitungs-Katechese mit einer narratio und einer exhortatio anzunehmen (vgl. die Zusammenfassung, 166f).

Nach diesen recht weitläufigen Vorbereitungen gelangt er im vierten Kap. zu seinem eigentlichen Anliegen, zur Frage nach den Quellen der Zwei-Staaten-Lehre (169–300). Dabei nimmt er die bisher in der Forschung gemachten Vorschläge kritisch auf. In einem sehr interessanten, offenbar von seinem Lehrer, G. Quispel, inspirierten Abschnitt befaßt er sich im besonderen mit dem manichäischen Hintergrund (169–198). Weiter wägt er die Möglichkeit von Einflüssen seitens des Platonismus, der Stoa und von Philo von Alexandrien ab (198–214). Natürlich kommt er nicht darum herum, dem Donatisten Tyconius besondere Beachtung zu schenken (214–230). Seinen persönlichsten Beitrag aber leistet er im vierten Abschnitt, in dem er durch die christliche Tradition (Ambrosius und Origenes; Lactantius, Cyprianus, Tertullianus; vor allem Hirt des Hermas) zu den juden-christlichen Quellen aufsteigt und sich geneigt zeigt, eine katechetische Überlieferung anzunehmen (230–300, mit einer gut abwägenden Zusammenfassung).

Im fünften, abschließenden Kap. werden die Hauptergebnisse der Untersuchung nochmals zusammengefaßt und mit einem Blick auf die Anwesenheit von Juden und Juden-Christen in Nordafrika abgerundet (301–310).

Das Ganze wird mit einem Verzeichnis der Abkürzungen, einem ausführlichen Verzeichnis der Quellen, mit sehr reichen Literaturangaben, einem Namenregister (311–359) und einer Zusammenfassung in englischer Sprache (Summary) (361–365) sowie dem curriculum vitae des Autors abgeschlossen.

Angesichts der Einzigartigkeit von CD, der umwälzenden Nachwirkungen dieses geschichtstheologischen Werkes und den zahlreichen, recht verschieden angegangenen Untersuchungen darüber wird niemand sich wundern, daß auch die neueste Studie über die Quellen der Zwei-Civitas-Lehre Anlaß zu kritischen Überlegungen gibt.

So fällt sicher jedem Leser darin die neue literarische Beurteilung von CD auf. In origineller Weise, zum mindesten viel nachdrücklicher als es bisher geschah, stellt nämlich O. das allgemein als Apologie eingestufte Werk auch als eine Art Erstkatechese hin (vgl. bes. 165ff). Ohne Zweifel kommt die Theologie der zwei Reiche seit frühester Zeit in der katechetischen Überlieferung vor. Doch diese Tatsache als solche beweist den katechetischen Charakter von CD nicht. Es geht aus ihr nur hervor, daß eine für so wichtig erachtete Thematik, wie etwa auch der Gedanke des Gerichtes, in keiner Unterweisung für Neuankömmlinge fehlen durfte. Die literarische Form von CD ist denn auch nicht aus ihrem Inhalt, sondern aus den ausdrücklich von einer refutatio und einer demonastratio sprechenden Zeugnissen (vgl. 64 u. 144, mit Retract. II, 43; 145, mit ep. 184A, 5, u. 163, mit ep. 1A*, 1) sowie nicht zuletzt aus dem rhetorischen Hintergrund zu bestimmen. Leider gehen jedoch die diesbezüglichen Kenntnisse des Autors nicht sehr weit. Natürlich weiß auch er um die rhetorische und klassische Bildung des Augustinus (vgl. etwa 21; 301). Doch über die genera litteraria und die antike Auslegungsmethode ist er nicht auf dem laufenden (vgl. etwa 147, wo jeder Hinweis auf das *delectare, docere, movere* fehlt). So kann seine ungenügende Umschreibung von Apologie weiter nicht überraschen. Zuerst wird diese als rein negative Polemik hingestellt (64: Gegensatz von apologetisch und „thetisch"). Später wird allerdings Apologie als Oberbegriff genommen, dem richtigerweise die Polemik und der positive Aufweis untergeordnet werden (149; 167, 244). Mit Recht wird dabei auf Justinus hingewiesen, der in seiner Apologie mit der Widerlegung der heidnischen Vorurteile eine geradezu missionarische Darstellung des christlichen Lebens verband (142). Der ähnliche Aufbau von Adversus Haereses des Irenäus hingegen wird nicht erwähnt. Vor allem aber wird der negative und positive Aufbau des genus iudiciale (controversia) völlig übergangen. Im weiteren sind die Ähnlichkeiten zwischen CD und CatRud unbestreitbar (vgl. bes. die Zusammenfassung auf 301). Doch sind auch die Unterschiede zu beachten. In den Modellkatechesen wird die Polemik offensichtlich viel weniger breit entfaltet als in CD. Im übrigen ist die Zwei-Staaten-Lehre keineswegs auf die einführenden Katechesen beschränkt, wie der Autor meint (149). Sie kommt in ihnen wie der Hinweis auf das Gericht und die entsprechende Verantwortung verständlicherweise mehr vor. Aber sie fehlt anderswo keineswegs, wie vor allem die Katechesen des Theodor von Mopsuestia mit ihrer Lehre von den zwei Katastasen beweisen. Gerade damit werden auch die Hinweise auf die Bedeutung der jüdischen Überlieferung für die afrikanische Tradition relativiert (vgl. 306ff). Offenbar ist auch anderswo mit Einflüssen der jüdischen Präsenz zu rechnen. Die

Vermischung von literarischer Form und katechetischem Inhalt sowie die ungenügende Berücksichtigung der antiken Rhetorik erscheinen schließlich im besonderen bei der Verwendung des Begriffes *narratio*. Der Zusammenhang von narratio und Rhetorik ist zwar O. nicht entgangen (vgl. 286 sowie auch 283). Es gibt indes neben der *narratio*, welche zu den *partes orationis* gehört, auch die literarische Erzählung, welche die fabula, die historia und das argumentum umfaßt (vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik [München 1960], nn. 290ff). In dieser Sicht betrachtet Augustinus die Einführungskatechese als historia, welche die Bibel zum Vorbild nehmen muß, die ihrerseits eine historische narratio ist (vgl. CatRud 4,8. Dazu die leider nicht berücksichtigte Studie von P. Siniscalco, Christum narrare et dilectionem monere: Augustinianum 14, 1974, 605–623). Dabei ist auch der Zusammenhang von fides simplex und narratio nicht zu übersehen, wie ihn Leo im Gefolge Augustins besonders schön herausgestellt hat (vgl. Augustinus, CatRud 4,8 u. Leo, serm. 66,1. Dazu B. Studer, Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen: FS M. Pellegrino [Torino 1975], 917–930). Allein in Rücksicht auf diese mehr äußeren Kriterien ist man in der Lage, die literarischen Eigentümlichkeiten von CD und CatRud zu vergleichen und voneinander abzugrenzen.

Für eine volle literarische Wertung dieser Werke sind allerdings auch Kriterien mehr inhaltlicher Art heranzuziehen:

Auf der einen Seite ging tatsächlich O. in seinem Vergleich der Bücher 11–22 von CD und CatRud mit seinen Modellkatechesen zuwenig weit. Bei allen inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen den beiden Werken sind auch ihre Unterschiede gut zu beachten. Nach den ausdrücklichen Worten Augustins soll die narratio plena der Katechesen den Zeitraum von der Schöpfung bis zu den praesentia tempora Ecclesiae umfassen (CatRud 3,5). Für die Geschichte der beiden Civitates hingegen hatte er sich vorgenommen, ihren Ursprung, ihre Entfaltung und ihr Ende zu beschreiben (CD 10,32; 11,1; 18,1; Retract. II, 43[70],2). Selbst wenn er in der Ausführung der beiden Katechesen die Anfänge der Zeit und die Erschaffung der Engel nicht ganz übergeht und die ewige Vollendung miteinbezieht, nehmen diese Themen in CD einen unvergleichlich breiteren Platz ein. Die mangelnde Beachtung der Unterschiede der beiden Werke mag auch erklären, warum der Autor in der Erörterung des Drei-Zeiten-Schemas in CD nicht weitergekommen ist. Er machte sich zwar diesbezüglich große Mühe. Im besonderen ist er der Frage nach einem eventuell manichäischen Ursprung dieses Schemas nachgegangen (189–193). Seine Erklärungen können jedoch kaum befriedigen. Es wäre sicher etwas billig, wenn man sich einfach mit einem Hinweis auf das banale Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begnügen würde, obwohl dieses Schema tatsächlich sehr häufig vorkommt. Selbst im Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen klingt es an (Mt 13,24–30: Zeit der Aussaat, des Reifens und der Ernte). Die Tatsache aber, daß das Schema exortus, procursus, debitus finis auch im Vorwort der Vita Augustini des Possidius steht (praef. 3), legt eine Erklärung nahe, die viel besser zur literarischen Eigenart von CD paßt. Nach den Angaben von Lausberg muß das genus demonstrativum, in dem das Lob und der Tadel sich auf Personen richten, drei Zeiten umfassen: Laudantur vel vituperantur homines ex tempore quod ante eos fuit, ex tempore quo ipsi vixerunt, ex tempore quod est insecutum (H. Lausberg, Handbuch, nn. 245, mit Quintilianus, Instit. III, 7,10–25). Entspricht dies nicht genau dem Lob der „Bürgerschaft Gottes" und dem Tadel der „Bürgerschaft des Teufels"? Wenn man noch zögert, diesen Zusammenhang anzunehmen, da Augustinus sich offensichtlich gegenüber den rhetorischen Schemata immer eine gewisse Freiheit wahrt, wird man wenigstens nicht darum herumkommen, nach historiographischen Schemata Ausschau zu halten. Dabei wird man allerdings nicht übersehen dürfen, daß für Cicero die Lobrede und die historia zusammengehören und dieser Zusammenhang in der Spätzeit noch enger geworden ist. Das gilt auch von Augustinus. In De doctrina christiana stellt er nicht nur in bezug auf die Heilige Schrift fest: „Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio", sondern macht diese Feststellung im Zusammenhang des Lobes und des Tadels (III, 36[10],15). Wichtig wird überdies sein, daß hinter dem Drei-Zeiten-Schema auch die Idee des Ausganges von der Einheit zur Vielheit und der Rückkehr von der Vielheit zur Einheit steht.

Auf der anderen Seite kommt in der Untersuchung O.s der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teil von CD nicht zum Tragen. Die Freude an der Entdeckung der katechetischen Struktur der Bücher 11–22 führte ihn dazu, den Aufbau der ersten zehn Bücher zu vernachlässigen. Ohne diese kann man indes die volle Bedeutung der historia der beiden Civitates nicht verstehen. Das Verständnis des ersten Teiles jedoch ist ohne Beachtung der sog. theologia tripartita nicht möglich. Der Vf. unterläßt es zwar nicht, auf diese in seiner Übersicht über den Inhalt von CD hinzuweisen (vgl. 55f). Wenn er aber dabei gegen seine Gewohnheit, alle möglichen Literaturangaben zu machen (vgl. etwa den sehr gelehrten Abschnitt über die Zahl der 22 Bücher: 65–72), keine einzige diesbezügliche Studie erwähnt, erweckt er damit bereits den Verdacht, er habe die Bedeutung dieser Thematik nicht erfaßt (vgl. dazu vor allem G. Lieberg, Die ‚theologia tripartita' in: Forschung und Bezeugung: ANRR I/4 [Berlin 1973], 63–115; J. Pépin, Mythe et Allégorie [Paris 1976], 13–32 [Nachtrag der 2. Aufl.]). Tatsächlich markiert diese ‚theologia tripartita' die Struktur der ersten zehn Bücher. Mit Varro lehnt Augustinus die mythische Theologie ab. Gegen Varro zeigt er auf, daß die theologia civilis, der traditionelle Kult, das zeitliche Wohl des Reiches nicht sichern kann. Er übernimmt hingegen grundsätzlich die theologia naturalis, die Religion der Philosophen. Allerdings kommt für ihn nicht die Theologie der Stoiker, sondern nur jene der Platoniker in Frage. Doch selbst dieser gegenüber macht er schwerwiegende Einwände. Mit ihren vielen Mittlern kann sie das wahre Heil der ganzen Menschheit nicht garantieren. Allein Jesus Christus, der einzige Mittler, ist die universalis via salutis. Wenn O. diesen, hier natürlich sehr vereinfachten Gedankengang der ersten zehn Bücher beachtet hätte, dann hätte er den thetischen Teil, den er mit Recht für jede Apologie annimmt, nicht in die Bücher 11–22 verlegt. Die eigentliche positive Beweisführung findet sich tatsächlich im 10. Buch von CD, vor allem im großartigen Kap. über das einzige Opfer Christi, durch das alle Menschen zu Gott zurückgeführt, mit anderen Worten zur Civitas Dei werden (vgl. CD 10,6. Dazu B. Studer, Das Opfer Christi nach Augustinus „De Civitate Dei" X, 5–6: Stud. Anselm. [Roma 1980], 93–107, mit weiteren Literaturangaben). Der zweite Teil von CD ist danach nur eine amplificatio von CD 10, eine narratio, welche die geschichtliche Bestätigung für die bereits gegebene demonstratio leistet.

Die bisher gemachte Kritik betraf in erster Linie die Ausführungen über den Aufbau von CD, im besonderen die m. E. verfehlte Annahme einer katechetischen Struktur, also das sekundäre Anliegen des Vf.s. In etwa waren jedoch darin bereits einige, allerdings nicht entscheidende Reserven gegenüber der Hauptthematik eingeschlossen. Der sehr gut dokumentierten und mit vielen Nuancen vorgetragenen Darstellung der Quellen der Zwei-Reiche-Lehre, speziell den Hinweisen auf den juden-christlichen Hintergrund, stimme ich tatsächlich gerne zu (vgl. bes. 193–198; 303ff). Es ist indes zu bedauern, daß O. seine Quellenstudien, wie er sie schon im Titel ankündigte, nicht noch weiter vorangetrieben hat. Sicher geht er über den Hirten des Hermas (252–261) sowie über die Pseudo-Klementinen und andere apokryphe Texte bis zum NT (261–269). Doch der apokalyptische Hintergrund des NT insgesamt kommt viel zu kurz. Das gilt vor allem für das corpus paulinum, das ohne diesen Kontext nicht voll verstanden werden kann (vgl. immerhin 115, mit der zweimaligen Zitation von 2 Kor 5,6f). So werden die wichtigen Texte von Eph 1,20–2,10 und Kol 1,12–23 nicht berücksichtigt (vgl. dazu 293 u. 297 sowie CD 20,7,3, mit dem antimillenaristischen Kontext). Selbst in den Evangelien wäre mehr zu finden gewesen, wie das bereits zitierte Gleichnis vom Unkraut im Weizen am klarsten beweist. Gerade die Vernachlässigung des apokalyptischen Hintergrundes des ganzen NT mag die Überbewertung der Zwei-Reiche-Lehre in der katechetischen Überlieferung zum Teil erklären. Selbst die stoischen und platonischen Einflüsse konnten diesen apokalyptischen Ansatz nie ganz verdrängen. Er blieb überall gegenwärtig, nicht nur in der Einführungskatechese, wie der schon angeführte Theodor von Mopsuestia vielleicht am besten zeigt (vgl. 284, wo die verschiedenen Arten von Katechesen zuwenig unterschieden werden). Auf jeden Fall wäre vom corpus paulinum her der rex civitatis nicht zu übersehen gewesen, wie es tatsächlich geschehen ist. Es ist zwar viel die Rede von der civitas diaboli. Hingegen kaum vom rex der civitas Dei (vgl. immerhin 159). Damit bleibt der Christozentrismus, der CD wie die ganze augustinische Theologie charakterisiert, zu sehr im Hintergrund (vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche [Düsseldorf 1985], 212–219). Es kommt nicht genügend zur Geltung, wie sehr es Augustinus gerade in dieser Apologie darauf ankam, gegenüber Porphyrius die einzige Mittlerschaft Jesu Christi aufzuweisen. Ohne jeden Zweifel ging jedoch damit für die Hauptthematik dieser sonst so wertvollen Untersuchung eine ganz wichtige Nuance verloren. Es wird darin nicht aufgezeigt, daß von den duo amores, welche die beiden civitates ausmachen (übrigens auch ein vernachlässigtes Thema), jene wahre im universale sacrificium quod per magnum sacerdotem offertur Deo besteht, im

Opfer der Christen, durch das die vielen ein Leib sind in Christus und das im besonderen in der Feier des Sakramentes des Altares vollzogen wird (CD 10,6).

Rom Basil Studer

Frank, Isnard Wilhelm: **Kirchengeschichte des Mittelalters.** – Düsseldorf: Patmos Verlag (1984). 212 S. (Leitfaden Theologie, 14), kart. DM 22.–

Das Buch ist im Format ein Taschenbuch, bietet aber einen neuen Blick ins MA. Gleich eingangs ist nicht mehr vom „germanischen" MA die Rede, sondern vom „archaischen": „Die primitive archaische Religiosität der agrarischen Gesellschaft von Germanen, Kelten und Slawen war auf irdische und himmlische Wohlfahrt des Einzelnen der Gemeinschaft ausgerichtet. Der Segen der Götter war an Bindungen geknüpft: Einhaltung des mos maiorum, das heißt der von den Alten überlieferten Sitten und Gebräuche. Kult und Ritus spielten eine überragende Bedeutung" (24). Bei diesem mehr mentalitäts- und strukturgeschichtlichen Ansatz ist es nicht verwunderlich, daß der Autor den Abschnitten über die „Strukturen von Frömmigkeit und Verfassung" (10) besondere Beachtung beimißt. Insgesamt kommt der ganze Stoff zur Sprache, von der Missionierung bis zur Frömmigkeit, von der Königskirche bis zur Papstkirche, von den Kreuzzügen bis zu den Ketzerverfolgungen, vom Konziliarismus bis zum Humanismus. Auf engstem Raum das Wesentliche in heutiger Forschungsperspektive darzulegen, ist zweifellos eine große Kunst, und man wird dem Vf. gerne bescheinigen, daß ihm dies gelungen ist. Fraglich bleibt allerdings, ob das Buch bei jenem Leser, der sich nur rasch im Überblick informieren will, seine Intention zu erfüllen vermag; die oft sehr komprimierten Darlegungen samt den zahlreichen Fachtermini setzen viel, ja sehr viel voraus. So ist es vielleicht doch mehr ein Buch für Kenner als für Anfänger.

Münster Arnold Angenendt

Dumeige, Gervais: **Nizäa II.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1985). 366 S. [Aus d. Franz. von Edmund Labonté. Übers. d. Texte im Anh. von Heinrich Bacht] (Geschichte der ökumenischen Konzilien; Bd 4), Lw. DM 64.–

In der verdienstvollen Reihe der „Geschichte der ökumenischen Konzilien" geriet das Erscheinen der deutschen Ausgabe des 1978 veröffentlichten französischen Originals „in die unmittelbare Nähe der anstehenden Jubiläumsfeiern für das Konzil von Nizäa II (787–1987)" (11). Das zweite Nizänum (24. 9 – 23. 10. 787) fand denn auch reichlich Beachtung. Zahlreiche wissenschaftliche Symposien wurden aus diesem Anlaß veranstaltet, von denen hier nur das am Collège de France in Paris im Okt. 1986 abgehaltene erwähnt sei, dessen gewichtige Akten erstaunlich schnell publiziert worden sind (F. D. Boespflug – N. Lossky [Hg.], Nicée II. 787–1987. Douze siècles d'images religieuses, Paris: Cerf 1987), sowie das von der Societas Internationalis Historiae Conciliorum investigandae im Okt. 1987 in Istanbul organisierte. Patriarch Dimitrios I. von Konstantinopel hat aus diesem Anlaß eine umfangreiche Enzyklika herausgegeben (14. 9. 1987), Papst Johannes Paul II. ist seinerseits in einem apostolischen Schreiben („Duodecimum saeculum"; vom 4. 12. 1987) auf das Ereignis eingegangen.

Das Interesse für dieses Konzilsjubiläum ist unvergleichlich größer als das, welches 1981 dem 13. Zentenar des 6. ökumenischen Konzils entgegengebracht wurde (vgl. Ch. Schönborn: 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance, in: FZPhTh 29, 1982, 157–174). Vom dogmatischen Gewicht der beiden Konzilien her betrachtet mag dies überraschen. Die Zwei-Willen-Lehre zielt, so will es scheinen, auf Zentraleres als die 787 verhandelte Bilderfrage. Der lateinische Westen neigte dazu, die Bilderfrage als eine mehr praktisch-didaktische, denn als eine im strikten Sinne dogmatische Frage zu betrachten, wie dies im Osten geschah. Dort war die Bilderfrage als eminent dogmatische, christologische Frage bewußt. Man sah in der Verwerfung der Bilder einen direkten Angriff auf das zentrale Dogma des Christentums, die Inkarnation.

Es dürfte wohl nicht direkt an dieser dogmatischen Gewichtung liegen, daß Nizäa II heute ein so weites Echo findet. Vielmehr liegt dies eher im großen Interesse begründet, auf das in unserer bildüberfluteten Zeit die theologische, pastorale, katechetische Frage nach den Bildern stößt. Das weitverbreitete Interesse für die ostkirchliche Kunst, besonders die Ikonen, kommt als verstärkendes Moment dazu. In dieser Situation kommt der hier zu besprechende Bd. über das 2. Nizänum ganz gelegen.

Die deutsche Ausgabe hält sich streng an den französischen Originaltext, ergänzt aber an vielen Stellen die Literatur, besonders die seit 1978 erschienene. Von den 8 Kap. des Buches handeln die ersten zwei von der Frühgeschichte der Bilderfrage, zwei weitere vom Bilderstreit unter den Kaisern Leo III. und Konstantin V., die Kap. 5 und 6 behandeln schließlich das 2. Konzil von Nizäa selbst, während die beiden Schlußkapitel die Nachgeschichte des Konzils bis zum „Triumph der Orthodoxie" im Jahre 843 darstellen. Ein Anhang bietet 15 Texte zur Vor- und Nachgeschichte des Konzils sowie die Konzilsdefinition und die Disziplinarkanones. Eine ausführliche Zeittafel, eine umsichtige Bibliographie und Indices runden den Bd ab.

Ein besonderes Verdienst dieses Buches ist die gründliche Darstellung der Haltung der Christen zur Bilderfrage vor dem Bilderstreit (21–78). Was hier geboten wird, ist nicht neu, doch bietet es in übersichtlicher Weise die wichtigsten Daten. Ein Einspruch sei freilich angemeldet: Die Behauptung, „daß die Christen der Anfangszeit ... gegenüber den Bildern eine betont ablehnende Haltung einnahmen" (21), ist zwar weit verbreitet, aber zuwenig abgesichert, um immer noch unbestritten zu sein. Sie setzt voraus, daß es im zeitgenössischen Judentum ebenso gewesen sei, dessen Bilderfeindlichkeit das Christentum anfangs geteilt habe. Doch sprechen die archäologischen Befunde eine differenziertere Sprache. Beispiele jüdischer Bildkunst sind so alt (Rom, Dura Europos), daß man wohl zu Recht jüdische Einflüsse auf die Anfänge der christlichen Kunst angenommen hat (vgl. 26). Warum tritt in Rom die frühe christliche Kunst ohne Widerspruch auf? Zumindest aus Rom ist *kein* Zeugnis gegen den Bildergebrauch bekannt, was Hugo Koch 1917 zu der Bemerkung veranlaßt hatte, „die römische Kirche (habe) im Prozeß der Verweltlichung und Paganisierung des Christentums den Primat übernommen" (Die altchristliche Bilderfrage, 88), das sehe man an ihrer Nachgiebigkeit in der Bilderfrage. Die Arbeit von Sr. Charles Murray, Art and Early Church, JTS 28 (1977), 303–345, wird leider in den Literaturnachträgen nicht erwähnt. Sie versucht, ein differenzierteres Bild von den Anfängen zu zeichnen.

Woher stammt die Bilderfeindlichkeit im Byzanz des 8. Jh.? Der heutige Wissensstand wird übersichtlich referiert. Doch dürfte auch hier die Archäologie Bewegung ins bisherige Bild bringen. Die neuesten Ausgrabungen in Khirbet Samra (Hadeitha) in Jordanien haben eine Reihe von christlichen, byzantinischen (melchitischen) Kirchen freigelegt, auf deren reichen Mosaikböden unübersehbare Spuren innerchristlicher Bilderfeindlichkeit festzustellen sind, die bereits aus vorislamischer Zeit datieren: alle Darstellungen von Lebewesen (Menschen und Tieren) sind beseitigt und z. T. durch Kreuze ersetzt. Diese bisher literarisch nicht bezeugte Ikonoklasmie im byzantinischen Reichsgebiet stellt vor noch ungelöste Rätsel (mündliche Mitteilung des Archäologen Alain Desreumaux, Paris). Die Frage nach der Herkunft der Bilderfeindlichkeit wird wohl keine monokausale Erklärung finden.

Zur Hagia Sophia von Nizäa, der Konzilskirche, wäre nicht nur zu erwähnen, daß sie 1065 von einem Erdbeben beschädigt wurde, sondern vor allem, daß sie 1922 von den Türken völlig zerstört wurde (137, Anm. 9).

Gelegentliche Übersetzungsfehler stören das Bild dieser sorgfältigen Arbeit ein wenig. S. 64: statt „das auf die Grenzländer ausgerichtete Kreuz" ist zu übersetzen: „das auf Stufen aufgerichtete Kreuz" (la croix dressée sur des marches). S. 113: statt „anstelle vollständiger Ausarbeitungen lose Blätter mit Auszügen" ist zu übersetzen: „statt vollständiger Handschriften lose Blätter und Auszüge".

Daß die römischen Legaten, obwohl „nur" ein Erzpriester und ein Abt, *vor* Patriarch Tarasios die Akten unterschreiben, wird wie folgt gedeutet: „Dieser erste Platz bedeutet nicht mehr als die Anerkennung eines Ehrenprimats" (188). Ist dies nicht doch etwas zu wenig? Welche unübersehbare Rolle Rom im Kampf um die Wiederherstellung des Bilderkultes gespielt hat, auch und gerade während des 2. Nizänums, betont E. Lanne, Rome et Nicée II, in dem obengenannten Sammelband der Akten des Pariser Nizäa-Symposiums (220–228); ders., ausführlicher: Rome et les images saintes, in: Irénikon 59 (1986), 163–188. Sehr genau und differenziert zur Primatsfrage die nicht zitierte Arbeit des sonst häufig zitierten J. Gouillard: L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme, in: Istina 21 (1976), 25–54.

Die genannten Ausstellungen können den positiven Eindruck dieses klaren, ausgewogenen und gut leserlichen Bd.es nicht trüben. Er erfüllt in exemplarischer Weise die Aufgabe eines Handbuchs. Dieser Bd ist nicht nur dem Theologie- und Kirchenhistoriker zugedacht, auch der Kunsthistoriker findet hier übersichtlich das Wichtigste zur altkirchlichen Bilderfrage.

Fribourg P. Christoph Schönborn OP

Henricus de Gandavo: Quodlibet XII. Quaestiones 1–30. Edidit J. Decorte. – Leuven: University Press (1987). LXVI, 276 S. (Opera Omnia XVI. Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series 2), Ln. bfr 2.500.– / DM 153.40

Als Bd XVI der Opera Omnia des Heinrich von Gent († 1293), des bedeutendsten Theologen des 13. Jh.s aus dem Weltklerus, erschien 1987 die kritische Ed. von Quodlibet XII., die J. Decorte (unter der sachkundigen Moderation von Dr. R. Macken) besorgte. Von den (zwischen 1276 und 1291) disputierten 15 Quodlibeta des Genter

Theologen liegen nun 7 in einer kritischen Angabe vor; die übrigen sind in Bearbeitung. Seit dem Erscheinen der „Bibliotheca manuscripta" des Heinrich von Gent von R. Macken sind nur 10 Jahre vergangen, in denen dieses Editionsvorhaben in internationaler Zusammenarbeit und verantwortlicher Koordination in Löwen rasch vorankommen konnte.

In einer überaus konzentrierten Einführung (VII–LXVI) orientiert der gelehrte Hg. D. über die textkritischen und textgeschichtlichen Probleme der Ed.:

Er stellt die 27 Textzeugen des Quodlibet XII vor und erörtert dann (XIX–XXXIV) sehr ausführlich die literarischen Probleme der 31. Quästion, die in der (hsl.) Überlieferung des Quodlibet XII keinen festen Platz hat. Diese Frage betrifft den Streit um das Pastoralstatut Martin IV. „Ad fructus uberes" für die Mendikantenorden. Heinrich von Gent hat seit 1286 in universitätsöffentlichen Diskussionen die Position des Weltklerus vertreten. 1288 (nach dem Regierungsantritt Nikolaus IV. am 22. Febr. 1288) faßte er seinen Lehrstandpunkt noch einmal unmißverständlich zusammen und veröffentlichte diesen zusammen mit den Argumentenlisten (aus der öffentl. Disputation) in einem Traktat (Streitschrift), der im folgenden Bd. der Opera omnia veröffentlicht wird. Einen verhältnismäßig kurzen Teil dieses Traktates gab er zusätzlich als Quaestio 31 des XII. Quodlibet 1288/89 heraus. In 12 Codices der vom 1. Universitätsexemplar abhängigen Textzeugen ist diese Quaestio im Rahmen des Quodlibet XII überliefert. In der vom 2. Universitätsexemplar, das nach 1304 aufgelegt wurde, abstammenden Überlieferung wurde diese Quaestio nicht mehr abgeschrieben. Offensichtlich bestand aufgrund der durch Bonifaz VIII. (Decretale „Super cathedram" 18. Febr. 1300) veränderten pastoralen Rechtslage kein Interesse mehr an dieser Frage. Einige Codices vermerken ausdrücklich das Fehlen dieser Quaestio, und 2 Hss. der Quodlibeta Heinrichs überliefern als Quaestio 31 den ganzen Traktat.

Nach einer sorgfältigen Prüfung der textinternen Hinweise auf diese 31. Quästion des 12. Quodlibet kommt D. zu dem Ergebnis, daß Heinrich von Gent bei der Veröffentlichung des (Weihnachten 1288 disputierten) 12. Quodlibet wenigstens einen Teil des genannten Traktates als Quaestio 31 herausgegeben hat. Von der Veröffentlichung des ganzen Traktates mußte er absehen, weil er den Rahmen des Quodlibet gesprengt hätte. Auf eine Teiledition wollte er aber nicht verzichten, da es sich in dieser Frage um ein hochaktuelles Problem handelte.

In der bekannten und bewährten philologisch-kritischen Methode der Löwener Schule sondiert dann der Hg. (XXXV–XLII) die Zeugen der beiden Textfamilien, die von 2 verschiedenen Universitätsexemplaren abstammen, und wählt von jeder Familie je drei der qualifiziertesten Hss. aus, die der Ed. zugrunde liegen.

Ein besonderes überlieferungsgeschichtliches Problem ist der Text des Quodlibet XII in der Pariser Hs. 15350, die aus dem Nachlaß des Gottfried von Fontaines († p. 1304) stammt. In der Geschichte der Textwerdung des Quodlibet steht dieser Zeuge zwischen dem Universitätsexemplar und dem Apograph des Magisters und dürfte eine selbständige Kopie desselben sein. Sie weist überdies einige zum Teil sehr umfangreiche Ergänzungen zum Text auf, die nicht von Heinrich von Gent stammen können, weil sie seiner Lehre nicht entsprechen. Sie stammen aus der Schule (möglicherweise sogar aus der Feder) des Gottfried von Fontaines und bezeugen so die erste Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent.

Im Advent 1288 hat Heinrich von Gent die Fragen dieses Quodlibet an der Universität Paris disputiert. Die aktuellen Probleme der Kirche und der Theologie in diesen Jahren der Auseinandersetzung um das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft kommen zur Sprache. Das Verurteilungsdekret des Stephan Tempiers von 1277 ist noch wirksam; im sog. Korrektorienstreit ist die Auseinandersetzung um die Lehre des Thomas von Aquin voll im Gange und die Gegensätze zwischen Kirche und französischem Königtum (Philipp IV.) verschärfen sich. Auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte gewinnen die einzelnen 30 Quästionen ihre aktuelle Bedeutung. In der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin lehnt Heinrich von Gent in q.1 dessen Subalternationstheorie ab und begründete in q.2 sein Verständnis der Theologie als „höherer Wissenschaft". In q.10 diskutierte er ausführlich die These von der Einzigkeit der Wesensform und in q.26 die These von der Selbstaktualität des Willens. In q.13 erörtert er das Verhältnis des bonum commune zum bonum privatum: Kann das „bonum politicum" den Einsatz des Lebens des einzelnen fordern? In den qq.28 und 29 befindet Heinrich von Gent sich wieder in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin über den „Stand der Vollkommenheit" und begründet den Primat des praktischen christl. Lebens der „Praelati" (Pfarrseelsorger) gegenüber den Mendikantenbrüdern. In den beiden ersten Quästionen verweist Heinrich von Gent wiederholt auf die gleichzeitig von ihm disputierten „Quaestiones ordinariae" und bemerkt (ed. 10,44), daß die 1. Frage des Quodlibet XII durch seine Ausführungen in seinen anderen Lehrdisputationen veranlaßt ist. Damit rückt der Magister selbst diese allwöchentlich gehaltenen „Quaestiones ordinariae", die er geschlossen als Summa herausgab, in den Vordergrund.

Dank der Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft konnte Dr. R. Macken im vergangenen Jahr den Projektband der kritischen Ed. der Summa abschließen. Er kann in den nächsten Jahren im Druck erscheinen. Das Doppelwerk des Genter Theologen – Quodlibeta und Summa – muß zusammen gelesen werden. Dessen Inedita sind aber noch nicht einmal literargeschichtlich untersucht.

Anmerkungs- und Variantenapparat der Ed. des Quodlibet XII erfüllen voll und ganz ihre Funktion; jener bietet die notwendigen Interpretationshilfen und dieser die notwendigen Lesehilfen. Mit Umsicht und Sachwissen hat D. Text und Apparat gestaltet; vielfache Indices der zitierten und angemerkten Quellenschriften, der klassischen und modernen Autoren beschließen das Werk, das für die Erforschung der ma. Theologie und Philosophie unentbehrlich ist.

Bochum Ludwig Hödl

Lagleder, Gerhard Tonque OSB: **Die Ordensregel der Johanniter/Malteser.** Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. – St. Ottilien: Eos Verlag (1983). 191 S., Ln. DM 38.–

Das vorliegende gut lesbare und mit zahlreichen instruktiven Abbildungen ausgestattete Bändchen bietet mehr und zugleich weniger als sein Titel verspricht. Es handelt sich bei ihm um eine Einführung in Frühgeschichte und Spiritualität der Johanniter, die sich nicht allein auf Regel und Verfassungsgeschichte des Ordens beschränkt, sondern eine „Studie über das geistliche Fundament des Malteser-/Johanniterordens" (9) sein will. Der eigentlichen Darstellung folgen in einem dritten Teil in synoptischer Anordnung die ältesten Fassungen der Regel: die lateinische von 1253 (Staatsarchiv Aargau, Urk. 7), die französische aus dem 13. und die mittelhochdeutsche aus dem 14. Jh. (Bibl. Vat., Cod. Vat. 4852 bzw. Bay. Staatsbibliothek München, Clm 4620).

Es handelt sich bei der Arbeit Lagleders, eines Benediktiners von St. Ottilien, um eine Regensburger Diplomarbeit, die im großen und ganzen den Stand der Forschung wiedergibt. Wenn sie zum Druck gelangte, dann nicht in erster Linie um der Wissenschaft willen, sondern mit der Absicht, „einen kleinen Beitrag zur Erneuerung des Ordens zu leisten" und den heute unter dem Malteserkreuz Tätigen den „unverzichtbaren Grundstock ihres Dienstes" (189) vor Augen zu führen. Angesichts einer solchen Absicht verwundert es nicht, daß der Vf. zwar auf Regelgebung und Organisation des Ordens eingeht, die Probleme der Entstehung und der Ausbildung der Regel sowie die komplizierten Abhängigkeitsverhältnisse der Regeln der Ritterorden anspricht, jedoch nicht den Ehrgeiz hat, Entscheidendes zu ihrer Lösung beizutragen oder gar eine definitive, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ed. der Regel vorzulegen.

Berlin Kaspar Elm

Roeser, Volker: **Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich.** – Basel, Frankfurt/M.: Helbing u. Lichtenhahn (1985). 307 S. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 153), kart.

Wieder einmal wird die Unzulänglichkeit der bisherigen Forschung zur franz. Geschichte der Jahre 1559–1562 festgestellt und eine neue detaillierte Untersuchung vorgelegt, dieses Mal unter dem Aspekt der Toleranz. Es handelt sich um eine Basler Diss. bei dem auf diesem Gebiet führenden H. R. Guggisberg. Der Vf. hatte 1973 eine Magisterarbeit über Montaignes Freund Etienne de La Boétie angefertigt und in diesem Zusammenhang eine Neuinterpretation und Neudatierung von dessen religionspolitischem Memorandum erarbeitet, die er nicht nur in das vorliegende Buch einbringt (146–159), sondern zum Ausgangspunkt seiner Deutung der franz. Regierungspolitik vor dem Ausbruch des ersten Hugenottenkriegs macht, die sich nach R. an den dort niedergelegten, von ihm als „humanistische Toleranz" etikettierten Grundsätzen orientiert.

Dabei wird an der Einheit der Wahrheit und der Kirche unbedingt festgehalten, dem sittlich-praktischen Verhalten aber gegenüber der Rechtgläubigkeit größeres Gewicht gegeben als bisher. Dadurch bekommt die Mitverantwortung der weltlichen Obrigkeit für die Religion ein neues Gesicht. Ihre Religionspolitik hat jetzt nicht mehr in erster Linie Häretiker zu vertilgen, sondern Frieden und Ordnung zu stiften. Noch geht es nicht um uneingeschränkte religiöse Duldung von Andersgläubigen oder gar um Religionsfreiheit, aber das Ergebnis ist doch eine neue theoretische Einstellung gegenüber Ketzern mit praktischen Konsequenzen: der weltliche Arm verzichtet auf deren Verfolgung, soweit sie bloß des Irrtums schuldig sind und sich nicht der Zusammenrottung oder gar der Rebellion schuldig gemacht haben. Diese Unterscheidung von Gewissensüberzeugung und bürgerlichem Gehorsam soll aber nicht zur religiösen Indifferenz der Staatsgewalt führen, sondern nur deren Aktionsfeld verlagern. Da es um die Rückgewinnung der Irrenden mit geistlichen Mitteln geht, rückt die Reform der Kirche ins Zentrum, durch die sie wieder Überzeugungskraft gewinnen wird. Reform soll auf der Grundlage eines an der frühen Kirche orientierten Minimal- oder Fundamentalkonsenses erfolgen. Der Vf. stellt mehrfach aus seinen Quellen umfangreiche Anthologien zusammen, die die Einzelheiten dieses Programms

belegen. Sein „Erfinder" ist aber nicht, wie man häufig lesen kann, der Kanzler Michel de L'Hospital, sondern der Kardinal von Lothringen und zwar bereits 1559. Damit entfällt auch die Möglichkeit, daß diese neue politische Linie pragmatischen Erwägungen der franz. Führung in der schottischen Krise von 1560 entsprungen sein könnte, wie in einer ausführlichen Untersuchung der letzteren dargelegt wird. Sie scheint viel eher ein weiterer Fall ihrer Anwendung gewesen zu sein. Hauptsächlich geht es R. aber darum, in einer detaillierten Analyse der franz. Religionspolitik unter den Guisen die tatsächliche Leitfunktion dieses Programms nachzuweisen, um anschließend im zweiten Teil des Buches aufzuzeigen, daß auch die neue Regentschaft für Karl IX. auf derselben unveränderten Linie geblieben ist. Als allerdings im Juli 1561 die franz. Bischöfe ihre Mitwirkung versagen, wird die Regierung in Richtung einer weiterreichenden Duldung der Calvinisten gedrängt, eines regelrechten „Interim" für deren Kirchenorganisation, wie es im Januaredikt von 1562 dann zustande gekommen ist. Nach R. ist dies nicht mehr „humanistische", sondern „pluralistische" Toleranz, die der katholische Adel aber nicht mehr zu akzeptieren bereit war. Insofern trieb das Regime jetzt in den eigenen Untergang.

R.s Argumentation, die in einem aufwendigen Anmerkungsapparat belegt ist, beruht hauptsächlich auf der umfassenden Auswertung von Memoranden und Edikten, Reden und Korrespondenzen, etlichen ungedruckten, vor allem aber bereits veröffentlichten. Sie ist in sich schlüssig, auch wenn sie nicht immer mit klaren Belegen, sondern durchaus auch mit Indizienbeweisen oder dem massiven Aufgebot von Meinungszeugen arbeiten muß. Bei einer Quellenlage, der in den meisten Fällen klare intentionale Aussagen abgehen, sind aber auch andere plausible Interpretationen möglich. Selbst wenn man die Auffassungen des von R. einmal als Zyniker abqualifizierten Romier nicht teilt, bleibt doch die Frage, ob die franz. Politik in einer Zeit rasch wechselnder komplexer Konstellationen tatsächlich von so geradliniger programmatischer Konsequenz gewesen ist, wie R. es bewiesen haben will. Er plädiert selbst für eine bisher kaum vorhandene „sozial- und wirtschaftsgeschichtlich erweiterte Toleranzforschung" (17), die sich freilich dann nicht auf expressis verbis formulierte ökonomische Argumente zugunsten religiöser Duldsamkeit beschränken dürfte, wie R. offensichtlich annimmt, sondern viel eher nicht artikulierte, aber evidente oder wenigstens plausible Motivationszusammenhänge aufdecken müßte. In diesem Sinne, wenn auch nicht primär um der Toleranzgeschichte willen hat der Rez. bereits 1980 eine Untersuchung des Zusammenhangs von Religions- und Finanzpolitik veröffentlicht, die dem Autor, der die Finanzprobleme der Krone ja immer wieder erwähnt, vielleicht doch hätte von Nutzen sein können. Und wer wie R. immer wieder auf verschiedene Ständeversammlungen zu sprechen kommen muß, sollte eigentlich die Forschungen von R. Major nicht ignorieren dürfen.

Augsburg Wolfgang Reinhard

Keil, Norbert: **Das Ende der geistlichen Regierung in Freising.** Fürstbischof Joseph Konrad von Schroffenberg (1790–1803) und die Säkularisation des Hochstifts Freising. – München: Kommissionsverlag Seitz Druck (1987). 408 S. (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 8), kart. DM 84,80

Die vielen einander oft widersprechenden, auf jeden Fall stets mit einer Reihe von Fragezeichen zu versehenden allgemeinen Darstellungen über die große Säkularisation von 1802/03 können nur dadurch einer zuverlässigen Gesamtdarstellung Platz machen, daß die jeweils davon betroffenen Institutionen in minutiöser und sachkundiger Auswertung der angefallenen Akten untersucht werden. Wie freilich die verschiedenartigen Interpretationen zeigen, welche die zentralen Säkularisationsakten bereits durch außerordentlich sachkundige Zeitgenossen erfuhren, nämlich durch die mit der Übernahme des kirchlichen Vermögens betrauten Beamten um 1800 selbst, darf man sich auch dann nicht zu große Hoffnungen machen, etwa daß aus einer Einzelstudie verlässig auf das Gesamtergebnis, zumal finanzieller Art, geschlossen werden kann. Ein anderer Weg scheint mir aber nicht gangbar, deshalb ist das Thema der vorliegenden Arbeit sehr zu begrüßen.

Die Durchführung ist in jeder Hinsicht überzeugend. Die Aktengrundlage scheint mir in keinem Punkt ergänzungsbedürftig zu sein, die einschlägigen kirchlichen und die staatlichen Provenienzien, für die Person des letzten Bischofs auch Unterlagen privater Herkunft, sind in denkbar umfassender Weise beigezogen. Auch die einschlägige Literatur ist in wünschenswertem Umfang genützt. Möglichkeiten, durch Beiziehung vergleichbarer Literatur zum Ende anderer Bistümer Besonderheiten Freisings herauszuarbeiten, wurden nicht ausgenützt, mir scheint das aber auch nicht notwendig.

Das Thema ist sonst aufs gründlichste aufgearbeitet.

Ein kurzer allgemeiner Teil stellt das Hochstiftsterritorium (warum keine Kartenskizzen?) und seine Verwaltung in großem Rahmen vor, die Außenbesitzungen, dann die Diözese und die darauf bezogenen Behörden, dann folgt ein Überblick über die sonstigen geistlichen Institutionen in der Stadt Freising, angefangen vom Domkapitel. Auch die Struktur der Bürgerschaft wird untersucht, besonders eingehend behandelt wird das Schulwesen mit dem bekannten bischöflichen Lyzeum.

Der nächste Teil gilt der Person und dem Wirken des letzten Fürstbischofs, der, gleichzeitig, Fürstpropst von Berchtesgaden und Fürstbischof von Regensburg, 12 Jahre regierte. Jugend, Familie, Tätigkeit in Berchtesgaden, die Wahlvorgänge in Freising und Regensburg werden ausführlich behandelt, in ausreichender Gründlichkeit auch sein Wirken: Hirtenbriefe, Pastoralreisen, Verhalten während der Kriegsereignisse 1796 und 1800, sein Protest gegen die drohende Säkularisation. Zur Einordnung der Salzverträge zwischen Berchtesgaden und Bayern hätte noch die Wirtschaftsgeschichte Bayerns von E. Schremmer (bzw. sein Abschnitt im Handbuch Spindlers) beigezogen werden können. Das bekannte 15-Millionen-Projekt von 1798 hätte aufgrund der Freising betreffenden Akten eine ausführlichere Diskussion verdient; behandelt ist es, soweit es die Einhebung betrifft, nur aufgrund der Literatur (113), es sieht also so aus, als sei der Vollzug, was neuerlich generell behauptet wird, aus den Akten tatsächlich nicht nachzuweisen, jedenfalls nicht für Freising.

Es folgt dann die Darstellung der bayerischen Besitzergreifung in Berchtesgaden, Regensburg und Freising, dann an Hand der Literatur ein Überblick über das Ende der alten Kirchenverfassung in Bayern, angefangen mit den „Reformen" unter Karl Theodor bis zum Reichsdeputationshauptschluß.

Das eigentliche Ergebnis der Diss. stellen die folgenden Teile dar.

Sie behandeln die finanzielle Situation des Hochstifts mit einer Zusammenstellung der Einkünfte aus allen denkbaren Quellen, insgesamt und nach Ämtern, ebenso detailliert die Verwaltungsorganisation mit Anführung jedes einzelnen Beamten. Ebenfalls ausschließlich auf den Freising betreffenden Akten beruht dann die Beschreibung des Säkularisationsvorganges, einschließlich der Aufgliederung der Pensionen und Besoldungen für alle betroffenen Personen, bis zu den Bediensteten und Angestellten. Daran schließen die Verfügungen betreffend das Hochstiftsvermögen (wobei S. 240 die Legende vom beabsichtigten Abbruch des Domes überzeugend widerlegt wird); Schwierigkeiten gab es besonders hinsichtlich der Schlösser, die sich oft als unverkäuflich erwiesen. Überraschend ist in diesem Zusammenhang der Abschnitt über die Konvention vom 2. September 1805, die den Ausgleich mit Österreich zum Inhalt hatte; sie ist offenbar sonst nicht bekannt, sondern taucht nur in den Freisinger Akten auf. Die Besitzungen Freisings in Österreich, die Besitzungen Kurbayerns in Böhmen werden hier aufgerechnet gegen die von Österreich und Salzburg an Bayern gekommenen Besitzungen Eichstätt, Mühldorf und Neuburg am Inn (in den einschlägigen Bd.en des Historischen Atlas von Bayern ist dieser Vorgang unbekannt, obwohl erst jetzt die Besitzergreifung von Mühldorf oder Neuburg legalisiert wurde). Ebenso gründlich ist das Kap., in dem die Säkularisierung des Domstifts behandelt wird. Auf die Charakterisierung des Domkapitels einschließlich der Zubehörgüter und Benefizien, mit Kurzbiographien der Domherrn, folgt die Darstellung der Verwaltungsorganisation und wieder die detaillierteste Zusammenstellung der Einkünfte und der Vermögenswerte. Abschließend wird die Pensionierung der Domherren, der niederen Geistlichkeit und des Personals und der Verkauf der Besitzungen abgehandelt. Nach dem gleichen Schema folgen dann die Kollegiatstifte St. Andreas, St. Veit, St. Johann Baptist, St. Paul und die Klause St. Peter. Bemerkenswert ist der Abschnitt über das Franziskanerkloster in Freising, das 1610 gegründet worden war und sich mit 24 Insassen um 1800 in blühendem Zustand befand. Bei einem Kapitalvermögen von 8415 Gulden brachte der Verkauf der Liegenschaften etc. 2593 Gulden ein, ein geradezu groteskes Ergebnis, gemessen an der Schwere des Eingriffs. Den Abschluß bilden zwei kurze Abschnitte über den Neubeginn nach 1802 (mit kurzer Schilderung des Jurisdiktionsstreits, der sich am Kompetenzenkonflikt bezüglich der Bestallung des nach dem Tode des Fürstbischofs am 4. 4. 1803 notwendigen Generalvikars ergab), und eine kurze Betrachtung der Folgen vor allem für die Freisinger Bürgerschaft (der nur die finanziellen und wirtschaftlichen Einbußen wichtig waren; die Folgen in kulturellen Bereich hätten eine eigene, umfassende Diskussion verdient).

Das Ergebnis dieser außerordentlich stoffreichen und gut durchdachten Arbeit ist wichtig für die Kirchengeschichte, noch wichtiger wohl für die Profangeschichte. Zusammen mit der ausgezeichneten Studie von Leo Weber über Bischof Veit Adam (1618–1651), die 1972 in der gleichen Reihe erschien, vermittelt die Diss. K.s die denkbar genaueste Kenntnis der finanziellen Bedeutung und der Behördenorganisation eines bayerischen Hochstifts und von der wirtschaftlichen und finanziellen Bedeutung des Domkapitels. In dieser Hinsicht hat das Buch absoluten Vorbildcharakter. Es gewährt gleichzeitig, da ein Großteil der nicht dem Hoheitsgebiet des Bischofs, sondern nur seiner Grundherrschaft zuzurechnenden Besitzungen in Bayern lag, auch ausgezeichnete Einblicke in die Struktur des Kurfürstentums, einschließlich der finanziellen Erträgnisse der ländlichen Besitzungen eines seiner größten Grundherrn, der Freisinger Kirche. Schließlich läßt sich auch der Säkularisationsgewinn Bayerns, soweit er auf Freising bezogen ist, errechnen; der Vf. hat dieses Thema allerdings nicht angeschnitten, und er war gut beraten dabei, entgeht er damit doch nur neuen Kontroversen. Immerhin ist für weitere Ansätze in dieser

Richtung zu bedenken: wie z. B. sollen die auf Mühldorf und die Grafschaft Neuburg am Inn entfallenen Beträge in die Gesamtrechnung einbezogen werden?

Insgesamt ist zu sagen, daß die vorliegende Diss. einen erheblichen Fortschritt in unserer Kenntnis der Vorgänge und der Bedeutung der Säkularisation von 1802/03 für Bayern darstellt.

München Andreas Kraus

Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente. Hg. von Elke Fröhlich im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und in Verbindung mit dem Bundesarchiv. Teil I: Aufzeichnungen 1924–1941, Bd 1–4, Interimsregister. – München, New York, London, Paris: K. G. Saur (1987), CVIII, 3192 S., Lw. DM 348.–

Die Veröffentlichung der Goebbels-Tagebücher eröffnet dem historisch interessierten Leser den Zugang zu einer Quelle von ungewöhnlicher Bedeutung: fast die gesamte Geschichte des Nationalsozialismus von seinen provinziellen Anfängen bis zum katastrophalen Ende erscheint in der Sicht eines Hauptakteurs, der an allen wichtigen Entscheidungen unmittelbar beteiligt war, oder diese aus nächster Nähe beobachten konnte. G. war sich des Wertes seiner Aufzeichnungen durchaus bewußt: Als „Chronist an der Spitze der NS-Bewegung" behauptete er von sich selbst, der „einzige Mann in der Umgebung von Hitler [zu sein], der mit diesen Tagebüchern ein Werk von historischer Bedeutung schaffen könnte" (Bd 1, XCVI). Infolgedessen traf er ab Ende 1944 sorgsame Vorkehrungen, daß seine Aufzeichnungen sein eigenes Ende überdauern würden.

Nach 1945 nahmen die Tagebücher zum Teil abenteuerliche Wege: Ein kleiner Teil gelangte in den Westen und wurde nach und nach publiziert; den weitaus größten Teil beschlagnahmten die Sowjets. Über Ost-Berlin konnte 1972 ein westdeutscher Verlag Kopien von etwa 20 000 Tagebuchseiten erwerben, die ab 1980 vom Münchener Institut für Zeitgeschichte in Zusammenarbeit mit dem Bundesarchiv Koblenz editionstechnisch aufgearbeitet wurden.

Zwischen Oktober 1923 und Juli 1941 verfaßte G. etwa 6000 bis 7000 handgeschriebene Seiten, von denen etwa zwei Drittel bislang entdeckt jetzt in vier Bd.en publiziert wurden. Die von Elke Fröhlich besorgte Entzifferung, die erst dank jahrelanger Beschäftigung mit der Goebbels-Handschrift möglich wurde, ist eine Meisterleistung. Faksimiledrucke (Bd 1, CV–CVIII) erlauben es, sich ein Bild von der schier unglaublichen Kleinarbeit zu machen. Leider bietet die Ed. keine Sachkommentierung. Das Argument, daß dies „Jahre weiterer Editionsarbeit erfordert" und den „Umfang der Edition . . . noch beträchtlich vermehrt" (Bd 1, XX) hätte, befriedigt nicht: wissenschaftliches Bemühen setzt stets jahrelange Kleinarbeit voraus, wie die vorbildlichen Aktenpublikationen der „Kommission für Zeitgeschichte" beweisen. Qualität vor Quantität als oberste Maxime wissenschaftlichen Arbeitens hat sich stets als der bessere Weg erwiesen. So aber wird eine Fülle der inhaltlich oft nur angedeuteten Zusammenhänge allein dem Spezialisten zugänglich bleiben, während selbst der Studierende die historische Tragweite manch wichtiger Passagen kaum erschließen kann.

Welche Ergebnisse eine solche Sachkommentierung zeitigen könnte, hat Hans Günter Hockerts für den Bereich der NS-Kirchenpolitik in seinem Aufsatz zu „Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941" (in: Politik und Konfession, Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, von Dieter Albrecht, Hans Günter Hockerts, Paul Mikat, Rudolf Morsey, Berlin 1983, 359–392) beispielhaft aufgewiesen.

Das vorgelegte Interimsregister, das einen Zugriff auf die in den Tagebüchern erwähnten Personen ermöglicht, bietet eine erste Arbeitshilfe, läßt aber noch Wünsche offen.

Einige Verweise führen ins Leere (Pius XI.: 10. 2. 35; Bertram, Adolf: [31.] 5. 33; Bertram, Adolf: 8. 3. 41 müßte unter: Bertram, Hans einsortiert werden).

Es bleibt zu hoffen, daß die geplante Erweiterung des Registerbandes nach Erscheinen der noch ausstehenden 6 Tagebuchbände über die Jahre 1941–1945 auf höchstem Standard erfolgt; in Anbetracht der fehlenden Sachkommentierung sollte auf ein umfassendes Orts- und Sachregister nicht verzichtet werden.

Der NS-Kirchenkampf findet in den Goebbels-Tagebüchern an zahlreichen Stellen seinen Niederschlag: „Wir wollen sie [= die Kirche] liquidieren", schrieb G. am 15. Februar 1937 nieder. Zwar blieb der Minister formell Katholik; doch im Laufe der Zeit steigerte sich seine Aversion bis zum Kirchenhaß. Der tiefere Grund lag darin, daß sich insbesondere die katholische Kirche erfolgreich dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch entzog. In der Absicht, selbst Kirche werden zu wollen („Eine Kirche sind wir leider noch nicht", Tgb. 13. Dezember 1935), unterschied sich G. nicht von Chefideologe Alfred Rosenberg; nur taktisch verhielt er sich vor der Öffentlichkeit geschickter. Trotzdem durchschauten viele die makaberen Absichten des Propagandaministers. Im Volksmund hieß es in Anspielung auf G.s. Gehbehinderung: „Die Lüge hat ein kurzes Bein."

Die Politik gegenseitiger Interessenbegrenzung im Rahmen des Reichskonkordats blieb Episode. Goebbels notierte am 5. Juli 1933: „Papen macht beim Vatikan in Konkordat. Aber aufpassen! Er ist selbst so ein Pfaffendiener." Diese Eintragung verrät gleichermaßen Mißtrauen gegen den Vizekanzler wie gegenüber den von ihm ausgehandelten Vertrag. Die systematische Einschnürung der Kirche unter vorsätzlicher Verletzung der im Konkordat vorgesehenen Vereinbarungen bestimmte fortan Hitlers Kirchenpolitik: Während NS-Funktionäre auf untergeordneter Ebene freie Hand für den Ausbau ihrer Willkürherrschaft erhielten, wurde kirchlicher Einspruch gegen diesen Komplott schlichtweg ignoriert.

Im Jahre 1935 variierte Hitler sein Konzept. Trotz seiner grundsätzlichen Feindschaft gegenüber dem Christentum wollte er mit den Kirchen Frieden schließen, sobald sich diese bereit fänden, sich auf ein reines Sakristeichristentum zu beschränken und gleichzeitig in seine Antibolschewismuspropaganda einspannen zu lassen. Auf diese Weise sollten die Kirchen Schrittmacherdienste für die psychologische Kriegsvorbereitung leisten. So notierte G. am 16. Februar 1937: Hitler „kann jetzt keinen Kirchenkampf gebrauchen. [Er] erwartet in einigen Jahren den großen Weltkampf." In diesem Sinne wurde G. am 30. November 1935 bei Kardinal Schulte vorstellig, um diesem Hitlers Verständigungsbereitschaft zu signalisieren. (Tgb.: 4. Dezember 1935). Ein Jahr später empfing Hitler Kardinal Faulhaber und stellte ihn vor die Alternative: „Frieden oder Krieg" (Tgb.: 6. Dezember 1936): „Entweder mit [uns] gegen [den] Bolschewismus oder Kampf gegen die Kirche" (Tgb.: 10. November 1936).

Die Antwort der katholischen Kirche ist bekannt: Entrüstet über die Intransingenz nationalsozialistischer Kirchenpolitik ließ Pius XI. am 21. März 1937 von allen Kanzeln Deutschlands seine Enzyklika „Mit brennender Sorge" verlesen, um vor der Weltöffentlichkeit die „Vertragsumdeutung, die Vertragsumgehung, die Vertragsaushöhlung, schließlich die mehr oder minder öffentliche Vertragsverletzung" (AAS 1937, 147) der anderen Seite zu brandmarken. Daß es der Kirche gelungen war, das päpstliche Rundschreiben innerhalb einer Woche in einer Auflage von über 300 000 Exemplaren heimlich im ganzen Reich zu verbreiten, schockierte die Machthaber zutiefst. Erst am Vorabend der Verlesung gelangten die staatlichen Sicherheitsorgane in den Besitz der Enzyklika. G. schildert seinen unmittelbaren Eindruck: „Leider kommt Heyderich [!] abends spät noch mit einem Hirtenbrief des Papstes, der sich schärfstens gegen Deutschland richtet, uns Bruch des Konkordats und andere schöne Dinge vorwirft. Mit einer frechen Überheblichkeit, einem aufreizenden Machtdünkel. Also eine Provokation im besten Sinne des Wortes. Ich teile dem Führer gar nichts mit. Er soll sich darüber nicht die ganze Nacht ärgern." In der Erkenntnis, die Verlesung nicht mehr aufhalten zu können, koordinierte G. als Meister der Tarnung die ersten Gegenmaßnahmen, um mit sicherem Instinkt die dem System innewohnende Brutalität zu kaschieren: „Sage Heyderich [!], der scharf machen will: tot stellen und ignorieren. So erledigt man das am besten. Und dann wirtschaftlichen Druck statt Verhaftungen. Beschlagnahme und Verbot der Kirchenblätter, die diese Frechheit bringen. Im übrigen Nerven behalten und abwarten [,] bis die Stunde kommt, um diese Provokateure abzuschütteln. Bis 2h nachts Parlaver und Debatten. Wütend und voll Ingrimm ins Bett" (Tgb.: 21. März 1937).

Das NS-Regime antwortete mit einer Schmutzflut von Diffamierungsprozessen, um das Vertrauen zwischen Kirchenvolk und Geistlichkeit zu erschüttern. Am 10. April notierte G. voller Genugtuung: „In der Kirchenfrage radikalisiert sich der Führer zusehendst." Einen Tag später ergänzte er: „wir gehen jetzt rücksichtslos aufs Ganze". Trotz des täglichen Trommelfeuers in der NS-abhängigen Presse schlug die Diffamierungskampagne fehl. Außenpolitische Gründe veranlaßten Hitler im August 1937, den spektakulären Kirchenkampf einzustellen und statt dessen zur gewohnten Einschnürung auf dem Verwaltungswege zurückzukehren. Die große Endabrechnung mit den Kirchen wollte sich Hitler für die Zeit „nach dem Krieg aufsparen" (Tgb.: 9. November 1939). Nach dem Sieg gelte es, „noch eine Rechnung zu begleichen" (Tgb.: 7. Mai 1940).

Wie Hitler beabsichtigte, die „Kirchen [zu] beugen" und „zu Dienern [zu] machen", offenbarte er am 12. Mai 1938 gegenüber Joseph Goebbels: Der Zölibat müsse „fallen"; das Kirchenvermögen solle „eingezogen werden"; „kein Mann [dürfe] vor dem 24. Lebensjahr Theologie studieren. Damit nehmen wir ihnen den besten Nachwuchs. Die Orden müssen aufgelöst, den Kirchen die Erziehungsberechtigung genommen werden. Nur so kriegen wir sie in einigen Jahrzehnten klein."

Die Goebbels-Tagebücher dokumentieren in drastischer Weise Motive, Ziele und Taktik nationalsozialistischer Kirchenpolitik. Sie verdeutlichen, daß der Kirchenkampf notwendige Folge des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs war, da die Kirchen nicht bereit waren, sich zu NS-abhängigen Organisationen degradieren zu lassen und damit ihr eigenes Selbstverständnis aufzugeben.

Wuppertal Heinz-Albert Raem

Entwürfe der Theologie. Hg. von Johannes B. Bauer. – Graz/Wien/Köln: Styria (1985). 351 S., geb. DM 39.80

Trotz einer Reihe neuer, inzwischen in den Vordergrund der theologischen Selbstreflexion gerückter Fragestellungen (Praxishaftigkeit, Kirchlichkeit, Interkulturalität, Interreligiosität) gehört die Frage

nach dem Verhältnis von historischer und systematischer Theologie (die die 50er und 60er Jahre vor allem bewegt hatte) immer noch zu den ungelösten Grundfragen der theologischen Methodenlehre. Es gehört deshalb zu den hoffnungsvollsten Zeichen einer Neuentwicklung, wenn ein für seine akribische philologische Detailforschung bekannter historischer Theologe namhafte Vertreter der systematischen Theologie einlädt, ihren Entwurf der Theologie auf knappem Raum darzustellen, mit der Begründung, daß inzwischen die hermeneutisch-methodologische Frage der Ganzheit der Theologie eine neue Dringlichkeit erhalten hat, nachdem in der Vorkonzilszeit endlich wieder Bewegung in die erstarrte Systematik der dogmatischen Theologie gekommen war.

„Die theologischen Einzeldisziplinen erfüllen dann ihren Zweck und werden dann ihrer eigensten Aufgabe gerecht, wenn sie dem Ganzen der Theologie, deren Teil sie sind, entsprechen, weil, wie Thomas mit Recht meint, ‚die Güte jedes Teiles nur aus seinem Verhältnis zu seinem Ganzen ablesbar ist' ... Was man leicht aus den Augen verliert, was aber für die Arbeit der einzelnen Fächer durchaus nicht unerheblich ist, sollen sie eben als ‚theologische' Disziplinen betrieben werden, ist der Blick, die Sicht auf das Ganze, auf den Gesamtrahmen, den systematischen Aufbau der ganzen Theologie. Es kommt also auch für den Spezialisten einiges darauf an, sich einem Gesamtentwurf einzuordnen" (so Hg., 11; vgl. überhaupt Einleitung, 7–13).

Wenn man auch über eine solche Auswahl von Vertretern der systematischen Theologie immer unterschiedlicher Meinung sein kann (einige wenige Fachvertreter konnten außerdem der Einladung nicht Folge leisten), so ist doch hier insgesamt ein recht interessanter Einblick in die katholische und evangelische systematische Theologie der Gegenwart erreicht worden.

Während sich nämlich in den Beiträgen der älteren Generation (Congar * 1904, Thielicke * 1908, Schoonenberg * 1911, Fries * 1911, Ebeling * 1912, Dulles * 1918), besonders in den biographischen Partien, noch die ganze theologische Entwicklung dieses Jahrhunderts mitabzeichnet und auch die Fragestellungen noch einmal in Erinnerung gerufen werden, die im Umbruch zur gegenwärtigen Problemlage der systematischen Theologie ausgebildet worden waren (Y. Congar, Thomismus und Ökumenismus, 41–50; H. Thielike, Konzeption einer Systematischen Theologie, 309–326; Schoonenberg, Rückkehr zur Vergangenheit: Weg in die Zukunft, 291–307; H. Fries, Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie, 127–143; G. Ebeling, Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 71–93; A. Dulles, Umrisse meiner theologischen Methode, 51–70) – auch die immer noch dominante mittlere Generation der Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre Geborenen (Cobb jr. * 1925, Moltmann * 1926, Gössmann * 1928, Küng * 1928, Metz * 1928, Farley * 1929, Jüngel * 1934, Sauter * 1935) bleibt diesen Fragestellungen noch weitgehend treu (am deutlichsten vielleicht E. Jüngel, „Meine Theologie" – kurz gefaßt, 163–179) –, so gibt es in den Systementwürfen dieser mittleren Generation in unterschiedlicher Intensität doch auch schon Vorstellungen und Interessen, die eher für die jüngere Theologengeneration charakteristisch sind: Metz und Moltmann z. B. fassen noch einmal knapp das Anliegen ihrer politischen Theologie zusammen (J. B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, 209–233; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 235–257), Farley, Küng und Sauter nehmen Begriffe und Theorien aus der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion auf (E. Farley, Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit, 95–125; H. Küng, Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, 181–207; G. Sauter, Eschatologische Rationalität, 259–290), E. Gössmann bringt die feministische Theologie ins Gespräch (Hoffnung auf eine Zukunft der Theologie, 146–161), John B. Cobb jr. plädiert schließlich überhaupt für eine radikale Revision des theologischen Denkens, für eine Theologie im Rahmen eines nachaufklärerischen ökologischen Denkens (Theologie: Von einer Aufklärungswissenschaft zu einem globalen christlichen Denken, 15–40).

Wer sich daher über das gegenseitige Bedingungsverhältnis von historischer und systematischer Theologie in der Sicht heutiger systematischer Theologie informieren will, sollte auf jeden Fall zu diesem Band greifen, zumal die historische Komponente vielfach auch bis zu den biographischen Bezügen der Systementwürfe konkretisiert worden ist. In dieser Hinsicht ist sogar ein anschaulicher und zugleich informativer Gesamteinblick in die gegenwärtige systematische Theologie gelungen. Ein Personenregister, ein Sachregister und ein Bibelstellenregister sind dabei auch noch behilflich.

Liederbach Siegfried Wiedenhofer

Valadier, Paul: **L'Église en procès.** Catholicisme et société moderne. – Paris: Calmann – Lévy (1987). 241 S. (Collection „Liberté de l'esprit"), kart. FF 120.–

In den Händen deutschsprachiger Leser besitzt das neueste Werk des Jesuiten P. Valadier auf doppelte Weise Seltenheitswert: formal, weil V. einen theologischen Essay präsentiert, dessen Gattung bei uns nach Guardini – mit Ausnahmen bei Biser und Metz – zugunsten theologie-historischer Forschungen und gleichermaßen zugunsten meditativen (was immer das oft heißen mag) Schrifttums in den Hintergrund getreten ist; und inhaltlich, weil V. mit seiner Analyse des Verhältnisses von Katholizismus und moderner Gesellschaft seine Aufmerksamkeit einer kulturellen Konstellation schenkt, die im Umkreis des deutschen Theologiebetriebes – cum grano salis – bis heute unterbelichtet geblieben ist – sei es, weil die zur Debatte stehende Angelegenheit mit den wohlwollenden Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils erledigt schien, sei es, weil nach Überzeugung einer zunehmenden Zahl von Theologen das Verhältnis zwischen Katholizismus und Moderne legitimer-, bisweilen gar notwendigerweise in der Gestalt betonharter und sprachloser Entgegensetzung zu verharren hat. (Daher auch das gegenwärtig so beliebte Einstimmen von Theologen in den „postmodernen" Abgesang auf die Moderne, weil das die überfällige Auseinandersetzung gleich ganz zu ersparen scheint.)

Die spezifische Form, in der das AT wie die vier Evangelien das heilsgeschichtliche Verhältnis Gottes zur Welt und umgekehrt beschreiben, sieht V. am Paradigma des forensischen Prozesses (daher der Titel!) orientiert (vgl. 7–11). Das bringt ihn auf die Idee, sich in seiner Verhältnisanalyse die Verlaufslinien seiner Überlegungen von den charakteristischen Momenten eben dieses Paradigmas vorgeben zu lassen (vgl. 11).

Unter dieser Vorentscheidung eröffnet V. seine Überlegungen zur Stellung des Katholizismus in der modernen Gesellschaft mit einer Kritik des Begriffes der Säkularisation bzw. Säkularität, mit dem die gesellschaftliche Wirklichkeit der Gegenwart etikettiert zu werden pflegt (Kap. I). V. diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine Ambiguität der Moderne, sofern keine Gesellschaft als gänzlich entzaubert aufzufassen sei, und sucht dann innerhalb dieses Rahmens den Standort des Religiösen näher zu bestimmen: inwiefern repräsentiert es mehr als ein folkloristisch getöntes Kulturphänomen, mehr als nur den Indikator dessen, was eine rationalistisch imprägnierte Lebenswelt an Existentiellem schuldig bleibt (Kap. II)? Von dieser generellen Standortmarkierung lenkt V. über die Frage „Crépuscule ou aurore du christianisme?" (Kap. III) den Blick zurück auf die spezifische Situation des Katholizismus, wie sie sich nach dem und bedingt durch das Zweite Vatikanische Konzil im Spannungsgefüge des Für und Wider einer Hinkehr der Kirche zur modernen Gesellschaft darbietet (Kap. IV). Von da aus wagt V. abschließend eine Prognose von „Problèmes d'avenir" (Kap. V).

Über Einzelheiten in V.s Abhandlung läßt sich immer streiten. Gerade seinen subjektiven, bisweilen visionären Anteilen aber verdankt ja ein Essay seine vorwiegend intuitionsfördernde Erschließung von Einsicht. Das objektiv Positive an V.s Buch besteht gewiß darin, die katholische Theologie (wieder einmal) nachhaltigst aufgefordert zu haben, die produktive Auseinandersetzung mit der Moderne nicht noch ganz zu verschlafen. Und auch die dafür gültigen Diskussionsbedingungen weiß V. einzuschärfen – und selbst zu respektieren: Wer (johanneisch gesprochen) den „Kosmos" – gewiß zu Recht – anklagt, muß seine eigene Kontestation durch die Gegenseite in Kauf nehmen – bisweilen gewiß auch zu Recht, solange das Reich Gottes noch nicht vollendet ist. Warum sollte eine kathartische, gar heilsgeschichtliche Dimension des „L'Église en procès" a priori ausgeschlossen sein? V.s Essay ist auch als Appell zu verstehen, sich der neuerdings modischen (und nur den Rückzug in integralistische Trutzburgen legitimieren sollenden) Wehleidigkeit zu verweigern.

Regensburg Klaus Müller

Graevenitz, Gerhart von: **Mythos**. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit. – Stuttgart: Metzler (1987). XXVI, 342 S., 30 Abb., Lw. DM 58.–

Der Konstanzer Germanist stellt sich mit diesem geistvoll geschriebenen Buch quer zu herrschenden Mythos-Moden. Seine These lautet, „daß das, was wir für ‚Mythos' halten, eine große kulturgeschichtliche Fiktion ist" (IX), deren Varianten innerhalb ein und desselben Rahmens von Augustinus bis Blumenberg mit immer gleichem Anspruch auf Neuheit vertreten werden. Gegenüber einem „Mythenrealismus", der an das Aufscheinen tieferer Wahrheit oder Substanz im Mythos glaubt, möchte G. eine Wende der Blickrichtung vollziehen und die Geschichte (d. h. die konstanten Muster) der Formung von Tatsachen- und Illusionsmaterial zu dem, was man Mythos nennt, bewußtmachen.

Zwischen der Wahrnehmung jedes nachantiken Mythosinterpreten und dem klassischen Ort, an dem dieser mythische Phänomene sucht, nämlich dem alten Griechenland, entdeckt G. einen „Glaskörper" (XI), dessen Optik den Blick unvermeidbar präge: der Mythos der Griechen und nach seinem Vorbild auch derjenige anderer Völker werde „für uns und unsere Mythenwissenschaften zuletzt immer nur in der Perspektive der Kirchenväter sichtbar". Seit Augustinus funktioniere

„die Analyse der Mythen durch die Kategorien der Platoniker hindurch" (XI); seither werde der Mythos auf die eine oder andere Weise dem Christentum entgegengesetzt und dadurch innerhalb eines christlichen Rahmens verhandelt: „‚Varro *in* Augustinus' – die Formel könnte geradezu als Motto für die historische Grundannahme dieses Buches gelten" (53).

Die Geschichte der heterogenen Denkgewohnheit „Mythos" läßt sich nach G. nicht als linearer und teleologischer Prozeß fassen, sondern muß nach den Regeln einer Topik beschrieben werden, die exemplarische Typen ausfindig macht und Gleichartiges zusammenordnet. G. sondert die Breite der Überlieferungen in vier Schichten, denen die vier Kapitel des Buches entsprechen: die symbolische, die topische, die öffentliche und die romantische Überlieferung.

Die symbolische Überlieferung glaubt, der Mythos sei der letzten Wahrheit näher als die Sprache der Rationalität. Von Giordano Bruno ausgehend will G. zeigen, welche Theologumena solche Annahmen zusammenhalten. Selbst die Mythologie des Nolaners nämlich ruhe auf theologischen Prämissen, indem sie ihren Ort in einer von der Konvention zur Repräsentanz aufsteigenden Zeichenhierarchie habe, in der die unterschiedlichen Wahrheitsgrade durch ihre Nähe oder Ferne zur Substanz, zu Gott definiert seien. Der Gedanke einer Reform der Zeiten hin zur ursprünglichen Wahrheit (die Romantiker werden von „Neuer Mythologie" sprechen) reproduziere die christliche Konzeption der „Heilsgeschichte" (5). Wenn Bruno den heidnischen und den biblischen „Fabeln" höchstens am unteren Ende der Zeichenhierarchie einen Sinn zugesteht und in Jesus nur die Personifikation der Tugend erblickt, während er an die höhere Stelle der Hierarchie die Tugend selbst setzt, so bestätige Bruno nur abermals die Geltung der christlichen Zeichenhierarchie als solcher. G. versucht, die christliche Theologie des Bildes und Augustins Zeichentheorie als gleichbleibenden Rahmen für Brunos Theorie der Wahrheitserkenntnis herauszuarbeiten. In der allegorisierenden Selbstreflexion der mythologischen Poesie Brunos sieht G. eine konsequente Anwendung der christlichen Lehre vom vielfachen Schriftsinn und des einheitsstiftenden sensus anagogicus auf Brunos Werk. Brunos Zeichenbegriff sei zu lesen auf dem Hintergrund einer negativen Theologie. Nicht anders stehe es um die Symbol- und Mythosbegriffe der Frühromantik, Goethes, Bachofens und bei Hugo von Hofmannsthal.

Für die topische Überlieferung der Mythologie wird Varro, der große Gelehrte Roms, als locus classicus herangezogen. Aus Varros drei Formen der Theologie (mythisch, politisch, philosophisch), den drei letzten Büchern seiner „antiquitates" (de diis certis, incertis, selectis) und den vier varronischen Graden der Etymologie rekonstruiert G. eine Topik, die das mythologische Material einzuteilen und zu vergleichen erlaube, und für welche die „Bedeutung" lediglich eines von mehreren Ordnungskriterien sei. Auch semantische Leere, auch Mythen ohne Bedeutung fänden hier ihren Ort. Ihre Einheit werde erzielt, indem entweder der Bezug aller Zeichen auf den einen Gott hergestellt werde (Augustinus) oder die inhaltlich leeren Mythen durch die Einbindung in das Ganze einer kulturellen Überlieferung, also etwa der römischen, zu einem Wert für den Gemeinsinn werden (Varro). Die Topik folge keineswegs einer Logik ihrer Gegenstände, sondern sei Instrument der Erfindung und Beurteilung. G. zeigt dies an der Mythologie des Gerardus Vossius im 17. Jh., der heidnische Mythen und biblische Überlieferungen in frei flottierende Merkmalspartikel zerstückle und in ein fast strukturalistisches System einordne, ebenso bei Vico, der die topische mit der symbolischen Überlieferung „synkretistisch" (passim) zusammenfüge, indem er Topik und Geschichte bildtheologisch auf die Vorsehung hin durchsichtig machen wolle. Die gleiche mythographische Technik des Vergleichs und der Gleichsetzung mittels topischer Anordnung metonymischer Gemeinsamkeiten findet G. noch bei Lévi-Strauss, der den einzelnen Mythen völliges Fehlen einer Botschaft zuschreibe, die Einheit ihrer Überlieferungen aber für das eigentlich Bedeutsame halte, also in eine Metaphysik der Negativität verfalle, der auch Derrida mit seiner quasi-mystischen Grenzerfahrung nicht entgehe.

Daß mit dem Bisherigen aber nicht eine Eigenart intellektueller Mythendeutung benannt ist, der gegenüber sich in der Volkskultur der echte Mythos beobachten läßt, will G. im Kapitel über die öffentliche Überlieferung zeigen. Die öffentlichen Sehgewohnheiten, wie G. sie aus den mythologisch anspielungsreichen Herrscheradventen und Triumphzügen im Frankreich des 16. und 17. Jh. rekonstruiert, seien nicht anders als die Bücher eines Vossius topisch strukturiert. Gelehrte mythologische Bedeutungen und bedeutungsleere Volksmythologie seien in der einen theologia civilis wie bei Varro vereint. Gerade durch die Verwendung der Mythologie in diesen Institutionen sei so etwas wie der sensus communis und damit eine politische Öffentlichkeit konstituiert worden. Die Gelehrtenkultur habe sich zur europäischen Wahrnehmungsgewohnheit geöffnet. Die Einheit der Öffentlichkeit sei instabil gewesen, aber die christliche Zeichenhierarchie (vom Theater bis hinauf zur Gottheit) sei erhalten geblieben (161). Das gelte sogar noch für die Mythologie der französischen Revolutionsfeiern und der öffentlichen Auftritte Napoleons, wobei es nun die Presse sei, die politische Öffentlichkeit erzeugt habe. G. zeichnet nach, wie die Zeitungen des frühen 19. Jh. die mythologische Topik in die beliebig zerstückelnde und mischende „journalistische Wahrnehmung" mit ihrer Orientierung am Kuriosen und Neuen umbilden; der Gedanke einer metaphysischen Einheit der Vielfalt sei aufgegeben worden. Statt dessen seien die National- und Volksgeistlehren entstanden, aber wie immer in ihnen die Begriffe Volk, Gelehrtenstand und Öffentlichkeit gegeneinander bestimmt worden seien, stets seien sie im Rahmen varronischer Topik und Mythologie verblieben.

Im vierten Teil will G. zeigen, daß auch der romantische Mythos aus dem Geist des Journalismus stammt. Achim von Arnim mit seiner Altes und Neues synkretistisch verquickenden Poesie, deren theologische Grundlagen noch recht offen zutagetreten, und sein Kontrahent Jacob Grimm, der den kontaminierenden Vergleich von Christlichem und Germanischem vergeblich zu vermeiden sucht, variieren G. zufolge doch nur die alte Mythentopik mit ihrem heilsgeschichtlichen Rahmen und dem Christlichen als Grenzbegriff, „jenseits dessen die leere Einheit alles Heidnischen weitergalt" (248). Die Stelle des neuplatonischen „Einen" sei erhalten geblieben, auch wo es als „Volksgeist" deklariert und seine Emanationen als Verfallsgeschichte gedeutet worden seien. In einer abschließenden Studie zu Richard Wagner führt G. die vier Überlieferungstypen nochmals zusammen, sieht Abhängigkeiten Wagners von den öffentlichen Sehgewohnheiten der „Großen Oper" Scribes, von der neuplatonischen Germanenmythologie Franz Mones und von der noch immer geltenden christlichen Zeichenhierarchie, die bis in Wagners Operntheorie wirke. Zwar sei im europäischen Denken von Wagner bis heute der Mythos „das utopisch aufgeladene Gegenbild" zur fragmentierenden zeitgenössischen Wirklichkeitswahrnehmung geblieben, aber unterhalb dieses hehren Programms sei er in Wahrheit „ausschließlich Spiegel" eben dieser Wahrnehmung und „bis in seine feinsten Gliederungen hinein" geprägt von den in ihr wirksamen Denkgewohnheiten (289).

In einem knappen Schlußteil erweist G. die eigene Methodik als eben jener germanistischen Topik entstammend, die durch Grimms mythologische Denkgewohnheiten begründet wurde, aber dem gegenwärtigen Stand kulturwissenschaftlicher Techniken entspreche.

Das Buch fasziniert durch seinen schwer resümierbaren, stupenden Einfallsreichtum, die witzig-gescheite Darbietung und die gewaltige Breite des ausgewählten Materials – es provoziert freilich auch durch seine radikale Einseitigkeit. Sicherlich ist es vom Verf. intendiert, daß sein Werk erst in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die es auslösen will, und in den Kompromissen, die dann zu schließen sein werden, seinen vollen Wahrheitsgehalt entfaltet. Die folgenden Notizen heben darum fast nur kritische Punkte hervor.

1. Gelegentlich fallen philologische Freiheiten auf. Sie wiegen im einzelnen nicht schwer, ermuntern aber zu wacher Lektüre. So ist z. B. die stoische Apathie nicht einfach die „philosophische Gestalt" (9) der christlichen Acedia, erstere galt als Tugend, letztere als Laster; die arbor porphyriana ist keine „genealogische Umschreibung der Aristotelischen Kategorien" (47, 83), da sie nicht die zehn Kategorien enthält, sondern von genus, differentia, species handelt; die varronisch-augustinische Unterscheidung der „Götter von Natur" und der „Götter aus Konvention" hat nicht „gewiß" die „Unterscheidung von φύσει und θέσει aus der stoischen Sprachtheorie" zum Hintergrund (49) – damit schlägt G. die Brücke zu Augustins Zeichentheorie –, sondern wird von der Varroforschung mit einem Antisthenes-Fragment (u. a. bei Philodem piet. p.72 Gomperz) in Verbindung gebracht, das den grundlegenden griechischen Gegensatz von φύσει und θέσει/νόμῳ, dessen sprachphilosophische Variante nur eine von vielen Anwendungen ist (vgl. F. Heinimann, Nomos und Physis, Basel 1945), auf Gott und die Götter bezieht; im Artikel „B" des Grimmschen Wörterbuches kann schwerlich die „Geschichte des Ablauts verhandelt" worden sein (254), schon eher die der Lautverschiebungen; und wer sich an Wagners Bühnenanweisung zum Gruß der erwachenden Brünnhilde „Heil dir, Sonne!" erinnert (Siegfried III 3), der nach G. an Siegfried gerichtet sein soll und diesen darum als neuplatonischen Sonnengott enthülle (279), der wird verstehen, warum die Szene in den Aufführungen ganz anders aussieht, als G. sie sich vorstellt.

Aus der Fülle von Drei- und Vierteilungen im Werk Varros greift G. drei heraus und verknüpft sie zu einem Schema (51f.), das er später wiederholt heranzieht. Auf Varro selbst kann sich diese Deutung nicht stützen, aber ist sie „diejenige Augustins" (52)? Wohl kaum, denn dessen Formulierungen lassen nicht erkennen, daß einzelne genera theologiae direkt mit einem Buch der „res divinae" gleichzusetzen wären, und es gibt keinen Grund oder Beleg für eine Aufteilung der theologia civilis in genus maius und minus. Augustinus legt es darauf an, die kriterial heterogenen Unterscheidungen Varros zum Einsturz zu bringen, z. B. wenn er sagt, der Liber de diis certis sei selbst incertus (civ. 7,17). In der Konsequenz von Augustins Aufdeckung der mangelnden Differenz der philosophischen (civ. 7,5) wie der mythischen (civ. 6,7) von der politischen Theologie könnte man jede von ihnen als Oberbegriff nehmen, nicht bloß letztere. Die Gleichsetzung von genus fabulare mit „bedeutungsleer" (51) hat z. B. die Formulierung civ. 7,19 gegen sich, wonach die volkstümlichen „fabulae" von Saturn eine bestimmte Bedeutung haben („significare"). Die Etymologiegrade schließlich haben (Boyancé zum Trotz) nichts mit der theologia tripertita und der Einteilung der „res divinae" zu tun.

2. Ist die These haltbar, wir könnten auf den Mythos nur in der Perspektive der Kirchenväter blicken? Indem G. diese Perspektive als eine bestimmte und von anderen unterschiedene durchschaut, hat er sich von ihr als der einzig möglichen schon emanzipiert. Aber auch falls die These keine transzendentale Bedingung, sondern ein historisches Faktum beschreiben soll, bleiben Fragen: Ist der Umgang der Alten Kirche mit dem Mythos nicht seinerseits bis in die Details von der antiken Mythendeutung seit der griechischen Aufklärung vorgezeichnet? Wenn man schon ein auf die groben Strukturen reduzierendes „nihil sub sole novum" für die Geschichte des Mythosbegriffs propagiert, müßte man nicht für die literale, historische, moralische, allegorische Auslegung über die stoischen Handbücher wie jenes des Kornutos unbedingt bis zu Theagenes und Pherekydes (6. Jh. v. Chr.) zurückgehen? Einem historiographischen „sola gratia", das in der Zeitenwende eine totale geistesgeschichtliche Wasserscheide sehen möchte, ist ein kräftiges „gratia supponit naturam" entgegenzuhalten. Das vermeintlich „heilsgeschichtliche" Fundament aller Mythosbegriffe seit Augustinus beschränkt sich bei G. auf ein wohl fast allen Kulturen vertrautes Schema von

ursprünglicher Wahrheitsnähe, Verfall und Wiedergewinnung, ignoriert aber Mitte und Novum christlicher Geschichtsdeutung, das Christusereignis. G. verläßt sich auf die allzu synthetisierende und idealisierende „Exégèse médiévale" von de Lubac mit ihrer Überzeugung, der vielfache Schriftsinn sei ein genuin christliches Erzeugnis und im sensus anagogicus kämen die disparaten Deutungen zu einer heilsgeschichtlichen Einheit (wie es sie im Heidentum nicht gab), wobei G. deren christologischen Skopus ausblendet. Aber nicht nur haben Patristiker und Mediävisten Probleme mit der Verifikation von de Lubacs Thesen, sondern selbst in Boccaccios „genealogiae deorum", wo vielleicht deutlicher als anderswo manche Mythen nach dem vierfachen Schriftsinn gelesen werden, findet sich kaum ein Interpretationsmuster, das der heidnischen Antike unbekannt war. Auch die Technik des Vergleichs zweier Religionen und der Übersetzung der Mythen der einen in die der anderen liegt z. B. schon Herodots Identifizierungen ägyptischer mit griechischen Göttern zugrunde. Sind zudem für die platonisierenden Mythologen der Renaissance und der Romantik nicht heidnische Denker wie Plotin und Jamblich von weit größerer prinzipieller Bedeutung als Augustinus? Und gab es neben den von G. bevorzugten, neuplatonisch inspirierten Mythologien nicht stets ganz andere Traditionen, also neben Bruno einen Brissonius, neben Creuzer einen Lobeck, neben Bachofen einen Mommsen? Was haben ihre Arbeiten mit Heilsgeschichte, Schriftsinn und Zeichenhierarchie zu schaffen?

3. Nach Niveau und Methode ist das Buch ohne Zweifel an einer der vorderen Fronten der internationalen Diskussion nicht nur um den Mythos, sondern auch um die Theorie der Geschichte anzusiedeln. Zurecht fällt zu Beginn der Name von Hayden White (XXIf.), der die Historiker nach ausschließlich rhetorisch-literarischen Grundmustern charakterisiert und ‚dekonstruiert'. Konsequenter als White legt G. das rhetorisch-topische Muster seiner eigenen Methode explizit zugrunde. So generiert er eine raffinierte wechselseitige Bezogenheit von Form und Inhalt des Buches, die aber fragen läßt, wie G. mit dem Fiktionalitätsverdikt umgehen will, das er über die inhaltlichen Ergebnisse der topischen Methode verhängt. Denn wenn G.s Verdikt stimmt, dann muß der Inhalt auch seines Buches Fiktion sein (und die polemische Spitze des Buches lebt davon, den Fiktionsbegriff nicht gar zu weit vom Illusionsbegriff zu lokalisieren); stimmt das Verdikt dagegen nicht, so ist G.s Hauptthese falsch.

Analog zu Whites „Metahistory" verlagert G. die Mythosdebatte sozusagen auf die Ebene einer Metamythologie. Aber trifft ihn damit nicht die gleiche Kritik, die an White geübt wurde, der sich aus souveränem Abstand für die formalen Baumuster historischer Studien interessiert und die Frage nach deren Bezug zu den ‚leidigen Tatsachen' bestenfalls für zweitrangig hält? G. konzediert zwar, daß er gar nicht entscheiden wolle, „ob es mythische Überlieferungen, mythisches Bewußtsein gibt" (IX), aber wenn er die fast rhetorische Frage stellt, ob wir an die Stelle eurozentrischer Ethnologie nicht besser die „Geschichte unserer eigenen verfehlten Anpassungstechniken" setzen sollten (109), dann hat er mit dem Wörtchen „verfehlt" die Frage nach dem Sachbezug schon entschieden. Allein: kann man Lévi-Strauss' Mythologie durch den bloßen Hinweis auf ihre traditionellen Denkgewohnheiten erledigen, ohne die Mythen der Indianer zu kennen? Kann man Grimms Mythologien als Fiktionen entlarven, ohne das religionsgeschichtliche Material zu studieren? Sollte man hier nicht die verrufene Banalität in die Debatte werfen, daß alle neueren Einsichten in fiktionale Elemente unseres Umgangs mit geschichtlichem Material nichts daran ändern, daß wir herausfinden müssen, „wie es eigentlich gewesen" (Ranke)? Es gibt zu denken, daß Arnaldo Momigliano, einer der scharfsichtigsten Kenner der Theorie und Geschichte der Geschichtsschreibung, dieses Wagnis gegen White eingegangen ist: „I fear the consequences of his approach to historiography because he has eliminated the research for truth as the main task of the historian" (The rhetoric of history and the history of rhetoric: Comparative criticism 3 (1981) 259-268, hier 259). Es gibt den Mythos als schiere Illusion, aber es gibt ihn möglicherweise auch als religionsgeschichtliches Phänomen, für das ein angemessenerer Begriff noch nicht gefunden ist. Hat G. ein Kriterium, beides zu unterscheiden?

Diese Kritiken sollen nicht verdunkeln, daß es sich um ein außergewöhnlich bedeutendes Buch handelt. Sonst getrennte Spezialgebiete werden zusammengeführt, unbestreitbare europäische Kontinuitäten mythologischer und topischer Denkgewohnheiten aufgedeckt, die Rolle des Journalismus für moderne Wahrnehmungen des Mythischen überzeugend dargelegt, der kritische Blick gegenüber manchen Verkleidungen geschärft, in denen uralte Mythoskonzeptionen aufgeputzt und zu politischen Zwecken oder als Surrogat christlichen Glaubens verwendet werden. Für die Theologie eröffnen sich zudem anregende Aufgaben: Fragen nach Tragweite, Ursprungs- und Wirkungsgeschichte christlicher Hermeneutik. Unter den vielen deutschsprachigen Mythosbüchern der vergangenen anderthalb Jahrzehnte außerhalb der Klassischen Philologie und Religionswissenschaft scheint mir dieses die stärkste Innovationskraft zu besitzen.

Tübingen Roland Kany

Siebel, Wigand: **Der Heilige Geist als Relation.** Eine soziale Trinitätslehre. – Münster: Aschendorff (1986). IV, 100 S., Lw. DM 28.–

Der Autor, ein für sein theologisches Interesse und sein kirchenpolitisches Engagement bekannter Soziologe, unternimmt den anspruchsvollen Versuch, von den notorischen Schwierigkeiten der herkömmlichen „psychologischen" Trinitätslehre her eine konsequent „soziale" Trinitätslehre zu begründen. Ausgangspunkt der Kritik ist also nicht – wie üblich – die ökonomische Trinität, sondern die Auseinandersetzung um die innere Schlüssigkeit des herkömmlichen Konzepts der immanenten Trinität. Die ökonomische Trinität ist für die theologische Reflexion – nach Siebel – erstaunlicherweise ein bloßes Folgeproblem; von der Sache her erschließe „nicht die ‚ökonomische Trinität' die ‚immanente Trinität', sondern umgekehrt: Die ‚immanente Trinität' erschließt die ‚ökonomische Trinität'" (94). Den seit Anselm von Canterbury immer deutlicher sich auswirkenden Grundfehler der herkömmlichen „psychologischen" Trinitätslehre sieht Siebel in einem ungeklärten Relationsbegriff, der es ermöglicht habe, die innertrinitarischen Hervorgänge mit den vier Relationen in Gott zu identifizieren. Diese Identifikation werfe das Problem der vierten Relation auf (der „passiven Hauchung"), die als einzige nicht personbildend sei, wofür aber im herkömmlichen Begründungszusammenhang keine befriedigenden Argumente formulierbar seien. So stellt sich die Frage, ob die personbildenden Relationen in Gott überhaupt als mit den Hervorgängen gegeben angesehen werden dürfen oder ob – und Siebel versucht das zu begründen – Relationen und Hervorgänge streng getrennt werden müssen.

Für die Trennung spricht nach Siebel, daß die Ursprungsbeziehungen des Zeugens und Hauchens gar keine reale Relation sind, da sich an ihnen die reale Unterscheidung von Subjekt, Terminus und Fundament der Relation nicht aufweisen lasse; der Terminus der Relation entstehe hier ja erst in ihrem Vollzug. So könnten die drei subsistenten Relationen des Vaterseins, des Sohnseins und des Vater und Sohn verbindenden Geistes, die ja – so erstmals von Thomas formuliert – das Personsein der göttlichen Personen ausmachen, gar nicht mit den Entstehungs- (bzw. Hervorbringungs-)Relationen identisch sein.

Siebels Argumentation überzeugt mich nicht. Sie wendet einen Relationsbegriff auf die Trinität an, der das Relationsgefüge, das die drei göttlichen Personen in ihrer Herkünftigkeit und in ihrem Hervorbringen sie selbst sein läßt, gar nicht zureichend beschreiben kann. Dieser Relationsbegriff erfordert es, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes sachlich von der Hervorbringung zu trennen (34f) und bringt den Gedanken des „Vor" (den Hervorbringungen) bzw. des „Nach" (den vollzogenen Hervorbringungen) in die Trinitätslehre hinein, wenn auch im nichtzeitlichen Sinne. Aber kann man denn hier im logischen Sinne von einem „Vor" und „Nach" sprechen? Die klassische, auf Augustin zurückgehende Relationslehre vermeidet die Probleme, in die Siebel sie verstrickt sieht, indem sie zwei Relationsgeschehen mit jeweils zwei „gegenläufigen" relationalen Wirklichkeiten unterscheidet. Das Relationsgeschehen „Zeugung" konstituiert die subsistenten Relationen des Vater-Seins (als des Auf-den-Sohn-hin-Seins) und des Sohn-Seins (als des Vom-Vater-her-Seins); das Relationsgeschehen der Hauchung konstituiert die subsistente Relation des Pneuma-Seins (als des Vom-Vater-und-vom-Sohn-her-Seins), aber am „aktiven" Pol keine weitere subsistente Relation, da das Hauchen mit dem Vater- bzw. Sohn-Sein bereits gegeben ist. Zu fragen bliebe, warum das so ist; und die geläufige Auskunft, daß sich zwischen Vater- bzw. Sohn-Sein und Hauchen kein relationaler Gegensatz annehmen lasse und daß deshalb, da nach Anselm in Gott alles eins sei, was nicht in relationalem Gegensatz zueinander steht, Hauchen und Vater- (bzw. Sohn-)Sein zusammenfallen müßten, überzeugt nicht recht, solange kein weiteres „Sach"-Argument angeführt wird. So ist die dritte (und nicht die vierte) Relation das eigentliche Problem und damit die spekulative Notwendigkeit des Hervorgangs der dritten Person, ein Problem, das etwa bei Richard von St. Viktor eine – in ihrer Stringenz von Siebel verkannte – überraschende Lösung erfährt.

Von seinen Voraussetzungen her konsequent unterscheidet Siebel die im göttlichen Wollen gegründeten Entstehungsrelationen der Zeugung und Hauchung von den subsistenten, personkonstituierenden Relationen des Vater-, Sohn- und Pneuma-Seins und sieht letztere – als Innenrelationen – in der Erkenntnis jeder der drei Personen gegründet: Der Vater erkennt sich im Geist (Relator) auf den Sohn, der Sohn erkennt sich im Geist auf den Vater bezogen und der Geist erkennt sich – in ewiger Gleichzeitigkeit – im Vater auf den Sohn und im Sohn auf den Vater bezogen. Diese Erkenntnisrelationen begründen nicht – wie bei menschlichen Gemeinschaften – unterschiedliche Standpunkte, da das Pneuma – der Relator, aufgrund dessen sich Vater und Sohn jeweils mit dem anderen verbunden wissen – für Vater und Sohn streng derselbe – eben ihr gemeinsamer Geist – ist. Der Erkannte ist nicht auch noch ein anderer, als der er im jeweiligen Erkenntnisakt erkannt wird, da es keinen anderen denkbaren Relator gibt. So ist jede der drei Personen den jeweils anderen in deren Erkenntnis vollkommen inne (Perichorese). Das Pneuma aber wird in dieser Konzeption einleuchtend als das vinculum amoris vorgestellt, als der Vater und Sohn gemeinsame Relator (als der für beide streng gemeinsame Inbegriff dessen, was sie verbindet).

Dieses Konzept gewinnt Siebel im Ausgang von der sozialen Analogie der Zweiergruppe, die noch aufschlußreicher hätte durchgeführt werden können,

wenn er z. B. die Tradition des symbolischen Interaktionismus (G. H. Mead u. a.) aufgegriffen hätte. Angestrengt, ja kurios (wenn nicht ärgerlich) ist die Argumentation, mit der er die auch im Zwischenmenschlichen fundamentale und an Gemeinsamkeit unübertreffliche Relation von Vater und Sohn strukturiert und plausibel zu machen versucht, daß dieses Verhältnis gegenüber der Herkunftsrelation eigenständig ist (59ff). Hier durchdringen sich paternalistische Ideologie und anthropologisch-theologische Argumentation in bezeichnender Weise. Das Ziel der Argumentation aber ist die spezifische Relationalität des heiligen Geistes als des vinculum amoris zwischen Vater und Sohn. Hier kann Siebel deutlicher als etwa die „psychologische" Trinitätslehre die interpersonalen Dimensionen des augustinischen Konzepts zur Geltung bringen. Aber es bleibt das Grundproblem der vinculum-amoris-Lehre: Weshalb muß das, was Vater und Sohn verbindet, selbst Person sein. Siebel verweist hier auf die Quasi-Person der sozialen Korporativpersönlichkeit, auf den Gruppengeist, der die Gruppenmitglieder zusammenschließt; er stellt fest, „daß eine Liebe stets der zusammenfassenden Gemeinschaft bedarf" (89). Welchen Wert haben diese Analogien und Hinweise wirklich für die Trinitätslehre? Ist die vinculum-amoris-Lehre nicht vielleicht doch nur heilsökonomisch begründbar, aus der Erfahrung des Geistes, der Vater und Sohn so verbindet, daß sie – extra se im Geist – bei den Glaubenden sind? Vielleicht auch bedürfte die Konzeption Richards von St. Viktor, der im Heiligen Geist von „condilectus" sieht, mit dem Vater und Sohn ihre Liebesgemeinschaft teilen, einer einsichtigeren Würdigung als der, sie bleibe im Psychologischen stecken (83). Richards Argument ist nicht psychologisch; es reflektiert die eigentümliche Reflexivität der Liebe: Als caritas diffusiva sui verströmt sie sich an das Du – begründet sie die Ich-Du-Gemeinschaft –, kommt aber darin nicht zum Ziel, sondern „will" dem Dritten an der Ich-Du-Gemeinschaft vollkommen Anteil geben. Sie aktualisiert sich vollends erst in der Teilgabe der Liebesgemeinschaft, die sie stiftet.

Zwei Kleinigkeiten am Rande: Auf S. 89 kritisiert Siebel, daß die Tradition den einzelnen göttlichen Personen appropriierte Werke in der Schöpfung nicht kenne. Das trifft so nicht zu. Das Problem liegt vielmehr darin, daß das Axiom von der Unteilbarkeit der opera trinitatis ad extra je eigene – nicht appropriierte (nicht nur zugeschriebene) – Beziehungen der einzelnen göttlichen Personen ad extra auszuschließen scheint. Siebel sieht dieses Problem im folgenden auch richtig, so daß hier nur eine terminologische Unklarheit vorzuliegen scheint. Weiterhin wäre zu notieren, daß auf S. 96 Anm. 17 nicht aufgeschlüsselt wird.

Siebels Buch führt einen denkbaren Ansatz der Trinitätslehre konsequent durch und trägt einiges zur Erhellung der Voraussetzungen für eine „soziale" Trinitätslehre bei. So kritisiert er sicher nicht zu Unrecht die verbreitete Vorstellung, in Gott dürfe nur ein „Aktzentrum" angenommen werden, und die daraus folgende Deutung des Axioms von der Unteilbarkeit der opera trinitatis ad extra. Der zu hohe Anspruch, den Siebel an die Trinitätsspekulation stellt, sie müsse – über bloße „Verstehenshilfen" hinaus – die Möglichkeit an die Hand geben, auch im Hinblick auf das Geheimnis des dreieinigen Gottes, „grundsätzlich Wahrheiten aufzudecken" (1), hindert ihn aber daran einzusehen, daß die Trinitätslehre mit einander korrigierenden Modellen arbeiten muß. So überschätzt er die Tragfähigkeit der sozialen Analogien und unterschätzt er die Umdeutung, die die zentralen trinitätstheologischen Begriffe (wie etwa der der Relation) im Verlauf der trinitätstheologischen Modelldiskussionen (und -kritik) erfahren haben und erfahren mußten. Siebels Argumentation führt nicht zum Ziel. So hat mir seine Grundoption – die strenge Unterscheidung von Erkenntnis- und Willensrelation in Gott – nicht eingeleuchtet. Ist die göttliche Liebe denn nicht der eine, drei subsistente Relationen setzende, erkennend-wollende Selbstvollzug Gottes, die schlechthinnige Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit Gottes, die er in sich und im Sohn durch den Geist für uns ist? Das ist wiederum nur ein anderes Modell, zugegeben. Aber um mehr kann es ja auch gar nicht gehen. Damit ist dem Modellrelativismus, der undifferenzierten Vorstellung, die verschiedenen Trinitätskonzepte seien zueinander „komplementär", nicht das Wort geredet. Es muß jedenfalls bis ins einzelne deutlich gemacht werden, wo und warum sich die verschiedenen Modelle gegenseitig korrigieren müssen und was sich aus dieser wechselseitigen Korrektur jeweils für die Semantik der trinitätstheologischen Grundbegriffe ergibt. Voraussetzung dafür ist der nüchterne Blick für die Schwierigkeiten und Aporien der einzelnen Modelle. Zumindest dies kann Siebels Buch leisten: den Blick schärfen für das, was im Schulbetrieb der weithin am „psychologisch-monosubjektiven" Konzept orientierten Trinitätsspekulation an problematischen Voraussetzungen mitspielt.

Siegen Jürgen Werbick

Kehl, Medard: **Eschatologie.** – Würzburg: Echter (1986). 370 S., br. DM 34.–/Ppb. DM 46.–

Der Vf., Prof. für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M., entwirft seine Eschatologie konsequent vom Thema der christlichen Hoffnung her (ausgehend vom AT und dessen unterschiedlichen Eschatologien wären breitere Aspekte zu erörtern gewesen). Er ist sich auch dessen bewußt, daß er diese Hoffnung in einem bestimmten Kontext, dem der „bürgerlichen Religion", entfalten will und kann. Innerhalb dieses selbstgewählten Rahmens ist ihm sein Vorhaben optimal gelungen.

Der Aufbau erfolgt in einem Viererschritt. Die Wahrnehmung heute gelebter christlicher Hoffnung zielt exemplarisch auf Kirchenlieder, Liturgie, das Hoffnungsdokument der Würzburger Synode, aber auch auf Aktuelles außerhalb oder am Rand wie das Aufleben der Reinkarnationsillusion, Befunde der Parapsychologie oder auch Ausblicke auf den Koran. Die Vergewisserung der Hoffnung nimmt biblische Grundgegebenheiten in den Blick, aber nicht im Sinn einer Materialsammlung, sondern bereits in vertiefter Reflexion, so daß hier die „gefüllte Zeit", das Verhältnis von Mythos und Geschichte und – exkursorisch – die Naherwartungsproblematik erörtert werden können. Verkündigung und Verständnis des Reiches Gottes in der Geschichte runden diese Vergewisserung ab. Die Vergegenwärtigung wendet sich den Verwirklichungsweisen des Reiches Gottes – mit der hier notwendigen ekklesiologischen Sicht – bis hin zur Vollendung der Schöpfung, vor allem aber den Eschata des einzelnen Menschen zu. Hier wird deutlich, daß der Vf. sich dem allmählich zeigenden dogmatischen Konsens (Ersetzung der sachlichen Eschata durch Kategorien der personalen Begegnung, Hermeneutik der Höllenaussagen, Hoffnung auf Rettung) anschließt. Im abschließenden Teil, der nach der Bewährung der christlichen Hoffnung bei kritischer Infragestellung fragt, konfrontiert der Vf. sein Thema mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen (wobei genauer zu prüfen wäre, ob alle, Frankfurter, Kant, Hegel, zu „Außerchristlichen" gerechnet werden sollten).

Der Vf. hat bewußt nicht materialreich und ausgewogen alle gewohnten Themen einer dogmatischen Eschatologie behandelt; auch kommt die Dogmengeschichte sehr kurz weg. Statt dessen hat er die „Sache" einer vertieften Reflexion unterzogen und seine Einsichten in einer schönen, auch spirituell faszinierenden Sprache dargelegt. Aufmerksame Lektüre und Meditation lohnen sich in jedem Fall.

Münster Herbert Vorgrimler

Bachl, Gottfried: **Die Zukunft nach dem Tod.** – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Verlag Herder (1985). 120 S., kart. DM 14.80

An theologischen Meditationen zur Eschatologie ist in letzter Zeit kein Mangel. Der Salzburger Dogmatiker erweitert diese Zahl um ein neues, sprachlich wohlgelungenes kleines Buch. Der Titel „Die Zukunft nach dem Tod" führt freilich in die Irre. In verschiedenen Rez. wurde schon bemängelt, daß neuere Abhandlungen zur Eschatologie die Themen des Himmels und der Seligkeit (früher breit und zwischen Thomisten und Franziskanern durchaus kontrovers verhandelt!) so gut wie ausgeblendet hätten. Davon macht auch B. keine Ausnahme.

Der erste Teil dieses Büchleins stellt eine sehr ernsthafte Besinnung auf den Tod dar, in der die Negation ganz ernst genommen, jede Verharmlosung abgewiesen wird. Der zweite Teil enthält zunächst gut gelungene Thesen philosophischer Prägung zur Hoffnung über den Tod hinaus. Im Bedenken der aus der Gottesoffenbarung stammenden Hoffnung formuliert B. treffsichere Anfragen nach dem Warum des Todes, bei denen er den Verweis auf die Unsterblichkeit der Seele als Antwort nicht gelten läßt (70f). Seine eigene Auskunft verweist nur auf Jesus, in dem ein gangbarer und verstehbarer Weg eröffnet worden sei, wenngleich eine „ungeheure Zumutung an die Geschöpfe" (72). Im dritten Teil befaßt er sich mit Strukturen der Zukunft jenseits des Todes. Er geht auf das Schweigen der Hoffnung bei vielen Menschen ein und nimmt Themen der Eschatologie in Auswahl auf: Verantwortung und Gericht, Zukunft des Menschen mit Leib und Seele, ewige Ruhe und ewiges Leben, Hoffnung für alle. B. bewegt sich hier in Gedanken, die, von K. Rahner und H. U. von Balthasar angestoßen, allmählich in einen Konsens der Dogmatiker einmünden; bei ihm tritt immer wieder eine verständliche Abwehr der platonischen Versuchung zutage.

Das Büchlein betritt zwar nirgendwo theologisches Neuland, es beansprucht auch nicht, wissenschaftliche Eschatologie vorzutragen, aber es vermag Impulse für Meditation und Gebet zu geben.

Münster Herbert Vorgrimler

Balthasar, Hans Urs von: **Kleiner Diskurs über die Hölle.** – Ostfildern: Schwabenverlag (1987). 54 S., kart. DM 9.80

Daß, obwohl mit allem Ernst an der realen Möglichkeit einer ewigen Verdammnis festzuhalten ist, doch gleichzeitig die Rettung aller Menschen christlich erhofft werden kann (oder sogar: muß), ist eine in der gegenwärtigen katholischen Eschatologie geläufige These. H. U. von Balthasar hat sie wiederholt ausgeführt und insbesondere mit dem Motiv vom Höllenabstieg Christi in Verbindung gebracht (zuletzt in: Theodramatik, IV, Einsiedeln 1983, 223–337). Aber erst seine „Kleine Katechese über die Hölle" im Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 21. 9. 84) führte zu einer

scharfen Auseinandersetzung. Der Widerspruch kam vom äußersten rechten Flügel, wo man B.s (und auch andere) wissenschaftliche Veröffentlichungen offenbar bislang nicht zur Kenntnis genommen hatte: Eine Reihe von Art. in den Zs. „Theologisches" und „Der Fels" focht mit Argumenten aus Schrift und Tradition sowie mit Heiligenzeugnissen über Höllenvisionen für ein sicheres „Glaubenswissen" über die mit Verdammten angefüllte Hölle und verurteilte B. als Häretiker. Dieser setzte sich mit zwei Schriften zur Wehr: dem etwas stärker systematisch ausgerichteten Bändchen „Was dürfen wir hoffen?" (Einsiedeln 1986) und dem vorliegenden „Diskurs über die Hölle", das von vornherein als Streitschrift konzipiert ist.

Hier spitzt B. die Kontroverse zu und bringt seine eigene These auf den Punkt.

Die Kontroverse: „Worum es geht? Um die Pflicht, für alle Menschen zu hoffen. Die Gegenseite: Nein, unsere Hoffnung für das endgültige Heil ist beschränkt, denn wir wissen, ja es ist Dogma, daß eine Anzahl Menschen in der ewigen Hölle schmachtet" (7). Seine eigene These: Der Christ ist nicht nur berechtigt, sondern (aufgrund seiner Verpflichtung zu universaler Nächstenliebe) verpflichtet, das Heil für alle Menschen zu erhoffen. Dies bedeutet keinen leichtfertigen Heilsoptimismus: „Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen" (25). Die Apokatastasis-Lehre lehnt B. wegen ihres sicheren Behauptungscharakters ab. Die Begründung der Hoffnung gibt er mit Hinweis auf die in der Schrift nebeneinanderstehenden zwei Aussagereihen: die zu absoluter Entscheidung herausfordernden Warnungen vor dem Schicksal ewiger Verlorenheit einerseits und die Aussagen über den universalen Heilswillen Gottes und den eschatologischen Sieg Christi andererseits. Die universale Hoffnung kann, eben weil sie nicht Zukunftswissen zu sein beansprucht, beide Reihen nebeneinander stehen lassen und sich von den Warnungen gerade zu aktiver Hoffnung und zur sich selbst als Opfer anbietenden Liebe herausfordern lassen. Die Behauptung einer sicheren Verdammnis dagegen würde die Aussagen der zweiten Reihe entwerten. Der die Theologiegeschichte seit Augustinus belastende folgenschwere Fehler ist der „Übergang von der Warnung zum vollendeten Faktum" (18), der „Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unseren Brüdern und Schwestern besetzten Hölle" (25).

B. skizziert die von Augustinus ausgehende „Jammergeschichte" (29) dieser Ineinssetzung von Warnung und Glaubenswissen und weist – streckenweise ironisch-polemisch – auf die von daher nötig gewordenen Distinktionen in der Gnadenlehre hin. Dagegen stellt er das Hoffnungsbild einer eschatologischen Rettung auch desjenigen Menschen, der sich in diesem Leben der Liebe verweigerte, durch die Begegnung mit Christus, der um der Rettung der Verlorenen willen selbst in die äußerste Gott-Ferne ging: „Ich weiß es nicht, aber ich meine ... hoffen zu dürfen, daß das Licht der göttlichen Liebe schließlich jede menschliche Finsternis und Weigerung zu durchdringen vermag" (18). Das Motiv, zur Rettung der verlorenen anderen die eigene Verlorenheit anzubieten, erkennt B. auch bei Mose (Ex 32,32) und bei Paulus (Röm 9,3).

Für den, der die Diskussion seit längerem verfolgt, dürfte von Interesse sein, welche früher öfters von ihm verwendeten Argumente B. im „Kleinen Diskurs" nicht mehr vorbringt: die von seinen Kritikern angegriffene Berufung auf Adrienne von Speyr und die exegetisch problematische Unterscheidung der Schriftaussagen in vorösterliche (Drohungen) und nachösterliche (Hoffnungsaussagen).

B. kann (wenn auch nicht für seine spezielle Argumentation mit dem Höllenabstieg Christi, so doch) für die Gesamtrichtung seiner Aussage eine große Zahl von katholischen Theologen als Bundesgenossen anführen: von E. Przywara, H. de Lubac, J. Daniélou, R. Guardini über J. Ratzinger, W. Kasper und K. Rahner bis zum Katholischen Erwachsenenkatechismus. Was bringt dann diese an einer etwas merkwürdigen Front entstandene Streitschrift Neues?

1. B. versucht zu belegen, daß die Theologen, die mit Sicherheit die reale Existenz von Verdammten lehren, durchweg doch wohl nur an „die Hölle für die andern" dachten und sich selbst „durch irgendeinen bewußten oder unbewußten Trick ... (vielleicht vorsichtig, aber doch getrost) auf die andere Seite" stellten (28).

2. Dieses schmale Bändchen konfrontiert, obwohl es die Gegenrichtung herausarbeiten will, mit einer solchen Anzahl von gewichtigen Traditionszeugen, die „vom Faktum der Verdammnis vieler überzeugt waren", daß sich deutlich ein Kontrast zur (biblisch überzeugend begründeten) Position der gegenwärtigen Theologie ergibt.

Beide Beobachtungen geben Anlaß zu hermeneutischen Überlegungen, die über den Bereich der Eschatologie hinausgehen: Die erste erinnert an die ideologiekritische Frage nach den erkenntnisleitenden Interessen; die zweite dürfte ein weiterer Grund zur Problematisierung des Traditionsbegriffs sein.

Im übrigen bietet das Bändchen einen zwar nicht profunden, aber facettenreichen Einblick in die Diskussion und kann daher auch dem Studienanfänger zum Einstieg in die Thematik nützlich sein. Der bisweilen polemische Ton wird manchen zum Lesen reizen, anderen möglicherweise den Durchblick etwas erschweren. Von der Logik her schwer nachvollziehbar erscheint mir ein Satz wie der folgende: „Die Gnade ist wirksam, wenn sie meiner Freiheit ein so evidentes Bild ihrer selbst vorstellt, daß sie nicht anders kann [!], als sich selber frei [!] zu ergreifen ..." (40).

Duisburg Franz-Josef Nocke

Beck, Heinrich: **Reinkarnation oder Auferstehung.** Ein Widerspruch? – Innsbruck: Andreas Resch Verlag (1988). 47 S. (Grenzfragen, 14), br. öS 89.–/DM 10.–

In sehr kurzer und sprachlich prägnanter Darstellung umreißt Vf. die katholische Anthropologie (das Verhältnis von materiellem Körper und geistiger Seele) einschließlich der Frage nach dem „Fortleben" sowie das Menschen- und Wirklichkeitsverständnis der Reinkarnationslehre. Er stellt Pro und Contra argumentativ einander gegenüber, legt das christliche Verständnis von Auferstehung kurz dar und zeigt „Fegfeuer" und „Reinkarnation" als alternative Läuterungswege. Die Begründung der Unvereinbarkeit dieser Alternative ist dem Vf. wohl gelungen. Die Darstellung der christlichen Alternative bleibt trocken und in zweifacher Hinsicht dürftig. Es wäre der kleinen Schrift gut bekommen, wenn der Vf. sich breiter auf die klassische christliche Anthropologie (bei Thomas, S. th. I q. 76) eingelassen hätte. Und er hätte die Ausblicke über den Tod hinaus deutlicher in personalen Begegnungskategorien darlegen müssen, wie sie exemplarisch J. Ratzinger in seiner Eschatologie anwendet. Dann wären ihm schiefe und theologisch – dogmatisch wie ethisch – höchst bedenkliche Aussagen wie die folgenden, nicht unterlaufen: „Ich überlebe meinen Tod also zwar nur zum Teil, aber doch zum wesentlicheren und grundlegenden Teil, nämlich mit meiner Geistseele, dem eigentlichen Sitz meiner Ich-heit und meines Ich-bewußtseins (wie auch meiner bis dahin erworbenen ‚Gesinntheit'). Ich bin nach meinem Tode zwar nicht mehr Person; denn diese heißt nur das vollständige Seiende, das Personsein wird allein von der Ganzheit aus Leib und geistiger Seele ausgesagt" (18).

Münster Herbert Vorgrimler

Moraldi, Luigi: **Nach dem Tode.** Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Aus dem Ital. von Martin Haag. – Zürich, Köln: Benziger (1987). 336 S., kart.

Die Frage nach dem Tod, nach seinem Ursprung und vor allem nach seiner Überwindung ist in der Tradition der Religionen eine zentrale Frage, welche mit der Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt eng verknüpft ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Religionsgemeinschaften in ihren offiziellen kanonischen Schriften sowie die Volkstradition in den sogenannten apokryphen Texten Aussagen über den Tod und das, was nach dem Tod geschieht, machen.

Im vorliegenden Buch präsentiert der Autor eine Auswahl von Texten aus der Tradition der Religionen und Kulturen, die im Mittelmeerraum entstanden sind und sich entfaltet haben: Sumerer, Assyrer, Babylonier (15–42), Ägypter (43–63), Griechen (Homer: 64–95; Platon: 96–111; weitere Texte: 112–118), Römer (Vergil: 119–136; Cicero: 137–144), Juden (AT: 145–182, Apokryphen: Buch Henoch, Visionen des Esra, Testament des Abraham: 182–202), Christentum (NT: 203–220, Apokryphen: Geschichte von Joseph dem Zimmermann, Evangelium des Petrus, Evangelium des Bartholomäus, Höllenfahrt Christi, Apokalypse des Petrus, Apokalypse des Paulus: 220–239), Islam (240–257); zum Schluß dann hervorgehoben als 2. Teil die Apokalypse des Paulus im vollen Wortlaut (259–304). – Aufschlußreiche Erläuterungen und kompetente Anmerkungen am Ende des Bandes sollen dem Leser helfen, den Inhalt der vorgelegten Texte in ihren Kontext und auf den Hintergrund der damaligen Auffassungen zu stellen und so besser zu verstehen.

Ein Hinweis sei hier erlaubt.

S. 326, Anm. 11 wird ein Teil eines Koranverses wiedergegeben mit: „Wort des Höchsten!" (Koran 44,54). Diese offensichtliche und merkwürdige Anlehnung an die biblische Sprache läßt sich durch die als Gewähr herangezogenen Übersetzungen von Abdullah Yousuf Ali und von Rudi Paret nicht rechtfertigen. Beide geben das arabische Original getreu wieder, Ali mit: So, und Paret mit: So (ist das). Auch in meiner eigenen Übersetzung (Gütersloh 1987) steht: So ist es.

Auch wenn andere Texte für eine solche Auswahl in Frage kommen können („Es sei uns fern, aus Unbedachtsamkeit oder Selbstüberhebung hier Vollständigkeit anzukündigen", schreibt der Autor, S. 9), die hier wiedergegebenen und analysierten Texte sind an sich schon wertvolle Zeugnisse des menschlichen Ringens mit der Frage nach dem Tod und dem Sinn des Lebens.

Münster Adel Theodor Khoury

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen National-Komitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Hg. von Hermann Brandt. – Stuttgart: Calwer Verlag (1986). 156 S., kart. DM 24.80

Die Thematik der Studie ist von hoher Aktualität. Die seit einigen Jahrzehnten dokumentierte ökumenische Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit der Kirchen hat sich in einer Fülle von Dialogergebnissen und gemeinsamen Texten niedergeschlagen. Ist das Faktum zwischenkirchlicher Dialoge an sich schon geschichtsträchtig – es ist immerhin ein Ausdruck des gemeinsamen christlichen Zeugnisses –, so hat sich heute die drängende Frage der kirchlichen Rezeption der Ergebnisse, konkret die Frage nach den Konsequenzen der Resultate in den Vordergrund geschoben.

Wie der Untertitel anzeigt, nimmt die Studie eben diesen Prozeß der „Aneignung", wie er sich aus der Sicht der lutherischen Kirchen in Deutschland darstellt, in den Blick, ordnet ihn jedoch in den weiteren Rahmen lutherisch-kirchlichen Lehrens überhaupt ein. In der Durchführung der Zielsetzung werden nicht nur die essentiellen Faktoren des komplexen Gefüges kirchlicher Lehrgestaltung in Geschichte und Gegenwart transparent gemacht, sondern das ganze, gewiß nicht leichte Unternehmen kann als Bemühen um Selbstbesinnung und -vergewisserung angesehen werden.

Nach einer kurzen Darlegung der „Problemstellung", in der die ökumenischen Dokumente als Herausforderung an kirchliches Lehren begriffen und die sich daraus ergebenden „Anfragen" formuliert werden (Kap. I), wählt die Studie zunächst den deskriptiv-induktiven Weg, um die Lehrverantwortung der lutherischen Kirchen in ökumenischer Verpflichtung via facti darzustellen.

An den Beispielen der bereits erfolgten Rezeption der Leuenberger Konkordie, des im deutschen Sprachgebiet erarbeiteten gemeinsamen Wortlauts des apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnisses sowie der „Südafrika-Erklärung" der 6. Vollversammlung des LWB in Daressalam und schließlich der Einbeziehung gutachterlicher Tätigkeit der theologischen Fakultäten bezüglich des Dokuments „Das Herrenmahl" wird in typischer und notwendigerweise begrenzter Auswahl der bisherige Umgang mit ökumenischen Texten nachgezeichnet.

Es folgt eine Befragung bestehender Kirchenverfassungen unter dem Gesichtspunkt, ob und wie sie Rezeptionsprozesse ermöglichen bzw. ob sie die schon vollzogenen Prozesse in den geschilderten Fällen legitimieren. Die Untersuchung ergibt u. a., daß die Rezeption verfassungskonform verlaufen ist und daß die gegenwärtigen Ordnungen in der Lage sind, solche Prozesse zu ermöglichen, auch wenn die ökumenische Verpflichtung in den Verfassungstexten selbst nicht erwähnt wird (Kap. II).

Das III. Kap. schildert die „Erfahrungen in der Geschichte lutherischer Kirchen", wie kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung seit der Reformation wahrgenommen worden ist.

Die bleibende Norm des apostolischen Evangeliums hat ihren Niederschlag in den lutherischen Bekenntnisschriften gefunden, die im Rückgriff auf die Heilige Schrift und die – diese gewissermaßen authentisch interpretierenden – Kirchenväter die reformatorische Lehre, Lehrautorität und kirchenleitendes Handeln zum Ausdruck bringen. Die Frage des kirchlichen Amtes, namentlich des Bischofsamtes, der synodalen Gremien auf den verschiedenen Ebenen, des Verhältnisses von Kirche und Staat in den kirchlichen Strukturen, einschließlich der Bedeutung des „magnus consensus" für die kirchliche Lehre haben in der Geschichte pluriforme Lösungen gefunden. Im weltweiten ökumenischen Kontext heute zeichnet sich ein gemeinsames Verständnis des bischöflichen Amtes ab, das in der besonderen Form des synodalen Bischofsamtes als ein spezifischer Beitrag der lutherischen Kirchen in die Ökumene eingebracht werden sollte.

Dann wendet sich die Studie dem kirchlichen Lehren nach dem NT („Meisterin in der Kirche") zu mit dem Ziel, „den neutestamentlichen Befund unmittelbar für die Thematik der Studie zu erschließen" (Kap. IV).

Grundentscheide und Grundprobleme kirchlichen Lehrens sind bereits im NT vorgegeben. Von Anfang an ist die Kirche eine lehrende Kirche gewesen. Ihre Lehre ist zugleich christologisch und ekklesiologisch bedingt, stellt sich aber nicht als ein abgeschlossenes Lehrganzes dar. Es wird deutlich, daß sie eng verbunden ist mit der Verkündigung, dem gottesdienstlichen Leben und dem kirchenleitenden Handeln. Das In- und Miteinander von Trägern des Hirtenamtes und dem ganzen Volk Gottes als verantwortlichen Instanzen für Verkündigung und Lehre kommt normativ zum Tragen. Unter dem bleibenden Kriterium des apostolischen Christuszeugnisses und in der Gewißheit des Beistandes des Heiligen Geistes wird die Lehre in den geschichtlichen Bedingungen je neu interpretiert, ohne jedoch ihre Identität zu verlieren.

Nach dieser zwar gerafften, aber umsichtigen Befragung des NT folgt eine systematische Abhandlung der Thematik: „Kirchliches Lehren und kirchenleitendes Handeln in ökumenischer Verpflichtung" (Kap. V).

Unter dem Titel „Begriffsklärungen" wird mit Nachdruck festgestellt, daß „die lutherische Kirche" ein Lehramt kennt. Ihr verbindliches Lehren wurde/wird in Vergangenheit und Gegenwart in einem vielschichtigen Prozeß unter Beteiligung verschiedener Verantwortungsträger vollzogen. Dabei geht es immer um „das Ringen um Konsens". Hier werden im einzelnen als zusammenwirkende Beteiligte genannt: das geistliche Amt in der Region, am Ort, die Synoden, die kirchliche Administration und die theologischen Fakultäten. „Das Ineinander und Miteinander verschiedener Verantwortungsträger läßt sich gewiß so verstehen, daß Träger dieses Lehrens und Lernens letztlich das ganze Volk Gottes ist", wenn auch von den Beteiligten je etwas Spezifisches in Auftrag, Vollmacht und Recht wahrgenommen wird. Was den Begriff „Kirchenleitung" betrifft, muß ein zweifacher Sinn unterschieden werden. Beides ist nicht zu trennen: die geistliche Kirchenleitung im Verständnis von CA 28 und der gefüllte Begriff im Sinne von Verantwortung im ganzen Bereich des Lebens und der Ordnung der Kirche. Unter dem Stichwort „Ökumenische Verpflichtung" wird die Doppeldeutigkeit erläutert, die das Wort „ökumenisch" in sich beschreibt: Einmal handelt es sich um die innerlutherische Einheit bis hin auf die Ebene des Lutherischen Weltbundes, zum anderen um die umfassende Einheit und Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi überhaupt. Das „kirchliche Lehramt" wird im Rahmen der beiden Eckdaten wahrgenommen: einerseits die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes, andererseits die besondere Aufgabe des geistlichen Amtes der Kirche und ferner die Arbeit der theologischen Fakultäten. Die Präponderanz der Beteiligung des ganzen Volkes Gottes kommt zum Ausdruck, wenn „das ganze Volk Gottes als Träger kirchlichen Lehrens" herausgestellt wird. Gerade in dem als konziliaren Prozeß gestalteten Rezeptionsgeschehen kommt die Bedeutung der Anerkennung der apostolischen Wahrheit durch die ganze rechtgläubige Christenheit zum Tragen, wie es die Konzilien der Alten Kirche ausweisen. Wenn und wo in einem Rezeptionsprozeß treibende und hemmende Kräfte miteinander ins Gespräch gebracht werden, steht immer das Prinzip und Ziel des „magnus consensus" vor Augen, bei dem neben der Qualität auch die Quantität ins Gewicht fällt. Welchen Stellenwert, welchen Rang und welche Verbindlichkeit eine bestimmte Lehrform beanspruchen kann, hängt davon ab, in welchem Maße sie den „magnus consensus" repräsentiert.

Einen relativ umfangreichen Abschnitt widmet die Studie dem „Lehren im Bereich des Ethischen". Hier spitzen sich einige Probleme von Lehre und Lehrautorität in besonderer Weise zu. Die Ethik macht einen erheblichen Teil des Lehrgeschehens aus. Die gegenwärtige Situation ist aus lutherischer Sicht durch einige besorgniserregende Entwicklungen gekennzeichnet; so z. B. durch Verunsicherung über die Verbindlichkeiten kirchlicher Lehre, den Verlust der Lehrautorität durch extensive Inanspruchnahme übergreifender ethischer Lehrautorität und die Verabsolutierung politischer Standpunkte. Am Fall der Daressalam-Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977 zum Südlichen Afrika, hier im besonderen an deren Rede vom „status confessionis", werden die Probleme und Gefährdungen kirchlichen Lehrens im Bereich des Politischen eingehend und kritisch-offen unter den Stichworten erörtert: Politische Instrumentalisierung des Bekenntnisses, Gefährdung des Rechtfertigungsglaubens, Verschiebungen im Kirchenverständnis.

Es folgen eine Reihe grundsätzlicher Ausführungen über „Kriterien und Ziele" kirchlichen Lehrens im allgemeinen und der Rezeption im besonderen. Im einzelnen wird das lutherische Verständnis der Verhältnisse von Evangelium – Heiliger Schrift – Bekenntnis, von Glauben – Leben sowie von Lehre – Ordnung dargelegt. Manches bereits früher Gesagte findet hier nochmals einen systematisch gebündelten Ausdruck. „Ziel aller ökumenischen Arbeit ist es, daß ... getrennte Kirchen sich wechselseitig als Kirche Jesu Christi wiedererkennen ...", d. h. wechselseitig als Kirche unter dem Evangelium innerhalb der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anerkennen.

Das Schlußkapitel (VI) faßt in 14 Punkten „Einsichten, Konsequenzen und Empfehlungen" zusammen.

Es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß mit der Studie die ökumenische Verpflichtung als neue Dimension und Aufgabe kirchlichen „Lehrens auf allen Ebenen kirchenleitenden Handelns" verdeutlicht worden und ein Beitrag zur Förderung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen geleistet worden ist.

Im Jahre 1977 veröffentlichte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK auf ihrer Konsultation in Odessa (UdSSR) den Bericht ihres Studienprojekts „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?". Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hatte dazu einen eigenen Beitrag „Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe" geliefert. (Beide Texte sind dokumentiert in Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 33, Frankfurt/M. 1978.) In ähnlicher Weise befaßte sich auch der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz mit der Thematik und legte 1985 das Votum vor: „Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche." Wenn die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche und das Deutsche Nationalkomitee des LWB mit der vorliegenden Studie noch eine gesonderte Untersuchung vorlegen und den lutherischen Kirchen zum Studium empfehlen, dann stellt sich die Frage nach dem spezifischen Wert und der Zielsetzung solcher Bemühungen, zumal im Vorwort ein weiter Umfang der sachlichen Übereinstimmung mit dem genannten Votum der Arnoldshainer Kon-

ferenz festgestellt wird. Man findet eine Antwort wohl nur in der offenkundigen Absicht, einmal durch eine systematische Selbstreflexion zur innerkirchlichen Klärung beizutragen, zum anderen im Gefüge mit den evangelischen Kirchen und weiteren Dialogpartnern legitimerweise das konfessionelle Proprium zu verdeutlichen und auf deskriptivem wie normativem Wege eine Art Rechenschaft zu geben. Ohne Einschränkung kann die umsichtige und umfassende Behandlung der komplexen und problemreichen Thematik als gelungen betrachtet werden. Die Studie bietet sowohl für die lutherischen Kirchen als auch für ihre Dialogpartner eine wertvolle Hilfe in schwierigen Prozessen.

Paderborn Aloys Klein

Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. – Stuttgart: Calwer Verlag (1986). 335 S., geb. DM 68.–

Für eines gebührt Hgg. besonderer Dank: Sie haben eine Festschrift zu einem Thema konzipiert, das die Arbeit des Gewürdigten nicht nur aufnimmt, sondern durch ihre Beiträge den Diskussionsstand eines einzelnen Forschungsbereiches in repräsentativer Weise dokumentiert. Es sind nicht nur freundlich angehängte Glückwünsche, mit denen die Autoren ihre Arbeiten an Georg Kretschmar adressieren. Indem sie das Thema Kirchengemeinschaft in den verschiedensten Optiken behandeln, gehen sie mit einer Sache um, die den Mitunterzeichner der sechs Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970, der Vorstufe der Leuenberger Konkordie, ebenso beschäftigt hat und noch beschäftigt wie den Teilnehmer der Arnoldshaingespräche der EKD und der Russisch-orthodoxen Kirche und den langjährigen Vorsitzenden der Gesprächsgruppe des LWB für die Verhandlungen mit den orthodoxen Kirchen und ihren Patriarchaten.

Man kann sogar sagen, mit Kirchengemeinschaft wurde ein Begriff thematisiert, der für die augenblickliche ökumenische Arbeit geradezu stilbeherrschend ist. Denn seit auch die römisch-kath. Kirche bei voller Wahrung ihrer Sonderstellung aktiv an ihr teilnimmt, ist der ökumenische Prozeß sichtlich aus seiner Pionierphase herausgetreten und so etwas wie kirchlicher Alltag geworden. In dieser Situation war es beinahe zwangsläufig, daß Kirchengemeinschaft zum bevorzugten Strukturmodell ökumenischer Einheit wurde. Ließ sie sich doch – so mit einer seit Anfang der siebziger Jahre gebräuchlichen Terminologie – ohne Schwierigkeit als „versöhnte Verschiedenheit" und damit als eine Art idealer Projektion des neuen Verhältnisses der Konfessionen verstehen, die sich nicht mehr polemisch, sondern komplementär zueinander verhalten. So ist es wohl alles andere als Zufall, wenn der Beitrag von Lohff die Leuenberger Kondordie als „Modell für die Begründung größerer ökumenischer Gemeinschaft der Kirchen" (a.a.O. 272) interpretiert. Aber hier wird dann auch das theologische Problem, das der Begriff Kirchengemeinschaft aufwirft, unübersehbar. Der Plural in diesem Wort impliziert eine Äquivokation, die nur dann eliminiert wäre, wenn man von einer Partikular-Kirchengemeinschaft spräche, in der sich die Einheit der einen Kirche, der Una Sancta, realisiert. So leicht man das einsieht, so schwierig ist die Antwort zu finden, wenn man wissen will, welche Partikularkirchen es sind, die in der Kirchengemeinschaft zusammentreten. Ist Kirchengemeinschaft Gemeinschaft der Gemeinden oder der Bistümer, der Landes-, National-, Territorialkirchen? Oder sind diese Partikularkirchen identisch mit den Konfessionen, sofern sie sich in weltweiten Gemeinschaften organisiert haben? Habe ich nichts überlesen, so wird diese wichtige Frage der ekklesialen Ebene nirgendwo in einem der Beiträge in der ihr zukommenden Ausführlichkeit diskutiert. Ich vermute deswegen, weil Kirchengemeinschaft in einer bemerkenswerten Selbstverständlichkeit als Gemeinschaft der Konfessionen gedacht ist.

Mit dieser Voraussetzung erklärt sich die für eine Festschrift gewiß nichts weniger als selbstverständliche Systematik des ganzen Aufbaues.

Einen ersten, dem NT und der Alten Kirche gewidmeten Teil mit fünf Beiträgen (Hauschild, Hahn, Klein, May, Stockmeier) folgt einer, der der ökumenischen Würdigung der Reformation gewidmet ist (Pannenberg, Schwarz, Lohse, Schwaiger). Die restlichen sechs Artikel (Maiwald, Nicolaisen, von Lilienfeld, Lohff, Wenz, Rohls) widmen sich Aspekten von Kirchengemeinschaft in der heutigen Ökumene. Fragen mittelalterlicher Ekklesiologie behandeln die Beiträge von Wendebourg und Köpf. Der gesamte angloamerikanische, denominationelle Aspekt von Kirchengemeinschaft entfällt ganz, was wohl nicht nur der Prägung der beteiligten Autoren, sondern der oben geschilderten Konzeption geschuldet ist.

Am konsequentesten wird das Thema der Festschrift in einem gesamtökumenischen Horizont durch die Beiträge von Hauschild, Wendebourg und von Lilienfeld behandelt.

Hauschild – nicht ohne Grund wird eine der Hauptthesen seines Aufsatzes im Untertitel der Festschrift zitiert – geht dem Thema Kircheneinheit bei Paulus und in den Deuteropaulinen, im johanneischen Schrifttum, bei Ignatius von Antiochien und im ersten Clemensbrief nach, mit dem Ergebnis, konstitutiv für die Ekklesiologie sei die Divergenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit (40), die die Kirchen nötige, durch organisatorische und dogmatische Fixierungen zu dem theologischen Grund zurückzukehren, „den die Väter der Frühzeit in verschiedener Weise formuliert haben" (42). – Hauschilds Beitrag leistet einmal mehr den notwendigen Dienst, weitverbreitete Idealvorstellungen von der „alten ungespaltenen Kirche" mit der historischen Realität nicht harmonisierbarer Divergenzen schon zwischen Gemeinden neutestamentlicher Zeit zu konfrontieren. Aber tendiert sein allzu pauschaler Ausgangssatz, Einheit der christlichen Kirche habe es als empirische Realität niemals gegeben, nicht zum entgegengesetzen Extrem? Hans Dombois hat es immer wieder als „Kirchenidealismus" attackiert, Einheit der Kirche nur als ideale Norm gelten zu lassen und alles Geschichtlich-Institutionelle einer prinzipiell unüberwindlichen Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit zu überantworten. Ist denn die Einheit derer, die die Eucharistie vollziehen, empirisch niemals gegeben? Und hat es zwischen den solchermaßen mit ihrem Herrn geeinten Gemeinden niemals empirisch faßbare Einheit gegeben? Und mag es noch so viele und schwierige Fragen aufwerfen: Man muß auch jene Logien auf ihren empirisch-historischen Gehalt befragen, in denen wie in Mt 18,20 oder Mt 28,20 Jesu Gegenwart als Garantie der Einheit der Kirche verheißen wird. Rechtsgrund einer solchen Frage aber sind die Einsetzungsworte der Eucharistie, an denen sich immer empirisch erweisen wird, wie es um die Einheit der Jünger und Jüngerinnen untereinander bestellt ist – gerade deswegen, weil ihr Herr sich und seine Nähe auf eine so exklusive Weise festgelegt hat. Leider wird dieses Desiderat auch nicht von Hahn, der über liturgische Elemente in Rahmenstücken der Johannesoffenbarung und von Klein erfüllt, der die Ekklesiologie der johanneischen Schriften unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft der Gotteskinder untersucht.

Ins Zentrum der ganze Frage stößt der Aufsatz von Frau Wendebourg, die einen gelehrten und höchst instruktiven Überblick über Theorie und Praxis der Wiedertaufe in der orthodoxen Kirche vorlegt. Gibt es überhaupt einen Übertritt aus einer Kirche in eine andere? Oder gibt es allein die Aufnahme in die eine Heilige Kirche, die sich in der Taufe vollzieht? Frau Wendebourg kann zeigen, daß die alte donatistische These, in Gestalt Karthagischer Kanones in das orthodoxe Kirchenrecht eingegangen, jedesmal dann, wenn sie rigoros angewandt wurde, nur die Wiedertaufe zur Konsequenz haben konnte. Kirchengemeinschaft kann so gesehen nur Gliedschaft in und Teilhabe an der einen Heiligen Kirche bedeuten. Und um an Gesagtes zu erinnern: Die ganze Position würde unhaltbar, wenn die Identität der kirchlichen Einheit und Einzigkeit hier nicht konkret historisch und empirisch verstanden würde. – Wendebourg hat sicherlich recht, wenn sie allein in der von Augustinus in De Baptismo entwickelten Sakramentslehre eine die donatistische These wirklich widerlegende Position sieht. Aber Augustinus stellt der donatistischen Identität von historischer und heiliger Kirche nicht den Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit, sondern die empirische Tatsache der res baptismi und der ebenso empirischen Einheit der Liebe entgegen, die sich nicht auf eine Partikularkirche beschränken läßt. Schade darum, daß keiner der Autoren diesen für das Thema der Festschrift so wichtigen Aspekt der Sakramentslehre des Augustinus hat behandeln wollen, so gern man sich von May an des Irenäus Lehren zur Einheit der Kirche und von Stockmaier an Leos des Großen Verhalten gegenüber der östlichen Kirche erinnern läßt.

Ein längst fälliges Monitum ergeht durch Fairy von Lilienfeld an unsere herkömmliche Praxis des kirchengeschichtlichen Unterrichts. Obwohl ihr Aufsatz erst im letzten Teil der Festschrift steht, erwähne ich ihn schon hier, weil er den faktischen Donatismus einer Kirchengeschichtspraxis so treffsicher kritisiert, der nach einem notwendigerweise ökumenisch angelegten Anfang zumal in Deutschland in einer unangefochtenen Zwangsläufigkeit sich auf die Geschichte der eigenen Kirchenregion (nicht einmal der Konfession) zusammenzuziehen pflegt. Hiergegen treten tatsächlich alle Vorwürfe in Kraft, die Augustin gegen die Selbstbezogenheit des donatistischen Regionalisums ins Feld geführt hat. Wie einleuchtend demgegenüber von Lilienfelds Hinweis, daß allein ein Blick auf den ja auch nicht pauschal von der Reformation verworfenen Heiligenkalender genügt, um uns die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens zu demonstrieren.

Den sehr speziell klingenden Untertitel: „Das Kirchenverständnis Roberts von Tombelaine" des Aufsatzes von Köpf sieht man nicht an, wie wichtig die Gesichtspunkte sind, die ein Hoheliedkommentar des 11. Jh.s zum Thema Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit zum Thema beizubringen vermag.

Die in der heutigen theologischen Diskussion sich uferlos ausbreitende Ekklesiologie tritt für den monastischen Autor aus dem „Vorfeld der gregorianischen Reform" völlig zurück hinter dem Leben der Märtyrer und Heiligen. Voll kommt damit zur Geltung, was der selbstbezogene Ekklesiasmus unserer Tage nahezu völlig verdrängt hat, die eschatologische Dimension von Kirche, ihr Charakter als civitas Dei, conversatio in caelis. In dieser Perspektive muß Kirchengemeinschaft Gemeinschaft der zukünftigen Seligkeit sein. Köpf unterstreicht sehr richtig, daß gerade diese eschatologische Perspektive der Ekklesiologie Roberts es war, die sie im Umkreis der gregorianischen Reform als eine Aufforderung an Könige und Kaiser wirksam werden ließ, ihre Kronen vor Christus niederzulegen.

In den Beiträgen zu Themen der Reformationszeit schlägt sich mehrfach das interkonfessionelle Gespräch des Lutherjahres 1983 nieder.

Die Texte von Schwarz über „Wurzeln evangelischen Verantwortungsbewußtseins" und des Katholiken Schwaiger „Diener des Wortes" sind in jenem Jahr in München gehaltene Vorlesungen eines Zyklus über „Luther und die Kultur der Neuzeit".

Aber auch wenn Pannenberg sich über „Reformation und Kirchenspaltung" äußert, so spürt man das Klima jenes vom Jubiläum angeregten ökumenischen Austausches. Sein Aufsatz – ein aufschlußreiches Spiegelbild der Stimmung im Umkreis der Gemeinsamen ökumenischen Kommission, die mittlerweile die unter Pannenbergs Mitwirkung entstandene Studie zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts vorgelegt hat – trägt Auffassungen über die Reformation vor, wie sie heute weit verbreitet sind. Die Kontinuität zur Scholastik als „Verwissenschaftlichung der Theologie" (141) wird stark betont und die Kirchenspaltung als letzten Endes zeitbedingte Reaktion auf die polemischen Vorstöße Luthers bewertet. Pannenberg zeigt diese Zeitbedingtheit besonders an den Verurteilungssätzen der gegen Luther gerichteten Bannandrohungsbulle und fragt, ob angesichts der hier manifest werdenden Fehlurteile von beiden Seiten die gegenseitigen Verdammungen der Reformationszeit noch aufrechterhalten werden können, um so mehr, als „die Spaltung die entscheidende Bedingung des kulturellen Säkularismus" gewesen sei (146). – So viele unbestreitbare geschichtliche Tatsachen hier auch genannt werden, eine Reihe von Einwänden drängt sich auf. So deutlich wir auch heute in der Perspektive der Rückschau Kontinuitäten wahrnehmen, wo sie den Reformatoren unbewußt bleiben mußten – auch dies setzt nicht außer Kraft, daß es nicht reine Selbsttäuschung war, wenn Luther, Melanchthon, Müntzer, Zwingli und Calvin zwischen sich und der Scholastik eine tiefe Kluft befestigt sahen. Und muß man erst wieder daran erinnern, daß dieser neue Begriff von Theologie und Glaube gesellschaftlich revolutionierende Folgen hatte? Luther theoretisierte doch nicht nur über die Frage nach dem „Verhältnis der wissenschaftlichen Schriftauslegung zum Lehramt der Kirche", sondern er begründete mit den anderen Reformatoren zusammen eine ganz neue Art von kirchlichem Lehramt, ein kirchliches Lehramt unter nicht mehr mittelalterlichen Bedingungen von geistlicher und weltlicher Gewalt. Waren es doch diese neuen Bedingungen, die Kirchenbann und Reichsacht Luther gegenüber unwirksam werden ließen. Darum scheint mir Pannenberg die ökumenische Wirkung einer Revokation des gegen Luther ergangenen kurialen Urteiles bei weitem zu überschätzen. Für die evangelische Kirche hat dieses Urteil ohnehin niemals Rechtskraft besessen. Erging es doch durch eine Jurisdiktion, deren Legitimität von der Reformation nicht nur bestritten, sondern auch außer Kraft gesetzt wurde. Und wenn eine Kirche, gegen allen historischen Augenschein und gegen ihre eigene bessere theologische Einsicht, an diesem Urteil festhält, dann ist das zuerst das Problem dieser Kirche, nicht aber der evangelischen. Und ist es evangelisch gedacht, den „kulturellen Säkularismus", jenen altbösen Feind aus dem geschichtsphilosophischen Credo der zeitgenössischen Theologie, auf die Kirchenspaltung zurückzuführen? Ist er nicht eine unvermeidliche und insofern auch legitime Folge der reformatorischen Revolutionierung in der Stellung geistlicher und weltlicher Gewalt? Ökumenische Orientierung muß theologisch tiefer verankert werden als in einem Zweckbündnis gegen kulturellen Säkularismus.

So schwer es uns fällt, wir haben dessen eingedenk zu bleiben, was der Aufsatz von Lohse über „Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln" ins Licht setzt. Auch die als besonders scharf geltenden Schmalkaldischen Artikel wollen nicht eine eigene Konfession konstituieren, sondern gehen von einem gegebenen ökumenischen Konsens gerade in Fundamentalartikeln aus. Und wenn sie ebenso scharf hinsichtlich Rechtfertigung und Papsttum erklären, daß beides keine Verhandlungsgegenstände sein können, dann doch nicht, weil sie sie als Konfessionsspezifika, sondern als eine offen häretische Infragestellung des Evangeliums in der einen Kirche Christi betrachten.

Was aber das Verhältnis von Reformation und Neuzeit anlangt, so geben die Texte von Schwarz und von Wenz (Zum Amtstext des Limadokuments) Anlaß zu einigen Bemerkungen.

Wenn Schwarz recht hat mit seiner Beobachtung, für die Reformation trete die richterliche Stellung Christi am Jüngsten Tag zurück hinter der Scheidung von Erlösten und Unerlösten (159), dann spricht sich darin eine Transformation der Eschatologie aus, die nicht ernst genug genommen werden kann. Eschatologie hat für den reformatorischen Glauben aufgehört, Lehre von den „letzten" Dingen zu sein, insofern dieser Glaube selbst erstes und letztes Thema christlichen Lebens geworden ist: „. . . auf daß ich in seinem Reich und unter ihm lebe in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit." Wie sich präsentischer und futurischer Aspekt solcher Eschatologie zueinander verhalten, das ist eine Frage, deren theologische Formulierung eine Begrifflichkeit verlangt, für die die Schuldogmatik bis heute noch so gut wie kein Rüstzeug ausgebildet und an die Hand gegeben hat. Unzulänglich erscheinen hier Begriffe wie „Verantwortungsbewußtsein", einer jener Vermittlungsversuche, wie sie der seit dem Scheitern der konfessionellen Orthodoxie das Feld beherrschende philosophisch-theologische Synkretismus immer neu hervorbringt.

Besonders auffallend finde ich, wie Wenz in seiner kritischen Diskussion des Limadokumentes theologische Urteile dadurch zu begründen sucht, daß er eine Handvoll transzendentalistischer Distinktionen (praktische Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit, Unendlichkeit idealer Kommunikation, terminierte Entscheidungszeit, Rest kontingenter Faktizität) als selbstverständlichen kategorialen Rahmen seiner Amtslehre voraussetzt und damit zu Feststellungen kommt, die viel zuviel beweisen, um ekklesiologisch verbindliche Konsequenzen zu ergeben.

Wie wirklich theologische Kriterien in dieser Sache aussehen, das kann man detailliert und konzentriert bei Rohls nachlesen, wenn er zeigt, wie alle Raum-, Person- und Zeitbegriffe vor theologischen, christologischen und ekklesiologischen das Feld räumen müssen, wenn es gilt, die „Gegenwart des Gekreuzigten im Abendmahl" zu verstehen.

Die neueste Kirchengeschichte, auch ein Arbeits- und Verantwortungsbereich des Jubilars, kommt zu Wort in Gestalt einer Würdigung einer ihrer in internationalen und ökumenischen Beziehungen umstrittensten Persönlichkeiten, des Bischofs Heckel (behandelt von Maiwald) und jenes Textes, dem Begriff und Programm von Kirchengemeinschaft ihre eingangs geschilderte Verbreitung verdankt, der Leuenberger Konkordie, deren Lehre von Kirchengemeinschaft von Lohff und deren Beziehungen zu Barmen Nicolaisen untersucht.

Von dem Aufsatz über Heckel erwartet man besondere Aufschlüsse über jenen Mann, der in den ökumenischen Beziehungen der Bekennenden Kirche eine so dominierende Rolle gespielt hat. Freilich muß der Rezensent gestehen, daß seine Erwartungen nicht erfüllt worden sind. Wenn Maiwald das von Bethges Bonhoefferbiographie gezeichnete Heckelbild korrigieren wollte, dann hätte er sich mit ihr und z. B. auch den von Boyens publizierten Dokumenten offensiv auseinandersetzen müssen, statt entweder zu schweigen oder einen Nebel konjunktivischer Andeutungen auszubreiten. Dagegen läßt Nicolaisen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Obwohl der Barmer theologischen Erklärung als dem ersten lutherisch – reformiert – unierten Konsensusdokument eigentlich eine herausragende Bedeutung zukommt, spielte sie bei den interkonfessionellen Gesprächen, die Ende der 60er Jahre begannen und 1973 zur Leuenberger Konkordie führten, als Modell oder Diskussionsgrundlage so gut wie keine Rolle" (242). Es ist wohl keine Überbewertung der deutschen Kirchengeschichte, wenn man in dieser Feststellung Nicolaisens eine der dogmengeschichtlichen Abnormitäten unserer Zeit sieht. Sollten die für jene Gespräche federführenden Theologen sich wirklich nicht mehr an die Bekenntnissynode der Altpreußischen Union 1937 in Halle, an das Beiheft 3 zur „Evangelischen Theologie" über Abendmahlsgemeinschaft von 1938 oder gar die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 haben erinnern können? Natürlich ist das Gegenteil der Fall, und gerade nach der Lektüre von Nicolaisens Artikel möchte man gern wissen, wie die Entstehung der Arnoldshainer Konferenz im Bereich der EKD 1967 sich zu jenen Leuenberg vorbereitenden interkonfessionellen Gesprächen verhalten hat. Und besonders weil Lohff selbst in der Festschrift das Wort ergreift, fühlt man sich wieder daran erinnert, daß die von Mannermaa in seiner Leuenbergkritik vorgebrachten Einwände keineswegs erledigt sind.

Blickt er auf das Ganze zurück, so kann auch der Rezensent nicht umhin, sich den Glückwünschen derer anzuschließen, die hier gezeigt haben, welche Anregung für ökumenisches Gespräch von der wissenschaftlichen Arbeit Georg Kretschmars ausgegangen sind.

Berlin Wolfgang Ullmann

Berger, Rupert u. a.: **Gestalt des Gottesdienstes**. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. – Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung – Wort und Musik im Gottesdienst – Naturelemente und technische Mittel – Die liturgischen Geräte – Liturgische Gewänder und Insignien – Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung. – Regensburg: Pustet (1987). 416 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3), kart. DM 48.–

Der vorliegende Teilband stellt den dritten Bd des auf acht Bde angelegten neuen Handbuchs der Liturgiewissenschaft dar, das unter dem Titel Gottesdienst der Kirche im Erscheinen begriffen ist. Bis jetzt liegen die Teilbände 5 (Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr; Rez. folgt) und 8 (Sakramentliche Feiern II; Rez. vgl. ThRv 84, 1988, 224–227) vor. Bei dem dritten nun erschienenen Teilband handelt es sich um den abschließenden Teil einer fundamentalliturgischen Trilogie, mit der das Hb. eröffnet werden soll: Die beiden vorangehenden Bde sollen der Liturgie und Liturgiewissenschaft (Einführung, Begriff, Quellen) einerseits und der Theologie des Gottesdienstes andererseits gewidmet sein. Der hier vorliegende dritte Bd schließt sich an diese beiden Themenkreise an und behandelt seinerseits unter dem Titel „Gestalt des Gottesdienstes" die „vielschichtige Ausdrucks- und Zeichengestalt der Liturgie", wie es im Vorwort heißt.

Der Bd wird eröffnet mit einem Beitrag von A. Ronald Sequeira über „Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung" (7–39).

Nach zwei Abschnitten, die die Ganzheitlichkeit menschlichen Handelns in der Liturgie sowie die räumliche und sinnenhafte Dimension des liturgischen Ausdrucks kurz skizzieren, kommt S. zum eigentlichen Thema seines Beitrags: der Bewegungsdimension und -struktur der Liturgie. S. hat sich zu diesem Thema anhand früherer Publikationen ausgewiesen; sein Vorschlag zu einer systematisch-terminologischen Klärung für den Bereich der liturgischen Bewegungsdimension (26–29) könnte sich als konsensfähig und hilfreich erweisen. Bei seinen Kriterien zur Analyse einer der Grundformen liturgischer Körpersprache,

der Gebärde, wünscht man sich die Berücksichtigung eines weiteren Kriteriums neben Struktur, Qualität und Stellung im Kontext, nämlich die Frage nach den Trägern der zu analysierenden Gebärde. Wenn dieses Kriterium nicht ausdrücklich in den Blick tritt, wird nicht deutlich genug, daß viele der vorgestellten liturgischen Gebärden (siehe die „signifikanten Beispiele" und die schematische Übersicht über die Gabenbereitung S. 37f) eben nicht Allgemeingut der feiernden Gemeinde, sondern dem Zelebranten vorbehalten sind.

Der zweite Abschnitt des Hb.s, der sich durch Thema und Länge als zentraler Teil dieses Bd.es zu erkennen gibt, ist „Wort und Musik im Gottesdienst" gewidmet (41–248).

Den Auftakt macht ein Grundsatzbeitrag des lutherischen Liturgiewissenschaftlers Karl-Heinrich Bieritz über „Das Wort im Gottesdienst" (47–76), der mit einer anthropologischen Fundierung beginnt, die vor allem neueren sprachphilosophischen und semiotischen Ansätzen verpflichtet ist. Es folgt ein Abschnitt zum theologischen Aspekt („Das Wort als Element im gottesdienstlichen Dialog"), der als schönes Beispiel einer ökumenisch orientierten liturgietheologischen Arbeit gewertet werden kann. Im Anschluß an diesen Grundsatzbeitrag wendet man sich im Abschnitt „Wort und Musik im Gottesdienst" nun den Details zu. Die katabatische Dimension der Liturgie tritt mit „Formen der Verkündigung" (Balthasar Fischer, 77–96) in den Blick, wobei auf den letzten Seiten des Beitrags (94–96) deutlich wird, daß der Autor sich hierbei nicht ausschließlich auf den Wortgottesdienst konzentriert. Auf S. 78 oder S. 180f wäre wünschenswert ein Hinweis auf den Beitrag von Johann Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 55–90 (Pietas liturgica 1). – Der sich anschließende Beitrag von Michael B. Merz ist der anabatischen Dimension der Liturgie gewidmet; er beschäftigt sich mit „Gebetsformen", und zwar auch mittels einer sprachwissenschaftlichen Analyse (97–129). Interessant ist der letzte Abschnitt des Beitrags zu „Fehlformen liturgischen Betens" (126–129). Bei M.s Kritik an liturgischen Gebeten, die eine „subjektive (gruppenspezifische oder thematische) Realitäts- und Glaubenserfahrung" zum Gegenstand haben, fragt man sich unwillkürlich, wie die Psalmen – an diesem Maßstab gemessen – zu beurteilen sind. Erliegen wir hier nicht der (liturgie-wissenschaftlichen?) Versuchung, den „Subjektivismus" dieser Gebete nicht mehr sehen zu wollen? – Die folgenden Beiträge behandeln das, was sich im Umfeld der anabatischen und katabatischen Grundvollzüge ereignet. Der Kreis von Beiträgen wird eröffnet mit einem – voll integrierten – Komplex über „Singen und Musizieren" (131–179). Hier fallen besonders die Hinweise auf musikpsychologische und -soziologische Perspektiven positiv auf, die das Phänomen des Singens und Musizierens in einen weiteren Bezugsrahmen einordnen. Im geschichtlichen Überblick ist zu begrüßen, daß auch die neuesten Entwicklungen nicht vergessen sind. Zum „Kirchenlied der Aufklärung" wäre zu ergänzen: Georg Brenninger, Das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 – ein Bestseller der Aufklärungszeit, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 811–820 (Pietas liturgica 1). – Für den sich anschließenden Abschnitt über „Poetische Formen" (180–219), also die textlichen Grundlagen des Gesangs, zeichnen zwei Autoren verantwortlich, wobei Balthasar Fischer die historische, Helmut Hucke die musikwissenschaftliche Seite darstellt – auch dies ein schönes Beispiel des Versuchs der Integration beider Bereiche, wie er in diesem Bd geleistet wird. Eine Bemerkung sei eingefügt hinsichtlich des „Alleluja" (194f): Vom Gesamtduktus des Wortgottesdienstes her ist die Annahme des sekundären Charakters des Alleluja-Verses einleuchtend und sinnvoll. Zu denken geben hier jedoch die orientalischen Liturgien, vor allem das altpalästinensische Lektionar mit seinem Vollpsalm vor dem Evangelium. – Nicht ganz klar ist, ob hinsichtlich der Hymnen der Liturgia Horarum von 1971/1972 von einer Rückkehr zur patristischen Urform ausgegangen wird (211). Dem wäre zu widersprechen. So hat schon A. A. Häußling in einer Analyse eines solchen Hymnus scharf die Problematik der lentinischen Reform aufgezeigt („die ‚Verbesserungen' der Reformkommission sind falsch. . . . Da gibt's keine Entschuldigung; eine Retractatio ist vonnöten. Immerhin: Respekt vor soviel öffentlicher Ignoranz!" A. A. Häußling, Ein alter Hymnus und eine neue Frage, in: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker/R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 405–413 [Pietas liturgica 2], hier 412). Was Häußling für einen Hymnus nachwies, läßt sich auch für andere zeigen (B. Einig macht dies in seiner Mainzer Diss. über „Die frühmittelalterlichen Hymnen der lateinischen Komplet" von 1988 deutlich). Mit der lentinischen Reform wurde im Grunde eine große Chance (eben der Rückkehr zur patristischen Urform vieler Hymnen) vertan. Dies ist um so gravierender, als die lateinischen Texte ja die Grundlage für alle volkssprachlichen Ausgaben bilden. – Im sich anschließenden Abschnitt (220–239) werden von Angelus A. Häußling „Akklamationen und Formeln" behandelt, also liturgische Sprechsequenzen, die aufgrund ihrer Eigenständigkeit eine Sonderstellung einnehmen. Auch hier sei eine Bemerkung gestattet: Die Behauptung (226), daß in Did 10,6 mit dem „Hosanna"-Ruf die Eucharistie beginnt, setzt voraus, daß die in Did 9 und 10 mitgeteilten Gebete reine Agape-Gebete sind; es gibt jedoch auch ernstzunehmende Deutungen, die in den Versikeln von Did 10 nicht die Einleitung zu dem (in der Didache nicht ausformulierten) Eucharistiegebet sehen, sondern den akklamatorischen Ausklang der Agape-Eucharistie in ihrem eschatologisch orientierten Kontext. Bemerkenswert in diesem Beitrag von H. sind die Hinweise zur Deutung und zur differenzierenden Verwendung des „Dominus vobiscum" (228). Von Eph 3,17 her und gestützt durch AEM 28 mit der (eindeutig eine Indikativ-Option stützenden) Bemerkung: „Dann ruft er [der Priester] der versammelten Gemeinde durch den Gruß die Gegenwart des Herrn ins Bewußtsein" (vgl. auch Mt 18,20) läßt sich die optativische Übersetzung des „dominus vobiscum" ja wirklich kaum mehr rechtfertigen. Ähnliches läßt sich auch von der alten byzantinischen Liturgie her sagen, wo nach dem Friedensgruß der Liturg der Gemeinde zuruft: „Christus ist mitten unter uns" und die Antwort erhält: „Er ist und wird sein". Beachtung verdienen auch H.s Bemerkungen über Formeln beschwörenden Betens (231). Den Abschluß dieses großen Abschnitts über „Wort und Musik im Gottesdienst" bildet ein kurzes Kap. über „Schweigen – Stille" von Andreas Heinz (240–248).

Der dritte Abschnitt des Hb.s ist „Naturelementen und technischen Mitteln" gewidmet (249–288).

Der von Rupert Berger erarbeitete Beitrag behandelt nach einer kurzen allgemeinen Einführung (warum kein Blick auf die Bedrohung der Schöpfung, mit und in der wir leben?) einzelne Naturelemente. An bibliographischen Angaben seien ergänzt: Zum Thema Weihrauch K. Nielsen, Incense in ancient Israel (Supplements to Vetus Testamentum 38), Leiden 1986; J. Thekeparampil, Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudodionysios, in: M. Schmidt/C. F. Geyer, Typus, Symbol, Allegorie bei den Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (FS A. Brems), Regensburg 1982, 131–144. Bei den Literaturangaben zu „Milch und Honig" vermißt man den wichtigen Beitrag von J. Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167–185 (dies besonders, nachdem die dort vorgetragenen Überlegungen über die Darreichung von Milch und Honig an die Neugetauften von B. Fischer kürzlich positiv aufgenommen worden sind, siehe B. Fischer, Die Rezeption der ‚Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche', in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. von Th. Maas-Ewerd (FS B. Kleinheyer), Freiburg 1988, 75–83, hier 81f).

Der vierte Abschnitt des Hb.s behandelt die „Liturgischen Geräte" in gebotener Kürze (289–307).

Im Zusammenhang von 278–281 und 305f ist bedenkenswert, daß beim abendlichen Rauchopfer im Stundengebet ursprünglich der Weihrauchpsalm mit dem Weihrauchopfer das primäre Element darstellt. Dieses wird ausgebaut, so daß später der Weihrauch nicht mehr als Opfer auf dem Altar, sondern zur Inzensierung des Altars eingesetzt wird. Dies hat natürlich Konsequenzen für das liturgische Gerät, das benutzt wird: anstatt einer Weirauchschale muß man zur Inzensierung auf ein Weihrauchfaß zurückgreifen.

Der fünfte Abschnitt des Hb.s ist den „Liturgischen Gewändern und Insignien" gewidmet (309–346); auch für ihn zeichnet Rupert Berger verantwortlich.

Hier ist der zarte Hinweis auf die Farblosigkeit unserer Gottesdienste (330) nur zu unterstreichen. In dem kurzen Abschnitt über die liturgische Kleidung der Laienhelfer/innen (344f) ist die geschickte Differenzierung zwischen denjenigen, die während des ganzen Gottesdienstes im Altarraum stehen (sie sollten liturgische Gewänder tragen) und denjenigen, die nur für eine kurze Zeit den Altarraum betreten, begrüßenswert. Auf S. 328 ist zu ergänzen: I. Riedel, Farben. In Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie, Stuttgart ^{4}1985.

Der sechste und letzte Abschnitt des Hb.s stammt von Johannes H. Emminghaus und ist dem „gottesdienstlichen Raum" gewidmet (347–416).

Er bietet eine gute Übersicht, auch über die kunstgeschichtliche Dimension des Themas. Zu fragen bleibt, ob nicht die Eigenart von Verkündigungsraum, Mahlraum und Taufraum stärker wahrzunehmen sein sollte, als dies zur Zeit geschieht. Ob ein Allzweckraum für diese ganz unterschiedlichen Vollzüge die beste Lösung ist? Auch den Anfragen von J. Kardinal Ratzinger und A. Lorenzer hinsichtlich der Ostung, besonders beim Eucharistischen Hochgebet, sollte vielleicht noch einmal verstärkt nachgegangen werden. Von der ikonischen Theologie der Ostkirche her hätte man sich eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema der Bilder und Bilderverehrung vorstellen können.

Was ist nun – nach diesem Blick auf Details – zum vorliegenden dritten Bd des Handbuchs der Liturgiewissenschaft als ganzem zu sagen? Wichtig ist zunächst einmal, daß es ein Werk wie das vorliegende bis jetzt nicht gab, hier also eine wirkliche Lücke gefüllt wird. In einem Bd sind hier die wichtigsten Informationen zum Thema „Ausdrucks- und Zeichengestalt der Liturgie" gesammelt. Der Bd ist materialreich; besonders zu begrüßen ist die Weite der bibliographischen Angaben. Zugleich eine der wirklichen Stärken, manchmal aber auch Schwächen des Bd.es ist die vielfache Autorenschaft. Sie wirkt sich positiv aus, wo der Reichtum und die Vielfalt zeitgemäßer liturgiewissenschaftlicher Forschung spürbar werden. Anlaß zum Fragen bietet diese Vielfalt, wo die Intensität und Quantität der verschiedenen Beiträge nicht immer aufeinander abgestimmt zu sein scheinen. Das Verhältnis mancher Beiträge zueinander wirkt unproportional; eine gewisse Unproportionalität läßt sich auch in der sehr unterschiedlichen Ausführlichkeit der bibliographischen Angaben feststellen. Es kann bei einem solchen Unternehmen natürlich auch nicht ausbleiben, daß gelegentlich Sachverhalte von verschiedenen Mitarbeitern unterschiedlich gedeutet und interpretiert werden. So wird z. B. die Struktur des Wortgottesdienstes von Harnoncourt und Fischer different beschrieben, was die Bedeutung des Psalms betrifft. Für den einen ist der Psalm letztlich Lesung, wenn auch poetische und zu kantillierende Lesung; für den anderen ist er ein musikalisches Zwischenstück in einem theologischen Dreischritt von Lesung – Gesang – Gebet, gemäß

dem Schema, das J. A. Jungmann immer wieder ins Spiel brachte: Gott spricht zu uns – im Gesang geschieht die Aneignung des Gotteswortes – wir sprechen zu Gott im Gebet. Der Nachteil dieses theologisch und pastoral sehr ansprechenden Schemas ist der Widerspruch, den die geschichtliche Entwicklung gegen diese Interpretation einlegt, vgl. etwa die syrische Perikopenordnung und die alte Form der römischen Osternacht (Lit.: Martimort). Im vorliegenden Bd zitiert Hucke 185 und 190 Martimort als maßgebend in dieser Frage, wobei er ihn inhaltlich dann aber nicht genügend rezipiert – denn Martimort widerspricht ja dem Jungmannschen Interpretationsschema. Dabei handelt es sich bei dieser Frage durchaus nicht um ein nebensächliches Problem. Es geht letztlich um ein adäquates Verständnis des Wortgottesdienstes, das von hoher pastoraler Bedeutung ist.

Addenda et Corrigenda:

157, Z. 28: muß heißen „In dedicatione Templi"; 204: im Literaturverzeichnis wäre noch auf die Arbeiten von Le Roux sowie die gute Einleitung mit melodischen Beispielen im Antiphonale Sarisburiense zu verweisen; 211, Z. 2–3: Die Zuschreibung des Hymnus „Veni Creator" an Hrabanus Maurus muß mit einem Fragezeichen versehen werden; 233: wünschenswert ist ein Hinweis auf die Studie von P. de Clerck, La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques (LQF 62), Münster 1977, mit seiner These von dem Kyrie eleison als schon vor der Litanei existierendem Ruf; 239: Salve- und Ave-Formeln, z. B. im Kontext der Eucharistieverehrung, könnten noch genannt werden; wichtig hierzu: W. Breuer, Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede (Mittelalterl. Jb. Beiheft 2), Düsseldorf 1970; 281: die Literaturangaben sind petit zu setzen.

Alles in allem handelt es sich bei dem neuen Bd des Handbuchs der Liturgiewissenschaft um einen stattlichen Bd, mit dem ein wichtiger Schritt nach vorne getan worden ist. Bei aller Schwierigkeit eines solchen Unternehmens ist herauszustreichen, daß hier bestens qualifizierte Mitarbeiter gründliche, gediegene, materialreiche und den gegenwärtigen Forschungsstand reflektierende Beiträge geliefert haben. Man kann nur wünschen, daß in diesem Stil weitergearbeitet werden kann und die nächsten Bde zügig erscheinen.

Mainz/Durham (USA) Hansjakob Becker/Teresa Berger

Wolbert, Werner: **Der Mensch als Mittel und Zweck.** Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik. – Münster: Aschendorff (1987). V, 157 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 53), kart. DM 44.–

Im Kontext ethischer Überlegungen ist die Berufung auf die Menschenwürde gegenwärtig nahezu omnipräsent. Im Kontrast zu dieser Beobachtung steht eine andere, daß nämlich oftmals weder trotz eines extensiven Gebrauchs eine semantische Bestimmung dieses Schlüsselwortes erfolgt noch Rechenschaft über die argumentative Bedeutung dieser Idee gegeben wird. Daher ist es angezeigt, in detaillierten Analysen diese erforderlichen Klärungen hinsichtlich der Rede von der Menschenwürde vorzunehmen. In seiner von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster angenommenen Habil.-Schr. stellt sich W. dieser Aufgabe. Die bewährte Unterscheidung zwischen normativ-ethischen und metaethischen Fragen aufgreifend untersucht er zum einen – und zwar vorrangig –, was die Berufung auf die Menschenwürde in Einzelfragen der normativen Ethik für die Bestimmung des sittlich Richtigen austrägt, und zum anderen, ob die Rede von der Menschenwürde eine bestimmte metaethische Theorie voraussetzt, ob sie theologische Implikationen oder Voraussetzungen hat.

Um zunächst zu erläutern, was unter „Menschenwürde" verstanden werden soll, greift er im 1. Kap. auf Kants Unterscheidung zwischen Preis und Würde zurück.

Dieser zufolge hat etwas einen Preis, wenn es durch ein Äquivalent ersetzt werden kann, eine Würde hingegen, wenn es kein Äquivalent hat. Sie meint mithin, wie W. zeigt, den Unterschied zwischen bedingtem und unbedingtem Wert. Letzterer kommt dem Menschen als personalem Wesen zu aufgrund seiner Fähigkeit zur Moralität, zur Realisierung sittlicher Werte. Diese Fähigkeit, die in der freien Selbstbestimmung ihren Grund hat, und nicht der Besitz nicht-sittlicher Werte (das Wohl) macht die Würde des Menschen aus.

Im 2. Kap. nimmt W. Bezug auf Kants zweite Fassung des kategorischen Imperativs (die sog. Zweck-an-sich-selbst-Formel).

Er zeigt auf, daß die darin verwandte Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck ebenso wie die zwischen Preis und Würde im Sinne der Distinktion zwischen bedingtem und unbedingtem Wert zu verstehen ist, daß Kant diese dort, wo der Vorzug des unbedingten Wertes vor dem bedingten behandelt wird, zur Anwendung bringt. Durch sittlich gutes Handeln wahrt der einzelne die „Menschheit", von der Kant spricht und womit er die menschliche Würde im obigen Sinne des Wortes meint, in der eigenen Person; durch sittlich schlechtes Handeln verletzt er die eigene Würde. Die Würde des anderen anerkennt er, indem er dessen Recht auf Gewissensfreiheit respektiert, d. h. das Recht, von niemand anderem verleitet oder gezwungen zu werden, gegen seine Gewissens- (= moralische) Überzeugung zu handeln. Er verletzt sie durch Nichtachtung dieses Rechts. Letzteres läßt sich in Anlehnung an Kant auch so formulieren: Wer den anderen nur als Mittel behandelt, der erkennt ihm nur einen bedingten, einen nicht-sittlichen Wert zu, der anerkennt nicht seine Selbstzwecklichkeit, die im unbedingten Wert seiner Moralität ihren Grund hat.

Der argumentative Ort der Idee der Menschenwürde ist mithin die Begründung des ethischen Grundprinzips und der obersten Vorzugsregel vom Vorrang des sittlichen Wertes vor dem nicht-sittlichen. Die zweite Fassung des kategorischen Imperativs, die als eine Explikation, nicht als ein Anwendungskriterium des Gedankens der Menschenwürde anzusehen ist, ist inhaltsgleich mit anderen Grundformeln des Sittlichen wie der goldenen Regel, dem Gebot der Nächstenliebe. Wie W. in einer eingehenden Analyse kantischer Beispiele nachweist, kann hingegen unter Berufung auf sie eine Einzelfrage normativer Ethik, also die Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen nicht gelöst werden. Wo Kant in diesem Bereich von ihr Gebrauch macht, dort setzt er für gewöhnlich die sittliche Richtigkeit einer Handlungsweise als bereits erwiesen voraus. Was sich aus der Idee der Menschenwürde folgern läßt, ist das gleiche Recht aller auf ihr Wohlergehen; mit ihrer Hilfe läßt sich jedoch nicht die für die Bestimmung des sittlich Richtigen entscheidende Frage beantworten, was das Wohl ausmacht, und vor allem welche Wertgesetzmäßigkeiten im Konkurrenzfall zu beachten sind. Auf dieser Ebene kommt der Rede vom Menschen als Mittel und Zweck eine paränetische, keine argumentative Bedeutung zu.

Zum gleichen Ergebnis wie bei seiner Kant-Interpretation kommt W. auch im 3. Kap., wo er anhand weiterer Beispiele aufzeigt, daß durch die Berufung auf die Menschenwürde Fragen des sittlich Richtigen nicht zureichend beantwortet werden können.

Es kommt dabei zu typischen Fehlern. So wird fälschlicherweise angenommen, mit einem Hinweis auf das, was sittlich Güte ausmacht, ein konkretes Problem normativer Ethik (wie das der künstlichen Insemination, des staatlichen Strafens, der Euthanasie) gelöst oder doch wenigstens eine bestimmte normativ-ethische Auffassung als falsch erwiesen zu haben. Es wird die unbedingte Verpflichtung zum sittlich Guten mit einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen verwechselt. Wer vom Argument der Einheit der Person Gebrauch macht, der übersieht, daß man „von Aussagen ... über die Würde des Menschen nicht unmittelbar auf sein Verhalten bezüglich Leib und Leben schließen kann" (69). Die auf der Ebene des sittlich Richtigen sich stellende Grundfrage, welche der beiden miteinander rivalisierenden Normierungstheorien richtig ist: die teleologische oder die deontologische, kann durch einen Rekurs auf die Idee der Menschenwürde nicht gelöst werden. W. weist dies insbesondere am Beispiel der Begründung staatlichen Strafens nach, in deren Zusammenhang oft in kantischer Weise vom Gebrauch des Menschen als eines Mittels oder einer Sache die Rede ist.

Die Menschenwürde sieht man insbesondere dort verletzt, wo in bestimmter Weise Zwang ausgeübt wird. Deshalb geht W. im 4. Kap. diesem Gesichtspunkt gesondert nach. Er veranschaulicht ihn an den beiden Beispielen der Religionsfreiheit und der Folter. Er versteht dieses Kap. als paradigmatische Behandlung des Themas „Menschenwürde und Menschenrechte".

Im Unterschied zur Glaubensfreiheit, die der Gewissensfreiheit in Fragen der Religion entspricht, wird unter ‚Religionsfreiheit' das Recht verstanden, seinen Glauben öffentlich zu leben. Während erstere sich direkt aus der Idee der Menschenwürde ergibt, ist dies bei zweiterer nicht in gleicher Weise der Fall. Dieses Freiheitsrecht, durch das das öffentliche Zum-Ausdruck-Bringen der religiösen Überzeugung ermöglicht werden soll, und das durch den Staat als Inhaber des Gewaltmonopols zu gewährleisten ist, hat seinen spezifischen Grund darin, daß dem Staat die Kompetenz, die Wahrheit in Fragen der Religion zu beurteilen, fehlt. Als eine Form der Handlungsfreiheit hat es zudem Grenzen. Was diese betrifft, so enthält der Gedanke der Menschenwürde zwar „eine Beweislastregelung: Behinderung der Handlungsfreiheit ist zu begründen, Nichtbehinderung zu präsumieren" (90), er gibt aber keine Auskunft darüber, wann im einzelnen eine Einschränkung legitim ist, da aufgrund von irrigen Überzeugungen Dritten Schaden zugefügt wird.

Die Folter gilt weithin als Beispiel schlechthin einer gegen die Menschenwürde gerichteten Zwangshandlung. Durch sie kann verschiedenes bewirkt werden: die Preisgabe eines Geheimnisses, das Geständnis eines Angeklagten, die Durchführung einer Bestrafung. Was das Erzwingen eines Geständnisses betrifft, zeigt W. im Anschluß an G. Radbruch auf, daß die Anwendung dieser Art der Folter „nicht aus einer Mißachtung der Menschenwürde, sondern aus zu strengen beweisrechtlichen Bestimmungen" (100) resultiert. Die Schaffung eines neuen Beweisrechts habe historisch gesehen die Abschaffung bzw. Ächtung der Folter zur Folge. Mit dem Nachweis, daß der Einsatz eines solch grausamen Übels wie der Folter für den heutigen Rechtsstaat nicht notwendig ist, will man es heute weithin nicht bewenden lassen. Mit dem Hinweis auf die Menschenwürde will man seinen ganzen Abscheu gegenüber einer derartigen Barbarei zum Ausdruck bringen. Damit setzt man jedoch hier wie in anderen Fällen auch ein paränetisches Mittel, nicht ein normativ-ethisches Argument ein.

In den letzten beiden Kap. geht W. auf die metaethischen Implikationen der Rede von der Menschenwürde ein. Das Verständnis dieser

Idee, wie W. es im Vorhergehenden dargelegt hat, setzt die Position des Kognitivismus voraus. Danach ist die eigene Personwürde und die des anderen ein vorgegebener Wert, ist überhaupt der Wertcharakter und das daraus resultierende Sollen vorgegeben; und diese Vorgegebenheit, dieses Begründungsverhältnis kann der Mensch mit Hilfe seiner praktischen Vernunft erkennen.

Im 5. Kap. setzt W. diese Position zunächst von der wichtigsten Variante eines Non-Kognitivismus, dem Dezisionismus, ab.

Diesem zufolge sind letzte Werturteile nicht Sache der Vernunft, sondern der freien Entscheidung. Was die Menschenwürde betrifft, so wird diese demnach gleichsam durch freien Entschluß geschaffen. Näherhin legt W. dar, wie wesentliche Ergebnisse der normativ-ethischen Überlegungen zur Menschenwürde, daß nämlich die Grundeinstellungen des Egoismus und des Partikularismus abzulehnen sind, aus der Perspektive des Dezisionismus sich ausnehmen. Es zeigt sich dabei, daß dezisionistische Auslegungen uns evident erscheinenden und als solche immer schon vorausgesetzten Annahmen, unserem „naturwüchsigen" Kognitivismus zuwiderlaufen, daß sie zudem mit einem christlichen bzw. theistischen Verständnis von Moralität nicht vereinbar sind.

Im 6. Kap. erläutert W. die schöpfungstheologische Aussage, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen ist, wobei er zugleich die Eigenart einer kognitivistischen Theorie zu verdeutlichen sucht.

Diese teleologische Bestimmung, womit der Vorrang des Menschen vor der übrigen Kreatur ausgesagt wird, wird zunächst einem spontanen Verständnis entsprechend in dem Sinn ausgelegt, daß die Welt dem Wohl des Menschen dienen soll. Dieses vorrangige Recht des Menschen auf sein Wohlergehen hat seinen Grund in seiner Befähigung zu moralischem Handeln. Seine Moralität realisiert der Mensch vorwiegend im rechten Umgang mit den nicht-sittlichen Werten, dadurch, daß er alles, was die Dinge der Welt einschließt, seinem jeweiligen Wertcharakter gemäß in seiner Wertantwort anerkennt. Die moralische Bestimmung wiederum findet der Mensch – mit Kant gesprochen – als seinen Endzweck vor, der ihm von Gott als dem sinnstiftenden Wesen vorgegeben ist. Daher gilt: Wie die Welt auf den Menschen hin, so ist der Mensch auf Gott hin geschaffen.

Mit seiner Arbeit, die sich durch gute Lesbarkeit, durch jederzeitige Klarheit, durch methodisch sachgerechten und souveränen Umgang mit dem Stoff auszeichnet, ist es W. gelungen, einen wesentlichen Beitrag zur ethischen Klärung der Rede von der Menschenwürde zu leisten. In überzeugender Weise entfaltet er sein wesentliches Ergebnis für den Bereich der normativen Ethik, daß mit Hilfe der Idee der Menschenwürde zwar das ethische Grundprinzip zu begründen ist, damit jedoch die Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen nicht zureichend beantwortet werden kann. In diesem Zusammenhang liefert er erhellende Analysen von nicht leicht zu interpretierenden Lehrstücken Kants, auf die er wegen ihrer Wirkungsgeschichte zurückgreift. Wer in ethischen Kontroversen beabsichtigt, diese Idee als entscheidendes Argument zu benutzen, der tut gut daran, sich zuvor in W.s Monographie über deren Bedeutung und Tragweite zu informieren.

Hilter Dieter Witschen

Christlicher Glaube und Moral. Hg. von Karl Golser. Mit Beiträgen von Josef Fuchs, Hans Rotter, Lothar Roos. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 125 S., kart. DM 24.–

Éthique, Religion et Foi. Travaux de l'U.E.R: de théologie et de sciences religieuses. Paris. Mit Beiträgen von J. Doré, P. Colin, J. Audinet, M. Rodinson, J. Lévêque, J. N. Aletti, G. Lafon, M. Corbin, X. Thévenot, D. Maugenest, J. Passicos. – Paris: Beauchesne (1985). 270 S. (Le Point théologique à l'Institut Catholique de Paris 43), kart. FF 135.–

Wer das spezifisch Christliche im Unterscheidenden sieht, hörte ich kürzlich, läuft Gefahr, das Wesentliche des Christentums zu verpassen.

Der von dem Brixener Moraltheologen K. Golser herausgegebene Bd „Christlicher Glaube und Moral" enthält neben einer Einleitung des Hg.s die drei Hauptreferate des 22. Internationalen Fachkongresses der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker, der 1985 in Brixen stattfand. Als Thema war gewählt: „Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln." Angesichts des Diskussionsstandes scheint es beinah unmöglich, dieses Thema, nachdem es einmal zwischen die Mühlsteine von sog. „autonomer Moral" und „Glaubensethik" geraten ist, ohne apologetische oder selbst polemische Konnotation zu behandeln.

In der Problemstellung hört man diese Erwartungen sozusagen mitschwingen. Wie der Hg. formuliert, „. . . sollte nun einmal an ganz konkreten Beispielen illustriert werden, wie eine solche moraltheologische Argumentation vor sich geht, wie Inhalte des Glaubens sich in sittlichen Normen und dementsprechend auch in einem konkreten sittlichen Handeln niederschlagen können" (8). Auf diese Frage geben die drei Beiträge von J. Fuchs, H. Rotter und L. Roos anhand der Beispiele „Verfügung über menschliches Leben", „Geschlechtliche Beziehung" und „Gestaltung der Arbeitswelt" ihre, wie bei Kenntnis der Referenten nicht anders zu erwarten, je eigene Antwort. Hierbei zeigt sich, daß es ohne Polemik geht, daß es auch ohne, selbst uneingestandene, innerliche Apologetik gehen kann und daß es schließlich höchste Zeit ist, von der unseligen – in der angeblichen Unverträglichkeit von „autonomer Moral" und „Glaubensethik" manieristisch stilisierten – Diskussion Abstand zu nehmen und sich den wirklichen Problemen einer möglichen Präsenz des Glaubens (und der theologischen Ethik) in der Gesellschaft zuzuwenden.

Die – unterschiedlichen – Konklusionen der drei Referenten zeigen übereinstimmend, daß sich vom Glauben her hierzu genügend interessante Perspektiven bieten, denen gegenüber die Zuspitzung auf die Frage nach einem „materialen christlichen Proprium" einen eher beschränkten Eindruck macht. Soweit ich sehe, hat keiner der Referenten Lust, sich in dieser Frage noch zu engagieren – um der wirklichen Relevanz des Glaubens willen. Oder richtiger gesagt: jeder der Autoren macht – auf seine Weise – deutlich, daß eine theologische Reflexion in dieser Frage zu anderen Antworten als zu einem materialen Proprium führen muß.

Der Hintergrund einer behaupteten oder vermuteten glaubensbegründeten christlichen „Sonderethik" und die Unzulänglichkeit dieser Sicht ist vor allem bei J. Fuchs spürbar. In seinem Beitrag stellt er ausdrücklich die verschiedenen Möglichkeiten eines Beitrags des christlichen Glaubens zur Frage der Verfügung über menschliches Leben zur Diskussion. Gerade in diesem Problembereich ist die besonders starke Neigung zu beobachten, gewisse normative(!) Konsequenzen (F. konzentriert sich auf die Frage der Selbsttötung) als allein im Glauben begründbar zu behaupten. Demgegenüber weist F. auf den (theologisch-)hermeneutischen Zusammenhang von Glaubens-, Existenz- und Handlungsauslegung, der eine kurzschlüssige oder positivistische „Theologisierung des Problems" (24) der menschlichen Selbstverfügung – in welcher Gestalt auch immer – verbietet. Weder die Schöpfungstheologie, noch die des Bundes, noch die Christologie, weder die Schrift noch deren Wirkungsgeschichte (die Tradition) haben die, weiterer Erfahrung und Reflexion nicht bedürfende, Selbstverständlichkeit an sich, mit der sie im theologischen Diskurs bisweilen gebraucht werden zur Legitimation einer theologischen Sonderethik bzw. einer allein theologisch zu legitimierenden Ethik in normativer Hinsicht („normative Handlungsethik": 32). „Wir sollen den Glauben nicht überfordern und von ihm nicht Aussagen erwarten, die er vielleicht nicht machen kann" (32).

Dies ist aber nur eine negative Antwort. Elemente einer positiven Antwort sind für F. gelegen in der glaubensentsprechenden, aber keineswegs nur von ihm her verständlichen, unbedingten Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, die sich im Umgang mit Leben und Tod in „Ausdrucksverhalten" wie Hinnahmebereitschaft, Dankbarkeit, Glauben und hoffendes Vertrauen übersetzt und die – ohne daß damit in Konfliktsituationen die „Verfügung über menschliches Leben" absolut ausgeschlossen wäre – selbst noch den Modus des Durchstehens solcher Situationen bestimmt.

Der Beitrag von F. kann als klassisches Beispiel gelten für den Argumentationstypus, wie er von den Parteigängern der „autonomen Moral" vertreten wird. „Typus", weil es nicht primär um Detailargumentation und -resultate geht, sondern um einen Grundduktus des Theologisierens, der sich durch Sensibilität für die Kontinuitätslinien zwischen Vernunft und Glauben, „Natur" und Wortoffenbarung und einen theologischen Respekt vor der Würde der sittlichen Vernunft charakterisieren läßt.

Man wird nicht sagen können, der Beitrag von H. Rotter stelle hierzu den Antitypus dar. Dazu ist er viel zu nuanciert. Im übrigen kommt er in seinen Konklusionen ziemlich in die Nähe der Fuchsschen „Ausdruckshandlungen", wenn er die sittliche Verpflichtung beim Christen in ihrem personal-dialogischen, responsorischen Charakter sieht (55f); wenn er heilsgeschichtliche Aussagen für das Gottesverhältnis und das Nächstenverhältnis als konstitutiv ansieht und feststellt, es gehe „in der Beziehung von Glauben und Moral nicht darum, aus dem Glauben allein spezifische Normen abzuleiten, sondern darum, im Glauben eine neue Einstellung zur Wirklichkeit dieser Welt und damit auch zum menschlichen Handeln zu finden" (64).

Daß sich von daher „andere sittliche Möglichkeiten und deshalb auch andere Bewertungen und Handlungsimperative als aus einer Haltung der Unmotiviertheit und Resignation ergeben" (64), wer wollte das bestreiten? Selbst in den Folgerungen für die konkreten Beispiele (Unauflöslichkeit der Ehe, Wille zum Kind, unfreiwillige Ehelosigkeit) würde F. ihm, denke ich, weitgehend folgen können. Gleichwohl ist die Differenz in beiden Beiträgen handgreiflich. M. E. muß man sie am ehesten als Differenz in der theologischen Mentalität kennzeichnen. Während F. trotz aller möglichen Diskontinuitätserfahrungen die Kontinuität von Vernunft und Glaube sieht, ist es bei R. umgekehrt. Trotz zugegebener Kontinuitätsmöglichkeiten versucht er dauernd die Diskontinuität zu stilisieren. So kommt es, daß er verschiedentlich das Gläubige gegenüber dem „(rein) Natürlichen" (z. B. 45, 53, 59) absetzt und zu forcierten Gegenüberstellungen wie der soeben zitierten (64) seine Zuflucht nimmt, nämlich daß sich aus Glaube, Hoffnung und Liebe andere sittliche Möglichkeiten ergäben, als aus einer „Haltung der Unmotiviertheit und Resignation" (64). Und wer von den moraltheologischen Kollegen hätte je behauptet, daß es beim sittlichen Handeln um den Standpunkt „bloß einer zwingenden rationalen Logik" (47) oder um eine „abstrakte Rationalität" (58) geht?

Dabei ist R.s theologischer Grundansatz durchaus für eine Kontinuitätslinie offen, wie die Auslegung des Verständnisses von Offenbarung (43–46), Glauben (46–51), Wille Gottes (51–57) und sittlicher Norm (57–59) zeigen. Leider schaut aber trotz der inneren Durchdringung von Schöpfung und Heilsgeschichte mit dem Verdacht des „bloß Natürlichen" immer wieder eine undialektische Zwei-Etagen-Theorie um die Ecke. Wenn es aber wahr ist, daß vom theologischen Verständnis „natürliche Erkenntnis (nicht) im Gegensatz zur Offenbarung des Christentums" (45) steht, es sich vielmehr auch hierbei um „Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes innerhalb der Heilsgeschichte" (45) handelt; und wenn, was kaum ein vernünftiger Theologe leugnen würde, das Verhältnis von Schöpfung und Heilsgeschichte, von Natur und Offenbarung nicht als diachronische Abfolge, sondern (trotz der Dimension der Geschichtlichkeit) als synchrone Struktur zu verstehen ist, wird die Frage unausweichlich, warum Theologen gleichwohl ein Spezifisch Christliches aus der Pointierung der Andersheit zu definieren trachten – statt aus der Kultivierung des Gemeinsamen.

Solange diese Vorentscheidung nicht deutlich getroffen ist, bleibt der an sich richtige und wertvolle Hinweis auf die „sozionome" und für den Christen „ekklesionome" Autonomie (51) eine doppeldeutige Formel.

Der dritte Beitrag, von L. Roos, geht über das Verhältnis „Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt". Bei diesem Problemfeld handelt es sich um eine Materie, in der sich das kirchliche Lehramt zwar mit der Katholischen Soziallehre engagiert hat, aber auf eine andere Weise, als dies bekanntlich geschehen ist bei den Problemen der beiden vorabgehenden Beiträge. Bietet sich daher hier ein anderes Modell für das Verhältnis Glaube/Moral?

Für die Entwicklung der modernen katholischen Soziallehre (69ff) ist die naturrechtliche und sozialphilosophische (sozialwissenschaftliche) Fundierung charakteristisch, so daß sich erwartungsgemäß die Frage nach der Bedeutung des Glaubens stellen wird: bedeutet der Glaube einen „inhaltlichen Überschuß" (N. Monzel), hängt von ihm die notwendige Ergänzung der „Gerechtigkeit" durch „Liebe" (Dives in misericordia) ab, die Erschließung des vollen Menschseins des Menschen (vgl. GS 22)?

R. versucht auf diese in der Sozialethik – auch kontrovers – geführte Diskussion zunächst mit einigen „fundamentalethischen Klärungen" eine Antwort zu geben (75ff), um sie dann am Beispiel von Problemen der Arbeitswelt (88ff) und dem theologischen Beitrag zu ihrer Bewältigung (96ff) zu exemplifizieren. Wenn man die Aufgabe der Sozialethik weiter faßt als lediglich den (allgemein kommunikablen) Beitrag zur Ethik des Sozialen, nämlich die eigene Sozialgestalt der Kirche selbst sowie den heilsgeschichtlichen Zusammenhang Kirche/Welt mit einbezieht, läßt sich natürlich die Frage nach dem Christlichen in mehrere zerlegen (wofür B. Schüller schon immer plädiert hat). Die Monzelsche Position ergibt sich für R. genau aus dem Faktum dieses komplexen Konzeptes des Gegenstandes christlicher Soziallehre. Zur Erläuterung werden einige Beispiele für den „theologischen Überschuß" genannt (78). Die Frage ist aber, was die Beispiele, näher analysiert, beweisen, bzw. wie das Theologische sich im Bereich der Gesellschaftsethik im strikten Sinne geltend machen kann.

In diese Richtung zielt die Beschreibung der „zwei Erkenntniswege", die zusammen die Katholische Soziallehre hervorbringen: die „theologische Anthropologie" einerseits, die „rational-sachwissenschaftliche Analyse" sowie eine „humanwissenschaftlich-philosophische Reflexion" andererseits. Hierbei wirkt sich die theologische Anthropologie vornehmlich in Form von Präferenzen innerhalb möglicher Wertentscheidungen und institutioneller Gesellschaftsformen aus. Dabei zeigt etwa das Beispiel der Menschenrechte, daß dieses Modell zwar stimmt, aber zur Frage des Spezifikums nicht das nötige analytische Instrumentar bietet.

Dies zeigt sich denn auch deutlich im weiteren Verlauf des Roosschen Beitrages: zweifelsohne kann die Theologie ihren besonderen Beitrag bei der „Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft" (82) erbringen, sie wird auch gegenüber „sozio-technizistischem Irrtum" die Bedeutung der Gesinnungsreform unterstreichen (82f), sowie dem „spirituellen Aspekt" (85) der gesellschaftlichen Organisation ihre Andacht schenken müssen. Die Auswirkung bezüglich der Gestaltung konkreter sozialethischer Lösungen ist aber keineswegs deutlich, ebenso wie die – richtige – Forderung einer Kirche, die ihre Soziallehre zunächst selber praktiziert (vgl. 86), allererst ein Postulat ist. Gegenüber naturrechts-rationalistischen Tendenzen einer bestimmten Soziallehre zu Recht erhoben, sind diese Forderungen aber weniger neu im Hinblick auf den Stand der moraltheologischen Diskussion des Proprium Christianum.

Man darf daher gespannt sein, inwiefern eine Stilisierung der im II. Teil (88–95) vorgestellten Probleme der gegenwärtigen Arbeitswelt als „Sinnprobleme" (und damit als eigentlicher Gegenstand der Theologie) relevant wird für konkrete Antworten bezüglich der gerechten Verteilung der Chancen und Lasten (89), der Arbeitsteilung und Humanisierung der Arbeitswelt (92), sowie bezüglich des Konflikts zwischen „Arbeit und Liebe" (94). Ich habe den Eindruck, daß wie erwartet sich vom Glauben her bezüglich des Sinnhorizontes christlicher Existenz und der Spiritualität der Arbeit ein besonderer Stil im Umgehen mit den Problemen ergibt, daß aber die Folgerungen für ethische Sachentscheidungen zu hoch eingeschätzt werden. Mindestens wäre hierzu eine Reihe genauerer Analysen nötig, etwa zur Bedeutung der Säkularisierung (85, 89, 97), zum Zusammenhang von theologischen und sittlichen Tugenden (98, 114), von Sinn und Sinnlosigkeit der Arbeit (101), von Erlösung und Befreiung (109ff), von Person und Struktur (102ff).

Kurzum, nach der Lektüre von R.s Art. sehe ich noch nicht eine ausgearbeitete Theorie für den, an sich m. E. sehr gut möglichen, Beitrag von seiten der Soziallehre/Sozialethik zu einer präziseren Fassung der Bedeutung des Glaubens für die Ethik. Vielleicht hängt dies auch damit zusammen, daß die Argumentation der Enzyklika „Laborem exercens" (passim) sehr stark im Vordergrund steht, von der aber hinsichtlich der konkreten sozialethischen Probleme zuviel erwartet wird.

Insgesamt kann der Bd mit seinen unterschiedlich gewichtigen Beiträgen als Beispiel gelten für die der Sache nach keineswegs ausgestandene Debatte über den Beitrag des Glaubens für die Moral. Zugleich macht er deutlich, wo die Ursachen der Differenz, trotz langer Diskussion, liegen; darin, daß anhand dieses Themas eigentlich eine Reihe anderer Gefechte gefochten werden: um die Bedeutung der Säkularität, der Rationalität der Moderne in ihren verschiedenen Dimensionen, und der sich von da ergebenden Anfragen an eine Reihe theologischer Positionen namentlich auch der jüngeren Tradition.

Stellen wir uns vor, der Glaube könnte vorbehaltloser in dieser Modernität seine mögliche Denkform statt seines Widerparts sehen – die raison d'être für eine Reihe Probleme wäre wahrscheinlich verschwunden.

Bisweilen wird der Eindruck geweckt, es handle sich bei diesen Fragen um typische, von der deutschen Moraltheologie aufgerufene, Probleme. Zweifellos kann man die Zuspitzung der Fragestellung als typisch, oder jedenfalls durch den Stand der deutsch(sprachig)en moraltheologischen Diskussion bedingt, charakterisieren. Daß aber – trotz anderer Denkbewegungen – die fundamentale Problematik dieselbe bleibt, zeigt die Behandlung desselben Themas in einem anderen Theologiemilieu. Als Beispiel hierfür kann der Bd „Éthique, Religion et Foi" (1985) gelten.

Dieser 43. Bd aus der Serie „Le Point Théologique" des Institut Catholique de Paris umfaßt neben einem einleitenden und konkludierenden Art. des Hg.s J. Doré 10 (meistenteils sehr kundige, fast immer sehr anregende) Beiträge zum Problem der Ethik in ihrer Beziehung zu Religion und Glaube.

In dem einleitenden Beitrag von J. Doré werden das – zunächst als Vorlesungsreihe am Institut Catholique de Paris durchgeführte – Gesamtprojekt sowie in einer kurzen Präsentation Aufbau und Fragestellung der einzelnen Beiträge vorgestellt. Die abschließende Serie Fragen (questionnement), die den Leser in die innere Spannung der ethischen Frage und damit in die mögliche logische Verknüpfung der Momente Ethik, Religion und Glaube einführen will, erfahre ich als eine weniger anziehende, eher abstrakte Denkübung, nach der man sich gerne den eigentlichen Beiträgen zuwendet.

Eine erste Gruppe Art. (Problématique) versucht mit Beiträgen zu Kant (P. Colin), Durkheim (J. Audinet) und der islamischen Entwicklung (M. Rodinson) verschiedenen Problemaspekten der Beziehung Ethik, Religion und Glaube Relief zu geben. Alle drei Beiträge lassen sich lesen als kritische Revision einer – nur bei Oberflächlichkeit haltbaren – Sicht dieser Beziehung als eines undialektischen Begründungsverhältnisses. Als solche haben sie über ihre historischen Bedingtheiten hinaus typische Relevanz.

Auch wenn man die Durkheimsche Auslegung der Moral (wie des Verhältnisses der Religion zur Moral) als Funktion der Gesellschaft aufgrund der wissenschaftstheoretischen Unterstellungen zu relativieren geneigt ist, so bleibt doch die kritische Frage nach der Gesellschaftlichkeit des Ethos in ihrer Auswirkung auf die Ethik bestehen. Ein gleiches gilt für die materialreiche, ideologiekritisch orientierte Analyse des Wechselverhältnisses Ethik, Religion, Glaube in der islamischen Entwicklung, so wie sie der Soziologe/Anthropologe vornimmt. Wo dieses Verhältnis nicht nur als Theorie, sondern als wirkliche Praxis – mit der Beeinflussung durch ökonomische, soziale und politische Entwicklungen, bis hin zur kaschierten Intervention von Machtinteressen – in ihrem Funktionszusammenhang wahrgenommen wird, verschärft sich die Anfrage nach der sozialen Verstrickung von Religion und Glaube sowie nach der wirklichen ethikfundierenden Potenz von Glaube und Religion nochmals. Was hier mit Bezug auf den Islam untersucht wird, läßt sich natürlich mutatis mutandis ebensosehr als Frage an das Christentum richten.

Angesichts dessen verdient die kantische Reflexion theologisch um so mehr Beachtung. Völlig zu Recht legt P. Colin mit seinem intelligenten Beitrag zum Sinn des rationalisme moral bei Kant gleich zu Beginn der Serie einen kräftigen Akzent auf die Eigendimensionalität der sittlichen Vernunft. Indem ihre Autonomie sich nicht in der subjektiven Unabhängigkeit erfüllt, sondern erst in der möglichen Universalität ihrer Gesetzgebung, formuliert sie nicht nur die sittliche Verantwortlichkeit des Subjekts, sondern stellt sie zugleich die Positivität und Funktionalität der faktischen Moralordnungen sowie ihre ideologischen Verklärungen bis hin zum Mißbrauch der Religion, unter Kritik.

Die Akzeptation dieser pertinenten, an sich theologisch ja nur wünschenswerten Kritik wird im neuzeitlichen Kontext aber behindert durch die Tatsache, daß das Heilmittel, die Autonomie der sittlichen Vernunft, vor allem in ihrem negativen Aspekt, der Unabhängigkeit der Ethik von Religion und Glaube, erfahren wird. Demgegenüber zeigen Beispiele aus der Theologiegeschichte, unter anderen Fragehorizonten formuliert, eine sehr viel weniger allergische Einstellung gegenüber der ethischen Relevanz der Vernunft. Zugleich bieten sie damit auch Perspektiven für die positive Deutung der Beziehung Glaube, Religion, Ethik.

Eine zweite Gruppe Beiträge (Ressourcements) untersucht die (implizierte, praktizierte) Sicht dieser Beziehung bei einigen zentralen Quellen in der jüdisch-christlichen Tradition: Weisheitsliteratur (J. Lévêque), Paulus (J. N. Aletti), Augustinus (G. Lafon) und Thomas v. A. (M. Corbin).

Eine systematische Zusammenfassung dieser sehr detailliert textbezogenen Beiträge wäre nicht angemessen. Ich will daher lediglich auf ein paar interessante Punkte weisen. So arbeitet J. Lévêque mit zahlreichen Belegen für die lange Tradition der Weisheitsliteratur heraus, daß von deren sehr diskreter Bezugnahme auf Bund, Thora und Propheten, sowie der Form ihres „säkularen" Ethos her keineswegs auf einen Nichtbezug von Ethos und Jahwe-Glaube bei ihr zu schließen ist. Gerade vom (schöpfungsorientierten) Glauben an Jahwe her erklärt sich das selbstverständliche Vertrauen auf Erfahrung und Vernunft („c'est pourquoi ils ignoraient tranquillement l'antinomie moderne entre discours de foi et discours séculier": 106); niemand habe sie im AT deswegen jemals disqualifiziert (120).

Die Pointe des Beitrages von J. N. Aletti über Glaube und Ethos bei Paulus scheint mir darin zu liegen, daß die von Paulus vorgestellte notwendige Beziehung zwischen Geistesgabe und sittlichem Leben (A. spricht von einer „éthicisation de l'Esprit Saint" bei Paulus) zwar auf dem inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Moral insistiert (in der Umkehrung des Verhältnisses Werke – Rechtfertigung). Gleichwohl liegt darin nicht einfachhin eine Konstituierung auch des Inhalts des sittlichen Lebens vom Glauben und vom Geist her. Das Spezifische liegt in der Bewahrheitung des Heils im sittlichen Leben der Christen; im Verständnis des Ursprungs sittlichen Handelns, seiner Motivation (132), nicht in einer spezifisch inhaltlichen Sittlichkeit; in der Transformations- und Unterscheidungsgabe im bestehenden Ethos, nicht in neuen konkreten Modellen (138f); in der „Erfüllung" des Gesetzes, nicht in seiner Beobachtung (141). Die paulinische Verkündigung hat damit eine völlig andere Fragestellung als die nach der Autonomie der ethischen Ordnung (139).

Die Aufdeckung der Relevanz der semiotisch stilisierten Analyse eines Augustinustextes (G. Lafon: „L'éloge de la limite") möchte ich vorläufig (trotz p. 22) geneigteren Lesern überlassen. Lohnend finde ich demgegenüber das Kenntnismachen und die Auseinandersetzung mit der Untersuchung von M. Corbin über die Entwicklung des Konzeptes einer theologischen Ethik bei Thomas v. A. Diese wird zu Recht im Zusammenhang gesehen mit der Rezeption des Aristoteles und seiner Wissenschaftstheorie, insbes. der Eigenständigkeit der Praktischen Philosophie/Ethik.

Nachdem diese in der ScG durch eine „Theologisierung" der Metaphysik in einem „theozentrischen" Konzept aus dem Blick verschwunden ist, wird sie im Aufbau der STh durch die Konzeption der Secunda Pars als theologische Ethik zum zentralen Organisationsprinzip; die theologische Möglichkeit hierzu ist für C. gegeben in der Verschiebung von der „concentration théo-logique" in der ScG zu einer „polarisation christologique" (186) in der STh. Ein sehr anregender Art., auch wenn ich mir nicht über alle Details (z. B. die Art der Vorrangigkeit der Metaphysik im Verhältnis Metaphysik/Ethik in der Aristoteles-Auslegung: 160ff) sicher bin. Die Bedeutung dieser Reflexion (im Hinblick auf das „Ziel" des Menschen durchgeführt) durch Anwendung auf eine konkrete ethische Frage zu testen, wäre im gegebenen Kontext wohl eine Überfragung, zur Beurteilung der Reichweite in praktischer Hinsicht wäre sie jedoch interessant und sinnvoll.

Über derartige praktische Folgerungen der Relation Ethik – Religion – Glaube handelt, wenn auch nicht in thomistischer Perspektive, der dritte Teil. In ihm wird schließlich konkret diese Beziehung typologisch für die personale, die gesellschaftliche und die kirchliche Dimension der Ethik, an den Beispielen Abortus (X. Thévenot), Politik (D. Maugenest) und Kirchenrecht (J. Passicos) erörtert (Propositions).

In der nuancierten Überlegung zum „discernement chrétien" in der Abortusproblematik bei Thévenot wird – um so überzeugender wegen der grundsätzlichen Zustimmung zum Magisterium in dieser Frage – deutlich: einerseits, daß ethische Konkretionen, auch im Glaubenskontext situiert, nicht ohne das Sich-zu-eigen-Machen des geschärften humanwissenschaftlichen Instrumentariums (NB vor allem die der Psychoanalyse zuerkannte Rolle!) formulierbar sind; andererseits daß sie aufbauen auf den im ethisch-rationalen Diskurs selbst sichtbar werdenden Mängeln, Möglichkeiten und Desideraten; und schließlich, daß das Christliche nicht liegt im Durchbrechen der Eigengesetzlichkeit ethischer Rationalität (z. B. bezüglich der nicht „allgemein" einholbaren Partikularität des Handelns), sondern im Feingefühl der christlichen Unterscheidungsfähigkeit. Dieses speist sich durchaus, und in entscheidender Weise, aus dem Ganzen von Schrift, Tradition, Amt und lebendiger Erfahrung der Gläubigen, der Kirche, und prägt so – nicht exklusiv, eher intensiv – das Ethos in seinen eigenen Möglichkeiten.

Daß es hierbei um Unterscheidungsfähigkeit und Dynamik innerhalb, nicht gegen die Rationalität und Kultur der Moderne geht, um deren Kultivierung sozusagen, macht, für die politische Kultur, D. Maugenest deutlich mit seiner Analyse „Idéologie, politique et foi". Die „politische Gesellschaft" als Form der menschlichen Gemeinschaftsexistenz bei unaufhebbaren (ideologischen) Unterschieden kann der Glaube mit der ihm eigenen Offenheit, Unvoreingenommenheit und Orientierung auf den andern hin füllen und dynamisieren. Innerhalb dieser Gesellschaft und ihres sie ermöglichenden und auch theologisch zu bejahenden Pluralismus (!) bilden die Gläubigen nicht eine Interessengruppe neben anderen, sondern eine „république spirituelle" durch alle Interessen und Belange hindurch. Ein interessanter Versuch zur Bedeutung des Glaubens in den politischen Strukturen der Moderne!

Die Erwartungen von J. Passicos an das Kirchenrecht schließlich verbergen nicht ihre Verwurzelung in der zeitgenössischen sittlichen Überzeugung von der menschlichen Eigenverantwortung und Mitverantwortlichkeit. Ich schätze freilich die tatsächliche Bedeutung der Ansätze hierzu im Kirchenrecht geringer ein als P.s. Insofern spiegelt m. E. die nicht strikt-ethische Domäne des Kirchenrechts die keineswegs überwundene kirchliche Scheu vor der neuzeitlichen Rationalität, auch wo diese sich ethisch und politisch-ethisch versteht, nochmals auf eigene Weise wider. Mag die Kirche diese Rationalität als „Form" der Gesellschaft ertragen, sich selbst lernt sie nur mühsam in dieser „Form" denken. Und dies, obschon sich gerade vom gläubigen Verständnis menschlicher Verantwortung und Gemeinschaft um so eher Affinitäten ergeben müßten.

Der Bd, von J. Doré mit einigen Reflexionen zur christlichen Partikularität und Universalität abgeschlossen, weist in seinem Gesamt darauf hin, daß die Fragen über das Verhältnis Ethik, Religion und Glaube vielfältiger sind als eine zugespitzte Diskussion über bestimmte materiale – im christlichen Lager umstrittene – christliche Sonderpositionen in der konkreten Ethik noch sehen läßt. Die Moraltheologen sind daher gut beraten, wenn sie sich nicht allzusehr auf das Ideal christlicher Exklusivität fixieren lassen. Ethische Fragen sind ethisch zu beantworten, gerade darin wird der Glaube verantwortbar gelebt. Diese Einsicht gehört zu den zentralen Beiträgen der Moderne zum vertieften Glaubensverständnis.

Tilburg Karl-Wilhelm Merks

Bormann, Josef: **Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband.** Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II. – St. Ottilien: EOS Verlag (1986). XII, 474 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, Bd 12), kart. DM 49.–

Die Beratung pastoraler Organisationen als sozialer Systeme ist, von Ausnahmen in der Praxis weniger Diözesen und Fortbildungsinstitutionen und einiger, an weniger als zwei Händen abzählbarer Publikationen abgesehen, im gesamten kath. Bereich immer noch ein kaum bekanntes Stiefkind pastoral-innovativer Beratungsarbeit – im Unterschied zu etlichen ev. Landeskirchen, z. T. mit eigenen Ausbildungsgängen in ‚Gemeindeberatung'. Hiermit liegt aus Trier die erste Diss. (zumindest kath.-theol., wenn nicht überhaupt) in diesem Bereich vor. Sie bezieht sich nicht auf die Beratung einer Gemeinde, sondern eines Pfarrverbandes (PV).

Die grobe Dreiteilung des Bd.es in einen Theorieteil, eine Beschreibung und Auswertung des Beratungsprojekts sowie eine Schlußreflexion, die beides aufeinander zu beziehen sucht, legt sich nahe und gibt einer solchen praktisch-theologischen Diss. auch ihren eigenen Wert und Anspruch. Der selbstformulierte Anspruch ist, „nicht nur ein humanwissenschaftliches Konzept zur Beratung von PV.en vorzulegen, sondern darüber hinaus auch ein theologisch fundiertes", nämlich eine „praktisch-theologische Handlungstheorie der Beratung eines PV" zu entwickeln und grundzulegen (6f). Als Ziel der Arbeit gilt, „die Entwicklung praktisch-theologischer Handlungstheorie zur Verbesserung der Zusammenarbeit der hauptamtlichen Mitarbeiter von PV.en zu bestimmen" (5).

Zum Inhalt und Aufbau:

Das Buch ist so aufgebaut, daß im 1. Kap. zunächst aktuelle Pfarrverbandsprobleme skizziert werden (z. B. mangelnde Kooperations- und Teamfähigkeit, Arbeitsüberlastung der Seelsorger in den eigenen Pfarreien, unklare oder fehlende Aufgabenbeschreibung des PV und seines Verhältnisses zur Pfarrei und anderen Gremien, mangelnde Evidenz von Sinn und Notwendigkeit des PV, fehlende Unterstützung des PV, organisatorische Probleme – vgl. 23ff). Es folgt ein kurzer Durchgang durch sechs organisationstheoretische Ansätze, bevor sich der Vf. für den der Organisationsentwicklung (OE) entscheidet und er abschließend die PV-Probleme in einem OE-Schema darstellt.

Das Vorgehen ist dabei stringent, wenn auch die Verabschiedung einiger Ansätze zu vorschnell und inkonsequent erscheint, wie z. B. des systemtheoretischen, dessen zumindest analytische Bedeutung und implizite Elemente auch im OE-Ansatz dann eskamotiert sind. Kurz darauf greift Vf. auf solche Elemente selbst bereits wieder zurück (vgl. 1.3), ja spricht am Ende seinem Konzept gar einen „systemtheoretische(n) Grundansatz" (434) zu.

Im 2. Kap. („Die Forschungsaufgabe im Kontext von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft") stellt B. in einem knappen Durchgang zunächst verschiedene wissenschaftstheoretische Ansätze von Praktischer Theologie (PrTh) vor:

PrTh als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche (K. Rahner und – zu ergänzen: H. Schuster), PrTh als funktionale Theorie (H.-D. Bastian und K. W. Dahm), PrTh als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis (G. Otto

und B. Päschke), PrTh als Berufstheorie des Pfarrers (W. Neidhart), PrTh als Handlungswissenschaft (H. Schröer, R. Zerfaß, K. F. Daiber u. a.).

B. entscheidet sich für letzteren Ansatz in einer Variante zwischen Zerfaß und Daiber: Von Zerfaß übernimmt er das bekannte Hiltnersche Modell der Vermittlung zwischen Praxis, Überlieferung und prth Theorie zur neuen Praxis, ergänzt um eine kritische Orientierung nach Daiber. Das Modell von Zerfaß erscheint ihm für die Praxis handhabbar und eingängig, jedoch in seiner (positiv) praktisch-innovatorischen Ausrichtung zu wenig an wissenschaftstheoretischen Details interessiert. Die Gegentendenz sieht er bei Daiber und möchte darum beide Ansätze verbinden. Ob es allerdings sinnvoll und angemessen ist, anstelle der „erhobenen Situation" im Hiltner-Zerfaß-Modell einfach „die Handlungswissenschaften" (hier die OE) zu setzen (vgl. 98f), bleibt fraglich: Geht es nicht auch in der Variante von B. um die erhobene Situation, freilich mit Hilfe von Methoden und nach Kriterien aus der OE bzw. Aktionsforschung (durchaus im Sinne des ursprünglichen Hiltner-Zerfaß-Modells!)?

Kap. 3 („Handlungstheorie der Beratung eines PV. Das Konzept der OE – theologische Normierung – kritische Orientierung") ist der zentrale Teil.

Ein erster Abschnitt stellt „Die Theorie der OE" vor: Definition, Geschichte, Ziele, Vorgehen und Rolle des Beraters. Insgesamt geht es allerdings eher um Konzepte als um (gar wissenschafts-)theoretische Hintergründe. Diese handlungspragmatische Selektion und Reduktion ist jedoch legitim für das Ziel der Arbeit. Als Ertrag von 3.1 findet sich B. in der Auswahl des handlungswissenschaftlichen *Hiltner-Zerfaß-Modells* bestätigt, insofern er in einer an der Aktionsforschung orientierten OE ein hierzu kompatibles Phasenmodell entdeckt: Kontakt- und Kontraktphase, Datensammlung (Analyse), Datenfeedback (Diagnose), Handlungsplanung (Theoriebildung), Handlungsdurchführung (Intervention), Ergebniskontrolle (Auswertung). Ebenso kompatibel erscheint die Beraterrolle im situativen Eingehen auf die Notwendigkeiten und Bedürfnisse der Praxis und die Anlage des OE-Prozesses als Lernprozeß der Individuen und der Organisation. Für PVe hieße das also, daß sie idealiter am Ende eines solchen Beratungsprozesses als Organisationen und die in ihr tätigen Personen ein höheres Problemlösungspotential für die Zukunft erworben haben und damit ihre Effizienz und die Zufriedenheit der beteiligten Personen steigt. (An welchen Kriterien diese dann jeweils zu bemessen wären, ist eine wichtige Folgefrage).

Auf der Suche nach einer theologischen Leitnorm stützt sich B. im zweiten Abschnitt auf die Communio-Ekklesiologie des II. Vaticanums: Communio im Begriff von Kirche a) als Volk Gottes und b) als Leib Christi (nach O. Saier). Die Communio hierarchica ist dabei das Strukturprinzip (vgl. 193). Widersprüche innerhalb der Konzilsekklesiologie(n), z. B. durch die auch ausgesagte Kollegialität der Bischöfe, werden im Anschluß an H. J. Pottmeyer und K. Walf angedeutet (201ff). Damit wird die Communio-Ekklesiologie bereits etwas relativiert, bevor einer eher juridisch-hierarchischen Communio-Ekklesiologie noch die paulinische Koinonia-Ekklesiologie (nach J. Hainz) mit eher biblisch-personalen Komponenten gegenübergestellt wird. Damit gewinnt B. eine theologische Leitvorstellung, die näher an der Realität und den Zielen des PV ist, als die abstraktere Communio. Dies provoziert die Anfrage, ob es nicht doch inkonsequent ist, daß B. später bei aller Kritik (vgl. 228ff) doch wieder von einer (wenn auch durch Koinonia-Aspekte ‚korrigierten') „paulinisch verstandenen Communio-Theologie" (373) ausgeht.

Als Ertrag der ekklesiologischen Auseinandersetzung überträgt B. die Definition von OE in kirchlich-theologische Kategorien und sagt: „OE ist ein Weg zur Erneuerung der Kirche durch Umkehr in Gemeinschaft" (226.229.330). Diese (noch recht allgemeine) Formulierung fördert sicher die Akzeptanz des Konzepts im kirchlichen Bereich – und wie wichtig solche scheinbaren Kleinigkeiten wie eine gemeinsame Sprache sind, zeigt auch der Projektbericht (Kap. 4, z. B. 259). Was sie systematisch-theoretisch erbringt, bleibt zu erweisen.

Das 4. Kap. geht um den Beratungsprozeß mit dem PV Saarbrücken II selber und dürfte am ehesten die interessieren, die die konkrete Phantasie haben, sich vorzustellen, was sich alles im einzelnen hinter den (notwendig allgemeiner und abstrakter) beschriebenen Prozessen verbirgt: Mitarbeiter in PV und Berater.

Hier nur einige allgemeiner interessierende Aspekte: Arbeitsüberlastung und Überforderungsgefühle, unklare Ziele und Aufgaben in der Pastoral, Individualisierung und Isolation, Berufsrollen- und berufliche Identitätsprobleme von Priestern und Laien, Kooperationsprobleme zwischen Priestern und Laien sowie zwischen Pastoralreferenten und Gemeindereferentinnen, unsensibler Umgangsstil untereinander, aber auch Erfahrungen von Spannung und Distanz zur eigenen Kirche – dies waren von den PV-Mitarbeitern genannte Hauptprobleme (vgl. 304.315.351f.380 passim); sie führten u. a. zur Konzentration der Beratung auf das soziale Subsystem. Das Beziehungsgefüge zu verbessern und Raum zu schaffen für die Klärung persönlicher und beruflicher Fragen, war daher ein anfängliches Ziel (vgl. 318). Dies war die Voraussetzung (vgl. 439), um sich später mit im engeren Sinn pastoraltheologischen Fragen zu beschäftigen, sich z. B. Gedanken über Gemeindekonzeptionen zu machen – die dann einzubetten wären in die überindividuellen Probleme der Tradition des Glaubens unter den gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen.

Drei Kriterien für seinen Beratungsansatz reflektiert B. nochmals zum Abschluß (vgl. 381ff auch 403ff): Das Problemlösungs- und Innovationspotential der Organisation zu verbessern, die pastoraltheologischen Ziele dieser Innovation zu klären, theologische Normen und Implikationen sowie spirituelle Aspekte der Kooperation im pastoralen Bereich bedenken. Er kommt zu dem Schluß, daß erst die Zukunft erweisen wird, ob das erste Ziel erreicht worden ist; die anderen beiden sieht er im Ansatz als erfüllt an. – Der Beratungsprozeß ging übrigens über mehr als drei Jahre und 22 Beratungstermine.

Das 5. Kap. gilt der Auswertung.

Vier positive Ergebnisse vermerkt B. aus den schriftlichen Feedbacks der Teilnehmer/innen am Ende der Beratung (vgl. 402f): Eine verstärkte Sicherheit in der Berufsrolle, Stärkung persönlicher Identität, ein positives Verständnis und Nutzung der Organisation PV, verstärkte Kooperation im PV und der Pastoralkonferenz. Von den Erwartungen an den Berater und dessen Kompetenzen greifen wir hier nur zwei wichtige Bereiche heraus (vgl. 410f): die Unabhängigkeit und Neutralität, die pastoraltheologische und spirituelle Kompetenz neben der beraterischen. Für unverzichtbar kann die Unabhängigkeit des Beraters gegenüber Weisungen von außerhalb des Klientensystems (hier das PV) gelten, sichert sie doch – von prinzipiellen Erwägungen abgesehen – schon rein beratungspraktisch die Vertraulichkeit und das Vertrauensverhältnis in der Beratung. Was die Neutralität angeht, so reicht B.s Hinweis (vgl. 421) auf den ubiquitären Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse (Habermas) nicht aus: Auch für den Berater im pastoralen Bereich kann es Grenzen bei Zielen und Methoden geben, die er von seinen – mindestens rudimentär immer vorhandenen – sozialwissenschaftlich und theologisch begründeten Optionen her nicht mittragen kann, so daß er seine Beraterfunktion zur Disposition stellen muß. Dies ist kein an den Haaren herbeigezogener, wenn auch ein seltener Fall: meist existiert er nämlich in anderer Form: Wenn ein Partner vorher ahnt, daß man z. B. pastoraltheologisch sehr divergierende Optionen und ‚Wellenlängen' hat, kommt ein Beratungskontrakt erst gar nicht zustande; das Problem existiert, wird aber im vorhinein ‚gelöst'!

Pastoraltheologische und spirituelle Kompetenzen (was einzeln in seiner Bedeutung noch zu klären wäre) eines Beraters für PVe sind sicher wünschenswert im pastoralen Bereich. Unbedingtes Erfordernis sind sie aber nicht bei jedem Beratungsziel, etwa wenn es ‚nur' um kooperative oder strukturelle Verbesserungen geht. Hier argumentiert B. von seinen Zielen her, die explizit praktisch-theologisch wissenschaftliche Reflexion beinhalten. Ein Insider-Outsider-Gespann, z. B. aus einem theologischen und nichttheologischen Berater, könnte sehr attraktiv sein (gerade die scheinbar naiven Rückfragen nach Selbstverständlichkeiten und Unbefragtem eines solchen Outsiders können neue Perspektiven eröffnen). Primär dürften es eher Aspekte der Akzeptanz – die vertrauteren Sprach- und Denkgewohnheiten, der kirchlich-theologische ‚Stallgeruch' – in der Praxis sein, die es einem Theologen als Berater zunächst leichter machen (dieser Vorteil wiederum hat stets den möglichen Preis der ‚Betriebsblindheit'). Im übrigen scheint sich hier eine Vorstellung B.s vom Berater als pastoraltheologischem Lösungsanbieter (solution giver) zu offenbaren. Es könnte ein Berater alternativ auch voll auf die im Klientensystem PV vorhandenen und zu weckenden pastoraltheologischen Ressourcen bauen (praktisch alle Mitarbeiter haben eine theologische Ausbildung!).

Daß solche pastoralen Beratungs- und Veränderungsprozesse mit einer bestimmten Ekklesiologie (und wohl auch mit Ekklesiogenese!) zu tun haben (vgl. 424.429), kann nur unterstrichen werden. Von daher sind auch die berechtigten Anfragen an die Ekklesiologen zu stellen (vgl. 429). Manche – teils wiederholte – theologische Passage im letzten Kap. wirkt allerdings etwas ‚angehängt', vielleicht auch dem Genus der Arbeit entsprechend notgedrungen legitimatorisch. Eine kritisch-theologische Orientierung ist bei dem zugrundeliegenden handlungswissenschaftlichen Modell (nach Zerfaß und Daiber) freilich unverzichtbar (vgl. 440ff).

Formales:

Die Arbeit liegt i. a. formal sorgfältig vor – von unvermeidlichen Tipp- und Druckfehlern abgesehen. Das Literaturverzeichnis weist jedoch einige Mängel auf, die bei der Literatursuche zu Komplikationen führen können: Fehler enthalten u. a. folgende, hier korrigierte Autorennamen: Alberigo, Bradford, Gartmann, Rosenstiel, Schmälzle U., Schnackenburg; Battegay taucht ein zweites Mal als Buttegay auf. Auch im Text gibt es solche Fehler, u. a. bei Lewin (109ff. 122), Bradford (111f), Däumling (112); im Literaturverzeichnis nicht auffindbar ist z. B. Houssaye (132), wenn man nicht weiß, daß der Band von Glasl/de la Houssaye (Hg.) gemeint ist. Der Dokumententeil, auf den besonders im 4. Teil immer wieder verwiesen wird (vgl. 243.254ff), ist wohl nur Bestandteil der Trierer Original-Diss.

Einige allgemeine Anfragen:

Die Termini Handlungswissenschaft (z. B. 69ff.105), Handlungstheorie (z. B. 105.176.241f.386.433 und Titel!) und Praxistheorie (vgl. 442) scheinen nicht genügend klar verwendet. Zumal Handlungstheorie hat hier oft die Bedeutung von Konzept oder Praxistheorie: als „Theorie praktisch-theologischen Handelns" (69), teils auch in die Nähe von „praktisch-theologische(r) Handlungsanweisung" (384) gerückt. Der Begriff Praxistheorie (sensu Bäumler!) hätte den Vorteil, daß dann die – hier nicht verdeutlichte – Differenz zum Handlungstheorie-Begriff sensu J. Habermas, H. Peukert etc. schon terminologisch klar eingehalten wird und er gerade in der praktisch-theologischen Gemeindediskussion von Bäumler eingeführt ist.

Ein Hauptanliegen und -verdienst der Arbeit ist die problembezogene Integration von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften – theoretisch, konzeptuell und methodisch. Hierzu leistet B. in seinen konzeptuellen und theoretischen ersten Teilen wie im Bericht über das Beratungsprojekt wichtige Beiträge. Statt konsequent in dieser Linie zu bleiben, etwa im Paradigma konvergierender Optionen (Steinkamp), scheint er aber manchmal in alte Denkmuster des Ancilla-

Paradigmas mit dem Aufweis eines theologischen Surplus zurückzufallen, z. B. wenn er m. E. vorschnell die OE-Flinte ins (theologische) Korn wirft und meint, spirituelle oder Communio-Aspekte wären in OE-Kategorien nicht mehr zu erfassen (vgl. 235ff.240.260). Dies sind sie natürlich nicht in ihrer theologischen Aussage, aber als wichtige Elemente der Einstellung und Motivation der beteiligten Personen, der Gemeinde- und Pfarrverbandskultur. Ob da die Grenzpfähle zwischen OE- und pastoraltheologischer Beratung so einfach gesteckt werden können (vgl. auch 422.438)?

Zum Schluß soll ein Hinweis nicht untergehen: Diese Arbeit stößt nicht nur in eine thematische Lücke, vielmehr ist auch der Typ dieser Arbeit für eine praktisch-theologische Diss. insofern geradezu ein Ideal, als sie aus einem pastoralen (hier Beratungs-) Projekt im Wechselprozeß von Involvierung in pastorale Praxis und jeweiliger wissenschaftlicher Reflexion entstanden ist. Damit bestätigt eine solche Arbeit auch durch ihre Anlage den handlungswissenschaftlichen Ansatz in der PrTh. Im übrigen bedarf es auch eines gewissen Mutes, eine – immer irgendwie fragile und hehren Theorien gegenüber scheinbar (!) banale – Praxis schriftlich reflektiert der Fachöffentlichkeit vorzulegen. Die hier gestellten Detail-Anfragen sind nötig, relativieren sich von daher aber selbstkritisch. Von Arbeiten dieses Typs kann die Praktische Theologie nicht genug haben.

Münster Hartmut Heidenreich

Kraus, Josef: **Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen.** – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). VI, 396 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, Bd. 18), kart. DM 41.–

Der Titel der vorliegenden Arbeit löst ein, was er verspricht, und zwar in ganz erstaunlichem Maße, vor allem wenn man bedenkt, daß es sich um eine Diss. handelt. Der Vf. geht in logisch aufeinanderfolgenden Theorieschritten den ganzen Problembereich ab und faßt geschickt und in gut verständlicher Sprache zusammen, was in einer recht umfangreichen Bücherreihe lang und breit nachgelesen werden könnte und müßte. Dabei scheint er die wesentlichen Akzentaussagen der jeweiligen Autoren ohne verfälschendes, anpassendes Zurechtbiegen dargestellt zu haben, so daß man direkt gespannt und mit sicherlich manchem dazwischengestreuten „Aha – so ist das" seinen Ausführungen folgen kann, die jedoch keineswegs an der Oberfläche hängenbleiben. Somit ist eine Arbeit gegeben, die gründlich in die angegebene Thematik, ihre Entwicklung und ihre Auswirkungen einführt und auch notwendige Konsequenzen daraus formuliert. Diese können freilich meist nur sehr plakativ noch anbuchstabiert sein. Eine wesentliche Verständnishilfe bieten die den einzelnen Abschnitten der 5. Kap. angefügten Zusammenfassungen und ebenso auch die im Text immer wieder eingestreuten Spiegelstrichformulierungen.

Formal ist zu bemerken, daß die sehr detaillierte Gliederung eine gute Vorinformation ermöglicht. Die sprachliche Formulierung ist, bei aller teilweise gegebenen Kompliziertheit der Sachverhalte, durchsichtig und verständlich. Eine umfassende und intensive Kenntnis der Bezugsliteratur wird offenkundig. Satz und Druck sind sehr gewissenhaft ausgearbeitet und Schreibfehler sind kaum zu finden (heute nicht selbstverständlich!). Im übrigen ermöglicht die breit angelegte Einleitung (Abschnitt 0): „Problemstellung", mit den Unterabschnitten: Gegenstand und Absicht – Aufbau – Eingrenzung, einen informativen Gesamteinblick in Ziele und Möglichkeiten dieser Arbeit, die von einer direkt sympathischen Aufrichtigkeit und einer persönlichen „Rücknahme" geprägt ist.

Zum Inhalt:

Das 1. Kap. (10–72): „Die Forderung nach Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen im Religionsunterricht im problemgeschichtlichen Kontext" geht informativ auf die einzelnen neuzeitlichen Exponenten dieses Themenkomplexes in übersichtlicher, aber doch auch nicht zu ausschweifender Weise ein.

So werden G. Otto, H. Halbfas, Chr. Reents, H. Grosch, F. Weidmann, M. Niggemeyer, G. Baudler, Th. Eggers / G. Miller und G. Lange mit ihren Vorstellungen und Entwürfen behutsam nachgezeichnet, nicht ohne zugleich auch bereits kritische Nachfragen an ihre Konzepte zu formulieren. Allein schon die detaillierte Gliederung dieses Kap. ermöglicht einen überaus interessanten Einblick in die Entstehungsgeschichte der Begrifflichkeit und die oftmals unmittelbar notwendige Umsetzung in praktische Vollzüge der Lehrplan- und Unterrichtsgestaltung. Ein richtiges Kompendium ist gegeben, das seinerseits „Mehrdimensionalität" darstellt.

Das 2. Kap. (73–147): „Der Zusammenhang zwischen dem mehrdimensionalen Denken und Sprechen und der Eigenart religiöser bzw. theologischer Sprache als mehrdeutiger Sprache" liefert zuerst einen theologiegeschichtlich-exegetischen Aufriß der Lehre von den „Sinnen" der Schrift (2.1) und deren Affinität (2.1.1.2.) zu Aussagen der Religionspädagogik, dann eine Charakterisierung der religiösen Sprache als bedeutungsvolle – bildhafte – andersheitliche – geschichtete. Schließlich werden die Aussagen und Wandlungen der analytischen Philosophie referiert, deren anfängliche Einseitigkeit gekennzeichnet und ihre immer mehr sich vollziehende Annäherung an die religiöse mehrdimensionale Sprachmöglichkeit aufgezeigt.

Als namhafte Exponenten dieses Entwicklungsprozesses werden J. L. Austin und I. T. Ramsey mit ihren Gedankengängen nachgezeichnet, nachdem schon vorher Leibniz und Wittgenstein vorgestellt wurden. Mancher Durchblick mag philosophisch vereinfachend erscheinen, ermöglicht aber, aufs Ganze gesehen, einsehendes Verständnis, das auch nicht durch das fachnotwendige Sondervokabular beeinträchtigt wird; es wird keineswegs mit einem arroganten Fachchinesisch brilliert.

Mit dem 3. Kap. (148–222): „Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen im Zusammenhang mit der Mehrschichtigkeit der Wirklichkeitserfahrung bzw. der religiösen Erfahrung" wird näher auf die Art und Weise philosophischer, theologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung eingegangen, und zwar in einem umfangreichen, aber sehr interessanten Denkprozeß, mit durchaus kritisch-zurückhaltenden Beurteilungen.

Vielleicht war das Bemühen um feststellbare Berührungspunkte zuweilen zu sehr bestimmend, vor allem in Blick auf die Aussageweise der Naturwissenschaft (vgl. 169). Von besonderer Bedeutung sind die Darlegungen unter 3.3.: „Theologische Antwort auf die Dimensionierung der Wirklichkeit: Das Denkmodell der Korrelation." Im einzelnen werden diesbezügliche theologische Aussagen von Tillich, Schillebeeckx und Rahner vorgelegt, um dann recht wichtige religionspädagogische Folgerungen zu bedenken, positiv fordernd und kritisch nachfragend. Über Genese, Wirksamkeit und Zielsetzung der Korrelationsdidaktik wird wirklich umfassend informiert und eine zusammenfassende Wertung wird nicht ausgespart (vgl. 3.4.).

Das 4. Kap. (222–280): „Die theologische Analogielehre als Begründungsmodell für religiöse Sprache und religiöse Wirklichkeit" entwirft eine umfassende Begriffsgeschichte der Analogielehre, wiederum in hochinteressanter Weise, vor allem auch unter Einbezug der wissenschaftlichen Gedankengänge eines E. Przywara, eines K. Barth, W. Pannenberg und E. Jüngel, die gleichsam im gegenseitigen wissenschaftlichen Disput dargestellt werden.

Dabei wird das eingesetzte fortdauernde Bemühen um Verstehenkönnen und Erklären deutlich. Als Ziel dieses zuweilen hochwissenschaftlich-theoretisch anmutenden Bemühens wird angegeben: „. . . wird der Versuch unternommen, die theologische Analogie mit der religionspädagogischen Mehrdimensionalität zu verbinden und die Mehrdimensionalität von der Analogie her zu sehen und dadurch theologisch zu begründen." Dieser Versuch wird schließlich am Ende konzentriert umschrieben in 4.5.: „Zusammenschau von Analogie und Mehrdimensionalität" (276–280).

Das 5. und letzte Kap. (281–322): „Ergebnisdiskussion und Ausblick" umfaßt zwei Abschnitte mit je vier Thesen, durch die nochmals die erhobenen Erkenntnisse zu Kernaussagen zusammengefaßt und verdeutlicht werden.

Diese zwei Abschnitte ergeben allein schon mit ihrer Thematisierung eine gewichtige Zusammenfassung: „Der Begründungszusammenhang zwischen mehrdimensionalem Denken und Sprechen im religionspädagogischen Sinn und dem Analogiedenken" (5.1., 281–302) und „Religionspädagogische Konsequenzen aus dem Zusammenhang von Mehrdimensionalität, theologischer Korrelation und Analogielehre" (5.2., 304–322). Freilich lassen sich im Anschluß an diese Thesen mit ihren verdichteten Aussagen und Konsequenzen kritische Anfragen durchaus stellen, wie etwa die, ob mit der Betonung des typischen „Sehens" nicht etwa zu einseitig akzentuiert wird oder ob mit der Forderung nach einer neuen religiösen Sprachlehre nicht nur ein altes Desiderat aufgegriffen wird, das infolge der schwierigen praktischen Umsetzbarkeit etwas elitär anmutet. Es bleibt auch zu fragen, warum Prof. Theoderich Kampmann überhaupt nicht erwähnt wird oder auch die Bemühungen von E. Groß mit „Spurensuche" nicht genannt werden.

Alles in allem, die vorliegende Diss. stellt eine sachkundige, fundierte und zudem hochinteressante Arbeit dar, an der ein theoriebewußter, sach- und fachverantwortlicher, wissenschaftlich denkender und arbeitender Theologe, Philosoph und Religionspädagoge nicht vorbeigehen dürfte.

Passau Karl Mühlek

Rivinius, Karl Josef SVD: **Weltlicher Schutz und Mission.** Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XLIV, 599 S., 1 Karte (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 14), Ln. DM 162.–

Um die gebührende Würdigung dieser 1986 der Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn zur Habilitation für

das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte vorgelegten umfänglichen Untersuchung – deren Anliegen der Titel klar umreißt – in angemessenem Rahmen zu halten, sei zunächst auf etliche lesenswerte aufschlußreiche Vor- und Teilstudien zu der nun erschöpfend behandelten dramatischen Problematik hingewiesen, die in der ThRv ausführlich besprochen bzw. in Besprechungen einbezogen wurden (1979, 155f; 1983, 70f; 1986, 246–248). In diesen Rezensionen wird der langjährige Werdegang des nun vollendet vorliegenden Standardwerkes deutlich. Auch biographische Notizen zu dem gelehrten (1936 im saarländischen Industriegebiet geborenen) Vf. wurden geboten. Erwähnenswert ist überdies, daß R. im WS 1986/87 sowie im SS 1988 mit der Vertretung des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster betraut wurde.

Ursprünglich hatte Vf. beabsichtigt, eine seit langem in Angriff genommene wissenschaftliche Biographie des ersten Steyler Missionsbischofs Johann Baptist Anzer (1851–1903) zum Abschluß zu bringen. Bei der Beschäftigung mit dem vielschichtigen Problem der Protektoratsfrage, bei der Anzer eine entscheidende Rolle gespielt hatte, wurde jedoch klar, daß eine umfassende Erörterung der Aporie „Imperialismus und Mission" den Rahmen einer lesbaren Anzer-Biographie gesprengt hätte, die somit zu einem späteren Zeitpunkt erscheinen soll (VII).

Der eigentlichen Abhandlung hat R. aufschlußreiche „Bemerkungen zur Thematik und Quellenlage" vorausgeschickt (1–5).

Wegen der Überfülle bloß handschriftlich vorliegender Materialien waren die Forschungsarbeiten in den (deutschen, französischen und römischen) Archiven überaus mühsam und langwierig. Der Besuch wichtiger Archive der DDR – vorab des Deutschen Zentralarchivs in Potsdam, das neben den Beständen der Kolonial-, Rechts- und Wirtschaftsabteilung des Auswärtigen Amtes im Kaiserreich mit einigen tausend Aktenbänden den gesamten Bestand der ehemaligen Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Peking besitzt – wurde ohne Angabe von Sachgründen unter Verweis auf neue Dienstvorschriften vom dortigen Ministerium des Inneren abgelehnt. Der „Reichtsbote" konnte allerdings in der Deutschen Staatsbibliothek in Ost-Berlin eingesehen werden. Daneben wurden zahlreiche Bestände alter Zeitungen in der Bundesrepublik systematisch durchgeforstet. Korrekt muß es heißen: „. . . die Akten der Archives diplomatiques . . . in Paris . . . sowie die der Archives de la Légation française à Pékin, die sich heute in Nantes befinden" (4).

Das mit außergewöhnlicher Akribie erstellte polyglotte Verzeichnis „Quellen und Darstellungen" (XV–XLIV) ist beeindruckend. Einige wenige Druckversehen seien angemerkt:

Olanda (XV), Affari Ecclesiastici Straordinari (XVI), Bernard . . . China (XXI), Hajjar . . . La France et le catholicisme oriental (XXVIII), Henrion . . . bis auf die neueste Zeit (XXIX), Pang . . . daoïsme (XXXV). Es ist zu trennen: So-vrani (XV), Pol-icy (XXIV), Missiol-ogy (XXVII), Devel-opment (XL), Machtaus-übung (XLI), Stud-ies (XLI).

Auf zwei in dieses Verzeichnis aufgenommene bedeutende rezente Aufsätze des Vf.s, die in der ThRv bisher nicht erwähnt wurden, sei besonders aufmerksam gemacht:

Imperialistische Welt- und Missionspolitik: der Fall Kiautschou, in: Imperialismus und Kolonialmission, hg. von Klaus J. Bade (Wiesbaden 1982) 269–288; Rückblende zu den Anfängen der SVD-Mission in Süd-Shantung. Zur Erinnerung an die beiden ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in China vor 100 Jahren, in: Verbum SVD 23 (1982) 263–281.

Eine sehr instruktive Einführung „Neue Periode der Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert" (7–22) macht den uneingeweihten Leser mit der Thematik der Evangelisation im allgemeinen (16–22) und der China-Mission im besonderen (7–15) vertraut.

In acht Kap. (23–534) werden die hartnäckigen Verhandlungen auf diplomatischer Ebene – vorab zwischen Deutschland, Frankreich und dem Hl. Stuhl – sowie die Dramatik der Folgen und Rückwirkungen, die sich aus der Übernahme des nationalen Schutzes ergaben, und die spannungsgeladenen Reaktionen auf diese Ereignisse in China und Deutschland erstaunenswert dokumentiert entfaltet und scharfsinnig kritisch durchleuchtet, so daß sich die profunde Studie wie ein fesselnder Roman liest. Bei manchem Leser werden wohl Erinnerungen an Cronins "The Kyes of the Kingdom" (1941) wachgerufen.

R. kommt zu der Schlußfolgerung, daß die Missionare unbestreitbar in Anlehnung an ihre Nation und mit patriotischer Gesinnung ihre Tätigkeit ausgeübt haben, jedoch in überwiegender Mehrzahl die Unabhängigkeit der Glaubensverkündigung zu wahren wußten. Einen Schwerpunkt der Untersuchung bildet das Verhältnis des Deutschen Reichs zu Frankreich, das seine Schutzhoheit bedroht sah (3). Als Exponent der katholischen Süd-Shantung-Mission stand Bischof Anzer im Brennpunkt der Kritik (4). Parallelen zur Patronatsmission tauchen in dem vom Vf. abgesteckten Horizont nicht auf. Als spannende Marginalie in dieser Richtung wird jedoch detailfreudig geschildert, daß Leo XIII. als Vertreter des Hl. Stuhls für Peking den vatikanischen Diplomaten Erzbischof Antonio Agliardi (1832–1915) in Aussicht genommen hatte, der 1884–1886 als Apostolischer Delegat in Ostindien tätig gewesen war, um dort die verwickelten Verhältnisse zwischen der alten portugiesischen Patronatsmission und den neuen britischen Kolonialherren zu klären und somit für Peking entsprechende diplomatische Erfahrungen mitbrachte (203f). Erst hin und her schwankend, hat der Papst dem diplomatischen Druck Frankreichs nachgegeben und die Ernennung Agliardis zurückgezogen (204–212), der dann 1889 Nuntius in Bayern wurde.

Mehrere „Anhänge" erleichtern die Orientierung und erhöhen den Wert der Publikation:

„Dokumentation" (541–563) – „Dynastien in China" (564). Hervorhebenswert ist, daß Vf. den Beginn der Chou-Dynastie nicht nach der traditionellen Chronologie mit 1122 v. Chr. ansetzt, sondern nach dem neueren Stand der Forschung ca. 1030. Ulrich Unger (Einführung in das Klassische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 29) ist nach eingehenden Untersuchungen zu dem Ergebnis gekommen, daß König Wu wahrscheinlich 1050 die Shang gestürzt hat. – „Zeittafel" (565–567) – „Abbildungsverzeichnis" (569) – „Personenregister" (571–589) – „Index der geographischen Namen" (590–592) – „Sachregister" (593–599).

Fast sämtlichen chinesischen Namen und Realien wurden in deutlicher Handschrift die chinesischen Zeichen beigefügt. Die Präzision der Register, die R. persönlich (unter Mitarbeit von Angelika Striegel) angefertigt hat, ist kaum übertrefflich. Besondere Erwähnung verdient die angehängte sehr deutliche ausfaltbare Karte der Süd-Shantung-Mission (sämtliche Einträge nur in Umschrift).

Für Anführungszeichen in fremdsprachigen Texten sind die „Richtlinien für den Schriftsatz" (Duden 1986, 71) zu beachten. – Vertreter Belgiens beim Hl. Stuhl war Graf de Lichtervelde (171, 581).

Der Ladenpreis muß wohl als Weltspitze angesehen werden. In einer Zeit, da die Kirche dem Reich der Mitte wachsende Aufmerksamkeit schenkt, kommt auch historischen Publikationen in diesem Umfeld erhöhte Bedeutung zu.

Münster Werner Promper

Tworuschka, Monika: **Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam.** Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil I. – Braunschweig: Georg-Eckert-Institut für Internat. Schulbuchforschung (1986). XXI, 343 S. (Studien zur Intern. Schulbuchforschung, Bd 47), kart. DM 29.–

„Auf der Basis einer Bestandsaufnahme und Analyse sämtlicher in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1979 immer noch oder erstmalig zugelassenen Geschichtsschulbücher, die sich mit dem Islam befassen, wird versucht, die Repräsentation und Darstellungsweise des Islams herauszuarbeiten sowie – zumindest indirekt – Kriterien für eine Verbesserung aufzuzeigen" (2). – Diese Absicht setzt die Autorin auf akribische Weise um: Hochdifferenzierte Tabellen geben eine Übersicht über die quantitative Verteilung des Themas „Islam" in 111 Geschichtsbüchern aller Schulstufen ab der Hauptschule; nach Zerlegung des Themas in kleinste Einheiten folgt eine ausführliche inhaltliche und didaktische Beurteilung dieses Materials. Auch die nach 1982 bis zur Herausgabe der Untersuchung erschienenen Geschichtsbücher werden in einer kritischen Kurzanalyse berücksichtigt.

Die Autorin resümiert: Die Ausführungen zum Islam in den neueren Schulbüchern seien quantitativ ausführlicher, fachwissenschaftlich fundierter und in vieler Hinsicht schülerbezogener als vergleichbare Darstellungen in älteren Büchern; einseitige oder falsche Aussagen der untersuchten Texte lägen wohl an einem immer noch in Teilen bestehenden Informationsdefizit (vgl. 311). Für künftige Geschichtsbücher seien zu fordern: 1. eine noch stärkere Einbeziehung islamischer Quellen, 2. eine kontinuierliche und gegenwartsbezogene Darstellung des Islams, 3. eine fundierte Aufarbeitung geschichtlich gewachsener Voreinstellungen (vgl. ebd.).

Dem Geschichtslehrer bietet diese an Perfektion wohl kaum zu übertreffende Untersuchung wertvolle Hinweise für die Auswahl des Unterrichtsmaterials zum Thema „Islam", Autoren und Verlagen gezielte Hilfen für die weitere Arbeit.

Münster Georg Girschek

Tworuschka, Udo: **Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam.** = Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Teil 2. – Braunschweig: Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung (1986). XIX, 300 S. (Studien zur internationalen Schulbuchforschung, 47), kart. DM 27.–

Diese Untersuchung von 47 evangelischen Religionsbüchern fußt auf derselben Absicht, arbeitet mit einer ähnlichen präzisen Methode und umfaßt denselben Zeitraum von Veröffentlichungen wie die oben besprochene. Die Kriteriologie zur inhaltlichen Beurteilung der Texte ist erweitert worden (22–24). Wenn aber da gefragt wird: „Wird durch

die Verwendung von indirekter Rede, Konjunktiv und anderen Sprachmitteln indirekt zum Ausdruck gebracht, daß man islamische Glaubensinhalte für fragwürdig hält?" (23), könnte das dazu führen, einige simple Regeln der deutschen Sprache zu mißdeuten (vgl. 144 unten – 145).

Im Laufe seiner Untersuchungen stellt der Vf. neben manchen erfreulichen Ergebnissen immer wieder Vermischungen von Information und Wertung, mangelnden Respekt, Fehler und schiefe Gewichtungen in der Darstellung des Islams nachweislich fest – eine fundierte Herausforderung an die betreffenden Multiplikatoren.

Münster Georg Girschek

Splett, Jörg: **Freiheits-Erfahrung.** Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie. – Frankfurt a. M.: Knecht (1986). 351 S., Halbl. DM 48.–

„Wir rühren hiermit an ein allgemeineres Phänomen, daß nämlich viele geneigt sind, Ausbrüche von Ekel, Argwohn, Angst und Verzweiflung für ehrlich und ‚authentisch' zu halten, Zeugnisse des Glücks, der Dankbarkeit für Hingabe und Treue hingegen als Schönfärberei, im besten Fall als naive Illusion abzutun" (211). Mit diesem Satz ist vielleicht am besten der Grundtenor des Buchs getroffen, das S. hier aus dem Stoff zahlreicher Einzelstudien komponiert hat. Das Ganze ist in vier größere Sinnabschnitte gegliedert.

Im ersten – „Licht des Unbedingten" – werden die Fundamente „christlicher Anthropo-theologie" freigelegt.

Verantwortliches Reden steht unter „Wahrheits-Anspruch" (I,1). Der dialogische Sinn dieses Begriffs muß zunächst gegenüber Verkürzungen und Verdekkungen im geläufigen Verständnis herausgearbeitet werden. – Welche Methode hat das Reden zu wählen, insofern es sich über den Binnenraum von Kirche hinaus verantwortlich weiß und dennoch nicht die Herkunft der Einsicht verleugnen will, aus dem es erwächst? Der Vf. tritt entschieden für das vielumstrittene Konzept einer „Christlichen Philosophie" ein (I,2). – Worum geht es diesem Reden zuletzt? Der „Grundbegriff ‚Gott'" (I,3) muß schon zu Anfang wenigstens soweit ins klare gebracht werden, daß die Rede vom „Wahrheits-Anspruch" kein leeres Wort bleibt – wenn auch erst nach dem Durchgang durchs Detail sich die Konturen des Woher jenes Anspruchs schärfer umreißen lassen („IV. Trinitarischer Sinn-Raum").

Der zweite Abschnitt – „Lebens-Bedingungen" – ist, von Themenstellung und konkreter Durchführung her, wohl als der zentralste (und, im Blick auf einen weiteren Leserkreis, verständlichste) Teil des Buchs anzusehen.

S. entfaltet hellsichtig die grundlegenden Aspekte und Stationen von Menschsein. Das Zitat von E. Cassirer: „Rerum videre formas ist keine geringere Aufgabe als rerum cognoscere causas" (196, Anm. 12) bezeichnet sehr treffend den hier zum Ausdruck kommenden Willen, im genauen Hinblick auf die Phänomene sich nicht durch Unkenrufe die Möglichkeiten glückender Humanität verstellen zu lassen, immer in lebendiger Auseinandersetzung mit einem breiten Spektrum von Einreden und mit gutem Gespür für das, was in einer langen Tradition von Philosophie, Theologie und Dichtung gewonnen wurde.

Als „Freiheit und Verbindlichkeit" (II,4) und „Hilfs-Kraft" (II,5) lassen sich die beiden grundlegenden Aspekte von Menschsein umschreiben. Wo Grenze und Wahl als die eigentlichen Möglichkeiten der Freiheit negiert werden, ergibt sich schließlich das seltsame Paradox, daß man Freiheit evolutionär weginterpretiert und im gleichen Atemzug Freiheitsrechte im sozialen und politischen Raum kompromißlos durchzusetzen bereit ist (vgl. 105). Freiheit auf dem Wege, sich helfen zu lassen: so ließen sich beide Sackgassen vermeiden.

„Sexualität", „Kind-Sein", „Krankheit", „Alter", „Dem Tod begegnen" (II,6–10): die Grundkonkretionen von Menschsein. Hier erweist sich besonders S.s Fähigkeit, einer „Wahrheit, die sich durchsetzt" Besseres aus der Erinnerung entgegenzuhalten (etwa im Rückgriff auf M. Scheler und G. Siewerth). „Zum Ernst des Leiblichen gehört [...] der Ernst von Institutionen [...] – nicht zuletzt auch darum [...], weil ehrliche Liebe den anderen gegen die eigene Lieblosigkeit und Schwäche in Schutz nehmen muß" (vgl. 148). – Nietzsches „aus sich rollendem Rad" wird die Metapher der Schale zur Beschreibung von Kind-Sein als Empfänglichkeit gegenübergestellt. Der „große und unverhohlene Wunsch, gelobt zu werden", ist vielleicht ein Vorblick auf die verheißene Herrlichkeit, die darin besteht, „von Gott geliebt [zu] werden; nicht nur sein Mitleid, sondern sein Entzücken [zu] wecken [...]" (vgl. 182f). – Die Funktionalisierung von Krankheit ist nicht schon dadurch behoben, daß man ein Leiden als „psychosomatisch" bedingt erklärt. Es geht um eine besondere Weise des Einbezogenseins in die Welt, die man als „Entzug im Bezug" bezeichnen kann. Krankheit bietet die Möglichkeit, im „Innewerden des Entzugs in allem Leben" die „Unselbstverständlichkeit der Gewähr dessen, was sich einem nicht entzieht", zu erfahren (vgl. 199f). – Die Gedanken über die „Abschiedlichkeit" des Daseins, die der Vf. Jean Amérys bitterem Essay „Über das Altern" entgegenhält, vermögen mich nicht ganz zu überzeugen (I,9). So richtig gerade im Hinblick auf die letzte Lebensphase ist, „daß die entscheidende Hilfe eben die zum Sich-Helfen-Lassen sein muß" (vgl. 235), scheinen mir auch in dem Kap. „Dem Tod begegnen" (I,10) die Fragen nicht in letzter Schärfe angegangen.

Im dritten Abschnitt – „Zeit-Fragen" – werden in der engagierten Stellungnahme zu aus dem Gleis geratenden Problematisierungen („Ende der Neuzeit?", „Technik-Feindschaft?", „Naturfrömmigkeit?") wichtige Akzente gesetzt. Philosophisch-theologisch besonders pointiert die Gedanken zu „Heimat" (III,12).

„Heimat meint Verbindlichkeit von Bindungen" (277). End-gültig daheim wird „der Mensch im Geheimnis Gottes so sein, daß er darin unterwegs bleibt. [...] eben aus dieser Hoffnung sind wir jetzt schon: unterwegs daheim" (vgl. 278f). Ein Zugang zu dem, was – politisch und darüber hinaus – „Frieden" (III,13) meint, wird über ein neues Bedenken der Kardinaltugenden gewonnen. – Die abschließenden Ausführungen (IV) – in denen der Vf., besonders im Rückgriff auf Richard von St. Viktor und über verschiedene, vor allem vom jüdischen Denken inspirierte Ansätze einer Ich-Du-Philosophie hinaus, dem letzten trinitarischen Grund menschlicher Freiheits-Erfahrung nachspürt – stellen besonders hohe Anforderungen an den Leser, sofern er noch nicht näher mit dem Kern des Splettschen Denkens vertraut ist.

Ein reichhaltiger Bd, dem man eine weite Verbreitung wünschen möchte. Daß bei der großen Zahl der schwierigen Themen viele Probleme nur eben angerissen werden können, versteht sich von selbst. Schwieriger wiegt die Frage, wieweit der von S. gewählte methodische Zugang grundsätzlich zu tragen vermag. Es „wird für christliches Philosophieren plädiert, doch selbstverständlich ohne theologische Prämissen; bewußt bin ich mir freilich christlicher Präsuppositionen: eben meiner – akzeptierten – Situation" (vgl. 76). Was besagt dieser Unterschied zwischen „Prämissen" und „Präsuppositionen", wenn S. sagt: „Allein vom Tod und der Erweckung Jesu Christi her können Menschen es begründet riskieren, in einer Gemeinschaft auch der ‚Dümmere' zu sein, der nachgibt" (80, vgl. 126f)? Besteht hier nicht die Gefahr, einerseits außerchristliche Humanität nicht ernst genug zu nehmen, andererseits, wenn es um letzte Antworten geht, vom „Ein-für-allemal" Christi um einer (doch nicht stringent durchgeführten) philosophischen Enthaltung willen zuviel auszublenden? Die Diskussion um den Sinn „Christlicher Philosophie" wird weitergehen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

The Study of Spirituality. Ed. by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold SJ. – London: SPCK 1986. XXIX, 634 S., brosch. £ 15.–

Vorliegender Bd bezeugt das wachsende Interesse des angelsächsischen Raums an Spiritualität, Geistliche Theologie, „Aszese-Mystik". Er zählt 64 Autoren, darunter weitbekannte Fachleute wie: Anthony Meredith für die Antike; Andrew Louth, dessen Hinführung zur patristischen geistlichen Theologie zum besten gehört, was augenblicklich zu finden ist; der orthodoxe Bischof von Diokleia, Kallistos Ware, dessen Bücher auch in Deutschland populär sind; die Mediävistin Benedicta Ward; Clifton Wolters, Fachmann für englische Mystik; der Anglikaner Mark Gibbard, dessen ins Deutsch übersetzte Buch über das Gebet die nüchterne Klugheit des Angelsachsen dokumentiert; der lange Zeit auch in Rom dozierende kalifornische Jesuit Edward Malatesta; Walter J. Hollenweger, Autor des Grundbuchs über die Pfingstbewegung; John Macquarrie, ein bekannter anglikanischer Theologe.

Die etwa 100 Einzelbeiträge sind redaktionell gut aufeinander abgestimmt und mit Bibliographien versehen, die sich einigermaßen auf den Englisch-sprechenden Raum beziehen. Sprachlich sind die Beiträge jedermann zugänglich, der für die Thematik Interesse hat. Die Auswahl der 20 Bildbeilagen (schwarzweiß) ist allerdings recht mager. Vorzüglich hinwiederum sind die mehrspaltigen Indizes (besonders Sachen, 606–618).

Ein 1. Teil entwirft (1–44) The Theology of Spirituality. Ich finde ihn in seiner Kürze ausgezeichnet gelungen: Die Autoren berichten sachlich und nüchtern über Probleme (z. B. die verschiedenen Positionen zum Verhältnis: Mystik – Gnade; die mißverstehende Ablehnung der Mystik durch einige evangelische Autoren). Der Bogen ist weit gespannt, so daß man auch über Mystik und Kunst, sogar über die „Natur"-Mystik in D. H. Lawrences Lady Chatterley's Lover oder das Lob des Jesus-Gebets durch J. D. Salinger (Franny and Zooey) hört. Man erfährt über das Gespräch mit anderen Religionen (allerdings ist die Referenz von R. C. Zaehner, Mysticism, Sacred and Profane, durch spätere Werke des großen englischen Religionsphänomenologen veraltet). Auch die Soziologie der Spiritualität und eine Frage nach der Vermittlung („Medien"; mit Erwähnung von J. R. R. Tolkien!) wird behandelt. In der Kürze des Raums alles in allem: Vorzüglich!

Der 2. Teil: The History of Spirituality (45–561) ist der gewichtigste. Hier wird natürlich jeder Spezialist Kritisierbares finden. So ist die Teutonic Mystic (1. Rheinländer; 2. Ruusbroec, a Kempis, Dt. Theologie; 3. Nik. v. Kues, 315–327) schon von dieser Dreiteilung her kaum zu vertreten; Namen wie J. Koch, J. Quint, K. Ruh, A. M. Haas werden nicht einmal erwähnt; dafür manche andere

zweitrangige Literatur. Doch für den Gesamtentwurf dieser Geschichte bleibt das unwesentlich. Schon die Grundeinteilung empfiehlt ihn: z. B. Biblische und philosophische Quellen; einiges über das Jesus-Gebet und die ostkirchliche Spiritualität (manche deutschsprachige Darstellungen in ihrer Naivität decouvrierend), Spiritualität der Ikone; keltische Spiritualität; Dante; die Reformatoren (Luther, Zwingli, Anabaptisten, Calvin); für den Nicht-Kenner Wichtiges über die „Later protestant Spirituality"; Jansenismus; Kierkegaard; Schwarze Frömmigkeit; dann auch die anderen großen Religionen (weniger befriedigend und hinter der Ausgewogenheit des 1. Teils zurückbleibend, weil modischen Trends nachlaufend); zuletzt die Spiritualität von heute (mit Ökumene, Charismatische Bewegung, Religionsgespräch). Die Schlaglichter zeigen den Reichtum.

Verständlich ist, daß der 3. Teil: Pastoral Spirituality (563–605) die meisten Fragen stellt; deshalb hat man ihn wohl auch ohne Artikel betitelt. Auch hier gibt es Perlen, wie die zweieinhalb Seiten über die „Adaption der historischen Spiritualität für heute". Besonders aufmerksam zu machen ist auf die gelungene Typisierung der Spiritualität von Wainwright: Der Christ im Gegensatz zur Kultur; der Christ in der Kultur; der Christ über der Kultur; Christ und Kultur im paradoxen Verhältnis.

Als Deutscher ist man neidisch über diese im großen und ganzen gut gelungene Synthese, die überdies ihre Parallelen hat, wie der brillante Bd über „Christian Spirituality I; Origins to the Twelfth Century" (Bd 16 von World Spirituality) und fragt: Was alles an seichter, Augenblickstrends nachlaufender oder hochspezialisierter und für die meisten (auch Theologen) interessanter Literatur wird übersetzt – und dieses ausgezeichnete Werk?

München Josef Sudbrack SJ

Christian Spirituality: Vol. I: **Origins to the Twelft Century.** Ed. Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq. Vol II: **High Middle Ages and Reformation.** Ed. Jill Raitt, Bernard McGinn, John Meyendorff. – London: Routledge & Kegan Paul (1986). XXV, 502 S. / 1987, XXIV, 479 S. (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 16/17), £ 39.50 /£ 42.27

Die vorliegenden Bde antworten auf zwei Anliegen unserer Zeit: dem wachsenden Interesse an Spiritualität, und dem intensiver werdenden Dialog der Religionen. E. Cousins ist sich des Wagnisses einer „new discipline in the field of religion, the discipline of spirituality" bewußt. Nach vorliegenden Veröffentlichungen ist das Wagnis voll gelungen – was auch bei Mitarbeitern wie Peter Brown, Caroline Walker Bynum, William J. Courtenay, Jean Gribomont, Alois Maria Haas, Charles Kannengiesser, Jean Leclercq, Marc Lienhard, Bernard McGinn, John Meyendorff, Leonid Ouspensky, Kallistos Ware, Adolar Zumkeller und vielen weiteren nicht anders zu erwarten war. Auffällig (und bezeichnend!) ist, daß außer Fritz Büsser (Zwingli, Bullinger) kein Theologieprofessor aus dem deutschsprachigen Raum unter den Autoren ist.

Die Einzelbeiträge sind faßlich geschrieben (accessible and useful to the general reader, I, XVII), was wohl auch der redaktionellen Mühe der Hg. zu verdanken ist. Auch ein Spezialist greift dankbar wegen Information, Zusammenfassung und Durchblick zu den Bden. Grund für das Gelingen ist nicht zuletzt die geschickte Gesamtplanung. Bd I endet mit dem 12. Jahrhundert, sicher ein Höhepunkt christlicher Spiritualität; Bd II beginnt mit den Bettelorden, die eine neue kulturelle Epoche ankünden, und endet – für manch einen willkürlich, aber sicher nicht ohne Berechtigung – mit den Reformatoren. Der katholische Neuansatz – beginnend mit Ignatius, Teresa, Johannes – wird den Auftakt zum dritten Bd bilden. Gelungener noch ist die Gliederung der einzelnen Bde in 1. Perioden (Schulen) und Bewegungen, und 2. Themen. Im 1. Teil wird also nicht einfach das Band der Geschichte abgerollt, sondern es werden Schwerpunkte gesetzt; z. B. „The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius" oder „Religious Women in the Later Middle Ages". 13 (bzw. 18) Autoren behandeln diese Themen. Zentrale Frage des Zeitraums (z. B.: Mensch als Bild Gottes – zweigeteilt: östlich und westlich; der augustinische Ansatz; Leidensfrömmigkeit; Liturgie und Spiritualität (im II. Bd: ... und Eucharistie) – wiederum zweigeteilt: usw.) werden im 2. Teil monographisch dargestellt. Diese Aufgliederungen machen die Geschichte zu einem lesbaren, interessanten Bericht, dessen Einzelkapitel man als Monographie lesen kann; sie lassen auch das Profil der jeweiligen Autoren besser erkennen. Anzumerken sind weiterhin auch gut ausgewählte, je 32 Schwarzweißbilder und die – auf den englischsprechenden Raum spezialisierten – bibliographischen Angaben. Zu loben sind die vorzüglichen Sach- und Namen- (nur die historischen) Register, die das Buch aufzuschließen helfen.

Bei einem so breiten Spektrum findet jeder Spezialist auch in einem so glänzend gelungenen Buch Mängel, und jeder aufmerksame Leser wünschte sich einige Akzente verschoben.

Ob man z. B. „Die Geburt der christlichen Spiritualität" (I,1–20; Sandra M. Schneiders) nur von der geistlichen Schriftauslegung (und nicht von Liturgie und Sakrament) darstellen sollte – dies ist allerdings vorzüglich gelungen? Hier könnten die ausgezeichneten Beiträge von John Meyendorff weiterhelfen: „Christ as Savior in the East", „Eastern Liturgical Theology", oder Kallistos Ware: „Eastern Ways of Prayer and Contemplation." Ich finde auch die Beurteilung des Ps. Dionysius („his occasional references to Christ are largely cosmetic", I,144; anders aber in I, XX) zu negativ. Zu Anselm v. Canterburys Erlösungstheorie (I,155) dürfte v. Balthasars positivere Einschätzung nicht vergessen werden. Im I. Bd möchte ich außer Meyendorff und Ware noch Jean Leclercq: „Western Ways of Prayer and Contemplation" und P. Brown, „The Notion of Virginity in the Early Church" hervorheben.

Im II. Bd kommt im ganzen der 2. Teil, die „Themen" etwas zu kurz. Auf eine vorzügliche „Spirituality of the Dominicans" folgt eine blasse Aufzählung von „The Spirituality of the Franciscans"; die weiteren Darstellungen der Karmeliten und Augustiner sind ansprechend. Verständlich allerdings ist, daß die „Major Currents in Late Medieval Devotion" eher in Aufzählung beschrieben sind; aber man vermißt eine Behandlung der häretischen Trends (einiges dazu in der Gesamteinleitung: „Apostolic Life and Church Reform"; im I. Bd wird die „Gnostic Spirituality" monographisch behandelt). Enttäuscht hat mich die Darstellung der „Devotio Moderna"; gerade das Spirituelle – die Kraft der ‚Imitatio Christi' bei all ihrer Einseitigkeit – kommt zu kurz. Das einfache Nebeneinanderstellen der Reformatoren (Luther and Beginnings of the Reformation; The Spirituality of Zwingli and Bullinger; The Spirituality of John Calvin; The Spirituality of the Radical Reformation), scheint mir auch nicht geglückt zu sein. Ausgezeichnet ist wiederum Meyendorff mit „Two Visions of the Church: East and West on the Eve of Modern Times", und auch das Schlußkapitel (Jill Raitt) „Saints and Sinners; Roman Catholic and Protestant Spirituality in the Sixteenth Century".

Wenn auch nur Facetten erwähnt werden konnten, so wurde wohl doch deutlich, daß wir einen wirklichen theologischen „Durchbruch" vor uns haben, dem es gelingt, die reiche spirituell-mystische Tradition des Christentums endlich in die Wissenschaft des Glaubens und der Glaubensgeschichte einzubringen. Wie notwendig es ist, kann das Gegenbeispiel des eben erschienenen Lexikons der katholischen Glaubenslehre zeigen, in dem wenige Autoren größere Komplexe von Stichworten behandeln. Gewiß gibt es den Artikel „Spiritualität" – aber er bleibt im rein Formalen hängen. „Mystik" fehlt, und wo man etwas darüber zu finden hofft, im Artikel „Erfahrung", wird man enttäuscht: Nach dem NT wird die ganze Tradition überschlagen und im 18./19. Jh. begonnen. Ob heute noch eine breitere Darstellung der katholischen Dogmatik erlaubt ist, in der Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila usw. keine Rolle spielen? Sicher nicht, wenn man im Geist des ständig zitierten Karl Rahners an die Thematik herangeht.

Die vorgestellte Aufarbeitung der „Christian Spirituality" zeigt bessere Wege.

München Josef Sudbrack SJ

Schürmann, Heinz: **Rosenkranz und Jesusgebet.** Anleitung zum inneren Beten. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 175 S., kart. DM 18.80

Die Zeiten sind vorbei, da Romano Guardini wegen seines Rosenkranzbuches von liturgischen Fachgelehrten ins Abseits geschoben wurde; aber auch für heute wäre es reizvoll zu sehen, wie die exegetischen Fachleute auf das Büchlein des Erfurter Neutestamentler reagieren. Man erkennt in diesem, aus früheren Arbeiten erwachsenen handlichen Bändchen das Eros des Wissenschaftlers:

Die Anmerkungen sind – trotz mißlicher Bibliotheksverhältnisse – sorgfältig durchgearbeitet. Der Text ist klar gegliedert und sorgfältig aufgebaut. So bringt der Zweite Hauptteil: Das Jesusgebet im Kirchenjahr, zu sämtlichen Fest- und Sonntags-Evangelien der drei Lesejahre knappe Gebetsanstöße (begleitet von einer kurzen Erinnerung an den Text), die auch über das Rosenkranzbeten hilfreich zur Meditation sind. Die Einführung: Rosenkranz und Jesusgebiet, situiert klar und kurz diese Gebetsweise, während der Erste Teil viele praktische Anregungen gibt. „Eine abschließende Besinnung auf die Mitte" bietet eine betende Kurz-Christologie, die den Lieblingsgedanken Schürmanns, die Proexistenz Jesu, entfaltet: „Jesus engagiert im Engagement Gottes."

Diese Synthese von exakter, oft sehr knapper Sprache, überlegenem biblischen, historischen und dogmatischen Wissen und tiefer Frömmigkeit ist eine erfreuliche Erscheinung auf dem „guten (leider meist nur: gutgehenden) Markt der ‚Meditationsliteratur'", den Sch. vorsichtig glossiert (168³).

München Josef Sudbrack SJ

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin **Nikiprowetzky**. Ed. par André Caquot ... – Leuven, Paris: Ed. Peeters 1986. 519 p.; FB 2880; p. 511–516: Bibliographie de V. Nikiprowetzky.

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist **Metz** zu Ehren. Hrsg. von Edward Schillebeeckx. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 413 S.; kart. DM 49,–; S. 407–412: Auswahlbibliographie J. B. Metz.

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart **Pannenberg**. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. von Jan Rohls und Gunther Wenz. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S.; Lw. DM 218; S. 693–718: Bibliographie der Veröffentlichungen von W. Pannenberg 1953–1987, zusammengestellt von B. Burkhardt; S. 719–731: Sekundärliteratur zur Theologie W. Pannenbergs.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Perspectives on language and text. Essays and poems in honor of Francis I. **Andersen**'s sixtieth birthday july 28, 1985. Ed. by Edgar W. Conrad ... – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1987. XVII, 443 p.; $ 32,50; p. 439–443: Bibliography F. I. Andersen.

La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre **Grelot** ... Ed.: Departement des Études Bibliques de l'Institut Catholique de Paris. – P: Desclée 1987. XLV, 486 p.; F 580; p. XIII–XLV: Bibliographie P. Grelot.

Damrosch, David: The narrative covenant. Transformations of genre in the growth of biblical literature. – San Francisco: Harper & Row 1987. X, 352 p.

Yoder, Perry B.: **Shalom**: The Bible'word for salvation, justice, and peace. – Newton, Kan.: Faith and Life Pr. 1987. V, 154 p.; $ 14,95.

2. Altes Testament

Greenfield, J. C.: To praise the might of Hadad. – La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot ..., P 1987, 3–12; p. 13–30: Puech, E.: Le texte «ammonite» de Deir 'Alla: les admonitions de Balaam (première partie); p. 31–47: Porten, B.: Seven aramaic lists of names: a new collation; p. 49–59: Caquot, A.: Les protecteurs des tribus d'Israël. Notes d'angélologie à propos de *Testament de Juda* 25,2; p. 61–70: Delcor, M.: L'utilisation des psaumes contre les mauvais esprits à Qoumran; p. 71–78: Le Déaut, R.: Quelques usages de la racine **ZMN** dans les Targums du Pentateuque; p. 79–93: Muñoz Leon, D.: La fuerza de la Palabra de Dios según los targumin a **Nm 23,19**; p. 95–99: Margain, J.: Note sur *qbl* et ses composés dans le Targum samaritain; p. 103–106: Cazelles, H.: *Selem* et *demût* en **Gn 1,26–28**; p. 107–120: Beauchamp, P.: La création des vivants et de la femme. Lecture allégorique de **Gn 2,15–24**; p. 121–127: Couturier, G.: Sens de *Tôdah* en **Jos 7,19** et en **Esd 10,11**; p. 129–138: Neveu, L.: **Isaïe 2,6–22**: le Jour de YHWH; p. 139–150: Bogaert, P.-M.: Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue ‹*TM*› du livre de **Jérémie**; p. 151–154: Wiéner, C.: Des enfants à l'assemblée? Note brève sur **Néhémie** 8; p. 155–164: Renaud, B.: Le **Psaume 22**: Structure et relecture; p. 165–172: Féghali, P.: Le Messie de Juda. **Gn 49,8–10** dans saint Ephrem et les traditions judaïques.

Ball, Ivan J., Jr.: The rhetorical shape of **Zephaniah**. – Perspectives on language and text. Essays and poems in honor of Francis I. Andersen ..., Winoka Lake 1987, 155–165; p. 167–193: Freedman, David Noel: The structure of **Isaiah 40:1–11**; p. 195–203: Kikawada, Isaac M.: A quantitative analysis of the "Adam and Eve", "Cain and Abel", and "Noah" stories; p. 205–209: Milgrom, Jacob: The literary structure of **Numbers 8:5–22** and the *Levitic* **kippûr**; p. 211–228: Newing, Edward G.: The rhetoric of altercation in **Numbers 14**; p. 239–253: O'Connor, M.: The pseudo-Sorites in Hebrew verse; p. 255–268: Thompson, John A.: The "Response" in biblical and non-biblical literature with particular reference to the Hebrew prophets; p. 269–298: Wright, John: Spirit and wilderness: The interplay of two motifs within the Hebrew Bible as a background to **Mark 1:2–13**; p. 315–326: Franzmann, Majella: Portrait of a poet: Reflections on "the Poet" in the **Odes** of **Solomon**.

Durham, John I.: **Exodus**. – Waco, Tex.: Word Books 1987. XXXIV, 516 p. = Word biblical commentary III; $ 25,95.

Duke, Rodney K.: The portion of the Levite: Another reading of **Deuteronomy 18:6–8**. – JBL 106, 1987, 193–201; p. 203–215: Diewert, David A.: **Job 7:12**: Yam, Tannin and the surveillance of Job; p. 217–222: Limburg, James: Sevenfold structures in the Book of **Amos**; p. 223–229: Shaw, Charles S.: **Micah 1:10–16** reconsidered; p. 231–246: Grabbe, Lester L.: Josephus and the reconstruction of the Judean restoration.

Watts, John D. W.: **Isaiah 34–66**. – Waco, Tex.: Word Books 1987. XII, 385 p. = Word biblical commentary XXV; $ 25,–.

Meyers, Carol L. – Eric M. Meyers: **Haggai, Zechariah 1–8**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1987. XCV, 478 p. = The Anchor Bible XXV B; $ 20,–.

Gerstenberger, Erhard S.: **Psalms**. Part I: With an introduction to cultic poetry. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XV, 260 p. = The forms of the Old Testament literature XIV; $ 24,95.

Michel, Diethelm: **Qohelet**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 180 S. = Erträge der Forschung CCLVIII.

Veijola, Timo: Das Opfer des **Abraham** – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter. – ZThK 85, 1988, 129–164.

Kaiser, Otto: Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids. – ETL 64, 1988, 5–20.

Laato, Antti: Who is **Immanuel**? The rise and the foundering of Isaiah's Messianic expectations. – Åbo: Åbo Akad. Förl. 1988. 394 p.; FM 135,– [Diss., Åbo Akad.]

Boccaccini, Gabriele: È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del Libro di **Daniele** in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica. – Henoch 9, 1987, 267–302; p. 303–344: Fossum, Jarl: The **Magharians**: A pre-Christian Jewish sect and its significance for the study of Gnosticism and Christianity; p. 345–352: Loewenthal, Elena: Per una rilettura della premessa di Shabbetay Donnolo al commento al Sefer Yeṣirah: un «capitolo inedito».

Bergler, Siegfried: **Joel** als Schriftinterpret. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVI; sfr 74,– [Diss., München]

Beyerlin, Walter: Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer **Amos-Vision**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 61 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXI; kart. DM 28,–.

Glazier-McDonald, Beth: **Malachi**. The divine messenger. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 288 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series XCVIII; $ 15,95.

Smith, Mark S.: "Seeing God" in the Psalms: The background to the beatific vision in the Hebrew Bible. – CBQ 50, 1988, 171–183; p. 184–197: Barré, Michael L.: **Habakkuk 3:2**: Translation in context; p. 198–213: Grabbe, Lester L.: Another look at the Gestalt of "Darius the Mede".

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

Lipinski, Matthias: Konkordanz zu den **Thomasakten**. – Ffm: Athenäum 1988. XIII, 605 S. = Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge LXVII; DM 128,–.

Davies, Philip R.: Behind the Essenes. History and ideology in the **Dead Sea Scrolls**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. 150 p. = Brown Judaic studies XCIV; $ 18,95.

Kiuchi, N.: The purification offering in the priestly literature. Its meaning and function. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 204 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LVI; £ 9,50.

Neusner, Jacob: The wonder-working lawyers of Talmudic Babylonia. The theory and practice of Judaism in its formative age. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. X, 361 p. = Studies in Judaism; $ 28,50.

Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!" Eine sozialgeschichtl. Untersuchung zur **Besteuerung** Palästinas in neutestamentl. Zeit. – Ffm: Athenäum 1988. 281 S., Abb. = Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge LXVIII; DM 78,–.

The future of biblical studies. The Hebrew scriptures. Richard Elliot Friedman ..., ed. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. IX, 207 p.; $ 9,95,–; [cont.:] p. 1–18: Oden, Robert A., Jr.: Intellectual history and the study of the Bible; p. 19–59: Levenson, Jon D.: The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism; p. 61–79: Cooper, Alan: On reading the Bible critically and otherwise; p. 81–101: Friedman, Richard Elliott: The recession of biblical source criticism; p. 103–139: Halpern, Baruch: Biblical or israelite history?; p. 141–164: Hackett, Jo Ann: Women's studies and the Hebrew Bible; p. 165–187: Ishida, Tomoo: Adonijah the son of Haggith and his supporters: An inquiry into problems about history and historiography; p. 189–207: Williamson, H. G. M.: Post-exilic historiography.

3. Neues Testament

Gnilka, Joachim: Das **Matthäusevangelium**. T. II: Kommentar zu Kap. **14,1–28,20** und Einleitungsfragen. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. VIII, 552 S. = Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 2; DM 118,–.

Delorme, J.: Le Magnificat: La forme et le sens; La vie de la parole. – De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot ..., P 1987, 175–194; p. 195–209: Gourges, M.: *Halakâh* et *Haggadâh* chrétiennes. Les indications de **Marc 2,23–28** et parallèles ‹des épis arrachés› sur le «sens chrétien de l'Ancien Testament»; p. 211–228: Vellanickal: "Who was born ... of God". A text-critical study of **Jn 1,13**; p. 229–239: Léon-Dufour, X.: Le signe de Cana ou les noces de Dieu avec Israël; p. 241–258: Legrand, L.: Aratos est-il aussi parmi les Prophètes?; p. 259–267: Perrot, C.: Une étrange lecture de l'Ecriture: **1 Co 11,7–9**; p. 269–280: Trimaille, M.: Encore le «typos didachès» de **Romains 6,17**; p. 281–291: Légasse, S.: Vengeance humaine et vengeance divine en Romains **12,14–21**; p. 293–332: Beauvery, R.: Les trois Flaviens et les trois grenouilles ‹**Ap 16,12–14**›?; p. 333–344: Dubarle, A. M.: Les textes évangéliques sur le mariage et le divorce; p. 345–353: Guillet, J.: Justice-foi-loi; p. 355–366: Haudebert, P.: La *métanoia*, des Septante à Saint Luc; p. 367–380: Cothenet, E.: Témoignage de l'Esprit et interprétation de l'Ecriture dans le corpus johannique; p. 381–395: Moreno, A.: Apostoles y profetas ‹**1 Co 12,28**›; p. 397–404: Carrez, M.: Usage et images de l'Ancien Testament utilisées en **2 Corinthiens** pour la défense et l'affirmation de l'apostolicité paulinienne; p. 405–408: Hubaut, M.: L'originalité de Paul dans la lettre aux **Galates**; p. 409–420: Bernard, J.: Le *Saliah*: de Moïse à Jésus Christ et de Jésus Christ aux Apôtres; p. 421–433: Paul, A.: Genèse de l'apocalyptique et signification du canon des Ecritures.

Wolter, Michael: Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen. – ZNW 79, 1988, 1–16; S. 17–44: Müller, Ulrich B.: Der Christushymnus **Phil 2,6–11**; S. 45–62: Bonsack, Bernhard: Der **Presbyteros** des dritten Briefs und der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes; S. 63–91: Derrett, J. Duncan M.: The functions of the Epistle to **Philemon**; S. 92–115: Kreitzer, Larry: Hadrian and the Nero *Redivivus* myth; S. 116–137: Schäferdiek, Knut: Das gotische liturgische Kalenderfragment – Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs; S. 138–144: Cook, John G.: The sparrow's fall in **Mt 10,29b**; S. 145–151: Philonenko, Marc: La parabole sur la lampe ‹**Luc 11,33–36** et les horosco-

pes qoumrâniens; S. 152–157: Steinhauser, M. G.: Noah in generation: An allussion in **Luke 16,8b**, "εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν".

Rossé, Gérard: L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di **Mt. 18,20**. – Roma: Città Nuova Ed. 1987. 116 p. = Contributi di teologia VI; Lire 9000.

Cotter, Wendy J.: The parable of the children in the Market-place, Q **(Lk) 7:31–35**: an examination of the parable's image and significance. – NovT 29, 1987, 289–304; p. 305–319: Green, Joel B.: Preparation for passover ‹**Luke 22:7–13**›:a question of redactional technique; p. 320–346: Welborn, Laurence L.: A conciliatory principle in **1 Cor. 4:6**; p. 347–352: Doran, Robert: A complex of parables: GTh 96–98; p. 353–381: Scholer, David M.: Bibliographia **gnostica**: Supplementum XVI.

Cortes, Juan B., and Florence M. Gatti: On the meaning of **Luke 16:16**. – JBL 106, 1987, 247–259: p. 261–275: Sylva, Dennis D.: The meaning and function of **Acts 7:46–50**; p. 277–287: Hall, Robert G.: The rhetorical outline for **Galatians**: A reconsideration; p. 289–295: Whale, Peter: The lamb of John: Some myths about the vocabulary of the Johannine literature; p. 301–304: Knox, John: The meaning of **Galatians 1:15**.

Wimbush, Vincent L.: Paul. The worldly ascetic. Response to the world and self-understanding according to **1 Corinthians 7**. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. 1987. XII, 115 p.; $ 18,95.

Paolo ministro del Nuovo Testamento ‹**2 Co 2,14–4,6**›. Con la collaborazione di S. Agourides . . . a cura di Lorenzo De Lorenzi. – R: Benedictina Ed. 1987. 367 p. = Serie Monografica di Benedictina. Sezione Biblico ecumenica IX; Lire 45 000; [cont. e. a.:] p. 7–43: Grässer, Erich: Paulus, der Aposel des Neuen Bundes (2 Kor 2,14–4,6). Der Anlaß der Apologie und ihre Beziehung zum Briefganzen; p. 79–95: Carrez, Maurice: ἸΚΑΝΟΤΗΣ: 2 Co 2,14–17; p. 105–129: Murphy-O'Connor, Jerome: A ministry beyond the Letter ‹2 Cor 3:1–6›; p. 159–180: Vanhoye, Albert: L'interpretation d'Ex 34 en 2 Co 3,7–14; p. 197–218: Thrall, Margaret E.: Conversion to the Lord. The interpretation of **Exodus** 34 in II Cor. 3:14b–18; p. 219–232: ∼ Appendix: Detailed exegesis of verse **18**; p. 267–297: Klauck, Hans-Josef: Erleuchtung und Verkündigung. Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1–6.

Syreeni, Karl: The making of the **Sermon** on the **Mount**. A procedural analysis of Matthew's redactoral activity. Part I: Methodology & compositional analysis. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 245 p. = Dissertationes humanarum litterarum XLIV; [Diss., Helsinki]

Monshouwer, Dirk: **Markus** en de **Torah**. Een onderzoek naar de reltie tussen het evangelie en de synagogale lezingen in de eerste eeuw. – Kampen: Kok 1987. 224 blz.; hfl 45,90 [Diss., Amsterdam. Kath. Theol. Hogesch.]

Trilling, Wolfgang: Studien zur **Jesusüberlieferung**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 368 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände I; kart. DM 36,–.

Brodie, Thomas L.: Luke the literary interpreter. **Luke-Acts** as a systematic rewriting and updating of the Elijah-Elisha narrative in **1** and **2 Kings**. – Roma 1987: o. Dr. IX, 444 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae in Urbe]

Eller, Vernard: The **beloved disciple** – his name, his story, his thought. Two studies from the Gospel of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XI, 124 p.

Marchadour, Alain: **Lazare**. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire. Préface de Pierre-Marie Beaude. – P: Éd. du Cerf 1988. 290 p. = Lectio divina CXXXII; F 165,–.

Achtemeier, Paul J.: The quest for **unity** in the New Testament church. A study in **Paul** and **Acts**. – Phil: Fortress Pr. 1987. XII, 132 p.; $ 7,95.

Aejmelaeus, Lars: Streit und Versöhnung (Riidan ja sovun dokumentti, dt.). Das Problem der Zusammensetzung des 2. Korintherbriefes. Übers. aus d. Finnischen von Klaus-Jürgen Trabant. – Helsinki: Raamattutalo 1987. VI, 343 S. = Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja XLVI = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft XLVI.

Adinolfi, Marco: La **prima lettera** di **Pietro** nel mondo greco-romano. – R: Ed. Antonianum 1987. 223 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antonianum XXI; Lire 25 000.

Flusser, David: Entdeckungen im Neuen Testament. Hrsg. von Martin Majer. Bd. I: **Jesusworte** und ihre Überlieferung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1987. VIII, 260 S.; kart. DM 58,–.

Buchanan, George Wesley: **Typology** and the **Gospel**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1987. V, 142 p.; $ 11,50.

Schnider, Franz – Werner Stenger: Studien zum neutestamentlichen **Briefformular**. – Leiden [u. a.:] Brill 1987. VIII, 191 S. = New Testament tools and studies XI; hfl 38,–.

Betz, Otto: **Jesus**, der **Messias** Israels. Aufsätze zur bibl. Theologie. – Tü: Mohr 1987. VII, 482 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLII; DM 178,–.

Martin, Raymond A.: Syntax criticism of the Synoptic Gospels. – Lewiston, NY, Queenston, Ont.: Mellen 1987. 217 p., tab. = Studies in the Bible and Early Christianity X; $ 49,95.

Wedderburn, A. J. M.: **Baptism** and **resurrection**. Studies in **Pauline** theology against its Graeco-Roman background. – Tü: Mohr 1987. X, 486 p. = Wissenschaftliche Unterschungen zum Neuen Testament XLIV.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Deutsche Drucke des Barock 1600–1720. Katalog der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Bearb. von Thomas Bürger. Abt. C, Helmstedter Bestände, Bd. II: A – K Helmst. ‹Theologica 1: A – Q›; Bd. III: A – K Helmst. ‹Theologica 2: R – Z). L Helmst. ‹Juridica›. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1988. VIII, 369 S.; S. 370–733; kart. je DM 320,–.

Beiträge zur **Berline**r Kirchengeschichte. Hrsg. von Günter Wirth. – B: Union-Verl. 1987. 380 S.; kart. M 19,80.

Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Mit Beiträgen von Peter Hünermann . . . Hrsg. von Heinz Althaus. – Frb/B [u. a.:] Herder (1987). 142 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11:42: Merklein, Helmut: Eschatologie im Neuen Testament; S. 43–72: Maier, Johann: Apokalyptik im Judentum; S. 73–104: Schaeffler, Richard: Vollendung der Welt oder Weltgericht. Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie; S. 105–142: Hünermann, Peter: Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte.

Mehlhausen, Joachim: Kirchenpolitik. Erwägungen zu einem undeutlichen Wort. – ZThK 85, 1988, 275–302; S. 349–370: Herms, Eilert: Schuld in der Geschichte. Zum „Historikerstreit".

2. Gesamte Kirchengeschichte

Féghali, Paul: Les premiers jours de la création, commentaire de Gn. 1,1–2,4 par Saint **Éphrem**. – Parole de l'Orient 13, 1986, 3–30; p. 31–50: Youssif, Pierre: Exégèse et typologie bibliques chez S. **Éphrem** de **Nisibe** et chez S. **Thomas d'Aquin**; p. 51–78: Alwan, Khalil: L'homme, le «microcosme» chez **Jacques** de **Saroug** ‹† 521›; p. 79–94: Brock, S. P.: An early maronite text on prayer; p. 95–110: Breydy, Michel: Les extraits syriaques de Proclus dans l'exposé de la foi de Jean Maroun; p. 114–164: Rouhana, Paul: Histoire du synode libanais de 1736; p. 165–182: Chalfoun, Pierre: L'Église syrienne catholique en **Syrie** au **XVIIIème** siècle; p. 183–196: Fiey, Jean-Maurice: La vie mouvementée des reliques dans l'orient syriaque; p. 197–224: Suermann, Harald: Die Lage des Klosters **Mar Maron**; p. 225–248: Albert, Micheline: La langue syriaque: remarques stylistiques; p. 249–278: Madey, Jean: Les Églises orientales **indiennes**, chronique **1985–1986**; p. 279–312: Fiey, Jean-Maurice: Esquisse d'une bibliographie de **Bar Hébraeus** ‹† 1286›; p. 313–384: Alwan, Khalil: Bibliographie générale raisonnée de **Jacques** de **Saroug** ‹† 521›.

Le **diocèse** de **Paris**. Tome I: Des origines à la Révolution. Sous la dir. de Bernard Plongeron. Avec la collabor. de L. Pietri . . . – P: Beauchesne 1987. 482 p. = Histoire des diocèses de France XX; F 210,–.

O'Malley, John W.: Priesthood, ministry, and religious life: Some historical and historiographical considerations. – TS 49, 1988, 223–257.

3. Alte Kirchengeschichte

May, Gerhard: Lateinische Patristik. Hilfsmittel, Handbücher, Literatur- und Auslegungsgeschichte. – ThR 53, 1988, 250–276.

Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei **Philo** von **Alexandrien**. – Gießen, Bas: Brunnen Verlag 1988. XI, 265 S.; kart. DM 39,–.

Bammel, Ernst: Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums. – Hei: Schneider 1988. 99 S. = Studia Delitzschiana III, 1; kart. DM 48,–.

Busse, Heribert: **Jerusalem**er Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit. – Wiesb: Harrassowitz 1987. 111 S., 3 graph. Darst. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins; kart. DM 52,–.

Balthasar, Hans Urs von: **Apokatastasis**. – TThZ 97, 1988, 169–182.

Daguet, Anne: Vitruvius Secundus, *ab epistulis:* un lettré africain? – REAug 34, 1988, 3–13; p. 14–24: Van der Lof, L. J.: **Tertullian** on the continued existence of things and beings; p. 25–38: Maraval, Pierre: La date de la mort de **Basile** de **Césarée**; p. 39–46: Norberg, Dag: Observations sur le latin de saint **Victrice** de **Rouen**; p. 47–69: Bennett, Camille: The conversion of Vergil: The **Aeneid** in **Augustine**'s Confessions; p. 70–77: Duval, Yvette: Flora était-elle africaine ‹Augustin, *De cura gerenda pro mortuis,* 1,1›; p. 78–79: Nemeshegy, Pierre: Un passage du *Tract. in Ev. Ioh.* 15,10; p. 80–85: Duval, Noël: L'année du règne vandale et le monneyage en argent de Carthage.

Baumeister, Theofried: Zur Datierung der Schrift an **Diognet**. – VigChr 42, 1988, 105–111; p. 112–120: Kühneweg, Uwe: Die griechischen Apologeten und die Ethik; p. 121–131: Smulders, P.: A bold move of **Hilary** of **Poitiers**. *«Est ergo erans»*; p. 132–146: Trout, Dennis: E.: Augustine at Cassiciacum: *Otium honestum* and the social dimensions of conversion; p. 147–155: Gnilka, Christian: Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei **Prudentius**; p. 156–178: Feiertag, Jean-Louis: Quelques commentaires patristiques de **Proverbe 22,2**. Pour une nouvelle approche du problème richesses et pauvreté dans l'église des premiers siècles; p. 179–187: Fabricius, Cajus: Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon.

Orbe, Antonio, SJ: Teología de San **Ireneo**. Comentario al Libro V del "Adversus haereses". III. – Madrid: Ed. Católica 1988. X, 814 p. = Biblioteca de autores cristianos XXXIII.

Davis, Leo Donald: The first seven **ecumenical councils** ‹325–787›. Their history and theology. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 342 p. = Theology and life series XXI; $ 17,95.

De Capitani, Franco: Il "De libero arbitrio" di S. **Agostino**. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. – Milano: Vita & Pensiero 1987. 543 p. = Scienze filosofiche XXXVI; Lire 75 000.

Mondin, G. Battista: Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura. – Roma: Citta Nuova Ed. 1988. 370 p.; Lire 28 000.

Brennecke, Hanns Christof: Studien zur Geschichte der **Homöer**. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. – Tü: Mohr 1988. IX, 280 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXIII; Lw. DM 150,–.

Löhr, Winrich A.: Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des **4**. Jh. – Witterschlick/Bo: Wehle; Bo: Verl. für Kultur und Wiss. 1986. X, 248 S. = Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte II = Beiträge zur Religionsgeschichte; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

Kurmann, Alois: **Gregor** von **Nazianz**. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar. – Bas: Reinhardt-Verlag 1988. 421 S. = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft XIX.

Pouchet, Jean-Robert: L'énigme des lettres 81 et 50 dans la correspondance de saint **Basile**. Un dossier inaugural sur Amphiloque d'Iconium. – OrChrP 54, 1988, 9–46; p. 79–118: Ruggieri, Vincenzo: Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il *Barberinianus graecus* 336; p. 119–152: Hiestand, Rudolf: Die Integration der **Maroniten** in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei ‹12. Jh.›; p. 153–173: Colless, Brian E.: The mysticism of **Bar Hebraeus**; p. 175–222: Taklahāymānot, Ayelé: The Egyptian metropolitan of the Ethiopian Church. A study on a chapter of history of the Ethiopian Church.

4. Mittelalter und Neuzeit

Ghisalberti, Alessandro: Agostinismo e Aristotelismo nel «De Trinitate» di **Guglielmo** d'**Auvergne**. – SC 115, 1987, 205–219; p. 220–248: Biffi, Inos: L'«**auctoritas**» di sant'**Agostino** nelle questioni sulla legge nuova della «Summa Theologiae» di San **Tommaso d'Aquino**; p. 249–267: Gherardini, Brunero: Sull'Agostinismo di un ex-agostiniano: Martin **Lutero**; p. 267–295:

Caprioli, Adriano: Il maestro e il discepolo. Origini, vie e significato di un ritorno ad Agostino in Montini giovane; p. 296–309: Pasini, Cesare: Agostino a Milano: il battesimo.

Die Mirakelbücher des Klosters **Eberhardshausen**. Bearb. von Paul Hoffmann und Peter Dohms. – Düs: Droste 1988. 500 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde LXIV.

Podskalsky, Gerhard: **Griechische Theologie** in der Zeit der Türkenherrschaft ‹1453–1821›. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. – Mchn: Beck 1988. XIV, 439 S.

Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: **Sisto IV**. Carriera scolastica e integrazioni biografiche ‹1414-84›. – MiscFranc 86, 1986, 1–491; p. 493–502: Pusci, Lucio: Gli scritti e il pensiero di Francesco Della Rovere dei Frati Minori Conventuali; p. 503–578: Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Gli Studi generali dei Frati Minori Conventuali nelle due «Tabulae Studiorum» dei Generali Della Rovere ‹1467› e Sansone (1488); p. 595–776: Zugaj, Marijan, OFMConv: **Sisto V** tra Oriente ed Occidente ‹1585–1590›; p. 777–820: Sansolini, Cecilia: CSJB: La spiritualità di Sisto V nei suoi Sermoni prima del Pontificato; p. 821–877: Costa, Francesco: OFMConv: Il carteggio Peretti-Borromeo per l'edizione romana delle opere di S. Ambrogio ‹1579–1585›.

5. Mittelalter

Lifshitz, Felice: Des femmes missionaires: L'exemple de la Gaule franque. – RHE 83, 1988, 5–33.

Poignet, Jean-Francois: Visions médiévales de l'**axe** du **monde**. – RHR 205, 1988, 25–56.

Eggenberger, Christoph: Psalterium aureum Sancti Galli. Mittelalterl. **Psalterill.** im Kloster St. **Gallen**. – Sigmaringen: Thorbecke 1987. 211, [98] S., 204 Ill. (z. T. farb.); Lw. DM 112,– [Habil.-Schr., Zürich]

Rädlinger-Prömper, Christine: St. **Emmeram** in Regensburg. Struktur- und Funktionswandel eines bayerischen Klosters im frühen Mittelalter. – Kallmünz: Lassleben 1987. 308 S. = Thurn-und-Taxis-Studien XVI; DM 76,– [Diss., München]

Gilchrist, John: The **papacy** and **war** against the 'Saracens', **795–1216**. – The international history review 10, 1988, 174–197.

Groten, Manfred: Die **Urkunde** Karl des Großen für **St. Denis** von **813** ‹D 286›, eine Fälschung Abt Sugers? – HJ 108, 1988, 1–36; S. 37–62: Kleinschmidt, Harald: Wordhord onleac. Bemerkungen zur Geschichte der sprechsprachlichen Kommunikation im Mittelalter; S. 63–89: Mayer, Hans Eberhard: Die Legitimität **Balduins IV**. von Jerusalem und das Testament der **Agnes** von **Courtenay**.

Müller, Ludolf: Die Taufe **Rußlands**. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – Mchn: Wewel 1987. 131 S. = Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte VI = Wewelbuch CIV.

Howe, John:: The nobility's reform of the medieval church. – AHR 93, 1988, 317–339.

Lauwers, Michel: La **mort** et le **corps** des **saints**. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut moyen âge. – Le moyen âge 94, 1988, 21–50.

Prinz, Friedrich: Kaiser **Heinrich III**. Seine widersprüchliche Beurteilung und deren Gründe. – HZ 246, 1988, 529–548.

Instrumenta lexicologica latina. **Petrus Abaelardus**: Theologia. Curante Cetedoc. Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1988. 87 p., 17 microfiches = Series A XLV.

Boss, Gilbert: Le combat d'Abélard. – Cahiers de civilisation médiéval Xe–XIIe siècles 31, 1988, 17–27; p. 29–35: Christe, Yves: La cité de la Sagesse.

Miccoli, Giovanni: L'esegesi di Ez. 3,18 in **Francesco** d'**Assisi**. – Cristianesimo nella storia 9, 1988, 23–55; p. 57–80: Rigo, Antonio: L'Epistola a Menas di **Gregorio Palamas** e gli effetti dell' orazione; p. 81–111: Tierney, Brian: Conciliarism, corporatism, and individualism: the doctrine of individual rights in **Gerson**.

Buholzer, Sonja A.: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der **Mechthild** von **Magdeburg**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1988. II, 205 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 334; kart. sfr 47,–.

Bacon, Roger: Compendium of the study of theology. Edition and translation with introduction and notes by Thomas S. Maloney. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. (IX), 200 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XX.

Marrone, Steven P.: **Henry** of **Ghent** and **Duns Scotus** on the knowledge of being. – Speculum 63, 1988, 22–57; p. 58–82: Ormrod, W. M.: An experiment on taxation. The english parish subsidy of 1371; p. 509–538: Macrides, R. J.: Killing, asylum, and the law in Byzantium.

Les conciles de la Province de **Tours**. Concilia Provinciae Turonensis (saec XIII–XV). Éd. par Joseph Avril. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1987. 504 p. = Sources d'histoire médiévale; F 490.

Farthing, John L.: **Thomas Aquinas** and Gabriel **Biel**. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German nominalism on the eve of the Reformation. – Durham, Lo: Duke University Pr. 1988. X, 265 p. = Duke monographs in medieval and renaissance studies IX; $ 22,50.

Tachau, Katherine H.: Vision and certitude in the age of **Ockham**. Optics, epistemology and the foundations of semantics **1250–1345**. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. XXII, 428 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXII; kart. hfl 170,–.

Jan van Ruusbroec: Die geestelike Brulocht. Edited by J. Alaerts. Translated by H. Rolfson. Introduced by P. Mommaers. Directed by G. de Baere. – Turnhout: Brepols 1988. 723 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaevalis CIII.

Die Dogmatik des **Johannes** von **Damaskus** in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von Eckhard Weiher unter Mitarb. von Felix Keller und Heinz Miklas. Bd. 1. – Frb/B: Weiher 1987. LX, 816, 23 S. = Monumentae linguae Slavicae dialecti veteris XXV; Lw. DM 548,–.

Brown, Dorothy Catherine: **Pastor** and **laity** in the theology of Jean **Gerson**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1987. X, 358 p.; £ 35,–.

Emery, Kent: Twofold wisdom and contemplation in **Denys** of **Ryckel** ‹Dionysius Cartusiensis, 1402–1471›. – The journal of medieval and renaissance studies 18, 1988, 99–134.

Pinchard, Bruno: Jérôme **Savonarole** entre la scolastique et l'humanisme. Les doutes d'un prophète. – RSPhTh 72, 1988, 227–240.

Schärmeli, Yvonne: Königsbrauch und Dreikönigsspiele im welschen Teil des Kantons **Freiburg**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1988. 221 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Germanistica Friburgensia XI; kart. sfr 35,–.

Lehnen, Brigitte: Das **Egerer** Passionsspiel. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. X, 470 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1034; kart. sfr 76,– [Diss., Köln]

6. Gesamte Neuzeit

Kirche und ländliche Gesellschaft in **Mainfranken** von der Reformation bis zur neuesten Zeit. Dargestellt an den Dörfern Frickenhausen/Main – Gaukönigshofen – Geldersheim. Hrsg. von Klaus Wittstadt. – Wü: Echter-Verl. 1988. 4, 214, 157, 179 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XIII; kart. DM 64,–.

Sant'Anselmo. Saggi storici e di attualità. A cura di Gerardo J. Békés. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1988. 319 p. = Studia Anselmiana XCVII; [cont. e. a.:] p. 7–15: Dammertz, Victor: Sant'Anselmo e la Confederazione Benedettina; p. 17–82: Leccisotti, Tommaso: Il Collegio S. Anselmo dalla fondazione alla prima interruzione ‹1687–1810›; p. 83–118: Avagliano, Faustino: L'Abate **Bernardi** e il Collegio di S. Anselmo; p. 119–191: Löhrer, Magnus: Die Theologische Fakultät seit dem Zweiten Vatikanum: Entwicklungen – Fragen – Perspektiven.

Engelbert, Pius: Geschichte des Benediktinerkollegs St. **Anselm** in Rom. Von den Anfängen (1888) bis zur Gegenwart. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1988. 297 p. = Studia Anselmiana XCVIII.

7. Reformation und Katholische Reform

Kamen, Henry: Toleration and dissent in sixteenth-century Spain: The alternative tradition. – Sixteenth century journal 19, 1988, 3–23; p. 25–44: Wood, Christopher S.: In defense of images: Two local rejoinders to the Zwinglian iconoclasm; p. 45–61: Ginsberg, David: Ploughboys versus prelates: **Tyndale** and **More** and the politics of biblical translation; p. 63–80: Macek, Ellen: The emergence of a feminine spirituality in *The Book of Martyrs*; p. 131–155: McGiffert, Michael: From Moses to Adam: The making of the covenant of works; p. 157–168: Kroon, Marijn de: Martin **Bucer** and the problem of tolerance; p. 169–186: Crimando, Thomas I.: Two French views of the **Council of Trent**; p. 223–235: Kinder, A. Gordon: Religious literature as an offensive weapon: **Cipriano** de **Valera**'s part in England's war with Spain.

Vásquez Janeiro, Isaac: **Cultura** y **censura** en el siglo **XVI**. A propósito de la edición de "Index des livres interdits". – Anton 63, 1988, 26–73.

Martin, John: Salvation and society in sixteenth-century **Venice**: Popular evangelism in a renaissance city. – The journal of modern history 60, 1988, 205–233.

Manns, Peter: Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988. Hrsg. von Rolf Decot. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. IX, 534 S., 1 Ill. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXXI, Abt. für abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 72,–.

Höß, Irmgard: Das **Lutherjahr** 1983. Versuch einer Bilanz. – Zeitschrift für historische Forschung 15, 1988, 316–345.

Dokumente zur Causa Lutheri ‹1517–1521›. Teil I: Das Gutachten des **Prierias** und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen ‹1517–1518›. Hrsg. u. kommentiert v. Peter Fabisch und Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1988. 459 S. = Corpus Catholicorum XLI; Lw. DM 160,–.

Thadden, Rudolf von: Luther in Preußen. – ARG 79, 1988, 5–26; S. 27–58: Zorzin, Alejandro: **Karlstadts** „Dialogus vom Tauff der Kinder" in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie; S. 59–80: Friesen, Abraham: Thomas **Müntzer** und Martin **Luther**; S. 81–102: Baylor, Michael G.: Theology and politics in the thought of Thomas Müntzer: The case of the elect; S. 103–137: Kobelt-Groch, Marion: Von „armen frouwen" und „bösen wibern" – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung; S. 138–157: Vice, Roy L.: Vineyards, vinedressers, and the peasants' war in Franconia; S. 158–169: Bebb, Philipp N.: Paving the way for the Reformation in **Weissenburg** and **Schweinfurt**; S. 170–188: Heimann: Heinz-Dieter: „Verkehrung" in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit; S. 189–205: Edwards, Mark U., Jr.: Catholic controversial literature, 1518–1555: Some statistics; S. 206–229: Veit, Patrice: Das **Gesangbuch** als Quelle lutherischer Frömmigkeit; S. 230–261: Schorn-Schütte, Luise: „Papocaesarismus" der Theologen? Vom Amt des evangelischen Pfarrers in der frühneuzeitlichen Stadtgesellschaft bei **Bugenhagen**; S. 262–281: Brady, Thomas A., Jr.: Architect of persecution: Jacob **Sturm** and the fall of the sects at Strasbourg; S. 282–310: Burchill, Christopher J.: Aristotle and the trinity: The case of Johann **Hasler** in Strasbourg 1574–1575; S. 311–339: Grell, Ole Peter: The city of **Malmø** and the Danish Reformation; S. 340–357: Bilinkoff, Jodi: The social meaning of religious reform: The case of St. **Teresa** and **Avila**.

Bubenheimer, Ulrich: Thomas **Müntzers** Wittenberger Studienzeit. – ZKG 99, 1988, 168–213; S. 214–237: ~: Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung.

Steinmetz, David C.: **Calvin** and the absolute power of God. – The journal of medieval and renaissance studies 18, 1988, 65–79; p. 81–98: O'Malley, John W.: Grammar and rhetoric in the *pietas* of **Erasmus**.

Strehle, Stephen: Calvinism, federalism, and scholasticism. A study of the reformed doctrine of covenant. – Bern (e. a.:] Lang 1988. 410 p. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LVIII.

Jean Calvin: Congrégation sur Josué 1,1–5 (4 juin 1563). Première édition du manuscrit original, avec une introduction et des notes par Danielle Fischer. – FZPhTh 35, 1988, 201–221.

Harper-Bill, Christopher: Dean **Colet**'s convocation sermon and the prereformation Church in England. – History 73, 1988, 191–210.

Faltenbacher, Karl Friedrich: Das **Colloquium heptaplomeres**, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Unters. zur Thematik und zur Frage der Autorschaft. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 127; kart. sfr 30,– [Diss., Berlin FU]

Yoder, John H.: The reception of the **just war** tradition by the magisterial reformers. – History of european ideas 9, 1988, 1–23.

Winkler, Gerhard B.: Die nachtridentinischen Synoden im Reich. **Salzburger Provinzialkonzilien** 1569, 1573, 1576. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 372 S.; Lw. DM 128,–.

Wright, A. D.: Relations between **Church** and **State**: Catholic developments in Spanish-ruled **Italy** of the Counter-Reformation. – History of european ideas 9, 1988, 385–403; p. 405–422: Laplanche, François: A propos d'**Isaac Casaubon**: la controverse confessionelle et la naissance de l'histoire; p. 423–442: Dompnier, Bernard: Le débat sur les images dans la France du XVII[e] siècle; p. 443–450: Sauzet, Robert: Dieu et mammon: Les Réformes et la richesse; p. 451–463: Barrie-Curien, Viviane: The **English clergy, 1560–1620**: recruitment and social status; p. 465–478: Dray, J. P.: The Protestant Academy of **Saumur** and its relations with the Oratorians of Les Ardilliers; p. 479–488: Dubois, Elfrieda – Luigi Mezzadri: Evangelisation et charité; p. 489–495: Dubois, Elfrieda: Almsgiving in post Reformation England.

8. Neuere Zeit

Mühlen, Karl Heinz zur: Die **Aufklärung** in **Nordamerika** auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation. – ZKG 98, 1987, 352–369; S. 370–385: Felmy, Karl Christian: Der Aufbruch der orthodoxen Laien in **Polen-Litauen** im **16.** und **17.** Jahrhundert.

Dippel, Stewart A.: A study of religious thought at **Oxford** and **Cambridge 1590–1640**. – Lanham (e. a.:] University Pr. of America 1987. XIII, 122 p.

Jewish thought in the seventeenth century. Ed. by Isadore Twersky and Bernard Septimus. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1987. VII, 521 p. = Harvard Judaic texts and studies VI; $ 12,50.

Buchholz, Stephan: **Recht, Religion** und **Ehe**. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert. – Ffm: Klostermann 1988. XI, 494 S., graph. Darst. = Studien zur europäischen Rechtsgeschichte XXXVI; Lw. DM 148,– [Habil.-Schr., Bochum]

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle «**Unigenitus**». Le **Cardinal de Bissy** ‹1657–1737›. – Anton 63, 1988, 74–115.

Gres-Gayer, Jacques M.: The *Unigenitus* of Clement XI: A fresh look at the issues. – TS 49, 1988, 259–282.

Weigelt, Horst: **Lavater** und die Stillen im Lande. Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 214 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXV; Lw. DM 46,–.

Desan, Suzanne: Redefining revolutionary liberty. The rhetoric of religious revival during the French revolution. – The journal of modern history 60, 1988, 1–27.

Goerres, Joseph: Gesammelte Schriften. XIV: Schriften der Straßburger Exilszeit **1824–1827**. Aufsätze und Beiträge im „Katholik". Hrsg. von Heribert Raab. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. LXIII, 563 S.

Geisser, Hans Friedrich: Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam **Möhler**. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog. – ThQ 168, 1988, 83–97; S. 98–115: Greinacher, Norbert: Johann Baptist **Hirscher** – Reform der Kirche damals und heute; S. 115–126: Gross, Werner: Johann Baptist Hirscher und die Erneuerung der Meßfeier; S. 126–138: Wolfinger, Franz: Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist **Kuhn**. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie; S. 139–149: Reinhardt, Rudolf: Zwei Briefe aus Tübingen 1833/34. Der Freiburger Theologe Peter **Schleyer** über die Katholisch-Theologische Fakultät.

Petri, Heinrich: Katholizität in der Sicht Johann Adam **Möhlers** und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog. – Catholica 42, 1988, 92–107; S. 108–118: Padberg, Rudolf: Johann Adam Möhlers „literärische" Reise 1822/23.

Loichinger, Alexander: Melchior **Diepenbrock**. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845). – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1988. 443 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XXII. [Diss., München]

Kustermann, Abraham Peter: Die Apologetik Johann Sebastian **Dreys** ‹1777–1853›. Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt. – Tü: Mohr 1988. 402 S. = Contubernium XXXVI; kart. DM 84,– [Diss., Tübingen]

Dusausoit, Xavier: L'évolution sociale, professionnelle et politique des **jésuites belges** au **XIX[e]** siècle: l'exemple du collège St-Michel à Bruxelles. – RHE 83, 1988, 34–57.

Heymel, Michael: Das Humane lernen. Glaube und Erziehung bei Sören **Kierkegaard**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 286 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XL; kart. DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Tomann, Meinrad Josef: Österreichische **Zisterzienserkonstitutionen**. Zeitdokumente einer Kongregation, ihre Geschichte und Entwicklung **1859–1984**. – Heiligenkreuz bei Baden: Verein der Heiligenkreuzer Hochschulfreunde 1987. 239 S. = Heiligenkreuzer Studienreihe VI; ÖSch 187,–.

George, Martin: Die 900-Jahr-Feier der Taufe **Rußlands** im Jahr **1888** und die Kritik Vladimir Sergeevič Solov'evs am Verhältnis von Staat und Kirche in Rußland. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 36, 1988, 15–36.

Nipperdey, Thomas: Religion und Gesellschaft: Deutschland um **1900**. – HZ 246, 1988, 591–615.

9. Neueste Zeit

Böhm, Manfred: Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theolgie im Spätwerk von Leonhard **Ragaz**. Mit einem Vorwort von Ottmar Fuchs. – Mstr: Ed. Liberación 1988. 314 S.; kart. DM 36,50 [Diss., Bamberg]

Frey, Christofer: Die Theologie Karl **Barths**. Eine Einführung. – Ffm: Athenäum 1988. 311 S., graph. Darst.; kart. DM 48,–.

Oblau, Gotthard: Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. X, 319 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie VI; DM 78,– [Diss., Frankfurt]

Lütz, Dietmar: Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher. – Zü: Theol. Verlag 1988. XVII, 423 S.; kart. DM 49,– [Diss., Zürich]

Baur, Jörg: Vermittlung in unversöhnten Zeiten. Zum Gedenken an Paul **Althaus** 1888–1966. – KuD 34, 1988, 168–192.

Pangritz, Andreas: Dietrich **Bonhoeffers** Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie. – Köln: Pahl-Rugenstein 1988. XII, 523 S. = Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften Gesellschafts- und Naturwissenschaften CCLIX; kart. DM 48,– [Diss., Berlin FU]

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung. Hrsg. v. Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat. – Ffm: Athenäum 1988. XIII, 282 S. = Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte I; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 1–37: Bethge, Eberhard: Schoah (Holocaust) und Protestantismus; S. 38–72: Smid, Marikje: Protestantismus und Antisemitismus 1930–1933; S. 73–99: Nowak, Kurt: Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die christlichen Nichtarier; S. 100–119: Freeden, Herbert: Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933–1938; S. 120–150: Schjørring, Jens-Holger: Nordisches Luthertum und Antisemitismus; S. 151–185: Graf, Friedrich Wilhelm: „Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen." Liberaler Protestantismus und „Judenfrage" nach 1933; S. 186–215: Kaiser, Jochen-Christoph: Evangelische Judenmission im Dritten Reich; S. 216–240: Thamer, Hans-Ulrich: Protestantismus und „Judenfrage" in der Geschichte des Dritten Reiches; S. 241–269: Meier, Kurt: Die „Judenfrage" im historischen und theologischen Horizont des deutschen Protestantismus seit 1945. Ein Literaturbericht.

Kirche und **Nationalsozialismus**. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in der evangelischen Landeskirche **Schleswig-Holstein**. Hrsg. von Klauspeter Reumann. – Neumünster: Wachholtz 1988. 442, [14] S., 18 Ill. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 35; kart. DM 40,–.

Dokumente und Berichte zum Leben der **lutherischen** Kirchen und Gemeinden in der **Sowjetunion** – seit 1939, 1940. In Verb. mit Claus von Aderkas . . . hrsg. von Wilhelm Kahle. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988. 288 S., Ill. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten IX; kart. DM 34,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Chiesa locale e inculturazione nella missione. – Bologna: Ed. Missionaria Italiana 1987. 389 p. = Studia Urbaniana XXX; Lire 26 000; [cont.:] p. 9–32: López Gay, Jesús: La missione come aiuto scambievole fra le Chiese; p. 33–46: Zago, Marcello: Dialogo e evangelizzazione; p. 47–75: Esquerda Bifet, Juan: Il rinnovamento ecclesiale per una pastorale missionaria; p. 76–130: Giglioni, Paolo: Inculturazione e missione; p. 131–153: Miccoli, Paolo: Cultura filosofica occidentale e Cristianesimo; p. 157–170: Metzler, Josef: Iniziative missionarie ed unioniste nelle Istruzioni di **Clemente VIII**; p. 171–188: Henkel, Willi: Catechismi nel periodo coloniale dell' America Latina Spagnola; p. 189–228: Chiocchetta, Pietro: Gebel Nuba: Contributo alla storia d'una fondazione missionaria nel **Sudan Meridionale** ‹1875–1914›; p. 229–255: Rweyemamu, Robert: Evangelizzazione e promozione umana: I **vescovi africani** s'interrogano; p. 259–282: Saraiva Martins, José: Inculturazione slava, ecumenismo e radici cristiane dell'Europa secondo la «Slavorum Apostoli»; p. 283–297: Mondin, Battista: La Chiesa Cattolica di fronte alle religioni non cristiane: nemiche o alleate?; p. 298–320: Acharuparambil, Daniel: L'esperienza di Dio – **indù** e cristiana; p. 321–336: Dhavamony, Mariasusai: Tipi di fede indù nel dialogo interreligioso; p. 337–358: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Preghiera e realtà asiatica nei pensieri dei Vescovi della F.A.B.C.; p. 359–370: Roest Crollius, Ary A.: Il dialogo **islamo-cristiano** e le sfide della modernità; p. 371–387: Sessolo, Pietro: Teologia missionaria nel pensiero del Beato Arnoldo **Janssen**.

Pobee, John S.: Christian mission towards the Third Millenium: The Gospel of hope. – Mission studies VI, 1, 1988, 6–14; p. 15–21: Gensichen, Hans-Werner: Mission for hope – Hope for mission: A missiological meditation; p. 22–29: Mundadan, A. Mathias: Gospel of hope for the Third Millenium: A reflection from India; p. 30–41: Ejizu, Christopher I.: Christian Evangelism in Nigeria: A blueprint for the future; p. 42–48: Kavunkal, Jacob: Jubilee the framework of evangelization; p. 49–63: Oliveira, Elda Rizzo de: The popular movement for health and the Church's participation in **Boqueirão**.

Niwagila, Wilson B.: From the catacomb to a self-governing church: a case study of the African initiative and the participation of the foreign missions in the mission history of the North-Western Diocese of the Evang. Luth. Church in **Tanzania**, 1890–1965. – Ammersbek b. Hamburg: Verl. an d. Lottbek 1988. 474 p. = Perspektiven der Weltmission VI; kart. DM 80,– [Diss., Hamburg]

Dominicos Españoles en el Extremo Oriente. IV centenario. Colaboradores: Manuel González Pola . . . – Madr: Institutos Pontíficos de Filosofía y Teología 1988. 281 p. = Orientalia Dominicana – General V; [cont.:] p. 9–56: Gonzalez Pola, Manuel: Fundación de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario; p. 75–81: Santos, Jesús: El convento de Santo Domingo de Ocaña, cuna de misioneros y mártires; p. 83–102: Gutierrez, Lucio: **Domingo de Salazar**, O.P., primer obispo de Filipinas (1512–1595): un luchador pro la Justicia y la liberación en Filipinas durante el siglo XVI; p. 103–140: Medina, Miguel Angel: Instrucción para el gobierno de las Filipinas según Fray Miguel de Benavides, O.P., obispo de Nueva Segovia; p. 141–175: Villarroel, F.: La Universidad de Santo Tomás de **Manila** (1611–1983). Síntesis de cuatro siglos de historia; p. 177–191: Molina, Antonio M.: Dimensión cultural de la evangelización de los dominicos en **Filipinas**; p. 193–214: Gonzalez Valles, Jesús: Dimensión interreligiosa de la misión dominicana de **Japón**; p. 215–234: Rubio, Isidoro: Ayer y hoy de las Misiones Dominicanas en **China**: crónicas de un viaje; p. 235–251: Zurdo, F.: Dimensión eclesial de la evangelización del **Vietnam**; p. 253–281: Gómez García, Vito T.: Aportación de la Provincia dominicana de Aragón a las Misiones del **Tonkín**.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Women in world religions. Ed. by Arvind Sharma. Introduction by Katherine K. Young. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. 302 p. = McGill Studies in the history of religions; $ 12,95.

Sjöö, Monica – Barbara Mor: The great **cosmic mother**. Rediscovering the religion of the earth. – San Francisco e. a.: Harper & Row 1987. IX, 501 p., fig.; $ 16,95. [Revised ed. of: The ancient religion of the great cosmic mother of all.]

Tempel und Kult. Hrsg. von Wolfgang Helck. – Wiesbaden: Harrassowitz 1987. VIII, 76 S., Abb. = Ägyptologische Abhandlungen XLVI; kart. DM 44,–; [enth.:] S. 1–23: Kurth, Dieter: Zu den Darstellungen Pepi I. im Hathortempel von Dendera; S. 24–42: Straub-Seeber, Christine: Zum Statuenprogramm Ramses' II. im Luxortempel; S. 43–59: Wenig, Steffen: Struktur und Konzeption des Löwentempels von Musawwarat es Sufra und das Problem einer Klassifikation kuschitischer Sakralbauten; S. 61–76: Winter, Erich: Weitere Beobachtungen zur „grammaire du temple" in der griechisch-römischen Zeit.

Wer ist mein **Nächster**? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. von Adel Theodor Khoury u. Peter Hünermann. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 159 S. = Herderbücherei 1512; kart. DM 9,90.

Schumacher, Inke W.: Der Gott **Sopdu**, der Herr der Fremdländer. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XIV, 352 S., 5 Taf. = Orbis biblicus et orientalis LXXIX; kart. DM 138,– [Diss., Münster]

Wright, David P.: The disposal of impurity. Elimination rites in the **Bible** and in **Hittite** and **Mesopotamian** literature. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XXI, 380 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CI; $ 9,95.

Bassuk, Daniel E.: **Incarnation** in **Hinduism** and **Christianity**. The myth of the God-man. Foreword by Robert S. Ellwood. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities Pr. 1987. XIII, 232 p.; $ 33,95.

Rössler, Martin: Die soziale Realität des **Rituals**. Kontinuität u. Wandel bei d. Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien). – Berlin: Reimer 1987. XIII, 405 S., Abb. = Kölner ethnologische Studien XIV; kart. DM 48,–.

Long, Charlotte R.: The twelve Gods of **Greece** and **Rome**. – Lei [e. a.:] Brill 1987. XXII, 372 p., 101 tabl., 2 cartes = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVII; hfl 148,– [Diss., Cleveland, OH, Case Western Reserve Univ.]

Poetscher, Walter: **Hera**. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 194 S.

Schwarz, Gerda: **Triptolemos**. Ikonographie einer Agrar- und Mysteriengottheit. – Graz: Institut für Klassische Philologie; Horn: Berger 1987. XIII, 260 S., 25 Taf. = Grazer Beiträge. Supplementbd II; kart. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Graz. Überarb. Fassung]

Sundermeier, Theo: Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikan. Religionen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 304 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 784; kart. DM 24,80.

Kasper, Elisabeth A.: **Afrobrasilianische** Religion. Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos u. Gemeinschaft im Candomblé – eine tiefenpsychologische Studie. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 147 S., Abb. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLIX; kart. sfr 35,–.

VI. Religionsphilosophie

Knowledge of God in the Graeco-Roman world. Ed. by R. van den Broek ... – Lei: Brill 1988. VI, 290 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXIII; [cont.:] p. 1–18: Mussies, G.: Identification and self-identification of Gods in classical and hellenistic times; p. 19–42: Horst, P. W. van der: The unknown God ‹Acts 17:23›; p. 43–68: Baltes, M.: Zur Theologie des **Xenokrates**; p. 69–91: Runia, D. T.: Naming and knowing: Themes in philonic theology with special reference to the *De mutatione nominum*; p. 92–117: Mansfeld, J.: Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes reception; p. 118–131: Donini, P. L.: La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez **Albinos**; p. 132–142: Stone, M. E.: The way of the most high and the injustice of God in 4 Ezra; p. 143–159: Boxel, P. W. van: Man's behaviour and God's justice in early Jewish tradition. Some observations; p. 160–177: Mahé, J.-P.: Genérations antédiluviennes et chute des éons dans l'**Hermétisme** et dans la **Gnose**; p. 178–201: Baarda, T.: "If you do not sabbatize the Sabbath ...": The Sabbath as God or world in Gnostic understanding ‹Ev. Thom. Log. 27›; p. 202–218: Broek, R. van den: **Eugnostus** and **Aristides** on the ineffable God; p. 219–228: Dillon, J. M.: The knowledge of God in **Origen**; p. 229–242: Stead, G. C.: Knowledge of God in **Eusebius** and **Athanasius**; p. 243–261: Turcan, R.: Les dieux et le divin dans les mystères de **Mithra**; p. 262–270: Tardieu, M.: La conception de Dieu dans le **manichéisme**.

Morris, Thomas V.: **Anselmian** explorations. Essays in philosophical theology. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1987. 253 p.; $ 28,95.

Brito, Emilio: Dieu en mouvement? **Thomas d'Aquin** et **Hegel**. – RSR 62, 1988, 111–136.

Crociata, Mariano: Umanesimo e teologia in Agostino **Steuco**. Neoplatonismo e teologia della creazione nel "De perenni philosophia". – Roma: Città Nuova Ed. 1987. 252 p. = Studi e ricerche XV; Lire 23 000.

Lightman, Bernard: The origins of **agnosticism**. Victorian unbelief and the limits of knowledge. – Baltimore, Lo: The Johns Hopkins University Pr. 1987. X, 249 p., ill.; $ 29,50.

Kopf, Albert: Der Weg des **Nihilismus** von Friedrich Nietzsche bis zur Atombombe. – Mchn: Minverva Publikation 1988. 316 S. = Njietzscheana II.

Merrigan, Terrence: **Newman**'s experience of God: An interpretive model. – Bijdr 48, 1987, 444–464.

Slaatte, Howard Alexander: Contemporary philosophies of religion. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1986. XX, 232 p.; $ 14,50.

Levin, David Michael: The opening of vision. **Nihilism** and the postmodern situation. – NY: Lo: Routledge 1988. XII, 560 p.; £ 12,98.

Marchisa, Ernestina – Franca de Vietro: Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo. – Roma: Libr. Ateneo Salesiano 1987. 185 p. = Il prisma V; Lire 15 000.

VII. Fundamentaltheologie

Shea, John J.: Religious **experiencing**. By John J. Shea wirh William James and Eugene Gendlin. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. IX, 145 p.

Modernity and religion. Ed. by William Nicholls. – Waterloo: Wilfried Laurier University Pr. 1987. 191 p. = SR supplements XIX; $ 18,50.

Yu, Carver T.: Being and relation. A theological critique of Western dualism and individualism. – Edinburgh: Scottish Academic Pr. 1987. XXIV, 239 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge VIII; £ 15,–.

Worldviews and warrants. **Plurality** and **authority** in theology. Ed. with introduction by William Schweiker, Per M. Anderson. Essays by: Carl E. Braaten ... – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. XI, 113 p.

Huarte, Juan: Reflexiones bíblicas en torno a una práctica teológica. – CTom 114, 1987, 477–502; p. 503–521: Espinel, José Luis: Teología profética; p. 521–546: Torres Vizcaya, Manuel: El método en la teología de la liberación; p. 547–568: Lago Alba, Luis: Del diálogo con el ateísmo a la polémica contra la idolatría; p. 623–652: Bosch, Juan: Apuntes para una aproximación a la "Teología Negra".

Adler, H. G.: Vorschule für eine **Experimental**theologie. Betrachtungen über Wirklichkeit u. Sein. – Stu: Steiner-Verl.-Wiesbaden 1987. 381 S.; DM 96,–.

Gretscher, Thomas: Religiöse **Rede** als Sprachspiel. Studien zu einer (un)ernsten Religionskritik französischer Aufklärer. – Saarbrücken: Gretscher Verl. 1987. 347 S.; kart. DM 38,70 [Diss., Saarbrücken]

Robinson, Edward: The **language** of mystery. – Lo: SCM Pr. 1987. IX, 117 p.

Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Von Wolfgang Beinert ... Hrsg. von Peter Hünermann ... Einführung von Ludwig Averkamp. – Frb, B [u. a.:] Herder 1987. 181 S. = Quaestiones disputatae CIX; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 27–53: Hünermann, Peter: Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente; S. 54–74: Halder, Alois: Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt. Die Bedeutung sprachlicher Formen für Kommunikationsgemeinschaften; S. 75–97: Hossfeld, Frank-Lothar: Geprägte Sprachformen im Leben der Glaubensgemeinde. Die Wachstumsstufen von Ps 18 als Hinweis auf das Leben des Gottesvolkes im Wandel der Geschichte; S. 98–103: Brox, Norbert: Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie; S. 104–129: Schaeffler, Richard: Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen; S. 130–149: Beinert, Wolfgang: Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche; S. 150–174: Demmer, Klaus: Der Dienst der Versöhnung als Berufung des Christen im Kontext autonomer Sittlichkeit.

André-Vincent, Ph[ilippe] I.: Pour une vraie théologie de la **libération**. – P: Tallandier 1987. 198 p. = In-texte; F 95,–.

Dupertuis, Atilio René: Liberation theology. A study in its soteriology. – Berrien Springs, Mich.: Andrews Univ. Pr. 1987. XIII, 361 p. = Andrew University Seminary. Doctoral dissertation series IX; $ 14,95.

Liberation theology and the liberal society. Ed. by Michael Novak. – Wash, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research 1987. XIV, 238 p.; $ 14,75.

Neusch, Marcel: Aujourd'hui **Dieu**. – P: Desclée de Brouwer 1987. 155 p.

Heher, Michael E.: Flannery O'**Connor** on **revelation**. – Roma 1987: Graziani 504 p., ill. [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Price, Theron D.: **Revelation** and **faith**. Theological reflections on the knowing and doing of truth. The Samuel Robinson Lectures for 1984, Wake Forest University. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Press 1987. XV, 188 p.; $ 29,95.

Spanner, Douglas C.: Biblical creation and the theory of evolution. – Exeter: The Paternoster Pr. 1987. 191 p.; £ 6,95.

Örsy, Ladislas: The **church**: learning and teaching. Magisterium, assent, dissent, academic freedom. – Wilmington, Del.: Glazier 1987. 172 p.; $ 14,95.

Priesterkirche. Hrsg. von Paul Hoffmann. – Düs: Patmos Verl. 1987. 368 S. = Theologie zur Zeit III; kart. DM 34,–; [enth. u. a.:] S. 12–61: Hoffmann, Paul: Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme; S. 62–95: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Die Anfänge von Kirche. Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht; S. 96–131: Grasmück, Ernst Ludwig: Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes; S. 132–163: Ebertz, Michael N.: Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche"; S. 164–194: Wahl, Heribert: „Priesterbild" und „Priesterkrise" in psychologischer Sicht. Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen zu einem aktuellen Problem; S. 195–207: Zulehner, Paul M.: Das geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze; S. 208–231: Mette, Norbert: Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral. Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche; S. 346–368: Hoffmann, Paul: Von der „Priesterkirche" zu einer Kirche des Volkes Gottes.

VIII. Dogmatik

Thoenissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von **Dogmatik** und **Ethik**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 341 S. = Tübinger Theologische Studien XXX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Leuze, Reinhard: **Gotteslehre**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 183 S.

Rogers, John B.: The birth of God. Recovering the mystery of Christmas. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1987. 96 p.; $ 6,95.

Harkianakis, Stylianos: Der kenotische Charakter der Theologie als höchste Verherrlichung Gottes und des Menschen. – Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kard. Ratzinger ..., St. Ottilien 1987, 343–355; S. 329–341: Pannenberg, Wolfhart: Probleme einer trinitarischen Gotteslehre; S. 195–211: Lehmann-Dronke, Johannes: Erlösungslehre und evolutives Weltbild; S. 241–258: Scharbert, Josef: Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26; S. 277–291: Finkenzeller, Josef: Die „Seele" des Menschen im Verständnis der Philosophie und Theologie. Zum Verhältnis von Anthropologie und Eschatologie; S. 293–308: Auer, Johann: Das Mysterium der **Sünde**; S. 311–328: Kasper, Walter: Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen **Christologie**; S. 979–997: Hahn, Viktor: Strukturen der **Kirche**. Zur Identitätsproblematik der Kirche; S. 999–1020: Wiedenhofer, Siegfried: Die Kirche als „Subjekt" oder „Person"; S. 1021–1037: Beinert, Wolfgang: Die Katholizität der Kirche; S. 1145–1172: Moll, Helmut: Das

Selbstverständnis des kirchlichen **Lehramtes** seit dem II. Vatikanischen Konzil; S. 1109–1128: Wohlmuth, Josef: Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der **Sakramente**; S. 1129–1143: Schäfer, Theo: **Eucharistie** als Dienst Gottes am Menschen.

Slusser, Michael: The exegetical roots of Trinitarian theology. – ThSt 49, 1988, 461–476.

Cecchin, Franco: Alla ricerca dello **Spirito**. Commento esistenziale all'Enciclica Dominum et vivificantem. – Milano: Ancora 1987. 119 p.; Lire 6500.

Comblin, José: Der Heilige Geist (O Espíritu Santo e a libertação, dt.) Übers. aus d. Portug.: Horst Goldstein). – Düs: Patmos 1988. 235 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung.

Vorsehung und **Handeln** Gottes. Von Gottfried Bachl ... Mit einer Predigt von Joachim Wanke. Hrsg. von Theodor Schneider ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 207 S. = Quaestiones disputatae CXV; kart. DM 48,–; S. 17–71: Weimer, Ludwig: Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung; S. 72–93: Hossfeld, Frank-Lothar: Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?; S. 94–108: Jorissen, Hans: Schöpfung und Heil. Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin; S. 109–115: Studer, Basil: Zur frühchristlichen Lehre über die Vorsehung und das Wirken Gottes in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag; S. 116–167: Schulte, Raphael: Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?; S. 168–191: Häring, Hermann: Ijob in unserer Zeit. Zum Problem des **Leidens** in der Welt; S. 192–207: Bachl, Gottfried: Thesen zum Bittgebet.

Mayer, Bernhard – Michael Seybold: Die **Kirche** als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. – Eichstätt-Wien: Franz-Sales-Verl. 1987. 88 S. = Extemporalia V; kart. DM 13,80.

Thaler, Anton: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharist. Ekklesiologie. – Frb/B: Universitätsverl. 1988. XVI, 558 S. = Praktische Theologie im Dialog II; sfr 48,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

Kirche – Ort des Heils. Grundlagen, Fragen, Perspektiven. Hrsg.: Walter Seidel. Mit Beiträgen von Walter Kaspar ... – Wü: Echter Verl. 1987. 153 S.; DM 22,–; [enth.:] S. 11–32: Lehmann, Karl: Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus; S. 33–68: Volk, Hermann: Dir Kirche als Sakrament des Heils; S. 69–95: Schneider, Theodor: Kirche als Eucharistiegemeinde; S. 97–122: Kasper, Walter: Die Kirche als Ort der Wahrheit; S. 123–153: Scheele, Paul-Werner: Einheit vor uns.

Osborne, Kenan B.: The Christian **sacraments** of initiation. Baptism, confirmation, eucharist. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1987. 249 p.; $ 10,95.

Sakramente. Heilszeichen für das Leben der Welt. Hrsg. von Willigis Eckermann ... – Cloppenburg: Runge 1987. 174 S. = Vechtaer Universitätsschriften III; kart. DM 16,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Im **Dialog** der Liebe. Neunzehn Pro-Oriente-Symposien 1971 bis 1981. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien von Theodor Piffl-Percević ... – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1986. 360 S. = Pro Oriente IX; kart. DM 56,–.

American Catholic religious thought. Ed. by Patrick Carey. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1987. IV, 302 p.; $ 10,95.

Quadrilateral at one hundred. Essays on the centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral 1886/88–1986/88. Ed. by J. Robert Wright. – Cincinnati, Ohio: Forward Movement Publ.; Lo, Oxf: Mowbray 1988. IX, 229 p. = Anglican Theological Review. Supplementary series X.

Seils, Michael: Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Stu: Kreuz Verl. 1988. 174 S. = LWB-Report XXV.

Beck, Nestor: The doctrine of **faith**. A study of the **Augsburg Confession** and contemporary ecumenical documents. – St. Louis, Mo.: Concordia Publ. House 1987. 222 p.

Kinnamon, Michael: Truth and community. Diversity and its limits in the ecumenical movement. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publications 1988. IX, 118 p.; $ 8,95.

The teaching of ecumenics. (Workshop held at the Ecumenical Institute, Bossey, Switzerland, 1–11 July 1984). Ed. by Samuel Amirtham and Cyris H. S. Moon. – Geneva: World Council of Churches 1987. XII, 142 p. = WCC publications; sfr 15,50.

Orthodoxie et mouvement œcuménique. (6eme Séminaire théologique de Chambésy, tenu entre le 4 et le 27 mai 1985). – Chambésy, Genève: Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique 1986. 228 p. = Les études théologiques de Chambésy VI; sfr 40,–; p. 43–54: Anagnostopoulos, Basil: The patristic contribution to the ecumenical movement; p. 55–62: Phidas, Vlassios: Le dialogue œcuménique au sein de l'Eglise locale; p. 65–82: Vischer, Lukas: Zum kommenden Dialog zwischen den Orthoxen und Reformierten Kirchen; p. 83–98: Bouwen, Frans: La participation orthodoxe au Mouvement œcuménique – Une appréciation catholique; p. 99–110: Slenczka, Reinhard: Die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung aus lutherischer Sicht; p. 111–128: Widmer, Gabriel Ph.: Prédication et conciliarité – L'unité de l'esprit dans la foi et dans la connaissance du Christ; p. 129–134: Gassmann, Günther: Der orthodoxe Beitrag zum Programm von „Glauben und Kirchenverfassung" – Ein Gesprächsbeitrag aus lutherischer Sicht; p. 135–159: Nissiotis, Nikos A.: The programme of Faith and Order – An attempt at evaluation from an Orthodox point of view; p. 160–170: Phidas, Vlassios: L'influence des programmes de «Foi et Constitution» sur les dialogues bilatéraux; p. 171–182: Thurian, Max: Quelle est la contribution spécifique de l'Orthodoxie au BEM?; p. 183–199: Emilianos of Selybria: Assessing the chapters on Eucharist and Ministry in BEM; p. 201–215: Bria, Ion: L'Orthodoxie et le mouvement œcuménique – Contribution orthodoxe au domaine de la mission; p. 217–223: Tsetsis, Georges: La dimension sociale de l'engagement orthodoxe dans le mouvement œcuménique.

Oduyoye, Mercy: Frauendekade 1988–1998. – OekRu 37, 1988, 257–270; S. 271–285: Groscurth, Reinhard: Die EKD und der ÖRK. Versuch einer Zwischenbilanz nach 40 Jahren; S. 285–300: Williamson, Roger: Der ÖRK und die EKD. Zum Antirassismus-Programm des ÖRK; S. 301–311: Gaßmann, Günther: 100 Jahre Lambeth-Quadrilateral. Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung; S. 311–320: Weyer, Michael: Die Aldersgate-Erfahrung John **Wesleys**; S. 321–339: Diedrich, Hans-Christian: Das Verhältnis zwischen russischem Freikirchentum und Russischer Orthodoxer Kirche. Hundert Jahre ökumenischer Sprachlosigkeit.

Pour la communion des èglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937–1987. – P: Le Centurion 1988. 234 p.; F 75,–.

X. Moraltheologie

La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico **Capone**. A cura di Marian Nalepa ... – R: EDACALF 1987. 654 p. = Quaestiones morales III; Lire 45 000; p. 15–22: Bibliografia D. Capone; [cont.:] p. 25–38: Koch, R.: L'appello alla santità di Lv 19, 2 alla luce di Mt 5,48 e Lc 6,36; p. 39–55: Cipriani, S.: «Sapienza» e «Legge» in **Colossesi** ed **Efesini**; p. 57–71: Tremblay, R.: La libertà dei figli. Saggio di teologia **paolina**; p. 73–106: Alvarez-Verdes, L.: L'ennomia cristica come principio di flessibilità nella prassi morale. Approccio ermeneutico a **1 Cor 9,19–23**; p. 109–143: Owens, J.: Il confronto fra la coscienza cristiana e la retta ragione aristotelica; p. 145–175: Kennedy, T.: L'idea di coscienza morale secondo S. **Tommaso D'Aquino**; p. 177–197: Vereecke, L.: La prudenza in **Guglielmo** di **Ockham**; p. 199–220: Jones, P.: La coscienza e la ragione secondo la Grammatica dell'assenso di John Henry **Newman**; p. 221–239: Piana, G.: Il probabilismo e l'autonomia della morale nel pensiero di Antonio **Rosmini**; p. 241–258: Medusa, L.: Il contributo di A. **Gardeil** per lo sviluppo della riflessione teologica sulla coscienza morale cristiana; p. 259–278: Maiorano, S.: Coscienza e Verità morale nel Vaticano II; p. 281–300: Häring, B.: La **legge naturale** nella luce della legge di Cristo iscritta nei cuori; S. 301–337: Guidi, S. de: La struttura ontologica della decisione della **coscienza**; p. 339–371: Russo, R.: L'opzione fondamentale nella vita morale dell'uomo chiamato da Dio in Cristo; p. 373–405: Petrà, B.: Cristo Salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea; p. 407–422: Nalepa, M.: La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana; p. 425–444: Furger, F.: La coscienza cristiana di fronte alle sfide della ricerca scientifica; p. 445–465: Kennedy, T.: Coscienza e scienza: Michael **Polanyi** e la lotta per la libertà intellettuale; p. 467–489: Todisco, O.: La struttura dinamica della persona secondo Paul **Ricoeur**; p. 491–503: Filippi, N.: L'opzione morale in **Simone** de **Beauvoir**; p. 505–526: Drozdz, A.: Il problema della coscienza morale nel prometeismo di oggi; p. 529–552: Mongillo, D.: La santificazione del Popolo di Dio peregrinante: obiettivo primario della teologia morale; p. 553–573: Golser, K.: La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia; p. 575–598: Regan, A.: La coscienza ed i diritti dell'embrione umano: una valutazione alfonsiana; p. 599–615: Autiero, A.: L'etica di fronte alla malattia. Il paradigma dell'AIDS; p. 617–640: Curran, Ch.: La coscienza e l'insegnamento sociale cattolico; p. 641–654: Trentin, G.: Coscienza e discernimento. Osservazioni in margine alla nota pastorale dei vescovi italiani dopo Loreto.

Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Hrsg. von Paul Weingartner. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. 391 S.; kart. DM 65,–; [enth. u. a.:] S. 3–23: Fuchs, Josef: Christliche Moral: Biblische Orientierung und menschliche Wertung; S. 25–34: Schmölz, Franz-Martin: Nach allem ... wieder eine **Tugendethik?**; S. 105–121: Faust, Ulrich: Uno itinere? Zur Problematik der **Toleranz** im 4. Jahrhundert; S. 123–139: Weinzierl, Erika: Religiös motivierter Widerstand österreichischer Frauen gegen den Nationalsozialismus; S. 141–155: Heitger, Marian: Die absolute Normativität des **Gewissens** und der „Wertpluralismus". Von der Schwierigkeit der Gewissenserziehung heute; S. 157–182: Zecha, Gerhard: Viele Ethiken und keine Moral: Zur Problematik des wissenschaftlichen **Wertrelativismus**; S. 185–229: Pühringer, Christine – Johannes Czermak: **Frieden** in einer pluralistischen Gesellschaft? Zum Friedensbegriff bei **Thomas** von **Aquin**; S. 231–254: Weingartner, Paul: Das größte und erste Gebot; S. 257–278: Roos, Lothar: Über Gegenstand, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre; S. 279–301: Schmidinger, Heinrich M.: Regeln der Argumentation als Normen ethischen Handelns? Karl-Otto **Apels** Theorie zur Grundlegung einer allgemeingültigen Ethik; S. 303–320: Langer, Michael: Theologische Ethik und pädagogisches Handeln. Zur Bedeutung der autonomen Moral im Kontext gegenwärtiger Religionspädagogik; S. 321–355: Huter, Alois: Grundlinien einer Ethik der Massenkommunikation.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

La spiritualità dell'**Antico Testamento**. A cura di Antonio Bonora. – Bologna: Ed. Dehoniane 1987. 559 p. = Storia della spiritualità I; Lire 38 000.

Noce, Celestino: Il **martirio**. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli. – R: Ed. Studium 1987. 206 p. = La spiritualità cristiana. Storia e testi I.

Iogna-Prat, Dominique: Agni Immaculati. Recherches sur les sources hagiographique relatives à saint **Maieul** de **Cluny** (954–994). – P: Les Éd. du Cerf 1988. VII, 478 p., 3 mikrofiches; F 235,–.

Resnick, I. M.: Risus monasticus. Laughter and medieval monastic culture. – RBén 97, 1987, 90–100; p. 101–121: Mansini, G.: St. **Anselm**, satisfactio, and the 'Rule' of St. Benedict.

Quaglia, Armando: La **Regola Francescana**. Lettura storico-esegetica. – Assisi: Ed. Porziuncola 1987. 203 p.; Lire 18 000.

Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister **Eckharts** Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – Mchn, Zü: Artemis Verl. 1987. X, 312 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XCI; kart. DM 78,–.

Albrecht, Erika: Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens. Ein Weg der Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort von Karlfried Graf Dürckheim. – Aachen: Weitz 1987. 101 S.; kart. DM 16,80.

Breure, Leendert: Doodsbeleving en levenshouding. Een historisch-psychologische studie betreffende de **Moderne Devotie** in het Ijsselgebied in de veertiende en vijftiende eeuw. – Hilversum: Verloren 1987. 298 blz. = Middeleeuwse studies en bronnen V; hfl 46,– [Diss., Utrecht]

DeMolen, Richard L.: The spirituality of **Erasmus** of Rotterdam. – Nieuwkoop: De Graaf 1987. VIII, 224 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XL.

Garrido, Pablo M., OCarm: Una experiencia de espiritualidad mariana en el siglo XVII: el monasterio carmelita de la Encarnación de Zaragoza. – Carmelus 34, 1988, 33–66.

Borrely, André – Max Eutizi: L'oecuménisme spirituel. – Genève: Labor et Fides 1988. 250 p. = Perspective orthodoxe VIII; F 145,–.

Guy, Jean-Claude: La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église. Préface de Henri Madelin. – P: Le Centurion 1987. 192 p.; F 89,–.

Secondin, Bruno: Segni di profezia nella chiesa. Communità, gruppi, movimenti. – Milano: Ed. O. R. 1987. 343 p. = Collana di teologia e di spiritualità III; Lire 24 000.

Per la storia dei conventi. Atti del 2° convegno di studi **Cappucini** Roma, 28–30 dic. 1986. A cura di Mariano D'Alatri. – R: Istituto Storico dei Cappuccini 1987. 110 p.; Lire 20 000.

Sudbrack, Josef: Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. – Wü: Echter 1988. 122 S.; kart. DM 14,80.

Thompson, William M.: Fire and light. The saints and theology. On consulting the saints, mystics and martyrs in theology. – Mahawah, N.Y.: Paulist Pr. 1987. 201 p.; $ 8,95.

Largo Domínguez, Pablo: Hagiofanías marianas y revelación cristiana. – EphMar 37, 1987, 281–322; p. 323–350: O'Carroll, Michael: Mary, the icon of God; p. 351–369: Bengoechea, Ismael: Visión de contraste entre las antiguas y las modernas mariofanías.

Saliba, John A.: **Psychiatry** and the **cults**. An annotated bibliography. – NY, Lo: Garland 1987. XXXIX, 601 p. = Sects and cults in America X = Garland reference library of social science CCCXLIX; $ 60,–.

Baggley, John: Doors of perception. **Icons** and their spiritual significance. With an appendix by Richard Temple. – Lo, Oxf: Mowbray 1987. XII, 160 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft (Etica comunitaria, dt. Übers. aus dem Spanischen: Hannelore Oesterle-Schindler). – Düs: Patmos Verl. 1988. 239 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte.

Schneider, Lothar: Soziale Vernetzung. Elemente für eine christliche Gesellschaftslehre. – Rgb: Pustet 1988. 175 S.; kart. DM 19,80.

Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung der Untersuchungsergebnisse von Horst Glass und Eckhard Bieger. – Mchn: Verlag APG Allgem. Gemeinnützige Programmgesellschaft 1988. 88 S.; kart. DM 8,20.

Mostert, Marco: The political theology of **Abbo** of **Fleury**. A study of the ideas about society and law of the tenth-century monastic reform movement. – Hilv: Verloren 1987. 224 p. = Middeleeuwse studies en bronnen II; hfl 45,–.

Theokratie. – Mchn: Fink; Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 327 S. = Religionstheorie und politische Theologie III; DM 78,–; [enth. u. a.:] S. 11–28: Lang, Bernhard: Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie; S. 29–64: Hübener, Wolfgang: Die verlorene Unschuld der Theokratie; S. 65–77: Cancik, Hubert: Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem 2, 157–198; S. 127–147: Kippenberg, Hans G.: Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas; S. 148–205: Georgi, Dieter: Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie; S. 206–232: Gebhardt, Jürgen: „Alle Macht den Heiligen" – zur frühneuzeitlichen Idee der Theokratie; S. 248–265: Barasch, Moshe: Gott als Herrscher. Zur Ikonographie der Theokratie; S. 267–278: Miethke, Jürgen: Das Reich Gottes als politische Idee im späten Mittelalter; S. 279–292: Lübbe, Hermann: Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigungsideologie; S. 293–320: Bolz, Norbert: Mystische Theokratie.

Barbier, Maurice: Religion & **politique** dans la pensée moderne. – Nancy: Presses Univ. de Nancy 1987. 256 p.; F 120,–.

Vallin, Pierre: Histoire politique des chrétiens. – P: Nouvelle Cité 1987. 183 p. = Racines; F 75,–.

Wolfe, Christopher: Essays on faith and liberal democracy. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 203 p.; $ 25,75.

Ibal, Bernard: Aux risques de l'autre. Pour une nouvelle culture démocrate chrétienne. – P: Éd. du Cerf 1988. 339 p.; F 136,–.

Wald, Kenneth D.: Religion and politics in the **United States**. – NY: St. Martin's Pr. 1987. XIV, 301 p.; $ 14,–.

Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Hrsg.: Rupert Hofmann. – Mstr: Regensberg 1987. 215 S.; Kart. DM 19,80.

Brakemeier, Gottfried: Der „Sozialismus" der Urchristenheit. Experiment und neue Herausforderung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 60 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1535; kart. DM 9,80.

Saxby, Trevor John: Pilgrims of a common life. Christian community of **goods** through the centuries. – Scottdale, Pa.; Kitchener, Ont.: Held Pr. 1987. 207 p.

Sur l'**économie**. La parole au peuple de Dieu. Travaux prés. par Jean-Yves Calvez. Postface de Joseph Rozier. – P: Ed. du Centurion 1987. 217 p. Documents d'église; F 85,–.

Rasmussen, Douglas B. – James Sterba: The Catholic bishops and the economy. A debate. – New Brunswick, Lo: Transaction Books 1987. XIV, 118 p. = Studies in social philosophy & policy IX; $ 19,95.

The Common good and and U.S. capitalism. Ed.: Oliver F. Williams and John W. Houck. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1987. VIII, 425 p.

XIII. Kirchenrecht

Wijnbergen, Christine van – Hartmut Zapp: Verzeichnis kanonistischer Handschriften in den Niederlanden. – Wü: Echter 1988. 447 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft III; hfl 68,–.

Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. VI: Leges annis **1979–1985** editae. – R: Commentarium pro religiosis 1987. 92 p., 1759 col.; Lire 120 000,–.

Studien zu Kirchenrecht und Theologie. Hrsg. von Klaus Schlaich. Bd. 1. – Heidelberg: Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft 1987. 240 S. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 26; [enth.:] S. 11–81: Crüsemann, Frank: Recht und Theologie im Alten Testament; S. 83–142: Roloff, Jürgen: Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament; S. 143–186: Tödt, Heinz Eduard: Wege zur Identifizierung und Auslegung von biblischem Recht; S. 187–237: Reuter, Hans-Richard: Rechtsbegriffe in der neueren evangelischen Theologie. Versuch einer systematisch-theologischen Skizze.

Steidl, Hermann: Die Theorie vom **dolus in spiritualibus**. Eine rechtshistorische Studie. – Roma 1987: Graziani 396 S. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Pahud de Mortanges, René: Die Archetypik der **Gotteslästerung** als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken. – Frb/S: Universitätsverl. 1987. XXX, 224 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXV; sfr 55,–.

Griffin, Leslie: The integration of spiritual and temporal: Contemporary Roman Catholic Church-state theory. – ThSt 48, 1987, 225–257.

Grocholewski, Z.: Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche. Considerazioni sul recente discorso del Santo Padre alla Rota Romana. – Apollinaris 60, 1987, 182–203; p. 205–225: Stankiewicz, A.: I doveri del giudice nel processo matrimoniale canonico; p. 227–244: Salachas, D.: I Battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica; p. 269–279: Monni, P.: Divergenza interpretativa sui diritti fondamentali e rilevanza giuridica della libertà d'informazione; p. 423–449: Pizzorni, R. M.: Il diritto naturale salvaguardia della «persona umana» contro lo strapotere dello Stato; p. 451–505: Abate, A. M.: Gli impedimenti matrimoniali nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 507–525: Gutierrez, J. L.: Alcune questioni sull'interpretazione della legge; p. 527–543: Marcuzzi, P. G.: Statuti e regolamenti; p. 545–582: Montan, A.: Obblighi e diritti di tutti i fedeli. Presentazione e commento dei cann. **208–223** del Codice di diritto canonico; p. 583–596: Blasi, A.: Profili sulla difesa nel contenzioso amministrativo; p. 597–617: Annunziata, L.: Dalla Costituzione formale alla Costituzione materiale.

Benz, Michael: Die **Personalprälatur**. Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. 139 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe I; kart. DM 28,–. [Diss., München. Überarb.]

Erdö, Péter: Quaestiones quaedam de provisione officiorum in ecclesia. – PerRMCL 77, 1988, 363–379; p. 381–424: Coccopalmerio, Francesco: De conceptibus «christifidelis» et «laici» in Codice Iuris Canonici. Evolutio textuum et quaedam animadversiones; p. 425–458: Zalba, Marcelino: Num Ecclesia habeat potestatem invalidandi ritum sacramentalem Ordinis ab episcopis exclusis peractum; p. 459–495: Parisella, Innocenzo: De sponsalicio, seu sponsali amore in decidendis causis ad matrimonii indissolubilitatis exclusionem quod spectat, hodierna iurisprudentia rotalis; p. 497–518: Navarrete, Urbano – Francisco Javier Urrutia: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

XIV. Pastoraltheolgie und Katechetik

Formation and reflection. The promise of practical theology. Ed. by Lewis S. Mudge ... – Phil: Fortress Pr. 1987. XXXVI, 164 p.; $ 12,95 [cont.:] p. XIII–XXXV: Editors' introduction; p. 1–26: Farley, Edward: Interpreting situations: An inquiry into the nature of practical theology; p. 27–35: Winquist, Charles E.: Re-visioning ministry: Postmodern reflections; p. 36–54: Whitehead, James D.: The practical play of theology; p. 55–78: Groome, Thomas H.: Theology on our feet: A revisionist pedagogy for healing the gap between academia and ecclesia; p. 79–102: Browning, Don S.: Practical theology and religious education; p. 103–119: Mudge, Lewis S.: Thinking in the community of faith: Toward an ecclesial hermeneutic; p. 120–138: Chopp, Rebecca S.: Practical theology and liberation; p. 139–154: Tracy, David: Practical theology in the situation of global pluralism.

Kirche in gemeinsamer Verantwortung. Österreichische Pastoraltagung 29. bis 31. Dezember 1986. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralintituts hrsg. von Helmut Erharter ... Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 159 S.; kart. DM 24,–.

Viau, Marcel: Identité des études pastorales. – Laval théol. et philosophique 43, 1987, 291–320; p. 321–338: Lemieux, Raymond: Théologie, science et action: Les enjeux du discours pastoral.

Berinyuu, Abraham Adu: **Pastoral care** to the sick in **Africa**. An approach to transcultural pastoral theology. – Ffm [e. a.:] Lang 1988. XI, 135 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LI; sfr 35,–.

Vocacion y mision del laico en la iglesia y en el mundo. Por Manuel Guerra Gómez ... – Burgos: Ed. Aldecoa 1987. 743 p. = Teología del sacerdocio XX.

Laici del nostro tempo. A cura di Carlo Ghidelli e Giuseppe Lazzaro. Introduzione di Alberto Monticone. Di Silvio Accame ... – R: Ed. Studium 1987. 339 p. = Coscienza studi XVI; Lire 26 000.

Zangerle, Ignaz: Unterwegs zu einer christlichen **Erwachsenenbildung**. – Salzburg: Müller 1987. 183 S.; kart. DM 35,–.

Gemeindepädagogisches Kompendium. Hrsg.: Gottfried Adam, Rainer Lachmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 451 S.; kart. DM 52,–.

Handbuch der **Bibelarbeit**. Hrsg. von Wolfgang Langer. – Mchn: Kösel 1987. 349 S.; kart. DM 39,80.

Christian-Widmaier, Petra: **Krankenhausseelsorger** und todkranker Patient: im Spiegel ihrer wechselseitigen Wahrnehmung. – Berlin [u. a.:] Springer 1988. X, 369 S., Abb., Tab., graph. Darst.; kart. DM 69,–.

Hesch, John B.: Clinical pastoral care for hospitalized children and their families. – NY: Paulist Pr. 1987. VII, 194 p.; $ 9,95.

Educación e iglesia en América Latina. Equipo Seladoc. – Salm: Ed. Sígueme 1987. 382 p. = Panorama de la teología latinoamericana VII = Materiales XXIII; pes 1320.

Lines, Timothy Arthur: Systemic religious education. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1987. 264 p.; $ 14,95.

Kuypers, Etienne L. G. E.: Spelen met beelden. Een theoretisch-kritische studie over de zin of onzin van een christelijk religieus-georienteerde-pedagogie(k) onder auspicien van S. A. Kierkegaard. – Assen/Maastricht: Van Gorcum 1987. XII, 300 blz.; hfl 54,– [Diss., Utrecht]

Religionspädagogische Grenzgänge. Für Erich **Bochinger** und Martin **Widmann** von der Landesfachschaft Evangelische Theologie/Religionspädagogik in Baden-Württemberg. Unter Mitarbeit von Horst Klaus Berg... Gerhard Büttner... (Hrsg.). – St: Calwer Verl. 1988. 322 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXVI; kart. DM 29,80; S. 315–320: Bibliographie E. Bochinger; S. 321–322: Bibliographie M. Widmann.

Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik. Hrsg.: Jörg Ohlemacher, Heinz Schmidt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 225 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 11–31: Schmidt, Heinz: Gegenstand und Mitteilung des Glaubens – Zu Tiefenstrukturen von Lehren und Lernen im Religionsunterricht; S. 32–51: Dienst, Karl: Formen des Lehrens und Lernens in der Geschichte der Kirche; S. 52–69: Fikenscher, Konrad: Christlicher Religionsunterricht in der staatlichen Schule; S. 70–91: Kruhöffer, Gerald: Wieviel Theologie brauchen Religionslehrer/innen? – Zum theologischen Profil der Religionspädagogik; S. 92–113: Lachmann, Rainer: Wechselnde Moden in der Religionspädagogik; S. 114–126: Pöhlmann, Wolfgang: Vom Nutzen der Exegese für die Religionspädagogik; S. 127–148: Ringshausen, Gerhard: Religionspädagogik und die Suche nach dem Ganzen; S. 149–162: Schinzer, Reinhard: Lehr- und Lernformen in der christlichen Jugendarbeit; S. 163–182: Stolz, Fritz: Theologie und Religionswissenschaft – das Eigene und das Fremde; S. 183–201: Ulrich, Hans G.: Ethik im Religionsunterricht – theologische und pädagogische Perspektiven; S. 202–225: Ohlemacher, Jörg: Die Geschichte der Kirche als Voraussetzung und Gegenstand der Religionspädagogik.

Hemel, Ulrich: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. VIII, 769 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXVIII, sfr 113,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Saints et **sainteté** dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIII[e] semaine d'études liturgiques Paris, 22–26 juin 1986. Ed. par Achille M. Triacca... Andronikof C. ... – R: Ed. Liturgiche 1987. 371 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia XL; Lire 40 000; [cont.:] p. 17–32: Andronikof, C.: «Sancta sanctis!»: sacrements et sainteté; p. 33–39: Cazelles, H.: La sainteté, les saints et le culte vétérotestamentaire; p. 41–58: Cothenet, E.: La prière des saints dans l'Apocalypse; p. 59–77: Craciun, C.: La Communion des Saints et le mystère liturgique d'après les fresques des murs extérieurs des monastères moldaves; p. 79–91: Dalmais, I.-H.: Mémoire et vénération des saints dans les Églises de traditions **syriennes**; p. 93–104: Dubois, J.: Les sources orientales des martyrologes latins; p. 105–117: Fauquet, Y.: Le festival de la Sagesse en Proverbes 8,22-31: source de la Communion des Saints; p. 119–127: Harissiadis, C.: La reconnaissance des saints dans l'**Église Orthodoxe** selon la procédure du Patriarcat œcuménique; p. 129–144: Holeton, D. R.: La commémoraison des saints dans la tradition liturgique **anglicane**; p. 145–165: Hruby, K.: Les Anges dans le culte **synagogal** et la piété juive; p. 167–187: Jounel, P.: Le culte des Apôtres à Rome et dans la liturgie **romaine**; p. 189–210: Kniazeff, A.: La vénération des saints Princes Kiéviens et son influence sur la canonisation et la célébration des saints en **Russie**; p. 211–239: Lodi, E.: La sainteté dans les textes eucologiques romains; p. 241–258: Metzger, M.: Miracles, reliques et vie sainte selon les témoignages iconographiques médiévaux «en **Alsace**»; p. 259–273: Muess, C.-R.: La dédicace des églises dans la tradition **luthérienne**; p. 275–290: Ossorguine, N.: La place de la **Mère** de Dieu dans la liturgie **orthodoxe**; p. 291–303: Renoux, Ch.: Les premières manifestations liturgiques du culte des saints en **Arménie**; p. 305–323: Rose, A.: Les sens de ἅγιος et de ὅσιος dans les Psaumes selon la tradition chrétienne; p. 325–356: Triacca, A. M.: Le «**sanctoral**» de la liturgie **ambrosienne**. Des données à la théologie liturgique; p. 357–371: Zellweger, E.: Sanctification et sainteté dans le Protestantisme.

Gamber, Klaus: Die **Epiklese** im abendländischen Eucharistiegebet. – Rgb: Pustet 1988. 103 S. = Studia patristica et liturgica XVIII; kart. DM 28,–.

Koehler-Schommer, Isolde: Vorromanische und romanische Hallenkirchen in **Katalonien**. – St. Ingbert: Röhrig 1987. 363 S., Darst., 1 Kt. = Saarbrücker Hochschulschriften IV. Kunstgeschichte; kart. DM 36,–.

Hümmerich, Walther: Anfänge des **kapuzinischen** Klosterbaues. Untersuchungen zur Kapuzinerarchitektur in den rheinischen Ordensprovinzen. – Mainz: Verl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1987. XXXVII, 730 S., Abb., Ill.

Reinle, Adolf: Die **Ausstattung** deutscher **Kirchen** im Mittelalter. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 334 S., Ill.

Kemp, Wolfgang: Sermo corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen **Glasfenster**. – Mchn: Schirmer-Mosel 1987. 324 S., Abb.; kart. DM 78,–.

Blaauw, Sible Lambertus de: **Cultus** et **decor**. Liturgie en architectuur in laatantiek en middeleeuws Rome Basilica **Salvatoris S. Mariae S. Petri**. – Delft: Eburon 1987. 671 blz.; hfl 105,–.

Jacoby, Joachim W.: Den Päpsten zu Diensten. **Raffaels** Herrscherzyklus in der Stanza dell'Incendio im vatikanischen Palast. – Hildesheim [u. a.:] Olms 1987. VIII, 237 S., Ill. = Studien zur Kunstgeschichte XXII; kart. DM 54,–.

Thurmann, Peter: Symbolsprache und Bildstruktur. Michael **Pacher**, der Trinitätsgedanke u. die Schriften des Nikolaus von Kues. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XI, 254 S., 64 Ill. = Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte IX; sfr 57,– [Diss., Bochum. Überarb.]

Schulte, Birgit: Die **Darstellungen** der **Wundertaten Christi** in der Malerei und Graphik des **19**. Jahrhunderts. Eine Unters. zur christl. Ikonographie. Teil I. II. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 743 S., Abb. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 81; sfr 145,– [Diss., Münster]

Rombold, Günter: Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst u. Religion. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 281 S., Abb.

Alleluia-Melodien. Hrsg. von Karlheinz Schlager. II: Ab **1100**. – Kassel [u. a.:] Bärenreiter 1987. XIII, 917 S. = Monumenta Monodica Medii Aevi VIII.

Szövérffy, Joseph: **Marienhymnen** in Österreich. Ein Beitrag zur Geschichte der Dichtkunst Österreichs im Mittelalter. Festgabe für Paul Klopsch zu seinem 65. Geburtstag. – Wash, D.C.: Classical Folia Ed.; Lei: Brill 1987. VII, 137 S. = Medieval classics: Texts and studies XXI; hfl 42,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. DDr. Ernst Bammel, Divinity School of Cambridge, St. John's Street, GB-Cambridge, CB2 1TW; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Hansjakob Becker, Universität Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Prof. Dr. Teresa Berger, Duke University The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. Kaspar Elm, Freie Univ. Berlin, FB 13 Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, 5000 Köln 1; Hartmut Heidenreich, Schmale Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstr. 2, 4570 Quakenbrück 1; Dr. Roland Kany, Liebermeisterstr. 12, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Rev. Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Andreas Kraus, Nederlingerstr. 30a, 8000 München 22; Prof. Dr. Karl Wilhelm Merks, Burg Raupp-Str. 9, NL-5037 MG Tilburg; Prof. Dr. Karl Mühlek, Höllgasse 24, 8390 Passau; Dr. Klaus Müller, Prinz-Rupprecht-Str. 14, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Nocke, Mainstr. 13, 4100 Duisburg 1; Prof. Dr. Eckart Otto, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, 4500 Osnabrück; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Heinz-Albert Raem, Platzhoffstr. 1, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Memminger Str. 6, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. P. Christoph von Schönborn, Albertinum Square des Places 2, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, 7400 Tübingen; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Wolfgang Ullmann, Tieckstr. 17, DDR-1040 Berlin; Dr. Helmut Utzschneider, Dorfstr. 34, 8031 Wörthsee; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Dieter Witschen, Hauptstr. 20, 4517 Hilter 2; D. Zeller, Am Hendelberg 35, 6227 Oestrich-Winkel.

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

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

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

© 1988 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1988

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Die Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft« und »Menschsein im Wendekreis des Nichts« (Verlag Aschendorff) bei.