INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold, Münster – Sp. 24–25; 302–303; 303–304; 381–382.
Arens, Edmund, Frankfurt – Sp. 128–130; 130–132; 308.
Backus, Irena, Genève – Sp. 31–32.
Bamberg, Corona, Beverungen – Sp. 51–52; 334–335.
Bäumer, Remigius, Kirchzarten – Sp. 16; 120–121; 464–465.
Beinert, Wolfgang, Pentling – Sp. 41–42; 311–312; 477–478; 480.
Berger, Teresa, North Carolina 27706 – Sp. 395; 404–405; 405–407.
Biser, Eugen, München – Sp. 441–452.
Borengässer, Norbert Maria, Bonn – Sp. 490–491.
Brandenburg, Hugo, Münster – Sp. 462–463.
Bröker, Werner, Greven-Gimbte – Sp. 158–159; 159–160; 244–246; 246–248.
Brox, Norbert, Regensburg – Sp. 107–108; 204–206; 298–300.
Brünn, Dieter, Bamberg – Sp. 502–507.
Camelot, Pierre Thomas, Dijon – Sp. 379–381.
Camp, Ludger, Duisburg – Sp. 282–285.
Courth, Franz, Vallendar – Sp. 403–404.
Dassmann, Ernst, Bonn – Sp. 277–281.
Decot, Rolf, Mainz – Sp. 32–34.
Dettloff, Werner, Rosenheim-Oberwöhr – Sp. 464.
Dobiosch, Hubert, Augsburg – Sp. 317–320.
Engelbert, Pius, Roma – Sp. 26–29.
Engstler, Achim, Münster – Sp. 148–153.
Escribano-Alberca, Ignacio, Bamberg – Sp. 470.
Fiedler, Peter, Freiburg i. Br. 34 – Sp. 424.
Frank, Karl Suso, Freiburg i. Br. – Sp. 296; 300–301.
Frankemölle, Hubert, Paderborn – Sp. 375–376.
Furger, Franz, Münster – Sp. 64–65; 320–321; 326; 412–414; 414–415; 415–416; 416; 416–417; 487–488.
Garijo-Guembe, Miguel, Münster – Sp. 385–394.
Gerstenberger, Erhard S., Gießen – Sp. 281–282; 363–364.
Girschek, Georg, Köln 1 – Sp. 329–330; 496.
Goeke, Hugo, Münster – Sp. 492–493.
Goerdt, Wilhelm, Münster – Sp. 68–72.
Goldbrunner, Josef, Seeshaupt – Sp. 271–278.
Greshake, Gisbert, Freiburg i. Br. – Sp. 310–311.
Grom, Bernhard, München 22 – Sp. 484–485.
Groß, Heinrich, Regensburg – Sp. 191–192.
Groß, Walter, Tübingen – Sp. 296–298.
Hagemann, Ludwig, Würzburg – Sp. 330; 495–496; 496–497.
Hattrup, Dieter, Tübingen – Sp. 507–510.
Heine, Peter, Münster – Sp. 330–331.
Hilberath, Jochen, Ingelheim – Sp. 219–220.
Hödl, Ludwig, Bochum – Sp. 29–31; 206–207.
Hoping, Helmut, Tübingen – Sp. 239–244.
Horn, P. Stephan, Passau – Sp. 480–481.
Hoye, William, Münster – Sp. 153–158.
Huber, Wolfgang, Heidelberg – Sp. 126–128.
Hübner, Hans, Neu-Eichenberg-Hermannsrode – Sp. 304–306.
Hucke, Helmut, Friedrichsdorf – Sp. 53–54.
Irmgedruth, Rainer B., Münster – Sp. 491–492.
Jacob, Christoph, Münster – Sp. 376–379; 463–464.
Kaczynski, Reiner, München 22 – Sp. 314–315.
Kallis, Anastasios, Münster – Sp. 482–483.
Kampling, Rainer, Neuenkirchen – Sp. 197–199; 287; 457.
Kassel, Maria, Münster – Sp. 48–51.
Khoury, Adel-Theodor, Münster – Sp. 238; 494–495.
Kilpatrick, George Dunbar, Oxford – Sp. 364.
Klauck, Hans-Josef, Estenfeld – Sp. 105–106.
Klein, Abt Laurentius, (Israel) – Sp. 214–217.
Knoch, Otto, Passau – Sp. 99–100.
Koch, Klaus, Hamburg – Sp. 9–12.
Kohlschein, Franz, Bamberg – Sp. 134–136.
Kolping, Adolf, Bonn – Sp. 202–204.
Kornfeld, Walter, Wien – Sp. 9.
Kranemann, Benedikt, Münster – Sp. 54–56; 485–486.
Lang, Peter Thaddäus, Tailfingen – Sp. 214.
Lessing, Eckhard, Münster – Sp. 45–46.
Lohse, Bernhard, Hamburg 13 – Sp. 34–35; 117–118.
Loretz, Oswald, Münster – Sp. 12; 453–454.
Lüdicke, Klaus, Münster – Sp. 136–139; 221–222; 315–316; 411–412.
Mayer, Cornelius, Würzburg – Sp. 16–17; 18; 19–20; 20–24.
Meier, Erhard, Burgdorf – Sp. 466–467; 467–468; 468.
Meier, Johannes, Würzburg – Sp. 119–120; 488–490.
Meier, Kurt, Leipzig – Sp. 217–218.
Meisig, Konrad, 53, Münster – Sp. 497.
Mette, Norbert, Paderborn – Sp. 140–142; 142–143; 233–235; 491.
Mikat, Paul, Düsseldorf – Sp. 108–109.
Mink, Gerd, Münster – Sp. 103–105.
Moos, Alois, Wattenheim – Sp. 478–480.
Müller, Gerhard L., München 60 – Sp. 25–26; 115–117; 475–477.
Müller, Klaus, Regensburg – Sp. 497–499.
Müller, Wunibald, Gundelfingen – Sp. 500.
Mußner, Franz, Passau – Sp. 265–272; 407–408; 458–460.
de Oliveira, Anacleto, Münster – Sp. 368–369; 369–370; 370–372; 372–374.
Otto, Eckart, Osnabrück – Sp. 3–10.
Persch, Martin, Trier – Sp. 409–411.
Pesch, Rudolf, München 2 – Sp. 15.
Piegsa, Joachim, Augsburg 1 – Sp. 139–140; 229; 472–473.
Pörnbacher, Hans, Wildsteig/Obb. – Sp. 468–469.
Poulat, Emile, Paris – Sp. 397–399.
Pratscher, Wilhelm, Wien – Sp. 14–15.
Probst, Manfred, Vallendar – Sp. 312–314.
Putz, Gertraud, Salzburg – Sp. 321–323.
Rabiej, Stanislaw, Lublin – Sp. 470–472.
Rau, Stefan, Münster – Sp. 57–63.
Reinhardt, Heinrich J. F., Münster – Sp. 222–228.
Richter, Klemens, Senden-Bösensell – Sp. 53; 133–134; 484.
Riße, Günter, Bonn – Sp. 421–422.
Rivinius, Karl-Josef, Sankt Augustin – Sp. 67–68; 419–420.
Rolinck, Eberhard, Senden-Bösensell – Sp. 473–474.
Rüfner, Wolfgang, Meckenheim – Sp. 417–419.
Ruppert, Karsten, Speyer – Sp. 396–397.
Salmann, Elmar, Roma – Sp. 399–401.
Sand, Alexander, Bochum – Sp. 200.
Sandberger, Jörg Viktor, Münster – Sp. 493–494.
Sattler, Dorothea, Mainz-Kastel – Sp. 36–41.
Schäfer, Philipp, Passau – Sp. 306–307; 394–395; 465–466.
Schipperges, Heinrich, Dossenheim – Sp. 159.
Schlette, Heinz Robert, Bonn 3 – Sp. 113–115.
Schmid, Johannes, Mömbris – Sp. 308–309.
Schmitt, Hans-Christoph, Erlangen – Sp. 192–194.
Schmiz, Gustav, Kriftel – Sp. 331–334.
Schütz, Christian, Vilshofen – Sp. 126; 423.
Seeliger, Hans Reinhard, Siegen 21 – Sp. 109–111; 291–295.
Seiwert, Hubert, Hannover – Sp. 420–421.
Sievernich, Michael, Frankfurt – Sp. 218.
von Soden, Wolfram, Münster – Sp. 194–197.
Söding, Thomas, Münster – Sp. 12–13; 287–288; 374–375; 457–458.
Spiegel, Egon, Amöneburg – Sp. 65–67.
van de Spijker, A. M. J. M. Herman, VP Heerlen – Sp. 235–238.
von Stritzky, Maria-Barbara, Münster – Sp. 106–107; 301–302; 462.
Sturm, Erdmann, Münster – Sp. 124–126; 238–239; 307–308.
Sudbrack, Josef, München – Sp. 31; 160; 382–383; 384–385; 422–423.
Tafferner, Andrea, Münster – Sp. 132–133.
Thoma, Clemens, Luzern – Sp. 408–409.
Thomas, Klaus, Berlin – Sp. 326–328; 424.
Tossou, Kossi-Joseph, Münster – Sp. 130; 328–329; 401–403; 474–475.
Tröder, Jörg, Düsseldorf – Sp. 316–317.
Valasek, Emil, Kevelaer – Sp. 111–113.
Verweyen, Hansjürgen, Merzhausen – Sp. 42–44; 145–148; 469–470.
Vorgrimler, Herbert, Münster – Sp. 47–48.
Wacker, Marie-Theres, Salzkotten – Sp. 100–103.
Wahl, Otto, Benediktbeuern – Sp. 285–287.
Wald, Berthold, Münster – Sp. 229–233; 501–502.
Waldenfels, Hans, Düsseldorf – Sp. 46–47.
Weimer, Ludwig, München – Sp. 335–336.
Weippert, Helga, Heidelberg – Sp. 455–457.
Weiser, Alfons, Vallendar – Sp. 201–202; 460–461.
Wenz, Gunther, Augsburg – Sp. 118–119.
Werbick, Jürgen, Netphen – Sp. 451–454.
Wicks, Jared, Roma – Sp. 207–209; 210–211; 211–213; 213–214.
Wiemeyer, Joachim, Münster – Sp. 89–100; 233; 323–326; 486–487.
Wisse, Stephan, Münster – Sp. 143–145.
Wolbert, Werner, Paderborn – Sp. 63–64; 228–229; 412.
Wulf, Friedrich, München 19 – Sp. 248.
Zeller, Dieter, Oestrich-Winkel – Sp. 288–289; 289–290; 290–291; 364–366; 366–368.
Zenger, Erich, Münster – Sp. 189–190.
Ziegler, Josef Georg, Mainz – Sp. 177–190.
Ziegler, Walter, Würzburg – Sp. 35–36.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Berger, Teresa: Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern? – Sp. 353–362
Biser, Eugen: Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion„ – Sp. 441–452
Goldbrunner, Josef: Um eine neue Dimension der Schriftauslegung – Sp. 271–278

Mußner, Franz: Schriftauslegung im Widerstreit – Sp. 265–272
Otto, Eckart: Israels Wurzeln in Kanaan. Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels – Sp. 3–10
Rau, Stefan: Ministranten-Literatur – Sp. 57–63
Werbick, Jürgen: Kirche und Zukunftsfähigkeit – Sp. 451–454
Wiemeyer, Joachim: Renaissance der Wirtschaftsethik – Sp. 89–100
Ziegler, Josef Georg: Neuere Veröffentlichungen zur Geschlechtsmoral – Sp. 177–190

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Aejmelaeus, Lars: Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18–35) – Sp. 460–461
Ahlström, Goesta W.: Who were the Israelites? – Sp. 3–10
Anderson, Gary A.: Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance – Sp. 281–282
Andersson-Schmitt, Margarete / Hedlund, Monica: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung. Bd 1. Handschriften C I–IV, 1–50 und Register – Sp. 206–207
Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht. Aus dem Amerikanischen von Leslie Richford, hg. v. Robert Clouse – Sp. 95–96
Asendorf, Ulrich: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten – Sp. 118–119
Aubert, Marie-Josèphe: Des Femmes Diacres. Un nouveau chemin pour l'Église – Sp. 462
(Augustinus, Aurelius, Bischof von Hippo:) „Le Confessioni" di Agostino d'Ippona. Libri X–XIII, Commento di A. Solignac, E. Corsini, J. Pépin, A. di Giovanni – Sp. 19–20
Aune, David E.: The New Testament in Its Literary Environment – Sp. 290–291
Ausel, Monika: Monumente des Todes Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute – Sp. 484–485
Baccrabère, Georges: Le Sanctuaire rural antique d'Ancely, Commune de Toulouse – Sp. 462–463
Baldas, Eugen: Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums – Sp. 67–68
Baldermann, Ingo: Einführung in die Bibel – Sp. 99–100
Bamberg, Corona: Mönchtum in einer heimatlosen Welt – Sp. 423
Bammel, Ernst: Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums – Sp. 374–375
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Christus als der Sinn der Geschichte – Sp. 470–472
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Die menschliche Geschichte und Christus – Sp. 470–472
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Formen der politischen Theologie in Polen – Sp. 472–473
Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Im Institut für neutestamentliche Textforschung / Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann hg. von Kurt Aland und Barbara Aland – Sp. 289–290
Beck, Heinrich: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis – Sp. 153–158
Becker, Dieter: Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths – Sp. 124–126
Becker, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins – Sp. 244–246
Behre, Maria: „Des dunkeln Lichts voll" Hölderlins Mythokonzept Dionysos – Sp. 331–334
Beinert, Wolfgang: Unsere Liebe Frau und die Frauen – Sp. 404–405
Benning, Alfons: Über den Trost. Ein Essay zur Anthropologie und Theologie des Trostes – Sp. 424
Berger, Klaus: Wie ein Vogel ist das Wort. Wirklichkeit des Menschen und Parteilichkeit des Herzens nach Texten der Bibel – Sp. 15
Bexell, Oloph: Liturgins teologi hos U. L. Ullman – Sp. 53
Beykirch, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen – Sp. 222–228
Biser, Eugen: Buber für Christen. Eine Herausforderung – Sp. 126
Blumenberg, Hans: Matthäuspassion – Sp. 441–452
Bosshard, Stefan Nikolaus: Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht – Sp. 246–248
Boulad, Henri: Alles ist Gnade. Der Mensch und das Mysterium der Zeit. Aus dem Französischen von Hidda Westenberger – Sp. 335–336
Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vaticanum, hg. v. David Seeber – Sp. 218
Brown, David: Continental Philosophy and modern Theology. An Engagement – Sp. 128–130
Brun, Maria: Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit einem Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou – Sp. 480–481
Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre – Sp. 321–323
Carrez, Maurice: La deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens – Sp. 368–369
Chadwick, Henry: Augustin. Aus dem Englischen übersetzt von Marianne Mühlenberg – Sp. 16–17
Chatelain, Jean / Beseler, Hartwig / Ray, Lucien / Heckel, Martin / Rüfner, Wolfgang: Denkmalpflege und Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich / Protection et conservation du patrimoine culturel religieux en France et en République fédérale d'Allemagne – Sp. 316–317
Chiappetta, Luigi: Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico. Prontuario teorico-pratico – Sp. 136–139
China, sein neues Gesicht, hg. v. Bernhard Mensen – Sp. 420–421
Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, hg. v. Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Walbert Bühlmann / Adel Theodor Khoury / Martin Kämpchen / Arnold Angenendt – Sp. 330
Congar, Yves: Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße, hg. v. Bernard Lauret – Sp. 47–48
Coote, Robert B. / Whitelam, Keith W.: The Emergence of Early Israel in Historical Perspective, The Social World of Biblical Antiquity Series 5 – Sp. 3–10
Damaskinos Papandreou: Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Wilhelm Schneemelcher – Sp. 481–482
De Dignitate Hominis. Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Adrian Holderegger / Ruedi Imbach / Raul Suarez de Miguel – Sp. 63–64
„Dein leuchtend Angesicht, Maria..." Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte, hg. v. Wolfgang Beinert / Jürgen Hoeren – Sp. 403–404
Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs – Sp. 228–229
Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrikkung, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat – Sp. 217–218
Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. Festschrift für Jakob Baumgartner, hg. v. A. M. Altermatt u. Thaddäus A. Schnitker unter Mitarbeit von Walter Heim – Sp. 312–314
Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg, hg. v. Paul Weingartner – Sp. 416–417
Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich / Nouveaux médias et Eglises en France et en République fédérale d'Allemagne. Mit Beiträgen von Morange, Jean / Rudolf, Walter / Brunot, Jean-Mari / Heinz, Gérard / Schätzler, Wilhelm / Kalinna, Hermann E. J. / Hollerbach, Alexander – Sp. 316–317
Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich / Les Eglises et le droit du travail en France et en République fédérale d'Allemagne. Mit Beiträgen von Rüthers, Bernd / Savatier, Jean / Fontaine, Nicole / Richardi, Reinhard / Kaiser, Joseph H. – Sp. 316–317
Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix – Sp. 407–408
Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit Beiträgen von Giuseppe Alberigo, Enzo Bianchi, Eugenio Corecco u. a., hg. v. Hermann J. Pottmeyer / Giuseppe Alberigo / Jean-Pierre Jossua – Sp. 36–41
Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre. Kommentar von Robert Spaemann – Sp. 229–233
Dohmen, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 – Sp. 191–192
Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. 2 Teilbände – Sp. 233–235
Drewermann, Eugen: Das Markusevangelium I (Mk 1,1–9,13). Bilder von Erlösung – Sp. 271–278
Dungersheim, Hieronymus: Schriften gegen Luther. Theorismata duodecim contra Lutherum. Articuli sive libelli triginta. Hg. und eingel. von Theobald Freudenberger – Sp. 117–118
Duplacy, Jean: Études de critique textuelle du Nouveau Testament, Présentées par Joël Delobel – Sp. 103–105
Durst, Michael: Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts – Sp. 379–381
Eilers, Franz-Josef SVD: Communicating Between Cultures. An introduction to Intercultural Communication – Sp. 308
Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit – Sp. 53–54
Enderle, Georges: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik – Sp. 93–94
Enichlmayr, Johann: Wieder verheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung – Sp. 221
Ernst, Stephan: Gewißheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik – Sp. 113–115
Erstverkündigung heute, hg. v. Paul Zepp – Sp. 328–329

Ethik der Religionen – Lehre und Leben. Bd 3: Gesundheit, hg. v. Michael Klöcker / Udo Tworuschka – Sp. 329–330
Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes, hg. v. Susanne Heine – Sp. 32–34
Evdokimov, Paul: Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos – Sp. 482–483
Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Wolfgang Böhme – Sp. 158–159
Fischer, Norbert: Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik – Sp. 20–24
Flatten, Heinrich: Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht, hg. v. Hubert Müller – Sp. 221–222
Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer – Sp. 381–382
Freudenberger, Theobald: Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main, 1465–1540 – Sp. 465–466
Fricke, Weddig: Standrechtlich gekreuzigt. Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa – Sp. 202–204
Frisch, Hermann-Josef: Wer mir dienen will ... Ministrantendienst. I: Grundlegung für 9–12jährige, II: Orientierung für ältere Ministranten, III: Handbuch für Leiter von Ministrantengruppen – Sp. 60–61
Führer, Werner: Das Wort Gottes in Luthers Theologie – Sp. 207–209
Fürst, Walter: Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie – Sp. 142–143
Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise. Im Auftrag der Kommission Justitia et Pax hg. von Dolores M. Bauer u. Günter Virt – Sp. 233
Füssel, Kuno / Hinkelammert, Franz / Mugglin, Markus / Vidales, Raúl: „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen". Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise – Sp. 486–487
Galloni, Matteo: Cultura evangelizzazione e fede nel „Protrettico" di Clemente Alessandrino – Sp. 463–464
Ganoczy, Alexandre: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre – Sp. 475–477
Garmaier, Martin / Weidinger, Gertrud / Wuckelt, Agnes: Ich will dich preisen. Werkbuch für den lebendigen Ministrantendienst – Sp. 63
Geheimwissen des Mittelalters. Verbotenes, Verschollenes, Kurioses aus Naturwissenschaft, Magie, Philosophie und Prophezeiung, hg. v. Elmar zur Bonsen / Cornelia Glees – Sp. 385
Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, hg. v. Johannes Reiter / Ursel Theile – Sp. 139–140
George, Martin: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs – Sp. 68–72
Gerhards, Albert / Heisterkamp, Birgit / Jutkowiak, Michael / Meurer, Wolfgang: Feier-Formen. Impulse für Gottesdienstgestaltung vom Aachener Katholikentag 1986 – Sp. 134–136
Gerstenberger, Erhard S.: Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie – Sp. 100–103
Gisel, Pierre: Croyance Incarnée. Tradition – Écriture – Canon – Dogme – Sp. 130
Glebe-Möller, Jens: A Political Dogmatic. Translated from the Danish by Thor Hall – Sp. 130–132
Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels, hg. v. Engelhardt, Paulus – Sp. 497–499
Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen – Sp. 200
Goritschewa, Tatjana: Hiobs Töchter. Aus dem Russischen von Birgit Butz – Sp. 51–52
Gott und die Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, hg. v. Klaus-M. Kodalle – Sp. 487–488
Gödecke, Monika: Geschichte als Mythos. Eusebs „Kirchengeschichte" – Sp. 109–111
Granfield, Patrick: The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church – Sp. 41–42
Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres, hg. v. David E. Aune – Sp. 288–289
Gregor von Rimini: Lectura super primum et secundum sententiarum Tomus VII Indices. Index Rerum: Elaboravit Manuel Santos-Noya collaborante Venicio Marcolino. Index Auctorum: Elaboravit Wolfgang Urban – Sp. 464
Greshake, Gisbert: Tod und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen – Sp. 311–312
Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie – Sp. 140–142
Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, hg. v. Bernhard Mensen SVD – Sp. 416
Haag, Herbert / Elliger, Katharina: „Stört nicht die Liebe". Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel – Sp. 177–183
(Hadith): So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung. Ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury – Sp. 330–331
Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, hg. v. Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler – Sp. 42–44
Harder, Günther: Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis. Eingeleitet und hg. v. Peter von der Osten-Sacken unter Mitarbeit von Richard Scherer – Sp. 408–409
Hartwich, Richard SVD: Steyler Missionare in China. III: Republik China und Erster Weltkrieg 1911–1919. Beiträge zu einer Geschichte – Sp. 419–420
Hawking, Stephen W.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Deutsch von Hainer Kober – Sp. 507–510
Häring, Bernhard: Die Heilkraft der Gewaltfreiheit – Sp. 65–67
Heck, Eberhard: MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zur Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz – Sp. 204–206
Heine, Susanne: Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie – Sp. 48–51
Heine, Susanne: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie – Sp. 48–51
Heinz, Johann: Justification and Merit. Luther vs. Catholicism – Sp. 211–213
Hellmann, Anton: Als Ministrant durchs Kirchenjahr – Sp. 61–62
Helmrath, Johannes: Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme – Sp. 464–465
Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings – Sp. 54–56
Hoffsümmer, Willi: 33 Gruppenstunden für Ministranten, geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit – Sp. 57–58
Hollenbach, David: Justice, Peace and Human Rights. American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World – Sp. 487–488
Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes – Sp. 291–295
Horvath, Arpad: Sozialismus und Religion. Die Religion und ihre Funktion im Spiegel sozialistischer Ideologien. 1. Bd: 1835–1900 – Sp. 320–321
Hück, Anneliese: Ein Dienst, der uns froh macht. Kleines Handbuch für Ministranten. Unter Mitarbeit von Josef Seuffert – Sp. 62
Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels – Sp. 145–148
Jansen, Peter / Nothelle, Claudia / Ottermann, Thomas / Sülzenfuß, Karl-Heinz: Uns ist ein Licht aufgegangen. Ein Werkbuch für Ministranten- und Jugendtage – Sp. 59–60
Jaschke, Helmut: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir". Psychotherapie aus den Psalmen – Sp. 275–276
Jaspert, Bernd / Ratschow, Carl Heinz: Paul Tillich. Ein Leben für die Religion – Sp. 307–308
Jay, Pierre: L'exégése de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe" – Sp. 300–301
Johannes vom Kreuz: Ihn will ich suchen, den meine Seele liebt. Gebete und Betrachtungen, hg. v. Karmel in Mailand – Sp. 468
Johannsen, Friedrich / Reents, Christine: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Relgionspädagogen – Sp. 493–494
Juel, Donald: Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity – Sp. 296–298
Kadlec, Jaroslav: Přehled církevních českých dějin. (Kirchengeschichte der böhmischen Länder in Übersicht), 2 Bde – Sp. 111–113
Kamphaus, Franz: Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, hg. v. Paul Deselaers – Sp. 414
Kapellari, Egon: Heilige Zeichen. Mit einem Vorwort von Hans-Urs von Balthasar – Sp. 484
Kasten, Brigitte: Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers – Sp. 24–25
Kaufmann, Franz-Xaver / Metz, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum – Sp. 451–454
Kelly, J.N.D.: The Oxford Dictionary of Popes – Sp. 16
Kevekordes, Beate: Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts – Sp. 159
Kirche und Wirtschaft. Überwundene Berührungsängste, hg. v. Franz-Martin Schmölz – Sp. 95
Klein, Richard: Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus – Sp. 376–379
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums – Sp. 458–460
Klose, Alfred: Unternehmerethik. Heute gefragt? – Sp. 97–100
Klug, Rainer / Moser-Fendel, Rainer / Seif, Klaus Philipp / Seif, Peter: Mit neuen Augen sehen. Einführung in die heilige Messe für Ministranten – Sp. 62–63
Koslowski, Peter: Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik – Sp. 92–93
Köckert, Matthias: Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben – Sp. 453–454
Köhl, Georg: Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf – Sp. 492–493
Kötting, Bernhard: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche – Sp. 108–109
Kramarczyk, Ludwig / von der Mülbe, Wolf-Christian: Kunst-Landschaft Oberschwaben – Sp. 468–469

Kuppler, Benno SJ: Kapital im Wandel. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital" – Sp. 94–95
Küppers, Kurt: Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Bibliographie – Sp. 409–411
Lachmann, Werner: Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns – Sp. 97
Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit – Sp. 382–383
Lefringhausen, Klaus: Wirschaftsethik im Dialog – Sp. 96–97
Lehmann, Wolfgang: Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche – Sp. 214–217
Lemche, Nils Peter: Ancient Israel. A New History of Israelite Society – Sp. 3–10
Lessmann, Thomas: Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys. Eine Darstellung – Sp. 395
Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani – Sp. 239–244
Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Bd I: Historische Präsentation / Bd II: Interdisziplinäre Reflexion, hg. v. Hansjakob Becker / Reiner Kaczynski – Sp. 133–134
Locke, John: A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians, hg. v. Arthur W. Wainwright – Sp. 304–306
Lodi, Enzo: Infondi lo Spirito degli apostoli. Teologia liturgica-ecumenica del ministero ordinato – Sp. 314–315
Long, Charles H.: Significations. Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion – Sp. 143–145
Lorenz, Erika: Ins Dunkel geschrieben. Johannes vom Kreuz – Briefe geistlicher Führung – Sp. 466–467
Loretz, Oswald: Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ʿibrî vom Apellativum ḫabirū – Sp. 9–12
Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands – Sp. 396–397
Lotstra, Hans: Abortion. The Catholic Debate in America – Sp. 412
Lüdemann, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar – Sp. 201–202
L'Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction, hg. v. M. Sabbe – Sp. 287
Malherbe, Abraham J.: Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care – Sp. 12–13
Mansini, Guy OSB: „What is a Dogma?" The meaning and truth of dogma in Edouard le Roy and his scholastic opponents – Sp. 397–399
Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?, hg. v. Elisabeth Gössmann / Dieter R. Bauer – Sp. 405–407
Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, hg. v. Schäferdiek, Knut – Sp. 32–34
McFague, Sallie: Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age – Sp. 308–309
Mead, Sidney E.: Das Christentum in Nordamerika – Sp. 488–490
Meurers, Joseph: Gott – bist Du? Erleben – Fragen – Antworten – Sp. 502–507
Ménard, Jacques: Introduction à l'Histoire des Religions – Sp. 495–496
Mikat, Paul / Krause, Peter / Kirchhof, Paul: Der Schutz von Ehe und Familie – Sp. 411–412
Millás, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns – Sp. 45–46
Ministrantendienst – Zeichen lebendiger Gemeinde. Arbeitshilfe zur Ministrantenarbeit, hg. v. Bischöfliches Jugendamt / Diözesanstelle des BDKJ Münster – Sp. 59
Montini, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: Al mondo del lavoro. Discorsi e scritti (1954–1963). A cura di Giselda Adornato. Presentazione di Giorgio Rumi – Sp. 415–416
Morel, Julius: Ordnung und Freiheit. Die soziologische Perspektive – Sp. 326
Muñoz, Ronaldo: Der Gott der Christen. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein – Sp. 132–133
Muschalek, Georg: Kult, Kultur und christliche Liturgie. Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit – Sp. 134
Mußner, Franz: Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? – Sp. 457–458
Müller, Bernhard: Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797) – Sp. 394–395
Müller, Ludger: Kirche, Staat, Kirchenrecht. Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772) – Sp. 315–316
Müller, Wunibald: Homosexualität. Eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey – Sp. 235–238
Mysticism: Medieval & Modern, hg. v. Valerie M. Largorio – Sp. 31
Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Edward Schillebeeckx – Sp. 126–128
Naab, Erich: Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung – Sp. 501–502
Negri, Antimo: Il lavoro nel Novecento – Sp. 414–415
Neirynck, Frans: Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction – Sp. 287
Newman, John Henry: Gott – das Licht des Lebens. Gebete und Meditationen, hg. v. Günter Biemer / James Derek Holmes – Sp. 160
Nicol, Martin: Meditation bei Luther – Sp. 213–214
Nürnberger, Klaus: Ethik des Nord-Süd-Konflikts. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem – Sp. 64–65
Oberhoffer, Magdalena / Radtke, Arnold: Bevölkerungswachstum, Entwicklungsarbeit und Familienplanung. Kirchliche Erfahrungen in der Dritten Welt – Sp. 188–190
Ochoa, Xaverius: Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici. Editio secunda et completa – Sp. 136–139
Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und Politischer Theologie – Sp. 323–326
(Papst) Johannes Paul II: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984, hg. v. Norbert und Renate Martin – Sp. 183–188
(Papst) Johannes Paul II: Die Familie, Zukunft der Menschheit. Aussagen zu Ehe und Familie 1978–1984, hg. v. Norbert und Renate Martin – Sp. 183–188
(Papst) Johannes Paul II: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979–1981. Mit einem Geleitwort von Edouard Kardinal Gagnon, hg. v. Norbert und Renate Martin – Sp. 183–188
Papst Johannes Paul II: In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar von Johannes Schasching zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. Mit dem Text der Enzyklika in überarb. deutscher Übersetzung – Sp. 412–414
Papst Johannes Paul II: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner – Sp. 412–414
Pastor, Félix Alejandro: La Lógica de lo Inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano – Sp. 470
Persona e personalismi, hg. v. Antonio Pavan e Andrea Milano – Sp. 399–401
Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien – Sp. 310–311
Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung – Sp. 25–26
Pesch, Rudolf: Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth – Sp. 369–370
Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie. Mit einer Einführung von Enno Rudolph – Sp. 148–153
Pilz, Winfried / Weber, Raymund: ... damit es ein Fest wird. Werkbuch für die Ministrantenarbeit – Sp. 57
Poffet, Jean-Michel OP: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains – Sp. 107–108
Pohl, Werner: Der Ministrant. Was er ist und was alles zu seinem Dienst gehört – Sp. 61
Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition – Sp. 455–457
Pontal, Odette: Die Synoden im Merowingerreich – Sp. 302–303
Porsch, Felix: Johannes-Evangelium – Sp. 287–288
Priesterkirche, hg. v. Paul Hoffmann – Sp. 277–281
Provan, Iain W.: Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History – Sp. 282–285
Pryszmont, ks. Jan: Historia teologii moralnej (Geschichte der Moraltheologie) – Sp. 229
Rebell, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch – Sp. 326–328
Ries, Julien: Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II – Sp. 494–495
Rommen, Edward: Die Notwendigkeit der Umkehr. Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas – Sp. 490–491
Rondeau, Marie-Josèphe: Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe–Ve siècles) Vol. II Exégèse prosopologique et théologie – Sp. 301–302
Rouleau, Donald / Roy, Louise: L'Epitre Apocryphe de Jacques (NH I,2) / L'Acte de Pierre (BG 4) – Sp. 105–106
Rumi, Maulana Dschelaladdin: Von Allem und vom Einen. Fihi ma fihi. Aus dem Persischen und Arabischen von Annemarie Schimmel. Kalligraphische Gestaltung Shams Anwari-Alhosseyni – Sp. 422–423
Rücker, Heribert: „Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog – Sp. 401–403
Sachkunde Religion II. Religionen und Religionswissenschaft, hg. v. Jürgen Lott – Sp. 496
Salman, Elmar OSB: Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums – Sp. 219–220
Schatzgeyer, Kaspar: Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica. Hg. und eingeleitet von Philipp Schäfer – Sp. 34–35
Schmeller, Thomas: Paulus und die „Diatribe". Eine vergleichende Stilinterpretation – Sp. 370–372

Schneider, Michael: Das neue Leben. Geistliche Erfahrungen und Wegweisung – Sp. 248
Schnider, Franz: Der Jakobusbrief, übersetzt und erklärt – Sp. 14–15
Schockenhoff, Eberhard: Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin – Sp. 115–117
Schriftauslegung im Widerstreit, hg. v. Joseph Cardinal Ratzinger. Mit Beiträgen von J. Ratzinger, G. Lindbeck, R. E. Brown und W. H. Lazareth – Sp. 265–272
Schröer, Alois: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648). Zweiter Band: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften – Sp. 214
Schruers, Paul: Frei werden von Angst. Wege zum inneren Frieden – Sp. 424
Schulz, Hartmut H. R.: Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums. Ein Beitrag zur Erforschung der Theologie Semlers – Sp. 306–307
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans – Sp. 375–376
Schwarz, Rudolf: Bibel-Partys. Modelle, Anregungen, Tips für Jugend- und Ministrantengruppen – Sp. 59
Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung – Sp. 469–470
Sein und Handeln in Christus. Perspektiven einer Gnadenmoral, hg. v. Karl-Heinz Kleber / Joachim Piegsa – Sp. 317–320
Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege, hg. v. Konrad Hilpert – Sp. 500
Sicre, Jose Luis: „Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel – Sp. 363–364
Spitznagel, Peter: Wähler und Wahlen in Unterfranken 1919–1969 – Sp. 35–36
Steffen, Uwe: Taufe. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus – Sp. 485–486
Steinbach, Wendelin: Opera exegetica quae supersunt omnia. Vol. III: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos, pars altera, hg. v. Helmut Feld – Sp. 31–32
Steinhauser, Kenneth B.: The Apocalypse Commentary of Tyconius. A History of Its Reception and Influence – Sp. 298–300
Steinmetz, David C.: Luther in Context – Sp. 210–211
Stipp, Hermann-Josef: Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7 – Sp. 192–194
Stolz, Fritz: Christentum – Sp. 238–239
Stolz, Fritz: Grundzüge der Religonswissenschaft – Sp. 238
Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Bd 3: Quellentexte zu Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus – Sp. 496–497
Stuhlhofer, Franz: Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte – Sp. 296
Stuhlhofer, Franz: Naturforscher und die Frage nach Gott – Sp. 159–160
Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. Martin Hengel, Jacob Neusner, Hans Peter Rüger, Peter Schäfer, Bd IV/8: Horayot Entscheidungen. Übersetzt von Gerd A. Wewers – Sp. 364
Tellechea Idígoras, José Ignacio: Sábado espiritual y otros ensayos Carrancianos – Sp. 119–120
Thaler, Anton: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie – Sp. 477–478
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd VI, Lfg. 6/7, hg. v. G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren / Heinz-Joseph Fabry – Sp. 9
Thomas von Aquin: Opera omnia iussu Leonis XIII p. m. edita, Tomus XXIII: Quaestiones disputatae De malo; Tomus XLV,1: Sentencia Libri De anima; Tomus XLV,2: Sentencia Libri De Sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia – Sp. 26–29
Thomas von Aquin: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Supplement 17–40. Kommentar von Burkhard Neunheuser OSB – Sp. 29–31
Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Edited by / hg. von Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit von John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz. Vol. 4: Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften. Ed. by / hg. von John Clayton. Vol. 5: Writings on Religion / Religiöse Schriften. Edited by / hg.von Robert P. Scharlemann – Sp. 121–124
Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften, hg. v. Johannes Neumann / Michael W. Fischer – Sp. 417–419
Torjesen, Karen Jo: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis – Sp. 106–107
Trapè, Agostino: Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild. Übersetzt aus dem Italienischen von Uta Brehme – Sp. 18
Trilling, Wolfgang: Studien zur Jesusüberlieferung – Sp. 457
Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen – Sp. 384–385
Urbina, Fernando: Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken – Sp. 467–468
Usarski, Frank: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland – Sp. 491–492
van Grol, Hermanus Wilhelmus Maria: De versbouw in het klassieke Hebreeuws. Fundamentele verkenningen. Deel een: Metriek – Sp. 194–197
Varone, Francois: Ce Dieu censé aimer la souffrance – Sp. 474–475
Veilleux, Armand: La première apocalypse de Jacques (NH V,3) / La seconde apocalypse de Jacques (NH V,4) – Sp. 105–106
Verweyen, Hansjürgen: Christologische Brennpunkte – Sp. 46–47
Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, hg. von der Erzabtei Beuron. 11/2: Sirach (Ecclesiasticus) 1. / 2. Lfg. Einleitung, Schluß, hg. v. Walter Thiele – Sp. 285–287
Virgo fidelis. Miscellanea di studi Mariani in onore di Don Domenico Bertetto, SDB, hg. v. Ferdinando Bergamelli e Mario Cimosa – Sp. 480
Visionen und Prophezeiungen. Die berühmtesten Weissagungen der Weltgeschichte, hg. v. Sven Loerzer – Sp. 385
Vives, Josep / Alegre, Xavier / Tuñi, Oriol / Sivatte, Rafael de / Gonzáles Faus, José I / Manresa, Ferran: El Segrest de la Veritat. Els homes segresten la veritat amb llur injustícia (Rm 1,18) – Sp. 372–374
Vollrath, Hanna: Die Synoden Englands bis 1066 – Sp. 303–304
Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren. – Meditation – Ost und West – Sp. 421–422
Walf, Knut: Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB). Western Bibliography of Taoism – Sp. 497
Wedderburn, Alexander J. M.: The Reasons for Romans – Sp. 366–367
Wedderburn, Alexander J. M.: Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background – Sp. 364–366
Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung. 18. Jahrhundert. Grundlegung und Entfaltung. F. St. Rautenstrauch u.a. 19. Jahrhundert. Praxis als Wissenschaft. A. Graf, J. Amberger. 20. Jahrhundert. Geschichtliche Gegenwart der Kirche. L. Bopp, M. Pfliegler, F.X. Arnold, hg. v. Anton Zottl / Werner Schneider – Sp. 491
Wehrle, Josef: Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1–12, interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen – Sp. 12
Weidinger, Gertrud / Weidinger, Norbert: Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Handbuch für die Ministranten- und Jugendarbeit – Sp. 58–59
Weippert, Helga: Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von Leo Mildenberg – Sp. 189–190
Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 – Sp. 385–394
Wengst, Klaus: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum – Sp. 197–199
Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische Sakramentenlehre – Sp. 478–480
Werbick, Jürgen: Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie – Sp. 473–474
Winkler, Gerhard B.: Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576 – Sp. 120–121
Wirtschaftswissenschaft und Ethik, hg. v. Helmut Hesse – Sp. 90–92
Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens – Sp. 334–335
Zapp, Hartmut: Codex Iuris Canonici. Lemmata. Stichwortverzeichnis. Elektronische Datenverarbeitung: Peter Ullrich – Sp. 137–139

IV. Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten, zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Seminaren der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster, Sp. 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 521–534.

Sachregister:
Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster, eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der 1988 und 1989 besprochenen Bücher bezogen werden (zum Preis von je 10,– DM + Porto). (Titel in Literaturlistenform und im Datenbankformat, als ASCII-Text – Diskettenformat bitte angeben.)

Theol 476 F

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 104,–

Nummer 1 — **1989** — **85. Jahrgang**

Otto, Eckart: Israels Wurzeln in Kanaan . . . . . Sp. 3

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 9
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Walter Kornfeld)
Loretz, Oswald: Habiru-Hebräer (Klaus Koch)
Wehrle, Josef: Prophetie und Textanalyse (Oswald Loretz)
Malherbe, Abraham J.: Paul and the Thessalonians (Thomas Söding)
Der Jakobusbrief (Wilhelm Pratscher)
Berger, Klaus: Wie ein Vogel ist das Wort (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 16
Kelly, J.N.D.: The Oxford Dictionary of Popes (Remigius Bäumer)
Chadwick, Henry: Augustin (Cornelius Mayer)
Trapè, Agostino: Aurelius Augustinus (Cornelius Mayer)
„Le Confessioni" di Agostino d'Ippona (Cornelius Mayer)
Fischer, Norbert: Augustins Philosophie der Endlichkeit (Cornelius Mayer)
Kasten, Brigitte: Adalhard von Corbie (Arnold Angenendt)
Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin (Gerhard L. Müller)
Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. T. XXIII: De malo; – T. XLV,1/2: De anima / De sensu et sensato – De memoria (Pius Engelbert)
Thomas von Aquin: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe (Ludwig Hödl)
Mysticism: Medieval & Modern (Josef Sudbrack)
Wendelin Steinbach: Opera exegetica quae supersunt omnia (Irena Backus)
Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft (Rolf Decot)
Europa in der Krise der Neuzeit (Rolf Decot)
Schatzgeyer, Kaspar: Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit (Bernhard Lohse)
Spitznagel, Peter: Wähler und Wahlen in Unterfranken 1919–1969 (Walter Ziegler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 36
Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Dorothea Sattler)
Granfield, Patrick: The Limits of the Papacy (Wolfgang Beinert)
Handbuch der Fundamentaltheologie (Hansjürgen Verweyen)
Millás, Josè M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns (Eckhard Lessing)
Verweyen, Hansjürgen: Christologische Brennpunkte (Hans Waldenfels)
Congar, Yves: Herbstgespräche (Herbert Vorgrimler)
Heine, Susanne: Frauen der frühen Christenheit (Maria Kassel)
Heine, Susanne: Wiederbelebung der Göttinnen? (Maria Kassel)
Goritschewa, Tatjana: Hiobs Töchter (Corona Bamberg)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 53
Bexell, Oloph: Liturgins teologi hos U. L. Ullmann (Klemens Richter)
Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktion des Liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit (Helmut Hucke)
Heinz, Andreas / Rennings, Heinrich: Heute segnen (Benedikt Kranemann)
Rau, Stefan: Ministranten-Literatur

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 63
De Dignitate Hominis (Werner Wolbert)
Nürnberger, Klaus: Ethik des Nord-Süd-Konflikts (Franz Furger)
Häring, Bernhard: Die Heilkraft der Gewaltfreiheit (Egon Spiegel)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 67
Baldas, Eugen: Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums (Karl-Josef Rivinius)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 68
George, Martin: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs (Wilhelm Goerdt)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Dank an Prof. Iserloh für die langjährige Tätigkeit in der Schriftleitung der Theologischen Revue

Herr Prof. Dr. Dr. h. c. Erwin Iserloh hat die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster, die Herausgeberin der Theologischen Revue, gebeten, ihn von den Pflichten der Schriftleitung zu entbinden. Die Fakultät ist dieser Bitte nachgekommen. Sie weiß sich dem langjährigen Schriftleiter der Theologischen Revue zu größtem Dank verpflichtet und möchte diesen Dank an dieser Stelle öffentlich aussprechen.

Professor Iserloh hat für die Theologische Revue weder Arbeitskraft noch Mühe gescheut, und dies trotz einer Vielzahl anderer Aufgaben und Aktivitäten. Bekannt sind seine Aufsehen erregenden Forschungsarbeiten, insbesondere auf dem Gebiet des Spätmittelalters und der Reformation, sowie des 19. Jahrhunderts und der Zeit des Nationalsozialismus. Im Rahmen der Fakultät und der Universität hat Prof. Iserloh eine intensive Lehrtätigkeit geleistet und zugleich noch eine reiche Vortragstätigkeit entfaltet. Nicht zu vergessen sind die zahlreichen Verpflichtungen in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit: als Vorsitzender des Fachausschusses Katholische Theologie in der Deutschen Forschungsgemeinschaft, als Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum wie auch des Westfälischen Vereins für Geschichte und Altertumskunde, als der von der Mainzer Akademie der Wissenschaften beauftragte Herausgeber des Gesamtwerkes von Wilhelm Emmanuel von Ketteler und nicht zuletzt als Domkapitular und Leiter der Fachstelle Ökumene im Bistum Münster. Seit 1971 hat er, in der Nachfolge von Hermann Eising, achtzehn Jahre die Last der Schriftleitung mitgetragen. In dieser Zeit hat sich das Profil der Theologischen Revue, insbesondere durch die Mitarbeit evangelischer Theologen und durch vermehrte Kontakte über den deutschsprachigen Raum hinaus, gewandelt.

Im Namen der Katholisch-Theologischen Fakultät, der Professoren, des Verlages und der Schriftleitung würdigen wir mit Dankbarkeit und Anerkennung die kollegiale Zusammenarbeit, den Einsatz und die großen Verdienste von Prof. Dr. Erwin Iserloh um die „Theologische Revue".

Prof. Dr. Herbert Vorgrimler (Dekan)

Prof. Dr. Arnold Angenendt (Sprecher der Professoren)

Prof. Dr. Vinzenz Pfnür (Schriftleitung)

Dr. Anton Wilhelm Hüffer / Maxfritz Hüffer (Verlag Aschendorff)

Univ. Bibl. Tübingen

Gd 128.4°

UB Tübingen 28. JUL 1989

ZD

Israels Wurzeln in Kanaan

Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels*

von Eckart Otto

Könnte Martin Noth zwanzig Jahre nach seinem Tode noch einmal die Bühne der wissenschaftlichen Diskussion um die Ursprünge Israels betreten, er würde verwundert zur Kenntnis nehmen, daß sich seine Rolle heute in ihr konservatives Gegenteil verkehrt hat. Zu seinen Lebzeiten galt er Vertretern der englischsprachigen Forschung als zu kritisch. W. F. Albright, der große amerikanische Alttestamentler und Palästinakundler, konnte M. Noth Nihilismus als Triebfeder seiner historischen Kritik vorwerfen. Worum ging der Streit? M. Noth hatte in seiner 1948 erschienenen „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" die vorquellenschriftlichen Pentateuchüberlieferungen von Erzvätern, Auszug, Sinaioffenbarung, Wüstenwanderung und Landnahme als Erzählungen des vorstaatlichen Stämmeverbandes Israel erkannt und das Zusammenwachsen der Pentateuchthemen aus der Geschichte dieses Stämmeverbandes im Gefälle der Verlagerung der Vorherrschaft unter den Stämmen vom mittelpalästinischen Gebirgsland in den judäischen Süden erklärt. Damit fielen diese Überlieferungen als Geschichtsquellen einer Frühgeschichte Israels vor der Landnahme aus. Auf dieser Basis ließ Martin Noth seine in 1. Auflage 1950 veröffentlichte „Geschichte Israels" mit der Landnahme als Prozeß der Konstituierung eines Stämmebundes Israels beginnen und behandelte die Befreiung aus Ägypten, die Erzväter und den Bund vom Sinai in dieser Reihenfolge als Traditionen des sakralen Stämmebundes. Die angelsächsische Forschung hatte mehrheitlich lange Zeit nicht akzeptiert, daß eine Geschichte Israels erst mit dem Stämmebund im Kulturland beginnen könne. Die 1959 (dt. 1966) erschienene „Geschichte Israels" von J. Bright ist markanter Ausdruck dieser Gegenposition.

Die wie die Geschichte Israels von M. Noth dem Lehrer A. Alt verpflichteten neueren Darstellungen der Geschichte Israels von S. Herrmann (1973; ^{2}1980) und H. Donner (1984) standen vor dem Problem, daß M. Noths Modell des vorstaatlichen 12-Stämmeverbandes als eines um ein Zentralheiligtum versammelten Bundes der Komplexität vorstaatlicher Geschichte Israels nicht mehr gerecht wurde, und damit der 12-Stämmebund als „Sitz im Leben" der vorliterarischen Pentateuchüberlieferung entfiel. Beide Darstellungen fallen in der Konsequenz hinter M. Noth zurück und schreiben die Geschichte Protoisraels vor der Landnahme als durch altorientalische Überlieferungen und landeskundlich-archäologische Daten ergänzte Nacherzählungen der biblischen Überlieferungen. Aus der Perspektive der hier vorzustellenden Arbeiten eher geringfügige Unterschiede zwischen den beiden Darstellungen ergeben sich daraus, daß H. Donner dem historischen Quellenwert literarischer Zeugnisse des Alten Testaments über die Frühgeschichte Israels etwas skeptischer gegenübersteht als S. Herrmann, ohne daß dies durch eine der „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" M. Noths entsprechende Arbeit ausgewiesen wird. Es bleibt für H. Donner aber dabei, „daß die literarischen Quellen der Geschichte eines Volkes in der Regel unmittelbarer, lebendiger und deutlicher sprechen als die archäologischen".

Dieser bislang für die Geschichtsschreibung des antiken Israels so selbstverständliche Grundsatz, der den Historiker auf das Alte Testament als vornehmliche Quelle der Geschichte Israels verweist, wird durch die drei hier vorzustellenden neueren englischsprachigen Arbeiten in Frage gestellt. Hatte J. A. Soggin in seiner ebenfalls 1984 erschienenen Darstellung „A History of Israel" den Ansatz M. Noths so radikalisiert, daß eine Geschichtsschreibung Israels erst mit der Staatsgründung durch David und dem damit verbundenen Einsetzen einer verläßlicheren Geschichtsschreibung im Alten Testament möglich sei, so lassen diese neueren Arbeiten zur Geschichte Israels die bisherigen Alternativen hinter sich und stellen das Alte Testament als Zeugnis einer Geschichte Israels prinzipiell in Frage.

Das Programm einer „neuen Geschichte Israels" als Geschichte der israelitischen Gesellschaft ist am konsequentesten von dem Kopenhagener Alttestamentler Nils Peter Lemche entwickelt worden.

Nach einem Einleitungskap., das Grundzüge palästinischer Geographie, Demographie und Ökonomie behandelt, werden im 2. Kap. unter der Überschrift „Text and History" die methodischen Grundprobleme der neuen Geschichtsschreibung abgehandelt. Mit den großen Geschichtswerken des Jahwisten und der Deuteronomisten wird das geschichtliche Denken in Israel als Reaktionsmuster auf Verlust von Land und Staat im Exil spätdatiert. Überlieferungen des Alten Testaments seien nur als Geschichtsquellen der Zeit zu werten, in der sie verfaßt worden seien, nicht aber der Zeit, über die sie berichten. Daraus folgt, daß dem Historiker für die Geschichte des vorexilischen Israels keine verläßlichen literarischen Quellen im Alten Testament zur Verfügung stehen. So könne auch eine Geschichte Israels nicht länger das rationalisierende Nacherzählen der biblischen Modelle einer Geschichte Israels sein. In die so entstandene Lücke sollen als verläßlichere Quellen die Epigraphik und vor allem die Archäologie einrücken. Nimmt damit die Geschichtsschreibung Abschied von dem Versuch, Einzelereignisse der Geschichte Israels in ihrer Kausalität und Folgewirkung darzustellen zugunsten der Geschichte der kulturellen und sozialen Lebensbedingungen der Epochen israelitischer Geschichte, so ist L. dennoch deutlich, daß auch eine solche moderne Geschichtsschreibung, wie die des Alten Testaments, nur Modelle der Geschichte Israels entfaltet, die allenfalls hypothetische Annäherungen an die tatsächliche Geschichte sein können. „The practical result of this way of posing the problem is therefore not the study of the relationship between Israel's history ‚as it was' and the Old Testament, but of the relationship between the reconstructed model and the Old Testament historical tradition" (34).

Das 3. Kap. behandelt die Entstehung Israels und die vorstaatliche Epoche. L. führt die Ursprünge Israels auf die *ḥabiru* als „outlaws" spätbronzezeitlicher Stadtstaaten zurück. Diese These wird aber nicht durch archäologisches, sondern literarisches Zeugnis des Freilassungsgesetzes in Ex 21,2, das L. in die Spätbronzezeit heraufdatiert, gestützt. Man mag bezweifeln, daß Ex 21,2 ein stabilerer Pfeiler zur Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels ist, als die herkömmlich genutzten, setzt doch dieses Gesetz mit dem 6/7-Schema in den Freilassungsbestimmungen das Zeitschema der genuin israelitischen Ruhetagsinstitution voraus. Werden die Ursprünge Israels auf staatliche Gesellschaft der Spätbronzezeit zurückgeführt, so bedarf es der Erklärung, warum das frühe Israel zunächst tribal organisiert war. L. sieht die Lösung in der aus der Ethnologie übernommenen These der „Retribalisierung" der Gesellschaft in Zeiten der Krise staatlicher Organisationsformen. Wenn die staatlichen Zentralorgane verfallen, übernehmen die unterhalb dieser Organe auch in staatlicher Zeit das Leben organisierenden familiaren Strukturen als „reserve ideology" deren Funktionen. In Zeiten ihrer Krise kehrt die tribale Gesellschaft mit dem israelitischen Königtum wieder zur staatlichen Organisationsform zurück. Die pentateuchischen Überlieferungen, insbesondere die des Exodus, haben also keinerlei historischen Anhalt, sondern ihren Kern in dem Interesse, die verwandtschaftlich gefaßte Identität des Volkes Israel zu begründen. Es ist zu fragen, ob damit nicht vorkritischen Interpretationen der biblischen Erzählungen als Geschehensberichte ein ebenso grobes Muster, die Erzählungen pauschal aus ideologischem Interesse abzuleiten, entgegengesetzt wird.

Das 4. Kap. behandelt die Zeit des Königtums. Nachdem auch die Überlieferungen des Deuteronomistischen Geschichtswerkes einschließlich der Thronnachfolgegeschichte als für eine Geschichtsrekonstruktion ungeeignet, da nicht an neuzeitlichen Objektivitätsforderungen orientiert, destruiert sind – was in der Konsequenz bedeutet, daß nur von Historikern verfaßte Quellen auch Quellen der Historiker sein könnten –, rückt die Frage nach den Gründen für den Übergang der Tribal- zur Staatsgesellschaft in den Mittelpunkt. Unter dem Druck der Philister stand die Stammesgesellschaft vor der Alternative, sich entweder aufzulösen, oder zu einer staatlichen Organisationsform überzugehen. Strukturen der sozialen Hierarchie bestimmten schon in vorstaatlicher Zeit im Nebeneinander von Kernfamilien als Regelfall (anders aber Lev 18,6ff) und einigen Großfamilien das Leben des vorstaatlichen Israels, an die die Herrschaftsorganisation staatlicher Zeit anknüpfte. In der Darstellung der Geschichte von Juda und Israel als Staatsgesellschaften treten die gesellschaftshistorischen Tendenzen des Zerfalls tribaler Solidarität als Folge der Staatsorganisation und des Interessengegensatzes von Nord- und Südreich in den Mittelpunkt.

In einer Gegenbewegung, die sich insbesondere im Widerstand gegen die Überfremdung durch die Omri-Dynastie und die assyrische Bedrohung konstituierte, wurde als „intellektuelles Experiment" geistiger Eliten ein historisches Bewußtsein ausgebildet, das zur Voraussetzung der israelitisch-jüdischen Religion in Differenz zu den Umweltreligionen wurde.

* G. W. **Ahlström** (Who were the Israelites? Winona Lake 1986), R. B. **Coote**/K. W. **Whitelam** (The Emergence of Early Israel in Historical Perspective, The Social World of Biblical Antiquity Series 5, Sheffield 1987) und N. P. **Lemche** (Ancient Israel. A New History of Israelite Society, The Biblical Seminar 5, Sheffield 1988)

Das 5. Kap. ist der exilischen und nachexilischen Zeit gewidmet. Während des Exils wurde wie in der Frühzeit eine „Retribalisierung" wirksam. Als Antwort auf die Katastrophe trat das Geschichtsdenken als Erklärungsmodus seinen Siegeszug in Israel an. Während in der deuteronomistischen Theologie die Dialektik von Sünde und Strafe im Vordergrund stand, war die Theologie des Jahwisten mit dem Akzent auf der Landverheißung und -gabe deren Gegenpol. Die persische Zeit wird unter dem Aspekt der Identitätssicherung Israels durch Abgrenzung nach außen und Stärkung der Solidarität nach innen beschrieben.

L. rekonstruiert die Geschichte Israels von den Anfängen in der Krise der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten bis in die nachexilische Zeit als Geschichte der unterschiedlichen Reaktionen des Gesellschaftssystems in seiner Funktion, Identität der Gemeinschaft und also gemeinschaftliches Handeln der Individuen zu begründen, auf historische Herausforderungen durch Großmachtkonstellationen und soziale Entwicklungen im Inneren. Das Alte Testament wird in dieser Darstellung zum literarischen Niederschlag ideologischer Funktionen der Identitätssicherung Israels gerade in Krisenzeiten.

In einem 6. Kap. zieht L. Schlußfolgerungen daraus für die Rekonstruktion einer israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.

Wie eine Geschichte Israels nicht der alttestamentlichen Darstellung von Geschichte folgen kann, so auch nicht eine Religionsgeschichte den alttestamentlichen Ideen gerade über die Ursprünge der JHWH-Religion. Das Alte Testament projiziere ein Bewußtsein der Differenz zwischen kanaanäischer und israelitischer Religion, das Folge der Prophetie sei, in die Frühzeit. Parallelen zwischen Überlieferungen westsemitischer Religion des 2. und 1. Jt. und dem Alten Testament sind als Belege der religionshistorischen Kontinuität und der Verwurzelung der JHWH-Religion in kanaanäischer Religion zu interpretieren und nicht als deren Einwirkungen auf genuin israelitische Religion. Einer durchgängig im 1. Jt. zu beobachtenden Verschmelzung von Zügen der Königsgötter El und Baʿal entsprechend vereinigt auch der vorexilische JHWH Züge dieser beiden Götter und hat entsprechend ein weibliches Pendant. Die Besonderheit israelitischer Religion habe sich aus der prophetischen Transformierung der in westsemitischer Religion allgemeinen Struktur des Zusammenhanges von einem Gott, einem König und einem Land in die eines Gottes, eines Volkes und eines Landes ergeben, wobei die JHWH-Verehrung monotheistisch und das Gottesverhältnis ethisch interpretiert wurden.[1]

L. knüpft damit an Wellhausen an und übernimmt auch die Spätdatierung der alttestamentlichen Gesetze, die *ihrem Geiste nach* den Propheten nachgeordnet werden. Damit ist der theologiegeschichtliche Stellenwert dieser Arbeit exakt benannt. Sie verschärft Ansätze der liberalen Theologie des 19. Jh.s, die entwicklungslogische Rekonstruktionen von Geschichte und Religionsgeschichte Israels den alttestamentlichen Überlieferungen kritisch entgegenstellte. Die Rekonstruktionen wurden aus der historisch-kritischen Analyse des Alten Testaments gewonnen, während L. dem Alten Testament pauschal den historischen Quellenwert insbesondere für die vorexilische Zeit abspricht. Die entwicklungslogischen Modelle altisraelitischer Religionsgeschichte der liberalen Theologie sind nicht aufgrund der Kritik offenbarungspositivistisch-konservativer Gegenpositionen zusammengebrochen, sondern durch die Archäologie und die formgeschichtliche Arbeit in der Exegese. Beide Wissenschaftsbereiche sind auch in L.s neuer Geschichte Israels bedeutungslos. In bezug auf das formgeschichtliche Thema vorliterarisch-mündlicher Überlieferung verwundert dies nicht, da L. mit der These, Überlieferungen seien allenfalls nur Quellen der Zeit ihrer literarischen Abfassung, der Tendenzkritik der Literarkritiker des 19. Jh.s folgt. Erstaunlicher ist das Ausblenden der Archäologie, die Hauptquelle der Rekonstruktion der vorexilischen Geschichte Israels sein soll. Und so ist L.s neue Geschichte Israels entgegen ihrer Intention über weite Strecken nichts anderes als eine unter dem Blickwinkel sozialanthropologischer Theorien rationalisierende „Nacherzählung" des Alten Testaments.

Ist L.s Geschichte Israels ungewollt zu einem Zeugnis vom Quellenwert des Alten Testamentes auch für die vorexilische Geschichte Israels geraten, so vermeidet die Arbeit von K. W. Whitelam, der an der Universität von Stirling lehrt, und R. B. Coote vom San Francisco Theological Seminary in San Anselmo diesen Eindruck durch eine konsequente Neuorientierung der Quellenbasis historischer Rekonstruktion einer Geschichte Israels. Mit L. teilen die Autoren die Meinung, daß das Alte Testament nicht mehr Quelle einer Geschichte Israels sein könne. „The Bible has been the most influential source of the prevailing ideas about the nature of Israel from its inception to the present. Yet the Bible itself is largely a product of such ideas (and the historical basis) in effect during the lengthy period of composition, formation, and selection of the biblical documents, and among the limited sociopolitical groupings primarily responsible for its development" (13). Primäre Quelle der Geschichte Israels seien die von der Archäologie zur Verfügung gestellten Daten zu demographischen Entwicklungen, Siedlungsstrukturen, Handelsbeziehungen und sozialen Entwicklungen von Bevölkerungssegmenten. Im Gegensatz zu traditionellen Verfahren der Geschichtsschreibung des antiken Israels sind diese Daten nicht mit den biblischen Überlieferungen zu korrelieren und so Überlieferung und archäologisches Zeugnis zu interpretieren. Vielmehr sind die Daten zur Geschichte Israels einzuordnen in eine Rekonstruktion der Geschichte des palästinischen Raumes von der Frühbronzezeit des 3. Jt.s bis zur Gegenwart. Die sich darin erweisenden Grundtendenzen der Siedlungsausweitung und -konzentration verbunden mit Bevölkerungswachstum und -verringerung, Ausweitung und Niedergang des internationalen Handels sowie der Verschiebungen innerhalb der Bevölkerungssegmente von Städtern, Bauern, Hirten und outlaws können die Daten israelitischer Geschichte in ihrer Vernetzung interpretieren und lassen die Entstehung Israels in Palästina und seine Geschichte nicht als ein außergewöhnliches Ereignis historischer Kontingenz erscheinen, sondern als eine Entwicklung, die sich ähnlich mehrfach in diesem Raum ereignet hat. Die Annahme der Einzigartigkeit Israels gilt den Autoren als das bislang größte Hindernis einer angemessenen Geschichtsschreibung Israels und stamme aus jüdischer und christlicher Ideologie. „The emergence of Israel, datable to about 1250–920 BCE, is, to use concepts popularized by Braudel,[2] a surface event understandable only in terms of the wider, slower movement of much longer duration, what Braudel styles la longue durée" (13).

Nachdem in einem 1. Kap. die Methodenfragen behandelt wurden, wird im 2. Kap. der Zusammenhang von Siedlungsstrukturen und internationalem Handel aufgewiesen. In Zeiten des Bevölkerungswachstums in der Frühbronzezeit (II–III), der Mittelbronzezeit (II), der römisch-byzantinischen Zeit und des modernen Israels, die auch Zeiten der Urbanisierung mit Siedlungsschwerpunkten in den Ebenen des Landes sind, florierte der internationale Handel. Die Ursachen für den Zusammenbruch dieser Kulturen in der Frühbronzezeit IV/Mittelbronzezeit I, der Spätbronzezeit oder der ottomanischen Zeit sind vielfältig, aber stets begleitet von einem Niedergang des Handels und einem Wechsel der Siedlungsstrukturen von urbaner zu dörflicher Siedlung verbunden mit einer Intensivierung der Besiedlung der Berg- und Randgebiete Palästinas. Die Ausweitung der Besiedlung in diesen Gebieten kann also Folge politischer Instabilität und Verarmung des Landes sein (FB IV/MB I; Eisen I; spätottom. Zeit), aber auch des Wohlstandes und des daraus resultierenden Bevölkerungswachstums wie in römisch-byzantinischer Zeit. Die Entstehung Israels in der frühen Eisenzeit aus einer Bewegung dörflicher Neusiedlung in den Berg- und Randgebieten als Folge des Niedergangs spätbronzezeitlicher Stadtkulturen folgte also einem in Palästina wirksamen Muster.

Im 3. Kap. werden diese Fluktuationsbewegungen als Universalien palästinischer Geschichte in die Möglichkeiten der sich stark voneinander unterscheidenden Landschaften Palästinas eingezeichnet, regional differenziert und auf ihre Konsequenzen für die Bauern, Städter, Nomaden und „Banditen" hin befragt. Der Einfluß der städtischen Eliten auf die Randzonen Palästinas steigt mit ihrem ökonomischen Erfolg durch Handel und nimmt, wie im Übergang von der Spätbronzezeit zur frühen Eisenzeit, bei Zusammenbruch des Handels ab.

Das 4. Kap. behandelt die Umstände der Entstehung Israels in der frühen Eisenzeit. Die Zerrüttung des Stadtstaatensystems durch Niedergang des internationalen Handels im 13. Jh. v. Chr. führte zu einer Loslösung von Bevölkerungssegmenten von den Städten und zu unabhängiger bäuerlicher Subsistenzökonomie in Rand- und Berggebieten Palästinas. Es bildeten sich regional wirksame Gemeinschaften von Dörfern, denen es im 12. Jh. v. Chr. gelang, ein Ausgreifen des Einflusses der Städte auf ihr Siedlungsgebiet zu verhindern. Die Vorstellung eines geschlossenen Stämmeverbandes Israel sei Rückprojektion staatlicher Identität Israels in vorstaatliche Zeit.

Das 5. Kap. behandelt die Entstehung des davidischen Großreiches. Entgegen der nach Meinung der Autoren üblichen Interpretation, die Staatsentstehung in Israel sei eine Gegenbewegung zu politischen Tendenzen der vorstaatlichen Zeit und Abfall vom Geist des vorstaatlichen

[1] Die hier zu besprechende Geschichte Israels ist von N. P. Lemche als Einlösung seines in der Monographie „Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy", SVT 37, Leiden 1985 (386ff) skizzenhaft entworfenen Programms verstanden; vgl. dazu auch die Rezension von W. Thiel, Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels, ThLZ 113, 1988, 401–410.

[2] Siehe u. a. On History, London 1980.

Stämmeverbandes, der durch äußeren Druck insbesondere der Philister erzwungen worden sei, seien tribale und staatliche Gesellschaftsorganisationen nur unterschiedliche Reaktionen der Gesellschaft im Streben nach optimaler Anpassung an durch Bevölkerungswachstum und gesteigerte Konkurrenz um die Ressourcen des Landes gewandelte wirtschaftliche und soziale Rahmenbedingungen.

Das abschließende 6. Kap. will eine Antwort auf die Frage geben, warum das Alte Testament die in den voranstehenden Kapiteln rekonstruierten Ursprünge Israels verschleiere. Überlieferungen des Alten Testaments seien geprägt vom Bedürfnis der vorexilischen Staatsgesellschaft und der nachexilischen Gemeinde nach Identität, die in die Frühzeit projeziert wurde.

M. Noth erschien Israel noch als „ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war; und das nicht nur so, wie jede geschichtliche Größe ihre individuelle Sonderart hat und daher niemals anderen geschichtlichen Größen wirklich gleich ist, sondern vielmehr so, daß im Zentrum der Geschichte ‚Israels' Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten gibt, und zwar nicht deswegen, weil dazu bislang noch kein Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, sondern weil nach allem, was wir wissen, dergleichen Dinge in der sonstigen Völkergeschichte überhaupt nicht begegnen" (Geschichte Israels, 11). Die darauf folgende Darstellung der Geschichte Israels ist die Widerlegung dieser These, denn M. Noths Geschichte Israels enthält keine Zusammenhänge, die sich den von E. Troeltsch paradigmatisch formulierten Kriterien des Historischen entziehen könnten und nicht analogiefähig wären. Die Arbeit von R. B. Coote und K. W. Whitelam ist die notwendige Gegenposition zu Konzepten der Analogielosigkeit Israels. Nicht die Geschichte Israels ist analogielos, sondern nur die Ergebnisse der religiösen Interpretation dieser Geschichte. Wird in den bisherigen Darstellungen der Geschichte Israels die geographische und politische Konstellation des 2. Jt.s wie ein Bühnenbild entworfen, vor dem dann im Vordergrund die Geschichte Israels entfaltet wird, so kann sich die Disziplin der Geschichtsschreibung des antiken Israels durch die Arbeit von C./W. anregen lassen, die Geschichte Israels als historische Realisierung von Möglichkeiten des palästinischen Raumes zu begreifen, die auch die anderen Epochen der Geschichte dieses Raumes bestimmt haben. Klima, Geographie des Landes und seine geostrategische Lage sind nicht zeitlose Phänomene, die in die Prolegomena einer Geschichte Israels verbannt werden sollten. Sie sind Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Lebens, auf die Bevölkerungsentwicklung, Ökonomie, Gesellschaftsstruktur und Religion reagieren.[3]

Begreifen C./W. die Geschichte Israels aber nur als Segment einer mehrtausendjährigen Geschichte Palästinas, dessen Möglichkeiten durch die Gesamtgeschichte vorgegeben sind, besteht die Gefahr, daß die individuelle historische Gestalt in ihren universalhistorischen Rahmen aufgehoben wird. So bleibt die Frage ungelöst, wie eine israelitische Volksidentität in ihrer gerade nachexilisch realisierten Besonderheit entstehen konnte. Dieser Frage wendet sich unter ähnlichen methodischen Prämissen wie die der beiden besprochenen Monographien die Arbeit von G. W. Ahlström zu, der in Chicago lehrt. Er zeichnet die Geschichte des Eigennamens Israel nach als Wandel von einer Territorialbezeichnung des mittelpalästinischen Gebirgslandes zu einer Bezeichnung des Territorialstaates seit Saul und schließlich zu einer in liturgischer Sprache des Südreiches Juda ausgebildeten Bezeichnung des kultischen Gottesvolkes. An diesen Sprachgebrauch knüpft die nachexilische Verwendung des Eigennamens Israel als „ideological term for Judaism" an.

Im 1. Kap. wird die These entwickelt, daß das Alte Testament, dessen Intention nicht die Bewahrung historischer Fakten sei, als Quelle in der Frage nach den Ursprüngen Israels ausfalle. Die Landnahmeerzählungen stammen aus späterer Zeit, als Israels Anspruch auf das Land in Frage gestellt war. Die Ursprünge Israels sind im Lande selbst in einer Rückzugsbewegung aus den Städten in das Bergland zu suchen. Man wollte den Kriegen, in die die Städte in der ausgehenden Spätbronzezeit besonders intensiv verwickelt waren, entkommen. JHWH ist nicht der Gott eines Stämmebundes, sondern nur eines Bevölkerungssegmentes edomitischen Ursprungs in der Gesellschaft bäuerlicher Subsistenzökonomie auf dem Bergland.

Das 2. Kap. vermittelt dieses Bild mit dem literarisch in der Spätbronzezeit auf dem mittelpalästinischen Gebirgsland bezeugten Bevölkerungssegment der ʿapīru, die in den Amarnatexten u. a. als Personen gelten, die den sozialen Status oder die politische Einbindung gewechselt haben, was auch für die „Hebräer" des Alten Testaments gelten könne. G. W. Ahlström verbindet die in EA 289,24 um Sichem bezeugten ʿapīru mit der Jakobsippe (16).[4] Die Amarnatexte belegen seiner Meinung nach eine Rückzugsbewegung aus städtischer Kultur in das Bergland und können analog den archäologischen Befund der Zunahme dörflicher Siedlungen in Bergland und Steppenrand im Umbruch von der Spätbronze- zur Eisenzeit interpretieren.

Das 3. Kap. entfaltet diesen archäologischen Befund anhand der Ortslage von Ai, Radana, Giloh, Tell Ǧedur, Tell Marjamme, ʿIzbet Ṣarṭah, Tell et-Tuyūr, Tell es - Seba', Tell el - Mšāš und Ārad.[5] Die durchgängige Identität von materialer Kultur der Spätbronze- und frühen Eisenzeit bestätigt die Ursprünge der Neusiedler im Kulturland. Einige edomitische, aramäische und hethitische Zuwanderer kamen zu den indigenen Siedlern hinzu, die zusammen eine Gesellschaft von „Pionieren" bildeten.

Das 4. Kap. begründet anhand der Exegese des Schlußteils der ägyptischen Merenptah-Stele, der den ältesten außerbiblischen Beleg des Israel-Namens enthält (ca. 1219 v. Chr.), die für das Buch zentrale These, daß anders als die alttestamentlichen Überlieferungen es tradieren, der Israel-Name Territorialbezeichnung des mittelpalästinischen Gebirgslandes um Sichem war. Durch diese These wird Raum gewonnen, um nach einem Exkurs (Kap. 5), der noch einmal den historischen Quellenwert biblischer Erzählungen, z. B. der Exodusüberlieferung, in Frage stellt, im 6. Kap. das vorstaatliche Protoisrael als ein Konglomerat politisch, sozial, ethnisch und religiös diverser Gruppierungen darzustellen, das erst durch die Staatsbildung zu einer Einheit „Israel" gefunden haben (Kap. 7). Die Frage nach der politischen und religiösen Gestalt eines vorstaatlichen Israels sei falsch gestellt und folge der Suggestion des Alten Testaments eines schon vorstaatlichen Volkes Israel. Die dem zugrunde liegende These, Israel sei im Ursprung Territorialname, läßt sich aber aus der Merenptah-Stele nicht ableiten, ist doch Israel dort gerade mit dem Determinativ „Volk" verbunden,[6] das sich in seinem Aussagewert kaum durch den Hinweis auf eine vermeintliche Ringkomposition im Schlußteil der Stele außer Kraft setzen läßt.[7] Dann aber läßt sich die alttestamentlich durchgängige Bezeichnung schon eines vorstaatlichen Stämmebundes als Israel kaum aus Rückprojektionen staatlicher Zeit ableiten, wie auch die vorstaatliche JHWH-Verehrung kaum auf ein schmales edomitisches Bevölkerungssegment reduziert werden kann.

Es ist zu begrüßen, daß sich die Geschichtsschreibung Israels von einer Beschreibung der an der Oberfläche historischer Prozesse angesiedelten Faktengeschichte kontingenter Einzelereignisse handelnder Personen fortentwickelt zu einer sich den Fragestellungen nomologischer Geisteswissenschaft wie der Soziologie, Sozialanthropologie und der historischen Geographie öffnenden Beschreibung historisch langfristiger Wirkmächte, die den in der Geschichte handelnden Menschen die Möglichkeiten des Handelns vorgeben. Insofern muß die Geschichtsschreibung des antiken Israels eine kritische sein, die nicht nur Geschehen rekonstruiert, sondern auch die darin wirksamen übergreifenden Komponenten versteht. Es wird sich aber noch erweisen müssen, ob dieser kritische Impuls verbunden sein muß mit einer Dispensierung des Alten Testamentes als Quelle der Geschichtsschreibung. Die vorgestellten Arbeiten zur Geschichte Israels haben ihr methodisches Widerlager in neueren literaturhistorischen Arbeiten vor allem zum Pentateuch, die die ältesten Schichten für frühestens spätvorexilisch, wenn nicht gar exilisch halten. Nicht „history" sondern „story" sei die den Erzählungen über das frühe Israel angemessene Kategorie der Analyse. Es dürfte eher zweifelhaft sein, daß sich die Spätdatierungen in der Pentateuchforschung bewähren werden. Verlagert sich das literaturwissenschaftliche Interesse in der Textanalyse von einer lange Zeit bestimmenden Ursprungsorientie-

[3] Siehe zu diesen sozialhistorischen Aspekten die neueren Arbeiten von D. C. Hopkins, The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age, Sheffield 1985; O. Borowski, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake 1987; F. S. Frick, The Formation of the State in Ancient Israel, Sheffield 1985; L. E. Stager, The Archaeology of the Family in Ancient Israel, BASOR 260, 1985, 1–35; Vf., Gibt es Zusammenhänge zwischen Bevölkerungswachstum, Staatsbildung und Kulturentwicklung im eisenzeitlichen Israel?, in: O. Kraus (Hg.), Regulation, Manipulation und Explosion der Bevölkerungsdichte, Göttingen 1986, 73–87; ders., Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina. Zur Methodik der Korrelierung von Geographie und antiker Religionsgeschichte, Geographia Religionum 5, 1989 (im Druck).

[4] Es dürfte sich um Vorläufererscheinungen zur Seßhaftwerdung der Jakobsippe um Sichem handeln; s. Vf., Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels, BWANT 110, Stuttgart 1979, 159ff.

[5] I. Finkelstein (The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988) verzeichnet 300 Eisen I-Siedlungen im Bergland zwischen Jerusalem und der Jesreelebene, die 75 Prozent aller in Israel bekannten Eisen I-Siedlungen ausmachen.

[6] Vgl. Vf., Sichem (BWANT 110), 199–212.

[7] Vgl. auch die Rezensionen von H. M. Niemann, ThLZ 113, 1988, 22–24; J. A. Emerton, VT 38, 1988, 372f.

rung, die auf die neuromantischen Wurzeln der Formgeschichte zurückgeht, auf die Rezeptionsperspektive und darin zugespitzt auf die kanonische Endgestalt eines Textes, so dürfen doch die berechtigten Anliegen überlieferungsgeschichtlicher Forschung, die sich den vorliterarischen Überlieferungsgestalten zuwendet, nicht verloren gehen. Nach wie vor werden die Grundfragen einer Geschichtsschreibung Israels auf dem Felde der Pentateuchforschung entschieden.

Wird sich die Geschichtsschreibung Israels von einer rationalisierenden Nacherzählung biblischer Überlieferungen weiterentwickeln zu einer verstehenden Beschreibung der die Menschen in ihrem Handeln prägenden langfristigen Wirkmächte der Religion, Geographie, Ökonomie, Gesellschaftsstruktur und ihrer Institutionen, so wird eine Trennung von Geschichte und Sozialgeschichte Israels aufzuheben sein und die Sozialgeschichte konstitutives Element jeder Geschichte Israels werden. Die großen Umbrüche des Übergangs von der Tribal- zur Staatsgesellschaft, die Einbindung Israels und Judas in die Hegemonie der Großmächte, sowie Exil und Verlust der Eigenstaatlichkeit in nachexilischer Zeit sind in ihren Auswirkungen auf die Lebens- und Ideenwelt der Menschen zur Sprache zu bringen. Eine so die Sozialgeschichte integrierende Geschichtsschreibung Israels weitet sich zu einer Kulturgeschichte Israels, die nach der *Bedeutung* historischer Prozesse für das Leben und Denken der Menschen der Zeit fragt. Wesentlicher Quellenbereich für eine derartige Geschichtsschreibung Israels sind die Rechtsüberlieferungen des Alten Testaments, die unmittelbarer als erzählende Überlieferungen gesellschaftliche Lebenszusammenhänge widerspiegeln.[8] Sie haben in der Kontinuität ihrer Tradierung ein Langzeitgedächtnis für historische Umbrüche in der Gesellschaft. Noch in der staatlichen Zeit werden Rechtssätze aus dem Geist tribaler Gesellschaft tradiert und uminterpretiert, in nachexilischer Zeit Rechtssätze des staatlichen Israels. Die Disziplin der Geschichtsschreibung Israels sollte die Rechtsgeschichte als einen wichtigen Quellenbereich ihrer Arbeit erkennen.

[8] S. dazu Vf., Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel, Studia Biblica 3, Leiden 1988; ders., Interdependenzen zwischen Geschichte und Rechtsgeschichte des antiken Israels, Rechtshistorisches Journal 7, 1988, 347–368; F. Crüsemann, Das Bundesbuch – Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, SVT 40, 1988, 27–41; R. A. Butterfield, Deuteronomy 12–20 in Cultural Evolutionary Perspective, Theol. Diss. Lutheran School of Theology, Chicago 1986.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd IV, Lfg 6/7. Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Joseph Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1988). Sp 609–864. kart. DM 78.–

Der vorliegende Faszikel 6/7 von Band VI beinhaltet Beiträge zu insgesamt 35 Stichwörtern: *pll* (vgl. THAT II 427–432), *pānāh, pinnāh, pānîm* (vgl. THAT II 432–460), *pāsaḥ, pisseaḥ, psl, pāʿal* (vgl. THAT II 461–466), *pʿm, pāqaḏ* (vgl. THAT II 466–486), *pāqaḥ, par, pærāʾ, pāraḏ, pærāḏ, pārāh, pāraḥ, pāroḵæṯ, pāraʿ, parʿoh, pāraṣ, pāraq, prr* (vgl. THAT II 486–488), *pāraś, pārāš, pāšaṭ, pāšaʿ* (vgl. THAT II 488–495), *pešær, pešæṭ, piṯʾom, pth (vgl. THAT II 495–498), pāṯaḥ, pāṯal, ṣoʾāh, ṣoʾn.*

Druckfehler wurden in geringer Anzahl festgestellt: Sp 710 Z. 17 v. o. richtig 1 Sam 14,17 statt 1 Sam 14,16; Sp 710 Z. 16 v. u. richtig 2 Kön 10,19 statt 2 Kön 20,19; Sp 719 Z. 8 v. u. richtig Ri 9,28 statt Ri 9,20; Sp 775 Z. 1 v. o. richtig Ps 74,13 statt 74,12; Sp 777 Z. 10 v. o. richtig Ps 119,126 statt 119,129; Sp 794 Z. 14 v. o. richtig 8,20.22 statt 8.20.22; Sp 860 Z. 17 v. u. richtig Gen 1,24f statt Gen 1,34f; Sp 860 Z. 5 v. u. richtig Gen 32,8 statt Gen 32,6.

Bei Aufzählung der Stellen, in denen die Wurzel *qrb* hiph in Zusammenhang mit *lipnê JHWH* verwendet wird, ist fälschlich 1 Chr 16,1 (dort *lipnê hāʾæ lohīm*) genannt (Sp 653 Z. 23 v. u.). Ebenso ist in Sp 654 Z. 5 v. o. Neh 1,4 zitiert, wo sich statt *lipnê JHWH* aber *lipnê ʾælohê haššāmāim* findet. Sp 655 Z. 17 v. u. wurde nach Gen 36,3 das Verb *hlk* zu nennen vergessen.

Zu ergänzen wäre ferner noch, daß *pᵉnûʾel* als Ortsname sich außer Gen 32,31f auch noch Ri 8,8f.17 und 1 Kön 12,25 findet (Sp 632 Z. 10 v. o.). Sp 775 Z. 23 v. u. fehlt zu Sach 11,10.11 noch v 14 zur Vollständigkeit. Zuletzt sei noch auf einen Transkriptionsfehler in Sp 633 Z. 11 v. u. hingewiesen (richtig *dammāśæq* statt *dammāšæq*).

Wien Walter Kornfeld†

Loretz, Oswald: **Habiru-Hebräer.** Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *ʿibrî* vom Appellativum *ḫabirū*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. XV, 314 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 160) Ln DM 106.–

Nur in einigen ausgegrenzten Textkomplexen nennt das Volk des Alten Testaments sich „Hebräer", vor allem in der Josefs- und Exodusgeschichte, sowie den Erzählungen über die Auseinandersetzung mit Philistern 1 Sam 4–29 und den Sklavenfreilassungsgesetzen Ex 21,1ff; Dt 15,12–18; Jer 34,9.14. In diesen Abschnitten taucht die Bezeichnung „Hebräer" gehäuft auf, anscheinend für Glieder des eigenen Volkes. Seitdem keilschriftliche und ägyptische Texte entdeckt worden sind, die für die 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. *ḫabirū* bzw. *ʿaperu* in Syrien–Palästina bezeugen, hören die Versuche von Bibelwissenschaftlern und Orientalisten nicht auf, den genaueren Zusammenhang zwischen dem außerbiblischen und dem biblischen Terminus zu ermitteln und von da aus ein Licht auf die Frühgeschichte Israels fallen zu lassen.

Mit einer eindrucksvollen Belesenheit (die Bibliographie umfaßt Titelnachweise auf 24 engzeilig beschriebenen Seiten) und einer bewundernswerten Kenntnis der einschlägigen Sprachen greift Loretz das Thema erneut auf. Es gibt m. W. bislang keine derart breitgefächerte und die Forschungsgeschichte einbeziehende Behandlung des Themas. Das Ergebnis läuft darauf hinaus, daß es sich bei „Hebräer" um eine junge Selbstbezeichnung der nachexilischen jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft handle, während die ägyptischen, ugaritischen und akkadischen Belege des 2. Jt. eine soziologische Schicht betreffen, die mit dem nachmaligen Israel nichts zu tun und mit dem nachexilischen Judentum buchstäblich nur den Namen gemein haben.

Kap. 1 „Probleme der *ḫabirū*-Hebräer-Forschung" (1–17) trägt den provokativen Untertitel „Mythos und Theologie oder historische Rekonstruktion in der Darstellung der Frühgeschichte Israels?" Verstehe ich den Verfasser recht, will er damit alle jene Veröffentlichungen – und das ist die überwiegende Mehrzahl – dem „Mythos" zuordnen, die an einer Frühdatierung des Begriffes Hebräer und seiner Bedeutung für die Erklärung der Entstehung Israels festhalten. Demgegenüber meldet die von L. vertretene konsequente Spätdatierung von vornherein „Skepsis gegenüber all jenen Darstellungen der Geschichte Israels an, die das für Existenz und Besonderheit Israels entscheidende Geschehen früh, vor David ansetzen". Er hegt den Verdacht, daß dabei „ein romantisches und evolutionistisches Denken seine Vorherrschaft betreibt" (10f). Das wird nun im Durchgang durch die Spezialgebiete zu beweisen versucht.

Kap. 2 „Die *ʿprw* der ägyptischen Texte" (18–55) entfaltet instruktiv die Forschungsgeschichte seit Chabas 1862 mit dem Ergebnis, daß sich für ägyptische Texte eine soziologische und nicht ethnische Deutung zu Recht durchgesetzt hat, ohne daß freilich über die Art der gemeinten Gesellschaftsschicht Genaueres verlautet. Für L. ergibt das, daß sich von den ägyptischen *ʿprw*-Aussagen her schlechterdings keine Brücke zu den Exodusüberlieferungen in der Bibel bauen läßt. Dem wird das *ceterum censeo* angefügt: „Dies steht wiederum in Einklang mit der Notwendigkeit, die biblischen Berichte, die von *ʿibrîm* handeln, in die exilisch-nachexilische Zeit zu datieren" (50).

Kap. 3 „Die *ḫabirū*-Frage in der Altorientalistik" (56–82) führt die verschlungenen Wege vor, auf denen die Keilschriftwissenschaftler seit der Entdeckung der El-Amarna-Briefe sich dem Problem genähert haben. Auch hier hat sich im Laufe der Zeit die soziologische Auffassung durchgesetzt, ohne daß eine klare Einordnung der *ḫabirū*-Schicht in die betreffende Gesellschaft sich schon abzeichnet. Für Bottéro z. B. handelt es sich um Leute „am Ende der sozialen Leiter . . . als Vagabund, Flüchtling, Räuber und Krieger zwischen den Nomaden und Seßhaften" (78), während für Eichler in Nuzi ein *ḫabirū* höher steht als ein gewöhnlicher Sklave (129.231). L. vertritt die interessante These, daß ein zunehmender Zinswucher im 2. Jt. einen Teil der Bevölkerung zum „Aussteigen" und damit zur *ḫabirū*-Existenz gezwungen habe (82), liefert aber dafür keinen direkten Beleg.

Kap. 4 „*ʿprm* und *ḫabirū* in den Texten aus Ugarit" (83–88) weist vor allem auf die durch die ugaritischen Texte wahrscheinlich gewordene Gleichsetzung von *ʿprw* und *ḫabirū* trotz des *b/p*-Wechsels.

Kap. 5 wendet sich dann zu „ʿ*ibri*-«Hebräer» in den biblischen Schriften" (89–183). Durchmustert werden nacheinander die Belege aus der Josefsgeschichte, dem 1. Samuelbuch, den Freilassungsgesetzen, der Exoduserzählung, Genesis 14,13 und Jona 1,9. Teils sich an neuere literarkritische Operationen von H. C. Schmitt (zu Gen 39ff), H. Schult oder H. Madl (zu 1 Sam 4–29) anlehnend, teils aufgrund eigener kritischer Bedenken gelangt L. zu dem Ergebnis: „Die biblischen Belege für ʿ*ibrî* sind alle in die nachexilische Zeit zu datieren" (181). Die Behandlung einzelner Stellen läßt sich hier nicht erörtern. Da es für biblische Literarkritik an klar umrissenen Regeln fehlt, spielt naturgemäß das subjektive Urteil des Exegeten eine wichtige Rolle. Nur zwei Beweisgänge, die über literarkritische Erwägungen im engeren Sinne hinausgehen, seien herausgegriffen.

Zu „Land der Hebräer" Gen 40,15 wird Redfords Erklärung übernommen, daß der Hinweis auf ein Land ʿ*ybr* in einem demotischen Papyrus des 2. Jh. n a c h Chr. Aufschluß gebe über eine international gängige Bezeichnung für das Land der Juden in der 2. Hälfte des 1. Jt. v o r Chr., denn der Text gehe auf eine babylonische Quelle zwischen 625 und 482 v. Chr. zurück (95 vgl. 41f). Bei der Argumentation überrascht, daß aus einem demotischen Text ohne weiteres auf eine 6–7 Jahrhunderte ältere Vorlage geschlossen wird, während bei biblischen Texten jedes derartige Rückschlußverfahren als verpönt angesehen wird.

In den Exoduserzählungen wird mit Recht die sechsmal auftauchende Wendung vom „Gott der Hebräer" als bemerkenswert angesehen. L. findet eine einfache Lösung: „Eine Beurteilung der Gottesbezeichnung *JHWH 'lhj h'brj(j)m* wird am besten von der Beobachtung ausgehen, daß sie doch wohl die Formel *(JHWH) 'lhj jśr'l* voraussetzt. Sie kann demnach nicht älter sein als die Bezeichnung ‚Israel' für die Gesamtheit der Jahwe-Verehrer" (171). Das Kap. endet mit dem Verweis auf zwei allgemein als spät angesetzte Stellen. In Gen 14,13 bedürfe es keiner Diskussion, daß „Abraham der Hebräer" auf ein Ethnikon ziele. In Jona 1,9 werde „eindeutig" ʿ*ibrî* „als Selbstbezeichnung eines Angehörigen der nachexilischen jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft" gebraucht (178–181).

Kurz untersucht Kap. 6 „ʿ*br* ‚Eber' – Stammvater der ʿ*ibrîm* ‚Hebräer'?" (183–194). L.s Lösung wird nicht völlig durchsichtig. Gegen den Rezensenten fragt er polemisch, „ob es zulässig sein kann, den genealogischen Listen zu Gen 10 und 11 historisch zuverlässige Informationen zu entnehmen?" (187). Mir ist nie bewußt, dies je getan zu haben; nur setze ich voraus, daß es sich auch bei solchen Texten in der Bibel nicht um ein müßiges Spiel der Phantasie handle, sondern sie zu einem historischen „Gehäuse" gehören und von daher zu erklären sind. Auch L. bringt Eber mit ʿ*ibrî* in Zusammenhang. Wie erklärt sich aber dann, daß von diesem Stammvater die Genesistexte nicht nur die israelitischen Stämme, sondern auch Aramäer u. a. herleiten? – Für den Königsnamen Ebrium in Ebla wird ein Zusammenhang mit *ḥabirū* oder ʿ*ibrî* aufgrund der unterschiedlichen soziologischen Verortung ausgeschlossen.

Kap. 7 „Von den *ḥabrīū* = ʿ*prw* = ʿ*prm* zu den ʿ*ibrîm*-«Hebräern»" (195–234) rekapituliert die Auseinandersetzung mit den abweichenden Positionen und wirft diesen einen „Kategorienfehler" vor, weil *ḥabīrū* und ʿ*ibrî* „als Appellativum und Gentilizium verschiedenen Klassen angehören", was in einem zeitlichen Abstand des Wortgebrauches gründe (232.261). Dennoch ist grundsätzlich an einer Entwicklung vom Appellativ zum Gentilizium festzuhalten (234).

Kap. 8 behandelt „Etymologien zu *ḥabrīū* und ʿ*ibri*" (235–248) und verzichtet zu recht auf eine Lösung.

Kap. 9. „Die ‚hebräische' Sprache der Israeliten – Juden. ʿ*ibri* und ἑβραῖος im nach- und außerbiblischen Schrifttum" (249–251) benötigt nur drei Seiten und läßt alles offen. So wird die Frage nicht gestellt, warum eine seit Jahrhunderten vergessene soziale Bezeichnung plötzlich nachexilisch als Volksbezeichnung aufgegriffen worden ist. Auch der seltsame Tatbestand, daß ἑβραῖος in der griechischen Diaspora seit dem 3. Jh. v. Chr. reichlich benutzt wird (Septuaginta; 2. Makk), aber in hebräischen oder aramäischen Texten vorchristlicher Zeit ʿ*ibrî* so gut wie nie auftaucht (Qumran!), wird nicht erörtert.

Kap. 10 „Von akk. *ḫupšu* zu hebr. *ḥāpśî* ‚Freier'" (252–263) behandelt einen Ausdruck, der im 2. Jt. mehrfach mit *ḥabrīū* parallel steht, was ebenso von der hebräischen Entsprechung im Blick auf ʿ*ibrî* gilt (Ex 21; Dt 15; Jer 34). L. vermutet eine Entwicklung von einer sozialen Gruppenbezeichnung zur allgemeinen Bedeutung „Freier".

Kap. 11 „Sklavenfreilassung und Sabbatgebot" (264–270): „Es sind alle Versuche auszuschließen, die den jüdischen Sabbat in vorexilischer Zeit ansetzen" und damit auch eine Freilassung im siebten Jahr (267).

Kap. 12 *ḥabrīū*-ʿ*ibrim* – ein Problem biblischer oder bibelwissenschaftlicher Historiographie?" (271–275) zieht die Summe. Es „können jetzt nach Herstellung eines Konsenses über die *ḥabirū* als einer soziologischen Gruppe in Altorientalistik und Ägyptologie alle bibelwissenschaftlichen Argumentationen, die weiterhin mit den *ḥabirū* als einem Ethnikon arbeiten oder mit einem Kreis von Hebräervölkern, keine Glaubwürdigkeit mehr beanspruchen" (272).

L. hat ein ebenso interessantes wie polemisches Buch geschrieben. Der Gedankengang wird unter intensivem Gebrauch der gegenwärtig verbreiteten, allen anderen Arten von Textuntersuchungen vorgeschalteten, isolierten Literarkritik konsequent durchgezogen. Wer immer sich mit der Hebräerfrage beschäftigt, wird sich diesen kritischen Anfragen zu stellen haben. Wer freilich einer aus dem Kontext von Semantik und historischer Methode gelösten Literarkritik mißtraut, wird weiter voraussetzen, daß es in der *eindeutig* nachexilischen und vorhellenistischen alttestamentlichen Literatur nur einen einzigen Beleg für *'ibrî* gibt, und der steht in dem als Ganzes archaisierend ausgerichteten Jonabüchlein.

H a m b u r g K l a u s K o c h

Wehrle, Josef: **Prophetie und Textanalyse.** Die Komposition Obadja 1–12 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen. – St. Ottilien: EOS Verlag(1987). XIII, 408 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 28), kart. DM 48.–

Der Vf. bezeichnet seine Arbeit als einen Versuch, Anregungen aus der jüngsten Entwicklung der modernen Sprachwissenschaft aufzugreifen, die sich unter der Bezeichnung „Textlinguistik" durchzusetzen beginne. Im Anschluß an W. Dressler wird sodann Text in schriftlicher und mündlicher Form der Konzipierung als Grundeinheit menschlicher Sprache bezeichnet. Ferner wird vorausgesetzt, daß jeder poetische Text nur mit singulären textspezifischen Mitteln erfaßt und interpretiert werden könne (1–3).

Von dieser Basis aus erfolgt eine Untersuchung des Obadjatextes mit folgenden Abschnitten: 1. Richtungen und Ergebnisse literarkritischer Forschung am Obadjatext (1–15); 2. Makrostrukturelle Textanalyse zu Obd 1–12 (16–42); 3. Textphorische Untersuchung von Obd 1–21 (43–61); 4. Syntaktische Analyse von Obd 1–21 (62–108); 5. Art, Gebrauch und Funktion der Präpositionen in Obd 1–21 (109–131); 6. Stilistische Untersuchung (132–156); 7. Bestimmung und Funktion der Tempora in Obd 1–21 (157–194); 8. Textsemantische Analyse von Obd 1–21 (195–346); 9. Kompositions- und Redaktionskritik zu Obd 1–21 (347–364); 10. Zur Rezeption der Edomsprüche Obadjas in den anderen prophetischen Schriften (365–371).

Die Untersuchung zeichnet sich durch eine Vielzahl minutiös durchgeführter Einzeluntersuchungen aus. Aber der Vf. vermeidet es sorgfältig, auch nur einmal Flagge zu zeigen. Denn an keiner Stelle gibt es eine zusammengefaßte und gut überblickbare Darstellung der poetischen Einheiten und eine Übersetzung derselben. Diesen grundlegenden Mangel vermag er durch nichts zu ersetzen. Am Ende gelangt er zu Ergebnissen, die auf überraschende Weise ganz im Rahmen der sogenannten historisch-kritischen Bibelauslegung bleiben.

Der Vf. hat in seine Arbeit eine kaum abschätzbare Energie investiert. Offen bleibt, ob man sich dieser textlinguistischen Methode anschließen soll. Die hier angewandte linguistische Methode beruht auf höchst problematischen Prämissen, die kaum als exakt wissenschaftlich zu bezeichnen sind. Deshalb werden vom Vf. auch linguistische Methoden, die inzwischen entwickelt worden sind und die von mathematischen Grundlagen ausgehen, nicht wahrgenommen oder aus Unkenntnis nicht berücksichtigt. Zweifel werden auch am Textbegriff des Vf.s anzumelden sein. Denn die Rede von mündlichen und schriftlichen Texten (siehe z. B. 1 und 357) wird jeder kritisch zur Kenntnis nehmen, der z. B. J. Derridas Grammatologie oder P. Zumthors Werk über Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Mittelalter gelesen hat. Es bleibt zu befürchten, daß die Malaise der traditionellen historisch-kritischen Bibelauslegung in der vom Vf. entwickelten linguistischen Verfahrensweise nur verschlimmert und wissenschaftlich neu mystifiziert wird.

M ü n s t e r O s w a l d L o r e t z

Malherbe, Abraham J.: **Paul and the Thessalonians.** The Philosophic Tradition of Pastoral Care. – Philadelphia: Fortress Press (1987). XI, 120 S. kart.

Ausgehend vom 1 Thess, einem zweifellos gut gewählten Beispieltext, charakterisiert der Autor, der durch eine Vielzahl religions- und sozialgeschichtlicher Arbeiten zum Urchristentum bekannt geworden ist, Paulus als den Seelsorger einer jungen, gerade erst gegründeten Gemeinde von Heidenchristen, die im sozialen Klima einer griechischen Provinzhauptstadt und in einer geistigen Atmosphäre, die durch hellenistische Popularphilosophie und Religiosität geprägt ist, ihre ersten Schritte auf dem neuen Weg zu gehen versucht. Diesen „Sitz im Leben" des ältesten Pl-Briefes nimmt M. ernst; deshalb achtet er vor allem auf jene Elemente des 1 Thess, die Vergleiche mit dem Wirken und dem Gedankengut stoischer und kynischer Philosophen erlauben. Damit greift er eine

Fragestellung auf, die in den letzten Jahren wieder verstärkt das Interesse der Paulus-Forschung geweckt hat.

Das Buch fußt auf mehreren Einzelstudien des Autors zum 1 Thess und stellt eine Vorarbeit zu dem geplanten Kommentar der Anchor Bible dar. M. beschreibt in vier Kap. die Gründung (5–33), die Formung (34–60) und die nach der Abreise des Apostels erfolgte weitere „Erziehung" der Gemeinde (61-94) sowie abschließend deren Status und Aufgaben als christliche Gemeinschaft in einer heidnischen Gesellschaft (95–107).

In kritischer Reserve gegenüber den Angaben der Apg beleuchtet M. zunächst von den sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen und religionsgeschichtlichen Parallelen her den Gründungsaufenthalt des Apostels. Der Vf. zeigt, daß die Predigt des Pl auf öffentlichen Straßen und Plätzen, hernach in Privathäusern, seine Arbeit als Handwerker und sein Ruf zur Umkehr trotz der unbestreitbaren Unterschiede in der Botschaft heidnische Hörer durchaus an hellenistische (Wander-)Philosophen erinnern konnte. Aussage und Intention des häufig als Apologie gedeuteten Passus 2,1–12 werden vor diesem Hintergrund deutlicher.

Bei der Konstituierung der Gemeinde zeichnen sich gleichfalls Vergleichspunkte ab. Auch Philosophenschüler und Proselyten müssen mit einer diskriminierenden Außenseiterrolle rechnen; sie werden von ihren Lehrern auf die Bewältigung der dadurch aufbrechenden Probleme vorbereitet und sollen ihre Mentoren als Vorbilder erkennen. Der 1 Thess selbst läßt sich nach M. der Gattung eines Freundschaftsbriefs zuordnen, die auch von zeitgenössischen Philosophen gepflegt worden ist. Und die seelsorgerliche Erziehungsarbeit, die Pl nach seiner Abreise betreibt, erinnert in einigen Punkten durchaus an stoische, platonische und epikureische Psychagogik. Was das Verhältnis der Christen zur paganen Umwelt betrifft, arbeitet M. die hellenistischen Parallelen zu 1 Thess 4,9–12 heraus, aber auch die Abgrenzung zum stoischen Ideal der vita contemplativa und zur epikureischen Freundschafts-Ethik.

Insgesamt wird auf diese Weise die tiefe Einbettung des Briefes in die soziale und geistige Situation Thessalonichs klarer als bisher vor Augen geführt. Gleichwohl übersieht M. bei allen Gemeinsamkeiten doch nie die z. T. beträchtlichen Unterschiede zwischen Paulus und seinen philosophischen Zeitgenossen: vor allem in der verkündigten Botschaft, aber auch in der intendierten Lebensform der Gemeinde(-glieder) und in der Rolle, die der Autor gegenüber den Adressaten einnimmt. M. breitet reiches religionsgeschichtliches Material aus der hellenistischen Umwelt aus, das teilweise m. W. bislang nicht beachtet worden ist. Dadurch wird die Kommunikationssituation des 1 Thess insbesondere aus der Sicht der Adressaten besser erkennbar. Es entsteht ein facettenreiches Bild der Vorgeschichte des Briefes. Und auf wichtige Textpassagen, wie etwa 2,1–12 und 4,9–12, fällt neues Licht.

Die Konzentration auf die eingangs skizzierte Fragestellung bringt es allerdings mit sich, daß die missionarische Arbeit des Apostels, die Situation der Gemeinde und die Theologie des Briefes nur ausschnittweise in den Blick kommen. Darauf weist der Vf. selbst immer wieder hin. Seine Erörterungen können und wollen Beobachtungen zum apostolischen Selbstverständnis des Paulus, zu den atl-frühjüdischen Voraussetzungen seiner Theologie, zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen ihm und hellenistisch-jüdischen Missionaren usw. selbstverständlich nicht ersetzen. Wichtige Themen und Korrelationen des Briefes werden gleichsam nur von ihrer Außenseite, nicht aber von ihrer (theologischen) Innenseite her beleuchtet: so z. B. die fundamentale Übereinstimmung zwischen dem Evangelium einerseits und der Missionspraxis, der Lebensweise des Apostels sowie der Entwicklung der Gemeinde andererseits. Auch die tiefgreifenden sachlichen Differenzen zwischen Paulus und den Philosophen seiner Zeit stehen weniger im Vordergrund. Das ist freilich kein Einwand gegen den Ansatz, sondern nur ein Hinweis auf die vom Vf. selbst gezogene Grenze des Buches. M.'s Untersuchungen eröffnen die Möglichkeit, der Frage nachzugehen, wie die Vorstellungen und Erwartungen der Thessalonicher hinsichtlich der Lebensweise, der Kommunikationsformen, der Thematik und der Intention ihres Apostels im Brief selbst sich widerspiegeln und von Pl aufgearbeitet worden sind.

Das Buch öffnet eine interessante und wichtige Perspektive, die nicht nur den hellenistischen Hintergrund der Pl-Biographie, sondern vor allem auch die Lebenssituation der Heidenchristen in der Hauptstadt Makedoniens ernst nimmt. Daß dieser Untersuchungsansatz durch andere Zugänge ergänzt werden muß, wenn ein Gesamtbild des Briefes entstehen soll, hat der Vf. selbst festgestellt. Daß umgekehrt die Theologie des Briefes vor allem in ihrer pragmatischen Dimension nicht ohne die von M. verfolgten Korrelationen beschrieben werden kann, hat sein Buch gleichfalls unter Beweis gestellt.

Münster Thomas Söding

Der Jakobusbrief. Übersetzt und erklärt von Franz **Schnider.** – Regensburg: Friedr. Pustet (1987). 170 S. (Regensburger Neues Testament). Ln DM 38.–

Innerhalb der Reihe „Regensburger Neues Testament", in der in den letzten Jahren mehrere Neubearbeitungen erschienen, legt der Regensburger Neutestamentler Franz Schnider den Band über den Jakobusbrief vor. Die Sachlichkeit und Nüchternheit der Darstellung fällt schon nach den ersten Seiten angenehm auf.

Wie es in Kommentaren in der Regel üblich ist, beginnt auch Schnider mit einer Einleitung isagogischen Charakters (9ff): es geht um Inhalt, Sprache und Stil, Gliederung, literarische Eigenart, Interessen, Verfasser und Adressaten, kanonische Geltung und Wertschätzung. Der Leser bekommt einen guten, informativen Überblick über die in bezug auf den Jakobusbrief diskutierten Probleme; z. B. werden die für diesen Brief charakteristischen Stilelemente kurz und übersichtlich dargestellt (10f). „Eine schlüssige Anordnung der Spruchkomposition" liegt auch nach Sch. nicht vor (natürlich auch keine zusammenhängende Argumentationseinheit), wohl aber „komponierte Abschnitte, die mehrere Einzelsprüche umfassen" (13), im übrigen paränetisches Einzelmaterial. Er versteht Jak als „eine paränetische Schrift mit einer allgemeinen Adresse" (14), die „zur Bewährung der christlichen Existenz in den Prüfungen des Lebens und im sozialen Alltag der Gemeinde" (15) aufruft. Diese Praxisbezogenheit des Jak weist Sch. dann im Kommentar immer wieder auf. In der Verfasserfrage entscheidet er sich für die Pseudonymität. Sprache, Polemik gegen einen mißverstandenen Paulus und Schwierigkeiten in der Kanonisierung nennt er als Argumente (16f); das Interesse des Herrenbruders am Ritualgesetz – m. E. ein besonders starkes Argument gegen die Authentizität – erwähnt er merkwürdigerweise nicht. Als Entstehungszeit denkt er an 80–100 n. Chr. (18). Als Entstehungsort nimmt er Alexandrien an und argumentiert dabei mit der hellenistisch-judenchristlichen Theologie des Jak sowie seiner Nähe zu Test XII, Philon und der Neigung für das Meer (ebd.) – eine ansprechende Vermutung, die gleichwohl sehr hypothetisch bleiben muß. „Der Verfasser ist ein Lehrer der Kirche (3,1), äußerst gebildet, ein Kenner der hellenistischen Welt. Er ist wahrscheinlich ein Mann aus reichem Haus mit Sinn für die soziale Verantwortung des Reichtums" (ebd.). Die allgemein gehaltene Adresse ist gewählt, weil die Bewährung des Glaubens in sozialer Verantwortung und die Notwendigkeit, die Identität als Christen nicht zu verlieren, ein universales Problem der Kirche im ausgehenden 1. Jh. gewesen sei. Man wird ihm darin zustimmen können.

In der Einzelexegese erörtert Sch. jeweils unter I Fragen der Form, der Struktur, des Kontextes und der Traditionsgeschichte, unter II die Versauslegung, die die Kontextbezogenheit jeweils im Auge behält. An hervorgehobenen Stellen finden sich Exkurse zu Einzelproblemen, wobei besonders auf „Glaube und Werke bei Jakobus und Paulus" (76ff) und auf „Arm und Reich in den Schriften des Frühjudentums und im NT" (115ff) hinzuweisen ist. Einige Positionen zu Einzelstellen seien exemplarisch dargestellt:

Zu dem öfters auftauchenden Term „W e i s h e i t" bemerkt er richtig: „Die Weisheit ist kein spekulativer Mythos (vgl. 1 Kor 1,26ff), sondern praktisch orientierte Weisheit, die sich als Weisheit in der Lebensführung erweist" (32).

1,10 sieht er in der N i e d r i g k e i t, deren sich der Reiche rühmen soll, nicht die alle Menschen treffende Todesverfallenheit (so z. B. F. Mußner), sondern die Niedrigkeit vor Gott. Die Todesverfallenheit werde erst in der Begründung V 10b.11 genannt. Ob aber so zwischen V 10a und 10b.11 getrennt werden kann?

Das „v o l l k o m m e n e G e s e t z d e r F r e i h e i t" (1,25; vgl. die anderen Bezeichnungen „königliches Gesetz" 2,8 und „Gesetz der Freiheit" 2,12) sei sachidentisch mit dem „Wort" (1,21ff) und meine wie dieses die „christliche Verkündigung" (50). Unklar bleibt dabei, wieso Jak überhaupt in diesem Zusammenhang von „Gesetz" spricht. Ein genaueres Eingehen auf Gemeinsamkeiten und Differenzen zu ähnlichen paulinischen Formulierungen, die S. 51 nur kurz erwähnt werden, hätte sinnvoll sein können.

2,6f seien die R e i c h e n „als Gemeindeglieder zu verstehen" (62), da Jak im Gegensatz zum 1 Petr nicht von Verfolgungen um des Glaubens willen berichte. Eine solche Einschränkung scheint nicht nötig zu sein.

2,18 wird (im Anschluß an H. Neitzel, ZNW 73, 1982, 286ff) als Ellipse verstanden: „Aber es wird einer sagen: Hast du Glauben? – Und ich (werde sagen): Ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen" (67.70). Den τις als Gegner zu verstehen, ist wohl die angemessenste Lösung dieser Crux. Der Abschnitt 2,14–26 richtet sich nach Sch. „gegen einen nachpaulinischen Mißbrauch der paulinischen Rechtfertigungslehre" (77), wobei die B e d e u t u n g d e r W e r k e für den christlichen Glauben verkannt werde. Bezüglich des Verhältnisses zu Paulus formuliert er abschließend: „Ist der Gegensatz

zwischen Jak und Paulus aber so, daß er ein Entweder-Oder verlangt, wird in bezug auf eine präzise und pointierte Rechtfertigungslehre der Entscheid für Paulus und gegen Jak fallen" (80).

Die praktisch orientierte Weisheit betont Sch. auch in der Auslegung von 3,13ff, wobei er wohl richtig in der Frage der angegriffenen gegnerischen Position die Parallele zu 2,14ff zieht (90).

Etwas unklar bleibt, warum 4,4 Jak die Adressaten als „Ehebrecher" anredet; vgl. auch die Anreden „ihr Sünder" und „ihr Menschen mit zwei Seelen" (4,8). Daß diese „verfremdende Anrede" „rhetorisch" bedingt ist (100), ist sicher richtig, erklärt die Herkunft dieser pauschalen Anrede aber noch zu wenig.

Sehr schön wird wieder in 5,1ff das soziale Engagement des Jak herausgearbeitet: Die „Paränese des Jak ist von der ekklesialen Ethik der Wohltätigkeit und des sozialen Ausgleichs zwischen Arm und Reich geprägt" (124).

Zu 5,12 hätte man sich nähere Ausführungen zum traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit Mt 5,33ff gewünscht.

Insgesamt ist der Kommentar gut zu lesen. Die Darstellung ist klar, die Referate gegnerischer Positionen sind bei aller Kürze informativ und im Ton vornehm. Wichtiger als die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ist jedoch die umfangreiche Heranziehung von Parallelen nicht nur des Jak und anderer neutestamentlicher Schriften, sondern auch solcher aus der griechischen Profanliteratur und insbesondere aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Daß dabei mitunter recht umfangreich zitiert wird, dürfte gerade der Leser, der nicht Neutestamentler ist, begrüßen, ebenso auch die ständige Bemühung, die Relevanz des Jak für unsere eigene Zeit aufzudecken.

Wien Wilhelm Pratscher

Berger, Klaus: **Wie ein Vogel ist das Wort.** Wirklichkeit des Menschen und Parteilichkeit des Herzens nach Texten der Bibel. – Stuttgart: Quell Verlag (1987). 296 S. kart. DM 32,–

Der Heidelberger ev. Neutestamentler legt in diesem Bd Reflexionen und Auslegungen zu Texten der Bibel, überwiegend des Neuen Testaments, vor. Obwohl er als einzelner, als Exeget, der die Pointe der Texte in Bilder übersetzt und auf die Auslegungssituation hin ausformuliert, zu Wort kommt, setzt er voraus, daß „Wahrheit nur erfahrbar wird in der engen und verbindlichen Nachfolge der Jüngerschaft, ... nur als Lebensstil und Lebensgemeinschaft, als Gemeinde", auch daß „die Freiheit jeder Anwendung ihren Maßstab durch die Lebensgemeinschaft der Jünger erhält" und daß „die Lebenspraxis die Regel der Auslegung ist" (12f). Von solcher Grundeinsicht ist in den Meditationen, in denen Berger der Tragweite und Bedeutung unterschiedlichster Texte nachspürt, manches zu spüren; und die Lektüre dieses Bds ist wahrhaft bereichernd, auch im Blick auf mögliche, realisierte Formen der Meditation.

So heißt es z. B. in einem Zwiegespräch, einer Meditation zu Joh 6,27 unter dem Titel „Ewiges Leben": „Der Lehrer: Du meinst, weil alles Ewige zukünftig ist, das Gegenwärtige aber vergänglich – deshalb sei ewiges Leben etwas Zukünftiges? Aber das ist nicht so, wenn es das nicht jetzt gibt, dann ist es auch nicht ewig. Das ist vielleicht der größte Irrtum, der entscheidende, den ein Mensch haben kann, wenn er meint, das ewige Leben sei erst zukünftig" (29). Und ebenso treffsicher legt B. zu Joh 8,44 unter dem Titel „Absurdität des Mordens" aus: „Gott als Vater: das ist genauso metaphorisch wie Satan als Person und als Vater. Was wir sehen, sind allemal nur Menschen und ihr Handeln" (35); hier wird keinem billigen Abschied vom Teufel das Wort geredet, sondern erläutert, wie im vierten Evangelium nichts spiritualisiert wird! Auch wenn man mitunter befremdlichen Meditationen begegnet – es ist ja eine Vielzahl in fünf Kapiteln zusammengeordnet –, schon um weniger willen lohnt die Lektüre, z. B. der Auslegung zu Joh 1,1–4 unter dem Titel „Leibhaftige Ausnahmen machen", wo es z. B. heißt: „Und schließlich spricht unser Text von Gemeinschaft. Haben wir nicht gelernt, daß Christentum sei die Religion des einzelnen und seiner Entscheidung und Verantwortung? Ist, wo jeder vor seinem Herrgott allein steht, Gemeinschaft nicht immer erst sekundär, was auch dadurch bestätigt wird, daß sie häufig lästig ist? Und sind nicht die Christen immer die einzelnen im Gegensatz zur Masse? Unser Text sagt aber, daß man das Christentum sehen und anfassen kann, daß es Gemeinschaft ist und vollkommene Freude. Denn in Wahrheit nimmt Christentum nicht nur das Materielle ernst, wie wir beschönigend sagen könnten, vielmehr ist es überhaupt nicht wahr und wirklich, wenn es nicht Erlösung, Befreiung, Versöhnung und Beanspruchung aller lebendigen Körper und aller bestehenden Materie ist" (278).

Dieses Buch ist „wie ein Vogel" – ein guter Bote.

München Rudolf Pesch

Kelly, J. N. D.: **The Oxford Dictionary of Popes,** Oxford, New York: University Press 1988, 347 S., £ 4.95

Dieses Lexikon der Päpste enthält Kurzbiographien von Petrus bis zu Johannes Paul II. in chronologischer Reihenfolge. Im Anhang findet sich ein Artikel über die angebliche Päpstin Johanna. Jedem Beitrag sind Literaturangaben beigefügt, die aber oft nicht den neuesten Stand wiedergeben.

So werden noch die alten Artikel aus der „Protestantischen Realenzyklopädie" von 1898ff angeführt. Über Eugen IV. zitiert der Vf. die Arbeit von F. Ph. Albert, Eugen IV. aus dem Jahre 1884, von dem nur eine Lieferung erschien, die nur das erste Regierungsjahr Eugens IV. behandelt.

Das Lexikon ist für weitere Kreise gedacht, bietet sachliche Informationen, wenn auch nicht immer die neueste Forschung eingearbeitet ist. So spricht der Vf. 258 noch von einem „Thesenanschlag" Luthers.

Ein Abkürzungsverzeichnis, eine alphabetische Liste der Päpste und Gegenpäpste und ein Register erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes, der eine Erstinformation über die einzelnen Päpste gibt.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Chadwick, Henry: **Augustin** – Göttingen: Vandenhoeck (1987). 132 S. (Aus dem Englischen übersetzt von Marianne Mühlenberg.)

Im Jubiläumsjahr 1986, der 1600. Wiederkehr der Bekehrung Augustins, erschienen neben zahlreichen Beiträgen zu Einzelfragen seiner Theologie auch solche, die dem Ganzen seines Denkens Rechnung tragen. Zu ihnen zählt das aus Vorlesungen in Toronto (1980) sowie in Oxford (1983/84) entstandene und von Marianne Mühlenberg in ein vorzügliches Deutsch übertragene Taschenbuch des namhaften Patrologen von Cambridge, Henry Chadwick. Dieser führt den Leser in zehn Kap. durch die bedeutendsten Stationen in Augustins Leben, indem er sich in kluger Auswahl auf die wichtigeren Titel von dessen immensem Œuvre beschränkt. Seine Darlegungen beginnen mit einer im Telegrammstil abgefaßten Wirkungsgeschichte. Sie weckt im Leser die Neugierde: Wer war dieser Mann, der einen so exzeptionellen Einfluß auf seine Nachwelt ausübte?

Er fiel nicht vom Himmel und er war keineswegs in allem originell. Deshalb handelt das Kap. 1 von den Einflüssen, die den jungen Augustin prägten: Cicero, Mani, Plato und Christus. Schon in der Aneignung der Einflüsse wird die Tiefe seiner Intelligenz und die Breite seiner literarisch-philosophischen Bildung einsichtig. Die folgenden Kap., die von den bald nach der Bekehrung in Cassiciacum, in Mailand, in Rom und in Thagaste entstandenen Erstlingsschriften und deren literarischer Abhängigkeit berichten, vertiefen diese Einsicht. Die frühen Abhandlungen konzentrieren sich vorzüglich auf philosophische Themen: auf die Erkenntnissicherung durch Abwehr des Skeptizismus, auf den Nachweis der Willensfreiheit durch Bekämpfung des manichäischen Determinismus, auf die Unsterblichkeit der Seele und dergleichen mehr. Von der Vielseitigkeit der geistigen Interessen des jungen Augustin legt nicht zuletzt die ebenfalls bald nach der Bekehrung in Angriff genommene, leider unausgeführt gebliebene Enzyklopädie beredtes Zeugnis ab.

Das von allen Geschäften freie kontemplative Leben in der klosterähnlichen Philosophengemeinschaft zu Thagaste fand indes mit der von Augustin nicht beabsichtigten Berufung zum Priestertum (Kap. 5) ein Ende. Dennoch versuchte er an der klösterlichen Lebensweise selbst als Priester und Bischof festzuhalten. Er wünschte auch, daß die Ortsgeistlichen in den Städten ebenfalls in Kommunitäten lebten. Nach dem Vf. gründet die zunehmende Erwartung der Gläubigen im 4. und im 5. Jh., die Kleriker sollten zölibatär leben, in der Verknüpfung von Autorität und Entsagung. Der Kirchenvater habe diese in der Antike weitverbreitete Auffassung geteilt. Das „Die Bekenntnisse" überschriebene Kap. 6 gibt Auskunft über die möglichen Motive zur Abfassung der „Confessiones", über deren Aufbau sowie über die darin behandelten philosophischen und theologischen Themen. Eigentlich seien „Die Bekenntnisse" Augustins Früchte seiner Auseinandersetzung mit der paulinischen Gnadenlehre.

Von den kirchenpolitischen und pastoralen Aktivitäten Augustins handelt das Kap. 7. Knapp und doch anschaulich schildert es zunächst die Vorgeschichte des Konfliktes zwischen Donatisten und Katholiken, ehe es auf die Rolle des Bischofs von Hippo zu sprechen kommt. Des Vf.s Ausführungen lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es keineswegs Augustins theologische Beweisführung allein gewesen war, die dem Schisma ein Ende setzte. Es sei schon auch auf die letztendlich von Augustin beeinflußten staatlichen Maßnahmen angekommen. Das gleiche Kap. entfaltet Augustins Ekklesiologie, es erörtert insbesondere das Problem der apostolischen Sukzession mit der Frage nach der Rolle des Petrusamtes bzw. seiner Nachfolger in Rom, ferner Fragen der Kirchendisziplin und des Kirchenrechtes sowie die Bedeutung der Sakramente in der Kirche und für die Kirche.

Die nächsten zwei Kap. eröffnen dem Leser den Zugang zum Verständnis dreier Hauptwerke Augustins. Die in „De Genesi ad litteram" entwik-

kelte Schöpfungslehre habe selbst Galileis volle Zustimmung gefunden, denn „ad litteram" bedeute nicht, dieser Kommentar zur Genesis wolle naturwissenschaftlich verstanden werden. Augustin argumentiere darin philosophisch, wobei er freilich vieles den Platonikern, allem voran Porphyrius entnommen habe, wie z. B. die Vorstellung von Entwicklungsprinzipien oder von der Rationalität des Universums, in dem nichts dem Zufall überlassen sei. Gegen die Platoniker allerdings habe er mit Verve den kirchlichen Glaubenssatz von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts verteidigt. Im gleichen Kap. kommt Augustins Auffassung von der Frau und im Zusammenhang damit seine Einstellung zur Sexualität zum Wort. Beides sei nicht frei von Widersprüchen, was sich aus seinem Werdegang unschwer erklären lasse. Trotz dieser Widersprüche dürfe er eher zu den Verteidigern der gleichen Rechte unter den Geschlechtern als zu den Frauenverächtern gezählt werden. Nicht weniger neuplatonisch argumentiere der Kirchenvater in jenem Werk, mit welchem er die christliche Gotteslehre erst auf ihre theologische Höhe geführt habe, in „De trinitate dei". Schon die Einteilung dieses Werkes werfe helles Licht auch auf die Eigenart des theologischen Denkens seines Autors, denn dieser habe sich nie über die Lehre der hl. Schrift und der der kirchlichen Tradition hinweggesetzt. Deshalb wende sich Augustin auch der spekulativen Vertiefung des Trinitätsglaubens mit Hilfe der Analogien von Dreiheiten aus der Selbstreflexion des Geistes in den Büchern 8–15 erst nach der Darlegung der einschlägigen Lehre aus der Schrift und aus der Tradition in den Büchern 1–7 zu. Abermals versteht es der Vf. glänzend, nicht nur die schwierigen einschlägigen Termini wie Analogie, Person, Substanz und Relation, sondern auch die theologiegeschichtlich folgenreichen Defizite dieser Trinitätslehre mit nur wenigen Sätzen verständlich zu machen.

Die Auseinandersetzung Augustins mit dem Heidentum ganz allgemein und mit der neuplatonischen Philosophie porphyrianischer Prägung speziell erfolgte in seinem epochalen Werk „De ciuitate dei". Man hat darin schon immer die Summe oder den repräsentativen Querschnitt seines Denkens erblickt. Das Kap. 9 referiert über den Anlaß, die Zielsetzung und den Aufbau dieses Werkes, ferner über einige der wichtigsten Inhalte und über Augustins Stellung zum irdischen Staat, über seine Lehre von Krieg und Frieden, von Recht und Gerechtigkeit etc. Der Vf. verfolgt die Wirkungsgeschichte auch dieses Opus und äußert zu Recht die Meinung, der Kirchenvater wäre wohl über die Lehre der Kanonisten im Mittelalter, die ein von Papst und Bischöfen regiertes Imperium mit Berufung auf seinen „Gottesstaat" rechtfertigten, erstaunt gewesen.

Das letzte Kap. ist der Mitte des augustinischen Denkens gewidmet. Wieder bemerkt der Vf. zutreffend, daß des Kirchenvaters Gnadenlehre nur äußerlich in der Abwehr der pelagianischen Häresie gründet. Seiner Meinung nach habe es zwischen Pelagius und Augustin mehr Übereinstimmendes als Differierendes gegeben. Das Differierende hätte sich jedoch im Verlauf der Auseinandersetzungen immer mehr in den Vordergrund geschoben, so daß die Gespräche schließlich zu einem der schwerwiegendsten theologischen Konflikte geführt habe, der selbst heute noch, wo immer man die zentrale Botschaft des Christentums ernst nehme, die Gemüter errege. Augustins Auffassung von der alles bestimmenden Macht der Gnade in der Heilsfrage des Menschen gründet nach dem Vf. in dessen Denkform, die sich schon lange vor dem pelagianischen Streit zu Wort gemeldet, sich dann schon in den „Confessiones" unüberhörbar artikuliert und sich schließlich im Streit mit dem Pelagianer Julian zu einem wahren Crescendo entwickelt habe. Mustergültig kennzeichnet und bewertet er die gegensätzlichen Positionen, indem er im einzelnen die Antworten auf die Fragen erörtert: Was vermag der Wille und was vermag er nicht? Welche Rolle kommt dem Heilswerk Christi bei der Rechtfertigung des Menschen zu? Was bewirken die Sakramente der Kirche? Welches Schicksal erwartet die ungetauften Kinder? Weshalb überhaupt und in welcher Weise manifestiert sich die Erbsünde an der menschlichen Sexualität?

Das Buch schließt, womit es auch begann, mit einer kurzen Darstellung des weitreichenden Einflusses Augustins. Erwägenswert im Blick auf die Probleme unserer Zeit sind die beiden Schlußsätze: „Obwohl er (Augustin) davon überzeugt war, daß diese Welt Gottes Welt ist, so glaubte er doch nicht, daß menschliches Leben ganz und gar der säkularen und materiellen Ordnung angehören könne und daß Macht, Ehre, Reichtum und Sex Werte erster Ordnung seien. In seinem Denken von Cicero geprägt, wußte er, daß sie nicht der Weg zur Glückseligkeit sein können, weder für den Einzelnen noch für die Gemeinschaft" (127).

Die hier ausführlich rezensierte Darstellung verdient die Aufmerksamkeit der an Augustin interessierten Leserschaft. Es gibt m. W. zur Zeit keine kompaktere, zuverlässigere und deshalb auch empfehlenswertere Einführung in das Denken Augustins als diese. Ihr Vf., ein Kenner und Könner, verfügt dank eines jahrzehntelangen Umgangs mit der Primär- und Sekundärliteratur nicht nur über ein souveränes Wissen über das Werk Augustins, er beherrscht auch das gesamte patristische Umfeld samt deren Quellen. Seine Urteile sind ausgewogen, seine Schlüsse stichhaltig, seine Bemerkungen geistreich. Die angefügte Kurzbibliographie vermittelt Orientierungshilfen für umfassendere Einblicke in die Augustinusforschung. Wegen des allzu knappen Inhaltsverzeichnisses ist das beigefügte Namens- und Sachregister besonders hilfreich.

Würzburg / Gießen Cornelius Mayer

Trapè, Agostino: **Aurelius Augustinus.** Ein Lebensbild. Übersetzt aus dem Italienischen v. Uta Brehme. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1988. 272 S.

Den größten Gewinn vom Erbe Augustins hatten nach dem Urteil seines Zeitgenossen und ersten Biographen Possidius jene, „die ihn in der Kirche sehen und sprechen hören konnten, und insbesondere diejenigen, die Zeugen seines Lebens unter den Menschen waren" (Vita 31,9). Uns Nachgeborenen bleibt dieser Gewinn aus unmittelbarer Zeugenschaft versagt, und allein schon aus diesem Grunde sind wir nach wie vor auf gediegene Gesamtdarstellungen oder Biographien Augustins, der wie kaum ein Zweiter den Geist und die Kultur des christlichen Abendlandes geprägt hatte und wirkungsgeschichtlich immer noch prägt, angewiesen.

Die von dem renommierten Kenner Agostino Trapè (1915–87) schon 1976 unter dem Titel ‚S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico' vorgelegte, inzwischen bereits in mehreren Sprachen erschienene Biographie wurde nunmehr von Uta Brehme auch in ein gut lesbares Deutsch übertragen. Dafür gebührt dem Verlag Neue Stadt, der das Buch auf den deutschsprachigen Markt brachte, Dank. Treffend verweist das Vorwort auf die sehr unterschiedliche Interpretation sowohl der Person wie auch des Werkes Augustins. Die entsprechende Rezeptionsgeschichte sei gleichsam ein Spiegelbild der Zeiten und der so unterschiedlichen Fragestellungen, die an das Werk des Augustinus herangetragen worden seien von der Scholastik über die Reformation, von Jansenismus und Aufklärung bis hin zum Modernismus. Dieses Urteil über die Relativität aller Interpretationen trifft in nicht geringem Maß das hier zu rezensierende ‚Lebensbild' des Aurelius Augustinus, das zur Be- und Ausleuchtung seiner Persönlichkeit und seines reichen schriftstellerischen Schaffens von einigen Ausnahmen abgesehen fast nur des Kirchenvaters eigenes Schrifttum heranzieht. Der Vf. entfaltet Augustins ‚vita' sozusagen werkimmanent. Er knüpft mit seiner Biographie, die historisch-kritische Methode ignorierend, wieder bei Gesamtdarstellungen des 19. Jh. (etwa Rauscher, Wolfsgruber) an.[1] Es bleibe hier dahingestellt, ob die mit Peter Browns ‚Augustine of Hippo. A Biography'[2] einsetzende kritische Betrachtung des Bischofs von Hippo stets die interpretatorisch zuverlässigere ist. Ein wenig ‚mehr' von der vermutlich bewußt vernachlässigten Methode hätte dem Buch gut getan.

Vielleicht liegt aber in dem beklagten Mangel auch ein Vorteil, der sich im Blick auf das Possidiuszitat rechtfertigen läßt. Denn offensichtlich war es dem Vf. ein Anliegen, Augustins Biographie möglichst authentisch, d. h. mit Augustins eigenen Worten zu zeichnen. Dies zeigen allein schon die zahlreichen, dem augustinischen Œuvre, speziell den autobiographischen ‚Confessionen' entnommenen Kapitelüberschriften (Kap. III, XI, XIII; XV, XVIII, XIX, XXXVI, XXXVII). Dabei entfaltet der Vf. Augustins Lebensweg nicht streng chronologisch, sondern in Anlehnung an die Intention der ‚Confessiones' zugleich theologische Akzente setzend. Infolge der Verflechtung von Geschichte und Systematik wird manches zwei- und dreimal gesagt. Die Darstellung wird immer wieder unterbrochen bzw. im Fluß gehalten durch ausgiebige und zutreffende Zitate aus dem Gesamtwerk. Gut herausgearbeitet ist die aus der Neigung Augustins zur ‚uita contemplativa' und aus dem Zwang des Bischofsamtes zur Seelsorge im weitesten Sinn resultierende Spannung zwischen ‚actio' und ‚contemplatio', was auch die Titel seiner Schriften sattsam demonstrieren. Plausible Antworten erteilt der Vf. auf die Frage, weshalb ein so begabter Mann wie Augustinus einer das Leben bedrohenden Sekte wie jener der Manichäer auf den Leim gehen konnte. Ein wenig reißerisch klingt die Überschrift zum Kap. XXIV „Augustinus – ein Frauenfeind?", wenngleich gerade darin vieles zurechtgebogen wird, was eine vorzüglich an der Freudschen Psychoanalyse orientierte Interpretation über den angeblich verklemmten Kirchenvater zu behaupten pflegt. Breit behandelt werden die zentralen Themen der augustinischen Theologie, die Lehre von der Kirche, der Trinität, der Sakramente und der beiden Staaten. Mit Recht erörtert der Vf. neben Augustins überragender Begabung auch dessen hohe ästhetische Veranlagung: er war ein Liebhaber des Schönen (Kap. XXXII). Treffend zeigt das Kap. XXXVI die ‚caritas' als Norm und Ziel nicht nur seiner Bibelhermeneutik. Besonders gelungen ist das Kap. XXXV „Die letzten ‚Bekenntnisse'". Es handelt von den ‚Retractationes', dem beispiellosen Werk der Weltliteratur. Mehr als jede andere Schrift wirft diese Licht auf den Charakter ihres Autors. Zu tadeln ist die äußerst schlampige Lektorierung der an Sekundärliteratur armen Anmerkungen.

Gießen / Würzburg Cornelius Mayer

[1] Augustinus. Auf Grund des kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses von Joseph Othmar Kardinal Rauscher durch C. Wolfsgruber, Paderborn 1979.

[2] London 1967.

„Le Confessioni" di Agostino d'Ippona. Libri X–XIII Commento di A. Solignac, E. Corsini, J. Pépin, A. di Giovanni. – Palermo: Edizioni „Augustinus" 1987. 114 S. (Lectio Augustini Settimana Agostiniana Pavese, 4) kart., Lir. 15 000

Zwischen 1982 und 1987 fand in Pavie jeweils im Monat April eine sogenannte ‚settimana di studi agostiniani' statt. Kenner der Sprache und der Gedankenwelt Augustins versuchten den Teilnehmern Informationen zu vermitteln, die nicht nur das Verständnis der ‚Confessiones' erleichtern, sondern deren Lektüre zugleich zu einem Genuß machen. Die während dieser Studienwochen gehaltenen Referate wurden in vier schmalen Bändchen veröffentlicht. Das hier zu rezensierende 4. und letzte umfaßt die Beiträge zu den Büchern X bis XIII der ‚Confessiones'. Wie schon die vorausgegangenen drei präsentieren die Referenten ihren Stoff zu je einem Buch der ‚Confessiones' unter spezifischen Gesichtspunkten.

Der frühere Herausgeber des ‚Dictionnaire de Spiritualité', A. Solignac, der auch die Einleitung und die Anmerkungen zu den Ausgaben der ‚Confessiones' und ‚De Genesi ad litteram' in der ‚Bibliothèque Augustinienne' besorgte, bemerkt gleich zum Beginn seines Parts, daß er im Unterschied zu seinen Ausführungen zu den ‚Confessiones' aus dem Jahr 1962 nunmehr primär weder am historisch-kritischen noch am philosophischen, sondern am spirituellen Aspekt dieses Werkes interessiert sei. Dementsprechend wolle er auch die Aufmerksamkeit auf den geistig-geistlichen Gewinn richten, den die ‚Confessiones' als Ganzes und deren Buch X im besonderen dem Leser verschaffen. Nach einer Erörterung der Stellung des Buches X im Gesamtwerk (10–15) untersucht er darin zunächst den von Augustin gewiesenen Weg der Gotteserkenntnis über die Schöpfung wie über die ‚memoria', ehe er sich in einem zweiten Teil dem Thema der Selbsterkenntnis Augustins zuwendet (16–30). In seiner ‚conclusio' (30–35) beantwortet er die vieldiskutierte Frage, ob Augustin Mystiker gewesen sei – wenigstens was Conf. X betrifft –, mit einem eindeutigen Ja.

Den spirituellen Aspekt stellt auch der Beitrag zu Conf. XI (35–65) von E. Corsini, dem Nachfolger M. Pelegrinos auf dem Lehrstuhl für christliche Literatur in Turin, in den Vordergrund seiner Überlegungen zu Augustins Bestimmung der Zeit als ‚distentio animi'. Unter diesem eingeschränkten Gesichtspunkt erörtert auch seine Darstellung den Text der ‚Confessiones' nur bis zum Kap. 27, in welchem die augustinische Zeitanalyse zu ihrem Ergebnis kommt. Schon zum Beginn seiner Ausführungen stellt der Vf. jedoch fest, daß Augustins Zeitspekulation in den ‚Confessiones' von seinen sonstigen Erörterungen zu diesem Thema – exemplarisch etwa in ‚De ciuitate dei XI' – abweiche. Die Zeitanalyse der ‚Confessiones' verfolge als spezifisches, mit dem Anliegen dieses Werkes eo ipso gegebenes Ziel die Rückkehr des von dem zeitlosen Gott abgefallenen Menschen. Mit Vorliebe argumentiere Augustin deshalb auch auf dem Boden der neuplatonischen Ontologie, wobei freilich dieser seine vom christlichen Glauben diktierten Korrekturen an den herangezogenen Denkmustern klar zum Ausdruck bringe.

Der dritte Beitrag stammt von J. Pépin, dem Vf. des Artikels „Recherches sur les sens et les origines de l'expression ‚caelum caeli' dans le livre XII des ‚Confessions' de s. Augustin", also von einem der Kompetentesten bei der Interpretation dieses zweifelsohne nicht leicht verständlichen Buches XII der ‚Bekenntnisse'. Im Mittelpunkt der Ausführungen stehen nach der Erörterung der Rhetorik des Buches (68f) und der Natur der Dialoge (72–78) die Probleme, die sich aus der Wechselseitigkeit zwischen ‚confessio' und der Bibelexegese ergeben (79–83) sowie die Frage nach dem Schriftsinn (83–89). Die Fragen nach der Freiheit des Interpreten und der Grenzen der Interpretation beantwortet der Vf.: „découvrir l'intention de l'auteur sacré n'est pas la fin de l'exégèse" (86). Nach Pépin entging Augustin keineswegs die Kühnheit seiner bibelhermeneutischen Position, er übersah auch nicht deren Konsequenzen. Aus diesem Grunde habe er auch diese seine „conception originale, féconde et moderne" (89) mit einer die Kritik abwehrenden Theorie versehen. Erörterungen über den Willensentschluß Gottes im Schöpfungsakt (89f) sowie Beobachtungen zum Gebrauch bestimmter Präpositionen in den augustinischen Schöpfungstexten (91–95) runden den wertvollen Beitrag ab.

Der in einer den ‚Confessiones' angemessenen enthusiastischen Sprache geschriebene letzte Beitrag trägt die Überschrift: „Il libro XIII delle Confessioni, con-inclusione dialettico-strutturale dell'intero capolavoro" (97–112). Darin lenkt der ebenfalls durch einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesene Augustinist A. di Giovanni aus Palermo des Lesers Aufmerksamkeit zunächst auf das ganze Bündel von Aspekten, die das bedeutsamste Werk des Genie Augustinus – „il suo libro infatti è ance un poema-sinfonia" (98) – in sich vereinigt. Das Gemeinsame aller Aspekte erblickt der Referent im Begriff ‚confessio' (98–101). Verständlicherweise dominiere dieser Leitbegriff auch im Buch XIII (101–106), in dem Augustin den biblischen Schöpfungsbericht in Gn 1,1b–2,4 allegorisch auslegt. Im Anschluß an F. Cayré wird diese Auslegung treffend ein „Esamerone spirituale" genannt (102). Die ‚res significata' dieses allegorisierten Schöpfungsberichtes sei die von Paulus in 2 Kor 5,17 und Gal 6,15 artikulierte ‚noua creatura', letzten Endes der mit dem ‚homo nouus' identische ‚homo spiritalis'. Mit dem Hinweis auf den kunstvollen Aufbau der letzten vier Kap., Conf. XIII, 35–38, die brennpunktartig nochmals sämtliche Aspekte des ganzen Werkes zusammenfaßten, schließt dieser Beitrag.

Man wird dem Autor des kurzen Vorwortes, G. Scanavino, Recht geben müssen, wenn er schreibt, mit dem vorgelegten 4. Bändchen werde dem Leser der ‚Bekenntnisse' Augustins ein wertvolles Arbeitsinstrument in die Hand gegeben (7). Dies trifft in der Tat allein schon deshalb zu, weil wir bisher noch keinen Kommentar zu den ‚Confessiones' besitzen. Es wäre allerdings zu wünschen, daß die vier Bändchen in einer eventuell geplanten 2. Auflage in einem mit Registern ausgestatteten einzigen Band veröffentlicht würden.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Fischer, Norbert: **Augustins Philosophie der Endlichkeit.** Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann (1987), 341 S. (Mainzer Philosophische Forschungen Bd 28) geb. DM 89.–

„Augustins Denken ist in der Philosophie unseres Jahrhunderts wirksamer und lebendiger, als dies nach dem ersten Augenschein der Fall ist". Dieser lapidare Satz aus einer Habil.schrift im Fach Philosophie richtet sich expressis verbis gegen das verbreitete Reclam-Buch von K. Flasch, „Augustin. Einführung in sein Denken" (Stuttgart 1980), welche Einführung der Vf. mit Recht eine „insgesamt doch von inzwischen popularisierten marxistischen und freudianischen Vorstellungsmustern geprägte" Darstellung nennt (7, Anm. 4). Den Titel seiner eigenen Studie rechtfertigt er mit der These, des Kirchenvaters Denken lasse am ehesten unter dem Leitfaden ‚Endlichkeit' eine philosophische Interpretation zu, denn wenngleich ‚Endlichkeit' kein spezifischer Terminus der Sprache Augustins sei, so habe dieser das damit Gemeinte in der Chorismos-Problematik der Platonischen Philosophie vorgefunden, aufgegriffen und verarbeitet. Mit der genannten These wehrt der Vf. die gängige Auffassung ab, Augustin sei in philosophicis kein origineller Denker, sondern lediglich ein Eklektiker, dessen philosophische Leistung sich in einer fragwürdig gewordenen christlichen Aneignung des Neuplatonismus erschöpfte. Zu Unrecht sei der Kirchenvater in unserem Bewußtsein nur mehr als Theologe und nicht mehr auch als Philosoph präsent, was sich weithin mit der herkömmlichen Einteilung seines Œuvre in ein etwa ein Dutzend philosophische Schriften umfassendes Frühwerk und in ein rund hundert Titel umfassendes theologisches Schrifttum erklären lasse. In Wirklichkeit sei Augustin ein genuin philosophischer Denker. Dies anhand der Chorismos-Problematik zu zeigen, sei das Anliegen der vorliegenden Untersuchung.

Es liegt somit im Ansatz der Chorismos-Problematik begründet, daß von den insgesamt zwölf Kap. der Arbeit die Hälfte der Darstellung der voraugustinischen Zeit gewidmet ist. Von diesen sechs Kap. erörtern die ersten vier die Sache des Chorismos bei Platon, deren Verschärfung bei Aristoteles verfolgt das Kap. V und der innerweltliche Dualismus in der henologischen Ontologie Plotins ist schließlich das Thema von Kap. VI. Weil die mit dieser Zielsetzung verbundene Aufgabenstellung sich in ihren angestrebten Lösungsversuchen mit unterschiedlichen Schwierigkeiten konfrontiert sah, deshalb ist eine Interpretation der Entwicklung der Chorismosproblematik zunächst und am ausführlichsten bei Platon, sodann bei dessen Kritiker Aristoteles und last not least bei Plotin für ein angemessenes Verständnis der systematischen Entfaltung der Philosophie Augustins unerläßlich. Ich verzichte hier auf eine zusammenfassende Wiedergabe dieser Kap., deren in der Einleitung bereits als Zielsetzung vorformuliertes Ergebnis – die Überwindung des Chorismos eine Grundvision schon des Platonischen Denkens – jedem einleuchtet. Obgleich der Vf. in seiner nuancierten Darlegung der problemgeschichtlichen Perspektive nahezu die ganze Breite der mit der Sache des Chorismos gegebenen Fragen der Ontologie, der Erkenntnislehre und der Ethik abdeckt, so diskutiert er doch das Problem selbst mit Vorliebe am Phänomen des Todes, dessen inneren Zusammenhang mit dem Chorismos keiner der genannten drei Philosophen übersah. Die Aufgabe der Bewältigung von Tod und Sterblichkeit wurde schon bei Platon zum Fundament des philosophischen Fragens, sie bestimmte auch das Philosophieren Augustins.

Erst im Kap. VII (148–174) beginnt die systematische Entfaltung des Augustinischen Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik. ‚Systematisch' deshalb, weil der Vf. Augustins Schriften nicht chronologisch, sondern synchronistisch und eklektisch heranzieht. Ehe er sich dem Thema dieses Kapitels, „Natürlichkeit und Widernatürlichkeit des Todes als die Basis von Augustins philosophischem Fragen" zuwendet, setzt er sich kritisch mit einigen Vertretern der philosophischen Interpretation des

Augustinischen Denkens auseinander. Er lehnt z. B. die These Dörries von der „unüberwindlichen Gegensätzlichkeit von Platonismus und Christentum" a limine ab und wehrt sich ebenso gegen eine an der Freudschen Psychoanalyse wie an der Marxschen Ontologie sich orientierenden Interpretation der Werke Augustinus (149f). Die vernachlässigte historische Lektüre Augustins rächt sich jedoch, wenn der Vf. den Beginn des Augustinischen Philosophierens an die Erfahrung des Todes bindet, die der junge Augustin nach den Conf. 4,4ff beim plötzlichen Verscheiden seines Intimus machte. – Gewiß steht da im Kontext des Berichtes der philosophische Satz: „Factus eram ipse mihi magna quaestio." Jenes Ereignis machte aber Augustin damals keineswegs nachdenklich. Im Gegenteil, er floh aus Thagaste nach Karthago, um zu vergessen (ib. 4,7,12), was ihm auch gelang (ib. 4,8,13). Nicht erst durch die erwähnte Todeserfahrung wurde Augustin ein Adept der Philosophie, sondern wie er es unmißverständlich und nachdrücklich sagt, schon durch die Lektüre des Ciceronianischen ‚Hortensius' (ib. 3,4,7). Ebenso wenig überzeugt der kühne Bogen, den der Vf. in bezug auf die Todesproblematik zwischen Platon und Augustin spannt. Es bleibt da eine nicht zu übersehbare Spannung schon zwischen Platon und Plotin, und näher steht Augustin in bezug auf das Todesproblem Plotin, was der Plotinische Satz im Munde des sterbenden Augustin zeigt: „Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales" (Possidius, Vita 28, cf. Enn. 1,4,7). – Völlig zurecht hingegen unterstreicht der Vf. die Impulse, die Augustin von der christlichen Theologie, speziell von der Christologie und Soteriologie für sein philosophisches Denken empfing, z. B. die Umkehr des Teilhabe-Gedankens über die christliche Inkarnationslehre (158). Nicht die unmittelbare Todeserfahrung, sondern die durch die antipelagianische Apologetik bedingte bibelexegetische Reflexion veranlaßte Augustin, über das Problem von der Natürlichkeit und Widernatürlichkeit des Todes auch philosophisch nachzudenken. Zu klären war nämlich die Frage nach dem Sinn des Todes vor und nach dem Sündenfall. Gehört die ‚mortalitas', also etwas Negatives, zur Natur des Menschen? „Non enim potestis dicere, leniter homines in paradiso fuisse morituros, si nemo peccasset." Diesen Satz aus c. Jul. 6,29 zitierend interpretiert der Vf. schlüssig, wie Augustin das damit gestellte Problem mit seiner Auffassung von der doppelten Möglichkeit für den vorsündlichen Menschen löste, indem er von dessen Leben lehrte, dieses sei ein „cursus ad mutationem uel ad mortem" – ‚mutatio' als Folge für den Fall der Bewährung, ‚mors' als Folge für die Nicht-Bewährung. Er zeigt sodann überzeugend, wie diese Lösung schon im Frühwerk, speziell in der Erörterung über den freien Willen sozusagen „auch unabhängig von der theologisch eingeführten Annahme eines Sündenfalles" (169) vorbereitet war. Denn der freie Wille, ein ‚bonum' hätte bei einem Sich-Entscheiden für das ‚summum bonum' die ‚mutatio' in das Leben in Fülle zur Folge gehabt. Erst der Sündenfall brachte die konkrete Todeserfahrung mit sich und diese „treibt so gesehen ein Spaltkeil in das Sein der Welt, ruft den Chorismos von Zeitlichem und Unvergänglichem zum Vorschein" (171). Freilich ging es schon dem frühen Augustin nicht um den Nachweis, sondern auch um die Überwindung des Chorismos, wie dies die folgenden Kapitel weiter verdeutlichen.

Kap. VIII: „Die Aufgaben und Leistungen der theoretischen Erkenntnis in Augustins Auseinandersetzung mit der Skepsis" (175–203) und Kap. IX: „Die Wahrheitserkenntnis auf der Grundlage der Selbsterfahrung und der Nachforschung in der ‚memoria'" (203–235) sind der Erkenntnisproblematik gewidmet. Die Reihung, zuerst Sinneserkenntnis, sodann Erkenntnis des Geistigen rechtfertigt sich vom gesteckten Ziel her. Dem Ganzen geht wieder eine nicht unter biographischem Aspekt ins Auge gefaßte Erörterung der Auseinandersetzung Augustins mit dem Skeptizismus voran, welche Auseinandersetzung bei aller Bedingtheit dessen, was Augustin im einzelnen von der Akademischen Lehre hielt, im Blick auf die ‚Retractationes' für ihn selbst als eine gelungene zu nennen ist. Da der Mensch nicht schon durch das Suchen der Wahrheit, sondern erst durch deren Besitz glücklich wird, ist die Lösung des Erkenntnisproblems vorrangig, was die Themen der Frühschriften sattsam anzeigen. Die beiden Erkenntnisarten werden von Augustin nicht nur unter-, sondern auch geschieden, denn „aliud est ergo sentire, aliud cognoscere" (quant. an. 24,46). Nach einer terminologischen Klärung wendet sich die Untersuchung der Wahrheitserkenntnis zu, indem sie deren Möglichkeit auf drei Wegen, nämlich dem der Selbsterfahrung, dem der Erinnerung und dem des Glaubens erörtert, wobei der letztere, der mehr der Theologie zugehörige nicht mehr entfaltet wird. Ausführlich hingegen wird die Selbsterfahrung als Suchen und Finden des Geistes unter Einbeziehung der Ternare ‚esse-nosse-amare', ‚uiuere' bzw. ‚meminisse-intellegere-diligere' bzw. ‚uelle' und unter ständiger Rückbesinnung auf die über die Todeserfahrung vermittelte Einsicht in die eigene Endlichkeit analysiert. Was aber weiß der Geist darüber hinaus, daß er ist, erkennt und will, noch? Auf diese Frage versucht der zweite Weg, der sich an der ‚memoria'-Lehre in den Conf. X orientiert, eine Antwort zu geben. Über die ‚intellegibilia' als Inhalt der ‚memoria', also über die Wahrheitserkenntnis eröffnet sich der Weg im Transzendieren zur Erkenntnis Gottes wie auch zur Selbsterkenntnis „im Zuge der Rückkehr zu sich selbst" (231). So erfährt der Mensch sich selbst in seiner Endlichkeit. Die Antwort auf die in Conf. 10,17,26 gestellte Frage nach dem Leben des Menschen lautet deshalb auch: „uaria, multimoda uita et immensa uehementer."

Das Kap. X: „Augustins Klärung der Grundbegriffe der praktischen Philosophie" (236–267) erörtert nicht nur das Verhältnis von Theorie und Praxis sowie von ‚ratio' und ‚auctoritas', es bringt auch Licht in eine der schwierigsten Fragen der Augustinusforschung, in die Begründung der Willensfreiheit. Ausgangs- und Haftpunkt der Argumentation ist abermals das Glückseligkeitsstreben des Menschen, die als Suchen nach dem höchsten Gut in den bekannten Bahnen verläuft. Die Ausrichtung auf das ‚summum bonum' geschieht in der Seele über die Tugend. Die Seele kommt in den Besitz der Tugend, indem sie diese will. Die Manichäer leugneten dies. Augustins Schrift „De libero arbitrio" war durch ihre Zielsetzung, Bekämpfung des manichäischen Determinismus, sozusagen vorprogrammiert. Der Vf. erinnert zunächst an die Grundthese dieser Schrift, derzufolge es der Wille ist, durch den der Mensch sich für das Gute oder Böse entscheidet. Er legt sodann die Schwierigkeiten, mit denen es die Interpretation im Blick auf den Einschnitt im dritten Buch zu tun hat, dar. Denn wird 3,17 die „prima causa peccandi" noch die ‚uoluntas' genannt, so heißt es 3,18 von dem der Sünde verfallenen Menschen: „non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit." Mit Recht klammert der Vf. die Gnadenlehre, ohne diese in Frage zu stellen, aus. Er begründet das mit dem Hinweis, „daß die These der Willensfreiheit von ihm (scl. Augustin) schließlich doch auch für die Natur des Menschen nach dem Sündenfall ausdrücklich festgehalten wird, sofern diese nur mehr auf bestimmte Inhalte bezogen werden kann" (249).

Erst nach diesen umfangreichen aber wichtigen Vorklärungen wird der Stoff dieses Kapitels anhand der Ausführungen Augustins im 1. Buch von „De libero arbitrio" über das ‚malum' und über den ‚auctor mali' entfaltet, wobei unter ‚malum' hier nicht das erlittene, sondern das vom Menschen verursachte verstanden wird. Dieses ‚malum' (male facere) gründet in der ‚libido', die ihrerseits von der ‚cupiditas' bestimmt wird. Was der Vf. zur Klärung dieses für die Augustinische Sünden- und Gnadenlehre zentralen Begriffes ausführt, ist beachtenswert. Scharf hebt er die sittlich neutrale ‚inculpabilis cupiditas' von der sittlich unerlaubten, der ‚inprobanda' ab. Allein in der letzteren gründet das ‚male factum' (257, cf. lib. arb. 1,4,28). Bei der Frage nach dem Kriterium des Guten und Bösen, das der Wille erstrebt, spielt die Verlierbarkeit des Begehrten eine dominierende Rolle. Damit rückt auch die Frage nach der Möglichkeit der Annäherung an die 'uita uitalis' sowie jene nach der Möglichkeit des Versinkens in der 'uita mortalis' in Sicht. Die bekannten Vorwürfe, Augustins Ethik gerate ganz in das Fahrwasser des Eudämonismus, sie verrate darüber hinaus auch Tendenzen zu einem Akosmismus, werden durch das Aufzeigen der Grenzen einer eudämonistischen Ethik zurückgewiesen. Diese sei im Sinne Augustins dann in der Zuwendung des sittlich Handelnden zu den Gütern der ‚uita mortalis' zu suchen, wenn zur Erreichung der Ziele selbst schändlich und verbrecherische Mittel eingesetzt würden. In solchem Fall würde der Handelnde nicht mehr von der Frage, ob seine Tat sittlich gut oder böse sei, geleitet, sondern allein davon, ob sie für sein Glück nützlich oder schädlich sei. An die Stelle eines unter allen Umständen geltenden Imperativs träte dann lediglich ein hypothetischer. Eine solche Begründung der Ethik wäre jedoch für Augustin, der die bedingungslose „Geltung der Ausrichtung des Handelnden auf den guten Willen" lehrte, unannehmbar. Die Kernfrage des Kapitels lautet darum: Was ist ein guter Wille? Lib. arb. 1,12,86 zitierend antwortet der Vf.: Es ist dies „ein Wille, der nach dem strebt, was allein durch den Willen selbst besessen werden kann" (263). Sein Begehren richtet sich gegen alles andere Begehren nach dem, was der ‚lex aeterna' entspricht. Weil der schlechte Wille elend, der gute hingegen den Menschen hier schon glückselig macht, deshalb gilt von dem, der ihn besitzt: „melius nihil habet" (lib. arb. 1,13,96). Wird dieser Willensoptimismus von Augustin durchgehalten? In den „Retractationes" (1,9,4) hält der Kirchenvater ihn unbeschadet seiner Gnadenlehre aufrecht. Die Frage nach dem höchsten Gut stellt sich aber im Blick auf die Gnadenlehre neu.

Die Aufgabe des Kap. XI: „Der praktische Weg zum höchsten Gut und die Dialektik von Freiheit und Gnade" (268–295) ist somit vorgegeben. Augustins Freiheitslehre beschränkt sich nicht auf antimanichäische Themenbereiche. Der Vf. faßt diese nochmals unter den vier Punkten: Spontaneität, Autonomie, Autodetermination und Autarkie zusammen (269–273), ehe er über die pelagianische Definition von der Freiheit der Willensentscheidung mit dem charakteristischen Verständnis des Menschen als ‚homo emancipatus a deo' (c. Jul. imp. 1,78) die Gnadenlehre Augustins zu seinen Darlegungen hinzuzieht (274). Dieser trage schon in „De libero arbitrio" nicht allein eine absolute Freiheitslehre, sondern auch eine absolute Gnadenlehre vor. Letztere wird ebenfalls unter vier Punkten antithetisch zur Freiheitslehre entfaltet (275–279). Ergebnis: „Sofern der Mensch das höchste Gut erstrebt, ist er so gesehen ganz auf die Hoffnung in die Barmherzigkeit Gottes angewiesen." Daher auch Conf. 10,29,40: „Da quod iubes et iube quod uis." Dem Vf. zufolge war Augustin selbst sich der Antinomie seiner Freiheits- und Gnadenlehre sehr wohl bewußt, wenn er in seinen späten Schriften schreibt, daß er sich weder zu einer Freiheitslehre bekenne, welche die göttliche Gnade aufhebe, noch zu einer Gnadenlehre, welche die Kraft zu einer freien Entscheidung leugne (280).

Ausgangspunkt einer dieser Aporie Rechnung tragenden Interpretation sind somit die Erkenntnis des philosophischen Ursprungs der Freiheits- und des theologischen, speziell paulinischen Ursprungs der Gnadenlehre, ferner das Eingeständnis, daß die Freiheitslehre Augustins einige mit der Menschlichkeit des Menschen eo ipso gegebene Fragen aufwirft, auf welche sie ohne Inkaufnahme von Widersprüchen keine befriedigende Antwort zu erteilen vermag. Der Kirchenvater sah sich sozusagen genötigt, seine Freiheitslehre durch seine Gnadenlehre zu vermitteln. Dies wird vom Vf. unter drei Punkten, 1. dem des sittlichen Aktes, 2. dem des Bewußt-

seins vom sittlichen Akt und 3. dem seiner Genese entwikkelt.

Zu Punkt 1 bezieht der Vf. sich ausschließlich auf lib. arb. 3,18ff. Danach ist der sittliche Akt sicher ein solcher des freien Willens und der Erkenntnis im Sinne der Vernunftautonomie der Freiheitslehre, was der Satz aus lib. arb. 3,24,245 zum Ausdruck bringt: „ratione fit quisque praecepti capax." Die Ergänzung dieses Satzes durch „cui fidem debet, ut quod praecipitur faciat", scheint jedoch das Gesagte umzukehren. Der Kontext der Stelle macht es deutlich, daß es dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand „sowohl an dem voraussetzenden Wissen als auch an der voraussetzenden Kraft der Erfüllung mangelt (287). Dieser Zustand des Mangels vermag der Mensch durch die Suche nach der Wahrheit und das Eingeständnis der eigenen Schwäche zu überschreiten. Dem Suchenden und Bekennenden kommt die Gnade entgegen, ib. 3,19,182: „Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur et humiliter confitendam esse inbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subueniat qui nec errat dum subuenit nec laborat" (288). Freilich wird man hierzu kritisch fragen müssen, ob nicht nach dem späten Augustin schon das Suchen nach der Wahrheit wie auch das demütige Bekenntnis der Schwäche eigentlich Früchte der Gnade und somit der Freiheit des Wollens entzogen sind.

Zu Punkt 2: Mit der Vermittlung von der Freiheits- und Gnadenlehre des sittlichen Aktes ist im Prinzip die des Bewußtseins schon mitgegeben. Von Bedeutung ist hierbei abermals die Unterscheidung zwischen Wollen, was Sache des Menschen ist, und Wollenkönnen, was Sache Gottes ist. Können ist nicht Selbstmacht, sondern Verwirklichung gegebener Möglichkeit. Als solches eignet ihm Verdienst, nachdem freilich die Gnade des Könnens dem Wollen vorausgeht. Zu Recht hebt der Vf. den Unterschied zwischen der Lutherischen und der Augustinischen Verdienstlehre, die bei aller Betonung des Vorranges der Gnade, ein Verdienst der Gerechten kennt, hervor.

Zu Punkt 3: Bei seinen Darlegungen der Genese des sittlichen Aktes wehrt sich der Vf. abermals heftig gegen eine die Freiheits- als Gnadenlehre auflösende Interpretation. Alle Versuche, die Genese des ‚Abfalls' zu ergründen, führen in die Aporie. Ähnlich verhält es sich mit dem Weg zur Moralität, was Augustins eigene Bekehrung sattsam zeigt. Denn die mit der Bekehrung einhergehende Umkehr des Willens schreiben die Confessiones zwar der Gnade zu, allein, im Blick auf den paulinischen Satz vom Wirken des Begnadeten vermag Augustin im Kontext der Gnade auch von einem ‚liberum arbitrium' zu reden: „Cum ergo haberet hoc meritum malum, redditum est ei bonum pro malo: ideoque secutus adiunxit, ‚sed gratia dei sum id quod sum. Atque ut ostenderet et liberum arbitrium, mox addidit', et gratia eius in me uacua non fuit, sed plus omnibus illis laboraui" (gr. et lib. arb. 5,12; 293). Da dem Vf. zufolge Augustin am Willen als ‚prima causa' des sittlichen Handelns festhält, läßt er den Menschen so handeln, „als gäbe es Gott mit seinem Vorwissen und seiner Gnade nicht". Diese Notwendigkeit der Begründung des sittlichen Aktes führt allerdings „zu einer Art Als-ob-Atheismus" (294). Solche Interpretamente sind natürlich, wenngleich der Vf. auf ihre Bedingtheit hinweist, für Augustin unzulässig. Er sieht aber richtig, daß der Kirchenvater letztendlich an der Allmacht der Gnade festhält. Ein systematisches Zusammenbringen beider einander widersprechenden Lehren führte zu einem Unsinn, was Augustin sah, weshalb er sich stets eher einer Emotionales als Rationales artikulierenden Sprache bedient, so oft er beide zusammenbindet wie in ciu. 5,10, wo er von einem ‚utrumque amplectere' redet, und zwar „illud, ut bene credamus; hoc ut bene uiuamus" (298). Die Bedingungen, die dem Menschen dieses Widersetzliche als eine Einheit zu umfassen gestatten, sind eben das Bewußtsein des Sollensanspruchs des moralischen Gesetzes, aber auch das Bewußtsein seiner eigenen Endlichkeit.

Das Kap. XII: „Die Bestimmung des Menschen als des auf die Transzendenz bezogenen endlichen Wahrheits- und Freiheitswesens" (296–322) fungiert offensichtlich zugleich als Ergebnis der ganzen Untersuchung. Zum Wesen des Menschen gehört es, daß er auf der Suche nach der Wahrheit ist. Bei dieser Suche geht es nicht um Sammlung von Wissen um die Dinge dieser Welt. Augustins Suchen zielt auf das Unbedingte, und der Weg dorthin führt von ‚außen' nach ‚innen' zum ‚Aufstieg'. Es ist dies der bekannte Weg der Neuplatoniker: Abkehr von der veränderlichen Sinnenwelt und Hinwendung zur unveränderlichen Welt des Geistes. Mit dieser strikten Trennung kommt abermals der Chorismos zum Vorschein, dessen Überwindung nunmehr auf dem Hintergrund der Frage nach dem Wesen der Zeit, wie Augustin sie in Conf. XI stellt und beantwortet, erörtert wird. Ob freilich die radikale Induktion, der Weg der Erkenntnis von unten nach oben, von der Erfahrung der Zeit zur Erkenntnis der Ewigkeit der interpretatorisch einzig richtige ist, dies möchte ich gerade im Blick auf die Auseinandersetzung des Vf. mit W. Beierwaltes (301f.) bezweifeln. Ist, was Augustin zu wissen angibt, nicht die Ewigkeit? Und ist das von ihm ‚implacatissimum aenigma' genannte Etwas, das er zu wissen begehrt, nicht die Zeit? Das Augustinische Suchen mit Hilfe der Zeitanalyse kommt nach dem Vf. „zu einem Resultat, das die gleichsam erkenntnistheoretische Ausformung des Chorismos von Zeitlichkeit und nichtzeitlicher Beständigkeit repräsentiert. In diesem Chorismos wird klar, was als beständigseiende Wirklichkeit ist, die dem Geist, solang er ist, nicht entrissen werden kann, zugleich aber auch, daß diese Wirklichkeit auf eine Vollendung zielt, die in ihr noch nicht gegeben sein kann" (310). Hierbei kommt wieder der Wille und mit ihm die Gnade ins Spiel, denn die Suche nach dem Beständigen involviert einen Bezug zur praktischen Philosophie. Schon durch den Willen werden die durch den Chorismos geteilten Welten zusammengehalten, was auch die Begriffe ‚distentio' und ‚intentio' in der Zeitanalyse der „Confessiones" verdeutlichen. Wie Augustin dies am Gesang des Liedes demonstriert, zielt die ‚distentio' von vornherein „auf eine intentio, in der das in der Zeitlichkeit des Daseins Verwirklichte als ganzheitliche Wirklichkeit zusammengehalten wird" (318). Der Transfer dieses in zeitlichem Vollzug sich verwirklichenden ‚canticum notissimum' auf die als ‚ordo pulcherimus' verstandene Schöpfung hat natürlich die Irreversibilität des Zeitlaufs in der Geschichte und damit die radikale Verwerfung der griechischen Lehre von der Wiederkehr des Gleichen zur Voraussetzung. Freilich involviert der Terminus ‚distentio' zugleich Negatives, denn gerade in der ‚distentio' ist dem Menschen als endlichem Wahrheits- und Freiheitswesen stets auch die ‚tentatio', die „Möglichkeit des Absinkens in das Nichtige und Vernichtende" (321) mitgegeben.

Die hier ungewohnt ausführlich rezensierte Habil.schrift verdient aus einem doppelten Grund die Aufmerksamkeit der Fachwelt. Einmal rehabilitiert sie Augustins in jüngeren Veröffentlichungen diskreditiertes Ansehen als eines selbständigen philosophischen Denkers. Dann aber zeigt sie anhand ihres Themas mit aller wünschenswerten Klarheit die enge Verflechtung von Philosophie und Theologie im Denken des Kirchenvaters, dessen Bedeutung für die abendländische Geistesgeschichte nicht zuletzt in der gegenseitigen Anregung und Befruchtung der genannten Disziplinen ihren Grund haben dürfte. Gewiß ging Augustin genuin philosophischen Fragestellungen häufig aus bibeltheologischem Interesse nach. Er drang aber dabei wie im Falle der Klärung und der Begründung der Willensfreiheit, ohne die vom Glauben diktierten Positionen aufzugeben, allein aufgrund seines philosophischen Denkens in bis dahin nicht geahnte Tiefen des menschlichen Geistes vor. Aporien hinderten ihn keineswegs, das philosophische Fragen immer wieder neu zu eröffnen und möglichen Lösungen entgegenzuführen. Aus diesem Grunde bedarf auch die weitverbreitete Auffassung, nur der junge Augustin habe an der Philosophie Gefallen gefunden und sei an ihr interessiert gewesen, einer längst fälligen Korrektur. Der Vf. liefert sie und erfüllt damit ein Desiderat der Augustinusforschung. Zugleich präsentiert er Augustin als einen nicht nur von großen Philosophen wie Kant (290f.) ernst genommenen, sondern auch heute noch ernst zu nehmenden philosophischen Gesprächspartner, dessen Denken durchaus nicht bloß das Reagenzglas ist, „in dem biblisches und philosophisches Gedankengut zur Reaktion gekommen sind" (21, Anm. 37). Seine vielseitige und kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur ist frei von billiger Polemik. Die der philosophischen Reflexion angemessene, gelegentlich an Heidegger erinnernde Sprache stellt Anforderungen an den Leser. Irritierend sind die durch nichts zu rechtfertigenden willkürlichen Texteinteilungen des CSEL 74, denen der Vf. beim Zitieren aus „De libero arbitrio" folgt. Zu bedauern ist das Fehlen von Registern.

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Kasten, Brigitte: **Adalhard von Corbie.** Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers. – (Düsseldorf): Droste Verlag (1986). 227 S. (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance, Bd 3), kart. DM 68.–

Adalhard, Abt von Corbie, „war das einzige Familienmitglied der Karolinger, das unter der Herrschaft Karls des Großen als Geistlicher und Politiker eine herausragende Rolle spielte" (175). Als etwa 20jähriger entschied er sich plötzlich für das Kloster, seinem Biographen Paschasius Radbertus zufolge aus Protest gegen seinen Vetter Karl den Großen, gegen dessen Verstoßung der rechtmäßig angetrauten Tochter des Langobardenkönigs. Als Mönch und später als Abt von Corbie stieg Adalhard gleichwohl zum einflußreichen Conciliarius Karls auf, wurde indes unter Ludwig dem Frommen gestürzt, um dann nach siebenjähriger Verbannung nach 821 nochmals für einige Jahre auf höchster Ebene am Reichsgeschehen beteiligt zu sein. Als italischer Regent wohl schon für König Pippin und sicher für dessen Sohn Bernhard verfaßte er die später von Hinkmar von Reims überarbeitete Schrift De ordine palatii, eine ideale Beschreibung von Hof und Reichsverwaltung. Für sein Kloster entwarf er die sogenannten Statuta, eine ideale Wissenschaftsordnung. Seine geistlich-wissenschaftlichen Interessen dokumentieren seine Freundschaft zu Alkuin und seine Zugehörigkeit zur Hofschule. Kirchengeschichtlich wichtig wurde die Betätigung seiner Abtei in der Sachsenmission und seine persönliche Initiative für die Gründung der ersten beiden Klöster im Sachsenland: Corvey und Herford. Ob er allerdings mütterlicherseits sächsisch versippt war, läßt die Vf.in offen.

Die Arbeit, eine Diss. aus der Schule von J. Semmler, sichtet kritisch den Forschungsstand, verzichtet bewußt darauf, in umstrittenen Punkten, etwa in der Frage einer sächsischen (cognatischen) Verwandtschaft, zu den bereits vorgebrachten Thesen noch weitere hinzuzufügen.

Kritisch anzumerken sind einige Flüchtigkeiten, Unsicherheiten und Inkonsequenzen: S. 25 statt 756 doch wohl 754.

Zu Wilchar von Sens wäre die neue Untersuchung von Elsanne Gilomen-Schenkel, Die Rolle des Walliser Bistums im karolingischen Reich. Eine Erfindung der Historiographie? in: Vallesia 40 (1985) beizuziehen. Adalhards zeitweiliges Überwechseln nach Monte Cassino dürfte weniger zum „Überdenken seines Schrittes und zur besseren Selbstfindung" geschehen sein, als vielmehr in Befolgung damaliger monastischer Ideale, nur außerhalb der Patria wirklich Mönch sein zu können. Daß Ansgar, der „Apostel des Nordens", zu den „sächsischen Mönchen" (58) Corbies gehört haben soll, steht im Widerspruch zu aller Ansgar-Forschung; vgl. etwa Lammers, Lexikon des Mittelalters, Bd 1, 690: aus der Picardie.

Sachlich wie formal unvollständig ist das Literatur- bzw. Quellenverzeichnis. Zum Beispiel hätte angesichts der häufigen Berührung des Themas „Sachsenbekehrung" der neue zusammenfassende Beitrag von E. Freise im „Handbuch der Westfälischen Geschichte" zu Rate gezogen werden müssen. Wenn im Zusammenhang mit den Statuta Adalhardi M. Rouche mit seinen „Portionsberechnungen" kritisiert wird, hätte auch dessen „Gegenwehr" erwähnt werden müssen (129 u. 137). Das Epitaphium Arsenii des Paschasius Radbertus wird abgekürzt zitiert (33.168f), findet sich aber nicht im vollständigen Literaturverzeichnis.

Münster Arnold Angenendt

Pesch, Otto Hermann: **Thomas von Aquin.** Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. – Mainz: Matthias-Grünewald, 1988. 452 S., Ln DM 48.–

In der jüngeren Thomas-Forschung hat sich immer mehr die Einsicht durchgesetzt, daß Thomas von Aquin in einem wesentlichen Sinn Theologe war und seine philosophischen Beiträge nur im Horizont seines theologischen Ansatzes ihre Bedeutung erkennen lassen. Darum verwundert es, daß es zwar eine Reihe gewichtiger Einführungen in seine Philosophie gibt, während man vergeblich nach einer neueren Einführung in seine Theologie sucht. Diese Lücke zu schließen, ist die Absicht des Vf.s, der von seinem theologischen Werdegang her, wie kaum ein anderer in Deutschland, für eine solche Aufgabe prädestiniert erscheint. Die vorliegende Arbeit entstand aus Vorlesungen für ein vorwiegend evangelisches Publikum am Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Hamburg. Dies bedingt schon eine notwendige Aktualisierung der Fragestellung mit Einschluß des Blicks auf die historischen Gegensätze, insofern die katholisch-reformatorische Kontroverse oft am Gegensatz thomanisch-scholastischen und lutherisch-reformatorischen Denkens festgemacht wurde. Der Vf., der schon mit seiner Diss. über die Rechtfertigung bei Luther und Thomas (Mainz ²1985) die Grundzüge seines ökumenischen Konzeptes einer Überwindung der Gegensätze durch sorgfältigen Aufweis der substantiellen Übereinstimmung Luthers mit dem richtig verstandenen Thomas zu erkennen gab, will in diesem Sinn die vorliegende Einführung in die thomanische Theologie seiner vor einigen Jahren erschienenen „Hinführung zu Luther" (Mainz ²1983) zur Seite stellen. Beide Arbeiten gleichen sich denn auch in der „Machart" (14). Man kann die diesbezügliche Fähigkeit des Vf.s, schwierige theologische Sachverhalte in gemeinverständlicher Sprache darzubieten, ohne auf Kosten der Genauigkeit die Problematik zu verflachen, nur bewundern. Sie belegt jedoch die souveräne Beherrschung der Themenstellung von Thomas und Luther, dieser beiden Geistesriesen, die zum Schicksal der abendländischen Theologie geworden sind.

In 15 Kap., die jeweils auch für sich gelesen werden können, versucht P. von verschiedenen Anläufen her die geistige Welt des Thomas zu erschließen.

Die ersten fünf Kap. (19–101) gehören als eine allgemeingehaltene Einleitung zusammen.

Zunächst zeigt P. Thomas im Streit der Interpretationen seines Werkes. Kurz setzt er sich mit den abschätzigen Bemerkungen Luthers auseinander, der Thomas selbst nicht studiert hatte und ihn eher mit den Thesen seiner spätscholastischen Gegner identifiziert. Daraus resultieren die zahlreichen Vorurteile evangelischer Theologie bis zum heutigen Tag, die aber großenteils einer genaueren Kenntnis der Texte des Thomas nicht standhalten. Aber auch die Neuscholastik und der Neuthomismus konnten Thomas mit seiner Originalität und seinem geistigen Tiefgang nicht voll zum Zuge kommen lassen. Erst die neuere katholische und zum Teil auch evangelische Forschung hat versucht, Thomas aus seinen eigenen theologischen und geistesgeschichtlichen, aber auch biographischen Voraussetzungen zu verstehen. Diese stellt P. im zweiten, dritten und vierten Kap. vor. Im fünften Kap. gibt er eine Übersicht über das gesamte thomanische Schrifttum.

Da nun eine systematische Gesamtdarstellung sich für eine Einführung als unmöglich erweist, greift Vf. vom 6. bis zum 15. Kap. jeweils Zentralthemen der thomanischen Theologie und der Theologie überhaupt heraus, die gerade auch im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch aktuell sind.

Es geht im einzelnen um das Glaubensverständnis (Glaube und Vernunft), die Prädestination, die Rechtfertigung des Sünders und das sich dabei zeigende Gottesbild, die Auferstehung des Fleisches und die damit gegebenen anthropologischen Fragen, die Tugenden und vor allem die Liebe, die das eigentliche Herzstück thomanischer Theologie ist, dann die Erbschuld, die Geschichtstheologie, die Christologie und die Soteriologie, dann die Thematik um Wort, Sakramente und Kirche, und am Schluß geht es um den Menschen als Ebenbild Gottes. Hier greift P. noch einmal die Diskussion um den „Plan der Summa theologiae" auf. Die christologisch vermittelte Theozentrik ist der Grundgedanke der thomanischen Theologie. Jesus Christus ist der Weg Gottes zu uns und zugleich der Weg des Menschen zu Gott. Dabei findet der Mensch seine Erfüllung, wenn er Gott als seinen Ursprung und sein Ziel auffaßt. Es geht dabei nicht um eine äußere Schematik des thomanischen Hauptwerkes, sondern um seinen zentralen theologischen Gedanken und dabei auch um die entscheidende Idee, die in die Tiefe des thomanischen Gesamtwerkes einführt und die zugleich ein Kompaß ist für dieses theologische Monumentalwerk. Interessant dürfte für viele auch der Exkurs zur „Frau in der Theologie des Thomas" (208–227) sein. P. zeigt ebenso die zeitbedingte Begrenzung auf, wie er einer ungeschichtlichen Deutung des Thomas entgegentritt.

Im Anhang findet der Leser eine gute Übersicht zu den Ausgaben, Übersetzungen sowie den wissenschaftlichen Hilfsmitteln der Thomas-Forschung. Ein Leseplan macht Mut, sich an das gewaltige Werk heranzuwagen. P. gibt aber jedem Anfänger den vernünftigen Rat, sich zunächst in der wichtigsten Sekundärliteratur eine erste Orientierung zu verschaffen. Wegen des gewaltigen zeitlichen Abstandes kann eine unmittelbar mit den Texten des Thomas einsetzende Beschäftigung ohne nähere geistesgeschichtliche Vorkenntnisse nur enttäuschen.

Es ist Pesch mit dem vorliegenden Werk eine in jeder Hinsicht hervorragende Hinführung zu Thomas gelungen. Zugleich dürfte es eine Einführung in die wesentlichen Themen der Theologie, auch unter ökumenischer Hinsicht, bieten. P. entwickelt die einzelnen Fragestellungen auf einem außerordentlich hohen Reflexionsniveau bei vollem Überblick über die differenzierte Spezialdiskussion. So dürften ernsthafte sachliche Einwände nur schwer zu erheben sein.

Lediglich der Untertitel riecht etwas nach der Verkaufstechnik des Verlags. Für ein wissenschaftliches Werk dieses Anspruches wäre die sachliche Formulierung „Eine Einführung in seine Theologie" angemessener.

Auf S. 32 ist ein Druckfehler stehengeblieben: Statt Jacques muß es Joseph Maréchal heißen.

Ohne jede Einschränkung wird man sagen dürfen, daß Pesch mit diesem Buch das Beste vorgelegt hat, was es zur Zeit an Vermittlungen zum Denken des Thomas von Aquin gibt. Wer zum Thema mitreden will, darf gewiß nicht weniger wissen als das, was er hier findet. Besonders auch für die Studierenden der Theologie ist dieses Buch mit Nachdruck zu empfehlen.

München Gerhard L. Müller

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXIII: Sancti Thomae de Aquino **Quaestiones disputatae De malo,** Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Roma/Paris: Commissio Leonina / Librairie Philosophique J. Vrin 1982. 70*, 283 S.

Tomus XLV,1: Sancti Thomae de Aquino **Sentencia Libri De anima,** Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Roma/Paris: Commissio Leonina / Librairie Philosophique J. Vrin 1984. 294*, 311 S.

Tomus XLV,2: Sancti Thomae de Aquino **Sentencia Libri De Sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia,** Cura et studio Fratrum Praedicatorum / avec le concurs de Centre National de la Recherche Scientifique. – Roma/Paris: Commissio Leonina / Librairie Philosophique J. Vrin 1985. 154 S.

Die nun vorliegenden drei großen Editionen der Commissio Leonina hängen thematisch, mehr aber noch chronologisch zusammen. Vor allem die Einleitungen der Bde (in Französisch) enthalten in verschwenderischer Fülle Schätze, die den Rahmen einer textkritischen Begründung der jeweiligen Edition übersteigen. Fragen zur scholastischen Textüberlieferung, der Quellenkenntnis des Thomas v. Aquin, Fragen zur Biographie des Heiligen, zu Eigenheiten seines Lateins, zur Geschichte der ma. Universitäten werden von den ebenso kenntnisreichen wie bescheidenen Mitarbeitern der Commissio Leonina gleichsam nebenher, immer aber gut begründet beantwortet.

I. Hier sei zunächst das herausgehoben, was sich an Neuem und Genauerem über Leben und Wirken des Aquinaten aufgrund der

drei Bde ergibt. Die Chronologie der Thomaswerke, vor allem die der Quaestiones disputatae, exakt festzulegen, ist ein heikles Unterfangen. Je mehr man aber Thomas „historisch" studiert und seine eigene Entwicklung berücksichtigt, um so notwendiger ist auch ein zuverlässiges chronologisches Gerüst, das gerade dem helfen kann, der sich ausschließlich dem Lehrgehalt der thomasischen Werke zuwenden möchte. Bei den Quaestiones disputatae im besonderen muß unterschieden werden zwischen der eigentlichen öffentlichen Verhandlung (oft kaum genau zu datieren), der endgültigen schriftlichen Fassung der Disputatio und schließlich dem Zeitpunkt der Veröffentlichung. Die hier in Betracht kommenden Werke sind während des langen Italienaufenthalts des Thomas (1259–1268), genauer: kurz vor der zweiten Pariser Periode seiner Lehrtätigkeit entstanden.

1. De malo ist eine Sammlung von 16 quaestiones, die nicht nur, aber doch vorwiegend das Böse (die Sünde) untersuchen; nicht weniger als 8 quaestiones (8–15) sind den sieben Todsünden gewidmet. Will man Ausführliches von Thomas über seine moraltheologischen Ansichten hören, kommt man an De malo nicht vorbei. Die Benutzung der lateinischen Übersetzung des Kommentars des Simplicius über die „Kategorien" des Aristoteles und des Themistius über dessen Traktat „Über die Seele" erlauben eine erste Eingrenzung der Entstehungszeit der thomasischen Sammlung: nach 1266/1267. Quaestio 6 ist etwa von 1270. Es scheint, daß Thomas die Quaestiones 1–15 geschlossen veröffentlicht hat. Vermutlich hat er sie um 1270 in Paris seinem Verleger (stationarius) übergeben. Die queastio 16 (De dominibus) ist erst in Paris spätestens 1272 von Thomas der Sammlung hinzugefügt worden. Das allermeiste von De malo hat Thomas also bereits in Italien redigiert, das unvollendete Werk dann aber mit nach Frankreich genommen. Wo und wann haben die Disputationen, die zu De malo geführt haben, stattgefunden? Hierüber vermeidet P.-M. Gils, der verantwortliche Editor von Bd XXIII, jede Festlegung. Vielleicht sind noch nicht einmal alle Bestandteile des heutigen Werkes mündlich disputiert worden. Die Angaben bei J. Weisheipl, Thomas v. Aquin. Sein Leben und seine Theologie, dt. von G. Kirstein, Graz 1980, 326 sind entsprechend zu korrigieren.

2. Die Sentencia Libri de anima ist der thomasische Kommentar der aristotelischen Abhandlung „Über die Seele". Der Terminus post quem der Sentencia ist der 22. November 1267 (Datum der Vollendung der Übersetzung des Themistius durch Wilhelm von Moerbeke); Thomas hatte vielleicht schon Ende 1267 das gesamte Werk Moerbekes in Händen. Der Terminus ante quem kann von R.-A. Gauthier, dem zuständigen Editor von Bd XLV,1–2, über mehrere Stufen erreicht werden: Vor 1271 (vor der Moerbekschen Revision der Metaphysikübersetzung, die Thomas noch nicht kennt), vor 1270 (vor De unitate intellectus), vor 1269 (vor dem Kampf gegen den Pariser Averroismus), vor 1268 (Existenz einer italienischen Hss.klasse des Werkes); Terminus ante quem ist demnach die Abreise des Thomas aus Italien.

Gauthier (XLV,1, 286*) nimmt – anders als Weisheipl, a.a.O. 220f – eine Seereise vor dem Winter 1268 an, d. h. Thomas hat Rom im September 1268 verlassen. Der Kommentar ist also zwischen September 1267 und September 1268 entstanden, und zwar im Generalrat der Dominikaner bei S. Sabina in Rom, „sous le ciel de l'Aventin" (XLV,1, 235*). Gauthier verwirft (ebd. 288*) die Annahme eines Aufenthaltes des Aquinaten in Viterbo 1267– 1268 (so Weisheipl, a.a.O. 214ff und A. Walz – P. Novarina, S. Thomas d'Aquin, Louvain–Paris 1962, 147f). Thomas war von 1265–1268 in S. Sabina. Die Sentencia De anima ist auch keine Frucht seiner Lehrtätigkeit, wie man bisher glaubte. Gauthier hält (p. 276*) die Nachricht, wonach De anima I eine Reportatio des Reginald von Piperno sei, für falsch. Thomas hat keine Vorlesungen über Aristoteles gehalten; wenn er Aristoteles kommentiert hat, dann tat er es, um für sich aus dem Umgang mit dem „Philosophen" Klarheit über Fragen zu erhalten, die er als Theologe stellte. Gleichzeitig mit De anima schrieb Thomas STh I qq 75–89 und die Quaestiones de spiritualibus creaturis: alle diese Schriften kreisen um das Problem der Seele.

3. Die beiden Kommentare über De sensu und De memoria gehören für Thomas zusammen als zwei Teile eines einzigen Buches.

Die vorliegende Edition deckt auf, welche Hilfsmittel er zum Studium benutzt hat: es war vor allem der spätantike Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias, dessen Werk er in der soeben erschienenen lateinischen Version des Wilhelm von Moerbeke las. Wann hat Thomas diese beiden Arbeiten verfaßt? Nach Gauthier ist die einleuchtendste Antwort: nach Vollendung der Sentencia De anima. Thomas nahm sich einfach die beiden nächsten Abhandlungen des Corpus Aristotelicum vor, die seiner damaligen Wißbegier zu Natur und Wirken der menschlichen Seele entgegenkam. Die hsl. Überlieferung läßt den Schluß zu, daß das Werk in Italien begonnen, aber erst in Paris zum Abschluß gebracht und von dort auch verbreitet wurde (1269).

II. Es gehört zu den Aufgaben einer kritischen Edition, den erstellten Text in der Einleitung zu begründen. Die Ausgaben der Commissio Leonina seit deren Neubeginn unter dem hervorragenden Historiker A. Dondaine (1898–1987) sind Muster an Textkritik. Auch von den letzten drei Bden gilt, daß sie ein Maximum an Annäherung an den ursprünglichen Text bieten. Man muß sogar sagen, daß wir heute die so edierten Thomaswerke in einer weit besseren Textgestalt lesen können, als dies jemals einem ma. Benutzer möglich war, der sich auf mehr oder weniger zuverlässige Kopien verlassen mußte. Die Commissio Leonina hält das strenge Prinzip konsequent durch, daß *alle* hsl. Zeugen bei einer Edition zu berücksichtigen sind, eine ungeheure Arbeit, wenn man bedenkt, in welcher Zahl Thomashss. auf uns gekommen sind. Den größten Teil der Einleitungen nimmt darum auch die Sichtung des hsl. Materials in Anspruch. Dem Normalbenutzer werden die subtilen Untersuchungen wenig sagen und wenig bedeuten, aber sie sind der unerläßliche Unterbau für eine Textdarbietung, auf die man sich verlassen kann.

1. Für De malo hat P.-M. Gils bereits vor dem Erscheinen der Ausgabe eine sehr hilfreiche Studie geliefert: „L'édition critique des questions disputées De malo de s. Thomas d'Aquin: Bull. de philosophie médiévale 22 (1980) 81–85. Zu begrüßen ist ferner die Kurzfassung der Einleitung von De malo in Deutsch und Englisch (XXIII, 69–72*). Der Rez. bittet die Commissio Leonina, doch in Zukunft allen Bden solche Zusammenfassungen beizufügen! Das Verständnis für die Textkritik der Thomaswerke würde dadurch sicher wachsen.

De malo ist ganz oder teilweise in 84 Hss. überliefert, dazu kommen noch 6 frühe Editionen, die praktisch den Wert von Hss. haben. Mehr als 30 Hss. sind für die Ausgabe vollständig kollationiert worden. Die Hoffnung, daß es außer der Universitätstradition, die durch die Taxationslisten der Pariser Universiät früh bezeugt ist, noch eine andere unabhängige Überlieferung gab, erwies sich bald als trügerisch. Der Editor stand also vor der Aufgabe, das exemplar zu finden oder zu rekonstruieren, von dem die große Masse der Kopien herrührt. Das exemplar von De malo ist verloren, doch sind die 28 Einzelfaszikel (peciae = Petien, hier im Durchschnitt 6500 Wörter), die eine rasche Verbreitung des Werkes ermöglichten, in den erhaltenen Hss. nachweisbar. Gils konnte zeigen, wie das ursprüngliche exemplar α im Laufe von fast einem Vierteljahrhundert Benutzung immer abgegriffener und unleserlicher wurde. Die dadurch entstandenen Lesefehler oder vermeintliche Korrekturen haben in den abgeleiteten Familien β und vor allem γ den ursprünglichen Text z. T. erheblich verändert. Der in der Edition angestrebte Text ist α, wobei auf alle Glättungen grammatikalischer oder stilistischer Natur verzichtet wurde. Thomas hat seine Werke in viel weniger ausgefeiltem Zustand zur Veröffentlichung freigegeben, als man das gemeinhin vermutet!

2. Von der Sentencia De anima sind mehr als 60 Hss. und etwa 30 Bruchstücke erhalten. Außer einer Pariser Hss.familie, die auf ein exemplar von 19 Petien zurückgeht (genehmigt am 13. Februar 1304 von den beauftragten Magistri) konnte Gauthier eine italienische Hss.klasse ausfindig machen, die nicht vom Universitätsbuchhandel abhängt, sondern Hss. umfaßt, die von Benutzern für den persönlichen Gebrauch kopiert worden sind. Dabei stellte sich heraus, daß beide Klassen vom selben Archetyp herrühren, den Thomas durch einen seiner Sekretäre vor seiner Abreise nach Paris im September 1268 hat anfertigen lassen. Gauthier gibt XLV,1, 128* eine über De anima hinaus gültige Kennzeichnung der beiden Familien: Die Kopien, die sich vom Pariser exemplar ableiten, sind von Berufsschreibern gemacht; die der italienischen Klasse sind „copies savantes" von Magistri und Studenten. Die Berufskopisten verstanden den Text oft nicht, machten deshalb Fehler, die aber als solche leicht erkennbar sind. Die Gelehrten hingegen verstanden den Text, und wenn sie einmal die schwierigen Gedankengänge des hl. Thomas nicht verstanden, hatten sie keine Hemmungen, den Text zu „verbessern". Dabei kommen oft verführerisch schöne Lesarten heraus, nur sind sie fast immer falsch!

3. Von der Sentencia De sensu (einschließlich De memoria) konnten die Editoren 41 Hss. aufspüren; 7 Hss. haben nur den zweiten Teil, dazu kommen noch 5 Zeugen mit Auszügen aus dem ersten oder dem zweiten Teil. Die Überlieferung führt ganz auf zwei Pariser exemplaria zurück: ein gedoppeltes exemplar $\Phi^{1.2}$ (mit doppelter Garnitur von 10 Petien) und ein abgeleitetes Φ^{3}.

III. R.-A. Gauthier ist seit langem als ausgezeichneter Kenner der Werke des Aristoteles bekannt. Dies und seine Vertrautheit mit der ma. Kommentarliteratur zu Aristoteles waren ideale Voraussetzungen für die Edition der Sentencia De anima und der beiden Folgetraktate. Es konnte darum nicht überraschen, daß Gauthier der von Thomas benutzten Moerbekschen Aristotelesübersetzung (der „Nova") erhöhte Aufmerksamkeit schenken würde (XLV,1, 129*–199*). Daß Gauthier auch andere ma. De anima-Kommentare Revue passieren lassen würde (darunter des Commentarium magnum des Averroes, 218*–235*, und den Kommentar Alberts des Großen – mit scharfer Kritik an der unzulänglichen Kölner Edition von 1968, 257*), war ebenfalls zu erwarten. Doch will es dem Rez. scheinen, der Meister habe zuweilen des Guten zuviel getan. Da auch in anderen Bden der Commissio Leonina die Einleitungen sehr lang

geraten, gebe ich zu bedenken, ob es nicht wissenschaftlich fruchtbarer wäre, manche dort untergebrachte Einzelstudie vorweg als Zeitschriftenaufsatz zu publizieren. Das würde die Einleitungen entlasten und das Gespräch unter Fachleuten beflügeln.

Wäre also auf der einen Seite mehr Kürze angebracht gewesen, so vermisse ich auf der anderen Seite in XLV, 1–2 ein Kap. über das „Kleid" der neuen Edition, wie dies vorbildlich in De malo geschehen ist. Eine Hilfe für den Benutzer wäre es allemal gewesen, wenn der Editor einiges zu der Gestaltung von Text und Apparaten gesagt hätte. Ich denke z. B. an die abweichende Zitierweise (die Ziffern der Berliner Aristotelesausgabe sind am Rande des Textes vermerkt); auch wäre es ein Leichtes gewesen, am Schluß eine Konkordanztabelle mit den Abschnittnummern der Marietti-Ausgabe hinzuzufügen.

Der Rez. möchte den Bericht beenden mit einem Wort des Dankes an die Commissio Leonina, der zu wünschen ist, daß sie auch in Zukunft fähige Mitarbeiter findet, die auf dem gleichen hohen Niveau weitermachen.

Rom–Gerleve Pius Engelbert OSB

Thomas von Aquin. Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Komment. v. Burkhard Neunheuser OSB. Supplement 17–40. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985 (14), 569 S. (Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übers. u. komment. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. 32. Bd) geb. DM 110.–/öS 770.–

Zwischen dem Erscheinungsjahr dieses 32. Bdes der bekannten und anerkannten deutschen Thomas-Ausgabe und dem vorgängigen 31. Bd, der 1962 erschien, liegen 23 Jahre, die kirchengeschichtlich durch das 2. Vatikanische Konzil bestimmt sind. Die beiden Bde gehören thematisch zusammen. Thomas von Aquin hatte in der einleitenden Disposition der Bußtheologie (S. th. III q. 84) auch die Ausführungen über die Schlüsselgewalt und die feierliche Bußliturgie in den Traktat über das Sakrament der Buße einbezogen. Aus äußeren, den Umfang der Bde 31 und 32 der Thomas-Ausgabe betreffenden Gründen, mußten deren Herausgeber die beiden Themen über die Bußvollmacht und -liturgie vom Bußtraktat abtrennen. Die literarische Verselbständigung der Theologie der Schlüsselgewalt und der damit verbundenen Lehre vom Ablaß kommt zwar der späteren theologiegeschichtlichen Entwicklung entgegen, entspricht aber nicht der Intention des Thomas. Die kirchliche Schlüsselvollmacht hat ihren ursprünglichen biblischen Ort im bevollmächtigten Dienst der Versöhnung, der Sündenvergebung und der Heilsvermittlung. Ist aber der sakramentale Dienst der Sündenvergebung kraft der Schlüsselvollmacht, wie ihn Thomas im Verständnis und Vollzug der mittelalterlichen Kirche und Theologie darstellt, der gefestigte, wirksame Ort der Versöhnung und Rechtfertigung? Nach mehr als 20 Jahren postkonziliarer Theologie und Pastoral stellt sich die Frage mit großem Ernst. Die Geschichte der Theologie ist das Gewissen der Theologie der Gegenwart.

Der Traktat über die Schlüsselgewalt der Kirche (Supplementum q. 17–20) mit den Teilfragen über die Exkommunikation (q. 21–24), den Ablaß (q. 25–27) und die Liturgie der feierlichen Buße (q. 28) schlägt die Brücke zu den Traktaten über das Sakrament der Letzten Ölung (q. 29–33) und das Sakrament der Weihe (q. 34–40).

In der Einleitung (5–11) beschrieb der verantwortliche und verdiente Schriftleiter der Deutschen Thomas-Ausgabe, Dr. Paulus Engelhardt OP, die Geschichte dieses vorliegenden Bdes. Anmerkungen (353–393) und Kommentar (395–512) bearbeitete wie im vorgängigen 31. Bd der bekannte Liturgiehistoriker Burkhard Neunheuser OSB. Die Übersetzung des Textes geht auf P. Bernward Dietsche OP zurück, der sich als Übersetzer für die ganze Thomas-Ausgabe verdient gemacht hat. Die Quellennachweise (zu Text und Übersetzung) besorgte P. Leo Gerken OP, der außerdem das Autoren- und Schriftstellenverzeichnis sowie die kleineren Verzeichnisse erarbeitete. Das Namen- und Sachverzeichnis stellte der Kommentator selbst zusammen.

Der Übersetzer hat nicht immer wörtlich übertragen, aber er hat sich um die sachliche Wiedergabe des Textes bemüht. Text und Übersetzung leisten der wissenschaftlichen Arbeit vorzügliche Dienste. Die literarische Form der Quaestio und Disputatio der Summa hat allerdings in der Deutschen Thomas-Ausgabe Schaden genommen.

Die Einleitung zu den Argumenta („videtur quod . . ."), die das Thema in der Form der Disputatio (Auseinandersetzung) einführt, wurde in der handschriftlichen Überlieferung schon früh als Angabe der Fragestellung angemerkt. Der Übersetzer der Summa hat diese Fragestellung (als Überschrift der Quaestio und des Artikels) übernommen und die einleitende Vorstellung des Problems unterdrückt. Der ursprünglichen Überlieferung entspricht diese literarische Form nicht. Literarisch erstarrt wirken auch die übrigen Übersetzungen der literarischen Hinweise auf die Disputatio: „sed contra", „respondeo dicendum", „ad primum (argumentum)". Da in der Thomas-Ausgabe von Anfang an diese Rahmenbestimmungen der Disputationsmethode gleichmäßig übertragen wurden, muß es wohl auch in Zukunft bei dieser Übersetzung bleiben.

Der Kommentator hilft mit den Anmerkungen und Erläuterungen nicht nur dem Verständnis des Textes auf die Spur, er eröffnet zugleich den theologiegeschichtlichen Hintergrund und weist immer wieder auch auf die Bewandtnis der thomasischen Sakramentenlehre für die gegenwärtigen postkonziliaren Bemühungen um ein vertieftes Verständnis der Sakramente hin. Selbst dort, wo das Vaticanum II die scholastische Theologie korrigieren mußte, da es die Bischofsweihe als Fülle des Weihesakramentes erklärte, behält das thomasische Zeugnis vom priesterlichen Charakter des kirchlichen Amtes seine Gültigkeit.

Jeder kirchliche Dienst ist Dienst des Dienstes Jesu Christi. Der bischöfliche Dienst, der nach Thomas keine selbständige (über den priesterlichen Dienst der Presbyter stehende) Weihestufe darstellt, ist der einige und einende Dienst der Kirche und insofern für die Kirche konstitutiv (vgl. Suppl. q.40 a.4 ad 4, ed. 337). Von ihrem Ursprung her und von ihrer Zielsetzung her ist der vielfältige Dienst der Kirche einer. Die geschichtliche Differenzierung in höhere und niedere Grade ist für Thomas ein sog. factum dogmaticum, Setzung durch Christus in der Kirche und durch sie.

Die Frage der Priesterweihe der Frau erörtert der Kommentator (501–504) sehr aktualistisch.

Thomas verstand den „status subiectionis" der Frau (Suppl. q.39 a.1 ed. 311), der mit dem Ordo unvereinbar ist, von der Schöpfungsgeschichte der Genesis her, nach der es ein Erstes und ein Zweites (lat.: secundum = Mitfolgendes) ohne personale oder rechtliche Inferiorität gibt. Der Mann wäre nicht der vor-über-geordnete in der Schöpfungsordnung, wäre ihm nicht die ihn begleitende, mittragende Gefährtin zu-geordnet.

Die kurzen Ausführungen des Thomas in q.39 a.1 des Supplementum sind nicht die hinreichende Textgrundlage zur Erörterung dieses Problems. Gerade hier wird auch das Textproblem des ganzen Bdes sichtbar! Diese Quästionen stammen nicht mehr von Thomas, sondern wurden von seinem Sekretär Reginald von Piperno zur Vervollständigung der unvollendeten Summa vor allem aus dem Sentenzenkommentar des Thomas zusammengetragen. In diesem Jugendwerk stand aber Thomas ganz unter dem Einfluß des Petrus Lombardus, dessen Sentenzenwerk er zu erklären hatte, und des Ps.-Dionysius, dessen Autorität gerade in den Darlegungen des Weihesakramentes dominiert.

Reginald hat offensichtlich seine Arbeit höchst eilfertig erledigt (vgl. Anmerkung 96 zu Suppl. q.30 a.2 ad 3, 373). Neben dem Sentenzenkommentar des Thomas zog er auch (öfters?) die Summa des Alexander von Hales zu Rate. Diese letzteren Beziehungen müssen aber noch genauer untersucht werden. Wiederholt stößt der Kommentator auf die Frage: Hat Reginald im Supplementum den unverkennbaren Lehrentwicklungen des Thomas in der Summa wirklich Rechnung getragen oder bleibt das Supplementum dieser Entwicklung hintenan? Das bekannteste Beispiel dieser Diskrepanz betrifft des Thomas Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente in der Summa. Hat Thomas in der Summa seine ursprüngliche Lehrmeinung von der instrumentalen dispositiven Kausalität der Sakramente stillschweigend im Sinne der instrumentalen effektiven Wirksamkeit geändert?

In den Ausführungen über die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt im Bußsakrament stellt sich wiederum die Frage der Wirksamkeit der Sakramente.

Thomas schrieb in einer seiner letzten Quästionen der Summa über die Buße (III q.89 a.1 ad 2): „. . . virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen". Reginald von Piperno bleibt im Supplementum (q.5 a.1 ad 1 und q.18 a.1) streng bei der Theorie der dispositiven werkzeuglichen Wirksamkeit der sakramentalen Sündenvergebung. Nicht als ob Thomas in der Summa die Grundüberzeugung von der rechtfertigenden, heiligmachenden Gnade als der freien und souveränen Tat Gottes zurückgenommen hätte, die Betrachtung der Sakramente als Dienstleistung, die mit den Akten des Pönitenten vollkommen korrespondiert (Summa III q.84 a.1 ad 1), ermöglichte es Thomas, den sakramentalen Dienst als hinlänglichen Grund, sozusagen als ratio sufficiens, der Gnade zu sehen. Kraft der Schlüsselgewalt erweckt, erwirkt und perfektioniert die Kirche die Bußakte. So gesehen gewinnt die Schlüsselgewalt der Kirche zusammen mit der Buße ihre heilschaffende Bedeutung.

Dem aufmerksamen Leser, noch mehr dem, der die Texte mit Übersetzung und Kommentar studiert, bringt der neue Bd der Thomas-Ausgabe Erkenntnis und Freude.

Bochum Ludwig Hödl

Mysticism: medieval & modern. Hg. von Valerie M. Largorio. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 148 S. (Salzburg Studies in English Literature, Elizabethan & Renaissance Studies, 92:20) kart.

12 Beiträge des 20. Internationalen Kongresses für Mittelalterstudien, den die Western Michigan University, Kalamazoo jeden Mai ausrichtet, sind in der gut betreuten Salzburger Reihe zugängig gemacht worden.

Die ersten 4 behandeln Themen der englisch-sprachigen Tradition.

Hervorzuheben ist der informative Beitrag über das englische Devotionsschrifttum zwischen Anselm und Richard Rolle.

Prof. Gertrud Jaron Lewis zeigt sich in ihrem Aufsatz über eine deutschsprachige fromme Verkürzung des Legatus Divinae Pietatis Gertrud der Großen (58–71) mit der heutigen Forschungsliteratur vertraut, arbeitet die Qualitätsminderung der Popularisierung heraus und betont zugleich, daß wir mit dieser Popularisierung ein anderes „Genus" der Literatur, eine „Gnadenvita" (nach S. Ringler) vor uns haben.

Demgegenüber enttäuschen zwei Arbeiten über die Mystik Meister Eckharts, die kaum die kritisch herausgegebenen Texte benutzen und Repräsentanten des heutigen Forschungsstandes (Kurt Ruh, Alois M. Haas) nicht zu kennen scheinen. Entsprechendes gilt auch von der „Transcultural Phenomenology and Meister Eckhart". A. M. Haas hat noch vor kurzem gezeigt, daß es nicht so einfach ist, fernöstliche Seins-Erfahrungen (bei Haas war es Zen-Philosophie, hier ist es Brahmanerfahrung Sankaras, die überdies auch eher philosophische Züge trägt als Erfahrung bezeugt) und „Eckhart's desert of the divinity" auf einen Nenner zu bringen. Vorsichtiger geht Roger Corless voran, der die Methoden des Aufstiegs zu Gott in der Wolke des Nichtwissens dem tibetischen „Guide to the Bodhisattva's Way of Life" vergleicht.

Interessant, mit einigem empirischem Material ist der Beitrag der Professoren W. Dewey und Viktor A. Kramer über „Contemplative Ventures in Modern America: Continuation of the Mystical Tradition." Er zeigt – wie die ganze Aufsatzsammlung – welches breites Interesse dasjenige, was man „mystische Erfahrung" nennt, heute in Nordamerika erweckt, stellt aber zugleich – wie das ganze Büchlein – die Frage nach einer stärker reflektierten Auseinandersetzung.

München Josef Sudbrack

Steinbach, Wendelin: **Opera exegetica quae supersunt omnia.** Edidit Helmut Feld. Vol. III: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos, pars altera. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1987. LXXIII, 486 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte: Bd 124), Ln DM 230.–

Mit diesem Bd bietet uns Herr Dr. Feld den letzten Teil seiner im Jahre 1976 angefangenen Edition der exegetischen Werke von St. Der geplante Bd IV wird nur noch die Register der dreibändigen Ausgabe enthalten. In dem vorliegenden 3. Bd wird der Leser die Lektionen 40–70 des Hebräerbrief-Kommentars sowie von St. selber zusammengestellte Indices finden. Was vielleicht etwas überraschend wirkt, ist die vom Hg. verfaßte ausführliche Einleitung, die sich auf S. XVII–LXVI befindet und die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung St.s behandelt.

Der 2. Bd enthielt gar keine Einleitung (vgl. ThRv 82, 1986, 470f), und deshalb mußte der Leser, der sich über den ganzen Hebräerbrief-Kommentar ein Urteil bilden wollte, die schon 1971 erschienene Monographie Felds, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief lesen. Wenn man die allgemeine Einleitung im 3. Bd sieht, fragt man sich, warum der Hg. sie nicht in zwei Teile gegliedert hat. Der größte Nachteil dieser Methode besteht darin, daß der Leser, der nur einen Bd des Werkes Felds kaufen kann oder will, entweder den zweiten Bd ohne Einleitung, oder den 3., dessen Einleitung teilweise den 2. Bd behandelt, erhalten wird!

Nach dem Hg. enthält die Hebräervorlesung die folgenden Hauptthemen:

1. Das Erlösungswerk Christi.

Bei der Ausarbeitung dieses Themas interessiert sich St. besonders für Christi Erniedrigung vor den Engeln, die nach der Exegese der entsprechenden Bibelstelle (Hbr. 2,7) von Jacques Lefèvre d'Etaples zum Kontroversthema geworden ist. Er interessiert sich auch für die Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Erlösung durch Christus und betont dabei, seiner ockhamistischen Ausbildung gemäß, daß das Widervernünftige der Inkarnation sowie deren maximale Angemessenheit, als Mittel der Offenbarung der Liebe Gottes ist.

2. Das Verständnis der Heiligen Schrift.

Nach St. sind die dunklen Stellen der Schrift ein Anreiz für die Guten, sich um ein tieferes Verstehen zu bemühen. Übrigens behauptet Feld, daß der Tübinger Theologe von der Augustinischen Theorie des Tropus beeinflußt wurde und deshalb keine Schwierigkeiten hatte, die ‚nicht passenden' biblischen Stellen ‚passend' zu interpretieren. Die Verweise auf St.s eigene annotierte Ausgabe von Augustinus sind besonders wertvoll und interessant.

Die anderen Hauptthemen, die von F. in der Einleitung ausführlich diskutiert werden, sind 3. Hoffnung der Menschen und Ratschluß Gottes; 4. Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramentalien; 5. Glauben; 6. Simonie; 7. die Frage der göttlichen Gnade und menschlichen Fähigkeiten wird als Epilog zur Vorlesung behandelt. St. betont, sowie sein Lehrer Gabriel Biel und gegen Gregor von Rimini, daß der menschliche Wille doch mit der rechtfertigenden göttlichen Gnade zusammenwirkt.

Es hätte sich vielleicht gelohnt, etwas ausführlicher von der literarischen Methode St.s und besonders von der genauen Bedeutung der häufig zitierten Bibelparallelen zu sprechen. Es wäre auch interessant, etwas näheres über St.s Benutzung seiner Quellen (z. B. der Werke Augustinus' gegen Gregor von Rimini) zu erfahren.

Was nun die Ausgabe selbst betrifft, haben sich die Regeln, die Methode und die sehr große Präzision nicht geändert. Wir können nur das Urteil wiederholen, das wir schon am Schluß unserer 1986 erschienenen Rez. des 2. Bdes geäußert haben und hoffen, daß die vorliegende Ausgabe viele Forscher ermutigen wird, sich ausführlich mit St.s Quellen zu beschäftigen.

Genf Irena Backus

Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft. Hg. von Knut Schäferdiek. – Bonn: Bouvier 1985. VII, 266 S. (Studium Universale, Bd 4), geb. DM 58.–

Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes. Hg. von Susanne Heine. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. 1986. 187 S., kart. DM 38.– / öS 284.–

Im Lutherjahr 1983 wurden an vielen Orten Vortragsreihen durchgeführt, die nun in gedruckter Form vorliegen. So sind auch die beiden hier zu besprechenden Bde entstanden.

1. Eine Vortragsreihe an der Universität Bonn mit dem Titel „Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft" behandelte in klaren übersichtlichen Vorträgen das Umfeld der gesamten Lutherforschung einschließlich ihrer ökumenischen Implikationen. Der Bd ist in fünf Abschnitte gegliedert.

Im ersten Abschnitt „Im Umkreis der reformatorischen Grundentscheidungen" findet sich zunächst eine präzise und kenntnisreiche Information über Luther und die Reformation in Deutschland von dem inzwischen verstorbenen Historiker Walter Hubatsch. Er hält den Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg für historisch gesichert und vertritt mit großer Vehemenz die These vom „mißverstandenen" Luther (mißverstanden von Karlstadt, Müntzer und dem Bauernkrieg, von den reformierten Theologen, von den landesherrlichen Konsistorien, von denen, die Staat und Kirche mit politischen Mitteln zu versöhnen suchten, bis hin zu vielen Gruppierungen der heutigen Zeit; 9). – Joachim Mehlhausen „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie" zeichnet kenntnisreich die Diskussion der Frage von Termin und Inhalt des reformatorischen Durchbruchs bei Martin Luther nach. Im Anschluß an Bizer, Bayer und Brecht tritt er für die Spätdatierung (1518) ein und sieht die reformatorische Wende in der Entdeckung Luthers, „daß Gott uns in Christus seine Gerechtigkeit schenkt, im Wort der gepredigten Absolution die Vergebung bedingungslos zusagt und durch die Annahme dieses Wortes aus der confusio conscientiae den Frieden des Herzens werden läßt" (31). – Die Beiträge von Johannes Erben, „Luthers Bibelübersetzung", und Werner Besch, „Die Bibel in der Geschichte der deutschen Sprache", befassen sich mit Luthers Übertragung der Heiligen Schrift ins Deutsche. Der Germanist Erben hebt hervor, daß Luthers Bibelübersetzung nicht als „Schreibe", sondern als „Rede" konzipiert gewesen sei hinein bis in die Wortfolge und Wortstellung sowie in den Satzbau und Satzrhythmus. – Besch ordnet die Bibelübersetzung Luthers in den langen historischen Prozeß des Umgangs der Deutschen mit der Bibel ein, der zunächst zur Schriftlichkeit und dann zur Nationalsprache führte.

Ein zweiter Teil „Glaube und Welt" wird eingeleitet mit dem Beitrag Gerhard Sauters „Handel in der Freiheit des Glaubens". Er behandelt die ethischen Konsequenzen in Luthers Theologie und sucht seine genuinen

Ansätze von späteren Mißverständnissen zu reinigen. – Der Kirchenjurist Klaus Schlaich untersucht „Martin Luther und das Recht". Von Interesse sind besonders seine Ausführungen zu Luthers Haltung zum Kirchenrecht. Luther habe das kanonische Recht vor allem als Herrschaftsrecht abgelehnt. Obwohl der neue Codex von 1983 Ansätze zu „bruderschaftlichem" und zu „Liebesrecht", im Sinn Luthers enthalte, hätten heute die Mehrzahl seiner Einwände dennoch Geltung. – Martin Honecker befaßt sich in seinem Beitrag „Martin Luther und die Politik" vor allem mit dessen sogenannter „Zwei-Reiche-Lehre". Regiment und Reich werden nicht unterschieden, sondern als unterschiedliche Ausdrücke ein und derselben Sache betrachtet.

Im dritten Abschnitt „Dialog mit Zeitgenossen" behandelt J. F. Gerhard Goeters in seinem Beitrag „Zwingli und Luther" das Problem der Eigenständigkeit bzw. Abhängigkeit der beiden Reformatoren. Er sieht Zwinglis eigenes Profil in seinem Herkommen vom Humanismus, wodurch eine „produktive, auf biblisch-augustinischem Boden" selbständige Rezeption auch lutherischer Gedanken ermöglicht wird. (141) Insbesondere aber sieht er die Eigenständigkeit Zwinglis in seiner praktischen Züricher Reformtätigkeit. – Hans Waldenfels, „Martin Luther und Ignatius von Loyola" kommt über die bekannten Parallelitäten im Leben Luthers und Ignatius zu zwei zentralen Punkten. Zunächst beleuchtet er die Bedeutung des „Ichs" bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Wenn Waldenfels hier Ähnlichkeit und gleiche Gefährdung feststellt, die bei Ignatius aber durch seine kirchliche Gesinnung aufgehoben werde, so wird einerseits ein bis heute durchgängiger Dissens zwischen evangelischer und katholischer Theologie deutlich, andererseits würde man gern an diesem Punkt das Gespräch weiterführen. Waldenfels führt das Zitat von Ignatius an: „Auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben, einzig aufgrund der Tatsache, daß er dies geschaut hatte." (154) Daß ein solcher, wenn auch aus tiefer Mystik entsprungener Subjektivismus einer kirchlichen Einbindung bedarf, ist leicht einsichtig. Luthers „pro me" ist dagegen ohne eine ständige Rückbindung an Gottes Wort in der Heiligen Schrift überhaupt nicht denkbar. Diese Rückbindung an Gottes unmittelbares Wort in der Schrift bindet ihn ebenso an die Gemeinschaft der Kirche, gibt ihm aber auch die Möglichkeit, Fehlentwicklungen innerhalb der Kirche von Gottes Wort her zu benennen. Eine Verbindung lutherischer und ignatischer Grundsätze wäre erreichbar, wenn die subjektive Verantwortung jedes einzelnen Menschen vor Gottes Wort so gedacht werden könnte, daß die Gebundenheit des einzelnen Gewissens in Gottes Wort immer größer ist als jede äußere, auch kirchliche, Autorität. – Ein in der Forschung wenig behandeltes Gebiet greift G. Adrianyi in seinem Beitrag „Luthers Beziehungen zu Ungarn" auf. Diese schon sehr früh einsetzenden Beziehungen werden mit Dokumenten belegt.

Der vierte Abschnitt des Buches, „Im Horizont der Ökumene" wird – zufällig oder nicht? – allein von katholischen Theologen bestritten. Heinz Schüttes „Ist Luthers Sakramentsverständnis kirchentrennend?" kommt zu dem Ergebnis, daß nach dem Vatikanum II Luthers Kirchenverständnis nicht einfachhin als kirchentrennend bezeichnet werden kann. – Hans Jorissen, „Ökumenische Erschließung Martin Luthers", behandelt vor allem Luthers Ekklesiologie. Dieser gründliche Beitrag enthält weiterführende Forschungsperspektiven und ist deshalb besonders hervorzuheben. Gerade vor dem Hintergrund der neueren katholischen Aussagen über die Sakramentalität der Kirche ist ebenso die „Instrumentalität" der Kirche, wie sie im lutherischen Bereich angesprochen wird, neu zu bedenken. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern „wirklichkeitserfülltes Zeichen der bleibenden Anwesenheit Christi in der Welt kraft seines Geistes und als Mittel seines Geistes zur Versammlung der vielen in der Einheit des Leibes Christi" (222). – Der Beitrag von Hans L. Martensen, „Crux probat omnia. Das Keuz Christi und die Einheit der Christen", ist das Bekenntnis eines katholischen Bischofs zur lutherischen Kreuzestheologie.

Im letzten Abschnitt „Reformatorisches und neuzeitliches Bewußtsein" greifen zwei evangelische Theologen Luthers Bedeutung für die heutige Welt auf. Gerhard Müller, „Luther und die moderne Welt", behandelt die immer wieder erörterte Frage, ob Luther ein Vorläufer oder Vertreter neuzeitlichen Denkens sei mit der Betonung menschlicher Autonomie des Individualismus und der Innerweltlichkeit der modernen Kultur. Er kommt zu dem Ergebnis, Luthers Bedeutung sei nicht auf dem Gebiet des geschichtlichen Fortschritts zu suchen, vielmehr habe er die Frage nach dem Heil jedes Menschen vor Gott gestellt und sich dadurch, daß er sich Grundfragen des Menschseins zuwandte, als Vertreter des christlichen Glaubens überhaupt erwiesen. – Karlheinz zur Mühlen, „Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins", zeichnet Luthers Freiheitsvorstellungen anhand des Tractatus de Libertate Christiana aus dem Jahre 1520 nach und konfrontiert sie mit den Freiheitsansätzen der modernen Philosophie und Soziologie.

2. Ebenfalls aus einer Vortragsreihe herausgewachsen ist der Band „Europa in der Krise der Neuzeit. Martin Luther: Wandel und Wirkung seines Bildes".

Der am 18. Mai 1986 verstorbene in Wien lehrende Historiker Heinrich Lutz gibt in seiner bekannt souveränen Art einen Überblick über „Europa in der Krise: Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analyse der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert". Insbesondere greift er die Problemkreise Gestaltung deutscher Staatlichkeit vom Mittelalter zur Moderne, Verhältnis von Adel und Kirche sowie die kirchlichen Mißstände und die Kirchenkritik um 1500 auf.

Martin Brecht, „Rückgriff mit Zukunft – Das neue im Denken Luthers und der Reformatoren", verdeutlicht, daß Luthers revolutionär empfundene Ansätze in einem konsequenten Rückgriff auf die Schrift begründet sind. „Wo auf der biblischen Basis und von ihrer Mitte aus Theologie getrieben und das Evangelium verkündet wird, braucht man um die Zukunft Luthers nicht bange zu sein." (40). – Der Beitrag von Alfred Raddatz, „Luthers reformatorisches Denken in Bildern seiner Zeit", erweist sich vor allem deshalb als nützlich, weil die vorgestellten und interpretierten Bilder mit abgedruckt sind.

Peter Manns, „Begegnungen eines katholischen Theologen mit Martin Luther", und Ulrich Kühn, „Martin Luther – Geleit eines evangelischen Theologen", zeigen in persönlich gehaltenen Beiträgen ihren Zugang zur Theologie Martin Luthers auf. Der Vortrag von Manns verdeutlicht, wie bestimmte ökumenische Schwierigkeiten, das Schriftprinzip, die Frage nach dem Amt, nach dem Lehramt und den Sakramenten in Luthers Theologie für einen Katholiken verständlich gemacht werden können. Der Beitrag von Ulrich Kühn korrespondiert hierzu, insofern er sich ebenfalls um das ökumenische Potential Luthers, vor allem in bezug auf ekklesiologische Ansätze bemüht. – Johannes Brosseder, „Lutherbild in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden", führt seine 1970 abgeschlossene Studie zum gleichen Thema bis in die Gegenwart fort. Wichtig ist dieser Beitrag nicht zuletzt wegen der angefügten, über 80 Titel umfassenden Bibliographie.

Die bekannten psychohistorischen Deutungsversuche Martin Luthers greift Joachim Scharfenberg in seinem Beitrag „Martin Luther in psychohistorischer Sicht" erneut auf. Die Rede vom „Deus absconditus" und dem „Deus revelatus" hält er für die originellsten und zentralsten Gedanken lutherischer Theologie. Eriksons Identifizierung des Deus absconditus mit Luthers Vaterbild hält Scharfenberg für zu kurzschlüssig. Vielmehr glaubt er, in der von Luther angebrachten Differenzierung die heute besser erkannten Grunderfahrungen menschlicher Angst und Sehnsucht nach Geborgenheit wiederentdecken zu können.

Bei ihrem Vergleich der für die Erziehungswissenschaft wichtigen Ansätze stellt sich Susanne Heine, „Erziehung in der Reformationszeit: Luther und Erasmus als Pädagogen", eindeutig auf die Seite Luthers. Die Autorin legt einen weiterführenden wissenschaftlichen Beitrag vor, was sich rein äußerlich darin dokumentiert, daß auf 29 S. 226 Anm. verwendet werden.

Der Bd ist durch ein Vorwort und ein ausführlich zusammenfassendes Nachwort der Hg.in angereichert. Das Autorenverzeichnis am Schluß enthält außer den üblichen biographischen Notizen Verweise auf die wichtigsten Publikationen.

Die beiden hier vorgestellten Bde überschneiden sich nicht, sondern ergänzen einander. Wie bei „Jubiläumsbänden" üblich, findet man vornehmlich eine Zusammenfassung des Forschungsstandes, wenn auch – wie angedeutet – weiterführende Gesichtspunkte nicht fehlen.

Mainz Rolf Decot

Schatzgeyer, Kaspar: **Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica.** Hg. u. eingel. von Philipp Schäfer. – Münster: Aschendorff 1987. XXVIII, 136 S., geb. DM 42.— (Corpus Catholicorum, 40)

Kaspar Schatzgeyer (= S.) gehört durchaus zu den bedeutenden Kontroverstheologen seiner Zeit, obgleich er nicht wie Johannes Eck im Vordergrund des Kampfes auf seiten der Altgläubigen gestanden hat. In seinen kontroverstheologischen Schriften hat er nicht, wie manche andere, Unterschiede zwischen Luther und der katholischen Kirche scharf herausgestellt, sondern hat sich eher um eine sachliche Entgegnung auf bestimmte Schriften Luthers bemüht. Die in den letzten Jahrzehnten verstärkt unternommene Untersuchung der Kontroverstheologie des 16. Jh.s hat verschiedentlich auch schon die Aufmerksamkeit auf S. gerichtet.[1] Von seinen Schriften sind das „Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum" (CCath 5) sowie „Schriften zur Verteidigung der Messe" (CCath 37) in kritischen Editionen herausgebracht worden. Philipp Schäfer, der u. a. schon eine kleine Untersuchung zu S. vorgelegt hat,[2] hat nunmehr S.s Schrift über die

[1] Siehe besonders Heinrich Klomps, Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer, 1959 (RST 84); Emil Komposch, Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre Kaspar Schatzgeyers OFM über das eucharistische Opfer, München 1965; zusammenfassend Erwin Iserloh, Kaspar Schatzgeyer (1463–1527), in: Katholische Theologen der Reformationszeit 1, hg. von E. Iserloh, Münster 1984, 56–63 (KLK 44).

[2] Philipp Schäfer, Freiheit – Gabe des Heiles in dieser Welt. Zum Freiheitsverständnis von Kaspar Schatzgeyer (1463–1527), in: Königsteiner Studien 25, 1979, 55–67.

evangelische Freiheit kritisch ediert, mit der S. auf Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" antworten wollte.

In „I" teilt der Hg. eine Kurzbiographie sowie seine Editionsgrundsätze mit. Es folgt eine genaue Beschreibung der Drucke: die deutsche Ausgabe von S.s Schrift erschien 1524, die lateinische 1525. 1527 erschien die lateinische Ausgabe in zweiter Auflage; außerdem wurde sie später in die Gesamtausgabe von 1543 aufgenommen. Die Lesarten dieser Drucke sind durchgehend in der Edition berücksichtigt.

In „II" würdigt der Hg. kurz die Entstehungsgeschichte der Schrift von S. Dabei werden nacheinander in großen Zügen der Inhalt von Luthers Freiheitstraktat sowie die wichtigsten Entgegnungen von altgläubiger Seite geschildert. Eigenartigerweise ist im ganzen die Frage der evangelischen Freiheit von anderen eher am Rande behandelt worden, nämlich etwa von Dietenberger in seinem Katechismus oder von Eck in seinem Enchiridion. S.s Abhandlung ist anscheinend die wichtigste Entgegnung gewesen. Inhalt und Art des Vorgehens von S. werden näher gewürdigt. Bemerkenswert ist, wie stark S. bestrebt war, von der Hl. Schrift her zu argumentieren.

In „III" folgen Verzeichnisse der Abkürzungen sowie der benutzen Quellen und Literatur.

In „IV" schließlich findet sich die Edition, wobei jeweils auf der linken Seite der deutsche und auf der rechten der lateinische Text gedruckt wird. Die in den Erstausgaben am Rande gegebenen Bemerkungen sind hier in einem Apparat geboten. Ein zweiter Apparat weist die jeweils herangezogenen Bibelstellen nach.

Die Herausgabe dieser Schrift von S. ist sehr zu begrüßen. Allerdings hat S.s Freiheitsschrift im 16. Jahrhundert offenbar keine sehr große Wirkung gezeigt, gibt es doch anscheinend von der deutschen Ausgabe eben nur einen einzigen Druck. So verdienstvoll die behutsame Art der Auseinandersetzung von S. war, so ist es doch S. wohl nicht gelungen, sein Thema wirklich von hoher Warte aus zu behandeln.

Die Edition ist im ganzen sehr sorgfältig hergestellt worden.

Einige Druckfehler seien jedoch genannt: VIII Z. 18 v. u. l. „Osiander". – XIII Z. 18 v. o. l. CHRISTIANO. – XVII Z. 7 v. u. l. „Gehorsam". – 123 Z. 9 v. o. l. „cultum".

XVI sagt der Hg.: „Da die Berufung auf die Freiheit des Christen und der Ruf nach einer Verkündigung des Evangeliums der Freiheit zu Unruhen im öffentlichen Leben führten, die dann schließlich in die Bauernaufstände mündeten, und andererseits mehr und mehr das mönchische Leben als ein unfreies Leben angegriffen wurde, sah sich S. herausgefordert..." Hier müßte wohl etwas vorsichtiger gesprochen werden; denn S. hat seine Schrift vor Beginn des Bauernkrieges abgefaßt.

Hamburg Bernhard Lohse

Spitznagel, Peter: **Wähler und Wahlen in Unterfranken 1919–1969.** – Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 1979. XII, 119 S., 4 Karten (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 32)

Vorliegende Arbeit stellt in einem umfangreichen Tabellenteil die Wahlergebnisse der Landtags-, Reichstags- und Bundestagswahlen im angegebenen Zeitraum in den einzelnen Stadt- und Landkreisen des bayerischen Regierungsbezirks Unterfranken zusammen und verdeutlicht sie durch eine große Zahl farbiger Schaubilder. Zusätzlich werden Konfessionen und Berufe (nach den Volkszählungen) und die Höhe der Wahlbeteiligung aufgelistet. Vorangestellt ist den Tabellen eine umfangreiche Einleitung, die im wesentlichen die aufgeführten Daten im Zusammenhang der Entwicklung referiert und erläutert, jedoch auch in zwei größeren Abschnitten (24–37 und 51–59) die Abhängigkeit der Wahlergebnisse von der Sozialstatistik deutlich machen will, indem die Sozialstruktur des Gebietes in der Weimarer Zeit und deren Veränderungen nach 1945 vorgestellt werden. Eingespannt ist das Ganze in die Frage, ob sich Parallelen im Wahlverhalten vor und nach dem Dritten Reich finden, was natürlich, angesichts der stabilen BVP/CSU-Präferenz Unterfrankens, am Schluß mit wenigen Einschränkungen bejaht werden kann.

Ohne Zweifel ist eine solche Zusammenstellung, die eine Menge Kleinarbeit verlangt, zu begrüßen, sie findet mittlerweile auch in der landesgeschichtlichen Arbeit vielfach Verwendung. Daß mit der Arbeit aber eine Analyse des regionalen Wahlverhaltens geleistet worden sei, kann man nicht sagen. Die Kritik, die man äußern muß, liegt dabei nicht in der Tatsache des Abstandes von fast 10 Jahren, den diese Rezension vom Erscheinungsjahr trennt, begründet: daß die im ‚Sozialstrukturkapitel' der Weimarer Zeit (24ff) vertretenen, damals gängigen Anschauungen (NSDAP als Mittelstandsbewegung; Arbeiterschaft als immun gegen die Nazis, usw.) heute weitgehend überholt sind, dafür kann der Autor nichts. Dagegen ist es an sich fraglich, ob man zu einer regionalen Wahlanalyse kommt, wenn man, wie der Autor für diesen Teil es selbst angibt (26), nicht von den erhobenen Daten, sondern von allgemeinen politologischen und soziologischen Einsichten ausgeht und diese dann zur Interpretation der Daten benutzt. Aber auch wenn man dieses Kap. auf sich beruhen läßt, die Tendenz, vom Allgemeinen auszugehen und unter dieses das Regionale zu subsumieren, statt das Besondere auf dem Hintergrund des Allgemeinen herauszuarbeiten und erklärend zu erörtern, erscheint als das Hauptproblem dieses Buches.

In seinem Zentrum stehen nämlich gar nicht die Spezifika der unterfränkischen Wahlen, vielmehr wird ein Abriß der allgemeinen (und längst bekannten) deutschen Wahlgeschichte gegeben anhand des unterfränkischen Materials, mit Ausblicken auf einzelne Orte und Kreise (besonders unter dem Blickwinkel ihrer Rechtslastigkeit); es wird auch nicht die gesamte Palette des Wahlgeschehens ins Auge gefaßt, sondern der Blick nur auf die großen Parteien gerichtet, und hier steht wiederum die Frage nach den Nazis überstark im Vordergrund. Es gab jedoch auch zur Weimarer Zeit weitaus mehr als diese negative Seite im Wahlgeschehen, und im Bereich der Mikroanalyse gäbe es viel mehr interessante Fragen, angefangen von den Gründen für die äußerst disparate Wahlbeteiligung (z. B. 1920 Landtag 59–84 Prozent) über die lokalen Bedingtheiten guter und schlechter Wahlergebnisse (aktive Parteiorganisation? Presse? Wahlhirtenbriefe?) bis zu den Splitterparteien, von denen nur die Würzburger Christlich-Soziale Partei und eine Stühler-Partei (ohne nähere Erläuterung, 16f) einmal erwähnt werden. In diesem Zusammenhang ist es auch zu bedauern, daß die beiden Reichspräsidentenwahlen nicht behandelt werden, obwohl gerade jene von 1925 mit der Aufspaltung der Stimmen zwischen dem Katholiken Marx und dem BVP-empfohlenen Hindenburg das christliche Wahlvolk gerade in Unterfranken, wo der Reichsgedanke stärker als in Altbayern war, vor die Entscheidung stellen mußte. Daß bei den Schaubildern die Stimmenanteile von DNVP und NSDAP immer zusammengefaßt werden (wo doch, wie der Text lehrt, deren gegenseitige Verschiebung sehr interessant ist), daß die Bayernpartei dort nicht erscheint (Landtag 1950: 12,3 Prozent), auch daß von den Volksabstimmungen 1933 aus Schlüsse gezogen, die Daten dazu aber nicht gegeben werden (49f), zeigt noch einmal, daß nicht die regionalen Besonderheiten und die sich daher ergebenden Erkenntnismöglichkeiten, sondern die allgemeine Wahlentwicklung im Mittelpunkt stehen.

Interessante Beobachtungen finden sich gleichwohl nicht wenige, etwa die Wahlen in den Fremdenverkehrsorten oder die Nachfolgeschaft der FDP 1946 in mehrheitlich evangelischen, ehemals rechtsgerichteten Landkreisen, die das Dilemma der evangelischen Konservativen, die ja nach 1918 keine eigene Parteiheimat mehr fanden, noch einmal deutlich macht. Interessant sind, wenn freilich kritisch zu benützen, schließlich die vielfach beigegebenen Kommentare der zeitgenössischen Würzburger Presse zu den Wahlergebnissen.

Im ganzen also ein brauchbares Hilfsmittel zur unterfränkischen Landesgeschichte, das zu weiterem Eindringen in diese Materie anregen kann.

Würzburg Walter Ziegler

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. von Hermann J. Pottmeyer, Giuseppe Alberigo und Jean-Pierre Jossua. Mit Beiträgen von G. Alberigo, E. Bianchi, E. Corecco u. a. – Düsseldorf: Patmos (1986). 432 S., kart. DM 68.–

1. „Der vorliegende Bd, der auch in französischer und italienischer Sprache erscheint, soll dem deutschen Leser Gelegenheit geben, jenseits des eigenen kirchlichen und theologischen Umkreises den weltweiten Rezeptionsprozeß wahrzunehmen und so festzustellen, daß die Rezeption des Konzils nicht zum Stillstand gekommen ist, wie manche, auf einzelne deutsche und römische Vorgänge fixiert, befürchten" (11). Mit diesen Worten umschreibt Pottmeyer im Vorwort der deutschen Ausgabe Idee und Zielsetzung des Sammelbandes, der 16 Beiträge unterschiedlicher Textlänge vereinigt. Das Autorenteam ist internationaler Herkunft und repräsentiert den westeuropäischen sowie den latein- und nordamerikanischen Kontinent. Aufgabenstellung und Selbstanspruch des Bd.es ist es, im Unterschied zur außerordentlichen Bischofssynode, die vom 24. 11. bis 8. 12. 1985 in Rom zur gleichen Problematik tagte und „sich auf eine allgemeine, allerdings bedeutsame Bestandsaufnahme und Orientierung beschränken mußte" (11), in den vorliegenden Beiträgen einzelne Themenfelder und nachkonziliare Entwicklungen „scharf auszuleuchten" und „offensiv anzugehen" (11).

2. a) Die Beiträge des Sammelbandes sind gruppiert nach 5 übergreifenden Gesichtspunkten, deren vorherrschendes Gliederungskriterium das je unterschiedliche Verhältnis zwischen dem Stellenwert einer Sachfrage bei den Konzilsverhandlungen und dem Grad ihrer nachkonziliaren Rezeption ist.

b) Im einzelnen lassen sich Fragestellung und Ergebnis der Beiträge wie folgt zusammenfassen:

G. Alberigo, Die Situation des Christentums nach dem Vaticanum II (15–44).

Grundlegend für alle weiteren Beiträge bestimmt A. den geschichtlichen Ort des Vaticanum II und seiner bisherigen Rezeption.

Eine historische Untersuchung der Konzilien von Chalzedon und Trient zeigt, daß diesen „ein qualvoller und aufsplitternder Rezeptionsprozeß gefolgt" ist, der „weder linear noch gleichförmig verlaufen ist" (20). Ein Vergleich mit diesen beiden Konzilien legt es nahe, „daß wir uns erst im Ausgang einer ersten nachkonziliaren Phase des Vaticanum II befinden" (23), die beendet sein wird, wenn nicht die Erinnerung an das Konzilsereignis, sondern die innere Dynamik der Texte selbst den Gang der Rezeption bestimmen. Im Bewußtsein der Tatsache, daß „diese leidvollen, zugleich aber fruchtbaren Zeiten nach den Konzilien (. . .) im Leben der Kirche eine Sonderstellung" einnehmen (21), empfiehlt A., auf eine Unterscheidung von ‚Konzilsgeist' und ‚wirklichem Konzil' zu verzichten und statt dessen auf den ‚sensus fidei' der gesamten Kirche als einzig angemessener Interpretationsinstanz des Konzils zu vertrauen (vgl. 43/44).

Unter der Überschrift Kontexte der Rezeption (I.) stehen die folgenden Beiträge:

H. J. Pottmeyer, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II (47–65); L. de Vaucelles, Der Katholizismus in der Zeit nach dem Konzil (66–84); S. Galilea, Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils (85–103).

Nicht einen territorialen Kontext der Rezeption des Vaticanum II, sondern ihren zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext behandelt Pottmeyer in seinem Beitrag, der thematisch an frühere Publikationen des Vf.s anknüpft.[1]

Die Darstellung beruht auf der These: „Die Rezeption des Vaticanum II in ihrer doppelten Dimension als Interpretation der Konzilstexte und als Bewegung der Erneuerung ist nicht abgeschlossen" (57). Demnach befindet sich der Rezeptionsprozeß nunmehr am Beginn einer 3. Phase, der eine 1. Phase des Überschwangs und eine 2. Phase der Enttäuschung vorausging. „Die Aufgabe, die sich jetzt am Ende der zweiten Phase nachkonziliarer Rezeptionsgeschichte stellt, besteht darin, das, was an der vorkonziliaren Theologie verbindlich ist, auf der neu gewonnenen Basis einer communio-Ekklesiologie und einer christlichen Anthropologie, die ein Eintreten für die Menschenwürde fordert, anzueignen" (55). Diese Synthese, die dem Konzil selbst nicht gelungen ist, läßt sich, nach P., allein durch eine Rezeption erreichen, deren hermeneutische Prinzipien negativ jede selektive Textwahrnehmung ausschließen und positiv die Konzilstexte entsprechend ihrem „Richtungssinn" (61) interpretieren.

De Vaucelles gibt in seinem Beitrag einen Überblick über das gesellschaftliche Umfeld des Vaticanum II und seiner Rezeption in der westlichen und östlichen „1. Welt" sowie in den lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Ländern der „3. Welt".

Dabei zeigt sich: „Die gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre Entwicklung, ihre Rückschläge und Herausforderungen haben die Rezeption des Vaticanum II entscheidend geprägt" (83) – ein Ergebnis, das in dieser Allgemeinheit nicht verwundert, dessen Tragweite jedoch jeweils am konkreten Ort aufzuzeigen wäre.

Bezüglich der Rezeption des Vaticanum II in Lateinamerika geschieht dies in dem sehr informativen Beitrag von Galilea, der den Prozeß wachsenden Selbstbewußtseins der lateinamerikanischen Kirchen beginnend in der Zeit des Konzils, über die Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) nachzeichnet.

Trotz (oder vielleicht wegen?) einer „selektiven und kreativen" (90) Rezeption der Konzilsbeschlüsse müssen heute einige drängende Fragen als noch offen gelten: der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und Kulturen, der Ökumenismus, die Inkulturation der Liturgie und die Erneuerung der Priesterausbildung und des Ordenslebens.

Unter der Bezeichnung Brennpunkte der Rezeption (II.) fassen die Hg. folgende Beiträge zusammen:

J. A. Komonchak, Ortskirchen und Gesamtkirche (107–123); G. Ruggieri, Glaube und Geschichte (124–152); E. Bianchi, Die zentrale Stellung des Wortes Gottes (153–179); R. Girault, Die Rezeption des Ökumenismus (180–217).

Es handelt sich dabei um Themen, „die während des Konzils von zentraler Bedeutung waren und als solche auch rezipiert wurden" (13).

Komonchak hebt in seinem Beitrag hervor, daß das Kirchenverständnis des Vaticanum II ein Gegengewicht bildet gegen Zentralismus und Uniformität, die das kirchliche Denken der vorausliegenden Jahrhunderte prägten (vgl. 109). ‚Katholizität' meint nunmehr nicht allein „geographisch weltumspannende Ausbreitung einer einzigen, uniformen Kirche" (108), sondern – im Anschluß an LG 13 – Gesamtkirche aufgrund der Verschiedenheit der Ortskirchen.

Dabei sind die Ortskirchen nicht als Teile eines im voraus bestehenden Ganzen zu verstehen, sondern als „die lokale Verwirklichung all dessen, was die eine Kirche ausmacht" (108). Wichtig gerade im Hinblick auf ein Neuverständnis der ‚Einheit' der Kirche ist es, in einen ‚Dialog der Kulturen' einzutreten, durch den einerseits verhindert werden kann, daß eine Ortskirche sich der sie umgebenden kulturellen Umwelt auf Kosten eines Identitätsverlusts anpaßt, der andererseits aber der Tatsache Rechnung trägt, daß jede Evangelienverkündigung kulturelle Bezüge hat, an deren Reichtum andere Ortskirchen teilhaben sollten.

Ruggieri stellt den Wandel in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte im Vorfeld und im Gefolge des Vaticanum II dar.

Die Geschichte ist nun nicht mehr – wie bei M. Cano – ein der Theologie fremder ‚Ort', der als „Vorratskammer apologetischer Beweismittel" (127) dient, vielmehr bejahen die konziliaren Begriffe ‚Zeichen der Zeit' und ‚Aggiornamento' eine eigenständige Bedeutung der Weltzeit und Geschichte als jeweiligem ‚Ort', an dem die kirchliche Heilssendung sich bewähren muß.

Der Beitrag von Bianchi zeichnet den Prozeß der Rückgewinnung der Zentralstellung des Wortes Gottes in der Kirche nach.

Deutlich werden die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung dieser neugewonnenen theologischen Einsicht bereits bei der Erstellung der Offenbarungskonstitution. Aber auch die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte ist nach B. nicht frei von Fehlentwicklungen (Instrumentalisierung und Ideologisierung des Wortes Gottes in den christlichen Befreiungsbewegungen) und Desideraten: „Die zentrale Bedeutung des Wortes Gottes im liturgischen Leben der Kirche ist formal erreicht, aber man ist noch weit davon entfernt, das Wort Gottes zum Maßstab und zu einer Quelle der Inspiration zu machen, da im vorherrschenden Verständnis des Wortes Gottes die Geschichtlichkeit keine Rolle spielt, und so fehlt ein hermeneutisches Bewußtsein, das der Heiligen Schrift ihren Primat zurückgeben könnte und so die ihr eigene Wirksamkeit in der Gegenwart möglich machte" (170/171).

Girault beginnt seine Untersuchung mit einer Zusammenstellung ökumenisch relevanter, richtungsweisender Aussagen des Konzils:

Die in der Tradition der Kirche gelesene Schrift als alleiniger Quelle der Offenbarung; das gemeinsame Priestertum aller Getauften; der Verzicht auf die exklusive Gleichsetzung von katholischer Kirche und der von Jesus Christus gewollten Kirche; der Ruf zur ‚dauernden Reform' der Kirche und eine Willensbekundung zum Eintritt in die Ökumenische Bewegung unter der Leitung des Heiligen Geistes (vgl. 182/183). Im Anschluß an diese Textsichtung skizziert G. in chronologischer Folge Fortschritte und Rückschläge in bilateralen und multilateralen Gesprächen der Konfessionen.

Der Titel Dynamik der Rezeption (III.) faßt Beiträge über Themen zusammen, die während des Konzils nicht ausführlich behandelt wurden, deren innere Dynamik sie in der Folgezeit aber in den Mittelpunkt kirchlichen Interesses rückte: G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht (221–247); P. Toulat, Wege zum Frieden (248–272); A. Nocent, Die Ortskirche: Verwirklichung der Kirche Christi und Sitz der Eucharistie (273–290).

Gutiérrez stellt dar, daß „das Konzil für die Kirche Lateinamerikas (und die anderer Kontinente auch) einen Appell zum Erwachsensein bedeutet, das heißt, eine Aufforderung, ihre Wirklichkeit anzunehmen und in ihr und von ihr ausgehend das Evangelium zu bezeugen" (222).

[1] Pottmeyer, Hermann J.: Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Hg. von Giuseppe Alberigo, Yves Congar, Hermann J. Pottmeyer. Düsseldorf: Patmos (1982), 89–110. – Pottmeyer, Hermann J.: Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983) 272–283. – Pottmeyer, Hermann J.: Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?, in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 219–230.

Diese Wirklichkeit, das ‚Zeichen der Zeit' in Lateinamerika, ist der ungerechte Zustand von Armut und Unterdrückung. Während die Beteiligung der lateinamerikanischen Kirche am Konzilsgeschehen selbst insgesamt gering war und auch das Thema ‚Kirche der Armen' in wenigen Texten explizit benannt wurde – obwohl, wie G. zeigen kann, Johannes XXIII. in Ansprachen häufig diese Thematik als drängende Anfrage an das kirchliche Selbstverständnis hervorhob –, ist die Kirche in Lateinamerika inzwischen zu einem neuen Selbstbewußtsein gelangt, dem Bewußtsein einer armen, missionarischen und österlichen Kirche (vgl. 234).

Toulat vermag in seinem Beitrag zu zeigen, wie die Frage, auf welchem Weg in der heutigen Zeit der Friede wirksam gesichert werden kann, vom Vaticanum II aufgegriffen und für die Folgezeit richtungsweisend behandelt wurde.

Verschiedene christliche Gruppen und Ortskirchen haben die konziliaren Grundpositionen weiterentwickelt und sich somit den Herausforderungen ihrer Zeit gestellt.

Nocent behandelt – nach einer Erinnerung der Grundlagen der Ortskirchenlehre, die bereits im Beitrag von Komonchak erläutert wurden – vorrangig einen ausgewählten Aspekt: Die Eucharistiefeier als (freilich nicht einziger) Weise realer Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche.

Im Gang durch die nachkonziliare Geschichte belegt N., wie sich die theologische Erkenntnis immer weiter festigte, nach der die Gemeinde durch die Gegenwart Christi zur Kirche werde (vgl. 279). Skeptischer beurteilt N. die konkrete Realisierung des Ortskirchenprinzips auf der bischöflichen Ebene. Nicht direkt gefordert, implizit angemahnt wird eine Besinnung der Ortsbischöfe auf ihnen zukommende Entscheidungskompetenzen und Vollmachten besonders in Fragen des Gottesdienstes und der Sakramentenspendung (vgl. 285–289). Beispiele von Vorgängen, bei denen Bischöfe es vorziehen, „beim Heiligen Stuhl zu rekurrieren, auch wenn sie ganz klar das Recht haben, selbst zu entscheiden" (286), verdeutlichen, „daß der Charakter der Ortskirche als ekklesiologischer Mittelpunkt noch nicht angenommen wurde" (286).

Verzögerte Rezeption (IV.) kennzeichnet die Themen folgender Beiträge: L. Vischer, Die Rezeption der Debatte über die Kollegialität (293–312); E. Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici (313–368); Chr. Duquoc, Die Reform des Priesterstandes (369–383); L. Maldonado, Die Liturgie als gemeinschaftliche Wirklichkeit (384–399).

Diese thematische Gruppe umfaßt „wichtige Anliegen des Konzils", die „nur unzureichend aufgenommen und fortgeführt wurden" (13).

Der Beitrag des reformierten Theologen Vischer würdigt zunächst die Tatsache, daß ‚Kollegialität' vor aller inhaltlichen Diskussion das Strukturprinzip des Vaticanum II war, denn „daß nach dem Ersten Vatikanischen Konzil überhaupt ein weiteres Konzil zusammentrat, war nicht selbstverständlich" (294).

Gerade aber eine Analyse der konziliaren Aussagen über die Kollegialität der Bischöfe und über die Stellung des Papstes in/über diesem Kollegium vermag zu erklären, warum es in der nachkonziliaren Zeit zu erneuten Spannungen im innerkatholischen und im interkonfessionellen Gespräch kam: Die Texte lassen Raum für unterschiedliche Interpretationen, sie sind das Ergebnis eines mühsam ausgehandelten Kompromisses. „Die neue Vision, die hinter dem Begriff der Kollegialität stand, stieß sich an der bestehenden Tradition und konnte nicht anders als in der Auseinandersetzung mit ihr durchgesetzt werden. Die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils konnten aber nicht aufgehoben, sie konnten nur neu interpretiert werden" (303/304). Trotz mancher wegweisender (weil die ökumenische Gesprächssituation entlastender) Aspekte eines Neuverständnisses (und eines Neuerlebens) der ‚communio ecclesiarum' sieht V. das zentralistisch-autoritäre Moment im heutigen Erscheinungsbild des Papstes eher gestärkt, während die ökumenische Einheitsidee etwa des ÖRK auf eine ‚konziliare Gemeinschaft' der Kirchen zielt.

Die detaillierte Analyse der Rezeption konziliarer Beschlüsse im CIC von 1983, die Corecco in argumentativ schlüssiger Weise zusammenträgt und auf ‚den' ekklesiologischen Grundansatz des Konzils konzentriert, lohnt die stellenweise mühsame Lektüre.

Ausgehend von OT 16,4 („Ebenso lenke man in der Behandlung des kanonischen Rechtes und bei der Darlegung der Kirchengeschichte den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der Dogmatischen Konstitution ‚Über die Kirche', die von der Heiligen Synode erlassen wurde") stellt C. dar, daß die Neufassung des CIC diesen konziliaren Anspruch an das Kirchenrecht zwar in den drei zentralen Büchern (Volk Gottes, Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst der Kirche) einlöste, in vielen Fragen aber weiterhin das ekklesiologische Modell einer ‚societas perfecta' beibehielt. Die Aufnahme der „ekklesiologische(n) Doppelbödigkeit des Vaticanum II" (366) auch in den neuen CIC, der „fast auf gleicher Stufe die Ekklesiologie der ‚societas' wie auch der ‚communio' übernommen hat" (366), läßt vermuten, daß hier eine „Übergangsphase von großer Bedeutung für das kirchliche Leben" (367) begann, insofern das kanonische Recht mehr und mehr in theologischen Prinzipien gründen sollte und der neue CIC diesen Anspruch anfanghaft realisierte (vgl. 368).

Duquoc urteilt kritisch über nachkonziliar erreichte Änderungen im Verständnis des „Priesterstandes".

Die Gründe der ausgebliebenen Reform liegen einmal in der mangelnden Klarheit der konziliaren Texte selbst, zum anderen in einer fehlgeschlagenen Verlagerung der Problematik auf die personal-ethische Ebene des je einzelnen Amtsträgers. Allein die Intention des Konzils, die Verkündigung des Gotteswortes als „Hauptziel der priesterlichen Tätigkeit" (376) im strukturellen Rückgriff auf das Bischofsamt herauszustellen – eine Tätigkeit, hinter der Kult- und Leitungsfunktion zurücktreten –, „könnte dazu führen, daß die Auswirkungen der nachtridentinischen Theologie verschwinden und das Verhältnis zwischen Priestern und Laien sich in der kirchlichen Gesellschaft ändert" (381).

Maldonado legt dar, daß es dem Vaticanum II gelungen ist, eine „innere Übereinstimmung" (386) zwischen den Konstitutionen ‚Sacrosanctum Concilium' und ‚Lumen Gentium' herzustellen:

Der Betonung der gemeinschaftlichen Dimension der Liturgie korrespondiert die ‚vorgeordnete' Behandlung der Thematik ‚Volk Gottes' – vorgeordnet den Ausführungen über die ‚hierarchische Verfaßtheit der Kirche'. Obwohl „nach wie vor eine nicht-gemeinschaftliche Liturgie relativ verbreitet ist" (385) – grundgelegt in der ‚Doppelbödigkeit' oder ‚Zwiespältigkeit' der konziliaren Ekklesiologie, eine Analyse, die wesentliche Parallelen zu den Beiträgen von Pottmeyer und Corecco aufweist –, gibt es dennoch hoffnungsvolle Ansätze zu einer ‚Entklerikalisierung' der liturgischen Feiern.

Unter dem Stichwort Verweigerte Rezeption (V.) findet sich der Beitrag: D. Menozzi, Das Antikonzil (1966–1984) (403–431).

Dieser, den Sammelband abrundende Beitrag skizziert „Opposition und Widerstand gegen das Konzil" (13).

Menozzi stellt in chronologischer Folge antikonziliare Manifestationen sowohl aus traditionalistischen Kreisen – mit ihrem Exponent Erzbischof Lefebvre – als auch in marxistischen Bewegungen – am Beispiel der Gruppe ‚Christen für den Sozialismus' – dar.

3. Die in ihrem Reichtum weiterführender Einzelaspekte und Literaturhinweise hier nicht auszuschöpfenden Beiträge des Sammelbandes haben Schnittpunkte in drei zentralen Bereichen:

a) Das genaue Studium der Geschichte der konziliaren Äußerungen und die umfassende, nicht selektive Kenntnisnahme der Konzilstexte selbst vermögen die spannungsreiche Rezeption zentraler Themen einsichtig zu machen. Nahezu alle Beiträge verweisen auf das zum Teil unvermittelte Nebeneinander konservativer und innovativer Textpassagen. In Anlehnung an M.-D. Chenu zeigt Menozzi daher die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit verbindlicher hermeneutischer Prinzipien der Textinterpretation auf: „Es sind dies der synoptische Vergleich der aufeinanderfolgenden Textfassungen der Dokumente, um das Grundanliegen besser herausstellen zu können, sowie die Einordnung der Texte in die geschichtliche Entwicklung des Selbstverständnisses der Kirche und ihrer Verhältnisbestimmung zur Geschichte, die das Konzil eindeutig bestätigt hatte" (407).

b) Eng verknüpft mit der Frage nach den hermeneutischen Kriterien der Textinterpretation ist die fundamentale Besinnung auf regulative Prinzipien der Rezeption konziliarer Texte überhaupt. Es fallen hier Stichworte wie ‚Rezeption durch Standortwechsel' (vgl. 12), ‚Vertrauen auf den sensus fidei des ganzen Volkes Gottes' (vgl. 44), ‚kulturelle und regionale Bedingtheit der Rezeption' und schließlich ‚Rezeption als Empfang der Gaben Gottes, Empfang der Gaben des Heiligen Geistes' (vgl. 64). Trotz der jeweils thematisch eingegrenzten Fragestellung, finden sich an vielen Stellen grundlegende und bedenkenswerte Überlegungen zum ‚Ereignis' der Rezeption.

c) Ein dritter verknüpfender Faden zieht sich durch den gesamten Bd: die weltkirchliche Perspektive, wobei im außereuropäischen Raum der Schwerpunkt auf der Rezeption des Vaticanum II in Lateinamerika liegt. Die These Rahners: „Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich selbst zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche"[2] verwurzelt diese weltkirchliche Perspektive im Konzilsereignis selbst.

Insgesamt lohnt sich die Lektüre dieses Sammelbandes – vor allem angesichts der drohenden Gefahr, in der heutigen theologischen Reflexion die konziliaren Weichenstellungen durch selektive Rezeption in ihrem Richtungssinn zu verändern oder von Unkenntnis und Indifferenz überwuchern zu lassen.

Was aber, wenn der sich nach der Lektüre aufdrängende Eindruck berechtigt ist, die Kirche habe im Vaticanum II nicht nur eine Weiche verschoben, sondern den Gleisabstand angesichts geschichtlicher Herausforderungen verändert, so daß die vielfach

[2] Rahner, Karl: Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Zeitschrift für katholische Theologie 101 (1979) 290–299, hier 290.

geforderte ‚Synthese' von Traditionellem und Innovatorischem nur gelingen kann, wenn darin die Möglichkeit eingeschlossen ist, daß die Kirche – im Vertrauen auf ihre ‚Geistesgegenwart' – in eine neue Epoche eintritt, in der das ‚Alte' neu gesagt werden muß, um ‚wahr' zu bleiben?

Mainz Dorothea Sattler

Granfield, Patrick: **The Limits of the Papacy.** Authority and Autonomy in the Church. – London: Darton, Longman and Todd 1987. VIII + 207 S., Ganzln. £ 9.95

„Was Gott tun kann, kann auch der Papst tun", schrieb der mittelalterliche Kanonist Nicolaus de Tudeschis 1588. In den scholastischen Lehrbüchern stand der Satz „Quod Papa facit, potest facere". Was der Papst in den letzten zehn Jahren zur Durchsetzung seiner Autorität gegenüber Theologen, Orden und Bischöfen getan hat, zeigt eine (unvollständige) Liste, mit der der an der Catholic University of America lehrende Benediktiner sein Buch eröffnet. Dahinter steht die dialektische Spannung zwischen Autorität und Gewissensfreiheit unter der Perspektive möglicher Grenzen der päpstlichen Machtvollkommenheit. Diese Frage bildete bereits einen lebhaft erörterten Punkt auf dem Vaticanum I. Der Vf. diskutiert ihn auf der modernen Folie des „Falles Hunthausen". Die zuletzt noch auf dem Vaticanum II betonte Autoritätsfülle des Römischen Bischofs betrifft jedoch nicht nur einzelne Glieder oder Gruppen in der Kirche: „Die päpstliche Autorität berührt direkt oder über die Kurie das Leben jedes Katholiken ... Keiner ist davon ausgenommen und kein Aspekt des katholischen Lebens bleibt unbetroffen" (50).

Das Buch bietet zunächst einen historischen Überblick von Paulus bis zum Kulturkampf Bismarcks, um zu zeigen, daß immer wieder Versuche unternommen worden sind, die primatiale Gewalt einzugrenzen. Dann nennt der Vf. die offiziellen Beschränkungen, denen der Papst in der Ausübung seines Primats unterliegt: Sie lassen sich zusammenfassen im Begriff der Auferbauung der Kirche in der Einheit von Glaube und Gemeinschaft. Faktisch liegen die Grenzen in den Vorgaben von Naturrecht (z. B. „Jedem das Seine geben"), göttlichem Recht (z. B. kann der Papst nicht den Episkopat abschaffen) und kirchlichem Recht. Hier allerdings wird es bereits problematisch, insofern der Papst als oberster Gesetzgeber Herr des Kirchenrechtes ist. Dogmatisch ist seine Vollmacht eingegrenzt durch seine Pflicht, die regula fidei zu wahren. In der Praxis ist natürlich auch in Rechnung zu stellen seine menschliche Begrenztheit, seine Angewiesenheit auf Beratung, die Bindung durch staatskirchenrechtliche Verträge. Bis dahin bewegt sich G. auf den traditionellen Pfaden.

Im weiteren Verlauf seines Werkes untersucht er, ob neuere Entwicklungen in der Ekklesiologie ebenfalls zu Beschränkungen der päpstlichen Machtfülle führen. Im einzelnen analysiert er „Die Erfahrung der Kollegialität" (77–106), das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen (107–133), den Stellenwert des Glaubenssinns der Gläubigen einschließlich der delikaten Frage von Rezeption und Nicht-Rezeption päpstlicher Lehraussagen. Endlich geht er der Frage nach, ob die ökumenische Orientierung der Kirche Grenzen bedinge.

Natürlich kommen alle Probleme der heutigen Ekklesiologie unter dieser Perspektive zum Vorschein – so die Spannung zwischen Jurisdiktionsprimat und Bischofsvollmacht, zwischen Papst und Ortsbischof, zwischen seiner Autorität und dem Faktum, daß sie nicht von den Gläubigen akzeptiert wird. So kann der Vf. auch wenig anderes sagen, als daß alle diese dem Papst in gewisser Weise gegenüberstehenden Kräfte nicht als wirkliche Einschränkungen und Eingrenzungen verstanden werden dürfen, sondern den Primat allenfalls modifizieren. Dabei bleibt es letzten Endes dem Inhaber der Primatialgewalt allein überlassen, wie weit er die anderen Pole in diesem Spannungsverhältnis zur Geltung kommen lassen möchte. Wie problematisch dies auch praktisch ist, zeigt sich etwa darin, daß G. im Fall der Nicht-Rezeption päpstlicher Akte durch die Gläubigen und vor allem durch die Theologen unter ihnen als Lösung vorschlägt, Rom möge seine eigenen Verlautbarungen hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit selber differenzieren. Wie aber soll das aussehen, da der Papst oder die Kurie doch jedenfalls ihre Ansicht der ganzen Kirche ans Herz legen und in ihr durchsetzen wollen? Ähnlich schwierig scheint es zu sein, beim Kapitel Ökumene einen Ausweg darin zu suchen, daß der Papst freiwillig seine Vollmacht beschränke.

Man kann diese Schwierigkeiten kaum dem Vf. zur Last legen: im Rahmen der Ambiguität der Ekklesiologie des letzten Konzils und der Vorgaben des Vaticanum I kann man einer gewissen dogmatischen und kirchenrechtlichen Hilflosigkeit kaum entrinnen. Ein konsequentes Durchdenken des kommunionalen Aspektes würde wohl zeigen, daß die Kirche als wesentlich geistige Größe nur dann ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn alle Größen in ihr bereit sind zum geistlichen Verstehen und zur Rezeption aller Stimmen, die sich in ihr zu Wort melden.

Das Werk ist eine sorgfältige, materialreiche und nüchterne Studie über ein ebenso zentrales wie auf den Nägeln brennendes Teilgebiet der heutigen Lehre über die Kirche. Es regt zu weiteren mutigen Studien an.

Regensburg Wolfgang Beinert

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. Hg. von Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 544 S. kart. DM 74.–

Der abschließende Bd des „Handbuchs" übertrifft die vorigen nicht nur bei weitem an Umfang. Hier finden sich auch die dichtesten Reflexionen zur Sache der Fundamentaltheologie (Fth), vor allem aus der Feder der Hg. selbst. Wer über den gegenwärtigen Stand der Disziplin mitreden will, wird nicht umhin können, hier mit- und nachzudenken, auch wenn es (etwa bei den subtilen Differenzierungen in den Beiträgen Secklers) einige Mühe kostet. In dieser Besprechung kann nur auf die Grundlinien des Bandes und wenigstens einige offenbleibende Probleme hingewiesen werden.

„Theologische Erkenntnislehre" wird in diesem Traktat nicht im engeren Sinn als Theorie der Theologie, sondern als Klärung der Bedingungen, Strukturen und Regeln der gesamtkirchlichen Glaubenserkenntnis verstanden – wozu dann auch die Lehre von der glaubenswissenschaftlichen Erkenntnis gehört (vgl. 20f).

Otto Hermann Pesch stellt in Kap. 1 „Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis" heraus. Die ausgezeichnete Zusammenschau der wesentlichen Fragen erhält dadurch besonderes Gewicht, daß die Probleme stets zugleich aus evangelischer wie katholischer Perspektive reflektiert werden. In Kap. 2, „Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis", erschließt Peter Neuner – nach einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick – überzeugend und gut verständlich den Glauben als ein Geschehen, das prinzipiell im Vorgang hermeneutischen Verstehens überhaupt grundgelegt ist. Meinrad Limbeck diskutiert in Kap. 3, „Die Heilige Schrift", – wiederum nach einem theologiegeschichtlichen Durchblick – in knapper Form die fth.isch zentralen Fragen – Inspiration, Kanon, Schriftauslegung –, wobei das Inspirationsproblem eine besonders sorgfältige Behandlung erfährt. In seinen Überblick über „Das Prinzip Überlieferung" (Kap. 4) bringt Dietrich Wiederkehr neben einer interessanten Typologisierung der angebotenen Deutungsmodelle von Tradition manchen kritischen Akzent ein: „Tradition der Minderheiten und Unterlegenen" (vgl. 116f), „Tradition im Futur" (vgl. 121f).

Kritik als wesentliche Funktion der Tradition selbst wird dann in dem Beitrag von Hermann Josef Pottmeyer, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung" (Kap. 5), reflektiert. Überlieferung insgesamt ist „als Aufgabe der Unterscheidung des Wortes Gottes" zu verstehen (vgl. 124). Zunächst werden „Wegstationen der Kriteriologie der Überlieferung" (vgl. 125ff) skizziert – insbesondere Paulus, Irenäus von Lyon, Vinzenz von Lerin, Melchior Cano, das Vaticanum II. Die darauf folgende „Systematik" dieser Kriteriologie (vgl. 139ff) ist – nach der grundsätzlichen Unterscheidung von „Grundgehalt und -gestalt der Überlieferung" – in „Topik", „Kriteriologie", „Hermeneutik" und „Pragmatik" gegliedert. In diesem Zusammenhang wird die überkommene Behandlung der Thematik durch wichtige neue Akzente bereichert. Die begriffliche Differenzierung in „Grundgehalt" (für die Überlieferung und Selbstüberlieferung des Sohnes) und „Grundgestalt" (das Glaubenszeugnis der Apostel und ihrer Gemeinden) – vgl. 141 – scheint mir allerdings nicht glücklich. Sie könnte einmal („Gehalt") ein instruktionstheoretisches Mißverständnis dessen, was tradiert wird, wiederaufleben lassen. Zum anderen geht es ja gerade darum, daß „traditio" (im Sinne von Überlieferung) transparent bleibt auf die Auslieferung Jesu als der ursprünglichen und verbindlichen Gestalt von „traditio". Die historisch-kritische Rückfrage nach der Geschichte Jesu „hinter die Überlieferung zurück" als Kriterium von Überlieferung, ja als „Sachkriterium des Glaubens" anzusetzen (vgl. 145), erscheint mir nach wie vor problematisch. Außerhalb des engagierten und engagierenden Zeugnisses kommen Gehalt wie Gestalt dessen, was den Glauben gründet, nicht angemessen in den Blick.

Einer Detailfrage der „Topik" (vgl. 143) ist das 6. Kap., „Lehramt und Unfehlbarkeit" gewidmet, in dem Avery Dulles einen gedrängten, informativen Überblick über die geschichtliche Entwicklung und die zentralen Probleme des Themas gibt. Den Stellenwert der Theologie im Gesamtgefüge der Überlieferungsstrukturen stellen eigens die beiden folgenden Kap. heraus.

Den Grundfragen der „Theologie als Glaubenswissenschaft" sind die äußerst differenzierten Überlegungen von Max Seckler in Kap. 7 gewidmet. Aus den verschiedensten historischen wie systematischen Perspektiven macht S. mit Entschiedenheit die beiden Konstitutiva der

Theologie – Glaube und Wissenschaftlichkeit – in Abgrenzung von den verwandten Unternehmungen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft deutlich. Durch nuanciert gesetzte theologiegeschichtliche Akzente gewinnen dabei einige Grundprobleme der traditionellen Theologie an Kontur: Anselm von Canterbury bahnt den Weg für Theologie als Wissenschaft im strengen Sinne (vgl. 186ff). Erst über die Rezeption des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs bei Thomas kommt das Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft aber voll zur Geltung (vgl. 191ff), wobei jedoch die Rolle der Vernunft gegenüber der Konzeption Anselms bereits stark beschnitten ist (vgl. 205ff). Die grundlegenden Kriterien der Glaubenswissenschaft werden scharf herausgestellt (212ff) und sodann im Blick auf das schwierige Verhältnis von „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie" entfaltet (215ff). Die abschließenden Reflexionen machen einsichtig, inwiefern die kritische Funktion der Theologie nicht von außen oder nur akzidentell zuwächst, sondern als ein ihr wesentliches Moment betrachtet werden muß. Weniger auf die Klärung strittiger Kernfragen als auf eine möglichst umfassende Überschau zielen die Ausführungen von Walter Kasper über „Die Wissenschaftspraxis der Theologie" (Kap. 8). Drei Grundgestalten der Theologie („Reflexion der Glaubensverkündigung", „gedachte Liturgie", ihr „pastoraler Charakter") werden zunächst dem dreifachen Amt der Kirche (Propheten-, Priester-, Hirtenamt) zugeordnet. Es folgen aufschlußreiche Ausführungen zum Wechsel im Verständnis des Praxisbezugs der Theologie und zum Wandel in ihrem Methodenverständnis, endlich der Versuch, die heutige Vielfalt der theologischen Fächer als nicht (gänzlich) aus der sie gründenden Einheit herausfallend darzustellen – mit einem abschließenden Blick auf den wichtigen Leitgedanken für die gesamte theologische Erkenntnislehre: „Ubi amor, ibi oculus" (vgl. 274).

Als im Aufbau des Handbuchs nicht ganz am rechten Platze empfinden die Hg. den „Anhang" von Walter Kern, „Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (vgl. 23,278 Anm.). Mir scheint der Ort für diese Reflexionen über das Ringen des Christentums um ein angemessenes Menschenverständnis – im Rückgang auf seine Wurzeln wie zugleich in Auseinandersetzung mit einer ihrer Säkularität fortschreitend bewußtwerdenden Welt, die sich wesentlich aus denselben Wurzeln speist – gar nicht so schlecht gewählt, wenn es in der „Theologischen Erkenntnislehre" um die Bedingungen kirchlicher Glaubenserkenntnis insgesamt gehen soll (vgl. Secklers Ausführungen zu einer adversativen und transpositiven bzw. referentiellen Apologetik, 503ff).

Den „Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie" leitet ein Überblick über „Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte" ein.

Im ersten Teilstück dieses 1. Kap. von Wilhelm Geerlings, „Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit", kommen weniger die Grundzüge frühchristlicher Fth als deren Rahmenbedingungen zur Sprache. Die Autoren der beiden folgenden Beiträge sind hingegen um eine präzise Darstellung der wesentlichsten Entwicklungslinien der Disziplin selbst bemüht. Gerhard Larcher wählt als exemplarische „Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter" Anselm von Canterbury („Fides quaerens intellectum"), Thomas von Aquin („Apologetik als Glaubwürdigkeitsargumentation") und Bonaventura („Glaubensreflexion von innen"), wobei es ihm gelingt, der Pluralität der mittelalterlichen Ansätze in ihrem methodischen Eigenstand schärferes Profil zu geben, als dies zumeist geschieht. Ausgezeichnet löst Johann Reikerstorfer die schwierige Aufgabe, über „Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit" in gedrängtester Form Auskunft zu geben. Schon durch die Einteilung – „Von der Renaissance- zur Aufklärungsapologetik", „Fundamentaltheologische Neuorientierung: J. S. v. Drey, A. Günther, J. N. Ehrlich", „Das neuscholastische Modell rational-historischer Glaubensbegründung", „Ansätze zur Überwindung ‚extrinsezistischer' Glaubensbegründung: Die Methode der ‚Immanenz'" – sind die Akzente richtig gesetzt. Vernünftig erscheint auch die Beschränkung auf K. Rahner („Transzendentale Fundamentaltheologie") und H. U. v. Balthasar („Fundamentaltheologie als Wahrnehmungslehre") als die für dieses Jahrhundert herausragenden Vertreter.

In den drei abschließenden Kap. werden die wichtigsten Methodenfragen der Fth entwicklungsgeschichtlich und systematisch angegangen. Hier vor allem tritt das besondere Profil dieses Handbuchs zutage, zeigt sich der – trotz aller Konzession an den in einem Teamwork unausbleiblichen Perspektivenpluralismus – hohe Stand fth.er Reflexion, der das Konzept des Ganzen trägt.

In Kap. 2, „Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums", erörtert Hermann Josef Pottmeyer souverän den entscheidendsten Angelpunkt für den Wandel der Disziplin, wie er sich seit dem Vaticanum II abzeichnet, zunächst auf dem Hintergrund des Verständnisses von Zeichen und Glaubwürdigkeitskriterien in der Neuscholastik und auf dem Vaticanum I. Sein eigener systematischer Ansatz zu einer „Reformulierung der Funktion der Zeichen" (vgl. 389) schließt sich eng an die Neuinterpretation der „via notarum" an, die er in Bd III gegeben hat (vgl. bes. III,218ff). Als gemeinsamen Leitgedanken beider Beiträge könnte man den Versuch herausstellen, die „via empirica" – vom ekklesialen Triumphalismus bei V.-A. Dechamps und auf dem Vaticanum I gereinigt – in einer neuen Weise fruchtbar zu machen (vgl. etwa III,221; IV,385). – Abgesehen von den Problemen, die mit Argumenten einer „kumulativen Begründung" allgemein gegeben sind (die Abgrenzung gegenüber dem „Bündelargument J. H. Newmans", 395, erscheint mir nicht ganz überzeugend), läßt sich in P.s Versuch einer „inhaltlichen Glaubwürdigkeitsbegründung" eine Schwierigkeit beobachten (die sich allerdings auch in Dei Verbum, Kap. I, wie in den meisten zeitgenösssischen Ansätzen einer hermeneutischen Fth findet). Richtig wird von den Zeichen (insbesondere der „befreienden christlichen Praxis", die „die historische *Vermittlung* der Manifestation von Wahrheit eben als universale, für alle Menschen geltende Wahrheit" ist, vgl. 393) gesagt: sie „lassen über ihre alltägliche Bedeutung hinaus eine Wirklichkeit *transparent* und *gegenwärtig* werden, die sie nicht selbst sind" (vgl. 397). Zumeist ist aber einseitig auf den „Sinngehalt", die „Bedeutsamkeit" des Vermittelten (vgl. 376f, 386, 391), die Wahrheitsfähigkeit von Offenbarung*sinhalten* (vgl. 393), die „innere Stimmigkeit" der Botschaft in Auseinandersetzung mit anderen Wirklichkeitsauffassungen (vgl. 395) abgehoben. Bei dieser „inhaltlichen Glaubensbegründung" ist zwar der Extrinsezismus früherer Versuche, bei denen die Sinnfrage wegen des vorausgesetzten Begriffs einer übernatürlichen Offenbarung ausschied, überwunden. Es tritt hier aber die Frage nach der wirklichen Präsenz, der Faktizität eines nur auf Gottes Selbstmitteilung rückführbaren Geschehens zu sehr in den Hintergrund, eine Frage nach dem „an est" (nicht dem „quid est"), die nicht durch den Nachweis der „inneren Stimmigkeit" des Vermittelten in seiner Eigenschaft als sinnerschließend beantwortet werden kann.

Sehr wertvoll ist auch der umfassende (wenn auch im historischen Teil stark gekürzte, vgl. 421 Anm. 19) Überblick „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)" von Erhard Kunz (Kap. 3). Im Spiegel der hier skizzierten Problematik – zu deren Klärung der Vf. selbst durch seine Arbeiten über P. Rousselot wesentlich beigetragen hat – kommen die entscheidenden Fragen der „fides quaerens intellectum" ans Licht, besonders reliefartig in der Gegenüberstellung der Glaubensanalysen bei H. U. v. Balthasar und K. Rahner.

Den bei weitem umfangreichsten Beitrag des ganzen Handbuchs legt abschließend (Kap. 4) Max Seckler unter dem Titel „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen" vor – eine der umfassendsten Reflexionen, die in den letzten Jahren zu Geschichte und Status der Disziplin überhaupt erschienen sind.

Die fortdauernde Identitätskrise des Fachs ist, so der leitende Gedanke, nur zu bewältigen, wenn es gelingt, den vielen Konzeptionen nicht einfach eine weitere hinzuzufügen, sondern von einem Identitätspunkt her eine „integrative Fundamentaltheologie" zu entwerfen, die die wesentlichsten Komponenten früherer Ansätze in sich aufzunehmen vermag (vgl. 454). Einen ersten, wichtigen Schritt in diese Richtung unternimmt S., indem er (in einer kurzen Typologie fth.er Ansätze) die verschiedenen Namen, unter denen Fth bisher aufgetreten ist, auf die damit jeweils angezielte systematische Intention hinterfragt. Beim Versuch der „Bestimmung des Fachs" (§ 2) wird der gesuchte Identitätspunkt im Anschluß an 1 Petr 3,15 gewonnen. (Dadurch, daß S. den zu verantwortenden „Logos der Hoffnung" einseitig als *Sinngrund* versteht – vgl. 469 –, ist allerdings die schon oben angemerkte weitgehende Ausklammerung der Dimensionen der *Faktizität* der Offenbarung aus der Fth vorgezeichnet.) Über die Differenzierung der Fth nach zwei Hauptfunktionen (die Gegenstand der §§ 3 und 4 sind) hinaus fragt S. nach der Plausibilität einer weiteren Ausdifferenzierung des Fachs, wobei bereits kurz (481) die später (491f) noch näher erläuterte Traktateinteilung des vorliegenden Handbuchs zur Sprache kommt.

„Fundamentale Theologie" als „Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens (‚nach innen')" – § 3: Hier steht vor allem die schwierige Abgrenzung der Fth gegenüber der Dogmatik an. „Apologetische Theologie" als „Vermittlung und Selbstbehauptung des christlichen Glaubens (‚nach außen')" – § 4: Hier wird der Wissenschaftscharakter, der Theologie allgemein eignet, am entschiedensten auf die Probe gestellt. S. versucht, eine Lösung zu skizzieren, die – ohne hinter den Einspruch K. Barths zurückzufallen (vgl. 493) – der Kritik von H. Scholz und W. Pannenberg an der Dialektischen Theologie gerecht wird (vgl. 508f). Es wird gut sein, die wichtigen Unterscheidungen, die S. trifft, nicht aus dem Auge zu verlieren – auch wenn man die terminologischen Differenzierungen (z. B. „adversative" und „transpositive Apologetik", „Intrinsezismus" vs. „Extrinsezismus") nicht immer für gelungen halten mag.

Es ist ein weites Feld, durch das der Leser des nun vollendeten Handbuchs mit großer Sachkunde geführt wurde. Bei aller Unausgeglichenheit der zur Sprache kommenden Positionen, die sich bei einer solchen Gemeinschaftsarbeit vieler Autoren nicht vermeiden läßt, wird in diesem Werk dennoch stärker als in vergleichbaren Handbüchern das Mühen um eine gemeinsame Konzeption spürbar, die sich im Pluralismus der Aussagen durchhält. Viele der Beiträge sind auch einem breiteren Leserkreis verständlich. Das ganze Ausmaß des Dienstes, den die Hg. und Autoren erbracht haben, wird nur der richtig einzuschätzen vermögen, der selbst ständig mit der Fülle von Problemen ringt, die im Umkreis der theologischen Disziplinen in der Fth stets am nachdrücklichsten durchzuschlagen pflegen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Millás, José M.: **Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns.** – Frankfurt am Main: Josef Knecht 1987. 138 S. (Frankfurter theologische Studien, Bd 34) kart.

Die vorliegende Arbeit, die im ersten Teil für den Druck gekürzt wurde, ist 1984 von der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen als Diss. angenommen worden.[1] Sie befaßt sich mit einem zentralen Thema der Theologie Rudolf Bultmanns, das überdies in der kontroverstheologischen Debatte nach wie vor besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, vor allem wegen seines Zusammenhanges mit der Rechtfertigungslehre.

Vf. gliedert seine Abhandlung in zwei Teile. Im ersten gibt er eine „Historische und systematische Darlegung der Theologie Bultmanns über die Sünde" (15–57); im zweiten den „Versuch einer kritischen Wertung" (59–127).

Im ersten Teil werden in der Hauptsache Bultmanns Verständnis der „Ontologische(n) Struktur des menschlichen Daseins" und der „Ontische(n) Konkretisierung" am Beispiel der Sünde analysiert. Der Vf. erweist sich als ausgezeichneter Kenner der Bultmannschen Theologie. Ihre Inhalte und ihre Denkformen sind klar erfaßt. Wer sich über die zentralen Aussagen Bultmanns zum Thema Sünde informieren möchte, findet in dem Buch einen zuverlässigen Wegweiser.

An einer Stelle müssen jedoch, besonders im Blick auf den weiteren Fortgang der Studie, Bedenken angemeldet werden. Vf. berücksichtigt nicht durchgehend Bultmanns Unterscheidung zwischen ontologisch und ontisch.

Insbesondere wird das an der Verwendung des schwierigen, weil von Bultmann nicht immer präzis gebrauchten Begriffes der Geltung deutlich. Für den Interpreten ist „Geltungsbedürfnis" einmal ein Implikat menschlicher Intentionalität (vgl. 23), das von „Geltungsdrang" als der Perversion des „Geltungsbedürfnisses" zu unterscheiden ist; es soll „konstitutiv" für das „Wesen des Menschen" sein (55 unter g). Offenbar wird hier ontologisch gedacht. (Ist das in bezug auf „Geltungsbedürfnis" überhaupt möglich?) An anderer Stelle wird hingegen faktisches Menschsein ins Auge gefaßt (unter i). Nur diese Zweideutigkeit ermöglicht es dem Vf. später festzustellen, Bultmann habe die positiven Aspekte der Selbstbehauptung, die doch zum Menschsein des Menschen dazugehöre, übersehen – als ob es sich hier ebenfalls um einen ontologischen Begriff handeln könnte, der bei ausschließlicher Bezeichnung des sündigen (= ontischen) Seins unzulässig verengt würde (vgl. z. B. 85f). Aus dieser Unklarheit resultiert weiter, daß unbesehen auch Begriffe wie Lebenswille oder Selbstbejahung ontologischen Rang erhalten (vgl. ebd.). Prinzipiell ist das sicher möglich. Nur muß man sich bewußt sein, daß Bultmann unter Zuhilfenahme einer ihm fremden Anthropologie interpretiert wird. An diesem Bewußtsein läßt es der Vf. fehlen. Die im ersten Teil sich – wie gesagt – bloß andeutenden Folgen zeigen sich alsbald.

Die „kritische Wertung" des zweiten Teiles wird vorbereitet mit der Vorstellung von drei Interpretationen Bultmanns: denen von M. Boutin, B. Dieckmann, T. Koch.

Vf. will die hier geäußerte Kritik weiterführen und vertiefen. Besondere Bedeutung mißt M. Kochs Arbeit zu. (Es muß als etwas unglücklich bezeichnet werden, daß auf diese Weise eine unveröffentlichte Untersuchung [es handelt sich um Kochs Habil.] eine maßgebliche Rolle spielt.) Den Spuren seiner Interpretation begegnet man besonders bei der Behandlung der ersten der beiden Probleme, die M. im zweiten Teil näher untersucht.

Methodisches Merkmal dieses Abschnittes: „Wie weit geht Bultmanns Verständnis von der Radikalität der Sünde?" (57ff.) – eingeschränkter auch des nächsten – ist die vorsichtige Argumentationsweise des Vf.s (vgl. z. B. 88, 90, 91). Pauschalierende Kritik fehlt völlig. Es wird versucht, Spitzensätze der Theologie Bultmanns herauszuarbeiten und ihre Fraglichkeit zu erweisen. Der Tenor der Argumentation ist freilich unverkennbar: Bultmann hat die Sünde zu sehr radikalisiert und Phänomenen wie Selbstbehauptung (s. o.), Reflexion (86ff), Überwindung der Sünde (89f), einem undialektischen Verständnis der Vergebung (91f) nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Grund dieser Kritik ist die dem Vf. eigene Anthropologie. Das kann ohne Verzeichnungen Bultmanns nicht abgehen!

Es ist z. B. erstaunlich, daß der gründliche Bultmannkenner sich ohne nähere Begründung die freilich nur „aus einige(n) seiner (sc. Bultmanns) Äußerungen" erkennbare, generelle, hauptsächlich von Dieckmann und Koch verfochtene These aneignen kann, Reflexion, Objektivierungen seien „immer", „in ihrem Wesen" (88) sündig – als ob Bultmann (schon als Historiker) nicht immer wieder sehr nuanciert und problembewußt mit dem Phänomen der Objektivierung umgegangen wäre (vgl. z. B. die Unterscheidung von Interpretation und Rekonstruktion in den Epilegomena zur Theologie des NT). Erstaunlich ist auch, daß Bultmann eine pessimistische Anthropologie unterstellt wird (vgl. 84), obwohl doch gerade die Unterscheidung von ontisch und ontologisch die Gefahren einer pessimistischen wie optimistischen Anthropologie vermeiden soll.

Durch die vom Vf. eingetragene Anthropologie können die eigentlich theologischen Kritikpunkte, besonders im Hinblick auf das Bultmannsche Offenbarungsverständnis (vgl. 92ff), aber auch bestimmte Systemzwänge dialektischen Denkens (vgl. 91) nicht so zur Geltung kommen, wie sie es verdienten. (Allerdings ist der 91 gebrauchte Dialektikbegriff nicht ohne weiteres mit dem 17f gebrauchten vereinbar.)

Die kritische Frage, die sich Vf. im zweiten Abschnitt vorlegt, lautet: „Was bedeutet in der Existenz des Christen die Gleichzeitigkeit des ‚simul iustus et peccator', und welche dialektische Beziehung besteht hier zwischen diesem ‚ein Sünder Sein' und ‚ein Gerechter Sein'?" (57)

Ohne Zweifel ist mit dieser Frage der Kernpunkt von Bultmanns Sündenverständnis ins Auge gefaßt. Es muß auch als sachgemäß bezeichnet werden, daß Vf. an dieser Stelle über Bultmann hinausgreift und, wenigstens knapp, auf Luthers Verständnis dieser Formel zu sprechen kommt (105ff). Es dürfte mit dem Vf. weiter Einvernehmen darüber zu erzielen sein, daß der entscheidende Aspekt Bultmanns bei der Verknüpfung der Dialektik von Sünde und Gerechtigkeit mit einer präsentischen Eschatologie liegt (vgl. 100). Schließlich wird der Beschreibung des Verhältnisses von Paulus und Luther und der These, Bultmann habe Paulus von Luther her interpretiert (vgl. bes. 115ff), weithin zugestimmt werden können. Solche Zustimmung ist aber nicht zu signalisieren bezüglich des systematischen Hauptgedankens, Bultmann habe mit der Formel „simul iustus et peccator" eine „Kontinuität zwischen dem ‚alten' und dem ‚neuen Sein'" (104) behauptet. Wäre es so, dann bezeichneten „alt" und „neu" nur Modalitäten des Seins und dann wäre das, was Vf. in der Tat, wenn auch wieder in vorsichtiger Argumentation, meint behaupten zu dürfen (vgl. etwa 108f), unausbleiblich: daß nämlich nach Bultmann für die menschliche Existenz die Sünde das eigentlich Konstitutive sei. Dem semper peccator entspräche in keiner Weise ein semper iustus. In der Konsequenz läge nicht nur eine pessimistische Anthropologie, sondern, wenn so gesagt werden darf, eine pessimistische Christologie. Entgegen seiner eigenen Absicht hätte Bultmann eine Verflüchtigung des vere Deus im Sinn gehabt. Vf. meint, das aus dessen Interpretation von 2 Kor 5,21 (Gott hat Christus zur Sünde gemacht, bedeutet: er hat ihn zum Sünder gemacht [vgl. 120]) erschließen zu können. Aus ihr soll hervorgehen, daß die Auslieferung Christi an den Haß Gottes der christologische Fundamentalsatz ist (vgl. dazu auch die Schlußfrage des Buches 126f).

Daß solche Folgerungen zur Disposition gestellt werden können, hat wieder mit dem Sachverhalt zu tun, daß Bultmann ein ontologisches Reden dort unterstellt wird, wo er selber nicht ontologisch reden will. M. E. ist ein solches Verfahren methodisch unzulänglich. Es setzt allerdings etwas ins Licht. Wenn nämlich gesagt werden darf, daß in der Ontologie des Vf.s Grundannahmen katholischer Theologie – wie in der Bultmanns evangelischer Theologie – zum Zuge kommen, dann zeigt die Arbeit, vor welchen Schwierigkeiten auch heute noch bereitwilliges Aufeinanderzugehen steht.

Münster Eckhard Lessing

[1] Millás, José Ma: Pecado y Existencia Chistiana. Origen, desarrollo y función de la conceptión des pecado en la teología de Rudolf Bultmann. – Barcelona: Editorial Herder 1989. 375 S., kart.

Verweyen, Hansjürgen: **Christologische Brennpunkte.** Essen: Ludgerus 2. erw. Aufl. 1985. 154 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt. Hg. von W. Plöger, Bd 20) kart.

Als „Zwischenbericht" vor der Veröffentlichung einer auf drei Bde geplanten „Fundamentaltheologie" liegen für die Freiburger Hörer die „christologischen Brennpunkte" des Freiburger Fundamentaltheologen in 2. Aufl. vor. In ihnen geht es V. um die Überbrückung einer dreifachen Differenz: 1) den Abstand zwischen dem irdischen Jesus und uns, 2) den Abgrund zwischen Gott- und Menschsein in Jesus selbst, 3) die Spannung zwischen den Christen und der Welt, die als ganze zum Heil bestimmt ist. V. fragt damit gleichsam quer zu den traditionellen Traktaten der Fundamentaltheologie und Dogmatik nach der Situation heutiger Christologie (eine methodische Frage, die angesichts des spürbaren Übergewichts, das die Fundamentaltheologie augenblicklich gegenüber der Dogmatik erlangt hat, einer eigenen Diskussion bedürfte, die hier aber nicht zu führen ist).

In Teil A (Rückfragen nach Jesus) geht es für V. angesichts der Fragen, die sich in der Geschichte der Beschäftigung mit dem „historischen" Jesus ergeben haben, um die Klärung des Grundverhältnisses von Glauben und geschichtlichem Erkennen.

Die Lösung der damit gestellten Aufgabe, die „die Überwindung nicht nur der Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, sondern auch die prinzipielle Infragestellung des zwischen dem Kreuz und Ostern (zusätzlich zum Grabe Jesu) ausgeworfenen Grabens" voraussetzt (40), liegt für V. im „Aufweis einer allen Jüngern (erster und zweiter Hand) gegebenen sinnlich-geschichtlichen Evidenz unbedingter, nicht nur wahrscheinlicher Natur ..., durch die Gott in menschlichem Fleisch zeigt, daß im Hingang Jesu endgültiges Leben für alle gegründet ist" (44). Diesen seinen entscheidenden Grundsatz wendet V. dann in seiner Behandlung der geschichtlichen Erkenntnis als Grundlage des Glaubens und vor allem des Erkennens Jesu über die Vermittlung von Dokumenten, zumal des NT, an.

Insofern als der „Hingang Jesu" die Begründung des endgültigen Lebens für alle ist, ist der Tod Jesu die innerste Mitte der Christologie (Teil B).

Hier geht V. von drei sich scheinbar widersprechenden Aussagereihen aus: „a) Theologisch gesehen, ist Tod und Auferstehung Jesu ein einziger Akt. b) Die Auferstehung Jesu folgt zeitlich nach dem Begräbnis des Toten; sie wird jedenfalls erst danach aufgrund von Erscheinungen des Auferstandenen bekannt. c) Das Sehen des Auferstandenen wird ausdrücklich als nicht notwendiger Grund für den Glauben an Jesu Auferstehung gekennzeichnet." (72) Die Auflösung der mit den drei Sätzen gegebenen Aporien sucht V. in Anlehnung an R. Peschs Kommentar vor allem im Mk und seine durchtragende Kreuzestheologie (vgl. 81–100). Angesichts des Todes Jesu, genauer seines Todesschreis, der sich als Machterweis des dreifaltigen Gottes erweist, relativiert V. die dem Tode gleichsam in zeitlicher Zerdehnung folgenden Ereignisse zumindest im Hinblick auf die Begründung des christlichen Glaubens (vgl. 108–116). Hierbei findet aber dann doch zu wenig die Tatsache Beachtung, daß das Evangelium, auch so wie es steht, immer noch ein im Horizont des gestorbenen und auferstandenen Jesus verfaßtes Evangelium bleibt und der Tod nicht einfach Auferstehung ist. Der Verdacht eines Zirkelschlusses ist jedenfalls nicht ausgeräumt. Die Fragen, die V. selbst in seinem Nachtrag zur 2. Aufl. behandelt, konzentrieren sich denn auch wesentlich auf diesen Punkt.

In einem vergleichsweise kurzen Teil C zeichnet V. das Leben aller als den äußersten Horizont der Christologie.

Hier (wie auch schon in Teil A) kommt V. leider nicht ohne z. T. herbe Kritik an K. Rahner u. a. aus, obwohl die von Rahner behandelten Fragen eben doch Fragen heutiger Menschen an die Christen und an die christliche Theologie sind. Gerade wer „im Bereich der jedem Menschen offenstehenden Vernunft" (36) zu argumentieren bemüht ist, dürfte sich am Ende eigentlich doch nicht mit dem Rekurs auf die „schlichte Praxis" begnügen, so wünschenswert es ja ist, daß in ihr „der äußerste Horizont der Christologie von seiner innersten Mitte her lebendig aufscheint" (133). Es wäre im übrigen hier genauer zu prüfen, ob die Grenzen der Argumentation dieses Teils nicht Folgen der im Teil B nicht ausgeräumten Bedenken sind.

V.s „Brennpunkte" dokumentieren einmal die Bereitschaft der systematischen Theologie, von der Exegese zu lernen. Sie zeigen zudem, daß Exegeten und Systematiker sich mit ihren Überlegungen zur Sache als Theologen begegnen müssen. Sie bezeugen im übrigen, daß es in der Theologie selbst wesentlich um Überbrükkungsvorgänge geht, über deren Gelingen dann freilich weitergesprochen werden muß.

Bonn Hans Waldenfels

Congar, Yves: **Herbstgespräche.** Erinnerungen und Anstöße. Hg. v. Bernard Lauret. Übersetzung aus dem Französischen: Hermann J. Benning. – München: Neue Stadt (1988). – 134 S. (Theologie und Glaube) kart. DM 15.80

Den Interviewbänden, in denen sich (noch) lebende bedeutende Erneuerer der katholischen Theologie teils ihren Erinnerungen, teils der gegenwärtigen Lage von Kirche und Welt zuwandten (Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx, de Lubac, von Balthasar), wird hier ein weiterer zugesellt: Herbstgespräche mit dem seit 1984 gelähmt im Krankenhaus liegenden, 1904 geborenen Dominikaner Yves Congar. Mit Henri de Lubac war er es, denen 1937/38 der Durchbruch durch eine sehr erstarrte Neuscholastik gelang, im Sinn einer Erneuerung durch Bedenken der Geschichte, und bei Congar mit einem besonderen, auch diesen Band prägenden ökumenischen Impuls.

Congar äußert sich hier zu jener Krise, für die viele das Konzil verantwortlich machen (mit interessanten Akzenten, wenn man Ratzingers „Relativierung" des Konzils und der Bischofskonferenzen bedenkt). Er spricht über Säkularisation, die Lage der Katechese in Frankreich, über Islam und Judentum, Ekklesiologie, die Krise der Priester, die Frage der Diakone, über Glauben, geistliches Leben und Theologie, hier insbesondere über Maria, die Theologie der Laien, „Volksfrömmigkeit", über den Thomismus und Le Saulchoir, über die Ökumene. Manchmal ist zu bedauern, daß er nicht in der Erzählung seiner Erinnerungen bleiben konnte, sondern vom Interviewer mit Standardfragen unterbrochen und zu banal-selbstverständlichen Antworten verleitet wurde. Es zeigt sich, welchen Vorzug Memoiren vor Interviews haben! Wo Congar zu Glaube und Spiritualität befragt wird, zeigt er große Schlichtheit, z. B. mit einer sehr traditionellen Soteriologie (35f) oder im Hinblick auf Maria (95f).

Sein eigentliches Feuer bricht auf, wenn er als Theologiehistoriker sprechen kann. So sind seine Ausführungen über die große Wende der sog. Gregorianischen Reform, über die Akzentsetzung hin zur Priorität des Juridischen vor dem Sakramentalen in der Kirche (63–73), wohl der sachliche Höhepunkt dieses Gesprächs, auch wenn Congar dabei nur Bekanntes eindringlich wiederholt.

Münster Herbert Vorgrimler

Heine, Susanne: **Frauen der frühen Christenheit.** Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986. 194 S., kart. DM 24.80

Heine, Susanne: **Wiederbelebung der Göttinnen?** Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (^{2}1987). 201 S., kart. DM 24.80

In den aus Vorlesungen an der Evangel.-Theol. Fakultät der Univ. Wien hervorgegangenen Büchern kritisiert die ntl Exegetin und Didaktikerin einen großen Teil feministischer (-theol.) Themen. Bd I ist der Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte gewidmet und setzt mit zwei methodischen Kap. ein über „Die Doppelzüngigkeit der Geschichte" und „Das feministische Interesse", hier mit historisch und wissenssoziologisch (nach K. Mannheim) begründeter Kritik. Neben Gen 3 dienen Tertullian und Clemens von Alexandrien als Demonstrationsbeispiele. H. will der „Methodenfeindlichkeit der Feministinnen" (Anm. 53), Kronzeugin Mary Daly, und ihrer „naive(n) Exegese" (26) mit „historisch-kritisch(er) Arbeit" begegnen, die hinter den Texten „den sozialen Ort" aufsucht, „an dem sie entstanden sind" (27). Bei den Feministinnen sieht H. wissenschaftliche Methode durch Interesse ersetzt und die Methoden „ihrer Gegner" (44) weiter benutzt, ohne daß sie sich darüber klar seien. Vor allem bemängelt sie das fehlende Theoriebewußtsein; nur B. Brooten und E. Schüssler-Fiorenza billigt sie zu, daß sie „sich ... des theoretischen Instrumentariums ein Stück weit zu bedienen wissen" (49); das belegt sie mit dem kleinen Beispiel der von B. Brooten entdeckten Apostelin Junia in Rö 16. Sonst entdeckt sie in der fem.(-theol.) Forschung nur leidenschaftliches Interesse und den „Haß des Feministisch-Irrationalen" (56).

In den folgenden Kap. sollen diese historisch-(sozial-)kritischen Untersuchungen gerade solchen Themenbereichen gegenübergestellt werden, die in „einer feministischen Theologie bereits bearbeitet ... sind" (58).

Im 3. Kap. „In der Nachfolge Jesu" führt H. „eine soziologische Analyse" (64) der Jesusgruppe durch und kommt zum Schluß, daß diese asketisch lebende Wanderprediger (ort- und besitzlos, wahrscheinlich auch ehelos, ohne Familienbindung) waren, zu denen Frauen selbstverständlich hinzugehörten, eine Praxis, die als Missionsreisen nach Jesu Tod fortgesetzt wurde, wobei durch die Unterstützung in seßhaften Gemeinden Frauen noch mehr Aktivitäten ermöglicht wurden, als sie in der Jesusgruppe selbst hatten. Das 4. Kap. „Am Fuße des Kreuzes" befaßt sich speziell mit den Frauen in der Jesustradition und kommt zu denselben Ergebnissen wie die fem. Theol., deren Verdienst, die Frauen um Jesus aus der durch die männliche Exegese bewirkten Versenkung „durch ihr Interesse und exegetische Genauigkeit" (88) heraufgeholt zu haben, hier ein Lob erhält, jedoch ohne die betr. Forscherinnen zu nennen. Beide Kap. bringen über Ergebnisse der sozialgeschichtlichen und der feministischen Exegese hinaus keine neuen Erkenntnisse.

Im 5. Kap. „Der Sündenbock Paulus" versucht H. – trotz Bestätigung vieler Forschungsergebnisse der fem. Theol. – eine fem. Ehrenrettung des Paulus durch die Interpretation, in den paulinischen Gemeinden sei es nicht um Rechte und Ämter, sondern um Geistesgaben gegangen, die Männer und Frauen in gleicher Weise ausüben konnten: daher sei die von H. erhobene „Forderung nach einer Aufhebung der fem. Theol. eingelöst" gewesen, „ohne daß diese Forderung zuvor erhoben werden mußte" (102). An diesem Urteil ändern auch die dargelegten Widersprüche bei Paulus nichts; sie werden erklärt mit dem „sozialen Wandel in den Gemeinden" (116), für den Paulus nicht verantwortlich zu machen sei.

In den Kap. 6 und 7 wird die Suche nach der wirklichen Situation der christlichen Frauen in der Frühzeit ausgedehnt auf die „attraktivste Irrlehre der Antike" (116), die Gnosis. Die Kap. setzen sich mit Elaine Pagels' Gnosis-Interpretation auseinander, die sich von der bisherigen Gnosis-

Rezeption in manchem unterscheidet. Das Fazit dieser Kontroverse: „Ambivalenzen des Weiblichen finden sich in der orthodoxen christlichen Literatur ebenso wie in der gnostischen; worin besteht also die Überlegenheit der Gnostiker?" (135), die nach H. E. Pagels behauptet. Die Anziehungskraft der gnostischen Gemeinden auf Frauen liegt nach H. nicht in deren Überlegenheit gegenüber den orthodoxen Gemeinden, sondern in deren gesellschaftlichem Außenseitertum, das Unterdrückte anzog, in der „restaurative(n) Anpassung der kanonischen Gemeinden an die Welt" (153) und deren sittlichen Ordnungsvorstellungen, durch die Frauen ins Haus verbannt wurden (Pastoralbriefe, Kol, Eph), und in der Abwehr der gnostischen Häresie selbst mittels der „gesunden Lehre" (Pastoralbriefe). In der dritten Generation ist nach H. so das befreite Leben der Frauen in der Jesusgruppe und in den Paulusgemeinden wieder ins Gegenteil verkehrt worden.

Bd II widmet sich der systematischen Kritik am fem. Forschungsbereich über Göttinnen und Matriarchat.

Kap. 1 „Gott Vater, Gott Mutter" beurteilt die fem. Ablehnung der biblischen Vaterbezeichnung Gottes als Folge negativer Vatererfahrungen im Patriarchat, sieht umgekehrt die Gefahr ähnlich negativer Auswirkungen von beschädigten Muttererfahrungen bei der fem. Übertragung von Mutterattributen auf Gott. Dem fem. Vorgehen wird, zum rechten Verständnis des Vaternamens für Gott, als kritisches Prinzip der ethische Anspruch des transzendenten Gottes der Bibel selbst (43) entgegengesetzt.

Kap. 2 „Eros der Göttinnen" behandelt die Titelfrage des Buches in den Punkten: Kampf im atl Israel gegen die vorexilisch assimilierten kanaanäischen Kulte mit implizierter Göttinnenverehrung; Darlegung des Hintergrunds dieser Kulte in den syrisch-phönizischen Mythen aus Ugarit mit den Götterpaaren El-Ascherat und Anat-Baal, als „fruchtloser Mythos" (52) klassifiziert; ausgehend von der mythischen „Hl. Hochzeit" wird dann die Frage nach der Göttinreligion im Feminismus auf den Aspekt des Eros eingegrenzt und mit Hilfe der Interpretationen von Platon, George Bataille und Barbara Sichtermann mit Schwerpunkt die Destruktivität des Eros expliziert; darauf „Zucht und Unzucht der Agape" (70), d. h. deren humanisierende Kraft, aber auch Gefahr, eine christliche „Doppelmoral" (75) heraufzubeschwören, erörtert und der feministischen „Wiederbelebung der Göttinnen" (84) eine, die Dialektik von Eros und Agape garantierende „erotische" Theologie (77) entgegengesetzt, die H. zur Wiederentdeckung bei Luther empfiehlt.

Im 3. Kap. folgt auf ein sehr kurzes Referat der feministischen Matriarchatsthesen von H. Göttner-Abendroth (Hauptzeugin, keine Theologin), J. Schreier, E. Gould-Davis und G. Weiler (nur punktuell) die Kritik der Methoden fem. Matriarchatsforschung mit den Vorwürfen, Inhalts- und Beziehungs(= Interessen)-Ebene zu vermischen, das kausallogische Denkmodell der Realwissenschaften zu verwenden, das hier zum Biologismus führen müsse, anstelle eines systematischen, wie H. es anwendet, innerhalb dessen nur die Frage der menschlichen Handlungsmotivation (Freiheit, Ethik) angemessen berücksichtigt werden könne. Es folgt der Nachweis, daß Matriarchatsforscher, auf die Feministinnen sich beziehen, vor allem J. J. Bachofen, eine archaische Gynaikokratie als männliche Ideologie zur Unterwerfung des weiblichen Geschlechts entwerfen und dieser das historische Material einordnen. Aufgrund der aus Sekundärliteratur erhobenen Quellenlage verneint H. die historische Existenz von Matriarchatsgesellschaften, findet aber solche mit sozialem Gleichgewicht zwischen Männern und Frauen belegt. Da Verhältnisse vergangener Kulturen nicht in unsere Zeit zu transferieren seien, sei es kein Verlust für die Frauen, „von der rückwärts gewandten Utopie einer matriarchalen Urzeit Abschied zu nehmen" (117).

Im 4. Kap. widmet sich H. einer Generalabrechnung mit dem Mythos. Das in der fem. Göttinforschung bevorzugte Abbilddenken, mit dessen Hilfe aus Mythen eine sozial-historische Wirklichkeit konstruiert werde, verwirft sie; da Mythen vielfach interpretierbar und interpretiert worden seien, sie also jede Realität legitimieren (könnten), auch die den fem. Interessen entgegengesetzte, seien sie unbrauchbar, den fem. Anspruch zu erfüllen. Das fem. Matriarchatsinteresse als Wiederbelebung des mythischen Ursprungs sei – trotz des fem. Widerspruchs gegen die Folgen der Aufklärung – selbst eine Folge der Dialektik und Krise der Aufklärung; der mythisch begründete weibliche Vollkommenheitsanspruch habe fatale Folgen für das menschliche Subjekt.

Dennoch sei eine Gemeinsamkeit zwischen mythischer „Geisteshaltung" und uns auszumachen, nämlich der menschliche Grundkonflikt, der mit dem „Sprung" des Menschen aus der Natur gegeben sei (134ff); dieser werde vom Mythos aber nicht aufgelöst, sondern mit dem Ausgeliefertsein an die göttlichen „Allmöglichkeiten" (137) beantwortet. Die Lösung des Grundkonflikts sieht H. im atl-christlichen Gegenkonzept des auf Ethik gegründeten Bundesgedankens und des Glaubens an die Menschwerdung Gottes gegeben. Letztere wird im 5. Kap. als literarische Predigt entfaltet unter dem Motto: Jesus Christus versus Jesa Christa (Ernst Eggimann).

Im Schlußwort versucht H., die fem. postulierte „weibliche Wissenschaft" ad absurdum zu führen.

Welchem Zweck dient die Ausbreitung so umfangreicher Materialien? Historische (I) bzw. systematische (II) Kritik an fem. Theol. ist das Ziel der Bücher, eine „Differenzierung der Analyse" (I,19 u. ö.), „der Wissenschaftsmethoden" (I,16), „des Denkens" (II,12 u. ö.) soll der Weg dorthin sein, als Gegenstück zum „Kampf des Feminismus gegen Methode, Wissenschaft, ratio" (I,55). Damit soll die Annahme aller (!) fem. Theologinnen widerlegt werden, sie bedienten sich einer spezifisch fem. Methode (I, Anm. 117;44). „Die falschen, täuschenden Synthesen" (II,176;181), „vorurteilsbesetzte Theoriebildungen" (I,10), das theoriefeindliche fem. Interesse (I,46), die Stärkung des Zeitgeistes der „Dialektik der Aufklärung" durch die unbewußte „Spaltung rationalistischer und empiristischer Wirklichkeitserfassung" (II,163) in der fem. Literatur sollen aufgedeckt, die daraus resultierenden unhaltbaren Fakten und denkerischen Ergebnisse widerlegt und ersetzt werden durch eine „harte Auseinandersetzung mit dem Realitätsprinzip" (I,19), durch die Unterscheidung „wirkliche(r) Ergebnisse von Produkten des Wunschdenkens" (I,17), durch „die Rekonstruktion der Geschichte" (I,161), wobei „damalige Realität mit damaligem Wahrheitsanspruch zu konfrontieren" sei und uns so „der Antwort auf die Frage nach gültigen Kriterien" (I,162) für den Transfer eines vergangenen Anspruchs und seiner Praxis ins Heute näherbringe.

So hochgesteckte Ziele, welche ein nahezu pauschal vernichtendes Urteil als „Grundlagenkritik feministischer Theologie" (I,17) beinhalten, verlangen auch eine harte Prüfung ihrer Realisierung.

Bd I bietet „eine kleine Geschichte des Urchristentums unter dem Aspekt des Interesses an den Frauen" (18), die sich interessant liest, weil die Zusammenstellung von Aspekten und Perspektiven m. W. so sonst weder in der traditionellen noch in der fem. Theologie zu finden ist: so der Blick durch die gesamte ntl Literatur und die der Gnosis mit Ausblicken zu den Kirchenvätern und noch ausgedehnten Methodenreflexionen. Da dieses Kompendium allein von der Kritik am Feminismus zusammengehalten wird, kann die Leistung nur von denen voll gewürdigt werden, die sowohl in der Exegese des NT, der Väter und der Gnosis bewandert sind als auch in der gesamten fem.-theol. Forschung, denn H. enthält sich „einer Auflistung feministischer Positionen" (Anm. 176). So wird es vielen Theologinnen kaum möglich sein, die kritischen Einsprüche H.s selbst kritisch zu lesen. Wegen der Stoffülle konzentriere ich meine Einwände aufs Grundsätzliche.

Besticht der Bd I durch Sachkenntnis und die gekonnte Handhabung der historischen Kritik, so hört dieses Lesevergnügen beim Bd II auf: hier begibt sich H. aus dem ihr vertrauten Terrain ntl Exegese hinaus aufs Glatteis; und was sie da produziert, kann sich bis auf wenige Figuren nicht aufrechthalten. Dennoch betrifft mein grundlegender Einwand beide Bücher. Beiden mangelt es an einem hermeneutischen Standort, von dem aus nur eine so aushebelnde Kritik am Feminismus – wenn überhaupt – entwickelt werden könnte. Gewiß ist Kritik an nicht genügend differenzierten Analysen und Methodenunklarheit sowie daraus folgenden anfechtbaren Ergebnissen in der fem.(-theol.) Wissenschaft berechtigt und notwendig. Doch dürften die Mängel Anfangs- und Übergangsschwierigkeiten sein und im weiteren Diskurs ausgeräumt werden. H.s Kritik des Kahlschlags aber ist ganz und gar nicht berechtigt. Sie scheint eher von ungeklärten sachlichen wie affektiven Voraussetzungen herzurühren als von einer überzeugenden theol. Position.

Sie spricht der fem.(-theol.) Forschung die Glaubwürdigkeit ab, läßt selbst aber immer wieder unklare Interessen ihre Untersuchungen dominieren, besonders in der Ablehnung der Göttinreligion und bei der Mythosinterpretation (II). So muß sich H. fragen lassen, ob sie wirklich eine „differenzierte Analyse" geleistet hat. Schon in Bd I wendet sie die der fem. Theol. zugeschriebene und geschmähte „Selektion" an, indem sie sich mit der fundierten fem. Bibelhermeneutik überhaupt nicht befaßt, z. B. der von E. Schüssler-Fiorenza (nur wenige Verweise in Anm.), die die historische Kritik souverän beherrscht. Diese könnte nur bei genauer Kenntnis von deren eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen her angemessen kritisch gewürdigt werden. H. macht es jedoch wie jemand, die eine in Fahrenheit gemessene Temperatur mit einer nach Celsius gemessenen bestreitet; d. h. sie will, gegen ihre erkärte Absicht (z. B. I,27;44; II,173), die fem. Exegese und Theologie von der herrschenden männlichen aus erledigen (gilt noch mehr für II).

In Bd II hält sie bei der Matriarchatskritik gar nur eine Theologin, Gerda Weiler, und die nur punktuell, ihrer Beachtung für wert. Die grundlegenden Göttinforschungen aus USA und Kanada scheint sie nicht zu kennen (z. B. von Carol Christ, Judith Plaskow, Miriam Simos, Z. Budapest, Naomi R. Goldenberg u. a.), kreidet aber der fem. Theol. Fehler von H. Göttner-Abendroth u. a. an. Die nachgelieferte Rechtfertigung, sie beziehe sich nur auf die „Kompendienliteratur" (II,87;174) – müßte, statt so abschätzig, zutreffender multiplikatorische Literatur heißen –, löst ihren eigenen wissenschaftlichen Anspruch nicht ein.

Die fehlende Hermeneutik zeigt sich weiterhin im Verkennen des wissenschaftstheoretischen Ortes der fem.(-theol.) Forschung. Da diese nicht nur Einzelergebnisse der etablierten Wissenschaft kritisiert, sondern deren männlichen Grundansatz, nimmt sie eine andere wissenschaftliche Perspektive ein, bei der die bisher ausgeblendeten Lebenszusammenhänge – nicht subjekive Interessen, wie unterstellt – von Frauen leitend sind. Daß H. in beiden Büchern immer wieder vorschnell auf das Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern rekurriert (I,89;105;112; II,115 u. ö.), zeigt, daß sie diesen Paradigmenwechsel nicht erfaßt hat; um das zu können, hätte sie sich auf die fem.-theol. Grundlagenforschung beziehen müssen. Hier – und nicht im (Nicht-)Gebrauch der einen oder anderen Methode – zeigt sich auch die Unzulänglichkeit der aus männlichen Interessen geprägten historischen Kritik (I) ebenso wie der geistesgeschichtlichen Orientierungen, deren sich

H. von Platon bis Umberto Eco in exzessivem Maße für ihre systematische Kritik bedient (II, aber auch I). Die weitgehend beliebig erscheinende Auswahl der literarischen Bezugsgrößen (im Schlußwort von II auf knapp 20 S. allein sechs, von Philosophen über Soziologen zu Literaten, mit jeweils längerem Referat und Zitat) hätte sich nur durch eine hermeneutische Zentrierung der Reflexion vermeiden lassen.

Das zustimmend wie ablehnend eingesetzte Sammelsurium von Denkmustern, das nicht durch eine eigene Konzeption strukturiert ist, mündet notwendig in unqualifizierte Kritik am fem. Göttin-Martriarchatskonzept und am Mythos. Einzig überzeugend ist die Auseinandersetzung mit J. J. Bachofen. Sonst aber verfällt H. einer Art phänomenologischem Positivismus, aus dem unhaltbare historische Schlüsse folgen; z. B. fragt sie bei den Göttinmythen nicht (etwa bei der gewalttätigen Anat, 2. Jt. v. Chr.), ob deren Fassung nicht durch das bereits etablierte Patriarchat gefärbt ist (55 u. ö.), übernimmt vielmehr Kurzschlüsse der traditionellen Deutung der Göttinreligionen als bloße Fruchtbarkeitskulte und Naturreligionen (II,56, Kap. 2 Anm. 24;62 u. ö.), verengt das Göttinkonzept auf den Erosaspekt (2.–4. Kap.), verneint apodiktisch die historische Existenz eines Matriarchats (114), obwohl sie hier „nur Wahrscheinlichkeitsurteile" (113) für möglich hält. Der Grundfehler: die Sprache des Mythos wird nicht als die des Symbols begriffen, deren Aussagen nicht auf der Ebene historischer Falsifizierung widerlegt werden können. Da älteres Material mit stärkerer Göttinorientierung zudem nicht herangezogen wird (z. B. sumerisches, Ausgrabungen in Anatolien), sieht H. nicht, daß es eine an archaischen Mythen zu erkennende weibliche Kulturorientierung gegeben hat, unabhängig von der Frage nach historisch existenter Frauenherrschaft, daß der Eros in Göttinreligionen nur e i n Aspekt an einer umfassenden Welt-Anschauung ist u. a. m. Besonders in Bd II zeigt sich, daß der Mangel einer kritischen Hermeneutik H. in derselben Weise denken läßt wie der kritisierte Feminismus, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Es ist ihr daher nicht gelungen, die teilweise zu Recht kritisierten Mängel fem. Matriarchatsforschung durch differenziertere Analyse aufzuheben.

Als bessere Mittel zur Lösung der (theol.) Frauenfrage empfiehlt H. die Rückkehr zu bestimmten christlichen Glaubensinhalten, vor allem zu traditionellen Figuren protestantischer Theologie, wie: den auf Ethik gründenden, mit der Sündenverfassung dialektisch verbundenen Bundesgedanken (bes. II,43;147ff); den Zuspruch von Vergebung (II,150;152); die Menschwerdung Gottes (II, 5. Kap.); die „erotische" Theologie bei Luther (II,78ff). Auch hier bleibt hermeneutisch ungeklärt, inwiefern aus männlicher Sicht formulierte Theologie die, von H. immer wieder betonte, Benachteiligung der Frauen zu überwinden vermöchte. Dazu dürfte auch das positiv zu wertende Kriterium nicht genügen, den Anspruch Jesu von der vielfachen biblisch überlieferten Praxis zu trennen – wie in Gal 3,28 – und unter heutigen Bedingungen für diesen Anspruch die gemäße Praxis zu entwickeln, ein Kriterium, nach dem nicht die Frauen, „sondern die Praxis der Kirche" sich zu legitimieren habe (I, Schlußwort). Das Dilemma ist nur, daß auch H.s Bücher den reinen, nicht interpretierten Anspruch Jesu nicht vermitteln können. In dieser Hinsicht haben historisch-kritisch z. B. E. Schüssler-Fiorenza und systematisch z. B. R. Ruether sowie Carter Heyward überzeugende Entwürfe vorgelegt.

Ins Unrecht setzt H. sich mit ihrer Kritik ganz besonders durch ihre sprachliche Attitüde und die darin zum Vorschein kommende feindselige Einstellung. Sie benutzt gern ein militärisches Vokabular bis zu Anklängen an das „Wörterbuch des Unmenschen" – durchgehend in beiden Bänden, gehäuft in II, Einleitung. Da häufen sich Worte wie „Feinde", „Gegner", „Die Front", „gut getarnt", „Tarnfarbe", „Abwehr", „schlagkräftig", „Angriffslust", „Vorkämpferinnen", „Zugehörigkeit zum feministischen Lager", „Selektion" und Derivate (auf einer Seite allein siebenmal). „Trennung", „Spaltung", „Gegensätze", „Geschlechterspannung" u. ä. werden nicht nur als Worte, sondern als durchgehende Denkmuster benutzt. Die „Süffisanz" (II,11 u. ö.), die H. sich selbst attestiert – und oft auch Sarkasmus –, realisiert sie in einem unerträglichen Maße ebenso wie eine herablassende Ironie, die ihre über beide Bücher verstreuten verbalen Beteuerungen, mit den „Schwestern" (das Wort klingt bei ihr immer süffisant) solidarisch zu sein und ihre Interessen zu teilen (II,15;176 u. ö.), Lügen straft sowie ihre hochbeschworene wissenschaftliche Objektivität ins Zwielicht rückt. Welche Irrationalität, die sie Feministinnen unterstellt, ist ihr da hinterrücks in die Feder geflossen? Da sie die fem.(-theol.) wissenschaftliche Arbeit, aus langem Leiden von Frauen geboren, so schmäht – z. B. „‚daß früher ... Blut und Weisheit geherrscht haben' (R. Musil), könnte aus dem Mund einer Göttinnenfeministin stammen" (II,166), oder: „Die Träumerinnen des Matriarchats und der weiblichen Spiritualität erzeugen das Opium für die Frauen" (II,178) – sollten Frauen sie nach ihrer Spiritualität und Hörer/-innen nach ihrer didaktischen Verantwortung fragen, aus denen heraus die Vorlesungen gehalten und die Bücher veröffentlicht sind.

Münster Maria Kassel

Goritschewa, Tatjana: **Hiobs Töchter.** Aus dem Russischen von Birgit Butz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988 (Reihe frauenforum, hg. von Karin Walter), 141 S., kart. DM 16.80

Die bekannte russisch-orthodoxe Christin legt hier ein Frauenbuch vor, das die oft einseitig und heiß diskutierte Frage nach Rolle und Anspruch der Frauen heute auf eine ungewöhnliche Ebene stellt. Vf.in hat am eigenen Leib erfahren, was „Hiobs Töchter" zu leiden haben in einem Gesellschaftssystem, das sich rühmt, seit langem die formale und rechtliche Gleichberechtigung von Mann und Frau verwirklicht zu haben. Sie kennt auf der anderen Seite die Vereinfachungen und Einseitigkeiten westlicher Feminismen aus der Nähe. Das hindert sie nicht an deutlicher Kritik festgefügter Frauenrollen und Stereotypen. Aber nicht die Eroberung von Machtpositionen, auch nicht kirchlicher, interessiert die einstmals leidenschaftliche Atheistin und Kommunistin; dazu hat sie Christentum und Kirche zu tief als Befreiung erlebt: „Nur Gott emanzipiert, nur die Kirche befreit" (128). Außerdem ist sie zu sehr geprägt von apokalyptischen Erfahrungen und auch von einer um das wahre Geheimnis der Frau wissenden, für westliche Christen nicht so leicht nachzuvollziehenden Marienfrömmigkeit. Es geht ihr, der Begründerin der 1. Frauenbewegung („Maria") in der Sowjetunion, auch nach ihrer Ausweisung und in ihrer Heimatlosigkeit im Westen um den kreativen Beitrag der Frauen zum Leben und Heil einer Menschheit, die nicht mehr begriffen werden kann ohne Gott oder ohne den Teufel (vgl. 141).

So bleibt sie nicht stehen bei „Anachronismen" wie z. B. der Position einer Simone de Beauvoir, wenn sie darin auch einen gewissen positiven und auch für Christen wichtigen Inhalt nicht übersieht (96). Sie sucht nach der Synthese von Passivität und Aktivität, die sie in der rationalen und aggressiven Phase westlicher Frauenbewegungen gründlich zerrissen sieht. Freilich kommt diese Synthese nach G. nicht zustande durch die Bekämpfung eines moralisierenden Christentums durch eine andere, eine „feministische" Moral (90). Moralisieren hat mit Stolz zu tun, und Stolz führt immer zur gleichen Selbstzufriedenheit, die zusammen mit der Trägheit „das schrecklichste Vergehen im Christentum" ist (86). Es geht nur mit Demut (86), wobei allerdings der Hintergrund für russische und westliche Frauen nach G. total verschieden ist. Im Vergleich mit denen (im Westen), die, wie sie meint, „nie rebelliert haben, die ein vorprogrammiertes Leben führen und sich übernommenen Normen und Ängsten unbewußt unterordnen" (86), waren die neubekehrten Frauen von der Bewegung „Maria", „die ungehorsamsten, die ‚unanständigsten' und unabhängigsten Frauen". S i e konnte daher nur die Demut „auf das Niveau des Seins bringen", „wo es keine Selbstbewunderung mehr gab, wo man sich selbst sein konnte, ohne sich selbst und die anderen zu zerstören" (87). Was damit gemeint ist, zeigen eindringlich vier Frauenporträts (22–24), stellvertretend für viele, „die in der Überfülle des Hl. Geistes zu Friedensbringerinnen werden" (45).

Wenn also im letzten Heiligkeit angezielt ist mit der dem westlichen Rationalismus entgegenzusetzenden Integrität des menschlichen Daseins (80), wenn der echte Ausweg für Ost und West aus den gesellschaftlichen Zwängen im Leben der Mönche gesehen wird (49), verstanden als „Existenz der befreienden Askese, wahrhaft jeden Tag mit Christus zu sterben", so hindert das G. nicht, sondern befähigt sie erst, weit über psychologische und soziologische Perspektiven hinaus realistische Aussagen zu machen zu dem, was die Frau vom Mann unterscheidet und was ihr mit ihm gemeinsam ist. Interessanterweise findet sie – bei aller berechtigten Kritik – bei den Kirchenvätern den Schlüssel zum Verständnis dessen, was die Frau, was der Mensch überhaupt ist: Abbild Gottes (119). Als solches ist die Frau aufgerufen zum ebenbürtigen Personsein, wobei insbesondere die Mutter Gottes gerade in ihrer Jungfräulichkeit zum Zeichen des Sieges der Person über die Gattung Mensch (nicht: Mann!) wird (120). Nur wer Personwerdung als echte Freiheit begreift und realisiert, ahnt, was G. mit der aller Objektivierung entgegengesetzten Aussage meint: „Die Frau ist das Andere" (womit eines der Hauptthemen westlich-philosophischen Denkens des 20. Jh.s aufgegriffen wird); er begreift auch, daß erst mit der Personwerdung die Voraussetzung für echte persönliche Wahl geschaffen wird, jenseits aller Rollenzuweisung: „Ehefrau, Nonne, Mutter oder noch etwas anderes" (130).

Das Ganze ist, wie alle Bücher G.s, nicht systematisch aufgebaut, sondern bekenntnishaft-aphoristisch gehalten. Man wird sich der Unmittelbarkeit dieser übrigens auch sehr gebildeten Frau und ihrer Erfahrung schwer entziehen können. Gewiß kann man sich fragen, ob sie mit ihrer Kritik an der westlichen Zivilisation nicht gelegentlich zu weit geht; auch hat sich inzwischen manche Veränderung in der Sowjetunion angebahnt, von der G. bei ihrer Ausweisung noch nicht träumen konnte.

In der emotional gegenwärtig stark angeheizten Diskussion der Frauenfrage dürfte dieser Beitrag aber keinesfalls unbeachtet bleiben. Er kann zu größerer Realitätsnähe verhelfen, zum rechten Augenmaß bei aller Bejahung legitimer Einklagungen und, nicht zuletzt, zur Besinnung auf Kirche, die als das Mysterium Kirche so tief verbunden ist mit Gottes „ewiger Weiblichkeit" im Sinn der großen russisch-orthodoxen Sophia-Tradition (55ff). Ein ursprünglicher Klang; „modische Eintagsfliegen" (K. Lehmann) haben hier keine Chance.

Herstelle Corona Bamberg

Bexell, Oloph: **Liturgins teologi hos U. L. Ullman.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1987. 452 S. (Bibliotheca Theologicae Practicae. Kyrkovetenskapliga studier 42) kart. SEK 237.–

Uddo Lechard Ullmann (1837–1930) hatte als Bischof der Diözese Strängnäs erheblichen Einfluß auf die Erneuerung der Liturgie der Schwedischen Kirche an der Wende vom 19. zum 20. Jh. Beeinflußt durch sein Studum bei Th. Harnack und G. Thomasius gilt er als wichtigster Vertreter der sogenannten Erlanger Theologie in Schweden und wirkte so als Bindeglied zwischen schwedischem und konfessionell bewußtem deutschen Luthertum. Von besonderer Bedeutung war dabei sein in mehreren Auflagen erschienenes und für die Pfarrerausbildung bestimmtes Werk Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden (Evangelisch-lutherische Liturgik unter besonderer Berücksichtigung der in der Schwedischen Kirche herrschenden Verhältnisse). Das dürfte letztlich mit zu der Agende von 1894 geführt haben, die die stark von der Theologie der Aufklärung geprägte Agende von 1811 ersetzt hat.

B. stellt die theologischen Grundkonzeptionen von Ullman dar und untersucht deren Einfluß auf die liturgische Erneuerung. Im einleitenden Kap. wird vor allem die liturgische Entwicklung im Schweden des 19. Jhs. skizziert, dann aber auch die Biographie des Bischofs entfaltet. Das zweite große Kap. behandelt die theologischen Voraussetzungen der Liturgie, wobei vor allem die Ekklesiologie, die Gnadentheologie, die Amtsauffassung und die Gottesdienstheologie bei U. analysiert werden. Im dritten Kap. wird die konkrete Gestaltung der Liturgie entfaltet, von den Grundsätzen ausgehend, die U. selbst zugrunde gelegt hat. Es wird dabei die Verbindung zu den theologischen Voraussetzungen aufgezeigt. Ohne daß hier einzelne Aspekte nachgezeichnet werden können, sei wenigstens auf zwei Aspekte dieser Liturgietheologie hingewiesen. Ein Grundsatz war die Gemeinsamkeit, der die Bemühung um Kontinuität, Universalität und Aktivität galt. Weil sich die Liturgie von der Frühzeit der Kirche an organisch entwickelt hat, muß jede Erneuerung in diese historische Kontinuität hineingestellt werden. Dies bedeutete für U. aber auch, daß die Ortsgemeinden innerhalb derselben Nationalkirche dieselbe Gottesdienstordnung haben und daß selbständige Kirchen innerhalb derselben Konfession sich auf eine gemeinsame Liturgie einigen sollten. Weiter ging es U. aber auch darum, daß die aktive Teilnahme der Gemeinde an der Liturgie umfassend gefördert werden sollte, wozu er auf entsprechenden Anweisungen innerhalb der Agende bestand. Ein weiteres Schlüsselwort seiner Liturgietheologie war der Begriff Feierlichkeit. Das Heilige sollte eine dem Inhalt kongeniale Form haben. Das bedeutete etwa, daß die Architektur des Kirchengebäudes sich den Forderungen der Liturgie unterzuordnen hatte.

Die vorliegende Arbeit belegt, daß es unter dem Einfluß deutscher Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jh.s in Schweden eine liturgische Erneuerungsbewegung gab, die auch den katholischen Liturgiewissenschaftler, der darum nicht wußte, stark berührt, weil sich hier erstaunliche Parallelen auch zur katholischen liturgischen Bewegung zeigen. Gern wüßte er, wie sich dieses Bemühen auf die weitere liturgische Entwicklung ausgewirkt hat. Daß eine solche Arbeit in diese renommierte theologische Reihe von den Hg. Lars Eckerdal (Lund) und Jan Arvid Hellström (Uppsala) aufgenommen wurde, mag ein Hinweis auf die Bedeutung der Liturgie in der schwedischen Theologie sein.

Münster Klemens Richter

Ekenberg, Anders: **Cur Cantatur?** Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit. – Stockholm: Almquist & Wiksell International 1987. XXVI, 194 S. (Bibliotheca Theologiae practicae – Kyrkovetenskapliga studier 41).

Während die Aussagen der Kirchenväter über das Singen im Gottesdienst und zur Musik überhaupt seit langem studiert und diskutiert worden sind, gab es bislang keine systematische Untersuchung darüber, was denn die Autoren der Karolingerzeit über den Kirchengesang und die Aufgaben der Kirchenmusik sagen. Dabei hat doch der „Cantus romanus" – das war der Terminus technicus für den Gregorianischen Gesang und die römische Liturgie überhaupt – in der Karolingerzeit seine Ausprägung erfahren, und das war die Grundlegung der abendländischen Musikgeschichte. Über die gregorianischen Melodien gibt es eine reiche Literatur. Die Frage nach ihrem Rhythmus, und wie sie überhaupt aufzuführen seien, ist seit Jahrzehnten ein unerschöpfliches Thema. Durch die Liturgiereform ist die Frage nach der Funktion der liturgischen Gesänge ins Bewußtsein gerückt. Aber welche Funktion haben die Gesänge in der Karolingerzeit gehabt? Wie hat man das Singen im Gottesdienst überhaupt begründet, und welchen Stellenwert hatte das Singen im Gottesdienst?

Das erste Problem, dem E. gegenüberstand, war die Erfassung und die Auswahl der Quellen:

Gedichte und hagiographische Quellen hat er „nur in sehr begrenztem Ausmaß" herangezogen, natürlich überwiegt das Material aus dem 9. Jh. Aber er hat sich bemüht, eine nach Alter und Provenienz möglichst breit gefächerte Auswahl zu treffen.

Ein zweites grundsätzliches Problem stellt das frühmittelalterliche Liturgieverständnis dar.

Nicht nur angesichts der allegorischen Liturgiedeutung Amalars stellen sich Fragen der „Bedeutungsforschung". So beginnt denn E. seine Untersuchung mit einem Kap. über „Das frühmittelalterliche Liturgieverständnis", in dem er Grundfragen und Grundlagen herausarbeitet. Dabei gelingt ihm nebenbei der Nachweis des oft vermuteten byzantinischen Einflusses auf Amalar, indem er auffällige Übereinstimmungen zwischen Amalar und der sog. „Historia ecclesiastica" des Patriarchen Germanos (715–730) aufweist.

Im Zentrum des Buches steht die Untersuchung der „Funktionen der Meßgesänge".

Die Gesänge werden der Reihe nach abgehandelt. Zunächst wird jeweils eine kurze „Darstellung von liturgisch-musikalischen Fakten" gegeben, die den Forschungsstand zusammenfaßt. Sodann werden die Aussagen über die Gesänge zusammengestellt und analysiert. Das Credo wird übergangen, weil „keine Aussagen über die Bedeutung des Singens im Credo in den Quellen enthalten sind". Aber auch wer etwa Auskunft darüber suchen sollte, warum das Alleluja unmittelbar auf das Graduale folgt und ob das Alleluja als „Akklamation zum Evangelium" verstanden wurde, findet wenig Konkretes.

Über die Fülle und das Interesse des von E. vorgelegten Materials hinaus scheint mir ein bemerkenswertes Ergebnis, daß nirgendwo das Bedürfnis besteht, zu begründen, warum die liturgische Gesangsordnung so ist und nicht anders. Diese Ordnung wurde ja soeben erst redigiert und verbreitet, aber sie hatte offenbar von Anfang an unbedingte Autorität. Es ist weiter bemerkenswert, daß von den neuen Gattungen Tropus und Sequenz, durch die man den „Cantus romanus" unterschiedlichen Voraussetzungen und Bedürfnissen anpaßte, überhaupt nicht die Rede ist. Der Tropus erscheint jedoch im Zusammenhang mit dem Agnus Dei: eine anonyme Meßerklärung, die bereits in den zwanziger Jahren des 9. Jh.s entstanden zu sein scheint, enthält einen Text, der wohl als Agnus Dei-Tropus zu deuten ist.

Das Schlußkap. „Die Funktionen des liturgischen Gesanges" stellt die Frage „Wie hat man den liturgischen Gesang überhaupt bewertet?" Es gab keine „Theorie" und keine autoritative „Begründung" des Gesangs im Gottesdienst, sondern verschiedene Motive und Gedanken. E. faßt sie so zusammen: Die Musik hat „instrumentale", „zeichenhafte" und „expressive Funktionen". Sie ist weder bloßer Textvortrag noch autonome Musikpflege. Sie macht den Menschen empfänglicher für das Mysterium, das im Gottesdienst gefeiert wird. Sie zeugt von einer tieferen Wirklichkeit. Sie erfordert die Übereinstimmung von Herz und Stimme.

Friedrichsdorf Helmut Hucke

Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. von Andreas Heinz und Heinrich Rennings. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987). 399 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift ‚Gottesdienst'), geb. DM 39.–

Um ein ‚Werkbuch' handelt es sich bei dem Bd ‚Heute segnen', mit dem die Hg. einen Beitrag für die Arbeit jener leisten wollen, die in der Pastoral mit der Vorbereitung und Leitung von Segensfeiern befaßt sind. Dieses Arbeitsinstrumentarium, an dem über 40 Autoren mitgewirkt haben, ist Balthasar Fischer, dem emeritierten Trierer Liturgiewissenschaftler und einem der Wegbereiter der Liturgiereform, anläßlich seines 75. Geburtstages zugeeignet.

Zweifelsohne ist ein Werkbuch zum Benediktionale ein bedeutsamer Beitrag zur Pastoralliturgie. Das gilt um so mehr, wenn man sich den Umbruch vor Augen führt, den die Reformarbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade bzgl. der Segnungen darstellen: Die Benediktionen werden wieder zu Feiern der Gemeinde im eigentlichen Sinne, dem Wort Gottes wird in der Feier neuer Rang zugemessen, vor allem aber: die Segnung wird nur noch als Segen Gottes über den Menschen gedeutet, bezieht sich also nicht auf ‚Sachen'.

Die Hg. vereinen deshalb in einem 1. Teil des Buches (Allgemeiner Teil, 13ff) Aufsätze zur ‚theologischen Grundlegung' und zu ‚grundsätzlichen Fragen der Leitung und der Gestaltung'. Ein 2. Teil (Spezieller Teil, 151ff)

bietet Untersuchungen und Praxisvorschläge zu den einzelnen Benediktionen und unterteilt dabei nach ‚Segnungen im Kreislauf des Jahres' (153ff), ‚Segnungen auf den Wegen des Menschenlebens' (259ff) und ‚Segnungen bei verschiedenen Anlässen' (334ff). (Diese Unterteilung weicht sowohl vom Benediktionale [1978] als auch vom Ritualefaszikel ‚De Benedictionibus' [1984] ab.)

Für die theologisch-wissenschaftliche Diskussion eignen sich vor allem die liturgietheologischen Grundsatzbeiträge, die aufgrund notwendiger Einschränkung hier vorrangig behandelt werden sollen.

Eine theologische Bestimmung der Benediktionen geben H. Becker und A. Gerhards (15–32).

Segnung ist, entsprechend dem dialogischen Wesen der Liturgie, Begegnung von Gott und Mensch. Im Segen wird sichtbar, daß der Mensch und die ihn umgebenden Dinge als Schöpfung von Gott her gesegnet sind. Der Mensch weiß sich deshalb aufgefordert, Gott Lob und Preis entgegenzubringen. Menschen sind darüber hinaus als Gesegnete verpflichtet, einander zum Segen zu werden. Neben einer vertikalen ist also auch eine ekklesial-horizontale Dimension von Segnungen erkennbar. – In der Benediktion wird die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen gefeiert. Die Verbindung von Segen einerseits und kosmischen, linearen und kausalen Zeitabläufen andererseits verdeutlicht die Einbindung des Menschen mit seiner ganzen Existenz in die Heilszeit Gottes. Menschliche Zeiterfahrung hat ihre Mitte und ihren Zielpunkt im Pascha-Mysterium. Das verdichtet sich in der gemeindlichen Versammlung der Segensfeier. „Wenn die Kirche segnet und weiht, dann weiß sie sich stets ihrem Herrn verpflichtet, der Haupt der Kirche und Fülle der Zeit, also Inbegriff allen Segens ist" (31). Mit ihrem Beitrag setzen die Vf. Leitlinien, an denen die pastoralliturgisch orientierten Beiträge des Bandes sich werden messen lassen müssen. (Vf. skizzieren im ‚Speziellen Teil' des Buches eine Segensfeier des Abends. Unter dem Titel ‚Den Abend segnen? Von der Zeitlichkeit des Gebets' (322–333) entwickeln sie vor dem Hintergrund ihrer theoretischen Überlegungen ein beachtenswertes liturgisches Modell, das in besonderer Weise jüdisch-christlichen Traditionen verpflichtet ist. [Wäre der Begriff ‚Weihrauchopfer' (vgl. etwa 329), der u. E. mißverständlich ist, nicht besser zu ersetzen?].)

Einen Vergleich der deutschsprachigen und der römischen Gestalt des erneuerten Benediktionale unternimmt H. Hollerweger (33–42).

Während bzgl. der theologischen Leitlinien weitgehende Übereinstimmung zu konstatieren ist, weichen die Bücher bei Aufbau und Gliederung der Segensfeiern, bei ihrer Benennung und der Gestaltung der liturgischen Texte voneinander ab. Unterschiede gibt es auch bei den rechtlichen Regelungen. So untersagt ‚De Benedictionibus' sog. Sachsegnungen ohne eine Mindestbeteiligung der Gemeinde oder etwa nur durch Kreuzzeichen ohne Schriftlesung und Segensgebet. Auch wird die Verbindung von Messe und Segnung stark eingeschränkt. Vf. ist der Ansicht, daß für eine Neubearbeitung des ‚Benediktionale' aus beiden Büchern Bewährtes übernommen werden sollte. – Leider fehlen zu diesem informativen Beitrag weiterleitende Anmerkungen.

‚Benediktionen als Feiern der Gemeinde' ist der Beitrag von Th. Maas-Ewerd (43–58) überschrieben, ein Titel, den Vf. aber – offenbar gegen die Hg. (vgl. 43) – so modifiziert wissen möchte, daß er die Benediktionen als ‚Liturgie der Kirche' deutet, denn die Kirche sei Subjekt der Segensfeiern.

Abgesehen davon, daß natürlich zu betonen wäre, daß das ureigentlichste Subjekt der Liturgie Christus als der Hohepriester und Mittler ist (vgl. SC 7), ist u. E. der Hinweis auf die ‚Liturgie der Kirche' im Rahmen einer pastoralliturgischen Handreichung insofern entbehrlich, als die Benediktionsfeier natürlich nur im Rahmen einer konkreten Ortsgemeinde erfahren wird. Daß diese die Liturgie in nomine Christi et Ecclesiae feiert, sollte selbstverständlich sein und wird durch den Titel des Aufsatzes u. E. nicht tangiert. Problematisch ist es, wenn erklärt wird, das Benediktionale enthalte alles, „was der Priester ... für die Feier der Liturgie benötigt" (44). (Gleiches soll auch für das ‚Stundenbuch' gelten!) PE 18 legt eindeutig fest, daß „jeder Getaufte und Gefirmte segnen" kann (vgl. dazu nur die vielfältig möglichen Segnungen im Leben der Familie), so daß das Benediktionale auch bei solchen liturgischen Feiern dienen kann, die nicht von einem Priester geleitet werden. In diesem Zusammenhang ist zudem unverständlich, warum ausgerechnet durch die liturgische Kleidung des Vorstehers der Gemeinschaftscharakter der Liturgie sichtbarer werden soll (vgl. 53).

Nach Zeichen und Zeichenhaftigkeit der Liturgie fragt grundsätzlich K. Schlemmer (59–71).

Er fordert einen kommunikativen und ‚personalistischen' Mitvollzug liturgischer Zeichen, der letztlich eine wirkliche Inkulturation der Liturgie notwendig mache. Vf. macht am Rande das Dilemma der Liturgiewissenschaft deutlich, mit einer bislang ungenauen Differenzierung von Zeichen und Symbol arbeiten zu müssen (vgl. 70, Anm. 5).

Zwei Aufsätze evangelischer Autoren erweitern die Perspektive des Bandes wesentlich.

(Leider fehlen Beiträge seitens orthodoxer und jüdischer Theologen. Gerade letzteres ist bedauerlich, weil die Benediktion mit ihrer Berakah-Struktur doch in besonderer Weise auf die jüdische Wurzel verweist!) F. Schulz stellt die Segnungen in evangelischer Sicht dar (72–83), während sich H.-C. Schmidt-Lauber mit dem Problem der Segnungsfeier als ökumenischem Gottesdienst beschäftigt (84–93).

Unter den Artikeln, die sich mit grundsätzlichen Fragen der Leitung und Gestaltung von Segensfeiern beschäftigen, ist ein Beitrag von W. v. Arx hervorzuheben (106–115), der den Laien als Leitern von Segensfeiern gilt und sich damit einer durch die Liturgiereform erneuerten Praxis der Alten Kirche widmet.

Vf. sagt deutlich: Segnungen, die etwa von den Eltern in einer Familie vorgenommen werden, sind liturgisches Tun. „Da die Familie ein Teil der Kirche ist, ist dieses Segnen in der Familie auch ein Handeln der Kirche" (109). Über das ‚Benediktionale' hinaus sieht er Anlässe, zu denen Laien segnen können. Mit Recht warnt Vf. vor einem mißverständlichen Umgang mit der Idee, die Familie bilde eine ‚Hauskirche'. Eine ‚Verchristlichung' jeder denkbaren Lebenssituation führe zu Automatismus und Magie.

Die Schriftlesung in den Segnungsfeiern untersucht E. Nübold (116–127).

Dabei macht er u. a. auf die Schwierigkeiten eines auswählenden Umgangs mit der Bibel aufmerksam, der mit Versauslassungen arbeitet (vgl. 117) oder auch eine äußerliche oder gekünstelte Auswahl von Schriftlesungen trifft (vgl. 124). Dies darf sicherlich auch als Aufforderung zu einem intensiveren Gespräch von Exegese und Liturgiewissenschaft gewertet werden.

Auf drei andere Beiträge des ‚Allgemeinen Teils' kann hier der Kürze halber nur hingewiesen werden.

B. Kleinheyer untersucht in einem Aufsatz mit dem Titel ‚Zum Segnen bestellt' die Zuständigkeit von Bischof, Priester und Diakon für die Leitung von Segnungsfeiern (94–105). Gesang und Musik in den Segensfeiern behandelt Ph. Harnoncourt (128–139). H. J. Limburg schließlich legt Ausführungen zum Thema ‚Die Heiligen in den Segensfeiern der Kirche' vor (140–150).

Auf jene Artikel, die speziellen Segensfeiern gelten, kann hier nur im Überblick eingegangen werden.

Es handelt sich um Beiträge zu folgenden Themen: Adventskranzsegnung (F. Schneider), Kindersegnung zur Weihnachtszeit (A. Waibel), Weinsegnung am Johannistag (B. Schneider), Segensbrauchtum an Epiphanie (M. Eham), Lichtfeier am Fest der Darstellung des Herrn und Blasiussegen (K.-B. Müller), Kreuzsegnung (L. Bertsch), Palmzweigsegnung (A. Pomella), Österliche Speisensegnung (K. Richter), Kräutersegnung an Mariä Himmelfahrt (R. Berger), Wetter- und Feldersegnung (E. Nagel), Erntegaben- und Tischsegnung (Th. Perler), Gräbersegnung an Allerheiligen/Allerseelen (M. Klöckener), Verlobung (K. Küppers), Segensfeier vor der Geburt (A. Jilek), Weihwasser (B. Neunheuser), Muttersegen nach der Geburt (R. Schwarzenberger), Segnungen zu Ehejubiläen (M. Probst), Primizsegen (H. B. Meyer), Krankensegen (G. Duffrer), Pilgersegen (D. Eissing), Reisesegen (M. Marx), Abendsegnung (H. Becker / A. Gerhards), Haussegnung (W. Hahne), Tiersegnung (W. Glade), Fahrzeugsegnung (H. Rennings), Rosenkranzsegnung (A. Heinz), Glockenweihe (G. Fuchs), Orgelweihe (N. Föhr / W. Oehms).

Generell werden die Schwierigkeiten eines Werkbuches deutlich: Wie sehr ist eine historische und theologische Durchdringung notwendig, wo kann (wenn überhaupt) die Beschränkung auf Ratschläge für die Praxis genügen, was dient wirklich dem Praktiker? Im Sinne der Benutzer des Buches wäre ein einheitlicheres Konzept der Beiträge wohl sachdienlich gewesen.

Auch kann man sich bei einigen Beiträgen des Gefühls der Realitätsferne nicht immer erwehren. In manchem Aufsatz ist u. E. die Distanz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Ideal und Realität doch beträchtlich. Insbesondere in jenen Abhandlungen, die den Benediktionen in der Familie gelten, spiegelt sich eine romantisierende Vorstellung der Familie als Hauskirche wider, welche – und das wird gerade der Praktiker bestätigen können – der gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegensteht. Mit Recht weist zudem W. Hahne darauf hin, daß ‚trautes Heim' und Reich Gottes nicht deckungsgleich sind (vgl. 338).

An verschiedenen Stellen des Handbuches werden Fehlentwicklungen im Bereich von Segnungen problematisiert (vgl. etwa zum Muttersegen [vgl. 279f] und zum Wettersegen [vgl. 234ff]). Es wird unterstrichen, daß Theologie und Christologie nicht in den Schatten nebensächlicher Segensinhalte treten dürfen, daß vielmehr die Segnungen im Dienste der Adoratio Dei stehen müssen. Dieses zur Anforderung an eine Segnung zu erheben, heißt Mißdeutungen und Fehlinterpretationen abzuwehren und einen kritischen Maßstab für Segensfeiern zu gewinnen. Hierzu leistet der vorliegende Band einen insgesamt hilfreichen Beitrag.

Münster Benedikt Kranemann

Ministranten-Literatur

Zur Rez. nach liturgiewissenschaftlichen Kriterien liegen uns 14 Bücher für die Ministrantenarbeit aus fünf deutschen Verlagen vor. Ist es berechtigt, solche für die Praxis bestimmten Publikationen auch unter fachwissenschaftlichem Gesichtspunkt zu beurteilen?

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums erhob die Forderung, daß die Liturgie so gestaltet werden soll, daß alle Mitfeiernden sie als Höhepunkt und Quelle christlichen und kirchlichen Lebens erfahren können. Dazu sollen sie recht bereitet hinzutreten und an ihr bewußt, tätig und fruchtbar teilnehmen, wie es Recht und Pflicht jedes Getauften ist (vgl. SC 10; 11; 14). Wesentlicher Ausdruck und Mittel der Trägerschaft der Liturgie durch die versammelte Gemeinde ist die wiederentdeckte echte Rollenverteilung bei den Feiern. So heißt es in SC 29: „Auch die Ministranten ... vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst ... Deshalb muß man sie ... sorgfältig in den Geist der Liturgie einführen und unterweisen, auf daß sie sich in rechter Art und Ordnung ihrer Aufgabe unterziehen."

Wenn manche Meßdienerleiter (wie ja auch einige Chorsänger und -dirigenten) zunächst glaubten, ihr Dienst werde durch die Liturgiereform beschnitten oder sogar überflüssig, – das Zitat zeigt dessen tatsächliche Aufwertung und die Konsequenzen für die liturgische Bildung aller am Gottesdienst Beteiligten: das Ziel kann nicht mehr der präzise eingeübte und korrekt vollzogene Dienst sein, gefordert ist vielmehr die Einführung in den Sinn und Geist der Feiern, aus dem heraus die Aufgabe sachgerecht und persönlich fruchtbar erfüllt werden kann.

Wir möchten daher in gebotener Kürze die Werke unter folgenden Kategorien vorstellen: Welche Bereiche und Aspekte der Liturgie werden wie vermittelt? Wie wird der Sinn von Liturgie überhaupt und deren Verbindung zum Alltag dargestellt? Welchen Stellenwert nehmen äußere Regeln und Kenntnisse ein und wie werden diese begründet? Dabei werden die Bücher in zwei Abteilungen behandelt.

A. Handbücher/Werkbücher, die für die Hand der Gruppenleiter oder sonstiger Multiplikatoren gedacht sind.

1. **Pilz,** Winfried / **Weber,** Raymund: **... damit es ein Fest wird.** Werkbuch für die Ministrantenarbeit. – München: Kösel 1978 (Düsseldorf 1: Verlag Haus Altenberg). 334 S., kart. DM 26.80

Vff. betonen in der Einleitung den Werkbuchcharakter aus der Praxis für die Praxis: die 35 Themenblöcke sind in der Jugendarbeit von Haus Altenberg vor der Publizierung erprobt worden. Das Werk ist dreigeteilt: 1. Heute Ministrant sein (Grundlage) (9–98), 2. Praxis der Ministrantenarbeit (99–184), 3. Themen der Liturgie (185–331); der letzte Teil ist mit 15 Arbeitseinheiten der umfangreichste und bietet Material zu den Bereichen: verschiedene liturgische Feiern, Liturgie als Höhepunkt des Gemeindelebens, Hl. Zeichen – Elemente der Liturgie, Eucharistiefeier, Musik – Raumgestaltung – Kunst, Kirchenjahr. Jede Arbeitssequenz bietet mehrere „Einstiege" mit Texten, Fragen, Skizzen für Rollenspiele o. ä.; es folgen gezielte Informationen als „Gesichtspunkte"; „Beispiele" geben durch Zeichnungen, Texte, Lieder, Gebete u. v. m. Gestaltungselemente für die Stunde an die Hand.

Sachinformationen bietet das „mini-quiz", das über das Buch verteilt an neun Stellen in Frage-und-Antwort-Form die behandelten Themen abschließt. Wie der Gruppenleiter allerdings die Fragen, die durch alphabetische Ordnung Wichtiges und sehr Spezielles willkürlich mischen, gewichten und vermitteln soll, bleibt ihm überlassen.

Während diese Gliederung im 2. Teil des Buches, der hauptsächlich Informationen für die Gruppenleiter enthält, oft etwas künstlich wirkt, kann sie im dritten, die Liturgie betreffenden Kap., überzeugen. Dem Titel des Buches entsprechend soll Liturgie als Fest des Glaubens verstanden und Möglichkeiten zum Erleben erschlossen werden. Dieses wird sachlich zutreffend und mit viel Phantasie so angegangen, daß die Ministranten die Verbindung zwischen ihrem Leben und den Gottesdiensten erfahren können.

Das Buch stellt eine große Fülle guten Materials zur Verfügung, erwartet aber von den Gruppenleitern noch einiges an Überlegung und Umsetzungsarbeit, besonders hinsichtlich der sinnvollen Einbindung der offenbar in diesem Umfang für nötig gehaltenen Sachinformationen.

2. **Hoffsümmer,** Willi: **33 Gruppenstunden für Ministranten,** geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. – Mainz: Matthias-Grünewald ^{2}1986. 147 S., kart. DM 22.80

Dieses Werk geht bewußt einen anderen Weg. Vf. schreibt in der Einleitung, viele der neueren Ministrantenbücher seien zu anspruchsvoll und verlangten von den Verantwortlichen zuviel Mühe bei der Vorbereitung. Deshalb legt er ein Buch vor, das klar gegliedert alles Material (einschließlich Kopiervorlagen) an die Hand gibt, um damit sofort eine Stunde zu gestalten.

Jede der 33 Gruppenstunden, die grob nach den Zeiten des liturgischen Jahres eingeteilt sind, hat drei Elemente: einen Meditationsimpuls vor dem Kreuz (je zwei Vorschläge), einen inhaltlich und didaktisch voll ausgearbeiteten thematischen Teil zum lebendigen Lernen eines religiösen Stoffes und zum Abschluß (mehrere Vorschläge) ein Spiel.

Die Zahl 33 ist übrigens mehr symbolisch zu verstehen – fünf „Weitere Vorschläge" enthalten sicher genug Ideen für noch einmal so viele Stunden!

Zum Thema Liturgie sind folgende Vorschläge zu rechnen: Nr. 1 Einführung in die heilige Messe (spielerisches Kennenlernen des Aufbaus ohne tiefere Deutung; das Kennenlernen des inneren Mitvollzugs weist Vf. dem Gebet vor und nach der Messe und Meditationen zu (17); unter Nr. 5 verbirgt sich als „Bete und arbeite" ein gelungener Vorschlag für eine liturgische Nacht im Advent; Nr. 8 „Das Kirchenjahr kennenlernen" führt ganz knapp in die Zyklen und zentralen Inhalte ein (das vorgeschlagene „Bergschema" mit den zwei Gipfeln Weihnachts- und Osterfestkreis kann allerdings nicht ganz befriedigen, da die gesamte Zeit im Jahreskreis als „absteigender Ast", als Unzeit erscheint); Nr. 15 „Symbole deuten" will symbolisches Denken wecken und wichtige Symbole der Kirche (für die Sakramente, die göttlichen Personen, bestimmte Feste) vermitteln; in Nr. 20 wird die Planung einer Jugendmesse für eine größere Gemeinde initiiert und an vier Beispielthemen vorgeführt; Nr. 26, 28 und 30 wollen in Quiz- bzw. Diskussionsform religiöses Wissen vermitteln und berühren dabei naturgemäß auch viele Bereiche des Gottesdienstes.

Vf. nennt in der Einleitung deutlich sein Ziel: Da Kinder und Jugendliche von Schule und Elternhaus immer weniger religiöses und liturgisches Wissen mit auf den Weg bekommen, fehlt ihnen die Grundlage, um nach den „Sturm-und-Drang-Jahren" der Kritik und Entfernung wieder ein religiöses Leben aufzubauen. Konkret: „In diesem Buch finden Sie also einfache Vorschläge, die Notproviant mit auf den Weg geben. Ich bin gegen totes Wissen, aber nicht gegen Wissen überhaupt." (9) Entsprechend dem erweiterten Titel richtet sich das Buch nicht nur an Ministranten, aber in der Arbeit mit diesen sieht Vf. einen besonderen religiösen Aspekt, den er in seinen Modellen herausarbeitet. Die Methoden- und Ideenvielfalt ist auch hier wie in den anderen Veröffentlichungen des Vf.s erstaunlich, und es wird dem Gruppenleiter leicht gemacht, für seine Gruppe das (auch altersmäßig) Passende herauszunehmen. Es darf aber gefragt werden, ob nicht auch hier das bei den Quizfragen erwartete Wissen über „Notproviant" hinausgeht und dadurch zentrale Inhalte relativiert werden. Muß wirklich jeder wissen, was ein Aspergill, ein Monsignore oder ein Prälat ist? Das Training, in einer Diskussion zu bestehen, in der der Glaube hinterfragt wird (130f), hat mit seinen vorgegebenen Antworten sogar schon einen etwas fundamentalistischen Beigeschmack: hier ist die Grenze sinnvoller Wissensvermittlung wohl überschritten.

Insgesamt ist das Buch aber eine praxisnahe und sehr ergiebige Fundgrube, die auch die liturgischen Zentralthemen wenigstens kurz, aber zutreffend anreißt.

3. **Weidinger,** G. / **Weidinger,** N.: **Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst.** Handbuch für die Ministranten- und Jugendarbeit. – München: Kösel 1980. 176 S., kart.

Der Bd, der mit am Anfang der sich in den letzten Jahren ausbreitenden Symbolliteratur stand, stellt eine sehr gründlich fundierte (63 S. theoretische Einführung) Symboldidaktik vor, die nach Ansicht der Vff. konstitutiv nicht nur für das Erleben des Gottesdienstes, sondern für menschliches Leben überhaupt ist. Daher ist die Symbolerschließung ein legitimes Lernziel für junge Menschen, „da sie ihm über den liturgischen Bereich hinaus bei der Selbstfindung und Sinnfindung helfen können." (41) Obwohl nach einer Einführung in „Wesen und Erscheinungsformen der Symbole" (11–34) in den beiden folgenden Kap. über die Voraussetzungen heutiger Kinder und die Methoden der Symbolerschließung (35–63) Ministranten speziell genannt werden, dürfte das Buch entsprechend dem Untertitel gut in jeder Kinder- oder Jugendgruppe verwendbar sein.

Leider ist der ganze ausgezeichnete Teil „Beispiele der Symbolerschließung" (64–144) weder im Inhaltsverzeichnis noch im Text besonders hervorgehoben. Nach zwei Altersstufen (A1: 9–12- und A2: 12–15jährige) methodisch unterschieden werden Modelle der Symbolerschließung zu folgenden Themen geboten: Licht/Feuer/Asche (A1: 66/A2: 105), Wasser (A1: 77/A2: 110), Brot (A1: 85/A2: 114), Wein (A1: 93/A2: 116), Liturgische Farben (A1: 99/A2: 127), Körpersprache und Gebärde (A1: 101/A2: 129); dazu nur für das Alter 2 Kreuz (118) und Weihrauch und Öl (123). Ausgehend von alltäglichen Erfahrungen werden die Symbole dann je in ihrer allgemeinen, übertragenen, religiösen und schließlich christlich-liturgischen Bedeutung erschlossen. Arbeitsblätter und Medienverzeichnis helfen bei der praktischen Umsetzung.

Das Buch kann aus liturgiewissenschaftlicher Sicht uneingeschränkt empfohlen werden: Hier wird Liturgie als Symbolkosmos verstanden, der sich nur dem erschließt, der mit Symbolen leben

kann. So werden zentrale Handlungen und Elemente der Liturgie im Alltag aufgesucht und von dort her langsam mit ihrem spezifisch liturgischen Symbolwert gefüllt. Durch die ausführliche Einleitung ist das Werk gleichzeitig eine hilfreiche Einführung in die Semiotik für den Praktiker.

4. **Ministrantendienst – Zeichen lebendiger Gemeinde.** Arbeitshilfe zur Ministrantenarbeit, **hg. v. Bischöflichen Jugendamt/Diözesanstelle des BDKJ Münster.** – Kevelaer: Butzon & Bercker 1980, 120 S., kart. DM 12.80

Kennzeichnend für den Bd, der als Auswahl der Arbeitsergebnisse der Arbeitsgruppe „Jugend und Liturgie" im Bistum Münster erschien, ist die Mischung aus Theorie und Praxisberichten.

Ein erster Theorie- und Reflexionsblock findet sich S. 9–22 unter dem Titel „Zum Selbstverständnis der Ministrantenarbeit"; er sollte zusammengelesen werden mit dem „Orientierungsrahmen ... zur Ministrantenarbeit im Bistum Münster" (105–114). Erfahrungsberichte stellen dagegen ein Einführungskurs in den Ministrantendienst (23–78) und der Plan eines Wochenendkurses zu „Bedeutung von Liturgie und Gottesdienst für Gruppenleiter und Gruppe" (81–91) dar. Hinzu kommen noch kürzere Beiträge zu unterschiedlichsten Themen der Ministrantenarbeit und -spiritualität sowie ein (heute natürlich nicht mehr aktuelles) Verzeichnis von Arbeitshilfen (115–119).

Das Buch bietet einen Einblick in die breite Palette der Möglichkeiten von Ministrantenarbeit, der eigene Ideen fördern und zu Aktivitäten ermutigen kann; fertige Rezepte zum „Nachspielen" dagegen findet man nur in dem Einführungskurs, der in Recklinghausen entwickelt und erprobt wurde und hier mit allen inhaltlichen und methodischen Hinweisen sowie den Arbeitsbögen zum Kopieren aufgenommen ist. In zehn Stunden verbindet er die Hinführung zu Gemeinde und Liturgie mit dem Üben des Ministrantendienstes, ein Modell, welches in seinen Grundstrukturen auch heute sicher noch verwendbar ist. Besonders gelungen scheint uns die Ministrantenaufnahmefeier (75-78), in der die Handlungen und Gegenstände des Ministrantendienstes mystagogisch gedeutet und eingeführt werden.

Trotz seines Alters und einiger didaktischer Anfragen kann das Werk als Reflexionsanstoß sicher auch heute noch nützliche Dienste tun.

Die nächsten beiden Bändchen können hier knapp vorgestellt werden, da das Thema Liturgie in ihnen eine untergeordnete Rolle spielt:

5. **Schwarz,** Rudolf: **Bibel-Partys.** Modelle, Anregungen, Tips für Jugend- und Ministrantengruppen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 93. S., kart. DM 12.80

Außer im Untertitel spielen die Ministranten in dem Buch als spezielle Zielgruppe keine Rolle mehr. Das Buch stellt 20 Themen vor, die aus anderen Büchern zur Gottesdienstvorbereitung u. ä. nicht unbekannt sind (Angst, Einsamkeit, Freiheit, Freundschaft, Schuld, Vertrauen, Zärtlichkeit ...). Hierzu werden jeweils Bibelstellen angegeben und dazu neben Hinweisen für den Gruppenleiter Materialien: Spiele, Gebete, Lieder, Texte, um „durch gemeinsames Erleben in der Gruppe biblische Texte für sich fruchtbar machen (zu) lernen". (Vorwort, 5).

Für unsere Fragestellung relevant ist Thema Nr. 15 „Sonntagsmesse". Als Grundtext wird der Abendmahlsbericht Lk 22,14-26 angegeben; die Materialien zur Erarbeitung zielen auf Andenken, Gedenken, Sich-erinnern anhand von Gegenständen (man erinnert sich an L. Boffs „Sakrament des Zigarettenstummels"), wobei der Transfer zur Eucharistie dann offenbar doch über den Kopf laufen soll, denn es ist „bei der Erklärung des Textes besonders darauf zu achten, daß die Messe noch mehr ist als ein Andenken an Jesus". (65) Neben diesem Bruch erscheint uns aber der wirklich nicht ins Konzept von Erfahrung und Symbolerschließung passende Schlußsatz zu diesem Thema ungereimt: „Auf jeden Fall sollte sich jeder vornehmen, aus Liebe zu Jesus (nicht bloß aus Pflicht) das Mahl Jesu am Sonntag mitzufeiern."

6. **Jansen,** Peter / **Nothelle,** Claudia / **Ottermann,** Thomas / **Sülzenfuß,** Karl-Heinz: **Uns ist ein Licht aufgegangen.** Ein Werkbuch für Ministranten- und Jugendtage. – Düsseldorf: Patmos 1986. 116 S., kart. DM 19.80

Vorgestellt werden nach Tips zur Organisation, zum richtigen Anfang bei einer Veranstaltung und zur Gruppenbildung 13 thematische Vorschläge für ganz- oder halbtägige „Großveranstaltungen" von 80–200 Teilnehmern, die aus einem Dekanat, einer Stadt o. ä. zusammenkommen. Meistens wird dabei an Teilnehmer zwischen 13 und 17 Jahren gedacht.

An jedem dieser Tage ist ein Gottesdienst – meist am Schluß – vorgesehen, offenbar grundsätzlich eine Messe (besonders pikant, da S. 59 behauptet wird, für Ministranten dürfte es wohl kein Problem sein, an einer Station der Stafette möglichst viele Gottesdienstformen zu nennen). Für diese werden aber nur knappe Hinweise gegeben: Das Thema liegt durch den Tag schon fest, dazu wird ein Evangeliumstext genannt, teilweise auch einige weitere Elemente (wobei es etwas unpraktisch erscheint, mit einer Ausnahme [25] Liedtexte ohne Noten abzudrucken).

Die phantasievollen und ansprechenden Themen wollen solche Tage religiös prägen, sie sollen nicht ausschließlich Spiel- und Sporttage sein. In ihrer Vielfalt erinnern die vorgeschlagenen Aktivitäten an liturgische Nächte, zumal alle mit Gruppen arbeiten.

Hervorgehoben sei hier der Tag „Unterwegs zur neuen Stadt" (55–60), der mit einem Gottesdienst um Offb 21,1-14 beginnt und von daher das Thema weiterentwickelt und -gestaltet. Sehr einleuchtend erscheint uns allerdings auch der Alternativvorschlag, erst die „neue Stadt" im Laufe des Tages zu errichten, um dann zum Abschluß Gottesdienst und Agape als Fest der Hoffnung in ihr zu feiern – sicher wäre das eine eindrucksvolle Erfahrung von Liturgie als „Gipfel" unseres Tuns und Vorwegnahme der eschatologischen Erfüllung.

Das nächste Werk führt mit seinen drei Bänden in den zweiten Bereich der vorliegenden Bücher, zu den Werken für die Hand der Ministranten selbst.

7. **Frisch,** Hermann-Josef: **Wer mir dienen will ...** Ministrantendienst I. Grundlegung für 9-12jährige; Ministrantendienst II. Orientierung für ältere Ministranten; Ministrantendienst III. Handbuch für Leiter von Ministrantengruppen. – Düsseldorf: Patmos 1987. 64, 112 und 184 S., kart. (Band I DIN-A4-Heft), DM 9.80/12.80/24.00

Dieses in seiner Art z. Z. einzigartige Werk aus Arbeitsmappe (für die 9–12jährigen), Arbeitsheft (für die 13–15jährigen) und Handbuch für die Gruppenleiter erscheint in der Reihe „Gemeindekatechese" des Patmos-Verlages und ist entsprechend ähnlich wie Arbeitsinstrumente zur Sakramentenkatechese u. ä. aufgemacht.

Das DIN-A-4-Arbeitsheft für die jüngeren Ministranten bietet reichlich Gelegenheit zum Eintragen, Ausschneiden, Malen etc., mit denen Wissen vermittelt wird zu den Bereichen: Unsere Gruppe – Dienst – Messe – Gemeinde und Kirche (mit Kirchenjahr) – Wortgottesdienste – Sakramente und Beerdigung – Der Ministrant; dazwischen sind viele Meditations- und Gebetsimpulse abgedruckt. Es überwiegen eindeutig kognitive Lernziele, die am Ende jeder Sequenz durch Quiz, Rätsel o. ä. überprüft werden.

Das fast ganz der Liturgie gewidmete Heft bemüht sich zwar am Anfang und am Schluß um eine „Ministrantenspiritualität", bei der Gottesdienst und Leben zusammengeführt werden (im Schlußkapitel mit recht moralisierender Tendenz: Der Ministrant versucht ..., arbeitet ..., freut sich ..., hilft ..., übernimmt ...), ansonsten sind die Inhalte aber sehr innerliturgisch bestimmt; besonders die Vorliebe des Vf.s für lateinische Bezeichnungen läßt fragen, ob derart genaue Kenntnisse unbedingt nötig sind. Einen gewissen Hang zum Rubrizismus können auch die Darstellungen „Unser Dienst bei ..." nicht verleugnen: abgesehen davon, daß bei der Verschiedenheit der Gemeinde- und Raumsituationen genaue Anweisungen für die Dienste nicht besonders sinnvoll erscheinen (– die Thuriferare gehen im übrigen stets zu Beginn einer Prozession – 29), sollten Anregungen dieser Art wenigstens nur in den Begleitbüchern für die Multiplikatoren stehen, die sie dann adaptieren und so weitergeben können.

Liturgietheologisch ist das Heft gut konzipiert, auch die knappe Darlegung zum Kirchenjahr setzt u. E. richtige Akzente; lediglich bei den nichteucharistischen Gottesdiensten (45) stellt sich wieder einmal die Frage: die (oft defiziente) Realität nachzeichnen oder das Ideal vorstellen? Vf. hat sich hinsichtlich des Stundengebetes offensichtlich für das erste entschieden, das er als „Morgen- und Abendgebet in kirchlichen Gemeinschaften (z. B. Orden)" charakterisiert, als Tagespaschafeier der Gemeinde also nicht in den Blick nimmt.

Der zweite Bd „Orientierung für ältere Ministranten" führt auf 112 S. in 11 Kap. viele der Themen weiter und vertieft sie. Ministrantenspezifisches ist hier allerdings nicht mehr auszumachen: das Buch kann man sicher auch mit Gewinn in anderen Gruppen für die liturgische Bildung einsetzen.

Wenn man auch hier wieder nach der Notwendigkeit der Informationsmenge fragen muß – nicht nur das gute „Lexikon für Ministranten" (93–112) ist als Nachschlagewerk geeignet –, das auch in diesem Heft Dargebotene vermittelt eine zutreffende Sicht von Liturgie im Rahmen von Gemeinde und Leben des einzelnen (vgl. bes. B: Wir alle sind Kirche; D: Zeichen der Gemeinschaft; J: Viele – eine Kirche).

Der dritte Bd des Werkes, das „Handbuch für Leiter", bietet über die Arbeitshilfen zu Buch I und II (in Kap. C und D) hinaus derart viele Sachinformationen und persönliche Anregungen, daß man es auch als Arbeitsbuch für ältere Ministranten empfehlen kann. Damit deckt sich dann praktisch wohl meist der Kreis der Gruppenführer, dem Vf. „Ein Wort zuvor" (4) schreibt: „Zu den einzelnen Themen werden zuerst persönliche Hilfen für die Leiter gegeben: Es geht also zunächst darum, sich selbst einen Standort zu einem Thema zu erarbeiten."

In diesem Teilband findet man die schon zuvor vorgestellten Themen „Wer mir dienen will – Unsere Gruppe – Leben in der Gemeinde" nochmals mit Informationen angereichert, vor allem aber mit praktischen und didaktischen Hilfen zur Leitung einer Ministrantengruppe. Wie oben schon erwähnt weisen zwei Kap.(67–118–138) den Weg zur Arbeit mit den beiden ersten Büchern: kapitelweise werden fortlaufend (Lern-)„Ziele", Zusatzinformationen in ausführlichen „Anregungen" und praktische Tips und Ideen in „Ergänzungsmöglichkeiten" geboten.

Regelrechte Lehrpläne findet man als „Orientierungsrahmen" im Kap. B: Zwei Einführungskurse für Anfänger, die je mit einer Aufnahmefeier enden, ordnen in 17 bzw. 8 Einheiten systematisch den Stoff aus Heft I (31ff); ebenfalls mit dieser Mappe wird je ein Jahresprogramm für die Gruppe der 10-, 11- und 12jährigen (40–43) entworfen, das sich locker am liturgischen Jahr orientiert. Für die 13–15jährigen wird mit Buch II eine Aufteilung nach

Monaten vorgenommen, die aber bewußt so weitgefächert ist, daß sie für mehrere Jahre ausreichen wird (45).

Nur Weniges sei aus diesem reichhaltigen Lehrmaterial besonders hervorgehoben: Die Ministrantinnenfrage wird problemorientiert in allen drei Bänden angesprochen, in Bd III (29) eindeutig zum Positiven entschieden. Ebenfalls in Bd III ist (141) eine Aufnahmefeier vorgeschlagen, – ist die Übergabe des brennenden Lichtes zu diesem Anlaß nicht eine Nummer zu groß? Sehr zu begrüßen ist dagegen die Empfehlung, bei Gruppenmessen älterer Ministranten die Kommunion unter beiden Gestalten zu spenden (160). Der Hinweis auf den Aufbau einer kleinen Präsenzbibliothek (176) sollte nicht nur von Ministrantenkaplänen, sondern von allen Gemeindeleitern für ihre Liturgiekreise erwogen werden!

Wer wie der Vf. bei Ministrantenarbeit den Schwerpunkt auf das kognitive Lernen legen möchte und an einer kontinuierlichen liturgischen Wissensvermittlung interessiert ist, dem ist hier ein modernes und differenziert einsetzbares Hilfsmittel an die Hand gegeben.

B. Publikationen, die sich direkt an die Ministranten wenden, also ohne die Vermittlung eines Gruppenleiters oder anderen Multiplikators verstanden werden können müssen.

1. **Pohl,** Werner: **Der Ministrant.** Was er ist und was alles zu seinem Dienst gehört. – Freiburg, Basel, Wien: Herder [10]1988, 142 S., geb. DM 16.80

In sechs Kap. soll der Ministrant lernen, seinen Dienst besser zu verstehen (7). Vf. baut dabei auf die Kräfte des Selbststudiums, wenn er Lernstücke zum Sein und Tun des Ministranten, zur Messe und den Sakramenten, zu den Andachten und zum Kirchenjahr mit Aufgaben abschließt (Auflösung 111–116); das fünfte Kap. (117–136) beinhaltet ein kleines Lexikon von (teilweise sehr peripheren) liturgischen und kirchlichen Fachausdrücken, das sechste (137–142) Hinweise zur Ministrantenarbeit, die sich aber weder sprachlich noch inhaltlich an die Adressaten des Buches richten können, sondern offenbar für Pfarrer und andere Multiplikatoren gedacht sind (vgl. bes. „4. Ministrantenstunden" 140f).

Rez. fühlte sich beim Lesen stark an ältere Katechismen erinnert: sowohl vom Stil und der Methode als auch vom Inhalt (bes. drastisch, wenn Vf. über das Amtspriestertum handelt, vgl. 11: „Wir dienen dem Priester und damit auch [!] Gott" oder die ganz vom Vollmachtsdenken geprägten Ausführungen zum Weihesakrament 88ff); es wäre interessant zu wissen, warum gerade dieses Buch 50 000 mal verkauft wurde und wieviele Ministranten es tatsächlich gelesen haben.

Inhaltlich gibt es durch die skizzierten Tendenzen manchen schiefen Akzent, so bei der Besprechung des liturgischen Raumes (16–20): Knapp, aber zutreffend wird der Altar als Mittelpunkt jeder Kirche vorgestellt; danach werden nicht die weiteren Funktionsorte, sondern über 24 Zeilen der Tabernakel als „Bundeslade des Neuen Bundes" behandelt, dann in fünf Zeilen Ambo, Sitze und Kredenz, welche „auch in den Altarraum (gehören)". (19) Es mag ja sinnvoll sein, wenn Ministranten ihr Bistum und vielleicht auch die deutschen Diözesen kennen, – aber müssen sie wirklich die Namen aller deutschen Bischöfe, Erzbischöfe und Kardinäle wissen (Aufgabe S. 24)? Wenn schon die liturgischen Bücher gekannt werden sollen (63), sollte das Evangeliar nicht fehlen. Jeder Versuch der graphischen Darstellung des liturgischen Jahres bleibt unbefriedigend, so auch dieser (100): Gut steht oben das Osterfest (statt des Triduum allerdings Osternacht, Ostersonntag und Ostermontag), die Sonntage aber sind fast alle unterbewertet; als Symbol für die ersten Wochen im Jahreskreis wählt Vf. die gekreuzte Blasiuskerze, alle Ostersonntage zusammen haben weniger Raum als Christi Himmelfahrt, im zweiten Abschnitt der Zeit im Jahreskreis stößt gar das Herz-Jesu-Fest direkt an den Christkönigssonntag, während die etwa 25 Sonntage davor nur erwähnt sind.

Als Positivum ist hervorzuheben, daß Vf. häufig auf Gotteslob verweist und dieses zu erschließen hilft. Ansonsten aber scheint das Buch über weite Passagen nicht ganz in unsere Zeit, Pädagogik und Theologie zu passen.

Ähnlich aufwendig gemacht und ebenfalls wie das vorige Buch mit einer repräsentativen (und verkaufsfördernden) „Urkunde" auf einem Vorsatzblatt ausgestattet ist

2. **Hellmann,** Anton: **Als Ministrant durchs Kirchenjahr.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder [5]1988, 158 S., geb. DM 19.80

Vf. berichtet im Vorwort, daß das Buch aus seiner praktischen Arbeit mit Ministranten entstanden ist, und empfiehlt es sowohl zum eigenen Lesen als auch zum Gebrauch in der Gruppe. Solche „Doppeladressierung" macht die Beurteilung schon schwierig.

Beim Durchblättern möchte man das Buch in die Kategorie der aufwendig gemachten Kinder-Sachbücher einordnen, übersichtlich und ansprechend gestaltet lädt es zum eigenen Lesen ein. Die Gliederung folgt dem Verlauf des liturgischen Jahres und bringt Informationen in kurzen Absätzen, meditative Gedanken und Anregungen, Spielvorschläge, Zeichnungen, Gebete und zum Abschluß jedes Kap. ein Rückfragequiz und bunt gemischtes „Wissenwertes"; eingeschoben finden sich zwölf Tabellen „Heilige im Monat . . ." mit Datum, Kurznamen, Namensbedeutung, Todesdatum, Stichwort zum Leben, Patron von / Anrufung bei, Festrang und liturgischer Farbe.

Bis auf das oben schon angesprochene Problem der ungeklärten Arbeitsmethode sind hier von der Form her viele gute Ideen eingebracht. Anfragen tauchen allerdings hinsichtlich des Inhalts auf:

Auch dieses Werk geht nicht problemorientiert oder vom Erleben der Ministranten aus, sondern beginnt mit theologisch und dogmatisch korrekten Definitionen; bei der Einführung geht Vf. allerdings von einer recht traditionell geprägten Vorstellung des liturgischen Jahres aus („Das Kirchenjahr ist ein Spiegel des Lebens Jesu und seines Heiligen Geistes" (14) und stellt im Laufe des Buches Brauchtum und Heiligenverehrung umfangmäßig sehr heraus. Allein durch die schon erwähnten Heiligentabellen, die zumindest optisch das Buch beherrschen, bekommt das liturgische Jahr einen fragwürdigen Schwerpunkt; hierbei ist dann gleich die Frage anzuschließen, ob man heutigen Ministranten die Rubrik „Patron / Helfer bei / Anrufung" nicht wenigstens erläutern müßte bzw. was sie damit anfangen, wenn dort im August (126f) z. B. angegeben ist: „7. Xystus II. und Gefährten . . . Hals- und Rückenschmerzen; Kajetan von Tiene . . . des Freistaates Bayern; 13. Hippolyt . . . Pferde; 24. Bartholomäus . . . Nervenleiden, Metzger." Auf die Problematik des Kirchenjahresschema im Buch von W. Pohl haben wir oben schon hingewiesen, Vf. übernimmt dieses hier und entfaltet es 14–19 breit, wobei er den Stoff liturgietheologisch, historisch und sprachlich gelungen präsentiert. Einzelfragen (Beginn des liturgischen Jahres, das Durcheinander von wesentlichen und recht nebensächlichen Lerninhalten bei Quiz und „Wußtest Du schon?") wird man auch hier kritisieren können, doch ist das Buch als e i n Arbeitsmittel im Ministrantenunterricht bei entsprechender Auswahl wohl einsetzbar.

Dem Buch von W. Pohl nach Inhalt und Arbeitsweise recht ähnlich, vom Stil allerdings „heutiger" ist

3. **Hück,** Anneliese: **Ein Dienst, der uns froh macht.** Kleines Handbuch für Ministranten. – Mainz: Matthias–Grünewald 1986, 71 S., kart. DM 9.80

Vf.in will mit ihrem Büchlein dem Ministranten helfen, „das eine oder andere . . . besser zu verstehen" (7), also auch sie geht vom selbständigen Nachlesen aus. In der Tat geht es dem Buch um Wissensvermittlung, die in kindgemäßer Sprache in einem durchgehenden Text geboten wird.

Dabei geht Vf.in auf folgende Themen ein: Messe – Andere Gottesdienste – Sakramente und Sakramentalien – Haltungen und Gesten – Raum – Geräte – Gewänder – lit. Farben – lit. Bücher – Kirchenjahr – Kirchliche Berufe / ehrenamtliche Dienste in der Gemeinde. Der im Titel als Mitarbeiter aufgeführte Josef Seuffert hat als Auflockerung drei kurze Geschichten beigesteuert.

Über den Sinn sowohl der hier zugrundegelegten Methode als auch des Abdruckens genauer Rubriken, wie es auch hier wieder geschieht, ist oben gehandelt worden. Sachlich ist das Werk meist auf dem neuesten Stand, von Ausnahmen wie etwa der ungeschützt formulierten Unterscheidung zwischen den Sakramenten und den Sakramentalien – abgesehen. (27)

Zum Schluß sollen zwei ähnlich aufgemachte, aber inhaltlich verschiedene Bändchen aus dem Kösel-Verlag vorgestellt werden.

4. **Klug,** Rainer / **Moser-Fendel,** Rainer / **Seif,** Klaus Philipp / **Seif,** Peter: **Mit neuen Augen sehen.** Einführung in die heilige Messe für Ministranten. – München : Kösel 1987, 96 S., kart. DM 16.80

Die vier Vf. geben weder eine Einführung noch eine Adresse in ihrem Buch an, man wird es aber ebenfalls der Kategorie der letzten drei besprochenen Publikationen zuordnen dürfen.

Pfiffig und modern gestaltet, durchsetzt mit Fotos und Zeichnungen (die allerdings die Schwelle des Kitsches manchmal überschreiten, vgl. 73), Sprüchen, Gebeten und anregenden Collagen stellt das Buch anhand der großen Teile den chronologischen Ablauf der Messe dar, wobei anthropologische Hinführung und vertiefende Erklärung stellenweise versucht werden. Inhaltlich setzt das Werk richtige Akzente (vgl. 14: Altarraum nur mit den eigentlichen Funktionsorten der Eucharistiefeier, also konsequent ohne Erwähnung des Tabernakels; oder 30f: der Wortgottesdienst wie selbstverständlich in seiner idealen Form mit drei Lesungen und Antwortpsalm). Wermutstropfen stellen dagegen die sehr ausgefeilten rubrizistischen Anweisungen dar, die ebenso wie einige Bilder einen bestimmten Hang zum Perfektionismus durchblicken lassen, aber auch Hinweise, die eher den Priester als die Ministranten angehen (Sammlung in der Sakristei mit Hinführung zur Liturgie – 16; Kollekte beenden vor Beginn des Hochgebetes – 40; mögliche freie Form der Einladung zum Friedensgruß – 57), – aber vielleicht war es die Absicht der Vf., bei der Vorbereitung von Ministrantenstunden auch dem Pfarrer oder Kaplan noch Denkanstöße zu geben.

Bemerkenswert scheint uns das (irreführend) „Die Liturgie tiefer kennenlernen" betitelte letzte Kapitel zu sein (73–95). Nach Diensten geordnet werden hier genauestens die Aufgaben der Ministranten beschrieben entsprechend AEM und Caeremoniale Episcoporum. Dabei scheuen Vff. sich zu

Recht nicht, größeren Ministranten auch Akolythen- oder diakonale Dienste zuzuweisen wie das Hereintragen des Evangeliars oder das Purifizieren an der Kredenz (welches u. E. allerdings besser einer der Kommunionhelfer tun könnte), womit allerdings das Gesicht der einzelnen Dienste (Ministranten werden hier auch als Kollektanten und Lektoren eingesetzt) etwas an Konturen einbüßt.

Insgesamt wird man trotz einiger Anfragen das Buch gewinnbringend in der Altersstufe der 10–15jährigen einsetzen können, wobei die Älteren sich allerdings ähnlich wie der Rez. an einem impertinent moralisierenden, gezeichneten Hahn stören dürften.

Als letztes soll ein Buch vorgestellt werden, dem zu wünschen ist, daß seine Art Schule macht:

5. **Garmaier,** Martin / **Waidinger,** Gerwud / **Wuchelt,** Agnes: **Ich will dich preisen.** Werkbuch für den lebendigen Ministrantendienst. – München: Kösel 1987, 96 S., kart. DM 16.80

Von Aufmachung, Format und Stil dem gerade besprochenen sehr ähnlich, kann dieses Buch von seinem methodischen Ansatz und den Inhalten her dessen Lücken vollständig ausfüllen.

Was hier überzeugt, ist der konsequent durchgehaltene anthropologische Ansatz: Erst kommen die Alltagserfahrungen der Kinder zu Wort, danach werden deren Orte in der Litugie festgemacht und ihr Symbolwert erschlossen. Kap. 1 heißt „Sich auf den Weg machen" und kann hier unverkrampft von Wegkreuzen, Prozessionen, dem Einzug der Messe, dem Palmsonntag und verschiedenen Symbolen handeln. Kp. 2. „Du bist immer bei uns" geht aus vom Gemeinschaftsleben und führt hin zur Gemeinde mit Taufe, Firmung und Eucharistie. Kap. 3 „Dem Kreuz begegnen" verbindet Kreuzung, Kreuzesformen mit der Nachfolge Jesu und den Feiern des Aschermittwochs, Karfreitags und der Osternacht und dem Tod eines Kindes. Kap. 4 handelt von Körperausdruck mit allen Sinnen.

Hier gelingt u. E. beispielhafte liturgische Bildung vom Leben und Erleben her: es wird das an Informationen geboten, wonach Kinder von ihren Erfahrungen her fragen können, und nicht, was als notwendiges Pensum oder systematisch geboten erscheint. Es dürfte sicher sein, daß derart Erlerntes tiefer verwurzelt und fruchtbarer ist als von außen herangetragenes Wissen. Es ist dem Buch zu wünschen, daß es Gruppenleiter findet, die es genauso einfühlsam, wie es geschrieben ist, mit Ministranten der jüngeren Jahrgänge durcharbeiten, um so liturgische Bildung, Einführung in den Geist der Liturgie, die aus lebendigen Symbolen besteht und das Leben prägen soll, zu ermögichen.

Ein knappes Fazit: Die meisten der besprochenen Autoren sehen ein Spezifikum von Ministrantenarbeit in der mit dieser Gruppe möglichen und nötigen liturgischen Bildung. In der Tat darf man wohl davon ausgehen, daß ministrierende Kinder und Jugendliche durch den nahen Umgang mit den Dingen und Vorgängen des Gottesdienstes eine besondere Ansprechbarkeit für diesen Themenkreis haben. Einige der Bücher bezeugen allerdings, daß ihre Autoren diese Ansprechbarkeit mit einem schier unerschöpflichen Wissensdurst in allen liturgischen und kirchlichen Fragen verwechseln, den man durch einfache Sachinformationen zur Einzelarbeit stillen kann.

Die zu Beginn skizzierten Ziele liturgischer Bildung aber sollten die Autoren und die Multiplikatoren der Ministrantenarbeit ermutigen, sich nach den neuesten theologischen, soziologischen und pädagogischen Grundsätzen um die Mystagogie dieser Gruppe zu bemühen, damit die Ministranten nicht nur korrekt ihre Aufgabe erfüllen, sondern mit der Liturgie, vielleicht sogar aus ihrem Geist leben lernen.

Münster Stefan Rau

De Dignitate Hominis. Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. – Hg. von Holderegger, Adrian / Imbach, Ruedi / Suarez de Miguel, Paul. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i. Br., Wien: Verlag Herder 1987. 614 S. (Studien zur theologischen Ethik Bd 22) kart. sfr 78.–

Es bedarf kaum eines Nachweises, daß in der Moraltheologie (und nicht nur dort) die Vokabel ‚Menschenwürde' zur Zeit hoch im Kurs steht. Man kann dabei den Eindruck haben, daß von der Berufung auf die Menschenwürde häufig etwas unbedacht Gebrauch gemacht wird. So schaut man mit Interesse in die Festschrift für C.-J. Pinto de Oliveira, in der ein internationaler Kreis von Autoren sich mit dieser Thematik befaßt. Es finden sich darin Beiträge in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache. Die Sammlung ist in 4 Teile gegliedert: I Approches historiques; II Fondements éthiques-Herméneutiques; III Perspectives théologiques; IV Justice et droits de l'homme. Eine Bibliographie des Jubilars beschließt den Bd.

Der historische Teil kann illustrieren, wie die Idee der Menschenwürde in der christlichen Moral verwurzelt ist, etwa in der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie aber auch die entsprechende Idee der Selbstzwecklichkeit des Menschen nicht unbedingt mit der Vokabel ‚Menschenwürde' verknüpft ist. S. Privitera macht das etwa am Beispiel von Basilius deutlich. Im Beitrag von L. Hödl wird deutlich, wie diese Rede im späteren MA eine durchaus weitere Bedeutung hat.

Die Beiträge des 2. Teils stehen in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit dem Generalthema. Es geht u. a. um die Menschenwürde in der Theologie der Befreiung (E. Dussel), über die Bedeutung dieser Idee in der Ethik (R. Simon), aber auch etwa um Ethik und Psychoanalyse (G. Palo).

Die Rede von ‚Menschenrechten' setzt voraus, daß dem Menschen gewisse Rechte qua Menschen zukommen, aufgrund seiner Würde. Diesen Zusammenhang artikulieren die Beiträge des 4. Teils. Es geht u. a. um Gleichheit und Partizipation (M. Vidal), die Bedeutung der Menschenwürde im Rahmen einer Wirtschaftsethik (E. Chiavacci), um das nationale Recht zur Selbstverteidigung (Ch. E. Curran).

Wie diese kurze Übersicht zeigt, bietet der Bd neben den kurzen Einblicken in die genannte Thematik dank der internationalen Zusammensetzung des Autorenkollektivs auch einen Überblick über die Moraltheologie auf Weltebene.

Paderborn Werner Wolbert

Nürnberger, Klaus: **Ethik des Nord-Süd-Konflikts.** Das globale Machtgefälle als theologisches Problem. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. 333 S. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd 20) kart. DM 42.–

Ausgangspunkt des Buches ist eine Vorlesung, die der an der theologischen Fakultät der „University of South Afrika" in Pretoria lehrende Vf. 1982 an der Ruhr-Universität in Bochum hielt. Die Veröffentlichung erfolgt bewußt in einer missionarisch-wissenschaftlichen Reihe. Denn „Sozialethik ist Mission in die Tiefe" (1, Vorwort). Dennoch versteht N. Mission nicht nur in dieser allgemein theologischen Dimension, sondern von seinem Standpunkt her: Als ein in Südafrika lebender Europäer steht er durchaus auch in der traditionellen Form des grenzenüberschreitenden Glaubenszeugnisses, das heute freilich nicht mehr anders denn als dialogisches verstanden werden kann. Dazu lädt er (unter Angabe seiner Anschrift) zu forschendem Austausch ein, weil er von kurzfristigen Aufenthalten nur dem Anschein nach eine Kundigkeit erwartet und aus eigener Erfahrung sogar noch für einen dreijährigen Aufenthalt bloß von „missionarischer Touristik" redet.

Mag dieses Urteil auch reichlich hart sein (zur Sensibilisierung von Fragen mögen unter der Voraussetzung eines bewußten „Scio me nescire" auch kürzere Aufenthalte nützlich sein), so ergibt das ebenso aktuell brennende Problembewußtsein des Nord-Süd-Machtgefälles des Vf.s wie sein trotzdem umsichtiges Vorgehen, das (falsche) Gegensätze systemtheoretisch integrieren und theologisch zu beleuchten sucht, doch eine herausragende Einführung in dieses globale und existentielle Problem der Menschheit. Dabei ist „Systemtheorie" hier keinesfalls kybernetisch (und damit letztlich statisch) zu verstehen, sondern dynamisch und unter theologisch eschatologischen Vorzeichen als ethisch wertende, standpunktbezogene hermeneutische Vorgabe. Diese Vorgabe wird hier exemplarisch auf den dem Vf. bekannten Sektor struktureller Ungerechtigkeiten bezogen und durchdacht.

Dazu werden zunächst Machtentfaltung und Interaktion zwischen den Machtblöcken in ihrer aktuellen Faktizität wie in ihrer geschichtlichen Entstehung hinsichtlich des bestehenden Machtgefälles festgestellt und anschließend nach dem Theoriemodell „Zentrum–Peripherie" strukturell analysiert. Dieses wird jedoch nicht nur nach verschiedenen Parametern differenziert, sondern auch ursächlich hinsichtlich der dialektisch ineinanderwirkenden Faktoren, eben „systemtheoretisch" zu verstehen versucht. Wechselwirkungen von gesellschaftlichen Strukturen und kollektivem Bewußtsein, inhärente und interaktive Faktoren (gemeint sind das wirtschaftliche System in sich und die weltweiten Abhängigkeiten), Determinismen und personale Entscheidungen, die erst noch von der Basis der Bevölkerung oder von den Eliten ausgehen können, sind die Gegensatzpaare, die hier erschlossen werden. Dabei hütet sich der Vf. stets, in eine liberale oder neomarxistische Polarisation hineinzugeraten.

Soweit sind freilich erst die verschiedenen Machtgefüge festgehalten; ein ethisches Urteil ruft nach deren kritischer Ausrichtung auf die Sinndimension, die – für den christlichen Theologen eine Selbstverständlichkeit, auch wenn er nicht dauernd davon redet, sondern „bloß" danach handelt – nur gemäß der Botschaft des Evangeliums und damit einer in Gott als dem Schöpfer und Erlöser gründenden unbedingten Menschlichkeit zu verstehen und zu vertreten ist. Eben darum ist Sozialethik stets zugleich auch Verkündigung, Mission. Dennoch begnügt sich N. nicht mit dieser

Erarbeitung einer ethischen Theorie, sondern kontrolliert sie nochmals am eigenen politisch, wirtschaftlich wie kulturell (wissenschaftlich-technisch versus traditionell) so spannungsgeladenen Lebensumfeld und entlarvt dabei ideologisch geprägte Versuche zur Selbstrechtfertigung. Von da aus werden schließlich erste Strategien zur Veränderung bedacht, die zwar die strukturelle Umgestaltung der Gesellschaft wollen, aber dazu und „so typisch christlich-ethisch" bei der Bewußtseinsveränderung, also der neutestamentlichen Metanoia einsetzen.

Münster Franz Furger

Häring, Bernhard: **Die Heilkraft der Gewaltfreiheit.** – Düsseldorf: Patmos 1986

Wie so vielen aktuellen kirchlichen Verlautbarungen droht auch dem Hirtenwort der US-amerikanischen Bischöfe das Schicksal, nach einer kurz entfachten Diskussion in Vergessenheit zu geraten. H. indes stellt sich in der vorliegenden Veröffentlichung explizit und uneingeschränkt der Herausforderung dieses Pastoralbriefes, greift seine Aussagen auf und schreibt sie fort (24 u. 38). Er, der bereits in früheren Jahren die Ethik der Gewaltfreiheit Gandhis und M. L. Kings rezipierte (vgl. B. Häring, Gewaltlosigkeit – Die Revolution des Evangeliums, in: Stimmen der Zeit 94 [Bd 185, 1969] 107–116), hat damit einmal mehr (vgl. ders., Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen, Freiburg/Basel/Wien 1983) der lehramtlich aufgetragenen Verpflichtung zur Friedensforschung und -pädagogik entsprochen (178) und ein mutiges, zukunftsweisendes Plädoyer für ein Leben in Gewaltfreiheit formuliert.

Seine Sprache ist eindeutig, seine Wegweisung unmißverständlich: Gewaltfreiheit ist ein „Kernstück" des Evangeliums (12, 55).

Es kann deshalb in der Theologie auch nicht mehr nur am Rande vom Frieden die Rede sein (21). Erst wenn Dogmatik und Moraltheologie die zentrale Bedeutung der Frage des Friedens und der Gewaltfreiheit herausarbeiten, werden sie ihre Bedeutung für den heutigen Menschen zurückgewinnen (26; vgl. auch 22). Für H. ist „der wahrhaft Glaubende ... ein wahrhaft gewaltloser Mensch" (144), wird „der unentwegte Einsatz für den Frieden auf allen Ebenen ... heutzutage zum Glaubenstest" (ders., Umrüsten, a.a.O. 15), ist der Weg der engagierten Gewaltfreiheit für eine Friedenstherapie „zentral" (42), ist der einzige Weg zum Frieden „die solidarische militante Gewaltfreiheit im Lichte der biblischen Offenbarung" (104).

H. definiert die Basis der „befreienden und heilenden Gewaltfreiheit" (45) theologisch: Die Kraft zur Entfeindungsliebe (67ff) kommt aus Gott (71); „fester Glauben an die Auferstehung" und „restloses Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes" (80) befähigen zum Gewaltverzicht; kurz: der Gewaltfreie vertraut auf Gottes Gnade (101 u. 141) und die „aus dem Glauben strömende" (64) Heilkraft der Gewaltlosigkeit (4 u. 141). „Werdet stark", so heißt es bereits in Eph 6,10, „durch die Kraft und Macht des Herrn!" (73) So heißt an Gott glauben: Anteil haben an seiner schöpferischen und heilstiftenden Macht (49). Umgekehrt sieht H. in dem System der nuklearen Abschreckung die „bisher dichteste Verleiblichung der ‚Sünde der Welt'" (145) und in der Rechtfertigung jener pathologischen Politik den Glauben an Gott „bis zur Unkenntlichkeit entleert" (145, vgl. auch 150).

Mit Girard (vgl. 25, 34ff, 57, 64) entlarvt H. die Annahme eines rächenden Gottes als das Ergebnis von Projektionen menschlicher Ideen und Praktiken (61) und verweist demgegenüber auf das Bild des barmherzigen Vaters bei Jesus (121). In Jesus sieht er die deuterojesajanische Gottesknechtsprophetie erfüllt (61ff), die Bergpredigt deutet er im Licht der Gottesknechtslieder (65). Ausgangspunkt einer Friedenstheologie dürfen seiner Auffassung nach nicht allein nur Jesu Worte sein (25). Vor einer platten Nachahmung, vor einer Nachäffung Jesu wird eindringlich gewarnt (86).

H. verweist auf die „heilenden Kräfte in uns" (19), ruft dazu auf, „immer neue innere Kraftquellen" in sich selbst zu entdecken (92), und traut im selben Maß auch dem gewalttätigen Gegner die Fähigkeit zu, „das bessere Ich in sich zu entdecken" (81) und seine eigenen Kraftquellen zu entfalten (90). Durch einen Vertrauensvorschuß werden im Gegner schöpferische Kräfte wachgerufen (91), das in ihm „schlummernde Gute" (95f) geweckt; er entdeckt „in sich selbst die Kraftquelle für das Gute" (32) und gewinnt an Selbstwertgefühl (95). Die Austreibung der bösen Geister erfolgt so, im Zuge einer gewaltfreien Aktion, ohne jede Verteufelung (94).

In diesem Zusammenhang erinnert H. an einen zentralen Punkt in der Lehre gelebter Gewaltfreiheit: an die „heilende Kraft offenherzigen Dialogs, gewaltfreier Kommunikation" (94f) und damit an die grundlegende Erfahrung, daß die Suche nach der Wahrheit nur im Dialog und deshalb auch nicht unter Ausschluß des Gegners gelingen kann (114; 117–120). Auch im Gegner, so setzt H. voraus, brennt ein göttlicher Funke (46); auch ihm müsse Gerechtigkeit widerfahren (77). Aus dieser Überlegung heraus erklärt sich auch H.s Verbundenheit mit jenem Flügel der Befreiungstheologen, der „alle Karten auf die Macht recht verstandener und sinnvoll eingesetzter Gewaltfreiheit setzt" (111), einer Gewaltfreiheit, die nicht gleichgesetzt werden darf mit Verzicht auf Widerstand, die vielmehr „höchster Ausdruck von Stärke und Tapferkeit" ist (78).

H., der im aktuellen militärischen Abschreckungssystem – in Anlehnung an Carl F. C. Weizsäcker – einen Teil unserer kranken Kultur sieht, in der Gewaltlosigkeit dagegen einen Wesensbestandteil der Erlösung (135), hält das Modell der sog. „Friedenssicherung" durch gegenseitige Drohung für nicht mehr annehmbar (133) und wendet sich dabei u. a. ganz konkret gegen die Ausweitung der Hochrüstung auf den Bereich der Stratosphäre (97). Daß er dabei nicht im toten Winkel des Protestes stehen bleibt (16), unterstreicht H. durch eine fundierte Auseinandersetzung mit alternativen, gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien, durch sein „unermüdliches Werben zugunsten einer gewaltfreien Kultur" (129), durch seine Ausschau nach Menschen, die sich „für die Schaffung einer gewaltfreien Kultur einsetzen" (83). Gewaltfreiheit als Lebensprogramm ist für H. „der nunmehr fällige Sprung innerhalb der Geschichte" (140). Als Erlöste haben die Christen damit bei sich selbst anzufangen (152). Weil aber eine „Kultur der Gewaltlosigkeit" (9) nur in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens zu erreichen ist (173), weil das Zusammenwirken aller Partner wichtig ist (167), gilt es sich freizumachen von einem pathologischen Anti-Marxismus (166). So unterstützt H. auch die Forderung nach einem Friedenskonzil (171).

Konkret spricht er sich für eine Umrüstung auf die gewaltfreie, soziale Verteidigung aus (161f), für die Schaffung von Basisgruppen, die die Idee der Sozialen Verteidigung vertreten (156), für Völker als Pioniere in Sozialer Verteidigung (163f), für den Dialog zwischen Vertretern und Gegnern dieser alternativen, gewaltfreien Verteidigungsform (157). Er ist sich dabei bewußt, daß mit der Umstellung auf Soziale Verteidigung eine tiefgreifende gesellschaftliche Erneuerung verbunden sein wird (165), daß auch Heilkrisen nicht auszuschließen sind (153) und mit Verstockungen zu rechnen ist (154).

Obgleich sich Bischöfe wie wissenschaftliche Exegese zunehmend für Fragen gewaltfreier Konfliktlösungen einsetzen (60), sind die Spitzenmänner der Kirche im Vergleich zu manchen hohen Militärs auffallend schlecht über die gewaltfreie Alternative informiert (136, vgl. auch 11), ist Soziale Verteidigung als die nach H. einzig wirksame und zu verantwortende Lösung zwischenstaatlicher Konflikte noch allzu wenig bekannt (174). H. hat mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag zur Einführung dieser Strategie geleistet und damit gezeigt, wie sich Gesinnungsethik und Verantwortungsethik durchaus miteinander verbinden lassen.

Relativ alleingelassen von der politischen Theorie muß sich die Erörterung struktureller Konsequenzen aus dem Postulat der Gewaltfreiheit schwierig gestalten. H. drückt sich aber auch davor nicht. Der weltlichen Obrigkeit billigt er ein „Minimum an Gewaltanwendung" in der „Verteidigung des freiheitlichen Rechtsstaates und der Unschuldigen" dort zu, „wo es um unverzichtbare Güter geht und kein anderer Weg zur Verfügung steht" (83). Gegen die Idee eines machtvollen Superstaates oder eines Kondominiums der zwei oder drei Supermächte setzt er die Forderung nach einer „Weltinnenpolitik" in einer „subsidiär verfaßten Völkergemeinschaft" (129).

Hier wird unter streng verstandener Gewaltverzichtsmaxime noch weiterzudenken und zu forschen sein. Gerade das AT mit seiner königskritischen Tradition (vgl. etwa F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen-Vluyn 1978) und Alternative überschaubarer Schalom-Gemeinschaften (vgl. etwa C. Westermann, Was ist Frieden – eine Anfrage an die Bibel, in: Mitteilungen, Nr. 10, Okt. 1980, 4–8), nicht zuletzt Jesu konsequenter Einsatz für eine Kontrastgesellschaft unter Gottes Herrschaft (vgl. etwa N. Lohfink / R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978) stellen reichhaltiges Material zur Verfügung, an dem es sich noch gesellschaftstheoretisch zu reiben gilt. Im Interesse einer Optimierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens dürften sich christliche Sozialethiker auch nicht zu schade dafür sein, einmal das reichhaltige Angebot an-archischer Theorien und Experimente (vgl. etwa W. O. Reichert, Anarchismus und politische Wissenschaft, in: E. Oberländer [Hg.], Der Anarchismus, Olten und Freiburg 1972, 422–443) auf weiterführende Hinweise unter dem Gesichtspunkt konsequenter Gewaltfreiheit durchzuforsten. Das zu tun hätte freilich den Rahmen der von H. dargebotenen Arbeit weit gesprengt. Diese bietet allerdings eine verläßliche Basis für eine Weiterarbeit in der angedeuteten Richtung.

Ein Plädoyer für Gewaltfreiheit aus der Feder H.s, Professor an der Lateran-Universität in Rom, hat ganz besonderes Gewicht: steht doch hinter ihm die Autorität eines am Zweiten Vatikanischen Konzil maßgeblich beteiligten Theologen, jener international bekannte Verfasser einflußreicher moraltheologischer Standardwerke wie „Das Gesetz Christi" und „Frei in Christus". Eine tiefe Überzeugung, reiche Erfahrungen, detaillierte Studien und eine klare Sprache machen Mut, sich auf die von ihm verordnete

Therapie einzulassen, sich der Heilkraft der Gewaltfreiheit anzuvertrauen. Zusammen mit dem Hirtenwort der US-amerikanischen Bischöfe dürfte einmal H.s Zeugnis auch von jenen, die sich heute noch dagegen sperren, als ganz im Sinne der Bibel weg- und zukunftsweisende „gute Botschaft" verstanden werden.

Aachen Egon Spiegel

Baldas, Eugen: **Katholische Soziallehre im Religionsunterricht,** Freiburg–Basel–Wien: Herder 1986. XVIII, 524 S.

Vergegenwärtigt man sich die zahlreichen Publikationen, die seit einiger Zeit Themen aus dem Bereich der katholischen Soziallehre behandeln, so scheint die vor Jahren von Nell-Breuning geäußerte Ansicht, wonach die Soziallehre der Kirche an Bedeutung verloren habe und ihre Forderungen „abgehakt" werden könnten, gegenstandslos geworden und lediglich eine historische Reminiszenz zu sein. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob diese herbe Feststellung des Nestors der deutschen Soziallehre zu einer Neubesinnung dieser Disziplin geführt hat oder ob dieser Aufschwung sich dem Engagement Papst Johannes Pauls II. verdankt, der in Wort und Schrift, vor allem auf seinen vielen apostolischen Reisen, zu sozio-ökonomischen Fragen Position bezieht, soziale Mißstände, Verletzungen elementarer Menschenrechte, gesellschaftliche Diskriminierungen und eklatante Ungerechtigkeiten öffentlich anprangert und zu ihrer Beseitigung auffordert, oder ob gar die harsche Kritik an dieser Wissenschaft, wie sie insbesondere von Vertretern der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie artikuliert wird, die Renaissance der katholischen Soziallehre ausgelöst hat. Letztere werfen ihr unter anderem vor, sie werde ideologisch betrieben. Denn sie diene hauptsächlich den Interessen des Kapitals, die Wirklichkeit selbst werde vernachlässigt. Außerdem nehme sie eine systemstabilisierende Funktion wahr, statt eine kritisch-befreiende Aufgabe zu erfüllen. Aufgrund ihres neuscholastischen Ansatzes verkenne sie das bedeutsame Theorie-Praxis-Problem, darüber hinaus dispensiere sie sich von den Auseinandersetzungen mit der konkreten sozial-politischen Realität. Schließlich reflektiere sie bloß ansatzhaft das Verhältnis von Glaube und Welt.

Trotz der Aktualität, die die katholische Soziallehre – ganz gleich aus welchen Gründen und Motiven – zur Zeit genießt und der Tatsache, daß die Päpste seit Leo XIII. ihre Relevanz zunehmend betont und ihre Beachtung immer wieder eingeschärft haben, wie der Vf. des hier vorzustellenden Buches überzeugend belegt (3–18), stellt man erstaunt fest, daß die Mehrzahl des Kirchenvolks sie selten zur Kenntnis nimmt und ihre Aussagen von ihm kaum rezipiert werden und daß sie im Religionsunterricht (= RU), Katechese und in den Curricula der meisten Bundesländer bis heute wenig Berücksichtigung findet. Dies begreift man um so weniger, als die Soziallehre der Kirche ein wesentliches Element der christlichen Lehre vom Menschen darstellt, die im Kontext der sich neu stellenden Sinn- und Sachfragen auf dem Boden eines integralen Humanismus zu entfalten ist. Sie bietet überdies Prinzipien und hilfreiche Orientierungen zur Bewältigung gesellschaftlich wichtiger Problemstellungen. Angesichts weltweiter Probleme bezüglich der Nichtrespektierung der Menschenrechte, von Armut, Ausbeutung, Unterdrückung und Ungerechtigkeiten ist die entschiedene Reklamierung der Prinzipien der katholischen Soziallehre heute notwendiger denn je.

Mit vorliegender Diss. – sie wurde im WS 1985/86 von der Theologischen Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. angenommen – beabsichtigt der Vf., das erwähnte Defizit wenigstens im Bereich des gymnasialen RU zu verringern. Ein nicht leichtes Unterfangen, bedenkt man, daß der Zugang zur konkreten Arbeitswelt mit ihren zahlreichen Sachzwängen und belastenden Problemen sowohl Lehrern als auch Schülern in der Regel existentiell verschlossen ist. Aufgrund einer bundesweiten Bestandsaufnahme stellt der Vf. lapidar fest, daß die Soziallehre der Kirche im gegenwärtigen RU kaum ins Gewicht fällt (371), obwohl bereits Johannes XXIII. eindringlich betont hat, sie als Pflichtfach in den katholischen Schulen aller Stufen sowie vor allem in den Seminaren zu lehren (3,9f). Allerdings signalisieren die Lehrpläne der Klassen 9 und 10 sowie die der Sekundarstufe II neuerdings die Tendenz, sozialethische Themenstellungen im RU verstärkt zu behandeln.

Das Buch ist wie folgt gegliedert: Im ersten Kap. (3–111) werden zunächst Inhalte der im RU zu berücksichtigenden katholischen Soziallehre anhand päpstlicher, konziliarer und bischöflicher Appelle sowie anhand kirchlicher Stellungnahmen in der Bundesrepublik Deutschland seit 1970 begründet und überprüft. Außerdem enthält es grundsätzliche Erwägungen zur katholischen Soziallehre. Innerhalb dieses Rahmens resümiert der Vf. drei ihr gemäße idealtypische Ausdrucksformen. Es sind der ordnungsethische, der kritisch-veränderungsethische und der dialogisch-evolutive Typ. Sie seien sämtlich „temporal, regional und situativ in unterschiedlicher Intensität vorfindbar". Jeder Typ, der sich „in der kirchenamtlichen Sozialverkündigung wie auch in der wissenschaftlichen Soziallehre" nachweisen lasse, orientiere sich „sowohl an naturrechtlichen als auch an biblischen Leitlinien" (50). Diese verschiedenen Konzeptionen befinden sich einerseits in einem Spannungsverhältnis zueinander, andererseits vermögen sie sich komplementär und konstruktiv zu ergänzen. Das anschließende Kap. bestimmt den Stellenwert, den die katholische Soziallehre in amtlichen Erwartungshorizonten – etwa in Lehrplänen – und in Unterrichtshilfen – beispielsweise in Schulbüchern – besitzt. Darüber hinaus wird näher untersucht, ob die soziale Dimension der christlichen Botschaft Berücksichtigung findet und wieweit diese Rezeption reicht (112–299). Die quantitative wie auch die qualitative Analyse von Lehrplänen, Schulbüchern und Unterrichtsmodellen, die miteinander verglichen und beurteilt werden, stehen naturgemäß im Vordergrund. Dabei fällt auf, daß insbesondere die neueren Unterrichtshilfen sich durch eine konsequente schriftgemäße Fundierung auszeichnen. Dies ermöglicht, daß die persönliche Lebensweise, aber auch umfassende gesellschaftliche Probleme im Licht des Evangeliums eine andere Perspektive gewinnen. Der Zunahme biblisch fundierter Argumentationsweisen korrespondiert zum Teil eine Abnahme naturrechtlicher Denkansätze. Methodologische und allgemeindidaktische Überlegungen zur Analyse und Planung des Unterrichts schließen sich im dritten Kap. an (300–369). Sie dienen Fragen der Vermittlung und Realisierung von Inhalten der katholischen Soziallehre im RU und in der Schule. Diskutiert werden näherhin die bildungstheoretische bzw. kritisch-konstruktive, die lern- bzw. lehrtheoretische, die kritisch-kommunikative, die curriculare sowie die kybernetisch-informationstheoretische Didaktik. Des weiteren zeigt der Vf. Möglichkeiten und Grenzen gängiger didaktischer Ansätze für die Planung von Unterrichtseinheiten zu Themen der katholischen Soziallehre auf. Er plädiert für einen fächerübergreifenden und exemplarischen Unterricht, den er pädagogisch und fachwissenschaftlich in groben Umrissen begründet. Schließlich erstellt er einen didaktischen Rahmen zur Behandlung einschlägiger Themen im RU aus dem Bereich der kirchlichen Soziallehre.

B. beläßt es nicht bei mehr prinzipiellen Darlegungen und theoretischen Erörterungen, sondern legt im vierten und letzten Kap. einen detaillierten Unterrichtsentwurf vor zur Sozialenzyklika Johannes Pauls II. „Laborem exercens" (370–411). Er kann sich hier auf eigene, relevante Unterrichtserfahrungen in Sekundarstufe I und II stützen sowie auf Erkenntnisse, die er bei Seminarübungen und Diskussionen auf Lehrerfortbildungstagungen gewonnen hat (vgl. 370f mit Anm. 2–4); sie liegen großenteils gedruckt vor. Unter Einbeziehung von Grundsatzüberlegungen der vorangegangenen Kap. werden notwendige Modifikationen reflektiert, um dem exemplarischen Charakter der auszuwählenden Texte und den Lebenssituationen der Schüler gerecht zu werden. Die vorgelegte Lernsequenz der Unterrichtsreihe zu „Laborem exercens" ist für sechs Doppelstunden konzipiert (397ff). Zum Unterrichtsverlauf der einzelnen Stunden werden sachliche Informationen und Hinweise, methodisch-didaktische Überlegungen und Medien dargeboten. Die Unterrichtsreihe behandelt die Themen: Motivation und Aktualisierung; Die menschliche Arbeit (Schwerpunkt: Schule); Das Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital (Schwerpunkt: Beruf); Arbeit, Eigentum und Lohn; Arbeitslosigkeit sowie „Christozentrischer Humanismus".

Ein besonderer Wert vorliegender Untersuchung besteht darin, daß der Vf. sich dem Umsetzungsproblem einer komplexen Thematik gestellt hat. Allerdings hätte eine Straffung des Textes, vornehmlich im ersten und zweiten Kap., die unnötige Wiederholungen enthalten, dem Buch gut getan. Auch wäre es m. E. unerläßlich gewesen, auf die kritischen Anfragen an die katholische Soziallehre, wie sie etwa von W. Kroh artikuliert worden sind und dessen Studie eine erregte Kontroverse ausgelöst hat – B. resümiert sie allzu knapp –, näher einzugehen und sich damit argumentativ auseinanderzusetzen. So gewinnt man den Eindruck, daß er die durchaus korrekturbedürftige klassische Soziallehre der Kirche – von geringfügigen Korrekturen abgesehen – unkritisch akzeptiert, statt die massiven Angriffe aufzugreifen und dezidiert Position zu beziehen.

Die Schreibfehler halten sich in Grenzen. Richtig muß es heißen: „Singulari quadam" (220); Bensheim (381); Anm. 43 (382). Bedauerlicherweise fehlen Personen- und Sachregister. Zumindest ersteres wäre dem Benutzer sehr hilfreich.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

George, Martin: **Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1988). 384 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 54) kart. DM 94.–

Die seit dem Amtsantritt des gegenwärtigen Generalsekretärs der KPdSU, M. S. Gorbatschow, 1985 in der Sowjetunion unter den

Stichworten „Beschleunigung" (der Wirtschaft), „Umgestaltung/Umbau" (Perestroika) (der inneren Verhältnisse) und „Offenheit/Öffentlichkeit" (Glasnost) (der Diskussion darüber) geplanten Reformvorhaben haben im Bereich der Kultur sehr bald eine eigene, so nicht ganz erwartete Dynamik entwickelt, die auch die gesamte russische Geistes- und Kulturgeschichte in den Zusammenhang des geforderten „neuen Denkens" mit einbezieht. Daß damit auch ein vorrevolutionärer Denker und christlicher Philosoph wie Wladímir Solowjów (Solov'ev) (= S.) – einmal abgesehen von seiner auch in der Sowjetphilosophie seit etwa zwei Jahrzehnten schon in Gang gekommenen seriösen Rezeption und seiner immer in der orthodoxen Theologie in Ost und West betriebenen kontroversen Diskussion – wieder mehr ins sowjetgesellschaftliche Bewußtsein tritt und eingeführt wird, darauf weist Vf. selbst in seinem Vorwort hin (5). Unter diesem Aspekt ist die vorliegende Arbeit wohl auch in der Hoffnung auf eine mögliche langfristige Wirkung unter der „kulturschaffenden" Intelligenz der Sowjetunion geschrieben. Unsere, d. h. die Aufgabe westlicher Theologen und Philosophen, ist ja auch, für die betreffende, durchaus nicht unbehinderte Forschung in der UdSSR Anstöße zu geben und Horizonte zu eröffnen, Bewahrenswertes und heute neu und wieder zu Erörterndes aufzuweisen. In dieser Hinsicht ist dem Buch viel Erfolg zu wünschen. Mir scheint, daß unsere Aufgabe vor dem russischen Denken in Vergangenheit und Gegenwart, in Rußland bzw. der UdSSR wie in der russischen Emigration kurz in drei Stichworten erläutert werden kann: Darstellung, Dokumentation und Auseinandersetzung. Eine Auseinandersetzung allein, die als gegeben voraussetzt, was es bei uns unter Theologen und Philosophen insgesamt nicht gibt, nämlich die selbstverständlich gewordene Kenntnis auch nur der bedeutendsten Texte, Ansätze, Grundsätze und Gedankengänge usw. russischer Theologie und Philosophie, geht ins Leere. Arbeiten auf diesem Gebiet müssen daher ins einzelne gehend die Sache, um die es je geht, darstellen, Texte zitieren, Verweise zur weiteren Vertiefung anbieten sowie interpretieren, damit überhaupt erst einmal kontrovers diskutiert werden kann. Von daher versteht sich auch – und nicht nur wegen der sachlichen Schwierigkeit und Komplexität des Themas bei S. – die Voluminosität der Arbeit und ihre Redundanz hie und da, die gelegentlich ermüdend wirkt, aber der Sache ja keinen Abtrag tut.

Die Arbeit gliedert sich nach einer kurzen Einleitung über Thema, Methode und Ziel (21–30) in vier große Teile: „Erster Teil: Leben und Werk S.s" (31–79); „Zweiter Teil: Philosophische und theologische Wurzeln des Denkens S.s über die Erfahrung" (80–126); „Dritter Teil: Erfahrung als Grundlage der Erkenntnislehre S.s. Überblick über die Grundbegriffe seiner Erkenntnislehre" (127–286), dies der umfänglichste und inhaltlich bedeutsamste Teil der Arbeit mit den Kapiteln „I. Erfahrung", „II. Denken, Erkenntnis und Wissen", „III. Glaube", „IV. Intuition", „V. Wahrheit", „VI. Liebe", „VII. Metaphysik und Mystik", „VIII. Zusammenfassung: Unmittelbares Erkennen der Wahrheit"; „Vierter Teil: Erfahrung in der Entwicklung des Denkens S.s" (287–333).

Es folgt dann ein kurzer „Schluß" (334–343), der zusammenfassend über „mystische und religiöse Erfahrung" in der Theosophie S.s, über deren „Originalität" und „bleibende Bedeutung" sich äußert. Ein differenziertes Literaturverzeichnis (345–368), getrennte Register der Namen und Sachen, russischer und griechischer Begriffe (369–384) schließen den Band ab.

Man sieht, daß Vf. Darstellung und Dokumentation in präziser und wissenschaftlich seriöser Weise leistet, auf deren Grundlage dann eine Auseinandersetzung zu führen ist. Die Studie ist eine „leicht überarbeitete" (5) Fassung der Diss. des Vf.s an der Erlanger Evangelisch-Theologischen Fakultät (1983). Ihre weitere Intention ist denn auch, zur theologischen Auseinandersetzung um das Thema „Theologie und Erfahrung", wie sie schon lange in evangelischer und katholischer Theologie – z. B. bei P. Tillich, G. Ebeling, W. v. Loewenich u. a. sowie bei J.-B. Lotz, K. Rahner und seinen Schülern – geführt wird, beizutragen und eine orthodoxe, russisch-rechtgläubige Stimme vernehmlich zu machen.

Der Beitrag besteht vor allem in der minutiös kenntlich gemachten Position S.s, während die kontroverstheologische Diskussion lediglich als notwendige und noch zu führende angeregt und angedeutet, aber kaum vollzogen wird (22ff, 123ff, 340ff). Wenn etwa nach K. Rahner dem modernen Menschen in seiner durch den Pluralismus der Weltanschauungen und Lebensmodelle, durch das immens erweiterte Wissen, durch sein geschichtliches Bewußtsein und durch die Verkrustung der traditionellen Theologie begründeten Glaubensnot von seiner alltäglichen Erfahrung, seiner „kategorialen", diesseitigen Wirklichkeit her die diese begründenden und ermöglichenden „transzendentalen Erfahrungen" aufzuweisen sind, um theologisch und religiös wieder mit ihm ins Gespräch zu kommen, so kann für S. in seiner Zeit und in Rußland eine analoge Lage – zumindest für die Intelligenz im Bürgertum, im Adel, in der Jugend (d. h. auch für ihn selbst) aufgewiesen werden. Wie antwortet S.s Erfahrungsbegriff auf die religiöse Problematik eines modernen Menschen, der er ja auch selbst ist? Das ist die Frage, der in der Konfrontation der Position S.s mit der evangelischen und katholischen Theologie, im Vergleich ihrer Thesen und ihrer evtl. Ineinsarbeitung nachzugehen wäre. Die Analyse des Erfahrungsbegriffes von S. fordert diese Fortsetzung geradezu heraus, womit dann wirklich eine Auseinandersetzung (nach Darstellung und Dokumentation) erfolgen würde, die sichtbar machen könnte, was Vf. erhofft und versichert, daß S. „auch in der heutigen Diskussion über die Erfahrbarkeit Gottes Gesprächspartner sein und Wegweiser über die konfessionellen Grenzen des theologischen Denkens hinaus" (343) sein kann.

Der Hinweis auf die hier am Thema notwendige und nun auch mögliche Weiterarbeit auf konkrete „Auseinandersetzung" hin, möchte nicht als Feststellung eines Mankos vorliegender Arbeit verstanden werden. Diese ist vielmehr methodisch sauber als thematische Frage „zum Selbstverständnis des Denkens S.s" aufgefaßt. „Sie ist der Versuch, S. von seinen eigenen Voraussetzungen aus und von seinen eigenen Aussagen her philosophisch und theologisch zu verstehen. Dabei ist es ... besonders wichtig, S.s orthodoxe und russische Herkunft und Prägung immer im Auge zu behalten und sich den Blick nicht durch die Suche nach Parallelen zu abendländischen Denkmustern zu verstellen" (27). Dem ist voll zuzustimmen, denn immer noch kann man diese Tendenz feststellen, natürlich besten Willens um der Öffnung des westlichen Verständnishorizontes willen, den oder jenen russischen Denker als Vorläufer bestimmter westlicher hervorzuheben bzw. als deren Epigonen zu sehen, womit gerade ja jegliche „Horizonterweiterung" des westlichen Denkens durch das russische hintertrieben wird. Man bleibt so in seiner eigenen (oft sogar „belehrten") Unwissenheit bei sich! Das ist eine crux für solcherart Forschungen, die mir noch lange nicht überwunden scheint und der beim gegenwärtigen Stand des Wissens und seiner leider gegebenen Esoterik nicht ganz leicht zu entkommen ist. Gegen solche äußerlich bleibenden und teilweise verführerischen methodischen Ansätze behauptet Vf. seine „Arbeitsmethode" resolut als „weitgehend ... werkimmanente Interpretation" (27), die auch durchgehalten worden ist.

Das speziell gefaßte Thema der Arbeit stößt gleichwohl ins Zentrum des Denkens von S. und seine philosophisch-theologische Struktur, die Theosophie, wie er selbst es genannt hat, vor. Darauf wird noch einzugehen sein, aber zuvor soll auf einige andere, mir wichtig erscheinende formelle und inhaltliche Gesichtspunkte der Studie hingewiesen werden:

Da ist zunächst das Kontinuitätsproblem, das an vielen Stellen aufgegriffen wird, d. h. die umstrittene Frage, ob S.s „Erkenntnislehre in allen seinen Denkperioden einheitlich ist und damit eine Konstante seines gesamten Denkens darstellt" (79). Die eingehende Analyse dieses Problems – immer in kontroverser Diskussion mit anderen russischen und westlichen Interpreten, was Vf. auch bei anderen Themen streng durchhält – kommt zu dem Ergebnis, daß Kontinuität und Konstanz der Erkenntnislehre bei allem Wandel der Terminologie und auch inhaltlichen Änderungen seit 1876/77 gegeben ist (337, s. auch 29, 79, 231, 251, 287–297). Dieser Nachweis scheint mir gelungen.

Gelungen auch der Nachweis der palamitischen Struktur von S.s Gottesbegriff (178–181). Gregor Palamas (1296–1358) hatte apophatisch-theologisch von der Unerfahrbarkeit und Unzugänglichkeit des Wesens Gottes gesprochen, aber andererseits aufgrund der hesychastischen Praxis einen Weg zu mystischer Gotteserfahrung theologisch eröffnen müssen. Sie wird möglich durch die Energien Gottes als Akte seiner Gnade, in denen sich Gott offenbart. S. spricht von der Erfahrung Gottes durch seine Wirkungen oder Energien (en-ergeiai = voz-dejstvija) auf uns, die Gottes Gegenwart im Sein der Menschen erfahrbar machen. Er unterscheidet zudem wie Palamas zwischen dem Wesen, den Hypostasen und den Energien Gottes. Aber wenn Vf. so oft auf S.s Übereinstimmung mit und Unterschied zu den Anschauungen der Slawophilen A. Chomjaków und I. Kirejewski hinweist (s. 21, 44, 104, 117, 239ff u.a.m.), hätte entschieden auch die Nähe S.s zum Gottesbegriff bei I. Kirejewski betont werden können, der ebenso palamitisch ist, wenn auch terminologisch anders gefaßt: bei K. z. B. werden die Energien Gottes als živye otnošenija", lebendige Beziehungen Gottes zu den Menschen definiert (vgl. dazu W. Goerdt: Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij, 1968, S. 53–57. 69). Dies alles zeigt die feste Verwurzelung S.s in russischer religiöser Denktradition und letztlich in patristisch-orthodoxer Theologie.

Ein kleiner Hinweis ist auch nötig auf Vf.s instruktives Eingehen auf S.s phänomenologischen Ansatz und dessen evtl. Vergleichbarkeit mit den Theorien von F. Brentano, M. Scheler und E. Husserl vor allem: Die Gemeinsamkeiten werden gesehen – „das Beharren auf den Phänomenen des Bewußtseins als Grundlage und Grenze aller Erkenntnis" –, die Unterschiede festgehalten, daß die Intention S.s „auf die überphänomenale und

bewußtseinstranszendente wahre Wirklichkeit" geht, „die Physisches und Metaphysisches umfaßt" (294), und nicht auf die Deskription nur von Bewußtseinsinhalten und deren Wesenschau. Denn es gibt nach S. eine „Bekundung" (Manifestation = projavlénie) der objektiven Wirklichkeit durch die lediglich subjektiv aufgenommenen Phänomene (javlénija) hindurch. Auf diese frühe terminologische Differenzierung, die S. (hier kann ich Vf.s Ansicht nicht teilen) leider nicht konsequent durchgehalten hat, weist Vf. im Anschluß an R. Meier zu Recht hin (143f), zumal diese in den zugänglichen dt. Übersetzungen der Werke S.s nicht berücksichtigt worden ist.

Nur angedeutet werden soll noch die Genauigkeit und die auch der Kritik an S.s Anschauungen (z. B. zur Sexualität) nicht entratende Einfühlung, mit der vom Vf. das Thema Liebe bei S., in dessen ganz persönlichen „Beziehungen zu Frauen" (46ff), in seinen Gedichten und in seinen theologischen und philosophischen Erörterungen abgehandelt wird (260ff). „Die Liebe zu Gott ist das Leitmotiv seiner Philosophie" (260) und „der höchste philosophische und theologische Ausdruck für die Wahrheit, die die Liebe ist, ist Gott" (265), der nur „in der Liebe erkannt werden" (262) kann, so daß alle „Bereiche der Liebe als Stufen der Erkenntnis Gottes" (262) aufzufassen sind. In ihnen vollzieht sich Theosophie.

S. will im Gegenzug zur abstrakten Schulphilosophie und traditionellen orthodoxen Schultheologie seiner Zeit (s. 80–84) eine „ganzheitliche", Theorie und Praxis umfassende Philosophie ineins mit einer freien und lebendigen Theologie des Gottmenschentums als „untrennbarer Einheit von Gott, Menschheit und Schöpfung" (83) entwickeln, um so „den christlichen Glauben vernünftig darzustellen, ... die Menschen von seiner Wahrheit zu überzeugen (26, s. auch 36, 38f, 50f). Dieses Programm hat S. mit dem Terminus Theosophie gekennzeichnet, die Vf. als „Synthese eines im christlichen Glauben erkannten religiösen Wissens und einer kritischen philosophischen Erkenntnistheorie" definiert, in der „die kritische Analyse des Erkenntnisvermögens des Menschen ... die logische und methodische Priorität" (85) habe. Die Erfüllung der programmatischen Forderung S.s nach einer solchen Theosophie, die die Einheit von Philosophie und Theologie, von Glaube und Wissen (nicht deren Identität) herausarbeitet, sie „ungetrennt" sieht und doch „unvermischt" (s. dazu etwa 332f), ist eine der ganz schweren Aufgaben, vielleicht die schwerste, der sich S. angesichts der von der modernen Aufklärung in Rußland und anderswo abstrakt festgehaltenen Meinung von der Unversöhnbarkeit von Glaube und Wissen gegenübersieht.

Der Lösungsversuch S.s wird in extenso vorgeführt im Ausgang von einer philosophischen Erkenntniskritik, die die Erkenntnisarten der „Erfahrung" (mit dem dazugehörigen Begriffsfeld), des „Denkens" und „Glaubens" erörtert.

Vor allen historischen und systematischen Differenzierungen und ihrer Behandlung, die hier nicht erfolgen kann, ist die wesentlichste Frage, wie und warum „Glaube" ein philosophisch-erkenntnistheoretischer Terminus ist, was er bedeutet und leistet. In und mit ihm ist nach S. a priori ein Gegenstand als seiender, d. h. die Existenz der Außenwelt anerkannt, er ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich überhaupt Erfahrung von Gegenständen und ihre Erkenntnis durch theoretisches Denken vollziehen kann. Glaube ist die vor-, genauer überbewußte, reflex nicht völlig einzuholende Gewißheit „der metaphysischen Einheit von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als Teilen des all-einen Seienden". Dies sei eine „Urtatsache im Bewußtsein" (235ff) – eine These, die sich entschieden gegen den empiristischen Positivismus überhaupt wendet, in Rußland z. B. gegen die spätere Kritik des Empiriokritizisten W. W. Léssewitsch am „transzendenten Motiv" der Metaphysiker und an der Neigung des Menschen, „vor Idolen auf die Knie zu fallen" (s. W. Goerdt, Russische Philosophie, 1984, S. 571) und die anders schon von P. D. Jurkéwitsch, dem Lehrer S.s, gegen den sensualistischen Vulgärmaterialismus eines Tschernyschéwski vorgebracht worden war, daß nämlich Philosophie „die Phänomene der äußeren und inneren Erfahrung in ihrer Abhängigkeit vom unbedingten Grund jeder Wirklichkeit begreifen" (a.a.O., 353) wolle. Sie spricht sich gegen den „Subjektivismus" z. B. Kants aus und überwindet, so Vf., „die Gefangenschaft des menschlichen Geistes in den Grenzen des Bewußtseins" (240).

Das ist richtig, wenn man S.s Definition von „Glaube" zustimmt, wenn sie denn eine „Urtatsache des Bewußtseins" festhält: die ontologische Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt im Horizont des all-einen Seienden und wenn diese vorausgesetzt werden muß, um die Außenwelt, die Innenwelt des Menschen und schließlich Gott, den seienden All-einen (s. 282) erkennen zu können. Hier schlägt philosophische Erkenntnistheorie und Metaphysik in Theologie und religiösen Glauben um, aufgrund dessen die positive Offenbarung Gottes gehört werden kann.

Man hat manchmal den Eindruck, daß S. den Übergang aus der philosophischen (erkenntnistheoretischen, metaphysischen) Sphäre in die theologisch-religiöse nicht „unvermischt" schafft. Vf. weist selbst auf die „Grenzen" (283f) der Erkenntnislehre S.s hin. Denn der erkenntnistheoretische „Glaube" als Voraussetzung der Metaphysik der All-Einheit und der Erkenntnis Gottes kann nicht diskursiv aufgewiesen werden. Er ist unmittelbar und subjektiv und durch keinerlei Erfahrung, sei sie nun mystisch und/oder religiös, verifizierbar und damit aufhebbar. Diese wohl überhaupt nicht wegzureflektierenden Bruchstellen bei S. genauer herauszuarbeiten, würde seinem Versuch einer theosophischen Synthese kaum schaden, die ohnehin nachdenkenswert genug ist, aber sie kann nicht so harmonisch gelingen, wie es manchmal in der Darstellung des Vf.s den Anschein zu haben scheint. Denn im erkenntnistheoretischen „Glauben" wird der Boden allgemeiner sinnlich-rationaler Vernunft verlassen mit Hilfe eines durchaus legitimen Begriffes mystischer und religiöser Erfahrung zwar, die für jedermann als möglich, weil in ihm latent, anzunehmen ist, aber nicht von jedermann aktualisiert werden muß und niemandem andemonstriert werden kann. Doch wenn Gott mit guten Gründen als Horizont gesehen werden kann, in dem alles Seiende steht, erkannt wird und eines ist, dann kann weiter theologisch zu Recht das im Christentum offenbarte Gottmenschentum als Vollendung der lebendigen all-einen Wahrheit nach S.s Theosophie und als „Schluß- und Höhepunkt der Erkenntnislehre S.s" (257) angesehen werden.

Die im Gegenzug zur Schulphilosophie und -theologie von S. geschaffene „Lebensphilosophie" ist zunächst einmal der Versuch, menschliche Erfahrung in ihren vielfältigen Formen und Abschattierungen ernst zu nehmen und sie weder empiristisch/sensualistisch noch rationalistisch zu verkürzen, um sie dann in ihrer rezipierten Fülle vernünftig zu durchdringen und schließlich zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, die nicht nur das Subjekt leistet, sondern das „wirklich Seiende" selbst, in seiner direkten „Einwirkung (s. o.: vozdejstvie = en-ergeia, W. G.) auf die menschlichen Sinne und den menschlichen Geist innerhalb der all-einen gottmenschlichen Wirklichkeit" (223), wie Vf. formuliert. Aber Lebensphilosophie kann ja nicht nur Theorie sein, sie hat einen eminent praktischen Bezug, sie „umfaßt alle Bereiche des Denkens und Handelns, also auch Religion, Moral und Kunst" (81) – so Vf. –, und man kann für S. hinzufügen: auch Politik, Recht, Wirtschaft, gesellschaftliches Leben. Dafür ein paar Sätze mehr aufzuwenden, hätte das Konzept der Studie nicht überfordert, sondern wäre ihm zugute gekommen, denn der Theosophie, wenn sie denn lebendige und ganzheitliche Philosophie/Theologie sein will, muß eine Theurgie, ein Handeln und Mithandeln des Menschen mit Gott in der Empirie, in der Alltäglichkeit unseres Daseins entsprechen: das ist das Konzept der „zweieinen Práwda", der Einheit von Wahrheit und Gerechtigkeit, Theorie und Praxis: im Ausgang von Erfahrung der Außen- wie Innenwelt zur Erfahrung des all-einen Seienden, das religiös-theologisch „Gott" genannt wird, und von da aus „zurück" zu einer neuen Erfahrung von Welt durch ihre verbesserte, die Übel abbauende Gestaltung als „Bedingung der Möglichkeit" der Gottwerdung aller.

Man kann nicht umhin, die Darbietung dieses Konzeptes der Theosophie und Theurgie von S. durch den Vf. mit Anteilnahme zu verfolgen und die Ansatzpunkte zu sehen, die es heute wieder und vielleicht vermehrt für die philosophische und theologische Diskussion bietet. Das alles hatte S. auch schon seiner Zeit geboten. Die Frage, warum er trotz seiner Absicht, für die aufgeklärte, irreligiöse Intelligenz besonders in Rußland das Christentum ohne sacrificium intellectus als annehmbar darzustellen, insgesamt gesehen gescheitert ist, ist nicht leicht zu beantworten. Vf. meint, die zeitgenössischen Philosophen und Theologen hätten ihn allzu einseitig interpretiert und sein synthetisches Denken nicht begriffen (s. 340ff). Tragik S.s und/oder Tragik der Zeit? Wird S. heute in Ost und West eine größere Wirkung entfalten können, nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in einer breiteren Öffentlichkeit? Das scheint aus politischen, weltanschaulichen, ökumenischen Gründen usf. nicht ganz hoffnungslos. Doch es geht auch im Sinne S.s nicht um Quantitäten, sondern um die Qualität einer tieferen Aneignung durch das freie Denken des Menschen, kraft dessen er sich für „des Xerxes oder Christi Reich" entscheiden kann.

Vf. hat mit seiner tiefschürfenden Studie einen gewichtigen Beitrag zur qualitativen Vertiefung unserer Einsicht in das Denken S.s insgesamt geliefert und nicht nur „eine Lücke in der Solov'ev-Forschung" (29) gefüllt, wofür ihm sicher auch Dank gebührt, nein mehr: er läßt unsere eigene Zeit im Spiegel des großen russischen Denkers erscheinen und somit seine „aktuelle" Bedeutung für die Suche nach Antworten auf wesentliche philosophische und theologische Fragen klar und deutlich hervortreten.

Münster/Westf. Wilhelm Goerdt

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

Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexandre **Ganoczy** zum 60. Geb. Hrsg.: Thomas Franke, Markus Knapp, Johannes Schmid. – Wü: Echter 1988. 361 S.; kart. DM 48,–; S. 353–361: Bibliographie A. Ganoczy S. 353–361.

Charitas in veritate. Studi in onore di Guerino **Grimaldi**. A cura die Michele De Rosa. – Salerno: Istituto Superiore di Scienze Religiose 1987. 601 p.; Lire 70 000; p. 15–22: Bibliografia G. Grimaldi.

Convivium. Aangeboden aan ... J(ohanna) M(aria) van **Winter** bij haar afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniv. te Utrecht. – Hilv: Verloren 1988. 223 blz.; hfl 30,–; blz. 201–216: Bibliographie J. M. van Winter.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Scriptural authority and narrative interpretation. Ed. by Garrett Green. (To Hans W. **Frei** in gratitude and affection on the occasion of his sexty-fifth birthday 29 april 1987.) – Phil: Fortress Pr. 1987. XIII, 208 p.; $ 24,50 [cont.:] p. 3–20: Wood, Charles M.: Hermeneutics and the authority of scripture; p. 21–41: Thiemann, Ronald F.: Radiance and obscurity in biblical narrative; p. 42–58: Wiles, Maurice: Scriptural authority and theological construction: The limitations of narrative interpretation; p. 59–78: Tanner, Kathryn E.: Theology and the plain sense; p. 79–96: Green, Garrett: "The Bible As ...": Fictional narrative and scriptural truth; p. 97–118: Crites, Stephen: The spatial dimensions of narrative truthtelling; p. 121–143: Kelsey, David H.: Biblical narrative and theological anthropology, p. 144–160: Outka, Gene: Following at a distance: Ethics and the identity of Jesus; p. 161–178: Lindbeck, George: The story-shaped Church: Critical exegesis and theological interpretation; p. 179–198: Hauerwas, Stanley: The Church as God's new language; p. 199–201: Appendix. Selected bibliography of works by and about Hans W. Frei.

Hanson, Paul D.: The people called. The growth of community in the Bible. – San Francisco: Harper & Row 1987. XI, 564 p.; $ 27,–.

Soisalon-Soininen, Ilmari: Studien zur **Septuaginta-Syntax**. Zu seinem 70. Geb. am 4. 6. 1987 hrsg. von Anneli Aejmelaeus u. Raija Sollamo. – Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa 1987. 224 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae B, CCXXXVII.

2. Altes Testament

Ancient Israelite religion. Essays in honor Frank Moore **Cross**. Ed. by Patrick D. Miller. – Phil: Fortress Pr. 1987. XXV, 671 p.; p. 645–656: Bibliography F. M. Cross; $ 44,95; [cont.:] p. 3–13: Hallo, William W.: The origins of the sacrificial cult: New evidence from Mesopotamia and Israel; p. 15–32: Jacobsen, Thorkild: The graven image; p. 33–52: Malamat, Abraham: A forerunner of biblical prophecy: The **Mari** documents; p. 53–66: Miller, Patrick D., Jr.: Aspects of the religion of **Ugarit**; p. 67–78: Greenfield; Jonas C.: Aspects of **Aramean** religion; p. 79–90: Peckham, Brian: Phoenicia and the religion of Israel: The epigraphic evidence; p. 101–113: Naveh; Joseph: Proto-Canaanite, archaic Greek, and the script of the Aramaic text on the Tell Fakhariyah statue; p. 115–124: Coogan, Michael David: **Canaanite** origins and lineage: Reflections on the religion of ancient Israel; p. 125–136: Hakkett, Jo Ann: Religous traditions in Israelite Transjordan; p. 137–155: McCarter; P. Kyle: Aspects of the religion of the Israelite monarchy: Biblical and epigraphic data; p. 157–194: Tigay, Jeffrey H.: Israelite religion: The onomastic and epigraphic evidence; p. 195–208: Avigad, N.: The contribution of Hebrew seals to an understanding of Israelite religion and society; p. 209–247: Dever, William G.: The contribution of archaeology to the study of Canaanite and early Israelite religion; p. 249–299: Holladay; John S., Jr.: Religion in Israel and Judah under the monarchy: An explicitly archaeological approach; p. 303–314: Weinfeld, Moshe: The tribal league at Sinai; p. 315–335: Freedman, David Noel: "Who is like among the Gods?" The religion of early Israel; p. 337–356: Mendenhall, George E.: The nature and purpose of the **Abraham narratives**; p. 357–376: Meyers, Carol: David as temple builder; p. 377–419: Roberts, J. J. M.: In defense of the monarchy: The contribution of Israelite kingship to biblical theology; p. 421–428: Ringgren, Helmer: The marriage motif in Israelite religion; p. 429–447: Oden, Robert A., Jr.: The place of covenant in the religion of Israel; p. 449–458: Murphy, Roland E.: Religious dimensions of Israelite wisdom; p. 459–475: Lohfink; Norbert: The cult reform of **Josiah** of Judah: **2 Kings 22–23** as a source for the history of Israelite religion; p. 477–484: Baltzer, Klaus: Liberation from debt slavery after the exile in second Isaiah and Nehemiah; p. 485–508: Hanson, Paul D.: Israelite religion in the early postexilic period; p. 509–521: Meyers, Eric M.: The Persian period and the Judean restoration: From Zerubbabel to Nehemiah; p. 523–537: Janzen, J. Gerald: The place of the Book of **Job** in the history of Israel's religion; p. 539–558: Collins, John J.: The place of **apocalypticism** in the religion of Israel; p. 559–574: Levenson, Jon D.: The sources of Torah: **Psalm 119** and the modes of revelation in second Temple Judaism; p. 575–586: Stone, Michael E.: Ideal figures and social context: Priest and sage in the early second temple age; p. 587–616: Talmon, Shemaryahu: The emergence of Jewish **sectarianism** in the early second temple period; p. 617– 644: Goshen-Gottstein, M. H.: **Tanakh** theology: The religion of the Old Testament and the place of Jewish biblical theology.

Text and context. Old Testament and semitic studies for F(rank) C(harles) **Fensham**. Ed. by W(alter T.) Claassen. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 321 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XLVIII; £ 25,–; p. 301–310: Bibliography F. C. Fensham; [cont.:] p. 9–49: Andersen, Francis I. – David Noel Freedman: The orthography of the Aramaic portion of the Tell Fekheryе bilingual; p. 51–61: Cook, Johann: New horizons in textual criticism; p. 63–79: Deist, Ferdinant E.: Parallels and reinterpretation in the Book of **Joel**: A theology of the Yom Yahweh?; p. 81–91: Donner, Herbert: Psalm **122**; p. 93–104: Emerton, J. A.: A consideration of two recent theories about **Bethso** in **Josephus**'s description of Jerusalem and a passage in the temple scroll; p. 105–116: Kruger, Paul A.: The symbolic significance of the Hem ‹*kānāf*› in **1 Samuel 15.27**; p. 117–129: Malamat, A.: The kingdom of Judah between Egypt and Babylon: A small state within a great power confrontation; p. 131–138: McKane, William: *qswsy p'h* and *pât mdbr*; p. 139–155: Miller, Patrick D., Jr.: Prayer and sacrifice in Ugarit and Israel; p. 157–175: Muntingh, L. M.: Second thoughts on **Ebla** and the Old Testament; p. 177–181: Mulder, M. J.: *pa'am* as a measure of length in **1 Kings 7.4** and **KAI 80.1**; p. 183–191: Nel, Philip: Psalm **132** and covenant theology; p. 193–200: Schoors, Antoon: A third masculine singular *taqtul* in biblical Hebrew?; p. 201–208: Soggin, J. A.: Ancient Isarael: An attempt at a social and economic analysis of the available data; p. 209–216: Zijl, J. B. van: Structural linguistics and textual criticism; p. 217–226: Weinfeld, Moshe: **Job** and its Mesopotamian parallels – A typological analysis; p. 227–235: Olivier, Hannes: The periodicity of the *Mēšarum* again; p. 237–248: Woude, Adam S. van der: **Zion** as primeval stone in **Zechariah 3** and **4**; p. 249–258: Groß, Walter: Satzgrenzen bei Pendenskonstruktionen – Der Pendenssatz; p. 259–267: Verhoef, P. A.: Notes on the dates in the book of **Haggai**; p. 269–282: Mittmann, Siegfried: Die Einheit von **Sacharja 8,1-8**; p. 283–299: Claassen, Walter T.: Computer-assisted methods and the text and language of the Old Testament. An overview.

Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm **2** und **22**. (Referate d. Tagung d. kath. deutschsprachigen Alttestamentler in Salzburg, 25. – 29. 8. 1987). Hrsg.: Josef Schreiner. – Wü: Echter 1988. 384 S. = Forschung zur Bibel LX; kart. DM 68,– [enth.:] S. 9–26: Loretz; Oswald: Eine kolometrische Analyse von Psalm 2; S. 27–71: Diedrich, Friedrich: Pslam 2 – Überlegungen zur Endgestalt des Psalms; S. 73–83: Deissler, Alfons: Die Stellung von Psalm 2 im Psalter. Folgen für die Auslegung; S. 85–151: Maiberger, Paul: Das Verständnis von Pslam 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament; S. 153–192: Vanoni, Gottfried: Psalm 22. Literarkritik; S. 193–239: Irsigler, Hubert: Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion; S. 241–277: Schreiner, Josef: Zur Stellung des Psalms 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung; S. 279–317: Fabry, Hein-Josef: Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22; S. 319–384: Füglister; Notker: Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende.

3. Neues Testament

Vom Urchristentum zu Jesus: Für Joachim **Gnilka**. Hrsg. von Hubert Frankemölle u. Karl Kertelge. – Frb/B [u.a.:] Herder 1989. 536 S.; Lw. DM 75,– [enth.:] S. 13–33: Ernst, Josef: War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers? S. 34–67: Frankemölle, Hubert: Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote? Zur Rezeption von Jes 52,7 und 61,1 im Neuen Testament, durch Jesus und in den Targumim; S. 68–81: Busse, Ulrich: Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament; S. 82–102: Löning, Karl: Die Füchse, die Vögel und der Menschensohn ‹**Mt 8,19f** par **Lk 9,57f**›; S. 103–108: Luck, Ulrich: Was wiegt leichter? Zu **Mk 2,9**; S. 109–135: Dormeyer, Detlev: Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im **Markus**evangelium ‹**3,20f.31–35;6,3**›; S. 136–153: Schnackenburg, Rudolf: Das Mathäusevangelium als Testfall für hermeneutische Überlegungen; S. 154–171: Luz, Ulrich: Vom Taumellolch im Weizenfeld. Ein Beispiel wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik; S. 172–193: Weder, Hans: Einblick ins Menschliche. Anthropologische Entdeckungen in der **Bergpredigt**; S. 194–230: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Das **Liebesgebot** Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt; S. 231–245: Kremer, Jacob: Mahnungen zum innerkirchlichen Befolgen des Liebesgebotes. Textpragmatische Erwägungen zu **Lk 6,37–45**; S. 246–255: Mußner, Franz: Die „semantische Achse" des Johannesevangeliums. Ein Versuch; S. 256–286: Ruckstuhl, Eugen: Jesus und der geschichtliche Mutterboden im vierten Evangelium; S. 287–306: Ritt, Hubert: Die Frau als Glaubensbotin. Zum Verständnis der Samaritanerin von **Joh 4,1–42**; S. 307–324: Dauer, Anton: „Ergänzungen" und „Variationen" in den Reden der **Apostelgeschichte** gegenüber vorausgegangenen Erzählungen. Beobachtungen zur literarischen Arbeitsweise des Lukas; S. 325–336: Böcher, Otto: Das sogenannte **Apostеldekret**; S. 337–357: Eckert, Jost: Christus als „**Bild Gottes**" und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie; S. 358–376: Kertelge, Karl: Autorität des Gesetzes und Autorität Jesu bei Paulus; S. 377–391: Lambrecht, Jan: The favorable time: A study of **2 Cor 6,2 a** in its context; S. 392–406: Hübner, Hans: Glossen in **Epheser 2**; S. 407–416: Merk, Otto: Erwägungen zu **Kol 2,6f**; S. 417–432: Laub, Franz: „Schaut auf Jesus" ‹**Hebr 3,1**›. Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief; S. 433–451: Klauck, Hans-Josef: Der „Rückgriff" auf Jesus im Prolog des ersten Johannesbriefs ‹**1 Joh 1,1–4**›; S. 452–466: Roloff; Jürgen: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an." Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von **Offb 3,20**; S. 467–486: Langkammer, Hugolinus: Jesus in der Sprache der neutestamentlichen Christuslieder; S. 487–496: Brown, Schuyler: Jesus, history, and the kerygma: A hermeneutical reflection; S. 497–507: Hahn, Ferdinand: Kindersegnung und

Kindertaufe im ältesten Christentum; S. 508–526: Kasper, Walter: Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung; S. 527–533: Schürmann; Heinz: Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag.

Neues Testament und Ethik. Für Rudolf **Schnackenburg**. Hrsg. von Helmut Merklein. – Frb/B [u.a.:] Herder 1989. 597 S.; Lw. DM 88,–; S. 590–597: Bibliographie R. Schnackenburg; [enth.:] S. 16–30: Gräßer, Erich: Zum Stichwort „Interimsethik". Eine notwendige Korrektur; S. 31–52: Bekker, Jürgen: Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes; S. 53–70: Vögtle, Anton: Ein „unablässiger Stachel" ‹**Mt 5,39b–42** par **Lk 6,29–30**›; S. 71–83: Schneider, Gerhard: Imitatio Dei als Motiv der „Ethik Jesu"; S. 84–98: Beasley-Murray, G. R.: **Matthew**: **6:33**: The Kingdom of God and the ethics of Jesus. "Seek first his kingdom and righteousness, and all these things will be added to you."; S. 99–109: Pesch, Rudolf: Jesus und das Hauptgebot; S. 110–133: Lohfink, Gerhard: Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte; S. 136–150: Ritt, Hubert: Der christologische Imperativ. Zur Weinstock-Metapher in der testamentarischen Mahnrede **Joh 15,1–17**; S. 151–169: Klauck, Hans-Josef: Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in **1 Joh 3,11–17**; S. 172–206: Merk, Otto: Nachahmung Christi: Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie; S. 207–219: Lohse, Eduard: Die Berufung auf das **Gewissen** in der paulinischen Ethik; S. 220–237: Luck, Ulrich: Das Gute und das Böse in **Römer 7**; S. 238–270: Merklein, Helmut: Sinn und Zweck von **Röm 13,1–7**. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes; S. 271–298: Dautzenberg; Gerhard: Φεύγετε τὴν πορνείαν ‹**1 Kor 6,18**›. Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums; S. 299–325: Broer, Ingo: „Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle." **1 Kor 10,12f** im Kontext von **1 Kor 10,1–13**; S. 326–337: Kertelge, Karl: Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im **Galater**brief; S. 340–348: Schweizer, Eduard: Askese nach **Kol 1,24** oder **2,20f**?; S. 349–375: Strecker, Georg: Die neutestamentlichen Haustafeln ‹**Kol 3,18–4,1** und **Eph 5,22–6,9**›; S. 376–396: Luz, Ulrich: Überlegungen zum **Epheser**brief und seiner Paränese; S. 397–414: Weiser, Alfons: **Titus 2** als Gemeindeparänese; S. 416–423: Mußner, Franz: Die ethische Motivation im **Jakobus**brief; S. 426–441: Holtz, Traugott: Die „Werke" in der **Johannesapokalypse**; S. 442–461: Lona, Horacio E.: „Treu bis zum Tod." Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes; S. 464–481: Gnilka, Joachim: Apokalyptik und Ethik: Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln; S. 482–506: Schrage, Wolfgang: Komparative Ethik im Neuen Testament; S. 507–526: Roloff, Jürgen: Themen und Traditionen urchristlicher Amtsträgerparänese; S. 527–537: Hahn, Ferdinand: Prophetie und Lebenswandel. Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten der Apostolischen Väter; S. 538–550: Jonge, Marinus de: Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen: Einige Überlegungen; S. 551–587: Müller, Karlheinz: Zur Datierung rabbinischer Aussagen.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Jasper, Bernd: Hermeneutik der Kirchengeschichte. – ZThK 86, 1989, 59–108.

Riecks, Annette: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. – Altenberge: Telos Verlag 1989. IX, 260 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen II.

Symbolforschung mit politischen, religiösen und ästhetischen Ausdrucksformen, Bern 1986/1987. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1988. 139 S., Ill. = Akten des ... Symposions der Gesellschaft für Symbolforschung IV/V = Schriften zur Symbolforschung V; sfr 29,50.

2. Ganze Kirchengeschichte

Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius **Bäumer** zum 70. Geburtstag gewidmet. Bd. I: Zur Konziliengeschichte. Bd. II: Zur Reformationsgeschichte. Hrsg. von Walter Brandmüller [u.a.] – Pad, Mch, Zü, Wien: Schöningh 1988. XIV, 594; VIII, 807 S.; Lw. DM 280,–; [enth.:] Band I: Zur Konziliengeschichte: S. 1–23: Gaztambide, José Goñi: El número de los concilios ecuménicos; S. 23–35: Frank, Karl Suso: Vom Nutzen der Häresie. 1 Kor 11,19 in der frühen patristischen Literatur; S. 37–65: Schnith, Karl: Erzbischöflicher Primat und päpstlicher Primat. Zum Hintergrund der englischen Konzilien in der Zeit Heinrichs I.; S. 67–81: Immenkötter, Herbert: Imago ecclesiae. Das konziliare Reformprogramm des **Gilbert** von **Limerick**; S. 83–95: Ramos-Lissón, Domingo: En torno al papel de la mujer según el **Concilio** de **Ilíberis**; S. 97–110: Roberg, Burkhard: Auf der Suche nach einem Konzilsort. **Gregor X.** und die Vorbereitung der Generalsynode **1274**; S. 111–127: García y García, Antonio: Las constituciones del concilio legatino de **Valladolid** ‹**1322**›; S. 129–155:Storey, Robin L.: Simon **Islip**, Archbishop of Canterbury (1349–66). Church, crown and parliament; S. 157–184: Christianson, Gerald: Aeneas Sylvius **Piccolomini** and the historiography of the Council of **Basel**; S. 185–212: Madre, Alois: Sermo magistri **Nicolai** ad clerum et ad religiosos De profectu et perfectione; S. 213–232: Minnich, Nelson G.: The proposals for an Episcopal College at Lateran V; S. 233–252: Freudenberger, Theobald: Vertretung der Gesamtkirche auf dem Konzil von **Trient**. Die Vertretung der **deutschen Bischöfe** 1545–1552; S. 253–277: Ganzer, Klaus: Vertretung der Gesamtkirche auf dem Konzil von Trient? Die Stellung der Prokuratoren abwesender Bischöfe auf der dritten Tagungsperiode des Konzils ‹1562–1563›; S. 279– 312: Sieben, Hermann Josef: Ein Traktat des Jesuiten **Salmeron** über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils; S. 313–365: Hamans, Paul W. F. M.: Die Durchführung des Seminardekrets von Trient im niederländischen Bistum **Roermond**; S. 367–397: Föllinger, Georg: Zur Priesterausbildung in den Bistümern Köln, Paderborn und Konstanz nach dem Tridentinum; S. 399–431: Molitor, Hansgeorg: Die nachtridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche; S. 433–443: Henkel, Willi: Die Religion der **Indios** auf dem dritten Provinzialkonzil von **Lima** ‹1582–83›; S. 445–490: Rivinius, Karl J.: Die Haltung Bischof **Hefeles** und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes; S. 491–551: Schauf, Heribert: Der Werdegang der Aussagen über die Kirchengliedschaft in den Arbeiten der Vorbereitenden Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 553–569: Scheffczyk, Leo: Communio Hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution; S. 571–594: Schumacher, Joseph: Die innere Einheit der Kirche und ihre äußere Verwirklichung gestern und heute. – Band II: Zur Reformationsgeschichte: S. 1–16: Brandt, Hans Jürgen: Fürstbischof und Weihbischof im Spätmittelalter. Zur Darstellung der sacri ministerii summa des reichskirchlichen Episkopats; S. 17–51: Dickerhof, Harald: Schule, religiöse Erziehung und Kirchenreform in den pädagogischen Schriften des Kartäusers **Dionysius** von **Rijkel** († 1471); S. 53–80: Meuthen, Erich: Die ‚Epistolae obscurorum virorum'; S. 81–85: Schwaiger, Georg: Balthasar **Hubmaier** an der Universität Ingolstadt ‹1512–1516›; S. 87–108: Riedlinger, Helmut: Erwägungen zum hermeneutischen Wirken des Heiligen Geistes nach der Magnificat-Auslegung Martin **Luthers**; S. 109–115: Iserloh, Erwin: Die Verehrung Mariens und der Heiligen in der Sicht Martin Luthers; S. 117–160: Pesch, Otto Hermann: „... und auch die Liebe Christi erkennen, die alles Begreifen übersteigt." Das Christusverhältnis – Herausforderung zur Erneuerung der Kirche und zu gemeinsamem Zeugnis; S. 161–177: Ziegler, Walter: Territorium und Reformation: Überlegungen zur Entscheidung der deutschen Länder für oder gegen **Luther**; S. 179–192: Lohr, Charles: Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland. Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung; S. 193–208: Ganoczy, Alexandre: Schöpfung und Sakrament in der Kraft des Gottesgeistes. **Calvins** pneumatologisches Sakramentsverständnis; S. 209–234: Ziegelbauer, Max: Johannes **Eck** (1486–1543) und das „Bayerische Schwaben". Ein Überblick; S. 235–279: Brandmüller, Walter: „Herrn Johannsen Ruerer Pfarhern zu Onolzbach antwurt uff Doctor Weinharts clage." Eine Verteidigungsschrift des Ansbacher Reformators Johann **Rurer** aus dem Jahre 1525; S. 281–305: Hendrix; Scott H.: Validating the Reformation: The use of the Church Fathers by **Urbanus Rhegius**; S. 307–331: Honée, Eugène: Zur Unterweisung der Jugend in der ‚Philosophia Christi'. Formelemente von **Erasmus'** Katechismus aus 1533; S. 333–361: Schrader, Franz: Was hat Kardinal **Albrecht** von **Brandenburg** auf dem Landtag zu **Calbe** im Jahre **1541** den Ständen der Hochstifte **Magdeburg** und **Halberstadt** versprochen?; S. 363–394: Repgen, Konrad: Johannes **Groppers** Oktoberartikel von 1546; S. 395–406: Wendehorst, Alfred: Der Kartäuser Georg **Koberer**. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Würzburg und Nürnberg; S. 407–415: Buxbaum, Engelbert M.: „Von der Priestereh'". Die sogenannte Ulrichsepistel – ihre Verbreitung, Bekämpfung und zeitliche Einordnung; S. 417–433: Winkler, Gerhard B.: „Ain schone Troßtschrifft in allerlay leiden vnd Trübsal der verfolgten Christen im Stifft **Salzburg**." Eine anonyme evangelische Flugschrift des 16. Jahrhunderts; S. 435–473: Frank, Isnard W.: Das **Mainz**er Dominikanerkloster während der reformatorischen Verunsicherung; S. 475–490: Gelmi, Josef: Eine weitgehend unbekannte Kurzbiographie über Johannes **Nas**; S. 491–517: Adriányi, Gabriel: Der erste Erneuerer des katholischen Lebens nach der Reformation in **Ungarn**: Primas Miklós **Oláh**, Erzbischof von Gran (1493–1568); S. 519–537: Meier, Johannes: Don **Rodrigo** de **Bastidas** ‹1498–1569›, Bischof von Venezuela und Puerto **Rico**, Schirmherr der Indios; S. 539–559: Smolinsky, Heribert: „Docendus est populus." Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts; S. 561–570: Schindling, Anton: **Schulen** und **Universitäten** im **16.** und **17.** Jahrhundert. Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach der Reformation; S. 571–585: Zeeden, Ernst Walter: Bibelauslegung, Geschichtstheologie und politische Opposition. Einige Argumente österreichischer Landstände gegen die landesfürstliche Religionspolitik Ferdinands I; S. 587–605: Hengst, Karl: Kirche und Konfessionsbewußtsein im **Klerus** des **16.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung; S. 607–636: May, Georg: Das **ius emigrandi** nach dem Westfälischen Friedensinstrument; S. 637–659: Becker, Winfried: Theologische oder säkulare Geschichtsbetrachtung? Einige Überlegungen zur Zeitgeschichtsschreibung des **17.** Jahrhunderts; S. 661–695: Raab, Heribert: Reformationsgeschichtsschreibung und Konfessionspolemik im Kreis um Johannes **Janssen**; S. 697–713: Faust, Ulrich Jürgen: Reformation und Protestantismus in der Sicht des Ottobeurer Historiographen Maurus **Feyerabend** ‹† 1818›; S. 715–756: Janker, Berthold – Monika Ritter: Bibliographie Remigius Bäumer.

3. Alte Kirchengeschichte

Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei **Philo** von **Alexandrien**. – Gießen, Basel: Brunnen Verlag (1989). XI, 265 S.; DM 39,–.

Siegert, Folker: Philon von Alexandrien, Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer", (De deo): Rückübers. der Fragm. aus dem Armen., dt. Übers. u. Kommentar von Folker Siegert. – Tü: Mohr 1988. VIII, 190 S., = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLVI; DM 89,–.

Courth, Franz: **Trinität**. In der Schrift und Patristik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1988. 216 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 1a.

I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli. A cura di Enrico Pucciarelli. – Firenze: Nardini 1987. 347 p. = Biblioteca patristica IX; Lire 28 000.

Burrows, Mark S.: Christianity in the Roman forum: **Tertullian** and the apologetic use of history. – VigChr 42, 1988, 209–235; p. 236–256: Baarda, T.: **Marcion**'s text of Gal. 1:1. Concerning the reconstruction of the first verse of the Marcionite Corpus Paulinum; p. 257–266: Hanson, R. P. C.: The source and significance of the fourth *Oratio contra Arianos* attributed to **Athanasius**; p. 267–281: Brennan, Brian: **Augustine**'s *De*

musica; p. 282–289: Edwards, M. J.: How many Zoroasters? **Arnobius**, *Adversus Gentes I 52.*

Origeniana quarta. Die Referate des 4. Int. **Origenes**kongresses (Innsbruck, 2. – 6. 9. 1985). Hrsg. von Lothar Lies. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. VIII, 505 S. = Innsbrucker theologische Studien XIX = Origeniana IV; DM 94,–.

Frickel, Josef: Das Dunkel um **Hippolyt** von **Rom**. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum. – Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Univ. Graz 1988. 325 S. = Grazer Theologische Studien XIII; Ösch 240,–.

Kurmann, Alois: **Gregor** von **Nazianz**, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar. – Bas: Reinhardt 1988. 421 S. = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft XIX; kart. sfr 90,– [Diss., Zürich]

Klein, Richard: Die **Sklaverei** in der Sicht der Bischöfe **Ambrosius** und **Augustinus**. – Stu: Steiner Wiesbaden 1988. 264 S. = Forschungen zur antiken Sklaverei XX; kart. DM 63,–.

Grossi, Vittorino: L'icona di Maria nelle collezioni eresiologiche latine ‹sec. III–V›. – Aug 28, 1988, 503–526; p. 527–563: Burt, Donald X.: Augustine on the authentic approach to death; p. 565–590: Treloar, John: Cicero and Augustine: the ideal society; p. 591–602: Harrison, C.: Measure, number and weight in Saint Augustine's aesthetics; p. 603–630: Guinot, Jean Noël: L'exégèse du bouc émissaire chez **Cyrille** d'**Alexandrie** et **Théodoret** de **Cyr**; p. 631–659: Tibiletti, Carlo: Le anime dopo la morte: stato intermedio o visione de Dio? ‹dalla Patristica al sec. XIV›; p. 661–702: Lucà, Santo: Manoscritti greci dimenticati della Biblioteca Vallicelliana.

Nersessian, Vrej: The Tondrakian movement. Religious movements in the **Armenian** church from the **4th** to the **10th** centuries. – Lo: Kahn & Averill 1987. 145 p.; £ 8,95.

Lamberigts, Mathijs: **Julian** of **Aeclanum**: a plea for a good creator. – Aug(L) 38, 1988, 5–24; p. 25–36: Booth, Edward: A note on some themes of St. **Augustine**'s *de Trinitate*, present in *de Libero Arbitrio*; p. 37–53: Ferrari, Leo C.: The tree in the works of Saint Augustine; p. 205–236: Bruns, Bernhard: Das Ehe-*sacramentum* bei Augustinus.

Solignac, Aimé: Les excès de l'«intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce. – NRTh 110, 1988, 825–849.

Jurgeleit, Roland: Der Zeitbegriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus. – REAug 34, 1988, 209–229; p. 230–236: Delmaire, Roland: Notes prosopographiques sur quelques lettres d'**Isidore** de **Péluse**; p. 247–266: Duval, Noël: Etudes d'archéologie chrétienne nord-africaine. XVIII: Une petite église chrétienne sur le forum de Cherchel. XIX: La transformation de la basilique sévérienne de Lepcis Magna en église: Les notes de G. Caputo (1936–1937); p. 267–273: Lorenz, Rudolf: Autour de l'*Histoire Acéphale* et de sa dernière édition; p. 274–279: Stewart, Alistair C.: The *De peccatorum meritis* and Augustine's rejection of pre-existence.

Tavard, Georges: Les jardins de Saint Augustin. Lecture des Confessions. – P: Ed. du Cerf; Montr: Ed. Bellarmin 1988. 134 p.

Desch, Waltraut: Augustins Confessiones. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 115 S. = Studien zur klassischen Philologie XXXVIII.

Franz, Egon: Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzerklärungen von Lima 1983. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 144 S. = Kontexte VI; kart. sfr 34,–.

Pazzini, Domenico: La critica di **Cirillo Alessandrino** alle dottrina origenista della preesistenza delle anime. – Cristianesimo nella storia 9, 1988, 237–279.

Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert. – Bo: Borengässer 1988. XXX, 354 S. = Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte II; DM 54,–.

Fabian, Claudia: Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu **Prudentius**' Apotheosis. – Ffm: Lang 1988. 309 S. = Europäische Hochschulschriften XV, 42; sfr 65,– [Diss., München]

Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes. Eingeleitet, übers. u. mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla. – Stu: Hiersemann 1988. IX, 145 S. = Bibliothek der griech. Literatur XXVI. Abt. Patristik.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums **Regensburg**. Bd. I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd. II: Vom Barock bis zur Gegenwart. – Rgb: Pustet 1988. 373 S., 342 S., 100 Abb. (z. T. farb.); Lw. DM 68,–.

Helvetia sacra. Vol. IV = Archidiocèses et diocèses. 4: Le diocèse de **Lausanne** ‹VI^e siècle – **1821**›, de Lausanne et **Genève** ‹**1821–1925**› et de **Lausanne**, **Genève** et **Fribourg** ‹depuis 1925›. Réd. Patrick Braun. – Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn 1988. 525 p., cartes.

Leinweber, Josef: Die **Fuldaer Äbte** und **Bischöfe**. – Ffm: Knecht 1988. 200 S., 67 Abb. (z. T. farb.); Lw. DM 39,80.

Tausend Jahre Christen in **Rußland**. Mit Beiträgen von Eckhard Weiher, Felix Keller, Karl Christian Felmy, Hermenegild Maria Biedermann. Hrsg. von Eckhard Weiher. – Zü: Schnell & Steiner 1988. 77 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; DM 19,–.

Altmann, Alexander: Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüd. Geistesgeschichte. – Tü: Mohr 1987. VI, 336 S. = Texts and studies in medieval and early modern Judaism II.

Nickel, Ralf: **Minoriten** und **Franziskaner** in **Westfalen** vom **13.** bis zum **17.** Jahrhundert – Darstellung und Biographie. – FS 70, 1988, 3–43.

In Tal und Einsamkeit. 725 Jahre Kloster **Fürstenfeld**. Die Zisterzienser im alten Bayern. Hrsg. von Angelika Ehrmann ... im Auftrag der Stadt Fürstenfeldbruck. Bd. I: Katalog. Bd. II: Aufsätze. – Mchn: Wewel 1988. 363 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.); 462 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst.; DM 68,–.

Hurk, A. W. van den: Betrekkingen tussen de abdij van Berne en het Land van Kleef, 1134–1648. – APraem 64, 1988, 19–44.

Flachenecker, Helmut: Eine geistliche Stadt. **Eichstätt** vom **13.** bis zum **16.** Jh. – Rgb: Pustet 1988. 479 S. = Eichstätter Beiträge XIX. Abteilung Geschichte V; kart. DM 86,– [Diss., Eichstätt]

5. Mittelalter

Vásquez Janeiro, Isaac: Anticristo "mixto", Anticristo "mistico". Varia fortuna de dos expresiones escatológicas medievales. – Anton 63, 1988, 522–550.

Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien **Niedersachsens**. Hrsg. von Hans-Walter Krumwiede. 2. Ergänzungsband. Hrsg. von der Ges. für Niedersächsische Kirchengeschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XIII, 222 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XI.

Stoll, Brigitta: De Virtute in virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der **Bergpredigt** in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit **bis** um **1200**. – Tü: Mohr 1988. XVIII, 351 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXX; kart. DM 89,–. [Diss., Bern]

Gerchow, Jan: Die Gedenküberlieferung der **Angelsachsen**. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien. – B, NY: de Gruyter 1989. XXXII, 417 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XX; Lw. DM 198,–.

Schieffer, Rudolf: Die Anfänge der **westfälischen Domstifte**. – Westfälische Zeitschrift 138, 1988, 175–191.

Madec, Goulven: **Jean Scot** et ses auteurs. Annotations Erigéniennes. – P: Etudes Augustiniennes 1989. 191 p.; F 110,–.

Wolter, Heinz: Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von **916** bis **1056**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1988. XXXIII, 526 S. = Konziliengeschichte. Reihe A, VIII; Lw. DM 140,– [Habil.-Schrift, Köln]

Die Briefe des **Petrus Damiani**. Hrsg. von Kurt Reindel. Teil II, Nr. 41–90. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1988. XXXV, 579 S. = Monumenta Germaniae Historica. Epistolae II: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV; DM 120,–.

Krausen, Edgar: Das Augustinerchorherrenstift in **Dietramszell**. – B, NY: de Gruyter 1988. XIV, 400 S., Kt. = Das Bistum Freising I = Germania sacra. N.F. XXIV. Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg; DM 186,–.

Arduini, Maria Lodovica: **Rupert** von **Deutz** ‹1076–1129› und der ‚status Christianitatis' seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1988. XI, 504 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXV; Lw. DM 128,–.

Gaybba, B. P.: Aspects of the medieval history of theology: **12th** to **14th** centuries. – Pretoria: University of South Africa 1988. VII, 280 p.; $ 22,75.

Guardiola, Conrado: *La summa de Poenitentia* de Servasanctus de Faenza, una de la fuentes del *Libro de los exenplos por ABC*. – Anton 63, 1988, 259–277.

Johann **Hemelings** „Diplomatarium fabricae ecclesiae **Bremensis**" von **1415, 20.** Hrsg. von Lieselotte Klink. – Hild: Lax 1988. XI, 172 S., Ill. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter X; kart. DM 68,–.

Gviberti **Gemblacensis** Epistolae quae in codice B.R. BRUX. 5527–5534 inueniuntur. Pars I: Epistolae I–XXIV. Cvra et stvdio Alberti Derolez. Ivvamen praestantibvs Eligio Dekkers OSB et Rolando Demeulenaere. – Turnhout: Brepols 1988. XL, 260 p., III pl. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaevalis LXVI.

Decorte, Jos: Sed modum exprimere nescio. Franciscan solutions to the problem of divine foreknowledge of future contingents. – FS 70, 1988, 123–175.

La dottrina mariologica di Giovanni **Duns Scoto**. A cura di Roberto Zavalloni e Eliodoro Mariani. – Roma: Ed. Antonianum 1987. 255 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei XXVIII; Lire 20 000.

Viera, David J.: St. Vincent **Ferrer**'s Catalan sermon on St. Augustine. – Aug (L) 38, 1988, 54–66; p. 67–98: Ypma, Eelcko: **Jacobi** de **Viterbio** o.e.s.a. Quaestiones de divinis praedicamentis: Quaestio XVIII; p. 99–117: Geith, Karl-Ernst: Die Vita Jesu Christi des **Michael** von **Massa**; p. 118–128: Kennedy, Leonard A.: Two Augustinians and nominalism; p. 129–139: Eastman, John R.: **Giles** of **Rome** and his use of St. Augustine in defense of papal abdication.

Innocentius ‹Papa, VII.›: Lettres d'Innocent VII (Litterae). Textes et analyses publ. par Monique Maillard-Luypaert. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome 1987. 156 p. = Analecta Vaticano-Belgica XXXII = Documents relatifs au Grand Schisme VIII; Lire 45 000.

Heinemann, Wolfgang: Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift „De pace fidei" des **Nikolaus von Kues**. – Altenberge: CIS-Verl. 1987. 192 S. = Studien X.

Petersohn, Jürgen: Konziliaristen und Hexen. Ein unbekannter Brief des Inquisitors **Heinrich Institoris** an Papst Sixtus IV. aus dem Jahre 1484. – DA 44, 1988, 120–160.

6. Ganze Neuzeit

Sieben, Hermann Josef: Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1988. XXIII, 560 S. = Konziliengeschichte. Reihe B, 3; DM 148,–.

Moracchini, Pierre: Matériaux pour servir à l'histoire des Ministres Provinciaux de France-Parisienne (1517–1771). – AFH 80, 1987, 334–377; 81, 1988, 87–144.

Ordo Sancti Augustini. Geschichte des **Augustiner**ordens. Bd.IV. Gavigan, John: Die Augustiner von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Dt. von Arnulf Hartmann. – Würzburg: Augustinus-Verl. 1988. XIII, 469 S.; DM 135,–.

Winkeler, Lodewijk: Ten dienste der seminaristen. Handboeken op de Nederlandse priesteropleidingen, 1800–1967. – AGKKN 30, 1988, 15–56; p. 168–212: Bornewasser, J. A.: De katholieke zuil in wording als object van ‚columnologie'.

Worrall, B. G.: The making of the modern Church: Christianity in **England** since 1800. – Lo: SPCK Pr. 1988. VIII, 312 p.; £ 9,95.

7. Reformation und katholische Reform

Karant-Nunn, Susan C.: **Zwickau** in transition, **1500–1547**. The reformation as an agent of change. – Columbus: Ohio State Univ. Pr. 1987. 299 p.; $ 29,50.

Bornkamm, Karin: Umstrittener „Spiegel eines Christlichen Lebens". Luthers Auslegung der Bergpredigt in seinen Wochenpredigten von 1530 bis 1532. – ZThK 85, 1988, 409–454.

Johannes **Eck** ‹1486–1543› im Streit der Jahrhunderte. Intern. Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des J. Eck vom 13. bis 16. Nov. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt. Hrsg. von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1988. 274 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXVII; kart. DM 84,–; [enth.:] S. 8–36: Burkhardt, Johannes: Das Bild des Johannes Eck in der Geschichtsschreibung; S. 37–73: Minnich, Nelson H.: On the origins of Eck's „Enchiridion"; S. 74–107: Fabisch, Peter: Johannes Eck und die Publikationen der Bullen „Exsurge Domine" und „Decet Romanum Pontificem"; S. 108–128: Nissen, Peter: Johannes Eck und die Täufer. Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Kapitels über die Kindertaufe im Eckschen „Enchiridion"; S. 129–154: Bäumer, Remigius: Die Ekklesiologie des Johannes Eck; S. 155–173: Smolinsky, Heribert: Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck; S. 174–191: Schindling, Anton: Die Reichsverfassung und Johannes Ecks Rolle im deutschen Reformationsgeschehen; S. 192–222: Luttenberger, Albrecht P.: Johann Eck und die Religionsgespräche; S. 223–249: Pfnür, Vinzenz: Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze; S. 250–274: Schwaiger, Georg: Die Religionspolitik der bayerischen Herzöge im 16. Jahrhundert.

Pesch, Otto Hermann: Im Angesicht des barmherzigen Richters. Lebenszeit, Tod und Jüngster Tag in der Theologie Martin Luthers. – Cath 42, 1988, 245–273.

Pollet, J. V.: Huldrych **Zwingli** et le Zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mise à jour d'après les Recherches récentes. – P: Vrin 1988. 444 p. = De Pétrarque à Descartes LII; F 210,–.

Bucerus, Martinus: Opera omnia. Ser. I: Deutsche Schriften. Vol. VI,1: Wittenberger Konkordie ‹1536›. Schriften zur Wittenberger Konkordie ‹1534–1537›. Bearb. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988. 423 S.; Lw. DM 180,–.

M[a]cKee, Elsie Anne: Elders and the plural ministry. The role of exegetical history in illuminating John **Calvin**'s theology. – Genève: Droz 1988. 237 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CCXXIII; sfr 80,–.

Wallace, Ronald S.: Calvin, Geneva and the Reformation: a study of Calvin as social reformer, churchman, pastor and theologian. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1988. IX, 310 p.; £ 21,50.

The German people and the Reformation. Ed. by R. Po-chia Hsia. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1988. VII, 303 p., graph. repres.; $ 12,95 [cont.:] p. 14–31: Brady, Thomas A.: In search of the godly city: The domestication of religion in the German urban Reformation; p. 33–49: Vogler, Günther: Imperial city **Nuremberg, 1524–1525**: The reform movement in transition; p. 51–69: Hsia, R. Po-chia: **Münster** and the Anabaptists; p. 74–100: Chrisman, Miriam U.: Printing and the evolution of lay culture in **Strasbourg**, 1480–1599; p. 102–120: Rublack, Hans-Christoph: The song of Contz Anahans: Communication and revolt in **Nördlingen**, 1525; p. 122–144: Scribner, Robert W.: Ritual and Reformation; p. 148–171: Wiesner, Merry: Women's response to the Reformation; p. 173–190: Safley, Thomas M.: Civic morality and the domestic economy; p. 194–214: Strauss, Gerald: The Reformation and its public in an age of Orthodoxy; p. 216–232: Abray, Lorna Jane: The laity's religion: Lutheranism in sixteenth-century **Strasbourg**; p. 236–261: Midelfort, H. C. Erik: Johann **Weyer** and the transformation of the insanity defense; p. 263–283: Schilling, Heinz: Between the territorial state and urban liberty: Lutheranism and Calvinism in the county of Lippe.

Hardt, Tom G. A.: Venerabilis et adorabilis eucharistia. Eine Studie über die Lutherische Abendmahlslehre im 16. Jh. Hrsg. von Jürgen Diestelmann [Aus dem Schwed. übers. von Susanne Diestelmann]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 355 S., Ill. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengechichte XLII; kart. DM 58,–.

8. Neuere Zeit

Dijck, L. C. van: Le cardinal de **Richelieu**, abbé de Prémontré. III: La résistance et ses répercussions. – APraem 64, 1988, 45–117.

J. H. Alsted. Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts. Studien zu engl.-dt. Geistesbeziehungen der frühen Neuzeit. Hrsg. von J. Klein und J. Kramer. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 198 S., Ill. = Aspekte der englischen Geistes- und Kulturgeschichte XVI; sfr 49,–.

Grell, Ole Peter: Calvinist agape or godly dining club? An example of the revival of an early Christian tradition within the Dutch exile community in London during the early seventeenth century. – NAKG 68, 1988, 36–45; p. 46–84: Broeyer, F. G. M.: Het convent van 's-**Gravenhage** (1623): de zaken van de bijbelvertaling, de reconciliatie van remonstrantse predikanten en het kerkverband.

Herrera, R. A.: The great in the small: Donoso **Cortés**' variation on a theme from the Civitas Dei. – Aug (L) 38, 1988, 140–147; p. 148–204: Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: Jean François de Lescure évêque de Luçon et Etienne de Chamflour évêque de La Rochelle.

Lavagne d'Ortigue, Xavier: Remacle **Lissoir** ‹1730–1806›. Documents peu connus ou inédits. – APraem 64, 1988, 118–142.

Müller, Bernhard: Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan **Wiest** ‹1748–1797›. – Rgb: Pustet 1988. 536 S. = Eichstätter Studien N.F. XXVI; kart. DM 98,– [Diss., Eichstätt]

Seckler, Max: Das **Reich-Gottes-Motiv** in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule ‹J. S. **Drey** und J. B. **Hirscher**›. – ThQ 168, 1988, 257–282.

Miksa, Andreas: Diözesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflichen **Breslau**er Diöcese **1803–1820**. – Sigmaringen: Thorbecke 1988. 134 S. = Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte I; kart. DM 24,–.

Meier-Dörken, Christoph: Die Theologie der frühen Predigten **Schleiermachers**. – B, NY: de Gruyter 1988. XII, 288 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLV; Lw. DM 108,– [Diss., Marburg]

Schleiermacher, Friedrich: Theologische Enzyklopädie ‹1831/32›. Nachschrift David Friedrich Strauß. Hrsg. von Walter Sachs. Mit einem Vorwort von Hans-Joachim Birkner. – B, NY: de Gruyter 1987. XL, 256 S. = Schleiermacher-Archiv IV; Lw. DM 108,–.

Kevane, Eugene: Vatican I, St. Pius X and the universal Catechism. – Div 31, 1987, 291–330.

Weyer-Menkhoff, Stephan: Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht **Ritschl**s. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 258 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXVII; kart. DM 54,–.

Talar, C. J. T.: Metaphor and modernist. The polarization of Alfred **Loisy** and his neo-Thomist critics. – Lanham [e.a.:] University Pr. of America 1987. X, 184 p.; $ 20,50.

Theobald, Christoph: Maurice **Blondel** und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie. – Ffm: Knecht 1988. 595 S. = Frankfurter theologische Studien XXXV; kart. DM 90,–. [Diss., Bonn]

Maccarrone, Michele: Il primo soggiorno romano di Giovanni ed Angelo **Mercati** e la corrispondenza con Giovanni Battista de **Rossi**. – RSCI 41, 1987, 26–78.

Giardi, Fabio: Gli Oblati di Maria Immacolata e le missioni al popolo in Italia. – Clar 28, 1988, 169–276.

9. Neueste Zeit

Imstepf, Armin: Die **schweizerischen Katholikentage 1903–1954**. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur. – Frb/S: Universitätsverlag 1987. 472 S. = Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz I; sfr 68,–.

Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz **Rosenzweig**. Hrsg. von Gotthard Fuchs u. Hans Hermann Henrix. – Ffm: Knecht 1987. 190 S.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Bd. V: Briefe – Texte – Rezensionen. – Ffm: Knecht 1988. 360 S.; DM 54,–.

Deneken, Michael: La salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine ‹**1930–1985**›. – P: Les Ed. du Cerf 1988. 419 p.; F 158,–.

Kreidler, Hans: Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl **Adam**s. – Mz: Grünewald 1988. 344 S. = Tübinger theologische Studien XXIX; kart. DM 48,–. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der deutsche Katholizismus im Jahre **1933**. Kirche und demokratisches Ethos. Mit einem historiographischen Rückblick von Karl-Egon Lönne. – Frb/B: Herder 1988. 159 S. = Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche I; Lw. DM 28,–.

Galen, Clemens August von: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. Bd. I: 1933–1946. Bd. II: 1939–1946. Bearbeitet von Peter Löffler. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. CXI, 1417 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A, XLII.

Schäfer, Karin: Die Theologie des Politischen bei Paul **Tillich** unter bes. Berücks. der Zeit von **1933** bis **1945**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. VII, 328 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 347; sfr 66,– [Diss., Marburg]

Im Dienst an Volk und Kirche. Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darst., Dokumente und Reflexionen zum Thübinger Stift 1930–1950. Hrsg. von Siegfried Hermle . . . – Stu: Quell-Verl. 1988. 383 S.

Greschat, Martin: Christliche Verkündigung und ethische Verantwortung. Das Pfingstwort der Bekennenden Kirche aus dem Jahre 1936. – ThZ 44, 1988, 329–354.

Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre **1945**. Bearb. von Clemens Vollnhals. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. XLV, 392 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen III; Lw. DM 84,–.

Stasiewski, Bernhard: Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e.V. 1958–1987. – Köln, Wien: Böhlau 1988. XIX, 142 S., 8 Bildtafeln = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XXIII; Lw. DM 36,–.

Garuti, Adriano: Il patriarcato d'Occidente nei dibattiti del Vaticano II. – Anton 63, 1988, 485–521.

God's truth. Essays to commemorate the twenty-fifth anniversary of the publication of **Honest** to **God**. Ed. by Eric James. – Lo: SCM Pr. 1988. XII, 227 p.; £ 9,50.

Goizueta, Roberto S.: Liberation, method and dialogue. Enrique **Dussel** and North American theological discourse. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XXIV, 174 p. = American Academy of religion. Academy series VIII; paper $ 13,–.

IV. Missonswissenschaft und -geschichte

Lenti, Arthur: Don **Bosco**'s mission dreams in context. – Indian missiological review 10, 1988, 9–52; p. 53–63: Kottupallil, George: Don Bosco, Don Rua and India; p. 64–73: Panakezham, Thomas: **Salesian** missions in Asia; p. 74–86: Coffele, Gianfranco: Salesian congregation as a missionary congregation; p. 87–93: Paviotti, Orestes: Don Bosco and his missionary spirit; p. 94–107: Looy, Luc van: Salesian missionary spirituality: Some salient features; p. 123–135: Müller, Karl. The missionary charism of the SVD – past and present; p. 136–151: Poruthur; Anto: S.V.D. mission in **India**; p. 152–165: Kanjamala, Augustine: Divine Word missionaries in **Orissa**; p. 166–177: Ferreira, J. V.: Anthropology for the mission: The SVD tradition and contributions in India; p. 178–186: Srambical, Clarence: Good news through print and modern media: SVD tradition and contribution in India.

Mönche und Missionare. Wege und Weisen **benediktin. Missionsarbeit**. Hrsg.: Basilius Doppelfeld. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1988. 280 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXIX; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–40: Doppelfeld, Basilius: Benediktiner entdecken die Mission wieder; S. 41–53: Neri Maucher; Philipp: Arbeit schafft Missionserfolg. Gedanken zu „Euntes in mundum universum" von Erzabt Norbert Weber; S. 55–82: Doppelfeld, Basilius: „Wichtige Probleme der Heidenbekehrung"; S. 83–101: Berger, Placidus: Die alte Abtei **Seoul**. Versuch einer rein monastischen Missionsaufgabe; S. 103–112: Renner, Frumentius: St. Ottiliens Gründungen in Lateinamerika unter Erzabt Norbert Weber nach dem Ersten Weltkrieg; S. 113–120: Obediente: Enrique: Güigüe – ein benediktinisches Vorhaben in Venezuela; S. 121–132: Ri, Martin – Antonius Kang: Gedanken zur Gründung eines koreanischen Benediktinerklosters – Das Kloster St. Josef in Seoul;

S. 133–140: Hofbeck, Sebald: Ndanda Mission Press im Wandel der Zeiten, S. 141–166: Wolf, Notker: Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984; S. 167–188: Marquardt, Lucius: Missionsbischof Gallus **Steiger** OSB – Inspiration und Herausforderung nur für seine Zeit?; S. 189–202: Auf der Maur, Ivo: Der Missionswissenschaftler Laurenz **Kilger** OSB; S. 203–210: Schmitz, Josef: Thomas **Ohm** OSB (1982–1962) – ein Leben in der Liebe zu Gott und für die Liebe zu Gott; S. 211–224: Bürkle, Horst. Peregrinatio propter Christum. Erzabt Suso **Brechters** missionswissenschaftlicher Beitrag; S. 225–245: Auf der Maur, Ivo: Forschungen und Berichte früherer Missionare; S. 247–273: Bottner, Reinhard: Allein bis in die letzten Winkel der Erde – Hat diese missionarische Lebensform noch eine Zukunft?

Kohler, Werner: Umkehr und Umdenken: Grundzüge einer Theologie der Mission. Hrsg. von Jörg Salaquarda. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 292 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVI.

Freitas Ferreira, José de: Missão e solidariedade. – Igreja e Missão 40, 1988, 315–330; p. 269–313: Galbiati, Fernando: Orientações e problemas da missão hoje; p. 181–191: Borges, Anselmo: Fé e missão: Modernidade e pós-modernidade.

Massyngbaerde Ford, J.: The Holy Spirit and mission in the New Testament. – Missiology 16, 1988, 439–453; p. 387–396: Lang, Joseph R.: The specific missionary vocation in the post Vatican II period.

Boff, Leonardo: Theologische und ekklesiologische Forderungen an eine neue Evangelisierung. – ZMR 72, 1988, 278–302.

Adams, Daniel J.: Cross-cultural theology. Western reflections in **Asia**. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. 1987. VI, 124 p.; $ 9,95.

Hartwich, Richard: Steyler Missionare in **China**. Beiträge zu einer Geschichte. III: Republik **China** und Erster Weltkrieg **1911–1919**. – Nettetal: Steyler Verl. 1987. 638 S., Ill., Kt. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XL; kart. DM 58,–.

Beltran, Benigno P.: **Philippinische** Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext. – Düs: Patmos-Verl. 1988. 172 S. = Theologie interkulturell III; kart. DM 26,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Kitagawa, Joseph M.: The history of religions: understanding human experience. – Atlanta, Ga: Scholars Pr. 1987. XIX, 375 p. = American Academy of religion. Studies in religion XLVII; $ 35,95.

Bryan, R. Wilson: The functions of religion. A reappraisal. – Religion 18, 1988, 199–216; p. 217–230: Hay, David: Asking questions about religious experience; p. 231-254: Kwilecki, Susan: Personal religious belief development. The 'Articulate Authoritarian' type.

Brunner, Hellmut: Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Relgions- und Geistesgeschichte **Ägyptens**. Hrsg. v. Wolfgang Röllig. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. X, 427 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXX; Lw. DM 145,–.

Mertens, Michèle: Une scène d'initiation alchimique: la «Lettre d'Isis à Horus». – RHR 205, 1988, 3–24.

Hutter, Manfred: Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der **Tunnawiya** für ein Königspaar aus mittelhetitischer Zeit. ‹KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6›. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 180 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXIII; DM 69,–.

Malul, Meir. Studies in **Mesopotamian** legal symbolism. Kevelaer: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. XII, 512 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXXI. [Diss., Univ. of Pennsylvania]

Abusch, I. Tzvi: Babylonian witchcraft literatue. Case studies. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1987. XVIII, 154 p. = Brown Judaic studies CXXXII: $ 32,95 [Diss., Harvard]

Alles, Gregory D.: Surface, space, and intention: The parthenon and the Kandariya Mahadeva. – HRel 28, 1988, 1–36: p. 37–53: Davis, Richard H.: Cremation and liberation: The revision of a Hindu ritual; p. 54–89: Woodward, Mark R.: The **Slametan**: Textual knowledge and ritual performance in central Javanese Islam.

Perspectives on **Vedanta**. Essays in honor of P. T. **Raju**. Ed. by S. S. Rama Rao Pappu. – Lei: Brill 1988. X, 206 p.; hfl 100,–.

Ge, Hong: Das Shen-hsien-chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien. Vollst. annotierte Übers. des Berichtes über die göttl. Unsterbl. u. Beschreibung des Hsien in einigen typ. Bildern / Gertrud Güntsch. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. V, 374 S. = Würzburger Sino-Japonica XVI; sfr 73,– [Diss., Würzburg]

Haudry, Jean: La religion cosmique des Indo-Européens. – Milano [e.a.:] Archè 1987. 329 p. = Etudes indo-européennes II.

VI. Religionsphilosophie

Gurtler, Gary M.: **Plotinus**. The experience of unity. – NY [e.a.:] Lang 1988. X, 320 p. = American university studies V, 43; sfr 60,70.

Bussanich, John. The One and its relation to intellect in Plotinus. A commentary on selected texts. – Lei: Brill 1988. VII, 258 p. = Philosophia antiqua XLIX; hfl 90,–.

Hoye, William J.: Zur Problematik des Begriffs „Gotteserfahrung" bei **Thomas** von **Aquin**. – ThGl 77, 1987, 407–442.

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

Helander, Birgit H.: Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des **Nicolaus Cusanus**. – Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern. 1988. XII, 182 S. = Acta Universitatis Upsaliensis XXIX; scr 128,– [Diss., Uppsala]

Sell, Alan P. F.: The philosophy of religion, **1875–1980**. – Beckenham: Croom Helm 1988. 252 p.; £ 35,–.

Tillich, Paul: Hauptwerke IV: Religionsphilosophische Schriften. Hrsg. v. John Clayton. – B, NY: de Gruyter – Evangel. Verlagswerk 1987. 420 S.

Tiébey, Simon: La religion, l'athéisme et l'Etat dans l'idéologie **soviétique**. – RSR 62, 1988, 159–172.

Moussé, Jean: Que signifie le mot «Dieu»? – MSR 45, 1988, 151–163.

Möller, Joseph: Religionsphilosophie und Metaphysik. – PhJb 95, 1988, 256–267; S. 268–277: Casper, Bernhard: Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel **Lévinas**; S. 278–293: Jaeschke, Walter: **Hegels** Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums; S. 294–306: Wuchterl, Kurt: Analytische Religionskritik und christlicher Glaube.

Friedman, R. Z.: **Evil** and moral agency. – International Journal for philosophy of religion 24, 1988, 3–20; p. 21–33: Trau, Jane Mary: The positive value of evil; p. 35–66: Conway, David A.: The philosophical problem of evil; p. 67–85: Reichenbach, Brucer R.: Evil and a reformed view of God; p. 87–91: Chrzan, Keith: When is a gratuitous evil really gratuitous?; p. 93–111: Mesle, C. Robert: Does God hide from us?: John **Hicks** and process theology of faith, freedom and theodicy.

VII. Fundamentaltheologie

Süss, Paulo: Junger Wein und alte Schläuche. Zum Theologietransfer aus und nach Lateinamerika. – Mystik und Politik . . . J. B. Metz zu ehren . . ., Mz (1988), 44–56; S. 56–71: Schillebeeckx, Edward: Befreiende Theologie; S. 72–88: Rottländer, Peter: Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie; S. 95–105: Lamb, Matthew L.: Politische Theologie jenseits von Restauration und Liberalismus; S. 105–117: Schüssler Fiorenza, Francis: Politische Theologie und liberale Gerechtigkeits-Konzeption; S. 118–129: Füssel, Kuno: Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay; S. 130–142: Geffré, Claude: Religion und Moderne: Ein Weg aus dem Konflikt; S. 72–185: Peukert, Helmut: Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie; S. 72–185: Vorgrimler, Herbert: Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie; S. 196–202: Janßen, Hans-Gerd: Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie; S. 202–218: John, Ottmar: Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz.

Puntel, Lorenz Bruno: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung. – Vernunft und Glaube . . . Festschrift Wolfhart Pannenberg . . ., Gö 1988, 11–41; S. 42–92: Henrich, Dieter: Ding an sich. Ein Prolegomenon zur Metaphysik des Endlichen; S. 93–108: Fries, Heinrich: Fides quaerens intellectum; S. 109–137: Wagner, Falk: Zur vernünftigen Begründung und Mitteilbarkeit des Glaubens; S. 138–156: Küng, Hans: Die Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation. Versuch einer zeitgeschichtlichen Analyse; S. 157–175: Seckler, Max: Was heißt **Offenbarungsreligion**? Eine semantische Orientierung; S. 176–195: Koch, Traugott: Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards „Der Begriff Angst"; S. 196–209: Rössler, Dietrich: Vom Sinn der **Krankheit**; S. 210–228: Rendtorff, Trutz: Theologiestudium – Ausbildung durch Wissenschaft?

Dalferth, Ingolf U.: Theology and Philosophy. – Oxf: Blackwell (1988). X, 236 p.

Grabner-Haider, Anton: Strukturen des **Mythos**. Theorie e. Lebenswelt. Ffm [u. a.]: Lang 1989. 511 S. = Europäische Hochschulschriften X, 273; sfr 78,–.

Hofmann, Peter: **Glaubensbegründung**. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht. – Ffm: Knecht 1988. 352 S. = Frankfurter Theologische Studien XXXVI; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Casale, Umberto: L'avventura della fede. Saggio di teologia fondamentale. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1988. 179 p. = Saggi di teologia; Lire 13 000,–.

Biser, Eugen: **Glaubensimpulse**. Beiträge zur Glaubenstheorie u. Religionsphilosophie. – Wü: Creator 1988. 436 S.; kart. DM 48,–.

Fries, Heinrich: „Damit die Welt glaube." Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung. – Ffm: Knecht 1987. 298 S.; kart. DM 32,–.

Testa, Emmanuele: Lo sviluppo teologico della «immmagine e somiglianza di Dio» secondo la Sinagoga. La filosofia e la fede cristiana. – Euntes docete 41, 1988, 33–80.

Pailin, David A.: God and the processes of reality: foundations of a credible **theism**. – Lo: Routledge 1989. X, 235 p. = Routledge religious studies.

Lash, Nicholas: Easter in ordinary. Reflections on human experience and the knowledge of God. – Lo: SCM Pr. 1988. VI, 311 p.; £ 12,95–.

Mulack, Christa: Im Anfang war die Weisheit. Feministische Kritik des männl. Gottesbildes. – Stu: Kreuz Verl. 1988. 119 S.; kart. DM 16,80.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Imagen de Dios. **Antropología** teológica fundamental. – Santander: Ed. Sal Terrae 1988. 286 p. = Presencia teológica XLIX; pes 1123.

Neuhaus, Richard John: The Catholic moment. The paradox of the **Church** in the postmodern world. – San Francisco [e.a.]: Harper & Row 1987. X, 292 p.; $ 19,45.

VIII. Dogmatik

Ringleben, Joachim: Gottes Sein, Handeln und Werden. Ein Beitrag zum Gespräch mit Wolfhart Pannenberg. – Vernunft und Glaube . . . Festschrift . . . Wolfhart Pannenberg . . ., Gö 1988, 457–487; S. 488–501: Jüngel, Eberhard: Verweigertes Geheimnis? Bemerkungen zu einer unevangelischen Sonderlehre; S. 502–524: Wendebourg, Dorothea: Person und Hypostase. Zur **Trinitätslehre** der neueren orthodoxen Theologie; S. 525–539: Leuze, Reinhard: Homo factus est. Zur wiedererwachten Aktualität des **Mythos**begriffs und ihrer Bedeutung für die **Christologie**; S. 540–567: Wenz, Gunther: **Sola scriptura**? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip; S. 568–577: Merkel, Friedemann: Buße und Herrenmahl; S. 578–592: Moltmann, Jürgen: Der „eschatologische Augenblick". Gedanken zur **Zeit** und **Ewigkeit** in eschatolog. Hinsicht.

Helm, Paul: Eternal **God**: a study of God without time. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XV, 230 p.; £ 25,–.

Vives, Josep: "Si oyerais su voz . . ." Exploración cristiana del misterio de Dios. – Santander: Ed. Sal. Terrae 1988. 366 p. = Presencia teológica XLVIII; pes 1415.

Franke, Thomas: Salus ex amore. Erwägungen zu einer trinitarischen **Soteriologie**. – Creatio ex amore ... Festschrift für Al. Ganoczy ..., Wü 1988, 48–59; S. 60–83: Simonis, Walter: Gottesliebe – Nächstenliebe. Überlegungen zum sogenannten Doppelgebot im Lichte des biblischen Schöpfungs- und Bundesglaubens; S. 84–99: Geffré, Claude: Die **Gottesfrage** heute; S. 100–111: Biser, Eugen: Jesus und sein Gott; S. 112–124: Koch, Günter: Der geschaffene Mensch – offen für Gottes Offenbarung? Zur Entwicklung der Korrelationsproblematik; S. 179–192: Schmid, Johannes: Creatio ex amore. Zum dogmatischen Ort der **Schöpfungslehre**; S. 193–209: Mayer, Cornelius: „Amat deus creaturam suam" und „Disce amare in creatura creatorem". Augustins Lehre über die Dignität der Kreatur; S. 210–217: Scheele, Paul-Werner: Geschöpflichkeit als radikales und totales Verdanktsein. Anmerkungen zu einer Grundkategorie der Agape-Theologie; S. 218–232: Fraling, Bernhard: Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos. Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik; S. 233–246: Beinert, Wolfgang: Krankheit zum Tode und menschliche Schuld; S. 247–263: Maiwald, Lucius: **Natur** als Schöpfung – eine unverzichtbare Dimension des menschlichen Handelns; S. 268–274: Kümmel, Reiner: Physik und Schöpfungsglaube.

Alfaro, Juan: De la cuestión del hombre a la cuestión de **Dios**. – Salamanca: Ed. Sígueme 1988. 286 p. = Verdad e imagen CIII; pes 1035.

Ouwerkerk, C. A. J van: Christus' uniciteit: een beschouwing op afstand. – TTh 28, 1988, 213–226; p. 228–246: Denaux, Adelbert: 'Bij niemand anders is er redding' ‹Hand. 4,12›; p. 247–271: Logister, Wiel: Het unieke van Jezus – een systematische vingeroefening; p. 272–287: Rossum, Rogier van: Jezus' uniciteit in missionair perspectief.

Marienlexikon. Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer u. Leo Scheffczyk. Bd. I: AA – Chagall. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. XXXI, 672 S., Abb.; DM 146,–.

López Martín, J.: **María** en la celebración del misterio de Cristo. Los «Praenotanda» de la «Collectio missarum de b. Maria Virgine». – Marianum 49, 1987, 43–86; p. 87–106: Testa, E.: Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia della Trinità; p. 107–161: Pikaza, X.: María, la persona humana (Relaciones entre mariología, antropología y misterio trinitario); p. 162–195: T'Joen, M.: Marie et l'Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar; p. 196–253: Arnáiz, J. M.: Misterio de María y misterio del hombre; p. 254–295: Johnson, C. – A. Ward: The figure of Mary in the worship of the Church of England; p. 296–355: Margerie, B. de: «Expleto terrestris vitae cursu»: l'Assomption, prix remporté par la course spirituelle de Marie, sans cesser d'être un privilège gratuit; p. 356–376: Potterie, I. de la: La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio Vaticano II; p. 377–448: Salgado, J.-M.: Les appropriations trinitaires et la théologie mariale.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Die russische **orthodox**e Kirche. Hrsg. von Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjew. – B, NY: de Gruyter – Evang. Verl. Werk 1988. XIII, 453, [30] S., Ill. = Die Kirchen der Welt XIX; DM 128,–.

Charalambidis, Stéphanos: Ministères et charismes dans l'Eglise orthodoxe. – P: Desclée de Brouwer 1988. 166 p. = Théophanie.

Marty, Martin Emil: Modern American religion. Vol. I: The irony of it all 1893–1919. – Chic, Lo: The University of Chicago Pr. 1987. XI, 386 p., ill.

Deedy, John: **American Catholicism**. And now where? – NY, Lo: Plenum Pr. 1987. XVIII, 309 p.; $ 18,95.

The Truth shall make you free: the **Lambeth** Confrerence 1988. Reports, resolutions and pastoral letters from the Bishops. – Lo: Church Ho. Pub. 1988. 345 p., ill.; £ 8,50.

Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven. Harding **Meyer** zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit und Anerkennung. Hrsg. von Günther Gaßmann ... – Ffm: Lembeck 1988. 177 S.; DM 48,–; S. 164–177: Bibliographie H. Meyer; [enth.:] S. 13–23: Gassmann, Günther: **Einheit** der Kirche – Die Notwendigkeit einer neuen Klärung; S. 25–38: Lienhard, Marc: Von der Konfrontation zum Dialog: Die lutherischen Kirchen und die Täufer im 16. Jahrhundert und heute; S. 39–51: Schütte, Heinz: Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt – Umfang und Art eines zur Einheit nötigen **Konsens**; S. 53–67: Martensen, Hans L.: Wege und Hindernisse – Nach 21 Jahren **lutherisch/römisch-katholischer Dialoge**; S. 65–78: Tanner, Mary: The goal of unity in theological dialogues involving **Anglicans**; S. 79–99: Nørgaard-Højen, Peder: Bekenntnis, Einheitskonzept und Lehrverurteilung; S. 101–111: Brand, Eugene L.: Liturgical structures as steps towards unity – The challenge of **BEM**; S. 113–119: Duprey, Pierre: Quelques réflexions sur **l'infaillibilité**; S. 121–132: Brakemeier, Gottfried: Lateinamerikanische Ekklesiologie. Zur Bedeutung der **Kontextualität** für das ökumenische Gespräch; S. 133–145: Lindbeck, George: Non-theological factors and structures of **unity**; S. 147–154: Rusch, William G.: **American Lutheran** involvement in ecumenical dialogues; S. 155–163: Birmelé, André: Schwerpunkte in der Arbeit von H. **Meyer**.

Kasper, Walter: Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse. – Vernunft und Glaube ... Festschrift ... Wolfhart Pannenberg..., Gö 1988, 593–610; S. 611–636: Döring, Heinrich: Müssen Spaltungen wirklich sein? Überlegungen zur theologischen Bewertung des ökumenischen Status quo; S. 637–651: Löwe, Hartmut: Die Kirchen vor der Aufgabe der Rezeption von Ergebnissen ökumenischer Gespräche und Verhandlungen; S. 652–669: Kühn, Ulrich: Evangelische Rezeption altlirchlicher Bekenntnisse. Am Beispiel des Projektes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute"; S. 670–688: Neuner, Peter: Dialog als Methode der Ökumene.

Unanswered questions. Theological views of **Jewish-Catholic** relations. Ed. by Roger Brooks. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1988. X, 224 p; $ 19,95.

Waspada, Ketut: Harmonie als Problem des Dialogs. Zur Bedeutung einer zentralen religiösen Kategorie in der Begegnung des **Christentums** mit dem **Hinduismus** auf Bali. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 314 S. = Religionswissenschaft I; kart. sfr 65,– [Diss., München]

Maron, Gottfried: Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 314 S. = Bensheimer Hefte LIX; DM 28,–.

Vercruysse, Jos E.: A Catholic response to the faith and order document on «Baptism, Eucharist and Ministry». – Greg 69, 1988, 663–688; p. 689–711: Vandervelde, George: Vatican ecumenism at the crossroads? The Vatican approach to differences with BEM.

Blazquez Perez, Ricardo: Conferencias Episcopales y testificación del Evangelio. – Diálogo ecuménico 23, 1988, 5–40; p. 41–101: Fernandez, Pedro: La renovación carismática Católica en España. Su desarrollo histórico (1773–1984); p. 103–139: González Montes, Adolfo: Sobre la naturaleza racional y pública de la Teologia.

X. Moraltheologie

Schröer, Christian: **Naturbegriff** und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 231 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. III; kart. DM 49,–.

Cupitt, Don: The new Christian ethics. – Lo: SCM Pr. 1988. 176 p.; £ 6,95.

Bizzotto, Mario: La **rinascita** dell'**etica**. Ethos, valori e doveri nel contesto della cultura contemporanea. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1987. 227 p. = Saggi di teologia; Lire 16 000,–.

Fuchsloch, Maria: Metaethik und theologische Ethik. Der **Personalismus** als Versuch einer auf Erfahrung begründeten Ethik. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 277 S. = Dissertationen – Theologische Reihe XXXI; kart. DM 28,80 [Diss., München]

McNamara, Vincent: The truth in love: reflections on Christian morality. – Dublin: Gill & Macmillan 1988. 195 p.; £ 7,95.

Capone, Domenico: Fattualismo o personalismo in morale?. – Studia moralia 26, 1988, 183–207; p. 209–229: Johnstone, Brian V.: The Instruction „Donum Vitae" and its reception; p. 231–241: Tremblay, Réal: La mort du Christ, une naissance filiale. Exposé et évaluation de la pensée de F.-X. **Durrwell**; p. 243–266: Hidber, Bruno: Die Frage nach dem **Bösen** und die „Antwort" des Kreuzes; p. 323–372: Benzerath, Martin: Bibliographie selective de morale.

Pawlikowski, John T.: Christian ethics and the Holocaust: A dialogue with post-Auschwitz Judaism. – ThSt 49, 1988, 649–670.

Pawelka, Franz: Warum ist der Mensch gut und böse? Die Naturgeschichte von **Gut** und **Böse** und die christliche Ethik. – Ffm: Fischer 1987. 228 S.

Aubert, Jean-Marie: L'exil féminin. **Antiféminisme** et christianisme. – P: Ed. du Cerf 1988. 274 p. = Recherches morales; F 125,–.

Santurri, Edmund N.: **Perplexity** in the moral life. Philosophical and theological considerations. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia 1987. VIII, 243 p. = Studies in religion and culture; $ 35,–.

Fuchs, Josef: **Diritto naturale** o fallacia naturalistica? – Rassegna di teologia 29, 1988, 313–337.

Perrin, Louis: **Guérir** et **sauver**. Entendre la parole des malades. Préface de René Simon. – P: Les Ed. du Cerf 1987. 248 p. = Recherches morales.

Musto, Ronald G.: The **peace** tradition in the Catholic Church. An annotated bibliography. – NY, Lo: Garland Publishing 1987. XXIX, 590 S.

Thaidigsmann, Edgar: Vermittlung oder Entscheidung. Bemerkungen zur Friedens-Denkschrift der EKD und zur Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes zur Friedensverantwortung der Kirche. – EvTh 47, 1987, 3–21; S. 22–33: Mieth, Dietmar: Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche; S. 33–49: Chapman, G. Clarke, Jr.: Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe; S. 50–59: Moltmann, Jürgen: Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?; S. 60–82: Herzog, Kristin: Die friedfertige Frau? Theologische Perspektiven zum Thema Frauen, Krieg und Frieden.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

MacGuire, Brian Patrick: **Friendship** & community. The monastic experience **350–1250**. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1988. L, 571 p. = Cistercian studies series XCV; $ 19,95.

Religiöse **Frauenbewegung** und mystische Frömmigkeit im **Mittelalter**. (Dokumentation d. wissenschaftl. Studientagung ... 19.–22. 3. 1986 in Weingarten) ... Hrsg. von Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer. – Köln, Wien: Böhlau 1988. IX, 412 S., 1 Abb., 1 Kt. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXVIII; kart. DM 99,–; [enth.:] S. 1–58: Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen; S. 59–82: Ennen, Edith: Politische, kulturelle und karitative Wirksamkeit mittelalterlicher Frauen in Mission – Kloster – Stift – Konvent; S. 83–98: Parisse, Michel: Der Anteil der **lothringischen Benediktinerinnen** an der monastischen Bewegung des **10.** und **11.** Jahrhunderts; S. 99–116: Segl, Peter: Die religiöse Frauenbewegung in **Südfrankreich** im **12.** und **13.** Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie; S. 117–152: Mommaers, Paul – Frank Willaert: Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen **Hadewijchs**; S. 153–164: Lanczkowski, Johanna: **Gertrud** die **Große** von **Helfta**: Mystik des Gehorsams; S. 165–184: Stoklaska, Anneliese: Weibliche Religiosität im mittelalterlichen Wien unter bes. Berücks. der Agnes **Blannbekin**; S. 185–214: Heid, Ulrich: Studien zu **Marguerite Porète** und ihrem ‚Miroir des simples âmes'; S. 215–224: Barone, Giulia: Probleme um **Klara** von **Montefalco**; S. 225–250: Köpf, Ulrich: **Angela** von **Foligno**. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um **1300**; S. 251–264: Glente, Karen: Mystikerinnenviten aus männlicher und weiblicher Sicht: Ein Vergleich zwischen **Thomas** von **Cantimpré** und **Katherina** von **Unterlinden**; S. 265–302: Dinzelbacher, Peter: Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: **Hildegard, Birgitta, Katharina**; S. 303–352: Weitlauff, Manfred: „dein got redender munt machet mich redenlosz ..." **Margareta Ebner** und **Heinrich** von **Nördlingen**; S. 353–372: Ochsenbein, Peter: Leidensmy-

stik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der **Elsbeth** von **Oye**; S. 373–394: Schraut, Elisabeth: **Dorothea** von **Montau**: Wahrnehmungsweisen von Kindheit und Eheleben einer spätmittelalterlichen Heiligen; S. 395–404: Oerle, Hans van: Liedwy von **Schiedam**: Mystica oder Hysterica?

Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde organisée par l'Univ. de Lausanne avec ... Lausanne, 9–11 mai 1985. – Rom: Ecole Française de Rome; Lausanne: Université 1987. 420 p. – Université de Lausanne. Publications de la Faculté des Lettres XXX = Collection de l'Ecole Française de Rome XCVII; F 350; [cont.:] p. 9–40: Chiffoleau, Jacques: Entre le religieux et le politique: les confréries du **Saint-Esprit** en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge; p. 41–82: Benvenuti Papi, Anna: Donne religiose nella **Firenze** del Due-Trecento; appunti per una ricerca in corso; p. 83–110: Coulet, Noël: Le mouvement confraternel en **Provence** et dans le Comtat Venaissin au Moyen Âge; p. 111–131: Vincent, Catherine: La confrérie comme structuré d'intégration: l'exemple de la **Normandie**; p. 133–153: Rusconi, Roberto: Patrica cultuale ed istruzione religiosa nelle confraternite italiane del tardo medio evo: «libri da compagnia» e libri di pietà; p. 155–183: Casagrande, Giovanna: Devozione e municipalità. La Compagnia del **S. Anello/ S. Giuseppe** di **Perugia** ‹1487–1542›; p. 185–225: Lemaître, Jean-Loup: La consorce du clergé de **Lodi** et son missel, XII^e–XIV^e siècle; p. 221–231: Tremp-Utz, Kathrin: Une confrérie de saint **Jacques** à **Berne** à la fin du Moyen Âge; p. 233–261: Binz, Louis: Les confréries dans le diocèse de **Genève** à la fin du Moyen Âge; p. 263–273: Schnyder, André: Unions de prière patronnées par sainte **Ursule** en **Allemagne** du **Sud** à la fin du XV^e siècle; p. 275–296: Morad, Nicolas: Une charité bien ordonnée: la confrérie du **Saint-Esprit** à **Fribourg** à la fin du Moyen Âge ‹XIV^e–XV^e siècles›; p. 297–342: La Roncière, Charles M. de: Les confréries à **Florence** et dans son contado aux XIV^e–XV^e siècles; p. 343–360: Rigon, Antonio: Le congregazioni del **clero urbano** in area **veneta** (XII–XV secolo); p. 361–394: Sandre Gasparini, Giuseppina de: Il movimento delle confraternite nell'area veneta.

Ridyard, Susan J.: The royal saints of **Anglo-Saxon** England: a study of West Saxon and East Anglian cults. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. XI, 340 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 9.

Elkins, Sharon K.: Holy women of **twelfth-century England**. – Chapel Hill, Lo: The Univ. of North Carolina Pr. 1988. XX, 244 p. = Studies in religion; $ 29,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kyrtatas, Dimitris J.: The social structure of the early Christian communities. – Lo, NY: Verso 1987. XIV, 224 p; £ 24,95.

Mojzes, Paul: Church and state postwar eastern Europe. A bibliographical survey. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1987. XI, 109 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XI; $ 35,–.

Kavolis, Vytautas: Contemporary moral cultures and "The return of the sacred". – Journal in the sociology of religion 49, 1988, 203–216; p. 234–248: Hang Shin, Eui, and Hyung Park: An analysis of causes of Schisms in ethnic churches: The case of Korean-American churches; p. 249–263: McAllister, Ian: Religious change and secularization: The transmission of religious values in Australia; p. 264–280: Hoge, Dean R., Joseph J. Shields – Mary Jeanne Verdieck: Changing age distribution and theological attitudes of Catholic priests, 1970–1985; p. 281–292: Black, Alan W.: A marriage model of church mergers.

Kolping, Adolf: Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausg. Mit einem Geleitwort von Eduard Hegel. Bd. V: Soziale Frage und Gesellenverein. Teil 3: 1859–1865. Hrsg. von Rosa Copelovici ... – Köln: Kolping-Verl. 1987. XXX, 417 S.; Lw. DM 62,50.

Vajta, Vilmos: Die **„diakonische Theologie"** im Gesellschaftssystem **Ungarns**. – Ffm: Lembeck 1987. 188 S.; kart. DM 28,–.

Codice sociale della Chiesa. A cura di Raimondo Spiazzi. – Sacra doctrina 33, 1988, 237–507.

Antolí, Miguel: Doctrina social de la Iglesia. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II. – Valencia: Soler 1988. 200 p. = Facultad de Teología san Vincente Ferrer. Series academica X; pes 1500.

Pollack, Detlef: Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas **Luhmanns** im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Mit e. Vorw. von Eilert Herms. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. X, 291 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 322; sfr 49. [Diss., Leipzig. Überarb.]

Max **Webers** Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. – Ffm: Suhrkamp 1988. 599 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 730; kart. DM 24,–.

Jenkins, David Edward: God, politics and the future. – Lo: SCM Pr. 1988. XVII, 139 p.; £ 4,95.

Hollenbach, David: Justice, peace, and human rights. American Catholic social ethics in a pluralistic world. – NY: Crossroad (1988). XI, 260 p.

Kramer, Rolf: Sozialer Konflikt und christliche Ethik. – B: Duncker & Humblot 1988. 145 S. = Sozialwissenschaftliche Studien XV; DM 78,–.

Lefringhausen, Klaus: **Wirtschaftsethik** im Dialog. – Stu: Radius-Verl. 1988. 213 S. = Radius-Bücher; kart. DM 28,–.

Kuppler, Benno, SJ: **Kapital** im Wandel. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital". – Baden-Baden: Nomos Verlagsges. (1988). 165 S.

XIII. Kirchenrecht

Estudios canónicos en homenaje D. Lamberto de **Echeverria**. Coordinan: Juan Sánchez y Sánchez – Federico R. Aznar Gil. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca; Biblioteca de la Caja de Ahores y M. P. de Salamanca 1988. 503 p. = Bibliotheca Salmanticensis CIII; pes 3500; [cont.:] 13–29: Cantelar Rodríguez, Francisco: Ediciones de Sínodos medievales de **Burgos**. Fragmento del Sínodo de 1497 de Diego de Deza en Salamanca; p. 31–48: García y García, Antonio: Canonistas salmantinos del siglo XVI; p. 49–60: Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Carranza y Gregorio XIII. Una carta del Arzobispo preso al Papa; p. 61–95: Campo del Pozo, Fernando: Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica; p. 97–119: Sastre Santos, Eutimio: Sobre el nuevo oficio de notario archivista establecido por el **Sínodo** de **Córdoba** en **1662**; p. 121–146: Urrutia, Francisco Javier: La obligación de la **ley eclesiástica**; p. 147–163: Gangoiti, Benito: Categorie normative generiche e specifiche e la loro gerarchia, subordinazione e organizzazione nel vecchio e nuovo Codice; p. 165–187: Jiménez Urresti, Teodoro-Ignacio: Naruraleza precanónica (filosófica) de la **dispensa**; p. 189–244: Aznar Gil, Federico R.: La necesaria madurez y libertad para contraer matrimonio en los casos de embarazo prematrimonial; p. 245–264: Sánchez y Sánchez, Juan: Ante una nueva reforma de la **Curia Romana**; p. 265–294: Martínez Sistach, Luis: Naruraleza teológico-canónica de la **iglesia particular**; p. 295–306: Serrano Ruiz, José María: Antropologías actuales y visión cristiana del **matrimonio**; p. 307–330: Mostaza Rodríguez, Antonio: El error sobre la persona y sobre sus cualidades en el can. **1097** del nuevo Código; p. 331–349: Piñero Carrion, José María: El abandono de la Iglesia Católica por acto formal y el matrimonio canónico. Nota entorno al can. **1117**; p. 351–370: Mozos, José Luis de los: Del aforisme 'Mala fides superveniens nocet' a la **'bona fides'** canónica; p. 371–379: Della Rocca, Fernando: Spunti di 'Jus condendum' di fronte al nuovo Codex J. C. sul **processo matrimoniale**; p. 381–404: Diego-Lora, Carmelo de: Control de la justicia de la sentencia firme y definitiva en el proceso canónico; p. 405–418: Valdrini, Patrick: Etude sur le caractère subjectif du contentieux administratif ecclésiastique; p. 419–440: Díaz Moreno, José María: **Remoción** y traslado de los **párrocos**; p. 441–461: Francisco de Paula Vera Urbano: Formación de la doctrina de la **libertad religiosa**. La tolerancia religiosa desde santo **Tomás** hasta el cardenal **Juan** de **Lugo**; p. 463–473: Guitarte Izquierdo, Vidal: Estado, sociedad democrática y libertad religiosa; p. 475–500: Coppola, Raffaele: Il nuovo accordo fra Italia e Santa Sede a tre anni dalla firma.

Higuera, Gonzálo: Biogenética y derecho. – REDC 44, 1987, 7–35; p. 37–70: Dole, Georges: Gratuité du culte et subsistance de ses ministres; p. 71–92: Moreno Anton, María G.: Algunas consideraciones en torno al concepto de bienes eclesiásticos en el CIC de 1983; p. 93–136: Matias Vicente, Juan Cándido: La clerecía en los sínodos astur-leoneses del siglo XII al XVI; p. 383–410: López Alarcón, Mariano: La personalidad jurídica civil de las asociaciones canónicas privadas; p. 411–439: Eguren, Juan Antonio: La Iglesia Misionera en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 441–470: Panizo Orallo, Santiago: La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio; p. 471–505: Aznar Gil, Federico R.: Las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica ‹can. **1095**, **3°**› según le jurisprudencia rotal; p. 507–526: García Faílde, Juan José: La prueba procesal de la incapacidad psíquica matrimonial; p. 609–663: Consejo de dirección: Boletín bibliográfico de derecho canónico y eclesiástico del año **1986**.

Silvestrini, Emilio: Il fondamento etico-giuridico del principio internazionale «**Pacta sunt servanda**». – R: Libr. Ed. Vaticana 1987. 453 p. = Utrumque ius XVII; Lire 50 000. [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateran.]

Brunetti, Manlio: I **laici** nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1987. 140 p.; Lire 10 000.

McDonough, Elizabeth: The potestas of canon **596**. – Antonianum 63, 1988, 551–606.

Kiwior, Wieslaw K.: I requisiti soggettivi per l'ammissione al Noviziato nell'attuale legislazione codiciale ‹cc. **597** e **642**›. – ComRel 69, 1988, 225–250. 321–346.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Researching the development of **lay leadership** in the Catholic Church since Vatican II. Bibliographical abstracts. Ed. by L. Thomas Snyderwine ... – Lewiston, Queenston: Edwin Mellen Press 1987. 192 p. = Roman Catholic studies I; $ 49,95.

Pascal, Thomas: ces Chrétiens que l'on appelle laïcs. – P: Ed. Ouvrières 1988. 244 p. = Collection Théologie, repères.

Erhueh, Anthony O.: Vatican II: image of God in man. An inquiry into the theological foundations and significance of **human dignity** in the pastoral constitution on the Church in the modern world, "Gaudium et spes". – R: Urbaniana Univ. Pr. 1987. 324 p. (Diss., Roma. Urbaniana Univ.]

Grözinger, A.: „Steile, grifflose Wände." Zur Genese und zur Aktualität der praktisch-theol. Theorie Eduard **Thurneysens**. – Pastoraltheologie 77, 1988, 427–444; S. 444–456: Winkler, K.: Eduard Thurneysen und die Folgen für die **Seelsorge**; S. 456–462: Vischer, G.: Nochmals: Seelsorge als Verkündigung; S. 463–472: Bohren, R.: Macht und Ohnmacht der Seelsorge; S. 473–484: Stollberg, D.: Helfen heißt herrschen. Zum Verhältnis von Theologie und Psychologie.

Hastenteufel, Paul: Katholische **Jugend** in ihrer Zeit. Band I: **1900– 1918**. – Bamberg: St.-Otto-Verl. 1988. 505 S., Ill.; DM 68,–.

Daiber, Karl-Fritz: **Diakonie** und kirchliche Identität. Studien zur diakon. Praxis in einer Volkskirche. – Hannover: Luth. Verl. Haus 1988. 219 S.

Gräb, Wilhelm: **Predigt** als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in prakt. Absicht. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988. 272 S.; kart. DM 78,–. [Habil.-Schrift, Göttingen]

Bernet, Walter: Weltliche Seelsorge: Elemente einer Theorie des Einzelnen. – Zü: Theologischer Verl. 1988. 158 S.; DM 29,–.

Hartmann, Richard: Unterwegs in der Pfarrgemeinde. Historische Wurzeln und gegenwärtige Profile des **Besuchsdienstes**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 286 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XXX; kart. DM 29,–. [Diss., Göttingen]

Schwarz, Dieter: Zur Alltagswirklichkeit von **Klinikseelsorger**n. Persönl. u. professionelle Bewältigungsformen im Umgang mit schwerer Krankheit, Sterben und Tod. Eine kultursoziolog. Untersuchung. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. V, 469 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 399 p.; sfr 76,–. [Diss., Nürnberg]

Reusch, Wolfgang: **Bahnhofsmisson** in **Deutschland 1897–1987**. Sozialwiss. Analyse einer diakon.-caritativen Einrichtung im sozialen Wandel. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 421 S., graph. Darst. = Strafvollzug, Randgruppen, Soziale Hilfen V; kart. sfr 75,-.

Menschen unterwegs. Das Angebot der Kirche in **Freizeit** und **Tourismus**. Hrsg. von Roman Bleistein. – Ffm: Knecht1988. 291 S.; kart. DM 29,80.

Gräb, Wilhelm: Praktische Theologie und Religionspädagogik. Eine systematische Ortsbestimmung. – Jahrbuch für Religionspädagogik IV, 1988, 43–76; S. 77–98: Bizer, Christoph: Katechetische Memorabilien. Vorüberlegungen vor einer Rezeption der evangelischen Katechetik; S. 99–118: Feifel, Erich: Katechese in der katholischen katechetischen Diskussion. Eine Problemskizze; S. 119–136: Schwerin, Eckart: Zentrale Probleme der Katechetik in der DDR; S. 137–154: Goßmann, Klaus: Evangelische Gemeindepädagogik; S. 155–166: Durka, Gloria: **Frauen**, Macht und die Aufgabe religiöser Erziehung; S. 167–180: Gewalt, Dietfried: Religionsunterricht für **Gehörlose** und Schwerhörige zwischen Integration und Segregation; S. 181–194: Bäumler, Christof: Zur Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit. Kritische Sichtung neuerer Literatur; S. 195–212: Baltzer, Dieter: Religionsunterricht in der Grundschule 1978–1987. Ein Literaturbericht; S. 275–332: Rickers, Folkert: Religionspädagogische **Bibliographie 1986** für den deutschen Sprachraum; S. 333–334: Rickers, Folkert: Religionspädagogische **Dissertationen** und **Habilitationen 1986** im deutschen Sprachraum.

Hemel, Ulrich: Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. VIII, 796 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXVIII; kart. sfr. 113,–. [Habil.-Schrift, Regensburg]

Heidemann, Rudolf: **Religionspädagogik**, Pädagogik und Entscheidung. Eine histor.-systemat. Untersuchung zur Kategorie „Entscheidung" im Werk G. **Bohnes**. – Aachen: Rimbaud 1988. 213 S.

Ritter, Werner H.: **Glaube** und **Erfahrung** im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christl. Glauben im religionspädagog. Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 340 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik IV; kart. DM 88,–. [Habil.-Schrift, Regensburg]

XV. Liturgiewissenschaft

Gamber, Klaus: Die ältesten Messformulare für Mariä Verkündigung. Ein kleines Kapitel frühmittelalterlicher Sakramentargeschichte. – SacrEr 29, 1986 (ersch. 1988), 121–150.

Boyce, James John, OCarm: The Carmelite choirbooks of Florence and the liturgical tradition of the **Carmelite Order**. – Carmelus 35, 1988, 67–93.

Berger, Teresa: Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. – ALW 29, 1987, 1–18; S. 19–30: Küppers, Kurt: Die literarisch-theologische Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei **Hippolyt**; S. 31–46: Beneden, Pierre van: Haben Laien die Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert? Zu **Tertullians** „De exhortatione castitatis" 7,3; S. 177–188: Becker, Hansjakob: Zur Struktur der „vespertina synaxis" in der Regula Benedicti; S. 189–198: Häussling, Angelus A., OSB: Bibliographie Odo **Casel** 1986; S. 199–212: Schulz, Frieder: Benedictio nuptialis. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Riten um Ehe und Familie; S. 321–351: Reifenberg, Hermann: **Duft** – Wohlgeruch als gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phänomenologische Aspekte des odoratischen Elementes; S. 352–370: Jeggle-Merz: Birgit: **„Pastoralliturgik"**: eigenberechtigter Zweig oder Anwendungsdisziplin der Liturgiewissenschaft? Relecture eines Grundsatzbeitrages von Athanasius Wintersig aus dem Jahre 1924.

Rouwhorst, Gerard: Recente ontwikkelingen op het terrein van de liturgiewetenschap en hun mogelijke betekenis voor de liturgische praktijk. – TLit 72, 1988, 382–394; p. 395–402: Rouwhorst, Gerard: De joodse wortels van de christelijke liturgie; p. 403–414: Veken, Jos van der: De eucharistie: hart van de kerk; p. 415–422: Salman, B. M.: Mariafeesten en -formulieren.

Chupungco, Anscar J.: A definition of **liturgical inculturation**. – Ecclesia orans 5, 1988, 11–23; p. 25–44: Chavasse, Antoine: A Rome, au tournant du V^e siècle, additions et remaniements, dans l'ordinaire de la messe; p. 45–52: Gros, Miguel S.: Les plus anciennes formules romaines de **bénédiction** des **diacres**; p. 53–75: Gerhards, Albert: **Benedicere/benedictio** in Theologie und Liturgie nach den Schriften des hl. **Augustinus**; p. 77–87: Janeras, Sebastia: L'antico «ordo» agiopolita di Quaresima conservato nelle preghiere italo-greche dell'ambone.

Selles, Jean-Marie: **Bénédiction** synagogale et doxologie: la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne? – MD 175, 1988, 7–25; p. 27–52: Jounel, Pierre: Le livre des bénédictions; p. 53–78: Dufrasne, Dieudonné: Les richesses de l'action de grâce eucharistique; p. 79–96: Laurenceau, Jean: Quarante-six messes en l'honneur de la Vierge Marie; p. 97–100: Haquin, André: Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. La XXXIV^e semaine de Saint Serge; p. 101–109: Savornin, Gaston: Assemblées dominicales en l'absence de prêtre: le directoire de la congrégation pour le culte divin; p. 111–167: Brulin, Monique: Les assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Situation française en 1987, les résultats d'une enquête nationale.

Carminati, Giancarlo: Una teoria semiologica del linguaggio liturgico: una vefirica sull'«Ordo Missae». – ELit 102, 1988, 184–233; p. 259–315: Visona, Giuseppe: Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione; p. 406–435: Triacca, Achille M.: Esemplarità della presenza di Maria SS. nella celebrazione del Mistero di Cristo.

Kaczynski, Reiner: Die Entwicklung des **Missale Romanum** und einiger volkssprachlicher Messbücher nach der Editio Typica des Missale Romanum. – LJ 38, 1988, 123–137; S. 138–164: Baumgartner, Jakob: „Neuschöpfungen sind erforderlich." Zum Problem der Alternativorationen; S. 165–172: Gerhards, Albert: Das Stundengebet in Ost und West. Neue Erkenntnisse der vergleichenden Liturgiewissenschaft; S. 173–189: Maas-Ewerd, Theodor: Die **Liturgie** in der Theologie.

Merz, Michael B.: **Liturgisches Gebet** als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet. – Mstr: Aschendorff 1988. VI, 146 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXX; DM 44,– [Diss., Freiburg/B]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Irena Backus, Université de Genève, Inst. d'histoire de la Réformation, 40 Bibliothèque publique et universitaire, CH-1211 Genève 4; Dr. Corona Bamberg, Postfach 51 27, Abtei Herstelle, D-3472 Beverungen; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof Dr. Rolf Decot, Alte Universitätsstr. 19, D-6500 Mainz; Prof. Dr. Eckart Otto, Universität Osnabrück Forschungsst. f. Hist. Palästinakunde, Postfach 44 69, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Franz Furger, Institut f. Sozialwissenschaft, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Fachbereich 7, Philosophisches Seminar, D-4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1b, D-6382 Friedrichsdorf; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Stud. Prof. Maria Kassel, Am Kanonengraben 8, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Koch, Sedanstr. 19, D-2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Walter Kornfeld (†), Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Eckhard Lessing, Evang.-Theol. Fakultät, D-4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg Fachbereich Ev. Theologie Sedanstr. 19, D-2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, 4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-8000 München 60; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Prof. Dr. Wilhelm Pratscher, Univ. Wien, Evang.-Theol. Fakultät, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien; Stefan Rau, Breul 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, D-4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Dorothea Sattler, Ogelweg 2, D-6503 Mainz-Kastel; Dr. Egon Spiegel, Stockwiesenweg 18, D-3572 Amöneburg; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Dekan Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Walter Ziegler, Univ. Würzburg, Inst. f. Geschichte, Am Hubland, D-8700 Würzburg.

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 20,— DM, jährlich 104,— DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte
»Weltgestaltung aus Glauben« und »Die vier theologischen Zeitschriften« (beide Verlag Aschendorff) bei.

Traugott Koch

Mit Gott leben

Eine Besinnung auf den Glauben

So einfach wie möglich und doch argumentativ beschreibt dieses Buch, was Glaube an Gott ist und wie er gelebt wird. Ausgehend von der Frage, wie man zum Glauben kommt, wird dargelegt, wer und was Gott ist und was es heißt, in den Bezügen des Lebens an ihn zu glauben.
In einzelnen, in sich geschlossenen Abschnitten kommt zur Sprache, wie Gott in dem Erlebnis der Freude, aber auch im Bestehen von Unheil und Leid gegenwärtig ist. Zurückhaltend gegenüber den traditionellen, vor allem den fachtheologischen Worten wird nach der Wahrheit in den Erfahrungen des Lebens gefragt.
Deshalb wird die Schwere des Bösen, die Problematik unserer Zweifel ausgesprochen. Darin wird gezeigt, daß es die Macht des Glaubens an den „größeren" Gott, an die Überlegenheit der Wahrheit und der Liebe ist, die dem Unheil zu widerstehen vermag. So münden die Ausführung ein in die Frage, was den Tod und alles Tödliche bestehen läßt: Inwiefern ist das die Verbundenheit mit dem gegenwärtigen Jesus, der den Tod durchstanden hat?
Das Buch schließt mit der Überlegung, daß die Gegenwart für uns und unsere Zeit gerade im Kreuz Jesu Christi zu erkennen ist.

1989. VII, 405 Seiten. ISBN 3-16-145404-9 Pappband. DM 48,–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Neutestamentliche Apokryphen

Band II, 5. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher

Nachdem 1987 der I. Band der *Neutestamentlichen Apokryphen* vorgelegt werden konnte, erscheint nun Band II dieses von Edgar Hennecke begründeten Sammelwerks. Auch dieser Band ist von Wilhelm Schneemelcher grundlegend neu bearbeitet worden. Er umfaßt in einem ersten Teil – unter der Überschrift „Apostolisches" – die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte, die sich mit Leben und Werk der Apostel befaßt. Einen großen Raum nehmen dabei die Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts (Andreas, Johannes, Paulus, Petrus, Thomas) ein – romanhafte Erzählungen über die Apostel, die erbauliche, belehrende und unterhaltende Ziele verfolgen. In ihrer oft sehr volkstümlichen Art haben sie erheblich auf die christliche Frömmigkeit, aber auch auf die Kunst gewirkt, vor allem durch ihre Rezeption in der späteren Hagiographie. Dies wird in dem vorliegenden Band durch einen einmaligen Überblick über die „späteren Apostelakten", den es in dieser Vollständigkeit sonst nicht gibt, dokumentiert.
In einem zweiten Teil werden die Texte geboten, die das Weiterleben der alten Apokalyptik in der Kirche belegen. Auch diese Werke haben zum Teil im Mittelalter in mancherlei Brechungen weitergewirkt (z.B. auf Dante). Sie sind also geistes- und kulturgeschichtlich von erheblicher Bedeutung.
Besonderes Gewicht ist auf die Einleitungen zu den einzelnen Texten gelegt, in denen der Stand der Forschung und die Problematik der jeweiligen Werke dargelegt und ausführliche Literaturangaben geboten werden.
Beide Bände zusammen bieten eine umfangreiche Sammlung der christlichen Volksliteratur der ersten Jahrhunderte. Diese Sammlung wird auf lange Zeit das Standardwerk für Theologen, Historiker und Kunsthistoriker bleiben.

5., völlig neubearbeitete Auflage 1989. Ca. 700 Seiten. ISBN 3-16-145181-3 Leinen. Ca. 148,–

erscheint im Juni



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Hans-Jürgen Schrader

Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus

Johann Henrich Reitz'
»Historie Der Wiedergebohrnen«
und ihr geschichtlicher Kontext
1989. 635 Seiten, engl. broschiert DM 198.–
Palaestra 283

Nach den Konfessions- und Zensurbestimmungen, nach den Prinzipien der Buchhandelsaufsicht hätte die Literatur des radikalen Pietismus weder gedruckt noch vertrieben werden dürfen. Wie konnte sich trotzdem ein Druck- und Verlagswesen etablieren, das hauptsächlich auf diese Literatur spezialisiert war? Und wie gelang es ihm, seine geistige Ware auch überregional erfolgreich zu verbreiten? Hans-Jürgen Schraders Untersuchung konzentriert sich auf die drei frühen Zentren Offenbach, Idstein und Berleburg, und sie behandelt exemplarisch ein außerordentliches Werk, die »Historie Der Wiedergebohrnen« von Johann Henrich Reitz. Mit geradezu literaturkriminalistischer Gründlichkeit werden die komplizierte Werkgeschichte, die Druck- und Verlagsgeschichte und die weitreichende Wirkungsgeschichte dieser ersten Sammelbiographie des Pietismus dargelegt. Über das pietistische Schrifttum, seine Verbreitung und seine Wirkungen, zur Geistes- und nicht zuletzt zur Lesergeschichte des 18. Jahrhunderts enthält das Buch eine Fülle neuer Erkenntnisse.

V&R Vandenheock&Ruprecht Göttingen und Zürich

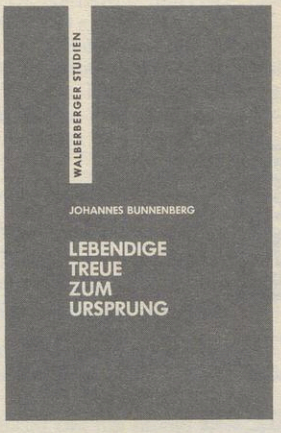
Theologische Neuerscheinungen



Bruno Forte
Trinität als Geschichte
Der lebendige Gott im Leben der Menschen
Aus dem Italienischen von Jorinde Richter
Grünewald Reihe
1989. Ca. 208 S. Kt.
Ca. DM 26,–

Bruno Forte erzählt in diesem Buch vom Ostergeschehen als Geschichte der Trinität. Rede von Gott wird so zur Rede vom Menschen: Trinität erweist sich in ihrer heilbringenden Selbstoffenbarung als Ursprung, Gegenwart und Zukunft der Welt.

Bruno Forte
Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes — Gott der Geschichte
Tübinger Theologische Studien 22
1984. 320 S. Kt. DM 44,80



Johannes Bunnenberg
Lebendige Treue zum Ursprung
Das Traditionsverständnis Yves Congars
Walberberger Studien
Theologische Reihe
Band 14
1989. Ca. 384 S. Ln.
Ca. DM 48,–

In der Auseinandersetzung um das richtige Verständnis des Konzils und um die Bewertung der Moderne stellt Johannes Bunnenberg das Traditionsverständnis Yves Congars als hilfreiche Orientierung zwischen Traditionalismus und Geschichtsvergessenheit vor.

Bernd Jochen Hilberath
Heiliger Geist — heilender Geist
Grünewald Reihe
1988. 120 S. Kst. DM 16,80



Aloysius Pieris
Liebe und Weisheit
Begegnung von Christentum und Buddhismus
Aus dem Englischen von Wolfgang Siepen
1989. Ca. 200 S. Ln.
Ca. DM 42,–

Aloysius Pieris stellt hier über theologisches Wissen hinaus Beiträge vor, die den Buddhismus aus geschichtlichen, politischen und spirituellen Gesichtspunkten verständlich machen und eine Begegnung von Christentum und Buddhismus im gelebten Dialog ermöglichen.

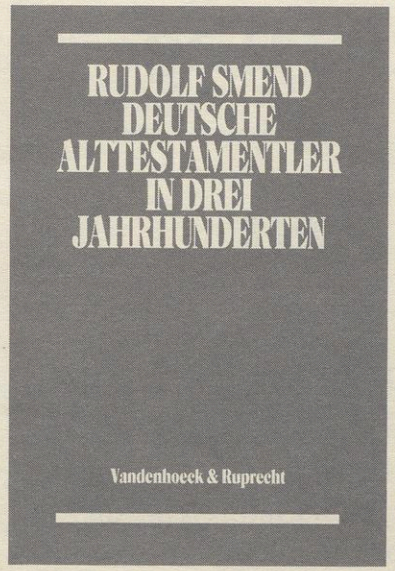
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Altes und Neues Testament

Rudolf Smend

Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten

1989. 336 Seiten mit 18 Abbildungen, Leinen ca. DM 78,–



Eine reizvolle und aufschlußreiche Darstellung von Leben und Werk bedeutender Alttestamentler anhand literarischer Quellen und persönlichen Umgangs, die lebensnahe Einblicke gewährt.
Zur Sprache kommen dabei wesentliche Themen und Methoden der Alttestamentler J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, W. M. L. de Wette, W. Gesenius, J. Wellhausen, B. Duhm, H. Gunkel, H. Greßmann, W. Rudolph, G. von Rad, M. Noth, W. Zimmerli u.a. Die Darstellung ist durch sorgfältig ausgewählte Zitate, Portraits und faksimilierte Unterschriften belebt – eine Biographienfolge, die sich zugleich wie eine Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft liest.

Kurt Niederwimmer

Die Didache

(Kommentar zu den Apostolischen Vätern <KAV>, Band 1, hrsg. von N. Brox, G. Kretschmar und K. Niederwimmer; Ergänzungsreihe zum Kritisch-Exegetischen Kommentar über das NT). 1989. Ca. 336 Seiten, geb. ca. DM 94,–; bei Subskription der Reihe ca. DM 84,60

Der Didache-Kommentar behandelt zunächst in den Prolegomena die traditionellen Einleitungsfragen dieser Schrift. Bei der folgenden Erklärung des Textes, zu der Exkurse über Einzelfragen hinzutreten, wird speziell auf die verschiedenen Schichten der Schrift, bes. ihre Quellen, Bezug genommen. Ein kurzes Nachwort sucht zusammenzufassen, was sich über die Eigenart und Position des Didachisten sagen läßt.

Friedrich Rehkopf

Septuaginta-Vokabular

1989. VIII, 318 Seiten, geb. ca. DM 36,–

Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, ist die Bibel der neutestamentlichen Verfasser und eine Quelle wichtiger alttestamentlicher Lesarten. Deshalb ist es für jeden Theologen wichtig, ihren Text voll erschließen zu können. Ein griechisch-deutsches Lexikon, das ihren Wortschatz voll erfaßt, hat bisher gefehlt. Dieser Mangel wird durch das Septuaginta-Vokabular, das zugleich eine Statistik für den Wortschatz der Septuaginta darstellt, behoben.

Die knappe, aber prägnante Ausführung ermöglicht dem Studierenden die schnelle Erschließung des griechischen Textes. Daneben informiert die statistische Übersicht über Häufigkeit und Vorkommen der Vokabeln innerhalb der Septuaginta, aber auch innerhalb des Neuen Testaments.
Auf diese Weise dient das Vokabular sowohl der schnellen Information als auch dem vertieften Studium des griechischen Alten und Neuen Testaments.

Eduard Schweizer

Theologische Einleitung in das Neue Testament

(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 2). 1989. 172 Seiten, kart. ca. DM 26,–; bei Subskription der Reihe ca. DM 23,40

Das Buch will den Leser in das Neue Testament einführen. Die Frage nach den Verfassern und Daten der einzelnen Schriften wird knapp behandelt, um dann die Frage zu stellen, was eigentlich theologisch geschieht, wenn z.B. die schriftliche Form die mündliche Überlieferung ersetzt, Matthäus an die Stelle des Markus treten will oder Paulus von der Situation des Galaterbriefs zu der des Römerbriefs kommt. Die Probleme, die eine neutestamentliche Theologie behandeln, werden also nicht nach Begriffen, sondern stärker historisch nach den einzelnen Büchern des Neuen Testaments geordnet. Die Frage nach der grundsätzlichen Einheit der geschichtlich neben- und nacheinander geschriebenen Schriften ist dabei nicht vergessen.

Wolfgang Schrage

Ethik des Neuen Testaments

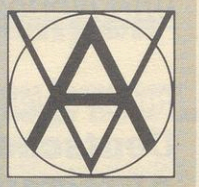
(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 4). 5., neubearbeitete und erweiterte Auflage 1989. Ca. 348 Seiten, kart. ca. DM 52,–

»Das vorliegende Werk ist ein völlig neues Arbeitsbuch, das nicht nur tief in ethische Grundfragen hineinführt, sondern auch viele Einzelstellen detailliert behandelt. Zuverlässige Information über die anstehenden Probleme; Einbindung der Einzelfragen in übergreifende Zusammenhänge; Diskussion der verschiedenen Interpretationen und abgewogenes eigenes Urteil; Aufzeigen von Entwicklungslinien, soweit sie sich aus dem lückenhaften und disparaten Material des NT erkennen lassen; Öffnung mancher Einzelfragen für die heutige Sicht – das sind die Vorzüge dieses umfassenden, auf der Höhe heutiger Forschung stehenden Buches.
Wir verdanken dem Verfasser ein Standardwerk, das allen Exegeten und Ethikern unschätzbare Dienste leisten wird.« *Rudolf Schnackenburg in der Theologischen Revue*

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen und Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG



Dieter Hattrup
Helmut Hoping (Hrsg.)

Christologie und Metaphysikkritik

Peter Hünermann zum 60. Geburtstag

Die Beiträge fragen nach der Bedeutung der Metaphysikkritik für die begriffliche Reflexion des Christusereignisses. Sie eröffnen zugleich eine vertiefte Einsicht darin, daß der Glaube an Jesus Christus schon von seinem Ursprung her metaphysisches Denken übersteigt.

Helmut Hoping: Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie.

Guido Bausenhart: Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrh. an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens.

Dieter Hattrup: Ekstatik der Geschichte. Identität im Licht der Christologie Bonaventuras.

Ulrich Willers: „. . . wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!" Nietzsches Auflösung der Christologie.

Linus Hauser: Christologie in „nachchristlicher Zeit". Karl Rahners transzendentale Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus.

Christologie und Metaphysikkritik. 1989, VI und 163 Seiten, Leinen 48,– DM.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Peter Hünermann

Offenbarung Gottes in der Zeit

Prolegomena zur Christologie

Der erste Teil des Werkes kreist um das Verhältnis von Offenbarung und Denken und behandelt die Grundlagen, die der theologischen Methodenlehre vorausliegen. Der zweite Teil enthält Abhandlungen zu christologischen Grundfragen. Der dritte Teil entfaltet die soteriologische Perspektive der Christologie.

Offenbarung und Theologie: A. Die Geschichte und das Heilige – B. Ort und Wesen theologischen Denkens – C. Zur Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes. Reflexionen über das Wechselverhältnis von Theologie und Philosophie.

Christus in der Zeit: D. Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs – E. Geschichte der Christologie – Geschichte Jesu Christi mit den Menschen? – F. Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes.

Erlösung und Befreiung: G. „Erlöse uns von dem Bösen." Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung vom Bösen – H. Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexionen im Ausgang von den Menschenrechten.

Offenbarung Gottes in der Zeit. 1989, VI und 199 Seiten, Leinen 54,– DM.

theol
+ Bu

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 104,–

Nummer 2 — 1989 — 85. Jahrgang

Joachim Wiemeyer: Renaissance der Wirtschaftsethik . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 99

I. Baldermann: Einführung in die Bibel (Otto Knoch)
E. Gerstenberger: Jahwe – ein patriarchaler Gott? (Marie-Theres Wacker)
J. Duplacy: Études de critique textuelle du Nouveau Testament (Gerd Mink)
A. Veilleux: La Première / Seconde Apocalypse de Jacques (NH V,3) / (NH V,4) (Hans-Josef Klauck)
D. Rouleau: L'Épitre Apocryphe de Jacques (NH I,2) / L. Roy: L'Acte de Pierre (BG 4) (Hans-Josef Klauck)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106

K. Torjesen: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis (Maria-Barbara von Stritzky)
J. Poffet: La méthode exégétique d'Héraclèon et d'Origène commentateurs de Jn 4 (Norbert Brox)
B. Kötting: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche (Paul Mikat)
M. Gödecke: Geschichte als Mythos (Hans Reinhard Seeliger)
J. Kadlec: Prehled církevních ceskych dejin (Emil Valasek)
S. Ernst: Gewißheit des Glaubens (Heinz Robert Schlette)
E. Schockenhoff: Bonum hominis (Gerhard L. Müller)
H. Dungersheim: Schriften gegen Luther (Bernhard Lohse)
U. Asendorf: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten (Gunther Wenz)
J. Tellechea Idígoras: Sabado espiritual y otros ensayos Carrancianos (Johannes Meier)
G. Winkler: Die nachtridentinischen Synoden im Reich (Remigius Bäumer)
P. Tillich: Main Works / Hauptwerke. Bd 4: Religionsphilosophische Schriften. Bd 5: Religiöse Schriften (Erdmann Sturm)
D. Becker: Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? (Erdmann Sturm)
E. Biser: Buber für Christen (Christian Schütz)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 126

Mystik und Politik (Wolfgang Huber)
D. Brown: Continental Philosophy and modern Theology (Edmund Arens)
P. Gisel: Croyance Incarnée (Kossi-Joseph Tossou)
J. Glebe-Möller: A Political Dogmatic (Edmund Arens)
R. Muñoz: Der Gott der Christen (Andrea Tafferner)

Liturgiewisenschaft . . . . . Sp. 133

Liturgie und Dichtung (Klemens Richter)
G. Muschalek: Kult, Kultur und christliche Liturgie (Klemens Richter)
A. Gerhards: Feier-Formen (Franz Kohlschein)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 136

L. Chiapetta: Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico (Klaus Lüdicke)
X. Ochoa: Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici (Klaus Lüdicke)
H. Zapp: Codex Iuris Canonici (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 139

Genetik und Moral (Joachim Piegsa)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 140

A. Grözinger: Praktische Theologie und Ästhetik (Norbert Mette)
W. Fürst: Praktisch-theologische Urteilskraft (Norbert Mette)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 143

C. Long: Significations (Stephan Wisse)
W. Jaeschke: Die Vernunft in der Religion (Hansjürgen Verweyen)
G. Picht: Kants Religionsphilosophie (Achim Engstler)
H. Beck: Natürliche Theologie (William Hoye)
Evolution und Gottesglaube (Werner Bröker)
B. Kevekordes: Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts (Heinrich Schipperges)
F. Stuhlhofer: Naturforscher und die Frage nach Gott (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

J. Newman: Gott – das Licht des Lebens (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Renaissance der Wirtschaftsethik

Von Joachim Wiemeyer

Probleme der Wirtschafts- und Sozialordnung bilden den traditionellen Schwerpunkt der Katholischen Soziallehre. Mit ihrer normativen Betrachtung der Wirtschaftsordnung und des konkreten Wirtschaftslebens stieß sie seit Beginn der 60er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland bis in die jüngste Vergangenheit weder bei den Wirtschaftswissenschaften (Volks- und Betriebswirtschaftslehre) noch in der politischen und wirtschaftlichen Praxis auf größere Resonanz. Es bestand ein weitverbreitetes Desinteresse an Wirtschaftsethik, das sich nicht zuletzt in einer geringen Anzahl einschlägiger Veröffentlichungen niederschlug. Seit einiger Zeit hat sich diese Situation, vor allem auch durch Impulse aus den „business ethics" der Vereinigten Staaten, grundlegend gewandelt.[1] Auch in der Bundesrepublik Deutschland findet eine breite Diskussion über wirtschaftsethische Fragen in wissenschaftlichen Arbeitsgruppen, in Akademietagungen, Managementseminaren usw. statt. Ihre erste Institutionalisierung im Wissenschaftsbetrieb der Bundesrepublik Deutschland soll die Wirtschaftsethik mit der Errichtung eines Lehrstuhls für Unternehmens- und Wirtschaftsethik an der neuerrichteten Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Kath. Univ. Eichstätt mit Sitz in Ingolstadt finden.

An den wissenschaftlichen Bemühungen über wirtschaftsethische Fragen beteiligen sich neben Volks- und Betriebswirten auch Philosophen und Theologen beider christlichen Konfessionen. In diesem interdisziplinären Dialog ragt in der bisherigen wirtschaftsethischen Diskussion die temporäre Arbeitsgruppe „Wirtschaftswissenschaft und Ethik" des angesehenen „Vereins für Socialpolitik" besonders hervor. Die in drei Sitzungen erarbeiteten Ergebnisse der Gruppe sind im nachfolgenden Sammelband publiziert worden:

Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Hg. v. Helmut Hesse. – Berlin: Duncker & Humblot 1988, 412 S. (Schriften des Vereins für Socialpolitik. Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, N.F. Bd 171), kart. DM 148.–

Der Sammelband enthält achtzehn Beiträge, die ein breites Spektrum unterschiedlicher wirtschaftsethischer Ansätze von Theologen, Philosophen, Volks- und Betriebswirten repräsentieren, das von Grundlagenfragen im Verhältnis von Wirtschaftswissenschaft und Ethik bis hin zu konkreten Anwendungsfeldern reicht.

[1] Der Verfasser hat die Entwicklung der Diskussion über wirtschaftsehtische Fragen näher in seinem Beitrag „Neuere Literatur zur Wirtschaftsehtik", in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988) S. 213–226, erläutert und dort eine Reihe von bis Mitte 1987 erschienene Schriften besprochen.

19. SEP. 1989
J 216

Am Beginn steht ein ausgezeichneter Übersichtsartikel, dessen Vorlage von dem an der Privatuniversität Witten-Herdecke tätigen Ökonomen und Philosophen Karl Homann und dem Göttinger Volkswirt Helmut Hesse erstellt wurde und der gemeinsam von allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe verantwortet wird, ohne daß von jedem einzelnen der Unterzeichner alle Aussagen geteilt werden. Hier wird erstmals der Versuch einer systematischen Ordnung unterschiedlicher wirtschaftsethischer Ansätze unternommen. Der zentrale Ansatzpunkt einer Integration von Wirtschaftswissenschaft und Ethik wird in der Einheit menschlicher Handlungen gesehen, die immer auch eine ethische wie eine ökonomische Dimension aufwiesen. Aus forschungsstrategischen Gründen erfolgte Beschränkungen wie z. B. die Anwendung des Konzepts des „homo oeconomicus" müßten methodologisch ausreichend reflektiert werden, um Mißverständnisse im Gespräch mit der philosophischen und theologischen Ethik besonders hinsichtlich der Bedeutung des Begriffs „Egoismus" zu vermeiden.

Darüber hinaus sprechen sich die Mitglieder der Arbeitsgruppe für eine Institutionalisierung der wirtschaftsethischen Forschung an wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten und für die Einbeziehung von wirtschaftsethischen Lehrveranstaltungen in das Pflichtprogramm für Volks- und Betriebswirte aus.

Unter den Grundlagenbeiträgen ist der Ansatz von Homann bemerkenswert, der das übliche Vorgehen der Wirtschaftsethik, bei dem vorgefaßte ethische Prinzipien zur Regulierung individuellen wirtschaftlichen Verhaltens oder wirtschaftlicher Institutionen angewandt werden, umkehrt. Homann entwickelt eine ökonomische Theorie der Moral, mit der er ökonomische Überlegungen in die Diskussion über die Grundlegung der Ethik einbringt.

Peter Koslowski, Prof. am Institut für praktische Philosophie in Hannover, versucht in seinem Beitrag aufzuzeigen, daß in der Marktwirtschaft insbesondere für Unternehmensleitungen ethisch relevante Handlungsspielräume durch faktisch immer gegebene Marktunvollkommenheiten bestehen. Dadurch werde einer Wirtschaftsethik für Unternehmer, die sich wiederum auf religiöse Überzeugungen stützen müsse, Raum gegeben.

Franz Böckle skizziert in seinem Beitrag kurz die neuere Ethikdiskussion in der katholischen Moraltheologie, was gerade für einen unkundigen Leserkreis wichtig ist. Er erwähnt das christliche Menschenbild, die Ableitung von Menschenrechten aus Vernunft und Erfahrung sowie die Notwendigkeit ihrer Fundierung in einem gesellschaftlichen Wertkonsens. Er will mit seinen Überlegungen aufzeigen, daß eine über bloße Zweckrationalität hinausgehende Vernunft für die Ethik des Wirtschaftslebens notwendig ist. Der evangelische Theologe Eilert Harms, Mainz, zeigt auf, daß im Konzept des Ökonomie-Nobelpreisträgers F. A. v. Hayek für Wirtschaftsethik von dessen Grundansatz her kein Raum ist. Der Konstanzer Ökonom Gérard Gäfgen analysiert die Entstehung, gesellschaftliche Durchsetzung und Veränderung von in der Gesellschaft tatsächlich geltenden Normen für das Wirtschaftsleben. Veränderungen von Normen seien einerseits Voraussetzung für die Veränderung von Institutionen, andererseits aber auch deren Ergebnis. Gäfgen weist auf die Relevanz dieser theoretischen Überlegungen für die Sozialethik hin, vor allem hinsichtlich der Möglichkeit soziale Probleme allein mit Normenänderungen bewältigen zu können.

Neben diesen grundlegenden Beiträgen werden in einer Reihe von Studien wirtschaftsethische Fragen der internationalen Wirtschaftsbeziehungen behandelt.

So untersucht der St. Gallener Privatdozent für Wirtschaftsethik Georges Enderle, wieweit das LOME-III-Abkommen zwischen der EG und den AKP-Staaten die Bedürfnisse der Ärmsten in den Entwicklungsländern berücksichtigt. Helmut Hesse setzt sich mit Fragen der Neuordnung der Weltwirtschaft auseinander. Der Frankfurter Entwicklungsökonom Hermann Sautter analysiert den fördernden bzw. hemmenden Einfluß verschiedener Religionen auf die wirtschaftliche Entwicklung. Der Konstanzer Ökonom Hans-Jürgen Vosgerau behandelt das Problem internationaler Wanderungen (Aussiedler, Gastarbeiter, „Wirtschaftsasylanten") aus der Sicht von Auswanderungs- wie Einwanderungsländern. Im Zusammenhang mit dieser Problematik tritt der frühere österreichische Finanzminister Wolfgang Schmitz für das sozialethische Postulat des „Vorrangs des Kapitals vor der Arbeit" bei der Faktormobilität ein, d. h. das Kapital hat zu den Arbeitskräften zu wandern und nicht umgekehrt. Schmitz erwähnt diesen Aspekt bei der Behandlung währungsethischer Fragen unter Einbeziehung der internationalen Verschuldungskrise.

Die beiden Hamburger Ökonomen Birger P. Priddat und Harald Scherf setzen sich in ihren Beiträgen kritisch mit wirtschaftsethischen Stellungnahmen der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik zu „Arbeitslosigkeit" und „Wettbewerb und Leistung" auseinander, um aufzuzeigen, daß die ethischen Postulate angesichts des Fehlens einer tiefergehenden ökonomischen Analyse unzureichend fundiert sind.

Der Kaiserslauterner Betriebswirt Heiner Müller-Merbach und der Münchener Jesuit Walter Kerber behandeln Fragen ethischer Aspekte der Unternehmensführung. Kerber spricht dabei als ethisch relevante Fragen für Führungskräfte die Humanisierung des Arbeitslebens, die Rationalisierung mit Arbeitskräfteabbau, die Behandlung leistungsschwacher Mitarbeiter, den Umweltschutz und das Wettbewerbsverhalten an. Individuelle Bewußtseinsbildung der Führungskräfte, die Erarbeitung von ethischen Unternehmensleitlinien, von Verbänden erstellte Verhaltenskodices sowie die Mitwirkung von Führungskräften an der Verbesserung staatlicher Rahmenbedingungen werden als Ansatzpunkte wirtschaftsethischer Aktivitäten von Unternehmensleitungen gesehen.

Weitere Beiträge von Volkswirten setzen sich mit Problemen einer Gleichverteilung von Einkommen (Günter Gabisch) und der Steuermoral (Wulf Gärtner) sowie der Ethik der sozialen Marktwirtschaft (Werner Lachmann) auseinander.

Der vorliegende Sammelband enthält ein breites Spektrum wirtschaftsethischer Studien auf durchweg hohem Niveau. Es wird deutlich, daß für Wirtschaftsethik sowohl in der Grundlagendiskussion, als auch bei konkreten Anwendungsfeldern erhebliche Forschungsmöglichkeiten bestehen. Bemerkenswert ist, daß in diesem Bd keine dogmengeschichtlichen Beiträge enthalten sind und daß die betriebswirtschaftliche Beschäftigung mit Ethik noch wenig ausgeprägt ist. Während eine Vielzahl von Volkswirten in der Arbeitsgruppe mitgearbeitet hat, war nur ein Betriebswirt vertreten.

Einer der Autoren des Sammelbandes hat den ersten geschlossenen Entwurf einer systematischen Wirtschaftsethik vorgelegt:

Koslowski, Peter: **Prinzipien der ethischen Ökonomie**. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. 339 S., kart. DM 49.– / Lw DM 89.–

Der Vf. des vorliegenden Werkes ist studierter Philosoph und Volkswirt und war vor seiner Berufung an das vom Bischof von Hildesheim gegründete Institut für praktische Philosophie in Hannover als Prof. an der Privatuniversität Witten-Herdecke tätig. Trotz seiner jungen Jahre (Jg. 52) weist der Berater des Bundeskanzleramtes eine große Breite von Publikationen auf.

Das anspruchsvolle Ziel des Werkes ist die Wiederbelebung der praktischen Philosophie im Sinne einer Einheit von Ökonomie, Philosophie (Ethik) und Metaphysik (Religion). In diesem Sinne ist „Ethische Ökonomie" zu verstehen als:

1. die Behandlung der ethischen Voraussetzungen der Wirtschaft und des Wirtschaftslebens,
2. eine ökonomische Theorie der Ethik und der auf die Wirtschaft bezogenen Ethik (= Wirtschaftsethik im engeren Sinne) und
3. materiale Güterlehre und kulturelle Ökonomie.

Im 1. Kap. wird die Ausgangsthese aufgestellt, daß ein Versagen der Steuerungsmechanismen „Markt" und „Staat" Ethik als weiteren Mechanismus zur menschlichen Verhaltenssteuerung erforderlich macht. Aber auch Ethik kann versagen, so daß sie einer religiösen Absicherung bedarf.

Im 2. Kap. wird die Formale Ethik (in Verbindung mit Kant) und im 3. Kap. die Materiale Ethik (Scheler) behandelt. Dem schließt sich im 4. Kap. der Zusammenhang zwischen Ökonomie und Kultur an. Im 5. Kap. wird der Ansatz für Wirtschaftsethik mit dem Konzept der Handlungen mit Nebenwirkungen (Doppelwirkungen) entfaltet.

Das 6. Kap. behandelt den Zusammenhang von Ökonomie und Ontologie. Im 7. Kap. wird nachgewiesen, daß die in der Realität immer bestehenden Marktunvollkommenheiten Raum für ethisches Verhalten von Marktteilnehmern, besonders Unternehmensleitungen, lassen. Die beiden abschließenden Kap. 8. und 9. sind der Gerechtigkeit von Tausch und Preis gewidmet. K. will hier die mittelalterliche Theorie des „gerechten Preises" rehabilitieren.

Vordergründig zeichnet sich das Werk durch die Breite aus, mit der Philosophische Ethik, Katholische Moraltheologie und moderne Nationalökonomie aufgegriffen werden. Daß bei einem solchen anspruchsvollen Vorhaben nicht alle vorhandenen Ansätze aufgegriffen werden, liegt nahe. Die Lücken sind aber offensichtlich nicht auf die begrenzte Arbeitskapazität des Vf.s zurückzuführen, sondern liegen in seinem Grundanliegen einer Verbindung von „Naturrecht und Liberalismus" begründet. Der Vf. klammert bewußt alle Strömungen der Philosophie, Katholischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik aus, die z. B. konträr zu seinem Naturrechtsverständnis stehen. Demgemäß fehlen in dem Werk die Positionen angesehener Philosophen (Höffe, Patzig, Tugendhat) sowie wichtiger katholischer Moraltheologen (Auer, Böckle, Furger, Schüller) und anderer Wirtschaftsethiker (Homann). Das grundlegende Werk von Rawls zur Gerechtigkeitstheorie[2] wird zwar erwähnt, aber die äußerst knappe Behandlung auf weniger als zwei S. wird dessen Stellenwert im Rahmen der internationalen wissenschaftlichen Diskussion in keiner Weise gerecht. Ebenso selektiv wie unzureichend wird die moderne Nationalökonomie aufgenommen, deren Terminologie immer anklingt, dessen systematische Denkweise sich K. aber nicht zu eigen macht.

[2] John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am. M. 1975.

Bei den ökonomischen Überlegungen spielt die Frage des „gerechten Preises" eine zentrale Rolle, wobei K. durchaus die institutionellen Rahmenbedingungen für eine Marktordnung angibt, sie aber nur am Rande behandelt. Damit wird die in der Moderne zentrale Frage der Wirtschaftsethik nach der Gestaltung der Institutionen der Gesellschaft nicht zum systematischen Ausgangspunkt der Analyse genommen. Selbst wenn K. sich von einer mittelalterlichen Ständeordnung der institutionalisierten Ungleichheit der Menschen distanziert, ist sein Konzept der „Postmoderne" doch eher ein Weg in die „Praemoderne".

Im Prinzip geht die Konzeption von K. von einer Priorität der Individual- vor der Sozialethik aus. Seine Perspektive ist die eines Beichtvaters für Unternehmer, der ihnen Kriterien an die Hand gibt, wie sie sich ethisch verhalten sollen. Da aus der Sicht des einzelnen die Wirtschaftsordnung aber immer gegeben ist und er sie nicht allein ändern kann, ist notwendigerweise das Ergebnis einer solchen Konzeption ein gesellschaftlicher Konservatismus. Tatsächlich waren (Aufbau des modernen Sozialstaates) und sind alle wesentlichen wirtschaftsethischen Fragen sozialethischer Natur. Daher ist nicht ersichtlich, wie K. mit seinem Konzept die nachfolgenden Fragen einer Lösung näherbringen will:

a) Welche Güter sollen privat und welche sollen über den Staat angeboten werden (z. B. Privatisierung von Post-, Gesundheits- und Bildungswesen)?

b) Unter welchen Bedingungen darf der Staat mittels Preisfestsetzung, Subventionen, Protektionismus (z. B. Landwirtschaft, Kohle) in den Markt eingreifen?

c) Gibt es Konflikte zwischen den gegenwärtigen Rechten und der gegenwärtigen Struktur der Gewerkschaften einerseits, und der Beseitigung der Arbeitslosigkeit andererseits, und wie sind sie zu lösen?

d) Welche Rahmenbedingungen sind unter Berücksichtigung intergenerationeller Gerechtigkeit für eine effiziente Umweltschutzpolitik zu schaffen?

Geradezu bestürzend sind die Ausführungen von K. zur „internationalen Preisgerechtigkeit". Wenn man sich – anders als der Rezensent – das Konzept des „gerechten Preises" als zentralen Ansatzpunkt wirtschaftsethischer Betrachtung zu eigen macht, stellt es einen systematischen Bruch in der Argumentation dar, wenn K. es ausdrücklich ablehnt, die Konzeption auch auf den Weltmarkt anzuwenden. Damit nimmt K. eine Position ein, die sich m. E. mit christlichen Wertvorstellungen nicht vereinbaren läßt, weil ja eine christliche Ethik von einer gleichen Würde aller Menschen der Erde ihren Ausgangspunkt nimmt. Es ist bezeichnend, daß K. ältere Schriften von katholischen Sozialethikern wie Messner und Nell-Breuning sowie auch die Enzyklika „Quadragesimo anno" an einigen Stellen zitiert, neuere Sozialenzykliken, die gerade an dieser Stelle eine andere Position als K. einnehmen, aber nicht erwähnt.

Zusammenfassend muß man feststellen, daß für eine christliche Sozialethik die vorliegende Untersuchung keine dynamischen Impulse weder in der Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Zeit bietet, noch darin konkrete Lösungsansätze für drängende sozialethische Fragen gefunden werden können.

Ethische Fragen des Wirtschaftslebens gehören zu den Schwerpunkten der Arbeit der kath. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Im Rahmen eines über mehrere Jahre angelegten Dialogprogramms „Wirtschaft und Ethik" in Zusammenarbeit mit der Rabanus Maurus Akademie Wiesbaden hat die Akademie den St. Gallener Privatdozenten für Wirtschaftsethik Georges Enderle gebeten, einen Überblick über die jüngste Entwicklung dieser Disziplin zu geben:

Enderle, Georges: **Wirtschaftsethik im Werden**. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1988. 102 S. (Im Schellenkönig 61, 7000 Stuttgart 1), kart. DM 10.–

Nach der Einleitung behandelt E. im 2. Abschnitt zunächst Wirtschaftsethik als interdisziplinäre Forschung und stellt dabei drei verschiedene Formen des Verhältnisses von Wirtschaftswissenschaft und Ethik dar, wobei er sowohl eine Dominanz der Ethik über die Wirtschaftswissenschaft wie umgekehrt einen „ökonomischen Imperialismus" als Dominanz der Wirtschaftswissenschaft über die Ethik ablehnt und sich für Gleichwertigkeit beider Disziplinen ausspricht. Im kurzen 3. Abschnitt wird das Theorie-Praxis – Verhältnis behandelt. Im 4. Abschnitt wird ein institutioneller Überblick über die jüngste Entwicklung der Wirtschaftsethik in Forschung und Lehre gegeben und besonders die Errichtung des ersten entsprechenden Lehrstuhls im deutschsprachigen Bereich an der Wirtschaftshochschule St. Gallen hervorgehoben. Anschließend werden Formen der Institutionalisierung von Ethik in die unternehmerische Praxis etwa durch Ethik-Kodices von Unternehmen, Ethik-Komitees auf Firmenebene und Ethik-Seminare für Manager behandelt. Im abschließenden 5. Abschnitt entwickelt E. sein eigenes Programm für eine wirtschaftsethische Forschung, wobei er Wirtschaftsethik als angewandte Ethik bezeichnet. E. vertritt einen ethischen Kognitivismus. Bei der Auswahl der Schwerpunktsetzung plädiert er weder für die Individualebene (etwa eine Konsumethik für einzelne Konsumenten) noch für die Makroebene der grundlegenden ökonomischen Institutionen der Gesellschaft (Wirtschaftsordnungsprobleme), sondern für die von ihm als Meso-Ebene bezeichnete Ethik von Organisationen wie Unternehmen.

E.s Beitrag gibt einen guten Überblick über die jüngste Entwicklung wirtschaftsethischer Forschung und ordnet die bisher entwickelten Forschungsbeiträge in verschiedene Ansätze und Richtungen adäquat ein. Ein relativ ausführliches Literaturverzeichnis über die aktuelle deutsch- und englischsprachige Literatur schließt den Beitrag ab. Ob seine These, daß der Schwerpunkt der wirtschaftsethischen Forschung auf der Meso-Ebene liegen sollte, weil hier „ein Forschungsvakuum" liege, zutrifft, muß allerdings bezweifelt werden. Offensichtlich ist hier das legitime Interesse der Akademie, die auf dieser Ebene am ehesten Tagungen durchführen könnte, nicht unwichtig gewesen. Hingegen lassen sich viele drängende gesellschaftliche Probleme in der Bundesrepublik Deutschland wie die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die Reform des Sozialstaates (Gesundheits- und Rentenreform) sowie die Umstellung auf ein ökologiegerechteres Wirtschaften in erster Linie durch Reformen auf der Makro-Ebene erreichen.

Die Auseinandersetzung mit wirtschaftsethischen Fragen hat bei den deutschen Jesuiten eine lange Tradition, so daß es nicht erstaunt, wenn ein jüngeres Ordensmitglied sich in seiner Diss. diesem Bereich zuwendet:

Kuppler, Benno: **Kapital im Wandel**. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital". – Baden-Baden: Nomos 1988. 165 S., kart. DM 38.–

Die vorliegende Untersuchung des im Ludwigshafener Heinrich-Pesch-Haus tätigen studierten Betriebswirts K. ist seine von der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana angenommene Diss. K. will Kontinuität und Wandel des Kapitalbegriffs in offiziellen kirchlichen Dokumenten der Soziallehre seit „Rerum novarum" nachzeichnen.

Nach der Einführung im ersten Abschnitt behandelt er im zweiten (14–35) die Diskussion über den Kapitalbegriff in den Wirtschaftswissenschaften. Er entscheidet sich für einen Kapitalbegriff in Anlehnung an Böhm-Bawerk (1909), der Kapital nicht unmittelbar mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln verbindet.

Im 3. Abschnitt (36–70) gibt er relativ breit die „Grundlagen der katholischen Soziallehre" in der traditionellen Weise der Standardlehrbücher und Einführungen wieder, wobei er die deutschsprachige Literatur umfassend zitiert und auch fremdsprachige Werke mit einbezieht.

Im 4. Abschnitt (71–112) behandelt er nacheinander acht wichtige Dokumente der Soziallehre und führt ihre wichtigsten Inhalte in Beziehung zum Kapitalbegriff an. Nach Abschluß jedes Unterabschnitts faßt er als Ergebnis der Textanalyse kurz die Kernpunkte zusammen.

Im 5. Abschnitt (112–134) greift er das Thema „Kapital im Wandel" nun nicht mehr in chronologischer Reihenfolge, sondern in systematischer Form auf. Die bereits angeführten Stellen der Sozialenzykliken werden – angereichert durch einige konkretisierende und interpretierende Stellungnahmen von wissenschaftlichen Vertretern der Soziallehre – wiederholt.

Der umfangreiche Anmerkungsapparat und das relativ voluminöse Literaturverzeichnis können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die vorliegende Untersuchung – allenfalls abgesehen vom 5. Abschnitt – kaum inhaltlich neue Aspekte hervorbringt. Der Vf. erfüllt mit dieser Arbeit nicht die Aufgaben, die den Jesuiten von ihren Ordensoberen Arrupe und Kolvenbach, die K. in der Einleitung ausgiebig zitiert, gestellt werden.

Theoretisch interessante Fragen für die Fortentwicklung der Soziallehre, wie

– das Zusammenwirken von „Basiserfahrungen" von Gläubigen, der wissenschaftlichen Sozialethik und des kirchlichen Lehramtes,

– die wissenschaftstheoretischen Fragen des Verhältnisses von Theologie und Sozialwissenschaften,

– das Verhältnis von Soziallehre, politischer Theologie und Befreiungstheologie, werden zwar in ihrer Bedeutung zutreffend herausgestellt, aber nicht näher behandelt.

Ebensowenig werden theoretische Weiterentwicklungen in den Wirtschaftswissenschaften auch nur erwähnt, wie die Entwicklung einer Theorie der Eigentumsrechte (property rights), die Transak-

tionskostenökonomie oder die Humankapitaltheorie. Gerade die besonders von dem Ökonomienobelpreisträger von 1983, Theodore Schultz[3], entwickelte Humankapitaltheorie würde bei einigen Aspekten der kirchlichen Soziallehre zu einer völlig veränderten Perspektive führen. Schultz stellt heraus, daß die Gesellschaft durch die kostenlose Ausbildung jeden qualifizierten Arbeitnehmer zum Kapitalisten macht und diesem Humankapital in einer modernen Industriegesellschaft rund 90 Prozent des Einkommens zufließt.

Die Referate und die Diskussion einer Tagung katholischer Sozialethiker und Ökonomen aus dem Sommer 1986 zu wirtschaftsethischen Fragen enthält der von dem Salzburger Sozialethiker Franz-Martin Schmölz hg. und nun endlich erschienene Sammelband:

Kirche und Wirtschaft. Überwundene Berührungsängste. Hg. v. Franz-Martin Schmölz. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1989. 232 S. (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, NF Bd 30), DM 36.–

Der Bd enthält im ersten Teil (15–140) insgesamt 9 Referate zu unterschiedlichen wirtschaftsethischen Fragen mit einem Schwerpunkt auf der Dritte-Welt-Problematik (Merk, Schmitz, Schmölz, Weiler). Daneben werden Grundfragen der Wirtschaftsethik (Reisinger, Nawroth, Klose) zur Bedeutung des Unternehmers in der Wirtschaftsordnung (Böggemann) und zur Umweltethik (Lehenhofer) behandelt.

Im zweiten Teil (143–232) sind die Wortprotokolle der den Referaten folgenden Diskussionen abgedruckt.

Die nachfolgenden Werke haben weniger Anspruch, neueste wissenschaftliche Forschungsergebnisse zu präsentieren, sondern richten sich an einen breiten Leserkreis:

Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht. Übers. aus dem Amerikanischen von Leslie Richford. Hg. v. Robert Clouse. – Marburg an der Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH 1988. 250 S. (Wealth and Poverty, Inter-Varsity Christian Fellowship of the USA), kart. DM 27.80

In dem Diskussionsband werden von vier Autoren, die alle im Vorwort des Hg.s als Evangelikale bezeichnet werden, aus christlicher Sicht unterschiedliche Positionen zu den Wirtschaftssystemen vorgestellt. Der Bd ist so konzipiert, daß jeder der Vf. seine eigene Position ausführlich darstellen kann und jeweils zu den Beiträgen der übrigen drei Stellung nimmt, so daß zu jeder Position sogleich die kritischen Gegenargumente mitgeliefert werden.

Im 1. Abschnitt plädiert Gary North, vorwiegend mit dem Diebstahlsverbot des Dekalogs und dem Gebot des Zehnten, für einen liberalistischen Minimalstaat marktwirtschaftlicher Prägung auf der Basis des Privateigentums. Da für ihn Steuersätze oberhalb von 10 Prozent mit Mehrheit beschlossener Diebstahl sind, muß er alle empirisch vorhandenen Wirtschaftssysteme für Varianten eines unchristlichen Sozialismus halten. Armut in der 3. Welt sei durch Übernahme der Werte (Sparsamkeit, Leistungsbereitschaft) und der Institutionen (Privateigentum, Märkte) westlicher Zivilisation und durch private Caritas zu beseitigen.

Im 2. Abschnitt plädiert William F. Diehl auf der Basis christlicher Grundwerte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung für eine staatlich gelenkte Marktwirtschaft, bei der der Staat durch Marktregulierung und Sozialleistungen in das Marktgeschehen ordnend eingreift. Empirischer Hintergrund sind dabei die konkreten Wirtschaftssysteme der USA, aber auch Japans, während Wohlfahrtsstaaten mit kollektiv organisierter Solidarität wie Schweden mit dem Vorwurf „käuflicher Liebe" abgelehnt werden.

Im 3. Abschnitt fordert Art Gish, ausgehend vom Koinonia-Gedanken der Urkirche, die Christen zum Rückzug aus der kapitalistischen Wirtschaft und zur Bildung dezentraler Lebensgemeinschaften auf. Durch das christliche Vorbild würden sich solche Lebensformen ausdehnen und langfristig Rückwirkungen auf die Gesamtgesellschaft haben. Ähnliche Vorstellungen findet man in der alternativ-ökologischen Bewegung, im katholischen Bereich bei den Gebrüdern N. und G. Lohfink sowie dem Innsbrucker Sozialethiker H. Büchele und in der Praxis der „Integrierten Gemeinde" München.

Im abschließenden 4. Abschnitt plädiert John Gladwin wohl eher für ein Modell skandinavischer Wohlfahrtsstaaten wie Schweden, obwohl durch den Titel „Zentralistische Planwirtschaft" eher Systeme der Ostblock-Staaten suggeriert werden. Durch massive Umverteilung über progressive Besteuerung soll hier der Staat soziale Gerechtigkeit dadurch erreichen, daß Grundgüter wie Ernährung, Wohnung, Bildung und Arbeit den Armen garantiert werden. Private Caritas reiche dazu allein nicht aus.

[3] Theodore Schultz, In Menschen investieren, Tübingen 1987.

Angesichts der weitreichenden Auffassungsunterschiede – obwohl sich alle Standpunkte auf christliche Postionen berufen – stellt sich die Rückfrage nach den Ursachen der Divergenzen. Nach Auffassung des Rezensenten liegen sie vor allem begründet in:

1. unterschiedlichen Vorverständnissen beim Herangehen an die Exegese des Alten und Neuen Testamentes sowie der Frage, ob die Gesetze des AT nach Christus unverändert Gültigkeit besitzen;

2. der Problematik, ob man aus der Bibel konkrete Anleitungen für die Gestaltung der heutigen Wirtschaft ableiten kann oder ob nur Grundprinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit, vorrangige Option für die Armen usw. gewonnen werden können, die dann vor dem Hintergrund einer in 3000 Jahren gewandelten sozialen Wirklichkeit unter Heranziehung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und empirischer Erfahrungen konkretisiert werden müssen;

3. unterschiedlicher Einschätzung empirischer Sachverhalte, etwa der Frage, ob Armut in der 3. Welt vorwiegend auf der fehlenden Übertragung liberaler Werte und Institutionen oder auf Ausbeutung durch die Industrienationen beruht;

4. der Frage, ob sich Christen in allen Lebensbereichen dieser Welt, d. h. auch in Politik und Wirtschaft, engagieren sollen und dabei problematische Kompromißentscheidungen mittragen sollen, oder ob sie eher durch prophetische Zeichenhandlungen die Welt zur Umkehr bewegen sollen.

Die auch unter Christen verstärkt in Gang gekommene wirtschaftsethische Diskussion wird von der Beantwortung dieser Grundfragen abhängen. Der Sammelband bietet durch das breite Spektrum der Positionen und Argumente wichtige Anstöße zur inhaltlichen Diskussion und weist auf die genannten weitergehenden Probleme und damit die Notwendigkeit grundlegender methodischer Reflexionen hin.

Nicht als Dialog verschiedener Vf., sondern als ein von einem Vf. verfaßter Dialog dreier Personen ist das nachfolgende Werk konzipiert:

Lefringhausen, Klaus: **Wirtschaftsethik im Dialog**. – Stuttgart: Radius 1988. 214 S., kart. DM 28.–

In Form eines Briefwechsels zwischen drei Generationen hat L., Ökonom und Mitarbeiter der Evangelischen Kirche im Bereich Entwicklungspolitik, sein Buch angelegt. Dabei repräsentieren der Vater, als Unternehmer, der Sohn, als evangelischer Pfarrer, und der Enkel, als politisch engagierter Jugendlicher, drei typische Blickwinkel, von denen aus in kirchlichen Gesprächskreisen an wirtschaftsethische Fragen herangegangen wird. Die vom Vf. dort selbst erlebten Sprachbarrieren und andere Hürden, die das Finden einer gemeinsamen Gesprächsebene erschweren, gaben den Anstoß. In den insgesamt 28 Einzelbriefen werden sowohl Grundsatzfragen der Wirtschaftsethik, wie die unterschiedlicher Verantwortungsebenen als auch eine Vielzahl aktueller konkreter Einzelfragen behandelt. Dazu gehört die Dritte-Welt-Problematik ebenso wie die Bedeutung von Verhaltenskodizes für Unternehmer, ethische Probleme von Markt und Wettbewerb, Fragen von Ökologie und Ökonomie, die Problematik des Strukturwandels und der Arbeitslosigkeit bis hin zum Verhalten von kirchlichen Amtsträger bei Betriebsstillegungen.

Die Gegenüberstellung unterschiedlicher Argumente verdeutlicht anschaulich die Differenziertheit und Komplexität wirtschaftsethischer Probleme, wobei die Qualität des Buches darin liegt, daß in der Regel auch die jeweils für den Einzelpunkt wesentlichen Argumente relativ umfassend genannt werden. Damit wird deutlich, daß es häufig keine Patentrezepte zur Problemlösung gibt.

L. hat bewußt keine systematische Wirtschaftsethik konzipiert, sondern er will einen breiten Leserkreis ansprechen, der an ethischen Problemen des Wirtschaftslebens interessiert ist und bei den verschiedensten Gesprächspartnern jeweils für andere Herangehensweisen Verständnis wecken, um so die Dialogbereitschaft zu fördern. Die Hinführung zu diesem Ziel ist ihm inhaltlich gut gelungen. Dabei ist aber die Form des Briefstils nicht konsequent durchgehalten, weil einzelne Briefe die Gestalt kleiner Aufsätze annehmen. Es wäre wünschenswert, wenn auch auf katholischer Seite unter Einbeziehung der reichen wirtschaftsethischen Tradition der katholischen Soziallehre ein entsprechendes Werk vorgelegt werden könnte.

Ebenfalls der kontroversen Diskussion der evangelischen Kirche verdankt sich das Werk des Mainzer Prof.s für Volkswirtschaftslehre Werner Lachmann, der auch einige Semester evangelische Theologie studiert hat:

Lachmann, Werner: **Wirtschaft und Ethik**. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns. – Neuhausen, Stuttgart: Hänssler 1987. 233 S. (Tagesfragen Bd 31), kart. DM 16.80

Er will mit seinem Buch einer bei Theologen und anderen eher wirtschaftsfremden Kreisen verbreiteten ethisch motivierten Kritik an der „sozialen Marktwirtschaft" entgegentreten.

Dazu behandelt er nach der Einleitung im 2. Abschnitt zunächst vor allem sozial- und ideengeschichtliche Entwicklungen der Wirtschaft bis hin zur sozialen Marktwirtschaft als Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik. Er weist darauf hin, daß bei der Anerkennung der Tatsache des „sündigen Menschen" nur eine eher marktwirtschaftliche, nicht aber eine zentralgeleitete Wirtschaftsordnung befürwortet werden kann.

Im 3. Abschnitt stellt er das Preis- und Wettbewerbssystem dar und behandelt ethisch umstrittene Grundelemente wie Wettbewerb, Gewinn und Privateigentum. Eine reine Marktwirtschaft ohne Sozialverpflichtung des Staates lehnt er als Sozialdarwinismus ab. Ausführlich geht er auf die Umweltproblematik ein, um zu zeigen, daß sie nicht Ergebnis von Fehlentwicklungen der Marktwirtschaft, sondern falscher staatlicher Rahmenbedingungen ist. Er zeigt Wege der Weiterentwicklung zu einer öko-sozialen Marktwirtschaft auf. Weiterhin geht er auf die Sozialpolitik ein, um auf Gefahren und Grenzen eines ausufernden Sozialstaates hinzuweisen. L. betont die Bedeutung der individuellen Moral der Marktteilnehmer für das Funktionieren der marktwirtschaftlichen Ordnung.

Im 4. Abschnitt wird die sozialpolitische Thematik mit der Behandlung von „Problemen kollektiver Absicherungen" weitergeführt, wobei die Folgen einer Abkehr von marktlichen Steuerungen hin zu kollektiven Steuerungsmechanismen, seien es staatliche Zwangsversicherungen, Bürokratien oder politische Mehrheitsentscheidungen, die immer Minderheitsinteressen verletzten, aufgezeigt werden.

Im 5. Abschnitt behandelt er unter der Überschrift „Wirtschaftliches Handeln im Angesichte Gottes" zunächst die Bedeutung protestantischer Theologien (wie des Calvinismus) für die Entstehung der modernen Industriegesellschaften auch im Vergleich zum Rückstand katholischer Gebiete, wobei er besonders auf die Bedeutung von religiösen bzw. ethnischen Minderheiten als Promotoren der wirtschaftlichen Entwicklung hinweist. Unter Rückgriff auf eine Reihe protestantischer Theologen und exegetischer Überlegungen behandelt er hier auch individualethische Fragen des rechten Umganges der Christen mit Reichtum und Besitz.

In einem kurzen 6. Abschnitt kritisiert er die Einmischung vieler Theologen in komplexe politische und wirtschaftliche Fragen und wirft ihnen die Vernachlässigung ihres eigentlichen Verkündigungsauftrages, der nach seiner Auffassung vor allem beim individuellen Verhalten anzusetzen hat, vor. Fehlentwicklungen im Wirtschaftssytem sind nach seiner Überzeugung nicht zuletzt auf die Erosion individueller Moral in Folge falscher Erziehung und verfehlter kirchlicher Verkündigung zurückzuführen.

L.s Buch will allgemeinverständlich wichtige theoretische Einsichten der modernen Volkswirtschaftlehre für die praktische Wirtschaftspolitik darstellen, was ihm auch weitgehend gelingt. Hingegen bereiten die im 5. und 6. Abschnitt entfalteten exegetischen und systematisch-theologischen Überlegungen gerade einem katholischen Leser ein gewisses Unbehagen. Mit diesem Bd allein wird L. ethisch motivierte Kritiker des gegenwärtigen Wirtschaftssystems in der Bundesrepublik jedoch nicht überzeugen können, da viele Themenfelder der Kritik hier nicht angesprochen wurden. Allerdings hat er selbst zu anderen umstrittenen Fragen etwa in einem weiteren Buch[4] versucht, Antworten zu geben.

Im Gegensatz zu den vorhergehenden, eher volkswirtschaftlich ausgerichteten Schriften richtet der Wiener Prof. für Gesellschaftspolitik und politische Theorie Alfred Klose seinen Beitrag zur Wirtschaftsethik schwerpunktmäßig an ethischen Fragen der Betriebsführung aus. Der Vf., bekannt auch als Hg. des Katholischen Soziallexikons und als Verfasser einer Katholischen Soziallehre (Graz u. a. 1979), beschäftigt sich in seiner Untersuchung schwerpunktmäßig mit einer Individualethik für Unternehmer:

Klose, Alfred: **Unternehmerethik**. Heute gefragt? – Linz: Veritas 1988. 149 S. (Reihe „Soziale Perspektiven" Bd 3), DM 22.–

Ausgehend von utilitaristisch-pragmatischen Überlegungen fordert K. von Unternehmern eine Orientierung ihres Handelns an dessen langfristigen Folgen. Mit dem Subsidiaritätsprinzip begründet er – wie auch Papst Johannes Paul II. in seiner jüngsten Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" (SR Nr. 15) – die Bedeutung der unternehmerischen Initiative für das gesellschaftliche Gemeinwohl. Er stellt zutreffend heraus, daß ein ausreichender Freiraum und stabile staatliche Rahmenbedingungen Voraussetzung für das erfolgreiche Wirken von Unternehmern als kreativen und dynamischen Persönlichkeiten sind, was sich an den wirtschaftlichen Mißerfolgen in Ostblockstaaten und Entwicklungsländern belegen ließe. Andererseits hält er kein reines Plädoyer für eine freie Marktwirtschaft, sondern fordert vor dem Hintergrund des Solidaritätsprinzips die solidarische Verantwortung des Einzelunternehmers.

Den Schwerpunkt der Untersuchung bildet der Abschnitt „Perspektiven der Unternehmerethik" (53–100), mit dem K. für die Gewissensentscheidung des Einzelunternehmers Entscheidungshilfen geben will.

Konkrete Problemfelder, die hier von K. angesprochen werden, sind u. a. Existenzsicherung des Unternehmens, Fairneß im Wettbewerb, Umweltprobleme, Investitionsentscheidungen sowie das Verhältnis zu Mitarbeitern und Kunden.

In diesem Abschnitt wäre eine deutlichere Trennung zwischen den sozialethischen Rahmenbedingungen, die kurzfristig für die Unternehmer „Sachzwänge" darstellen und ihre Handlungsmöglichkeiten begrenzen, und den konkreten ethischen Handlungsmöglichkeiten des Einzelunternehmers oder Managers wünschenswert gewesen. Dabei hätte an einigen Stellen die konkrete ethische Verantwortlichkeit der Unternehmer deutlicher herausgestellt werden können. So kann die Existenz eines Unternehmens nicht nur durch ungünstige sozialethische Rahmenbedingungen wie eine der Eigenkapitalbildung hinderlichen Besteuerung, sondern auch dadurch gefährdet werden, daß der Unternehmer seinem Betrieb relativ zu viele Mittel für den privaten Konsum entzieht und damit die Arbeitsplätze gefährdet. Bei der Umweltproblematik wird nicht darauf eingegangen, daß gerade von Unternehmensleitungen, etwa in der Diskussion um Katalysatoren, massiver politischer Druck gegen schärfere Normen (die diese selbst seit Jahren für ihre Exportfahrzeuge in die USA und Japan erfüllen) ausgegangen ist. Da sich K.s Buch auch an angestellte Manager unternehmer wendet, wäre ein Abschnitt der Verantwortung gegenüber den Eigentümern wichtig gewesen. Gerade bei breit gestreutem Unternehmenseigentum (wie bei Genossenschaften und Publikumsaktiengesellschaften) kommt diesem Aspekt große Bedeutung zu. Die Erosion und Gefährdung der marktwirtschaftlichen Ordnung geht in vielen Punkten von Unternehmern selbst aus, was K. für Konzentrationsbestrebungen auch zutreffend herausstellt.

In zwei weiteren Abschnitten fordert K. einerseits ein Engagement von Unternehmern in der Verbandsarbeit und andererseits in der Politik. Vor dem Hintergrund des österreichischen Modells der Partnerschaft zwischen Unternehmern, Gewerkschaften und Staat streicht er die Bedeutung der Kompromißfähigkeit an Stelle reinen Konfliktdenkens heraus. Allerdings wird dabei die Gefahr negativer Rückwirkungen auf nicht an den Entscheidungen beteiligte Dritte, wie nichtorganisierte Arbeitslose, Konsumenten (überhöhte Preise), Steuerzahler (Erhaltungssubventionen) oder das Ausland (protektionistische Maßnahmen zu Lasten von Dritte-Welt-Ländern), nicht ausreichend berücksichtigt. Auch bei dem Thema multinationale Unternehmen hätte man die ethische Verantwortung der Unternehmer stärker herausstreichen müssen, weil häufig in Entwicklungsländern eine ausreichende Kontrolle dieser Unternehmen durch rechtstaatlich arbeitende Verwaltungen und Gerichte, freie Medien und starke Gewerkschaften fehlt. Mit dem Hinweis auf die langfristigen Folgen für die Akzeptanz der unternehmerischen Freiheit in einer marktwirtschaftlichen Ordnung hätten hier und an anderen Stellen deutlichere Akzente gesetzt werden können.

Obwohl die besprochenen Schriften nur einen kleinen Ausschnitt aus der breiten wirtschaftsethischen Diskussion wiedergeben, ist die Vielfalt der Fragestellungen, methodischen Ansätze, Themen und Konsequenzen nicht zuletzt auch innerhalb der Kirchen wie auch zwischen den Konfessionen unverkennbar. Diese Vielfalt kann einerseits in einem Dialog zwischen theologischen und philosophischen Ethikern auf der einen, Wirtschaftswissenschaftlern auf der anderen Seite, aber auch zwischen Wissenschaft, Wirtschaftspraxis und Politik fruchtbar sein. Auf der anderen Seite verdeutlicht sie aber auch die bestehenden Barrieren der Kommunikation, sowohl in sprachlicher als auch inhaltlicher Hinsicht. Nur wenn es gelingt hier Annäherungen zu erzielen, wird man dem Ziel des wirtschaftsethischen Dialogs, nämlich ethisch und ökonomisch gleichermaßen fundierte Institutionen des Wirtschaftens sowohl für die Binnenstruktur einzelner Länder als auch für die Weltwirtschaftsebene zu entwickeln, näherkommen. Neben

[4] Werner Lachmann, „Leben wir auf Kosten der Dritten Welt?" 2. Aufl. Wuppertal 1987.

der global-strukturalen Ebene geht es weiterhin darum, dem einzelnen Entscheidungsträger (Unternehmer, Arbeitnehmer, Konsumenten) Hilfen für eigenverantwortliche Entscheidungen zu geben. Da den christlichen Kirchen für ethische Frage auch in der heutigen Gesellschaft noch hohe Kompetenz zugesprochen wird, bestehen angesichts breiten öffentlichen Interesses an Wirtschaftsethik auf diesem Gebiet gute Möglichkeiten der Verkündigung, wenn sich im katholischen Raum Amtsträger, wissenschaftliche Sozialethik und Sozialverbände den Anstrengungen des Dialogs unterwerfen.

Baldermann, Ingo: **Einführung in die Bibel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 291 S. (Uni-Taschenbuch 1486), kart., DM 27.80

Dieser Bd des evangelischen Religionspädagogen ist hervorgewachsen aus dem Werk Die Bibel – Das Buch des Lernens und hat trotz umfänglicher Bearbeitung den Grundentwurf beibehalten, mit Hilfe der Bibel menschliche Grunderfahrungen zu machen, Maßstäbe für die eigenen Lebenserfahrungen zu gewinnen, Hoffnung zu schöpfen auf das, was die Geschichte, die Gott auf Erfüllung hin angelegt hat, in sich birgt und zugleich an dieser Hoffnungsgeschichte der Menschheit vertrauend mitzuwirken. Das Vorwort umreißt knapp das, was die Einführung Baldermanns will: „das wirksamste Innovationspotential der Christenheit in der Welt" verantwortlich erschließen, um darin durch das menschliche Wort hindurch Gottes verbindlichem Wort zu begegnen. Denn „an der Wahrheit ihres Trostes, ihrer Wegweisung und ihrer Hoffnung hängt unser Leben". Dabei will B. helfen, existentiell gläubiges und wissenschaftliches Verstehen so miteinander zu verbinden, daß dadurch die Lebenswahrheit der Bibel neu erfahren werden kann. Ansatzpunkte sind dabei die sprachlichen Ausdrucksformen der verschiedenen menschlichen Grunderfahrungen, die im Lauf der Offenbarungsgeschichte gemacht wurden. Die Bibel ist so das grundlegende Lernbuch der Menschheit, das heute auf ökumenischer Ebene neu studiert und bedacht werden will.

B. gliedert seine Einführung in 1) Neue Erfahrungen mit der Bibel (z. B. Sprache für die Sprachlosen, verständliches Reden von Gott), 2) Ansatzpunkte selbständigen Lernens (ihrer Sprache folgen – sich den täglichen Erfahrungen aussetzen), 3) Die elementaren Strukturen (Sprache der Ermutigung, Menschlichkeit, Angst, Freude, Einsicht) 4) Biblische Grundbegriffe (Gerechtigkeit und Ehre, Bund und Opfer, Gottes Herrschaft, Tod und Leben), 5) Eigenarten biblischer Sprache (schwerfällig, elementar, vielfältig, menschlich, nicht-religiös, weltverändernd, leidenschaftlich), 6) Einfache Formen des Erzählens (Wunder, Verheißungs-, Leidensgeschichten, Nachfolge- und Begründungsgeschichten), 7) Argumente (Worte der Propheten, Jesu, Die Existenz des historischen Jesus), 8) Autoren (priesterliche, paulinische, johanneische Didaktik), 9) Knotenpunkte (Schöpfung, Leiden für uns, Auferstehung), 10) Zusammenhänge (Leitende Worte, Redaktion, Einheit der Schrift; Die Bibel – das letzte Wort?).

Wie die Übersicht zeigt, geht es B. um eine Didaktik des Verstehens, die er einerseits am Charakter des Sprachzeugnisses festhakt, andererseits am existentiellen Erfahrungsgut der Heils- und Glaubensgeschichte. Dieses Vorgehen setzt bereits Kenntnisse der Bibel wie auch der Fragestellungen, Probleme und Antworten der Bibelwissenschaft voraus.

B. will Religionspädagogen, Seelsorgern, Predigern und theologisch gebildeten Christen zu einem wissenschaftlich verantworteten, dabei gläubig-existentiell fruchtbaren Lesen und Lebens-Lernen mit der Bibel helfen. Es ist dabei interessant zu sehen, wie er versucht, problematische wissenschaftliche Fragen (Urgeschichte, Ätiologien, Gesetzlichkeit, epiphane Wundererzählungen, historischer Jesus – Worte über Jesus und Deutungen Jesu) zu entschärfen, indem er sie einordnet in den fortschreitenden Verstehensversuch der Wirklichkeit des Lebens in der gefallenen und zugleich begnadeten Welt durch die Sprecher, Denker, Zeugen und Erzähler des Volkes Gottes des Alten und Neuen Bundes. Deshalb warnt er davor, die Bibel als „letztes" Wort im Sinne einer starren, buchstäblich zu verstehenden, ein für alle Mal gültigen göttlichen Wahrheit zu deuten. Darum sind gerade die Abschnitte über die Sprache und die Wahrheit und Kraft der Worte der Bibel die wertvollsten Teile dieser Einführung für gebildete Christen, die die Bibel gläubig und existentiell weiterführend verstehen wollen.

Aber hier liegt auch der grundlegende Mangel dieser Einführung: die hermeneutischen Prinzipien werden nicht deutlich aufgezeigt, die Aporien und bleibenden Probleme nicht beim Namen benannt, einzelne Grundbegriffe und Grundelemente werden subjektiv ausgewählt und nicht gegenüber anderen abgewogen und in einen zureichenden Gesamtzusammenhang gestellt. Auf grundlegende oder weiterführende Literatur wird nicht verwiesen, der theologische Standpunkt des Verfassers nicht klar umrissen. Vor allem aber ist das Wort „Einführung" mißverständlich. Es wird nicht eigentlich in die Bibel eingeführt, sondern exegetisch und theologisch vorgebildete Christen werden zu einem wissenschaftlich und gläubig verantwortbaren, existentiell befruchtenden und menschlich hilfreichen Leben der Bibel auf individualistischer Grundlage angeleitet.

Passau Otto B. Knoch

Gerstenberger, Erhard S.: **Jahwe – ein patriarchaler Gott?** Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1988. 171 S., Ppb. DM 20.–

Zum ersten Mal nimmt ein renommierter deutschsprachiger Exeget monographisch Stellung zur feministischen Theologie – ein Ereignis, das als solches bereits Beachtung verdient. Aber nicht nur über das „Daß", sondern auch über das „Wie" kann ich mich als Exegetin, die seit einigen Jahren auf feministisch-theologischen Pfaden wandelt, nur freuen: es ist dem Buch anzumerken, daß sein Autor die Anfragen und Grundanliegen feministischer Theologie ernsthaft und mit Sympathie zur Kenntnis genommen, vielleicht sogar ein Stück weit auch in seinem eigenen Herzen erwogen hat. Damit ist Gesprächsbereitschaft signalisiert, die ich im folgenden beim Wort nehmen möchte.

Zwei einleitende Abschnitte skizzieren das Problem: zwar hat die Theologie immer an der Andersheit Gottes festgehalten, de facto herrscht jedoch die Vorstellung von „seiner" Männlichkeit. Feministische Theologie, zusammen mit dem Kampf gegen ökonomische und ökologische Ausbeutung sowie gegen Rassismus eine Aufbruchsbewegung der Nachkriegszeit, kritisiert dies als sexistisch und fordert die Einbeziehung weiblicher Wirklichkeit in die Rede von (und zu) Gott. Insofern sich hier das Leiden von Frauen an patriarchalen Herrschaftsansprüchen zu Wort meldet, ist die Theologie aufgerufen, sich des intimen Zusammenhangs von ungerechter Gesellschaftsordnung und falschem Gottverständnis bewußt zu werden und die feministische Kritik als genuin theologische Kritik ernstzunehmen.

Wo aber liegen die Ursprünge der heutigen unzweifelhaft patriarchalen Gottesbilder und Kirchenpraktiken? G. sieht „die entscheidenden Weichenstellungen für unser heutiges theologisches Verständnis im 1. Jahrtausend v. Chr." (14) gestellt und will deshalb die hebräische Bibel auf das in ihr angelegte Gottesverständnis befragen, nicht ohne sich seines eigenen hermeneutischen Standorts als historisch-kritisch-sozialgeschichtlich arbeitender Exeget, als Angehöriger einer der reichsten Industrienationen der Welt und als hier patriarchal sozialisierter Mann zu vergewissern (15f).

Der Hauptteil des Buches besteht aus 10 (!) Kap. und ist sorgfältig durchkomponiert. Die ersten sechs sind jeweils paarweise aufeinander bezogen und bilden einen Durchgang durch die Religionsgeschichte des biblischen Israel von der frühnachexilischen bis zurück in die älteste Zeit. Sie sind immer gleich strukturiert: auf einleitende Bemerkungen zum jeweils behandelten Geschichtsabschnitt folgt die Besprechung biblischer Texte, die auf die Gottesvorstellung in ihrem entsprechenden historischen Kontext hin ausgelegt werden; abschließend steht der Versuch, das Ergebnis auf die heutige Situation in Kirche und Gesellschaft hin zu vermitteln. Das 7. Kap. faßt die für eine feministisch-theologische Diskussion relevanten historischen Ergebnisse zusammen; die drei letzten Abschnitte denken die historische Diskussion hermeneutisch-praktisch aktualisierend weiter.

Ein lose angehängter letzer Teil nimmt noch einmal kritische Rückfragen an die hebräische Bibel aus feministischer Sicht auf und geht aus exegetischer Sicht resümierend darauf ein.

Den religionsgeschichtlichen Durchgang (Kap. 1–7) bestimmen drei grundlegende Differenzierungen: 1. die Abhebung der monotheistischen Religion Israels in nachexilischer Zeit von der nicht näher bezeichneten, aber vor-monotheistischen Gottesverehrung des monarchischen und vorstaatlichen Israel (in Anschluß an B. Lang u. a.); 2. die Unterscheidung von öffentlicher und privat-familiärer Religion bzw. Religionsausübung für alle Epochen der Geschichte Israels, insbesondere der vorexilischen Zeit (vgl.

H. Vorländer; R. Albertz); 3. die Trennung zwischen männerdominiertem Außenbereich der israelitischen Gesellschaft und dem „Hausbereich" der Frauen als einer durchgängig patriarchal, aber (noch) nicht sexistisch bestimmten Ordnung (Verweis u. a. auf S. de Beauvoir; M. Mead).

Im 1. Kap. wird dementsprechend gezeigt, daß die Vater-Anrede für JHWH, die ihren genuinen Sitz im Leben in der Situation der frühnachexilischen Gemeinde habe (Jes 63,7–64,11) und sich also auf einen bereits monotheistisch verehrten Gott beziehe, durchaus nicht in sexistischer Absicht verwendet sei. Vielmehr werde hier nach dem Zusammenbruch staatlicher Strukturen die verwandtschaftliche Schutzfunktion des Familienoberhauptes in Gott angerufen: der de facto patriarchal strukturierten Familie ist die Gottesanalogie entnommen, ohne daß dies bewußt oder polemisch mit dem Ausschluß des Weiblichen aus der Gottesrede verbunden wäre.

Das 2. Kap. zeichnet die deutlichste in der hebräischen Bibel erkennbare außerjahwistische Opposition im Namen einer weiblichen Gottheit nach, nämlich die im ägyptischen Exil stattfindende Auseinandersetzung um die Himmelskönigin (Jer 44). Auch wenn Frauen Wortführerinnen dieser Opposition sind und der Mann Jeremia (mit im übrigen nur schwachen Argumenten) sie zurückweist, liegen nach G. auch hier keine sexistischen Beweggründe vor; Thema ist vielmehr die Frage, welche Gottheit die reale Macht hat, der bedrängten Gruppe beizustehen. Die Alternative bewegt sich dabei zwischen dem traditionellen „Nationalgott" JHWH und der (möglicherweise seit alters her verehrten) Himmelskönigin, der aufgrund des Hervortretens von Frauen in ihrem Kult das Epiteton „Göttin der Familie" (33) zukommt, so daß hier „öffentliche" und „private" Religion in Konkurrenz gerieten.

Das 3. Kap. führt in die Königszeit und zu den vieldiskutierten Ascher-Texten aus Kuntillet-Adschrud und Khirbet el-Qom. G. interpretiert sie „maximalistisch" auf eine Ehegefährtin JHWHs hin, die in bestimmten Kreisen mit ihm zusammen verehrt worden sei. Demnach kannte die Königszeit „noch nicht den ausschließlich männlichen Gottesglauben" (48); der Protest gegen andere Gottheiten (etwa bei Hosea) war schwach und selten. Daraus aber könne nicht geschlossen werden, daß Frauen gesellschaftlich gleichberechtigt gewesen wären, war ihnen doch seit unvordenklichen Zeiten ihr fester, auf Hauswirtschaft und Kindererziehung begrenzter – und in dieser Begrenzung ein Stück weit autonomer – Platz in der patriarchalen Ordnung zugewiesen.

Im 4. Kap. wird auf die vorstaatliche Zeit zurückgegriffen, die nach dem Modell der segmentären (und d. h. „durch und durch patriarchal strukturiert[en]" [53]) Gesellschaften (vgl. Chr. Sigrist) verstanden ist. Auf der Ebene der Stammesreligion wurde JHWH als Krieger verehrt, was andere Religionsformen daneben und unterhalb davon nicht aus-, sondern einschloß. Die verwunderliche Tatsache aber, daß ausgerechnet diesem kriegerischen JHWH der „männlichen Außenseite" in den Debora- und Mirjamtexten zwei eben auf dieser Außenseite aktive Frauengestalten zugeordnet sind, erklärt G. wieder damit, daß die in öffentlichen Belangen patriarchal funktionierende vorstaatliche Gesellschaft Israels eben diese ihre Ordnung (noch) nicht sexistisch festgeschrieben hatte und deshalb Ausnahmen zuließ.

Kap. 5 ist der Versuch, Spuren von „Frauen- oder Hauskulte[n]" (68) für die ältere und älteste Zeit Israels ausfindig zu machen, und komplementär dazu will das 6. Kap. zeigen, daß die „öffentliche" Religionsform dieser ältesten Zeit mit Recht eine „Religion der Väter" genannt wird.

Dies alles bedeutet nun nicht, daß die feministisch(-theologisch)e Kritik am patriarchalen Gottesglauben der Bibel im Unrecht ist. Wohl aber soll ein gleichsam mechanischer Zusammenhang zwischen Monotheismus und Frauenverachtung bestritten werden (Kap. 7): zwar ist der nachexilisch verehrte einzige Gott zugleich ein männlich bestimmter Gott; sexistisch wird seine Verehrung aber erst durch das Hinzutreten verschiedener kontingenter Faktoren, wie der sozialen und wirtschaftlichen Desintegration der Familien und daraus resultierend der sozialen Abwertung und religiösen Entmündigung der Frauen (vgl. 98f), vor allem aber aufgrund der außerordentlich einflußreichen Tätigkeit der priesterlichen Theologen in nachexilischer Zeit, deren Reinheitsvorstellungen für Frauen im Kult grundsätzlich keinen Raum mehr ließen und die „Gott" trotz des Bilderverbots allzusehr nach ihren männlich-klerikalen Projektionen gestalteten.

Die Konsequenzen für gesellschaftliches und kirchliches Handeln werden von G. mutig und offen ausgesprochen (Kap. 8 und 9). Sie können nicht in einer nostalgischen Restauration unwiederbringlich verlorener Lebensformen der Vorneuzeit bestehen (vgl. dazu auch U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt 1986), sondern nur – auf der Basis der Gleichberechtigung von Männern und Frauen – in dem Versuch, der ökonomisch verordneten Vereinzelung Aller durch Erinnerung an „Solidarität" Widerstand entgegenzuleben. Hier hätten die Kirchen auch und gerade in der Unterstützung neuer Formen von Gemeinde (Basisgemeinden! vgl. 125) ihre genuine Aufgabe, nicht in der Aufrechterhaltung des Ausschlusses der Frauen vom „Heiligen". Und dies dürfte, würde auch die Gottes-Rede (Theologie) nicht unverändert lassen. G. beschließt sein Buch (Kap. 10) mit dem Bekenntnis zu einer Gottheit mit menschlichem Antlitz, transzendent und universal, in Liebe den Leidenden zugewandt und zugleich aktiv-befreiend, zum Gott gerade auch der hebräischen Bibel.

Gerstenbergers Buch ist das erste und bisher einzige seiner Art: nicht nur eine Religionsgeschichte Israels unter der konsequenten Perspektive ihrer geschlechtsspezifischen „Produktivkräfte" und ohne Berührungsangst vor neueren, als untheologisch beargwöhnten Methoden und Perspektiven, sondern gleichzeitig ein hermeneutisch reflektierter und engagiert „pastoraler" Beitrag zur Gegenwart und Zukunft des gelebten Gottesglaubens in Solidarität mit Männern wie Frauen, der sich präzise und in vielerlei Konstellationen an der in der Tat für Frauen und Männer in Gesellschaft wie Kirchen zentralen Machtfrage abarbeitet. Gerade weil dieses Buch mir als Diskussionsbeitrag ein Schritt in die richtige Richtung zu sein scheint, seien eine Reihe nachdenklicher, kritischer, ergänzender Anmerkungen und Anfragen gestattet.

1. Weibliche Gottheiten des biblischen Israel werden nur als „Muttergottheiten" in den Blick genommen. Mag dies bei der Aschera noch angehen, so scheint mir dies bei der jeremianischen Himmelskönigin nicht mehr gerechtfertigt: gerade der Ischtar-Astartetyp der Göttin (als die die „Himmelskönigin" wohl am ehesten identifizierbar ist; vgl. zuletzt S. M. Olyan, Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven, in UF 19 [1987] 161–174) erscheint einerseits kriegerisch (sogar beritten; vgl. die „Lady Godiva" von Lachisch; M. Görg, Die Göttin auf dem Kriegspferd, in: BN 13 [1980] 32ff), andererseits erotisch-hetärenhaft und als solche eben nicht (primär) „mütterlich" (was G. für die sidonische Astarte auch durchaus konzediert, vgl. 44).

2. Solch historische Verengung auf „Muttergottheiten" mag mit der m. E. etwas starren Handhabung der Trennung zwischen öffentlicher und privater Religiosität/Religion einerseits und männlicher Außenorientierung/weiblichem Binnenraum andererseits zusammenhängen. Die aus den Texten erhebbaren Phänomene werden eher dem Schema angepaßt als daß ihnen die Möglichkeit gegeben wird, das Schema evtl. zu modifizieren: die „Himmelskönigin" muß eine Familiengottheit sein, weil in ihrem Kult Frauen hervortreten, nicht aber wird umgekehrt die Frage gestellt, ob in Analogie etwa zur Ischtar von Arbela oder zur Baalat von Byblos diese Himmelskönigin vielleicht eine Ortsgöttin gewesen sein mag, deren Kult damit immerhin keinen staatlichen, aber doch einen öffentlichen Charakter gehabt haben könnte. Dem (biblisch gut belegten) Amt der Gevira, das nicht ins Schema des weiblichen Binnenraumes paßt, wird nur ein einziger Satz gewidmet (108). Auch die Aschera als Gattin des Nationalgottes JHWH kommt nur in vagen Andeutungen in den Blick (vgl. 48), ohne Einbeziehung etwa der markanten Stellen in 2 Kön 21 und 23. Und Debora wie Mirjam müssen als Ausnahmen firmieren, bei deren Schilderung sich G. fragt, ob nicht dem Autor „doch dabei ein wenig die Haare zu Berge gestanden haben . . .?" (54). Statt dessen wäre m. E. die Frage angebrachter, ob die Analogie segmentärer, und d. h. patriarchaler Gesellschaften vielleicht zu eng gefaßt sei (vgl. z. B. W. Rogerson, Was Early Israel A Segmentary Society?, in: JSOT 36 [1986] 17–26).

3. Vielleicht rührt diese etwas starre Handhabung eines vorgegebenen Schemas daher, daß hinter vielen Ausführungen G.s die Auseinandersetzung mit einer bestimmten, nicht einmal bei allen ihren Vertreterinnen theologisch gemeinten Richtung des Feminismus steht, der feministischen Matriarchatsforschung. Wohl um deren historische Thesen vom ursprünglichen Matriarchat (auch) im Alten Orient und im biblischen Israel abzuwehren, wird allzu vehement jegliches nicht-patriarchale Element in Gesellschaftsverfassung oder Religion bestritten oder zur großen Ausnahme erklärt. (Und vielleicht hat G.s Blick auf die übermächtige matriarchale Muttergöttin auch seine Wahrnehmung feministisch-theologischer Gottesbildkritik in ihren mannigfaltigen Formen etwas verdunkelt, so daß diese eingangs lediglich als die Forderung nach einer Rückgewinnung der „Muttergottheit über oder neben dem christlichen Vatergott" [13] beschrieben werden . . .)

4. In meiner Wahrnehmung geschärft durch die Diskussion der letzten Jahre um Antijudaismus in feministischer Bibelkritik kann ich heute nicht mehr ungebrochen von „jüdisch-christlicher" Tradition dort sprechen, wo es um Sündenfälle des Patriarchats geht. Die hebräische Bibel, erst recht das biblische Volk Israel haben sicher nicht, wie G. nahelegt, unmittelbar für unseren Kulturkreis entscheidenden Einfluß ausgeübt, und wer will entscheiden, ob gar „den" entscheidenden (vgl. 14): ist nicht das in hellenistisch-römischer Zeit entstehende Christentum mit seiner Lesart der biblischen Texte, sind nicht die verschiedenen „Wenden" (die konstantinische, die germanische etc.) mit ihren je andersartigen Textrezeptionen der (oft nicht einmal in dieser Sprache mehr wahrgenommenen) hebräischen Bibel von sehr entscheidendem Einfluß gewesen? Und auch den „roten Faden von männlicher Selbstbespiegelung und Frauenverachtung" (vgl. 91) würde ich lieber zunächst der christlichen Tradition entlang laufen lassen, statt nachexilische Mischehenverbote und christliche Hexenverfolgungen in einem Atemzug zu nennen (vgl. auch 101). Dies schließt die kritische Auseinandersetzung mit den Texten der hebräischen Bibel als Teil der christlichen Heiligen Schrift nicht aus, sondern ein.

5. Insofern bin ich dankbar für die Hinweise auf den sehr ambivalenten Charakter der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte(n) und vermute, daß auch die bei G. in Schutz genommenen Propheten Hosea, Jeremia und Ezechiel nicht erst durch frauenfeindliche Rezeption zu ersten Weichenstel-

lern sexistischer Vorstellungen geworden sind. Die Frage, warum sie es geworden sind und warum ihre von Feministinnen (vgl. u. a. Drorah Setel, Prophets and Pornography, in: Letty Russel [Hrsg.], Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia 1985, 86ff) direkt „pornographisch" genannten Bilder immer wieder aufgegriffen wurden, ist nach wie vor offen.

Ein Buch, dem ich zahlreiche sympathisierend-kritische Leserinnen und Leser aus vielen Richtungen der Theologie wünsche!

Salzkotten Marie-Theres Wacker

Duplacy, Jean: **Etudes de critique textuelle du Nouveau Testament.** Présentées par Joël Delobel. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1987. XXVII, 431 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVIII).

Der vorliegende Bd enthält eine gute Auswahl von Aufsätzen Jean Duplacys (*1916, †1983), die J. Delobel zusammengestellt und mit einem Vorwort und einer Einleitung versehen hat, der eine Hommage vorangeht, die Henri Bourgeois von der Theologischen Fakultät in Lyon beigesteuert hat. Es handelt sich bei dieser Publikation um einen Teil des textkritischen Werks, denn darüber hinaus hat D. vor allem regelmäßig ausführliche und kritisch wertende Literaturberichte geliefert. Ich erinnere an die Berichtsreihe „Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament", seit 1962 „Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament", die zwischen 1957 und 1977 erschien, zunächst bis 1966 in Recherches de Science Religieuse, dann in Biblica. In einer Zeit, da die ntl Wissenschaft der Textkritik weniger Beachtung schenkt (wohl auch weil die Materie zu kompliziert geworden war) und sie immer mehr zu einer Sache der Spezialisten wurde, kommt D. das Verdienst zu, auch den interessierten Nichttextkritiker mit den aktuellen Problemen und Lösungsversuchen bekanntgemacht zu haben.

Die meisten der in diesem Bd zusammengefaßten Arbeiten sind zwar zuvor schon an prominenter Stelle erschienen, einige aber auch in vielleicht weniger bekannten Sammelbänden, eine – die Arbeit über Lk 22,43–44 – war bislang noch nicht in ihrem ganzen Umfang und eine weitere schließlich – Mt 19,9 betreffend – überhaupt nicht veröffentlicht worden. Die Aufsätze, 20 an der Zahl und chronologisch angeordnet, stammen aus den Jahren 1953 bis 1983 und belegen eindrucksvoll D.s Arbeitsweise, der bereits seit 1947 am Grand Séminaire in Dijon Professor für biblische Exegese war, 1953 an der theologischen Fakultät von Lyon Professor für Textkritik wurde, die er ab 1967 gleichzeitig in Louvain vertrat.

Die Untersuchung „A propos d'une variante «occidentale» des Actes des Apôtres (III,11)" (3ff) verbindet die textkritische mit der archäologischen Problematik der bekannten Stelle, mit dem Ergebnis: „. . . il n'en resterait pas moins que la variante «occidentale» serait la plus fidèle de la topographie du Temple" (13). Das Resultat ist nicht entfernt von dem von K. Lake (The Beginnings of Christianity IV,35). Der Aufsatz gibt eine Fülle von Anregungen, ohne die Diskussion darüber beenden zu können, ob eine Verifikation an den Realien nun eher eine Lesart unterstützt oder nicht. Die Frage mag gestellt werden, ob nicht eine alte Tradition, die hier auf den „westlichen" Text eingewirkt hätte, mit der tatsächlichen Topologie des Tempels besser vertraut sein mochte als der Vf. der Apostelgeschichte.

Der Aufsatz „Citations patristiques et critique textuelle du Nouveau Testament" (15ff) stellt eine eingehende Besprechung von R. W. Muncey, The New Testament Text of S. Ambrose, Cambridge 1959 dar, die weit über eine Rez. hinausgeht, weil sie die Auswertung von Väterzitaten im Grundsatz betrifft. Wer sich einmal mit einer solchen Auswertung der patristischen Belege zu nur einer Bibelstelle beschäftigt hat, weiß von den zahllosen methodischen Problemen, und wird, auch wenn es sich hier um einen sehr speziellen Bezug handelt, eine Reihe von ihnen angesprochen finden.

Der Beitrag „Une variante méconnue du texte reçu «. . . ἢ ἀπολύσατε» (Lc 22,68)" (25ff) zeigt in für D.s Arbeitsweise typischer Art eine umfassende Darstellung der Bezeugung bis hin zu den Kirchenvätern und Versionen. Er warnt vor einer zu pauschalen Disqualifizierung der Mehrheitstextvarianten und verweist hier auf die eventuell doch sehr differenzierte Vorgeschichte solcher Lesarten.

Der Aufsatz „Histoire des manuscrits et histoire du texte du N.T." (39ff) enthält sehr viele methodologische Anregungen, weist aber vor allem auf die Bedeutung der Kenntnis der *Textgeschichte* für die Gewinnung der ursprünglichen Lesarten hin. Der Tatbestand ist schmerzlich, daß im allgemeinen nicht mehr als das Alter einer Hs. (mit allem paläographischen Vorbehalt) und eine gewisse Vorstellung, die man von ihrem Textcharakter hat, vom Textkritiker zu berücksichtigen sind. Vieles bleibt da allerdings noch zu erforschen: „le lieu; les traditions, les influences, les sources qui expliquent les diverses aspects de sa confections et de son contenu; sa destination et son usage; les personnage qui . . . furent mêlés à son origine . . .; les péripéties de son histoire" (46). Sicherlich sind dieses alle wichtige Elemente der Textgeschichte, sie werden jedoch in den meisten Fällen auch nicht zu erheben sein. Allerdings ist die Absicherung lokaler Textformen ein dringendes Desiderat.

Wie schwierig das im einzelnen sein kann, zeigt auch der Beitrag „La provenance athonite des manuscrits grecs légués par R. Bentley à Trinity College et en particulier de l'onical 0131 du Nouveau Testament" (55ff). Sind die als athonitisch geltenden Bentley-Hss. es wirklich? Auch wenn kein definitives Ergebnis erreicht wird, hat diese Arbeit ihren Wert für die Methode.

Der Beitrag „Une tâche importante en difficulté l'édition du Nouveau Testament Grec" (61ff) stellt eine sehr kritische Auseinandersetzung mit dem *International Greek N.T. Project* dar, die umfängliche Untersuchung „Les lectionnaires et l'édition du Nouveau Testament Grec" (81ff) unternimmt es, den Kreis der Lektionare einzugrenzen, die in der *editio maior* zu berücksichtigen wären.

Einem kurzen Bericht über das textkritische SNTS-Seminar von 1969 mit dem Titel „«Le texte occidental» des épîtres catholiques" (119ff) folgt wieder eine Abhandlung, die einem der zentralen Arbeitsgebiete D.s gewidmet ist: „Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent et l'avenir" (123ff). D. bietet zunächst eine sehr kenntnisreiche Darstellung der Geschichte der Verwertung von Kirchenväterzitaten. Die damalige „Gegenwart" wird durch einen längeren Einschub von J. Suggs (133–144) vertreten, der die Problematik aus der Sicht des IGNTP (International Greek New Testament Project) darstellt, dem D. wiederum ein Kap. „L'avenir" anfügt, eine Auseinandersetzung mit dem *International Project* vor allem im Hinblick auf die Arbeit des *Centre d'Analyse et de Documentation patristiques* in Strasbourg und die Vorbereitungen der *editio critica maior.*

Die Untersuchung „P^{75} (Pap. Bodmer XIV–XV) et les formes les plus anciennes du texte de Luc" (151ff) ist auch gerade für den nicht auf die Textkritik spezialisierten Neutestamentler eine nützliche Lektüre, bewahrt sie doch davor, die unter den alten Hss. beispiellose Nähe von $\mathfrak{P}^{75}$ und B ohne Einbettung in die gesamte alte Textgeschichte einseitig bei der Rekonstruktion des ursprünglichen Textes geltend zu machen. D. führt fast nie Hypothesen an, ohne auch gleichzeitig deren Einschränkungen zu benennen, etwa wenn es darum geht, den gemeinsamen Vorfahren von $\mathfrak{P}^{75}$ und B zu datieren: „Le II^e siècle n'est pas exclu" (168), aber das Umfeld stelle bereits ein diversifizierter Text dar. „Cette diversité a été dûe entre autre à une «recension» assez radicale qui est à l'origine soit du «texte occidental», soit du texte «$\mathfrak{P}^{75}$ – B»." (ebd.) Bei aller Verbesserung für die Basis textkritischer Entscheidungen, die die Entscheidung von $\mathfrak{P}^{75}$ mit sich gebracht habe, stellt D. fest: „. . . il ne s'agit pas d'une révolution et, moins encore, d'une révolution qui changerait les principes de la critique en réduissant abusivement la necessaire autonomie de la critique interne" (ebd.).

Die Arbeit „Les divisions du texte de l'épître de Jacques dans B (03) du Nouveau Testament (Vatic. Gr. 1209)" (169ff) wirft die Frage auf, inwiefern Eigenschaften von Hss., die nicht unmittelbar ihren Textbestand betreffen, hier also die Einteilung eines Textes in Abschnitte, eine Aussage auch über die Geschichte der hsl. Tradition machen können und inwieweit sie mit den textlichen Eigenschaften der Hss. in Verbindung zu setzen sind. D.s These ist im übrigen, daß durch Paragraphoi und Marginalzahlen das Auffinden liturgischer Lesungen erleichtert werden sollte.

Einem wohl nur den Lektionarspezialisten betreffenden Beitrag „L'homélie d'Astérius le Sophiste, l'homélie de l'octave pascale?" (185ff) folgt eine sehr umfangreiche (64 Seiten) und engagierte Abhandlung mit dem Titel „Classification des états d'un texte, mathématique et informatique: repères historiques et recherches méthodologiques" (193ff). Wie bei dem grundlegenden Beitrag zu den Väterzitaten (123ff) ist es für die Arbeitsweise D.s charakteristisch, daß er sich zuallererst nicht nur mit Sorgfalt des Forschungsstandes, sondern auch der Problemgeschichte vergewissert. Eine 11 Seiten umfassende Bibliographie, deren Titel D. nicht nur gesammelt, sondern auch verarbeitet hat, zeigt es eindrücklich. So behandelt er die Geschichte der Gruppenfindung von J. A. Bengel bis H. Quentin, um dann über W. W. Gregg zu E. C. Colwells und M. M. Parvis' *Multiple Method* sowie zu V. A. Dearing und J. Froger zu gelangen. Die methodologische Darstellung orientiert sich zunächst an J. J. Griffiths Taxonomie, in deren Gefolge z. B. G. D. Fees 27 Textzustände von Joh 4 ebenso wie R. Kiefers Tabellen zu Joh 6,52–71 ausführlich dargestellt werden. Aber auch die Factor Analysis sowie die Cluster-Analyse werden angesprochen. Alles dies geschieht in sehr anschaulicher Weise mit vielen Beispielen und Tafeln.

Nach einem Beschreibungen und bibliographische Angaben enthaltenden Beitrag „Manuscrits grecs du Nouveau Testament émigrés de la Grande Laure de l'Athos" (259ff) folgt ein Vortrag „Préables philologiques à la classification automatique des états d'un texte" (279ff), der in seiner Kürze – gemessen an der Komplexität des Themas – viele Fragen offen lassen mußte.

Einem Aufsatz über „Les regulae morales de Basil de Césarée et le texte du Nouveau Testament en Asie-Mineure au IVe siècle" (293ff) schließt sich eine Arbeit an mit dem Titel „A propos de l'histoire du texte de la première épitre de Pierre" (309ff). D. gelangt dort zu einer Dreiteilung der Überlieferung wie von Soden, hat aber eine andere Zuordnung der Hss. zu den Überlieferungs-

zweigen. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem „westlichen" Text in den Katholischen Briefen nochmals (vgl. 119ff) aufgeworfen. D. nimmt ihn für die großen Briefe an, hält ihn aber auch bei den kleinen für wahrscheinlich. Darin wird ihm nicht jeder folgen mögen. Die Dreiteilung der Überlieferung scheint bei Berücksichtigung des Gesamtmaterials nicht gar so eindeutig.

Ein weiterer Beitrag „A propos d'un lieu variant de 1 Co 11,24: voici mon corps (–, rompu, donné, etc.) pour vous" (329ff) führt zur Stelle die volle Bezeugung unter intensiver Berücksichtigung der patristischen Zitate vor. D. versucht, die Geschichte des Textes an dieser Stelle zu schreiben, ausgehend von der Datierung und Lokalisierung der Varianten anhand ihrer Zeugen, aber auch mit starker Gewichtung der inneren Kritik. D. bevorzugt im Ergebnis κλώμενον, obgleich sich diese Lesart durchaus durch das vorangehende ἔκλασεν nahelegen könnte.

In der Methode verfährt ähnlich der zuvor nicht vollständig veröffentlichte Aufsatz „L'histoire la plus ancienne et la forme originale en Luc 22,43–44." Auch hier finden wir eine ausführliche Darstellung der von D. vermuteten Textgeschichte. Er hält die nachträgliche Tilgung der Verse für wahrscheinlicher als ihre Interpolation. Das trägt freilich ihrer Einfügung nach Mt 26,39 in f^{13} und einigen Lektionaren nicht hinreichend Rechnung. Die von D. immer wieder propagierten Kriterien des Alters und der weiten Verbreitung einer Lesart hätten gerade auch für das ursprüngliche Fehlen der Verse geltend gemacht werden können.

Der Bd schließt mit der bislang unpublizierten Arbeit „Note sur les variantes et le texte original de Matthieu 19,9" (387ff). Während zu 19,9b (der Variation zu μοιχᾶται) Zurückhaltung geübt wird, entscheidet sich D. in 19,9a nach sorgfältiger, wiederum an innerer Kritik und Verbreitung der Lesarbeiten orientierter Analyse für die Lesart μὴ ἐπὶ πορνείαν καὶ γαμήσῃ ἄλλην.

Drei Register runden den Bd ab: index des manuscrits, index onomastique und index des citations.

Drei Zitate mögen abschließend D.s Grundposition umreißen: „En chaque lieu variant, son premier travail doit être l'histoire du texte qui s'efforce de situer les variantes dans l'espace et le temps. Sans bons arguments de critique interne, «être la variante la plus anciennement attestée et répandue» est en effut un titre à l'originalité" (326f). Dieser Betonung des textgeschichtlichen Aspekts entspricht eine Skepsis gegenüber einem bloßen Denken in Texttypen: „Plus généralment, la valeur habituelle d'un témoin où d'un type de texte n'est jamais une raison suffisante pour apprécier une variante – quant il existe d'autres éléments pour le faire" (38). Einem solchen Ansatz wird gern der Vorwurf des Eklektizismus gemacht. D. nimmt ihn positiv auf: „. . . nous pouvons nous permettre d'être ‚écletique', en fondant nos choix sur l'histoire du texte de chaque passage telle que nous la révèlent les documents et qu'achèvent de la restituer la critique interne" (54). Mit diesem Verfahren trägt D. sicherlich dem heutigen Material- und Forschungsstand eher Rechnung als diejenigen, die noch in den Kategorien Westcott-Horts oder von Sodens befangen sind. Die Gesamtgeschichte der ntl Überlieferung bleibt in der Tat noch zu schreiben.

Münster Gerd Mink

Veilleux, Armand: **La première apocalypse de Jacques** (NH V,3). **La seconde apocalypse de Jacques** (NH V,4). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1986. XI, 198 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 17), kart.

Rouleau, Donald: **L'épître apocryphe de Jacques** (NH I,2) – **Roy,** Louise: **L'acte de Pierre** (BG 4). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1987. XIII, 233 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 18), kart.

Die frankokanadische Reihe mit Bearbeitungen der Nag-Hammadi-Schriften schreitet erfreulich kontinuierlich voran. Wieder liegen zwei Bde mit insgesamt vier Traktaten vor. Drei davon weisen die Gemeinsamkeit auf, daß in ihnen der Herrenbruder Jakobus als gnostischer Offenbarungsmittler im Mittelpunkt steht. Es sind dies 1ApcJac NHC V/3, 2ApcJac NHC V/4 und EpJac NHC I/2. Der vierte Titel, ein nur koptisch erhaltener Abschnitt aus den Petrusakten, gehört strenggenommen nicht zum Schriftenkorpus von Nag Hammadi, sondern ist als Bestandteil des sogenannten Papyrus Berolinensis gnosticus (BG 8502) schon seit Ende des vorigen Jahrhunderts bekannt.

Greifen wir mehr beispielhalber einige Punkte von besonderem inhaltlichen Interesse heraus: 1ApcJac 31,18–20 bietet einen weiteren guten Beleg für eine gnostisch-doketische Christologie, die die Leidensfähigkeit des himmlischen Offenbarers negiert. Sophia-Achamoth kommt mehrfach vor, was neben anderem eine konzeptuelle Nähe zur valentinianischen Gnosis anzeigt. Eine zentrale Passage des Traktats bezeichnet ausdrücklich das Wissen um die Art und Weise, wie man beim Seelenaufstieg durch entsprechende Paßworte z. B. die widerständigen bösen Mächte in den unteren Himmeln überlistet (1ApcJac 32,28–35,25), als Inhalt der „Erlösung". Mehrere Stellen lassen sich wohl für die Praxis des heiligen Kusses in gnostischen Gemeinden auswerten (1ApcJac 31,4f; 32,8; 2ApcJac 56,14f). Was Personaltraditionen über Jakobus und ihre gnostische Rezeption angeht, ist am aufschlußreichsten 2ApcJac, auch wenn der ungnostische Martyriumsbericht in 61,15–62,12 und das gnostisch gestimmte Schlußgebet des Jakobus in 62,12–63,29 möglicherweise literarkritisch vom übrigen Textbestand abzuheben sind. Von der Gattung her gesehen handelt es sich bei den beiden sogenannten „Apokalypsen" eher um Offenbarungsdialoge zwischen dem auferstandenen Herrn und seinem irdischen Gegenpart, während EpJac die dialogischen Elemente in einen brieflichen Rahmen einbaut. In EpJac verdienen u. a. die Gleichnisse gesonderte Aufmerksamkeit, sowohl die drei unbekannten Gleichnisse vom Dattelpalmzweig (7,22–35), vom Weizenkorn (8,16–25) und von der Ähre (12,22–31) als auch die bekannten, die mit ihrem bloßen Titel aufgezählt und als erklärungsbedürftig hingestellt werden: „. . . und sie vernahmen ‚die Hirten', ‚das Säen', ‚das Bauen', ‚die Lampen der Jungfrauen', ‚den Lohn der Arbeiter', ‚die Doppeldrachme und die Frau'" (8,5–10). Es wird in dem Zusammenhang eine regelrechte Gleichnistheorie entwickelt.

Der Aufbau der einzelnen Bearbeitungen folgt in allen Fällen dem bewährten Schema der Reihe: Bibliographie, Einleitung, Text und Übersetzung, Kommentar, Register der griechischen Wörter, der Eigennamen und der koptischen Wörter. Das schwächste Glied in dieser Kette bildet in der Regel der Kommentar. Bei den behandelten Texten haben wir es ja nicht mehr mit Pionierleistungen zu tun. Es liegen neben den notwendigerweise unvollkommenen Ersteditionen inzwischen jeweils kommentierte Ausgaben und/oder Übersetzungen bzw. kommentierende Monographien jüngeren Datums vor, u. a. zu 1ApcJac durch Schoedel, zu 2ApcJac durch Hedrick und Funk, zu EpJac durch Williams und Kirchner, zu ActPetr zuletzt durch Brashler-Parrott und Tardieu. Dieses Material wird ausgewertet in den Apparaten zum koptischen Text, wo sich dankenswerterweise die Lesevorschläge der Vorgänger notiert finden. Es kommt weniger zum Tragen in den Kommentaren. Eine Ausnahme macht am ehesten Rouleau, der seinen Text am gründlichsten durchgearbeitet hat und die meisten Hilfestellungen zum Verständnis bietet. Wenn es jedoch, um ein Gegenbeispiel anzuführen, zu den 12 Hebdomaden von 1ApcJac 26,2–5 im Kommentar lediglich heißt, diese Zahl von 72 Himmeln sei „assez suprenant" (72), führt das nicht recht weiter. Bei der „Mariam", die in einer Frauenliste in 1ApcJac 40,25 auftaucht, dürfte es sich um Maria Magdalena handeln. Der Kommentar schweigt sich darüber aus. Etwas verwundert ist man auch, ebd. S. 86 Anm. 40 das Lexikon von Liddell-Scott wiederzufinden als „Liddle Scott".

Bleibt noch nachzutragen, daß gerade diese vier Texte jetzt auch in deutschen Übersetzungen leicht zugänglich sind. Für ActPetr war das schon länger der Fall (in Hennecke-Schneemelcher, Bd II[4], 188–190). Die drei Jakobusschriften haben jetzt Eingang gefunden in die neue Auflage von Hennecke-Schneemelcher, Bd I[5], 234–244 (EpJac, übers. von D. Kirchner) und 253–275 (1/2ApcJac, übers. von W. Funk).

Würzburg Hans-Josef Klauck

Torjesen, Karen, J.: **Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis.** – Berlin, New York: de Gruyter 1986. XI, 183 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 28), geb. DM 78.–

In der vorliegenden Studie greift die Vf.in ein in der Forschung häufig diskutiertes Thema auf: die Schriftinterpretation des Origenes. Während alle einschlägigen Werke von einer bestimmten exegetischen und theologischen Gesamtkonzeption des Origenes im Hinblick auf diesen Fragenkomplex ausgehen, wählt die Vf.in einen anderen Weg. Ihr dient jeweils eine Schrift oder Homilie als Grundlage, um an einem vollständigen Text die Eigenart und die einzelnen Schritte der origenischen Interpretation nachzuzeichnen und danach die Frage nach der theologischen Struktur der origenischen Exegese zu behandeln (1–12).

Den Ausgangspunkt für die exemplarische Erörterung der origenischen Praxis der Schrifterklärung bildet die Homilie zu Psalm 37, deren formale Analyse die Methode des Origenes deutlich werden läßt. Sie weist eine Gliederung in 4 Schritten auf, die vom Anhören des Schrifttextes über den Literalsinn zum geistlichen Sinn und schließlich zur Einbeziehung der augenblicklichen Situation des Hörers reichen (29). Dieses aus der Praxis gewonnene Schema, das sich auch in anderen Homilien und Kommentaren zum AT und NT nachweisen läßt (49–69), wird ergänzt durch die exegetische Theorie aus De principiis IV,1–2 (35–43). Das organische Ineinandergreifen von Theorie und Praxis resultiert aus der Überzeugung des Origenes von

der Anwesenheit des göttlichen Logos in der Schrift und erfährt dadurch seine theologische Begründung (43–48). Aus dieser Grundstruktur der Schriftinterpretation ergibt sich ihr Ziel, das in der Gewinnung des Heils für den Hörer unter der Leitung der Pädagogik des Logos besteht. Die göttliche Pädagogik erweist sich dadurch, daß der inkarnierte Logos sich im Schriftwort und seiner Deutung der jeweiligen Fassungskraft des Menschen anpaßt und den Aufstieg der Seele des Hörers begleitet. Somit wird der Logos zum Heilsweg des Menschen.

Das Verdienst der Vf.in besteht in der Erkenntnis, daß die verschiedenen Stufen des Aufstiegs der Seele, der von der Abwendung und Reinigung von der Sünde über die Erkenntnis des Logos bis zur endgültigen Vollendung führt, gleichsam das innere Gliederungsprinzip der origenischen Schriftinterpretation darstellen (70–107).

Der abschließende Teil der Studie setzt sich mit der theologischen Grundlage der Exegese des Origenes, der Präsenz des Logos in der Schrift, auseinander (108–147). Zutreffend werden 3 Aspekte hervorgehoben, die für diese Anschauung konstitutiv sind: die historische Pädagogik des Logos im Hinblick auf die Gerechten des AT, die universale in der Inkarnation, die gegenwärtige, die der geistliche Schriftsinn erschließt.

Leider geht die Vf.in bei der Erörterung des Schriftwortes, das von geringerer Erkenntnis (Literalsinn) zu höherer (Spiritualsinn) führt (145), nicht auf das Problem der aufsteigenden Dialektik des platonischen Symposion 210a–212c ein, das zwar (33) erwähnt wird, hier aber mit Sicherheit den Hintergrund der Argumentation des Origenes bildet.

Obwohl zur Schriftinterpretation des Origenes nichts grundsätzlich Neues gesagt werden kann, ist es der Vf.in aufgrund des methodischen Ansatzes gelungen, wesentliche Positionen schärfer hervorzuheben und das pastorale Anliegen des Origenes für den Leser in das Blickfeld treten zu lassen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Poffet, Jean-Michel: **La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains.** – Fribourg Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1985. XXX, 302 S. (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes, XXVIII), kart. sfr 58.–

Biblische Auslegungsgeschichte wird permanent bearbeitet, aber über Mosaiksteine, die bei weitem noch kein geschlossenes Bildprogramm ergeben, kommen Forschung und Darstellung vorerst nicht hinaus. Es gibt auch keine Diskussion über Methode und theologischen Sinn des Unternehmens. Seine Wichtigkeit ist akzeptiert, und die erzielten Ergebnisse sind fast immer interessant.

Der hier angezeigte Bd führt vor, wie die beiden frühen Bibelexegeten, der Gnostiker Herakleon aus der valentinianischen Schule und der alexandrinische Christ Origenes, mit dem Text Joh 4 verfuhren. Bereits solche kleinen Segmente aus dem Bereich der Auslegungsgeschichte verlangen einen beträchtlichen Aufwand. Den Vf. interessiert daran, was sich im Dreieck Text – Kommentar zum Text (Herakleon) – Kommentar zu Text und vorliegendem Kommentar (Origenes) abspielt. Aber zunächst: „Notre interrogation sera donc double: que se passe-t-il du texte au commentaire? puis du commentaire par rapport au texte?" (15).

Zur Bestimmung des status quaestionis bespricht er in Kürze (6–15) diejenigen Gnosis- und Herakleon-Studien seit Heinrici 1871, die die Fragmente aus dem Joh-Kommentar des Herakleon ausdrücklich auswerten, wobei er Kritik an hermeneutischen Defiziten notiert, aber auch Profit für seine eigenen, davon abweichenden Ansätze und Zielsetzungen daraus zieht. In den Hauptteilen der Studie liest er sodann mit Hilfe einiger moderner Joh-Kommentare fortlaufend den Joh-Text und die Exegese des Herakleon (17–108), dessen Auslegung ab Joh 4,13 (= Frg. 17) erhalten ist, anschließend und entsprechend jeweils den Kommentar des Origenes zu den einzelnen Textteilen (113–274), wobei Erkenntnisse zur Methode, Beurteilungen des Verfahrens und bei Origenes auch seine Kritik an der Joh-Auslegung des Herakleon fortlaufend festgehalten werden. Hier geht es um Analyse und Vergleich am Detail, um das Verhältnis von Text und Kommentar offenzulegen. Folgende Beobachtungen werden unterwegs gemacht:

Bei Herakleon kommt es während der Erklärung von Joh 4 zu erheblichen Verschiebungen (glissements) im Sinn, zu Transformationen und Modifizierungen gegenüber dem kommentierten Text. Der Gnostiker arbeitet im johanneischen Text zudem in strenger Logik eine Kohärenz von solcher Dichte heraus, wie die biblische Erzählung sie weder besitzt noch meint. Das Ensemble von Handlung und Personen ändert sich: Die samaritanische Frau und die Jünger beherrschen in einem Maße die Szene, wie es im Joh-Ev nicht der Fall ist. Die Frau erlebt eine eklatante Überbewertung („valorisation excessive": 109; „survalorisation": 29.11.275), wobei es sich um typisch gnostische (Über-)Bewertungen und Beschreibungen handelt, Explikationen, die zwar am Medium Text vorgenommen werden, über ihn aber hinausgehen. Eine Art Leitthema bzw. hermeneutisches Kriterium ist die Maxime: „hors de la connaissance, pas de salut!" Diese Zusammenhänge allerdings „intellektualistisch" zu nennen (109f), ist ein arges Mißverständnis. – Die Umwertung zugunsten der Samaritanerin und der Jünger kostet die biblische Rolle Jesu im johanneischen Text. Seine Gestalt interessiert Herakleon weit weniger als den Evangelisten, und zwar infolge des anthropologischen Interesses, mit dem Herakleon den Text liest und sich über christologische Implikationen ausschweigt. Christologische Aussagen sind zu anthropologischen Erörterungen abgewandelt. Das Buch des Herakleon ist voll solcher Verdrehungen, mit denen valentinianische Systemgedanken dem johanneischen Text unterschoben werden. Von Jesu missionarischer Initiative in Samaria bleibt nichts. Eine weittragende Konsequenz solcher Exegese: die Geschichte wird um ihren Gehalt gebracht („deshistorisation" des johanneischen Textes: 111f, „devalorisation de l'histoire": 112). Ortsangaben, Personen, Namen werden auf die gnostische Anthropologie und Soteriologie gedeutet. Die Beispiele dafür sind erdrückend. Dabei liest Herakleon den biblischen Text sowohl buchstäblich (buchstäblicher als Origenes) als auch allegorisch. Der gnostische Mythos ist in der Form reproduziert, daß er zwar vom johanneischen Vokabular her entworfen wurde, Herakleon dabei also vom Text ausging, sich gleichzeitig aber oft gegen den Text äußert. Man fragt sich, ob der Text oder der Mythos Thema und Gegenstand des Kommentars sind. Die narrative Dynamik der Erzählung von Joh 4 interessiert den Ausleger nicht, sondern nur Elemente daraus. Herakleon kommentiert, ergänzt und amputiert den Text von seinem gnostischen Horizont her. Es geht weniger um die Technik der Exegese als um den Standort, von dem aus gedeutet wird.

Der Vf. überprüft genauso die Auslegung des Origenes, bei dem die Situation insofern verändert ist, als zwischen ihm und dem Joh-Text der Kommentar des Herakleon steht, den er Schritt für Schritt widerlegt. Dabei kann Origenes nicht auf die Allegorie festgelegt werden. Sein Respekt vor dem Text, sein Sinn für den Kontext, für die Dynamik des Berichts, sein Interesse an den Zusammenhängen der gesamten Bibel sprechen dagegen. Vom Text (λέξις) will er zum Wort (λόγος) kommen. Indem er den Text erklärt und den irrigen Kommentar widerlegt, schreibt er einen „Meta-Kommentar" (278). Man erkennt zwar Fixierungen (auf die Polemik, auf den Platonismus u. a.) in der Exegese des Origenes. Aber bedeutsamer ist, was der Vf. glücklich die „totale Hermeneutik" dieses Exegeten nennt, womit gemeint ist, daß er den Einzeltext unter historischen und linguistischen Aspekten erklärt und ihn aus der Kenntnis der gesamten Bibel als Glaubens-Lektüre in die Aneignung des Wortes und die Instruktion der Glaubenden integriert.

Nach eigenem Bekunden interessiert den Vf. an diesem Thema bzw. an diesen beiden Joh-Kommentaren die dreifache Beziehung zwischen dem Text und jeweils dem Kommentator und zwischen den beiden Kommentatoren. Hat er nun Neues, Unverhofftes zutage gefördert? Kennt man gnostischen und patristischen (respektive alexandrinischen) Umgang mit der Bibel und den hermeneutischen wie thematischen Streit und die Bibel zwischen der alten Kirche und den Gnostikern, so war nichts anderes zu erwarten als die hier erzielten Ergebnisse. Verdienstlich ist, den Vorgang und die Konfrontation über eine solche Text-Länge kontinuierlich und genau demonstriert zu haben. Es hätte vielleicht zuvor eigens exegetisch gezeigt werden sollen, wie gerade dieser biblische Text (Joh 4) aufgrund der johanneischen Charakteristica, die ihn kennzeichnen, „offen" war für die typischen exegetischen Wege der beiden Schriftausleger Herakleon und Origenes.

Regensburg Norbert Brox

Kötting, Bernhard: **Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche.** – Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, 43 S. (Vorträge, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften; G 292), kart. DM 14.–

„Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum", so lautet bereits der Titel von Köttings Bonner Dissertation (Diss. theol. Bonn 1942; Masch.Schr.), und diese Thematik hat Kötting dann in mannigfachen Variationen wiederholt aufgegriffen, so in seinen RAC-Beiträgen „Bigamie" (RAC II, 1954, 286) und „Digamus" (RAC III, 1957, 1016–1024), in seinem Aufsatz „Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche", in: Oriens Christianus (= Festschrift H. Engberding), 1964, S. 143–149, in seinen Beiträgen „Univira in Inschriften", in: Romanitas et Christianitas, Studia J. H. Waszing oblata, Amsterdam-London 1973, S. 195–206 und „Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter", in dem von

N. Kamp und J. Wollasch herausgegebenen Bd „Tradition als historische Kraft", Berlin, New York 1982, S. 43–52 sowie in dem jetzt hier anzuzeigenden Akademievortrag, der noch einmal die wichtigsten Belegstellen und Aspekte der frühen Arbeiten aufgreift. Vor allem der instruktive und komprimiert geschriebene RAC-Artikel „Digamus" erfährt eine Entfaltung, die auf Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur verzichtet und vor allem die Belegstellen, die im RAC aus Raumgründen nur vermerkt werden konnten, zur Sprache kommen läßt. Näherhin gliedert sich nach einer kurzen kulturgeschichtlichen Einleitung der Vortrag in 8 Abschnitte, deren Überschriften die Vielfalt der angeschnittenen Fragestellungen zeigen:

Die Kultvorschriften der antiken Religionen über die einmalige Ehe (8–11), Einschränkungen bei der Hochzeitsfeier (11–15), Die Bewertung der zweiten Ehe in der römischen Familientradition (15–18). Die Bedeutung der Inschrift „univira" auf Denkmälern (18–20), Die Taube als Symbol der einmaligen Ehe (20–22), Die Beurteilung der zweiten Ehe bei den frühen christlichen Schriftstellern (22–26), Die Beurteilung der zweiten Ehe bei den späteren christlichen Schriftstellern (26–33) und Bestimmungen von Synoden (33–36).

Der Vortrag, dem es vor allem auch um die Einbettung der christlichen Bewertung in die antiken, näherhin römischen Traditionsbezüge geht, mündet ein in K.s Feststellung, daß Traditionen in antiken Adelsgeschlechtern, wenn auch in etwas veränderter Form, beim Zustandekommen der Bewertungen der Wiederverheiratung innerhalb der christlichen Kirche mitgewirkt haben. An den Vortrag schloß sich eine Diskussion an (37–43), aus der vor allem auf die ergänzenden Bemerkungen von Ernst Dassmann (39f) hingewiesen sei, der den Blick auf die soziale Stellung der Witwen aus den unteren Schichten richtete, für die häufig eine Wiederverheiratung zwingend war, wollten sie „am Leben bleiben und ihre Kinder durchbringen" (40); der Ablehnung bzw. Abwertung der Zweitehe durch die Kirche mußte dann eine kirchliche Witwenversorgung korrespondieren. Wenn der Rechtshistoriker schließlich noch auf die eherechtsgeschichtlichen Feststellungen des Vortrages aufmerksam macht und anmerkt, daß hier eine Orientierung an der heute einschlägigen Literatur (erinnert sei nur an Namen wie Max Kaser oder Wolfgang Kunkel) zu stärkeren Differenzierungen geführt hätte, so z. B. bei den Ausführungen zur coemptio, die ohne nähere Erläuterung einfach als Kaufehe (so 12) bezeichnet wird (auf römische Belege für einen realen Brautkauf wird immer noch gewartet), dann mag das alles in allem als Bekräftigung der Feststellung dienen, daß der Vortrag des Kirchenhistorikers und Patristikers anregend für mehrere Disziplinen ist.

Düsseldorf Paul Mikat

Gödecke, Monika: **Geschichte als Mythos.** Eusebs „Kirchengeschichte". - Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1987. 305 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 307) kart. sfr. 65.–

Denkt man zunächst, der Vf.in gehe es in ihrer Regensburger theol. Diss. von 1984 darum, „den Zusammenhang zwischen dem Lebensalter eines Menschen und seinem Erleben und Deuten geschichtlicher Ereignisse" im Hinblick auf Eusebs Kirchengeschichte (HE) herauszuarbeiten, um „einsichtig zu machen, daß Geschichte dem Forscher (d. h. Euseb) nicht wie ein Ding vorliegt, sondern durch ihn immer erst konstituiert wird" (19), so wird man bald enttäuscht. Dies ist das Thema ihrer Studie nicht.

Stattdessen liefert G. eine Darstellung der in der Literatur vertretenen Meinungen zur Abfassungszeit der verschiedenen Auflagen der HE, zu Eusebs Intentionen, zu den Adressaten, zu seinem Umgang mit dem von G. unter dem Stichwort „Denkrahmen" Gefaßten – erstaunlicherweise meist im Plural gebraucht – zur Motivik der HE. Auch hier klingt der Ansatz vielversprechend: eine Analsyse mit einer auf der Berücksichtigung ganzer Wortfelder beruhenden Begriffsstatistik wird angekündigt (55). Ich habe aber nicht sehen können, wo das entsprechende Material vorgeführt und ausgebreitet würde. (Vielleicht aber erklären sich die große Redundanz und die häufigen Wiederholungen in der Arbeit dadurch, daß mit dieser Begriffsstatistik gearbeitet wurde.) Überhaupt ist es ein Mangel der Arbeit, daß letztlich die Arbeit mit der Quelle hinter der mit der Literatur zurücksteht. S. 60–83 kommt die Studie dann zu dem, was der Titel verheißt: zur Frage nach den mythischen Denkmustern der HE. Hierzu macht die Vf.in, zunächst weit ausgreifend, Ausführungen zum Verhältnis von Aufklärung, Ideologie und mythischem Denken, die erkennen lassen, daß sie hier von ihren Studien in der Philosophie profitiert.

Ausgehend von Lévi-Strauss' These, „nichts ähnelt dem mythischen Denken mehr als die politische Ideologie" (72), fragt die Vf.in nach den mythischen Elementen im Geschichtsdenken des politischen Theologen und Ideologen Eusebius. Sie bedient sich dabei immer wieder der Mythos-Theorie Hans Blumenbergs. (Übersehen wurde freilich die noch bei Karl Rahner und Herbert Vorgrimler angefertigte Diss. von Kuno Füssel: Sprache, Religion, Ideologie. – Frankfurt a. M., Bern 1982 = Europ. Hochschulschr. XXIII 165, die sich dem Verhältnis von religiösen Mythen und Herrschaftsideologien einerseits und der Theologie als semiotischem System andererseits explizit widmet.)

Gegen Hans von Campenhausen, der meinte, der alte mythologische Gesamtrahmen sei bei Euseb aufgegeben, da er nicht mehr apokalyptisch denke (180), und gegen Euseb selbst, der millenaristische Ideen als μυθικώτερα abqualifizierte (82), weist G. zweifelsfrei Elemente nach, die der mythischen Geschichtsschreibung zuzuordnen sind und bei Euseb ständig wiederkehren:

1. Der durchgehende Dualismus seines Denkens: die Geschichte läuft ab als „jahrtausendelanger Kampf zwischen zwei Großmächten, von denen jede ihre Vasallen und Anhänger hat", als Kampf zwischen Gott und Satan. „Diese führen miteinander eine Art Stellvertreterkrieg" (140).
2. Die Spannung der Geschichte zwischen Verheißung und Erfüllung (176), aus der einerseits der Weissagungsbeweis abgeleitet werden kann, andererseits das Verderben der Juden.
3. Die Neutralisierung der Angst vor der „Bedrohung durch die unwägbaren künftigen Zeitläufte" (185). Das mythische Denken, obwohl oft selbst der Irrationalität bezichtigt, findet – hier folgt die Vf.in Lévi-Strauss – „Methoden . . ., um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der logischen Kontingenz und der affektiven Turbulenz, in die Rationalität einzufügen" (186).
4. Mythisches Denken entfaltet sich nach Blumenberg immer wieder in zwei Formen von Dramaturgie: als „Spiel" oder als „Terror". „In Eusebs Denken zeigt sich . . . der zweite Aspekt mythischen Denkens, Terror, und zwar weniger als empfundener Schrecken (vor den teuflischen Kräften des Chaos), sondern als ausgeübte Macht (um eben diese Kräfte und ihre Repräsentanten abzuwehren)." (217) Wer schließlich die Macht gegen den Schrecken und den Satan ausübt, ist Konstantin, und darin zeigt sich die Nähe von Eusebs politischer Theologie zur Mythologie und dieser wiederum zur Ideologie.

G. kommt zum Schluß, daß Eusebs Weltbild „starke ideologische Züge bis hin zu totalitären Merkmalen" trage. „Die HE ist auf dem Boden des Christentums das erste Werk, an dem sich beobachten läßt, wie mythisches Denken zur Denkform von (Kirchen-) Geschichte wird; wie beide (mythisches Denken und Geschichtsschreibung) ideologieanfällig und bald auch ideologisch vernutzt werden." (227)

Was nützt uns nun diese Einsicht? Sehr wenig zunächst. Mit Recht führt G., darin durchaus postmoderne Töne anschlagend, aus: „Es ist nichts damit erreicht, mythisches Denken als solches aus einer dünkelhaften Überlegenheit von Nachgeborenen zu denunzieren." (73) Dieser gegenüber schreibt G. auch dem Mythos „aufklärerisches Potential" zu. Sie fragt, ob Heilsgeschichte überhaupt anders als „mythologisch" zu haben sei (186), und plädiert dafür, in Ermangelung adäquaterer Ausdrucksformen für das Gemeinte, mythisches Denken als Denkform bewußt beizubehalten: „Nur solches mythisches Denken kann für ideologische Instrumentalisierung ungeeignet gemacht werden, das bewußt (d. h. selbstreflexiv und eingedenk seiner Grenzen) beibehalten ist." (80)

Hier reißt die Vf.in wichtige systematische Fragen an und zweifellos ist dies die Stärke der Arbeit, auch wenn man, was diese systematische Seite anbelangt, den unbedachtsamen Umgang mit der Totalitarismustheorie im Zusammenhang der Ideologiethematik wird kritisieren müssen. Hier hätte die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt einerseits vertieft und die mit Hannah Arendt (Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. – Frankfurt 1958 u. ö. = Sammlung Respublica 6) aufgenommen werden müssen. (Von dieser Autorin zitiert G. nur die Studie über „Natur und Geschichte" nach der Erstveröffentlichung in der Deutschen Universitätszeitung von 1957, die in Arendts Buch Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. – Frankfurt o. J. einging. Auch hier wäre weiteres zu finden.)

Der Ertrag für die Eusebius-Interpretation bleibt insgesamt etwas mager. So oder ähnlich oder auch prägnanter hat man das meiste schon auch andernorts lesen können. Für die Auseinandersetzung mit den mythischen Grundstrukturen heilsgeschichtlichen Denkens wird man jedoch von der Arbeit profitieren können. Faszinierend am Mythos ist und bleibt der Aspekt des „Spiels".

Dazu schrieb 1969 Harvey Cox: „Religion (bedeutet) für die Zivilisation das, was die Phantasie für den Einzelnen ist." (Das Fest der Narren, Stuttgart ²1970, 92) Wenn, wie weiland bei Euseb, der Mythos zum „Terror" benutzt wird und Angst sich ausbreitet, ist es notwendig und nützlich, sich daran zu erinnern.

Offensichtlich ist das Manuskript mit Hilfe elektronischer Textverarbeitung erstellt worden; der Fehler „Schrekken" im letzten Wort der 13. Zeile v. u. auf S. 180 ist typisch dafür. Geschrieben wurde mit einem Programm, das rechts den Randausgleich ermöglicht. Dadurch sind freilich die Wort- und Buchstabenzwischenräume in fast jeder Zeile anders, was das Lesen für's Auge sehr mühsam macht. S. 168, Zeile 13 v. o. sind die Zwischenräume z. B. so weit, daß die ganze Zeile wie gesperrt aussieht. Solange keine typographisch zufriedenstellenderen Programme vorliegen, sollte man deshalb besser auf den rechten Randausgleich verzichten. Das Lesen wird durch Gleichmäßigkeit des Buchstabenflusses mehr erleichtert als durch Rechtsbündigkeit.

„Druckfehler" fielen nur wenige auf (S. 108: inkluviv, S. 203: Mthos, S. 210: Metaphsisch); die Arbeit ist sorgfältig redigiert. Völlig unpraktisch ist allerdings die Aufteilung des Literaturverzeichnisses nach „Monographien" (Abt. 3) und „Artikel und Aufsätze" (Abt. 4), wenn die Literatur in den Anmerkungen stets nur mit Verfassernamen und unter Zusatz eines Kurztitels bei mehreren Arbeiten eines Verfassers angegeben ist.

Der Verlag hat das nicht gerade billige Buch nicht so ausgestattet, daß der Buchrücken die durchgehende Lektüre ausgehalten hätte.

Merkwürdig fand der Rezs. mehrfach das Wort „Vernutzung" (124) bzw. „vernutzt" (188; 227) im Sinne von „Nutzanwendung" bzw. „genutzt". Fremdsprachige Leser, die diese Vokabel im Wörterbuch zwischen „Vernunft" und „veröden" nicht finden können, werden sicher darüber verwundert sein.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Kadlec, Jaroslav: **Přehled církevních českých dějin** (Kirchengeschichte der böhmischen Länder in Übersicht), 2 Bd.e – Rom: Křesťanská akademie, (Tschechische Christliche Akademie) 1987. 332, 257 S. (Religiöse Schriftenreihe, Bd 91, 92), kart. DM 34 (Lit 24.000)

Der in der ThRv (3, 1973, 207f; 5, 1981, 386; 2, 1983, 127f) bereits mehrmals vorgestellte Vf. legt hiermit eine kompakte Kirchengeschichte Böhmens und Mähren-Sudetenschlesiens vor, die den tausendjährigen Zeitraum von den Anfängen der Christianisierung der Westslawen bis zum Untergang der Ersten Tschechoslowakischen Republik 1938 umfaßt. Dazwischen liegen solch bewegte Kapitel zur Kirchengeschichte jener Länder, wie das Großmährische Reich, die Emanzipation der Kirche von der weltlichen Vormundschaft im 13. Jh., das „Goldene Zeitalter" unter Karl IV. von Luxemburg (1316–1378), die Hussitenstürme (Bd I), Reformation und katholische Erneuerung in der Barockzeit, Aufklärung und Josephinismus, Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus und die Situation zwischen den beiden letzten Großen Kriegen (Bd II).

Böhmen lernte im 9. Jh. das Christentum vom deutschen Westen her kennen. Die Vorstellung, als ob bayerische Missionare von St. Emmeran in Regensburg den neuen Glauben in einer dem Volke unverständlichen Sprache verkündeten, ist unwahr und unhaltbar (I, 10). Die 863 aus Byzanz gekommenen griechischen Missionare Kyrill (826–869) und Methodius (820–885) waren sich durchaus bewußt, auf dem Gebiet eines westlichen Patriarchats zu missionieren, darum wandten sie sich bei aufkommenden Streitfragen nach Rom als übergeordnete Instanz (I, 24). Zwischen dem slawisch-byzantinischen Klerus und dem des lateinischen Ritus bestand keine Feindschaft. Während des ganzen 10. Jh.s bestanden im Lande beide Formen des Christentums friedlich nebeneinander (I, 37). Aber als eigentlicher Begründer der böhmischen christlichen Tradition gilt der hl. Herzog Wenzel (907–929), ein wahrer „Athleta Christi", der sich nicht nur gegen das Heidentum, sondern auch gegen den damals verbreiteten Verkauf von Sklavenkindern an jüdische Kaufleute wandte, die diese dann nach Ungarn und Arabien verschacherten (I, 48). Die auch nach der Gründung des eigenen Landesbistums Prag 973 andauernde halbheidnische Anarchie (I, 65) führte zum schweren Konflikt zwischen den herrschenden Přemysliden und Bischof Adalbert von Prag (956–997), dem Glaubensboten bei den Preußen, Ungarn und Polen. Die Investitur des Bischofs von Prag erfolgte nach der Wahl durch den römischen Kaiser oder deutschen König. Erst Friedrich II. (1194–1250) hatte mit der „Goldenen Bulle" von 1212 den zu den Ghibellinen zählenden Königen von Böhmen das Investiturrecht zuerkannt (I, 88, 112).

Bereits im 10. Jh. war Böhmen ein fester Bestandteil des westlichen Kirchensystems (I, 94), aber das Christentum gewann nur sehr langsam an Tiefe (I, 108). Nach der Chronik von Kosmas (1045–1125) saßen im Prager Domkapitel ungebildete und dumme Männer, die in weltlicher Kleidung den Gottesdienst verrichteten und sich wie kopflose Centaurer benahmen (I, 89). Die Reform des Diözesanklerus gemäß den päpstlichen Dekreten aus dem 11. Jh. war im 12. Jh. noch immer nicht durchgeführt worden (I, 120). Bis dahin waren böhmische Priester in der Regel verheiratet, bis der päpstliche Legat Guido 1143–1145 den priesterlichen Zölibat durch Absetzung verheirateter Priester erzwungen hatte, insofern er sie ausfindig machen konnte (I, 95f, 120f). Erst im folgenden 13. Jh. wurde der Zölibat im Rahmen der aus Deutschland sich verbreitenden Reform von Cluny zu einer Selbstverständlichkeit in Böhmen. Es war das Jh. der Emanzipation der Kirche, die mit dem Konkordat von Schaltzberg vom 2. 7. 1221 neben Immunität auch wirtschaftliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit erreichte (I, 141f), wobei das Vorbild des Wormser Konkordats vom 23. 9. 1122 sowie die Mainzer Metropolitansynode von 1218 eine erhebliche Rolle spielten.

Durch Angleichung an die Rechts- und Wirtschaftsordnung der deutschen Kolonisten hat sich das Los der Landbevölkerung entschieden verbessert (I, 153). Der westliche Einfluß wurde immer stärker durch das Vordringen des Deutschtums in die Städte, auf den königlichen Hof, unter den Adel, in die Klöster sowie die Gründung neuer Siedlungen in den Grenzgebieten (I, 154; II, 31). Die Juden gehörten seit 1268 der königlichen Kammer als Regalium an und wurden damit geschützt. Prag war von 1346 bis 1400 Residenzsitz des römisch-deutschen Kaisers und Königs. Unter Karl IV. von Luxemburg (1316–1378) nahm dessen Hofkanzler Johann von Neumarkt (1310–1380) regen Anteil an der Entwicklung der neuhochdeutschen Sprache. In seinem frühhumanistischen Umkreis ist auch das von Johannes von Saaz verfaßte Werk „Ackermann von Böhmen" entstanden (I, 194, 238). Eine von dem kunstliebenden Erzbischof Ernst von Pardubitz (1305–1364) in Auftrag gegebene Mariendarstellung kann man heute in den Museen von Berlin-Dahlem bewundern (I, 199).

Aus dem Westen drangen allerdings auch verschiedene Häresien ins Land ein, wie die Waldenser, Brüder und Schwestern vom freien Geist, Katharer, Flagellanten und der Wyclifismus. Dies sollte sich in der hussitischen Revolution nach der auf dem Konstanzer Konzil am 6. 7. 1415 ausgesprochenen Verurteilung von Johannes Hus (1370–1415) verhängnisvoll auswirken. Ohne Hus hätte die böhmische Geschichte einen ganz anderen Verlauf genommen, aber das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen (I, 264). Dazu kamen hinzu der Verfall der königlichen Autorität unter Wenzel IV. von Luxemburg (1361–1419), das Versagen der öffentlichen Ordnungsmacht sowie das widerspenstige Verhalten der Adeligen, die sich von der hussitischen Bewegung materielle Vorteile auf Kosten der Kirche versprachen (I, 267, 281), ja eine Art Oligarchie angestrebt hatten (I, 283). Die Folgen der „Hussiana" waren auf allen Gebieten katastrophal: 170 Klöster (und nicht bloß 65, wie noch K. Hilgenreiner 1931 im LThK II, 422 schrieb) und hunderte von Kirchen wurden zerstört (I, 284), die sozialen Zustände der Landbevölkerung haben sich nur verschlechtert (I, 282), namhafte Gelehrte gingen ins Exil, die Zahl der von den Hussiten umgebrachten katholischen Märtyrer war enorm hoch (I, 286), der Prager Erzbischofsstuhl blieb nach dem Abfall seines Erzbischofs Konrad von Vechta (1421) 140 Jahre verweist. Der damals entstandene Utraquismus ging in der Reformation unter, durch deren Eindringen aus Deutschland und der Schweiz die religiöse Zersetzung der böhmischen Länder ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte (II, 7). M. Luther (1483–1546) hat bereits 1520 in seiner Streitschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" die Tschechen zur Gründung einer böhmischen Landeskirche nach deutschem Vorbild aufgerufen und in dem Schreiben „Über die Einsetzung von Kirchendienern" von 1523 den Prager Utraquisten geraten, die Priesterweihe als überflüssig einfach fallen zu lassen (II, 12f), was erst die dem Kalvinismus unterlegene „Böhmische Brüderunität" verwirklicht hatte. Doch die durch die Ankunft der Jesuiten nach Prag 1556 (II, 34) in ihrem Selbstbewußtsein bestärkten Katholiken des 16. Jh.s haben sich gegen die Reformation so gut gewehrt, daß man in der Tat sagen kann, sie hätten den Kampf um die Seele des böhmischen Volkes bereits vor dem Dreißigjährigen Krieg gewonnen, ja daß die Rekatholisierung der böhmischen Länder längst vor der Schlacht auf dem Weißen Berg bei Prag am 8. 11. 1620 eine gelungene Sache war (II, 51).

An dem Aufstand der protestantischen Stände vom 23. 5. 1618 und der Absetzung des legitimen Königs Ferdinand II. (1578–1637) am 19. 8. 1619 war der deutschsprachige Adel maßgeblich beteiligt (II, 62f, 67). Doch die Hoffnungen, die man in den zum König gewählten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz (1596–1632) legte, wurden zum Scheitern verurteilt, als sein Schwiegervater Jakob I. von England (1566–1625) seine Unterstützung versagte (II, 65). Infolge des kaiserlichen Reformationserlasses vom 31. 7. 1627 durfte etwa 1/5 der damals auf 2 Millionen geschätzten Bevölkerung das Königreich Böhmen verlassen haben, darunter etwa 350 adelige und 30 000 bürgerliche Familien, zum großen Teil Deutsche, wie z. B. in Prag, wo von den 400 emigrierten Familien die Hälfte deutsch war (II, 83). Die Rekatholisierung machte trotz aller Widerstände zwar langsam, aber stetig Fortschritte. Vor allem ist es gelungen, die Jugend für den katholischen Glauben zu gewinnen, wie es sich bei der Verteidigung Prags und Brünns gegen die Schweden 1648 zeigte. Den Dreißigjährigen Krieg haben nur 800 000 Menschen überlebt. In den entleerten Landstrichen nahm die Zahl der Deutschen derart zu, daß die deutsche Sprache der tschechischen Landessprache gleichgestellt wurde, diese aber in der Tat überflügelte (II, 139). K. H. Seibt (1735–1806) war der erste Professor an der Karlsuniversität, der seine Vorlesung auf deutsch hielt (II, 157). Das war schon die Zeit der Aufklärung und deren österreichischen Spielart, des Josephinismus, der erst mit den kaiserlichen Erlässen vom 18. und 23. 4. 1850 überwunden werden konnte (II, 201f). Doch der Druck des Liberalismus in der Donaumonarchie hat das für die Kirche günstige Konkordat vom 18. 8. 1855 bereits 1870 wieder zu Fall gebracht (II, 207). Der aufkommende Nationalismus und Sozialismus haben die Kirche vor neue Herausforderungen gestellt, welchen die Geistlichen mit vertieften Volksfrömmigkeitsformen, Volksmissionen, Katechismusunterricht, Exerzitien, Liedern, Wallfahrten, Katholi-

kentagen, Vereinsleben und Presse zu begegnen suchten (II, 225f). Nach ursprünglichem Zögern wandte man sich mit Ambros Opitz (1846–1907) auf der deutschen Seite und Placidus Mathon (1841–1866) auf der tschechischen Seite auch der Arbeiterfrage zu. 1906 wurde am Brünner Priesterseminar der Lehrstuhl für Soziologie errichtet; es war die erste Einrichtung dieser Art in der ganzen österreichisch-ungarischen Monarchie (II, 236). In der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Tschechoslowakischen Republik waren die tschechischen Katholiken zunächst ängstlich und schüchtern (II, 239) sowie durch die Gründung der Tschechoslowakischen Nationalkirche – womit T. G. Masaryk (1850–1937) keinesfalls einverstanden war (II, 216) – auch geschwächt, doch bereits 1929 trat anläßlich des St.-Wenzels-Mileniums eine überraschende Wende zwischen Kirche und Staat zutage (II, 244), wobei neben hervorragenden Kirchenmännern wie z. B. A. C. Stojan, F. Kordač, A. Fuchs, J. Florian und vielen Gelehrten auch die katholische Volkspartei eine wichtige Rolle spielte. Die antikatholische Animosität ist einem tragbaren „Modus vivendi" (vom 2. 2. 1928), ja sogar einem fruchtbaren Zusammenwirken gewichen, wie man beim imposanten gesamtstaatlichen Katholikentag der Tschechoslowakei 1935 in Prag beobachten konnte (II, 251). Aber da standen schon neue Wolken am politischen Horizont.

Hier endet die im Inhalt und Form faszinierende Schilderung der tausendjährigen Geschichte der Kirche im Kernland Europas aus der Feder eines überaus kompetenten und qualifizierten Vf.s, dem mit diesem Werk ein großer Wurf gelungen ist, der sich den verdienten böhmischen Historiographen wie A. Frind, A. Nägle, E. Winter, K. Bosl, F. Seibt und K. A. Huber auf der deutschen Seite (II, 253) sowie J. Pekař, B. Zlámal, B. Ráček, Z. Kalista, J. V. Polc bei den Tschechen würdig zur Seite stellt.

Der überaus große Beitrag der Deutschen zum böhmischen Geschichtsverlauf wird gebührend gewürdigt, die Verwobenheit mit der deutschen Geschichte offenkundig. Dies hört aber mit der Schilderung der Lage nach 1918 leider auf. Hier hätte man wenigstens auf den religiösen Aufbruch bei der sudetendeutschen Jugend (Staffelstein, Quickborn, Pfadfinder) und den sudetendeutschen Christsozialen im Prager Parlament sowie den Gewerkschaften hinweisen können. Das Versagen bei der Lösung der Nationalitätenfrage im Vielvölkerstaat Tschechoslowakei hat sich bedauerlicherweise verhängnisvoll ausgewirkt. Der große Brückenschlag zwischen Deutschen und Tschechen im neuen Staat ist nicht gelungen. Man lebte eher nebeneinander als miteinander. Das gilt auch für den Verlauf des vielgepriesenen Prager Katholikentages 1935.

Wünschenswert wäre ein Anmerkungsapparat mit Literatur- und Quellenverweisen auf die zahlreich genannten Autoren (J. Pekař, K. Krofta, R. Holinek, J. Kubalík, Fuldaer Annalen u. a.) sowie ein ausführliches Orts- und Namensregister. Aber noch wünschenswerter wäre eine möglichst weite Verbreitung unter den Tschechen, damit sie sich ihrer katholischen Wurzeln, ihrer christlichen Tradition und Vergangenheit wieder voll bewußt werden und dies im praktischen Lebensvollzug auch zu würdigen wissen.

Corrigenda: II, 236 muß heißen A. Opitz (nicht Optiz).

Kevelaer Emil Valasek

Ernst, Stephan: **Gewißheit des Glaubens.** Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik. – Münster: Aschendorff (1987). VI, 321 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39) kart. DM 80.—

Liest man, nachdem man sich durch die sorgfältige, gut geschriebene, übersichtlich angeordnete, von manchen Wiederholungen nicht freie Untersuchung von Stephan Ernst – eine Tübinger kath.-theol. Diss. von 1986 – durchgearbeitet hat, insbesondere die Einleitung (1–13) noch einmal, so versteht man wirklich besser, worin die Absicht dieses Buches besteht. Der Vf. verbindet das systematische und als solches der heutigen Situation des Glaubens geltende Interesse mit dem (theologie- und dogmen-)historischen. Sehr nachdrücklich und ambitiös stellt E. die Frage nach dem Grund und der Bedeutung der „theologischen Systematik Hugos von St. Viktor" (9), ein zentrales Problem, das in der bisherigen Hugo-Forschung, auch in den Werken von R. Baron, Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor (Paris 1957) und C. Schütz, Deus absconditus – deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (Rom 1967), nicht angemessen zur Darstellung gekommen sei (5–9). „Weil (Hugo) aber beansprucht, ein sicheres Fundament und eine Orientierungshilfe in der Theologie überhaupt zu geben, so bekommt die Untersuchung dieses Fundaments zugleich auch Relevanz für unser eigenes theologisches Denken. Es geht dann nicht mehr nur darum, von außen zu betrachten, was ein früherer Theologie in längst vergangener Zeit geschrieben hat. Vielmehr ist dann die Sache, um die es ihm geht, auch unsere Sache, und indem wir uns von seinem Denken führen lassen, kann sich für uns – auch wenn der Kontext des Denkens jeweils ein anderer ist – eine Erhellung der Sache ergeben, um die es auch uns selbst geht" (6).

Für Hugo ist bekanntlich ein Ordnungs- und Darstellungsprinzip leitend, das man als „heilsgeschichtlich" bezeichnet; fundamental ist für ihn die Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungswerk (opus conditionis und opus restaurationis), deren Einheit und Zusammenhang maßgeblich in Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" entfaltet wird, so daß von hier aus der spezifische Ansatz von Hugos Theologie auch in seinen anderen Schriften sichtbar gemacht werden kann. Es ist das besondere Verdienst der Arbeit von E., dieser Einheit der beiden opera in Verbindung mit der traditionellen Frage nach dem Unterschied von fides und ratio neu durchdacht und dabei die dominierende Bedeutung der fides für Hugos theologisches Denken aufgezeigt zu haben.

Die Arbeit von E. ist in folgender Weise aufgebaut:

Zunächst grenzt er die Position Hugos gegenüber denjenigen von Petrus Abälard und Bernhard von Clairvaux ab, wobei er Hugo eine mittlere und vermittelnde Position zuerkennt: Hugo versuche, die Überschätzung der ratio bei Abälard und den sogenannten „Dialektikern" zu vermeiden, aber er weise auch die voluntaristisch-fundamentalistische Glaubensauffassung Bernhards zurück (15–33). Ich bin im Zweifel, ob E. hier nicht Abälards Wort „existimatio" zu sehr von Bernhards Invektiven her interpretiert; sieht man es freilich so, läßt sich Hugos Glaubensbegriff, gerade auch mit dem Anspruch, eine „certitudo animi" zwischen Meinung (opinio) und Wissen (scientia) zu sein (vgl. De sacr. I, 10,2), als mittlere Position beschreiben (33–46).

Diese interessanten Gegenüberstellungen sind die Vorbereitung für die ausführliche Wiedergabe des Glaubensverständnisses Hugos selbst. Die Begriffe „affectus" und „cognitio" werden in ihrer Verschiedenheit und Einheit analysiert, wobei namentlich das für Hugo so wichtige Moment des „incrementum", des „Wachsens" des Glaubens sowohl in individueller Hinsicht als auch in der heilsgeschichtlichen Perspektive aufgewiesen wird (46–77). Sehr wichtig und aktuell erscheinen hier die Überlegungen Hugos über den Weg des Glaubenden zu einer immer größeren Gewißheit, die immer eine Gewißheit im Glauben ist und bleibt und durch Gnade ermöglicht wird (52–62), und auch über den anonymen oder impliziten Glauben in den Stadien der Menschheit vor Christus und auch neben der christlich-expliziten Heilsgeschichte (75f). Glaube ist für Hugo selbst „sacramentum" und „meint das gesamte Gefüge der Einheit von Glaubensinhalt und Glaubensvollzug" (80; vgl. 77–87).

Der zweite Hauptteil des Buches behandelt den „Inhalt des christlichen Glaubens". Nach hermeneutischen Überlegungen über die Deutung der weltlichen (die „Wissenschaften" betreffenden) und göttlichen Schriften und deren Abgrenzung voneinander (89–108) gibt der Vf. Hugos Kennzeichnung des Schöpfungswerkes (110–208) und des Erlösungswerkes (209–281) wieder, wobei naturgemäß besonders bei der Darstellung des opus conditionis die Unterscheidungsproblematik von Natur und Gnade bzw. ratio und fides sowie auch das Thema der Sünde und der Sündenfolgen im Vordergrund stehen. E. vermag (auch hier) sehr genau und klar nachzuzeichnen, wie sehr Hugo daran gelegen ist, die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber der Schöpfung zu wahren. Das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung ist, wie E. überzeugend herausarbeitet, als eine „Wiederherstellung" aufzufassen, in der die menschliche Natur wieder zu dem hingelangt, wohin sie immer schon tendiert, aber in der „Ambivalenz" ihres konkreten Status nach dem originären Sündenfall nur durch die Gnade des erlösenden Gottes hingeführt werden kann. „Gnade" und „Erlösung" sind nach Hugo, darauf weist der Vf. immer wieder hin, nicht als Hinzufügung einer gewissermaßen äußerlich und abstrakt wirkenden „Übernatur" zur Natur zu verstehen, sondern als wirkliche geschichtliche, gleichermaßen heilende und erfüllende Zuwendung Gottes zum Menschen (vgl. 285). Wie dies im Zusammenhang mit der (heilsgeschichtlichen) Lehre von den Sakramenten und von Trinität und Inkarnation im einzelnen von Hugo dargestellt wird, referiert der Vf. in den letzten Partien seines Werkes.

Eine klare „zusammenfassende Reflexion" (281–286), ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (287–306) sowie ein Register der zitierten Hugo-Stellen (außer denen aus „De sacramentis"), ein Namen- und Sachregister (307–321) schließen das Buch ab, das für die Hugo-Forschung eine Bereicherung und für die systematische und speziell auch die ökumenische Theologie zweifellos einen wichtigen Impuls darstellt. Ohne dieses positive Urteil zurückzunehmen, sind doch einige Fragen zu notieren.

Wird, wenn E. in der von ihm selbst zu Beginn geschilderten heutigen Situation einer Überwindung der Glaubenskrise zuarbeiten will, Hugo nicht überfordert? Was kann die heutige systematische Theologie, nach allen Auskünften der Exegese, von diesem in vielem sympathisch wirkenden Theologen des 12. Jh.s lernen? Die Einheit der beiden opera, die Präsenz Gottes auch vor und neben der Christentumsgeschichte, die Einsicht in die

Begrenztheit der ratio, die nur auf den „Schöpfer" *hinzuweisen* vermag – sicherlich, aber dieses (und anderes) kann man natürlich nicht nur bei Hugo lernen. Hat Hugo selbst das Problem der Unterscheidung von Theologie und (nicht glaubender) Philosophie in seiner Zeit deutlich genug sehen können? Die Frage der „Gewißheit" des Glaubens oder, wie der Titel des Buches von Siegfried Foelz über Gabriel Marcel lautet, „Gewißheit im Glauben" (Bonn 1980) wird immer nur als Versuch der Abgrenzung gegen unverbindliches, willkürliches, leichtfertiges Glauben von Bedeutung sein, denn Glauben kann ja, gerade auch als Vertrauen, niemals Wissen werden. Deswegen ist der Titel dieses Buches nicht ganz treffend, weil es mehr die grundlegende Rolle des Glaubens selbst sowie die Vollzugsformen des Glaubens in Erinnerung bringt als die allenfalls erreichbare (subjektive), nur mit Hilfe der Gnade zu erlangende Glaubensgewißheit.

Vom „Wesen" des Glaubens und von der Ermöglichung des Glaubens muß allerdings immer wieder gesprochen werden, wenn Christentum Zukunft haben und nicht nur auf der Faktizität bestehender Kirchlichkeit und gewisser weltlich-gesellschaftlicher Institutionen sich gründen soll. Zu einer solchen Besinnung auf den Glauben vermag auch die Position Hugos mancherlei Anregungen zu geben. Hoffentlich findet das Buch von E. in diesem Sinne bei Mediävisten wie bei Systematikern die gebührende Beachtung.

Bonn Heinz Robert Schlette

Schockenhoff, Eberhard: **Bonum hominis.** Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1987. 613 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 28) kart. DM 72.–

In der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie stehen sich die beiden Richtungen einer sog. autonomen Ethik und einer Glaubensethik anscheinend unvermittelbar gegenüber. Es geht um die Letztbegründung des sittlichen Handelns aus der Normativität des Gesetzes, in die es eine innere Vernunfteinsicht gibt bzw. die durch den Rekurs auf eine positive Anordnung Gottes zusätzlich begründet werden muß. Wie ist das Proprium christlicher Ethik zu wahren, ohne hinter die neuzeitliche Forderung der sittlichen Autonomie des menschlichen Handelns auf die Stufe einer Grundlegung der Ethik im autoritären Willen des göttlichen Gesetzgebers zurückzufallen, d. h. wie verhalten sich die anthropologische Eigenwirklichkeit des menschlichen Willensvollzugs und die theologische Bestimmung seiner transzendenten Vollendung in Gott zu einander?

Aus der hier sichtbar gewordenen Aporie gibt es nur einen Ausweg, wenn sich in einer Analyse des sittlichen Aktes sowohl eine Eigenwirklichkeit wie eine transzendente Zielbestimmung des Willens entwickeln läßt. In der moraltheologischen Tradition liegt hier mit dem „Tugendbegriff" des Thomas von Aquin eine anthropologisch und theologisch ausgearbeitete Konzeption vor, die die Gesetzesproblematik einer Normenethik zwar nicht ersetzen, aber doch aus ihrer begrenzten Fragestellung herausführen und in ihren wesentlichen Intentionen grundlegen kann.

Mit seiner umfangreichen Tübinger Diss. (A. Auer / G. Hunold) stellt sich der Vf. der „Aufgabe, sich der Leistungsfähigkeit zu vergewissern, die dieser ethische Schlüsselbegriff in einer lange vorherrschenden Denktradition unter Beweis gestellt hat" (11). Sch. möchte seine Arbeit nicht als Gegensatz verstehen, sondern als Ergänzung einer autonomen Moral, die sich gerade auf Thomas beruft und mit seinem lex-Traktat in der Summa theologiae einsetzt. Sch. kann sich dabei auf das klassische Werk von W. Kluxen, „Die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin", beziehen, der die unumkehrbare Zuordnung des Gesetzes zur Tugend betont, sich aber auf die Ausarbeitung der Normproblematik beschränkt. Da aber der Tugendgedanke das Bauprinzip der thomanischen Ethik abgibt, ist seine gründliche Neuerarbeitung aus dem Gesamtzusammenhang thomanischen Denkens unabdingbar notwendig, um die Diskussion voranzubringen, zumal gerade Thomas als der entscheidende Gesprächspartner einer autonomen Moral anzusehen ist. Vf. schließt sich in der Darstellung der thomanischen Tugendethik eng an das Werk des Thomas an, den er selbst zum Sprechen kommen lassen will. Er erreicht damit fast mühelos ein erstaunliches Reflexionsniveau von gleichbleibender gedanklicher Stringenz und sprachlicher Klarheit. Mit präzisen und knappen Zusammenfassungen nach jedem der zehn Kap. beweist er auch sein didaktisches Geschick und macht die Ergebnisse seiner Arbeit leichter zugänglich. In einer Schlußbemerkung zum *bonum hominis* als Leitidee einer humanen und christlichen Moral zeigt er zusammenfassend in acht Thesen die Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs für eine künftige theologische Ethik (573–585).

Insgesamt ist die Arbeit in drei Teile gegliedert. Im I. Teil mit dem ersten Kap. legt Sch. die biblische und philosophische Wurzel des Tugendbegriffs frei, indem er seine Entwicklung in den wichtigsten Werken vor der S.th. nachgeht (17–83). Hier begegnet uns ein Thomas, der noch mit mehreren Denkansätzen experimentierend unterwegs ist zu der reifen Endgestalt seiner Ethik. Erst in der S.th. II kommt es zu einem Ausgleich des theozentrischen Ansatzes bei der universalen Providenz Gottes und des anthropologischen Einsatzes, wobei der Mensch im Vollzug seines sittlichen Handelns eine Glückseligkeit erfährt, die in Gott sich vollendet und als solche eine partnerschaftliche Partizipation am Heilswillen Gottes ist.

Im II. Teil, der das 2.–7. Kap. umfaßt, wird „die ausgearbeitete Endgestalt der Ethik des Aquinaten" (83) entwickelt. Sie liegt in S.th. II vor, und an ihrem Gesamtduktus schließt sich Vf. an (129–351). Zunächst zeigt Sch. die anthropologische Grundlage der thomanischen Ethik in der Bild-Gottes-Aussage. Ist der Mensch auf Gott hin geschaffen, dann ist sein sittliches Handeln nichts anderes als eine dynamische Ausprägung des Bildes Gottes in ihm. Der Mensch ist seiner selbst mächtig. Indem er das göttliche Leben der Liebe und Erkenntnis nachvollzieht, ist er in erfüllender Glückseligkeit bei sich selber und zugleich bei Gott, der ihm in der Schöpfung und in der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung nahegekommen ist als das ewige Ziel. Selbstvollzug kreatürlicher Freiheit erscheint als eine individuell, geschichtlich und sozial verfaßte dynamische Einigung des Menschen mit Gott. Auf dieser Basis der Konzeption des Menschen als kreatürlicher Freiheit kann nun der Tugendgedanke entwickelt werden. Es folgen Überlegungen zur Funktion der menschlichen Leidenschaften im Aufbau der Tugend und die Diskussion um den Habitus-Begriff als eines Strukturprinzips thomanischer Ethik und dann eine systematische Erarbeitung der Tugend „als eine umfassende anthropologische Strukturformel, die das Zusammenwirken aller am Tun des Guten beteiligten Seelenkräfte und Handlungspotentiale reflektiert" (282). Als Überleitung zum letzten Teil bespricht Sch. das schwierige Thema der eingegossenen moralischen Tugenden, bei denen es nicht um eine zusätzliche äußere Motivation des Handelns durch die Gnade geht, sondern um die wirksame Gegenwart Gottes in den menschlichen Handlungsstrukturen, weil Gnade, die Gott selbst ist, Freiheit nicht aufhebt, sondern sie durch die Einigung mit Gott erst ermöglicht und in ihr Ziel bringt.

Im III. Teil kommt Sch. zum Herzstück der thomanischen Tugendethik, nämlich den theologischen Tugenden von Glauben, Hoffnung und Liebe (353–572). Gerade hier wird das Proprium christlicher Ethik gegenüber allem Formalismus eines reinen unbedingten Sollensanspruchs deutlich. Weil Gott als das nahegekommene Ziel beim Menschen ist als Wahrheit, Güte und Liebe, geht die tiefe Humanität des Christlichen auf, insofern Gott Ziel des menschlichen Handelns und damit Inhalt der dynamischen Bewegung des freien Willens auf das universale und konkrete Gute hin ist und damit die Seligkeit des Menschen ausmacht.

Diese wenigen Hinweise auf die Hauptlinie des Gedankengangs können nicht einmal entfernt die inhaltliche Dichte der Argumentation, die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, die vor allem in den Anmerkungen geführt wird, wiedergeben. Ein eingehendes Studium ist in diesem Falle durch keine Inhaltsangabe zu ersetzen.

Hervorzuheben ist aber noch einmal die systematische Funktion der Tugend, die Sch. einer künftigen Ethik zumißt.

Tugendethik umfaßt die reine Gesetzesethik, die nur das sittlich richtige Verhalten zum Gegenstand machen will. Ethisches Handeln richtet sich an der Wirklichkeit aus, wie sie sich in ihren verschiedenen Bereichen und Dimensionen darstellt. Die Tugend ist das, was den Menschen befähigt, vernunftgemäß und wirklichkeitsentsprechend zu handeln. Dabei tut er nicht nur Gutes, sondern er wird selbst gut, d. h. er erreicht im Gutes-Tun den Kern seines Personseins. Im sittlichen Handeln wird der Mensch selber gut. Indem der Mensch sittlich auf das Gute hin handelt, erreicht er nicht ein von ihm letztlich Verschiedenes, sondern er erreicht sich selber als Gut in seinem Selbstvollzug. Und darum ist die sittliche Vernunft das „verum bonum hominis". Dies macht auf ethischem Gebiet die Würde seines Menschseins aus. Hier kommt es zu einer inneren Verschränkung von Theologie und Ethik. Der Gegenstand der Moraltheologie ist keineswegs nur formal und abstrakt, während die Konkretion des sittlichen Handelns den profanen Wissenschaften zugewiesen werden müßte. Der Gefahr einer glaubenslosen Ethik und eines praxisfernen Glaubens entgeht Sch. durch eine theologische und anthropologische Begründung des sittlichen Handelns, das in der Vernunft begründet wird und an der Wirklichkeit maßnimmt. Er versteht den Primat des Tugendbegriffs als Hinweis auf den vorzuziehenden Stil theologischer Ethik, und daraus folgt: „Der ‚virtus'-Begriff ermöglicht den Aufbau einer theologischen Ethik, die mit Hilfe ein und desselben Leitgedankens das konkrete sittliche Handeln sowohl in seiner natürlichen als auch in seiner von Gott eröffneten und von seinem Gnadenhandeln am Menschen getragenen Dimension zur Darstellung bringt" (583).

Auf die hohe theologische Qualität vorliegender Arbeit war schon hingewiesen worden. Auch in der formalen Durchführung macht sie einen hervorragenden Eindruck. Die gegenwärtige

Moraltheologie wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. Sch. ist kaum von einer Richtung exklusiv zu vereinnahmen. Seiner eigenen Intention nach liegt ihm wahrscheinlich an einer echten Vermittlung durch den Rückgriff auf die eigentlichen theologischen und philosophischen Grundlagen jeder Theologie der sittlichen Vernunft. Wie immer auch im einzelnen die Arbeit von Sch. diskutiert werden mag, so besteht meines Erachtens kein Zweifel daran, daß hier ein fundamentales Werk der deutschen Moraltheologie vorliegt.

München Gerhard L. Müller

Dungersheim, Hieronymus: **Schriften gegen Luther.** Theorismata duodecim contra Lutherum. Articuli sive libelli triginta, hg. u. eingel. von Theobald Freudenberger. – Münster: Aschendorff 1987. XI, 263 S. (Corpus Catholicorum, 39),geb. DM 98.–

Hieronymus Dungersheim (= D.), der von 1465 bis 1540 lebte, hat besonders in der frühen Reformationszeit als theologischer Gegner Luthers eine nicht geringe Bedeutung gehabt. Für einige Jahre konnte D., der mit Unterbrechungen von 1497 bis zur Einführung der Reformation in Leipzig 1539 wirkte, als „der Wortführer der theologischen Fakultät Leipzig" gelten (Freudenberger, V). Daher ist es zu begrüßen, daß Freudenberger einige seiner kontroverstheologischen Schriften in einer kritischen Ausgabe vorlegt; bislang waren diese Schriften nur in den Drucken des 16. Jahrhunderts zugänglich.

Nach einem Vorwort und den Verzeichnissen der Abkürzungen, der benutzten Quellen sowie der Literatur folgt zunächst eine „Einleitung" (1–20), in welcher der Hg. den Lebenslauf sowie die Schriften D.s umreißt, um dann etwas ausführlicher auf die hier edierten Texte einzugehen. Dann folgen die Ausgaben: „Theorismata duodecim contra Lutherum" (um 1523) / „Etliche Sprüche" (um 1523), Text und Kommentar (23–97); „Articuli sive libelli triginta" (1525), Text und Kommentar (99–245); sowie als Anhang, was im Titel der Ausgabe nicht vermerkt ist, „D.s Berichte über Luthers Klosterleben" (1530), Text und Kommentar (246–250). Diese „Berichte" sind D.s Schrift „Dadelung des obgesatzten bekentnus oder untuchtigen Lutherischen Testamts durch D. Hieronimum von Ochsenfart gescheen. Gedruckt zu Leyptzik durch Valentinum Schumann MDCXXX" entnommen. Am Schluß des Bandes finden sich Register.

In seinen Schriften gegen Luther hat D. sich vor allem das Ziel gesetzt nachzuweisen, daß Luther sich in wichtigen Fragen selbst widersprochen habe. Früher habe Luther noch Ansichten vertreten, die er später während des Konfliktes mit Rom nach und nach abgelehnt habe. Auf diese Weise sei Luther gewissermaßen der Richter über sich selbst (accusator et testis atque adeo iudex, 97). Darüber hinaus hat D. wohl in allen damals anhängigen Streitfragen den Standpunkt der katholischen Kirche mit Umsicht und Sorgfalt, freilich ohne tiefere theologische Reflexion, verteidigt. Ob es sich um die Autorität von Papst und Konzilien oder um die Ablaßlehre oder um die Communio sub una und viele andere Fragen handelt: stets ist D. ein getreuer Verteidiger der katholischen Position. Dabei hat er, wie durchaus zuzugeben ist, im ganzen Luthers Position durch manche Zitate relativ sorgfältig wiedergegeben.

Trotzdem kann man nicht sagen, daß D. auch nur von Ferne begriffen habe, worum es Luther eigentlich ging. Weder die Frage nach dem Heil noch die Methode der Schriftauslegung – um nur diese beiden Punkte zu nennen – sind von D. auch nur irgendwo in einer Weise erörtert worden, daß man das Gefühl hätte, er habe von Luther etwas verstanden. Der christliche Glaube ist von D. vielmehr als ein umfassender Komplex von Lehrartikeln und Vorschriften, die zu beobachten sind, dargelegt. Daß hinter Luthers Kritik am Ablaß die Sorge um das Seelenheil der anvertrauten Menschen steht, ist von D. nirgends gesehen.

Interessant ist bei dieser Kontroversliteratur nicht zuletzt die Tatsache, daß D. in großem Umfang Kirchenväter, insbesondere auch Augustin, darüber hinaus Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, aber auch Johannes Tauler und Jean Gerson herangezogen hat. Darin kommt die Belesenheit des Autors zum Ausdruck. Zugleich kann man vermuten, daß D. mit den Anlaß dazu gegeben hat, daß Luther wie auch andere Anhänger der Reformation sich verstärkt um die Kirchenväter bemühten. Der Hg. verweist mit Recht darauf, daß D. wohl Luther veranlaßte, sich intensiver mit dem Nicänischen Konzil zu befassen (1, unter Hinweis auf W. Köhler sowie auf WA Br 1 Nr. 203). Insofern muß man sagen, daß D., auch wenn er offenbar an keiner Stelle ein tieferes Verständnis für seinen Gegner aufgebracht hat, doch zu einer Vertiefung und damit auch zu einer Verschärfung des Streites beigetragen hat. Für ihn ist Luther letztlich „rebellionis author infaustus" (199) gewesen, wie er im Blick auf Luthers Haltung zur Beichte sagt.

Die Edition ist mit großer Akkuratesse angefertigt. Druckfehler habe ich nicht entdeckt. Lediglich zwei kleine monita seien genannt. 6 spricht der Editor von der „Niederschlagung des von Müntzer geführten Bauernaufstands". Nachdem selbst die neuere marxistische Müntzerforschung in Müntzer nicht mehr einen Bauernführer erblickt, sollte dieses ältere Klischeeurteil nicht mehr tradiert werden. – S. 232 Anm. 46 bei der Literatur zu Jakob Propst kann jetzt verwiesen werden auf Ortwin Rudloff, Bonae litterae et Lutherus, Bremen 1985 (HosEc 14).

Dem Hg. gebührt aufrichtiger Dank für seine sorgfältige Edition.

Hamburg Bernhard Lohse

Asendorf, Ulrich: **Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 434 S.

Wer auch nur ein wenig von Luthers Leben und Werk kennt, weiß, welch hohen Rang für ihn Predigt und Predigtamt hatten. Um so mehr erstaunt es, „daß die etwa dreißig Predigtbände der Weimarer Ausgabe, die immerhin fast ein Drittel des Gesamtwerkes des Reformators ausmachen, bis jetzt zusammenfassend nicht bearbeitet worden sind" (13). Diese Lücke der Lutherforschung will A.s Monographie schließen. Sie geht von der Prämisse aus, daß Luthers Theologie Predigt im eminenten Sinne ist (419), und versucht daher zu zeigen, daß die Predigten ihrem theologischen Rang nach den großen exegetischen Vorlesungen und den Einzelschriften durchaus zur Seite zu stellen sind. Der chronologische Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei (abgesehen von der ‚Kirchenpostille') auf dem Zeitraum ab 1525, „da die Predigtüberlieferung für Luthers Frühzeit ausgesprochen spärlich ist" (22). Diese durch den thematischen Gegenstand erzwungene Akzentsetzung auf den älteren Luther bringt den Vorteil mit sich, die übliche, allzu einseitige Konzentration der Forschung auf die initia Lutheri zu korrigieren. Mit vollem Recht wendet sich A. gegen das „kirchenpolitisch unter Umständen ebenso griffige ... wie oberflächliche ... Argument", „Luther habe nach 1525 nichts Neues mehr zu sagen gehabt, oder diese zweite Epoche sei lediglich so etwas wie der konfessionalistische Vergreisungszustand seiner Theologie" (424). Dem methodischen Problem, daß der Quellenwert der einzelnen Texte sehr unterschiedlich ist und bei einem größeren Teil des Predigtmaterials keine eindeutige Sicherheit über die Authentizität zu erreichen ist (19; 418), versucht A. dadurch zu begegnen, daß er dezidiert auf Klärung überlieferungsgeschichtlicher Detailfragen verzichtet und das Risiko einer, wie er sagt, ganzheitlichen Betrachtung bewußt auf sich nimmt in der Hoffnung, „daß auch in dem Material der Bearbeiter so viel ursprüngliche Substanz steckt, daß es als nicht vertretbar erschiene, darauf zu verzichten" (418). Zwar ist ein solches Verfahren wissenschaftlich durchaus gewagt, doch halte ich es von den erzielten Ergebnissen her für legitimiert und das um so mehr, als von vornherein gesagt wird, die „Untersuchung (sei) nicht aus einer primär kirchengeschichtlichen, sondern ausgesprochenermaßen systematischen Absicht heraus geschrieben worden" (13). In der Tat wird man methodisch zu akzeptieren haben, daß es „nicht nur den Weg vom Einzelnen zum Ganzen im Sinne einer genetisch-historischen Methode, sondern genauso den anderen vom Ganzen zum Einzelnen" (418) gibt.

Was die Gliederung der Arbeit betrifft, so wird nicht versucht, Luthers Predigten in das klassische Aufbauschema der Dogmatik zu zwingen. Als sachlichen Grund hierfür gibt A. an, daß Luthers Theologie „im Unterschied zu einer linear operierenden loci-Methode" „den Charakter einer Flächenstruktur" mit vielfältigen Interferenzen habe (420). Demgemäß wird etwa bereits in dem einleitenden trinitarischen Kap. (25–46).vorausgreifend die Tauftheologie (42ff) behandelt. Das folgende Kap. über die Schöpfung (47–60) erörtert zugleich die Regimentenlehre bzw. den besonderen Auftrag der politischen Predigt in der Unterscheidung der Regimente (51ff).

Die zentrale Mitte der Studie stellt sodann das umfangreiche dritte Kap. über Jesus Christus dar (61–202), wobei die Gliederung zunächst dem Festzyklus des Kirchenjahres folgt und Luthers Predigten zu Advent (61ff), Weihnachten (75ff), Passion (97ff), Ostern (115ff), Himmelfahrt (149ff) und Jüngstem Gericht (156ff) vorstellt, um anschließend seine Christologie im Rahmen der Tradition zu erörtern (168ff), wobei der Lehre von der communicatio idiomatum (178ff) besondere Aufmerksamkeit zukommt. Wie stets werden dabei zunächst die einschlägigen Texte teils einzeln, teils zusammenfassend paraphrasiert und dann jeweils systematisch ausgewertet. Wie

sich zeigt, bestätigen Luthers Predigten nicht nur Christus als Generalskopus der Schrift, sie machen auch „das Neue in Luthers Systematik ... im Durchbrechen der scholastischen Zweiteilung der Christologie in Gestalt einer getrennten Behandlung von Person und Werk Christi" (420) deutlich. Noch entscheidender ist für A., daß Luthers Systematik, „deren eigentliches Medium die Predigt ist" (420), das gottmenschliche Zusammensein und -wirken in Jesus Christus ebensosehr wie andere theologische Zentralthemen nur in einer mehrwertigen Logik zu erfassen vermag. „Darum ist seine Kritik an Aristoteles logisch darin begründet, daß dessen zweiwertige Logik für die Theologie nicht erschöpfend sein kann, weil mit deren Hilfe die zentralen Themen der Theologie wie Trinitätslehre, Christologie und das anthropologische simul iustus et peccator nicht formuliert werden können" (15). Luther sei zwar sehr wohl „ein Systematiker von imponierender Kraft und Geschlossenheit, aber nicht auf der Basis der aristotelischen Logik" (16). Im übrigen erschließe die in Luthers Theologie angewandte Logik „nicht nur den tiefsten Grund seiner theologischen Ablehnung des Aristoteles ..., sondern eröffne ... auch Perspektiven auf Hegel hin" (422). Eben diesem Zusammenhang war A.s letzte große Publikation gewidmet (Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden 1982; vgl. dazu meine Besprechung in: ThRv 81, 1985, 301–304), in der er nach eigenen Worten „aus Gründen der Logik die Linien von Luther zu Hegel weiterzuziehen (sich anschickte), weil die an Kant anschließende theologische Tradition, vor allem die des Neukantianismus Marburger Prägung, wegen ihres methodischen Instrumentariums als ungeeignet erscheint, um das Wesen und die Eigenart von Luthers Theologie zu erfassen" (16).

Im Anschluß an das Christologie-Kapitel, das auch eine überzeugende Widerlegung der Fehldeutung enthält, die Th. Beer Luthers Auffassung vom admirabile commercium angedeihen ließ (194f; 197ff), behandelt A. in drei weiteren Abschnitten die Pneumatologie einschließlich ihrer christologischen Begründung und ekklesiologischen Entfaltung (203–304), die Lehre vom Wort Gottes unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (305–358) sowie schließlich Luthers Anthropologie (359–417).

Wie immer man über Einzelheiten der Darstellung urteilen mag, ihr unbestreitbarer und durchgängiger Vorzug ist es, daß in ihr Inhalte bewegt und jeder kerygmatheologischen Ausdünnung des Dogmas bewußt widerstanden wird. In der inhaltlichen Bestimmtheit der an Luthers Predigten gewonnenen Theologie dürfte auch ihre ökumenische Relevanz begründet liegen. Dies unterstreicht A., wenn er sagt, Luther sehe „nicht nur die Schrift, sondern auch genauso die Lehrtradition der einen und ungeteilten Kirche mit neuen Augen. Sie geht damit nicht nur voll und in allen entscheidenden Stücken in diese neu vom Evangelium her konzipierte Theologie ein, sondern ist zugleich deren wesentliche inhaltliche Bestimmung, weil sie ihrerseits das Evangelium in Kurzfassung in sich enthält. Kurzum, Luther predigt das Evangelium neu mit Hilfe der Lehrtradition der Kirche. Beides verschmilzt zu einer unauflöslichen Einheit" (423). Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben, das der Prediger Luther auf der Basis des Schriftzeugnisses zu verkündigen sich berufen wußte, steht deshalb keineswegs im Gegensatz zum trinitarischen und christologischen Dogma der Alten Kirche, sondern ist nur im Zusammenhang mit diesem angemessen zur Sprache zu bringen. „Die Rechtfertigung durch den Glauben ist ... keine neue Lehre, sondern der Inhalt dessen, womit die Kirche seit den Tagen der Apostel und Propheten steht und fällt. Als solche ist sie das Bekenntnis zur Katholizität der Kirche schlechthin" (422).

Augsburg Gunther Wenz

Tellechea Idígoras, José Ignacio: **Sábado espiritual y otros ensayos Carrancianos.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1987. 275 S. (Bibliotheca Salamanticensis, 90)

In diesem Sammelband legt der Salmantiner Kirchenhistoriker neun einzelne Studien vor, die unter verschiedenen Gesichtspunkten einen guten Zugang zum Werk von Bartolomé Carranza de Miranda OP vermitteln, dem von der Inquisition verfolgten Erzbischof von Toledo (1557–1559, † 1576).

Drei Abhandlungen befassen sich mit theologischen Lehren Carranzas anhand seiner Ausführungen in den „Comentarios sobre el Cathechismo Christiano"; sie fußen auf Carranzas Erläuterungen zum Dritten Gebot (Sabbat- bzw. Sonntagsheiligung) sowie zu den Artikeln des Glaubensbekenntnisses: „Credo in Spiritum Sanctum" und „Credo sanctam Ecclesiam". Fünf Beiträge handeln von Predigten, die Carranza teils auf dem Trienter Konzil, teils an seinen spanischen Wirkstätten gehalten hat; diesen Artikeln ist eine auf den Akten des Inquisitionsprozesses fußende Edition der jeweiligen Predigttexte mitgegeben; bei einer der Predigten, jener zum Fest Pauli Bekehrung (243–253), ist die Urheberschaft Carranzas allerdings ungewiß.

Der letzte Aufsatz gilt den Zensurmaßnahmen der spanischen Inquisition am „Enchiridion christianae institutionis" des deutschen Theologen Johannes Gropper, wobei sich T. sowohl auf die Ausführungen des Index von Kardinal Bernardo de Sandoval y Rojas (1612) stützt wie auch die faktischen Tilgungen untersucht, die in einem Exemplar der Universitätsbibliothek Salamanca bei drei verschiedenen „Behandlungen" (1613, 1632, 1640) vorgenommen wurden. Die Aufnahme dieses Themas in den Sammelband erklärt sich dadurch, daß Groppers Werk Carranza bei seinen Kommentaren zum christlichen Katechismus in besonderer Weise inspiriert hat; vielfach ist Carranza Gropper sogar bis aufs Wort gefolgt. In den römischen Katechismus Pius' V. sind, wie Tellechea S. 137–145 nachweist, verschiedene Formulierungen Groppers über Carranza eingegangen; hatten die Werke des spanischen und des deutschen Theologen noch kurz zuvor für ein solch zentrales kirchenamtliches Lehrdokument als Quellen gedient, so wurden sie schon bald darauf (1576 bzw. 1596) im Klima der Gegenreformation indiziert und verboten.

In seinen Katechesen und Predigten erscheint Carranza als ein von tiefer Liebe zur Kirche erfüllter Mann. Er sah mit Trauer die Mißstände, die im Laufe langer Entwicklungen eingerissen waren, und hielt gewissenhaft-kritisch das positive Beispiel der „ecclesia primaeva" dagegen. Es ging ihm um eine innere, religiöse Erneuerung. Sein Engagement trieb ihn am Gründonnerstag des Jahres 1553 dazu, in der überfüllten Kathedrale von Cuenca die in der Fußwaschung symbolisierte Hingabe Christi an die Jünger als Maßstab der Amtsausübung in der Kirche hinzustellen und jene Prälaten und Pfarrer scharf anzuprangern, die ihre Residenzpflicht nicht ernst nahmen. Solche prophetisch-konkreten Worte trugen ihm Feindschaften ein. Die Reform der Kirche erwartete Carranza mehr von ihrer inneren Bekehrung zum Geist des Evangeliums und zum patristischen Erbe als von juridischen und organisatorischen Maßnahmen. Dieses geistliche Anliegen verbirgt sich auch in seiner Lehre vom „Sábado espiritual": dem Christen bedeutet das dritte Gebot mehr als nur eine rituelle Vorschrift; es spornt ihn an, sein ganzes Leben Gott zu weihen und ist ihm ein Unterpfand des ewigen Lebens in der Gemeinschaft Christi. Melchor Cano, Carranzas Gegner in den Reihen seines Ordens, hielt dies für Minimalismus und witterte darin den Einfluß der Gnosis, der Begarden und Illuminaten („Los Alumbrados"), Luthers und Calvins – in Unkenntnis der tatsächlichen Quellen Carranzas, nämlich der Kirchenväter Justin und Tertullian, Origenes, Chrysostomus und anderer, zu denen Carranza über Gropper gefunden hatte.

José Ignacio Tellechea Idígoras hat einen großen Teil seines wissenschaftlichen Lebens der Rehabilitierung des verleumdeten Erzbischofs von Toledo gewidmet. Er vermag Verbindungslinien zwischen den Anliegen Carranzas und dem II. Vatikanischen Konzil aufzuzeigen. Mit Dankbarkeit vermerkt er, daß Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Universidad Pontificia zu Salamanca 1982 Carranza an der Seite von Francisco de Vitoria, Domingo de Soto und anderen großen spanischen Theologen des „Siglo de Oro" genannt hat. Er hat sein Buch dem amtierenden Papst gewidmet.

Würzburg Johannes Meier

Winkler, Gerhard B.: **Die nachtridentinischen Synoden im Reich.** Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576. – Wien, Köln, Graz: Böhlau (1988). 373 S. Ln öS 896.– / DM 128.–

Unter dem Titel „Die nachtridentinischen Synoden im Reich" behandelt Gerhard B. Winkler die Salzburger Provinzialkonzilien von 1569, 1573 und 1576. Nach einem Archiv- und Literaturbericht erinnert er an die Entscheidung des Trienter Konzils über die Provinzialsynoden. Das Konzil schrieb bekanntlich am 11. November 1563 die Abhaltung von Provinzialsynoden alle drei Jahre vor. Nach den Vorstellungen der Konzilsväter sollte die regelmäßig stattfindende Provinzialsynode ein Mittel zur Reform der Kirche werden. Obschon die Trienter Reformdekrete in ihrer Durchführung weithin Erfolg hatten, wurde die Vorschrift über die regelmäßigen Provinzialsynoden nur mäßig befolgt. Die Zahl der Provinzialkonzilien, die in den drei Jh.en nach dem Tridentinum stattfanden, ist geringer als die Zahl der Provinzialsynoden in den drei Jh.en vor dem Konzil von Trient.

Frühe Beachtung fand die Bestimmung des Tridentinums in der Kirchenprovinz Salzburg. Hier fanden in den ersten Jahren nach dem Tridentinum drei Provinzialsynoden statt, über die W. eingehend berichtet. Er erörtert die Frage: Reformproblem und staatskirchliche Wirklichkeit. Anschließend referiert er über synodale Bestrebungen in der Salzburger Kirchenprovinz in der ersten Hälfte des 16. Jh.s. Bekanntlich hatte bereits das 4. Laterankonzil 1215 die

Vorschrift der jährlichen Abhaltung von Provinzialsynoden erneuert. Am 26. 11. 1433 erließ das Basler Konzil eine stark beachtete Verordnung über die Provinzialsynode. Auf dem 5. Laterankonzil wurde in der Reformbulle „Regimini universalis ecclesiae", die in der 10. Session am 4. Mai 1515 promulgiert wurde, die Pflicht zur Einberufung von Provinzialsynoden eingeschärft.

W. zeichnet den Weg zur Synode von 1569 auf: Er würdigt die Haltung des Bischofs Johann Jakob von Kuen-Belasy (1560–1586), die Bemühungen der römischen Kurie und ihrer Nuntien, den Anteil von Felician Ninguarda und die Rolle von Dr. Fickler für das Zustandekommen der Synode. Am 29. Januar 1569 erfolgte die Ausschreibung des Salzburger Provinzialkonzils. W. berichtet über die Geladenen und die Teilnehmer: die Bischöfe von Passau, Regensburg, Freising, Chiemsee, Brixen, Seckau, Gurk, Lavant, Wien und Wiener Neustadt. Zu den Konzilsteilnehmern gehörten auch die Domkapitel, Äbte, Pröpste und Archdiakone. Das Provinzialkonzil wurde durch Diözesansynoden, Klerusversammlungen und Erhebung der allgemeinen Gravamina vorbereitet. Die Synode fand in der Zeit vom 14.–28. März 1569 statt. Über den Verlauf informiert W. durch ein Diarium. Er berichtet über Probleme während der Synode, die 64 Konstitutionen und ihren Inhalt und über die besonderen Gravamina.

Aufschlußreich ist das Kap. über die Wirkung der Synode. Sie geht bis in die Klerusversammlungen der einzelnen Bistümer unter Führung des Diözesanbischofs und die nachfolgenden Diözesansynoden. Sie wurden maßgebliches Ausführungsprogramm der konziliaren Reform. Für die katechetische Unterweisung der Jugend sollte u. a. der Katechismus des Pedro de Soto (gest. 1563) eingeführt werden. Diesen Katechismus hatte Kardinal Otto von Truchseß von Augsburg drucken lassen.

Besondere Beachtung verdient das Kap. über die Reaktion der weltlichen Mächte auf die Salzburger Reformbestrebungen. Die Religionshoheit der Fürsten bei der Besetzung der Pfarrstellen ergab hier einige Probleme.

In einem 2. Abschnitt berichtet W. über die Bartholomaei-Synode von 1573. Ausschreibung und Verlauf der Synode werden gestrafft geschildert. Den Abschluß des Buches bilden die Ausführungen über die Sebastiani-Synode von 1576.

In einem Epilog weist W. darauf hin, daß die Geschichte der nachtridentinischen Synoden zeige, warum die entsprechenden Bestimmungen des Trienter Konzils realistisch nur für Italien und für Länder, wo sich das Staatskirchentum die Synoden dienstbar machen konnte (Spanien und die Kolonien) oder wo die königliche Gewalt sehr schwach war (z. B. Polen), anzuwenden waren.

Die Tatsache, daß in Salzburg Provinzialsynoden zur Durchführung der Trienter Beschlüsse möglich waren, blieb im Reich eine Anomalie. Aber auch die Salzburger Synoden zeigen in der Weise ihres Zusammenkommens, ihres Verlaufs, der Reaktionen, die sie hervorriefen und ihrer Ergebnisse, daß es für einen Bischof oder Metropoliten immer schwieriger wurde, in einem fremden Territorium Reformen durchzuführen.

Bei der Lektüre fiel mir auf: S. 33 Eugen IV. 1421–1447, nicht 1477; S. 146: Bei dem „Roffensis" handelt es sich um den Bischof John Fisher von Rochester. S. 232: Pfarrmatrikel, nicht Pfarrmatriken; S. 146 und 363: Staphylus, nicht Staphilus; S. 285: bei dem Werk des Laurentius Surius handelt es sich um: „De probatis vitis sanctorum"; zu S. 293: die starke Nachwirkung, die das Basler Konzil ausgeübt hat, zeigt sich u. a. in der Tatsache, daß noch auf den Salzburger Synoden die Bestimmungen des Basler Konzils über die Provinzialsynoden verlesen wurden. Über die Basler Bestimmungen hinsichtlich der Provinzialsynoden vgl. neuestens J. Helmrath, Das Basler Konzil (Köln 1987) 334ff, 343ff. Zu S. 228: Mißverständlich ist die Formulierung: „Michael Helding (Mainzer Predigten als Katechismus 1549)." Zu Helding vgl. H. Smolinsky, Katholische Theologen der Reformationszeit II (Münster 1985) 124ff, 127. Zu S. 339: E. W. Zeeden – Hg. Molitor (1967) erschien 1977 in ergänzter Auflage.

Die Arbeit gibt einen informativen Einblick in Bedeutung und Verlauf der Salzburger Provinzialsynoden des 16. Jh.s. Eine stärkere Kommentierung und häufigere Literaturhinweise wären für den Leser hilfreich gewesen.

Freiburg Remigius Bäumer

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke**. Edited by / hg. von Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit von John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz.

Vol. 4: Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften. Edited by / hg. von John Clayton. – Berlin, New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH 1987. 420 S., Lw. DM 118.–

Vol. 5: Writings on Religion / Religiöse Schriften. Edited by / hg. von Robert P. Scharlemann. – Berlin, New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH 1988. 325 S., Lw. DM 98.–

Paul Tillichs „Gesammelte Werke„ (Stuttgart 1959–1975 = GW), in engem Einvernehmen mit P. Tillich geplant und zum Teil unter seiner Mitwirkung erschienen und von Renate Albrecht, seiner Schülerin und langjährigen Mitarbeiterin, herausgegeben, umfassen 13 Bde sowie einen abschließenden Bibliographie- und Registerband (Bd XIV), in dem die Entstehung der einzelnen Bde und ihrer Texte ausführlich dokumentiert ist. Die Texte der Bde I – VII, z. T. auch des Bdes IX, auch die Übersetzungen ins Deutsche, sind von T. autorisiert worden. Zuweilen hat er einzelne Worte oder Absätze der ihm vorgelegten Übersetzungen geändert, zuweilen auch ganze Abschnitte neu diktiert (GW XIV, 34). Die Materialien zur Vorgeschichte dieser großen Tillich-Ausgabe sind im Marburger Paul-Tillich-Archiv einzusehen. Sie zeigen, daß T. an der Edition mitgewirkt und den Wortlaut der ersten Veröffentlichung der Texte bisweilen verändert hat. Nicht selten war zuvor schon durch Übersetzung vom Deutschen ins Englische bzw. durch Neubearbeitung der ursprüngliche Wortlaut verändert worden. Nach Tillichs Tod sind fünf weitere Bde als „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich" erschienen, hg. von Ingeborg C. Henel (Bd 1, 2 und 4), Karin Schäfer-Kretzler (Bd 3), Renate Albrecht und Margot Hahl (Bd 5) und Renate Albrecht und René Trautmann (Bd 6) (Stuttgart 1971–1983), die weiteres wichtiges Material aus dem Nachlaß enthalten. Leider ist die nunmehr 19 Bde umfassende Ausgabe der Werke P. Tillichs fast vollständig vergriffen, nicht zuletzt wegen des vergleichsweise günstigen Preises. Eine Neuauflage, so erwünscht sie auch wäre, scheint einstweilen nicht beabsichtigt zu sein, nachdem die Verlagsrechte vom Evangelischen Verlagswerk Stuttgart zum Verlag Walter de Gruyter, Berlin, übergegangen sind.

In diesem Verlag erscheint nun eine Auswahl der Schriften Tillichs, hg. von C. H. Ratschow, der als literarischer Treuhänder Tillichs schon maßgeblich an der Edition der GW mitgewirkt hat. Diese auf sechs Bde angelegten „Main Works / Hauptwerke" werden eingeteilt in philosophische (Bd 1), kulturphilosophische (Bd 2), sozialphilosophische und ethische (Bd 3), religionsphilosophische (Bd 4), religiöse (Bd 5) und theologische Schriften (Bd 6). Eine solche Einteilung ist, abgesehen von dem problematischen Begriff der „Religiösen Schriften", durchaus sinnvoll, wenn sie in der Praxis auch bei einem so wenig an Disziplinen und ihren Abgrenzungen orientierten Denker wie P. Tillich, der immer die Grenze als Standort seines Denkens bezeichnet hatte, vor Zuordnungsprobleme stellt. Immerhin hatte T. selbst für die GW seine Schriften u. a. in Schriften „zur Ethik und zum Menschenbild", „zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie", „zur Religionsphilosophie und zur Geschichtsphilosophie" eingeteilt, wie aus den Untertiteln der entsprechenden Bde der GW zu ersehen ist. Der Stilbegriff „Religiöse Schriften" (Bd 5) vermag nicht zu überzeugen. Sind nicht alle Schriften P. Tillichs, v. a. auch seine kultur- und religionsphilosophischen Schriften, „religiöse Schriften"? Warum sollten „Das Dämonische" und „The Courage to Be" religiöse, „Rechtfertigung und Zweifel" und „The Protestant Era" aber „theologische" Schriften sein? Viele Schriften Tillichs lassen sich nicht einer einzigen Disziplin zuordnen und schon gar nicht als entweder religiös oder theologisch oder religionsphilosophisch einordnen. Selbst wenn man Scharlemanns Versuch, das literarische Genus der „religiösen Schriften" von der „religiösen Intention" her zu begründen, akzeptiert, ist die Entscheidung, die Schriften „Das Dämonische", „Nichtkirchliche Religionen" und „Christianity and the Encounter of the World Religions" diesem Genus zuzuordnen, kaum nachzuvollziehen. Als zweites Kriterium nennt Scharlemann die Erklärung von Glaube und Religion „in a language as close to the language of everyday discourse as is possible" (Bd 5, 2), weshalb „Dynamics of Faith" Bd 5 zugeordnet wird. Auch nach diesem Kriterium ist die Gruppierung der Texte Tillichs in den „Main Works" nicht stimmig, die Zuordnung z. B. der Schrift „Das Dämonische" zu den „religiösen Schriften" sehr fragwürdig.

In einem Vorwort gibt C. H. Ratschow als Hg. Rechenschaft über die Editionsgrundsätze der Main Works. Alle Schriften sollten nach dem Wortlaut des ersten Erscheinens neu kollationiert und abgedruckt werden. „Damit ist die Zweisprachigkeit gegeben" – im Unterschied zu den GW, in denen die englischen Texte ins Deutsche übersetzt wurden. Aber das Ziel der Edition wird noch weiter gesteckt: „Die grundsätzliche Entscheidung dafür, den zuerst veröffentlichten Text abzudrucken, verlangt, spätere Editionen wie Übersetzungen in ihren Abweichungen zu dokumentieren und jedem einzelnen Werk eine kurze Skizze über seine Entstehungs- und Textgeschichte beizugeben." „Nur unter dieser Voraussetzung" werde es möglich sein, „eine Grundlage für die wissenschaft-

liche Arbeit an dem Werk Paul Tillichs zu geben" (Bd 5, XV; Bd 6, 7). Es ist zu prüfen, ob die beiden bisher erschienenen Bde dieses Versprechen einlösen.

Bd 4 (Religionsphilosophische Schriften) enthält 24 Texte:

1. „Kairos" (1922), in dieser Form in den GW nicht enthalten; der Text in GW VI S.9–41 war eine von T. überarbeitete und von J. L. Adams übersetzte Fassung, die erneut ins Deutsche übersetzt und von T. autorisiert wurde. Nun kann die Fassung von 1922 mit der von 1948 verglichen werden. 2. „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" (1922, ohne T.s spätere Korrekturen). 3. „Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten" (1923). 4. „Religionsphilosophie" (1925). 5. „Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart" (1926). 6. „Gläubiger Realismus" (1927, Abdruck der Druckvorlage inkl. des sinnentstellenden typographischen Fehlers S. 191, 9. Z. v. u. und ohne spätere Korrekturen T.s. Es ist dies wohl kaum eine religionsphilosophische Schrift, sie gehört m. E. eher in Bd 3). 7. „Über gläubigen Realismus" (1928). 8. „Das religiöse Symbol" (1928). Der vollständige Abdruck der englischen Übersetzung dieses Textes, wie sie sich unter der Nr. 13 des Bdes findet, leuchtet nicht ein; die Änderungen in der Übersetzung und die Diskussion mit Urban und Aubrey hätten auch im Text Nr. 8 berücksichtigt werden können. 9. „Mythus und Mythologie" (1930). 10. „Offenbarung: Religionsphilosophisch" (1930). 11. „Philosophie und Religion" (1930). 12. „Theonomie" (1931, nicht in GW). 13. „The Religious Symbol – Symbol and Knowledge" (1940–1941 s. o. zu Nr. 8). 14. „Philosophy and Theology" (1941, die in den deutschen Übersetzungen sich findenden Änderungen gegenüber der Druckvorlage – z. B. „Vernunft" für „experience" – werden nicht notiert). 15. „The Two Types of Philosophy of Religion" (1946, hier werden geringfügige Abweichungen zwischen den beiden englischen Editionen dokumentiert, bedauerlicherweise aber wichtige Änderungen in der deutschen Übersetzung – besonders im 7. Abschnitt –, die auf T. selbst zurückgehen, nicht berücksichtigt. Wäre diese Übersetzung beachtet worden, dann wäre der für diesen Aufsatz zentrale Begriff „awareness" (296) gemäß T.s Übersetzung mit „Gewahrwerden" wiedergegeben worden und nicht, wie in J. Claytons Einführung S. 32, mit „Bewußtsein"). 16. „The Problem of Theological Method" (1947). 17. „Historical and Nonhistorical Interpretations of History. A Comparison" (1939/48. Die Behauptung „nicht in G.W." trifft nicht zu; eine von T. autorisierte Übersetzung findet sich in GW VI 109–125). 18. „Kairos" (1948). 19. „Realism and Faith" (1948). 20. „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality" (1955). Auch für diesen Text sind wichtige Änderungen, die T. selbst für die deutsche Übersetzung in GW V vorgenommen hat, leider nicht berücksichtigt. 21. „Religion and Its Intellectual Critics" (1955). 22. „Religious Symbols and Our Knowledge of God" (1955). Hier hätte erwähnt werden müssen, daß dieser Text unter dem Titel „Das Wesen der religiösen Sprache" in deutscher Übersetzung in MPTh 50, 1961, S.401–408 erschienen ist und daß diese Übersetzung von T. nachträglich für die Edition in den GW korrigiert wurde. 23. „The Word of God" (1957). 24. „The Meaning and Justification of Religious Symbols" (1961). Auch für diesen Text ist die spätere Textgeschichte nicht berücksichtigt. Man vgl. z. B. den Abschnitt IV mit dem entsprechenden Text in GW V S. 240. Hier hat T. eigenhändig Änderungen vorgenommen, die in einer Edition, die ausdrücklich „spätere Editionen wie Übersetzungen und in ihren Abweichungen zu dokumentieren" verspricht, hätten vermerkt werden müssen. Es stellt sich für diesen wie für andere Texte dieses Bdes die Frage, warum Bd XIV der GW nicht zu Rate gezogen wurde. Dort ist die Textgeschichte dokumentiert, und die auf T. zurückgehenden Änderungen und Ergänzungen der Texte hätten nach Einsichtnahme im Marburger Archiv eingearbeitet werden müssen – gemäß der im Vorwort ausdrücklich erklärten Absicht. Wenn im Vorwort mit Recht behauptet wird, daß es „nur unter dieser Voraussetzung" möglich sein werde, „eine Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit an dem Werk Paul Tillichs zu geben", so muß man also für diesen Bd der „Main Works" den entsprechenden Schluß ziehen.

Bd 5 (Religiöse Schriften) enthält sechs Schriften: 1. „Die religiöse Lage der Gegenwart" (1926). 2. „Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinngebung der Geschichte" (1926). 3. „Nichtkirchliche Religionen" (1929). 4. „The Courage to Be" (1952). 5. „Dynamics of Faith" (1957). 6. „Christianity and the Encounter of the World Religions" (1963). Die Zuordnung der Texte 1, 2, 3 und 6 zu dem vom Hg. Scharlemann beschriebenen Genus ist mir durchaus fraglich. Abweichend von der in Bd 4 geübten Praxis, werden die deutschsprachigen Texte nicht nach dem Erstdruck paginiert, sondern nach dem Druck in den GW. Zu Text 4 werden „mehrere Entwürfe", die sich im (amerik.) Tillich-Archiv befinden, genannt. Aber auch für andere Texte dieses Bdes gibt es Entwürfe und Vorarbeiten Tillichs, so zum Text Nr. 2, wie in GW XIV S. 283 mitgeteilt wird. Auch diese noch vorhandenen Vorarbeiten und Entwürfe hätten in einer Edition in angemessener Weise berücksichtigt werden müssen. Diese Feststellung gilt ebenso entsprechend für Bd 4.

Beiden Bden ist neben einem Vorwort über die Editionsgrundsätze eine Einführung des jeweiligen Hg.s beigegeben. Weshalb diese englischsprachigen Einführungen zusätzlich noch ins Deutsche übersetzt wurden – und dies auch noch fehlerhaft und unbeholfen –, ist nicht einzusehen in einer Ausgabe, die selbst keine Übersetzungen ihrer zweisprachigen Texte bietet. J. Clayton behandelt in seinem Essay einige Themen des religionsphilosophischen Denkens T.s. Mit Recht wird „The Two Types of Philosophy of Religion" als Zugang zum Zentrum des Denkens T.s gewürdigt. Mit Recht spricht Clayton auch der Typologie von ontologischem und kosmologischem Denken, mit der T. das abendländische theologische Denken zu erfassen sucht, eine besondere Originalität ab. Für T.s „Versuchung", die Gestalten der Geistesgeschichte in zwei gegensätzliche Typen zu gruppieren, verweist er auf W. James und I. Berlin. Doch dieser Hinweis erklärt T.s Unterscheidung der beiden Wege der Religionsphilosophie nur unzureichend. Die Unterscheidung der zwei Arten der Gotteserkenntnis findet sich immerhin schon in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von A. von Harnack und R. Seeberg ebenso wie in Martin Grabmanns Monographie über M. von Aquasparta (1906), v. a. aber auch in Karl Heims theologiegeschichtlicher Untersuchung „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" (Leipzig 1911). Diese Typologie übernimmt T. und zwar mit gutem Recht (vgl. meine Besprechung in ZKTh 110, 1988, 185–190). Der Hinweis ist deswegen wichtig, weil T. mit der Unterscheidung zwischen Augustinismus und Aristotelismus nicht nur bereits in „Die Überwindung des Religionsbegriffs" (1922), sondern auch in „Rechtfertigung und Zweifel" (1924) arbeitet, einer Schrift, die ihrerseits auf weiter zurückliegende Studien zurückgreift. Dieser Gegensatz in der Erkenntnislehre ist T. schon sehr früh bewußt, und er hat diese Erkenntnis mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre verknüpft. – Scharlemann behandelt in seiner Einführung in die Hauptwerke von Bd 5 den Typus der „religiösen Schriften", indem er T.s Religionsauffassung über die Begriffe ultimate concern, Spannung zwischen dem Prophetischen und dem Priesterlichen, Zweideutigkeit der Religion und Symbol des Kreuzes darstellt. Er gibt damit zugleich eine gute Einführung in T.s Theologie (!).

Wir haben auf dem knappen Raum der geplanten sechs Bde eine Auswahl-Ausgabe, deren Vorzug zweifellos darin besteht, daß man durch sie in Amerika wichtige Texte T.s unübersetzt in seiner deutschen Muttersprache, im deutschen Sprachraum klassische Schriften T.s unübersetzt in englischer Sprache – also im Wortlaut der Erstveröffentlichung – studieren können wird. Leider aber ist das im Vorwort beider Bde für die Edition selbstgesteckte Ziel, „spätere Editionen wie Übersetzungen in ihren Abweichungen zu dokumentieren", in Bd 4 nicht erfüllt worden, während es für die Texte des Bdes 5 keine relevante Nachgeschichte gibt. Aber ebenso hätte auch die Vorgeschichte der jeweiligen Erstveröffentlichung angemessen berücksichtigt werden müssen.

Die neue Edition folgt T. und den GW darin, auf Anmerkungen ganz zu verzichten. T. zitiert gern aus dem Gedächtnis und ungenau, nennt oft nur Namen, deutet komplexe Zusammenhänge mit einem Stichwort an, wo genaue Belege erwünscht wären. Hier wäre ein bescheidener Anmerkungsapparat durchaus hilfreich gewesen. Auch ein Namens- und Sachregister mit den wichtigsten englischen und deutschen Begriffen hätte beiden Bden beigegeben werden müssen.

Corrigenda: Es muß heißen in Bd 4 S. 73 3. Z. v. o. „Kant-Studien"; 10. Z. v. o. „Kantischen"; 11. Z. v. o. „Adickes"; 12. Z. v. o. „Analysis"; S. 117 6. Z. v. o. „Band 2"; 7. Z. v. o. „Rieffert"; 8. Z. v. o. „Becher"; 10. Z. v. o. „Vierkandt"; 13. Z. v. o. „Geyser"; S. 191 9. Z. v. u. „jener"; S. 249 letzte Zeile Komma zwischen „Theologie" und „M. Heidegger"; S. 279 4. Z. v. o. „110" statt „100"; S. 313, 4. Z. v. o. „Zum Text in G. W. VI, S. 109–125 vgl. G. W. XIV, S. 43." S. 415 4. Z. v. o. „1961"; 5. Z. v. o. „49f".

Münster Erdmann Sturm

Becker, Dieter: **Karl Barth und Martin Buber** – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 279 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 51), kart. DM 52.–

Die vorliegende Untersuchung, eine Heidelberger theol. Diss. von 1982, geht der Frage nach, ob Barths theologische Anthropologie, die er 1948 unter dem Titel „Die Grundform der Menschlichkeit" im 2. Teilband seiner Schöpfungslehre vortrug, „tatsächlich so ausschließlich christologisch ausgerichtet" sei, wie von ihm selbst und anderen behauptet werde, und, „wenn ja, wieweit nicht auch versteckt, Elemente der Philosophie des Dialogs stimulierend gewirkt haben" (12).

Im 1. Teil der Arbeit werden K. Barths Bezugnahmen auf die Anthropologie M. Bubers dargestellt. Der Vf. greift dabei auf einen bisher unveröffentlichten Abschnitt aus Barths Vorlesung vom WS 1943/44 über „Des Menchen Menschlichkeit" zurück, in dem sich dieser ausführlich und kritisch mit M. Buber und dessen Schrift „Ich und Du" (1923 u. ö.) auseinandersetzt. Leider wird dem Leser dieser Text nicht vollständig,

sondern nur zitatweise mitgeteilt, was angesichts der weitgehenden Konzentration der Untersuchung auf M. Bubers „Ich und Du", auf Barths KD III/2 und auf eben diesen Diskurs über Buber zu bedauern ist. Immerhin wird deutlich, worin bei aller Gemeinsamkeit Barth und Buber sich trennen: im Verständnis der Offenbarung, die für Buber „Bezeichnung einer allgemeinen, ... in aller und jeder Weise realisierbaren Möglichkeit" sei, nicht aber „etwas Besonderes und Konkretes, ein einmaliges Geschehen von Gott her" meine (Barth, zit. S. 27). Buber werde darum auch dem Alten Testament nicht gerecht. So komme er, Barth, im Gegensatz zu Buber in der Bestimmung der Menschlichkeit „zu einem ganz anderen Ergebnis" (Barth, zit. S. 33). Die Ich-Du-Relationalität ist für Barth christologisch begründet. Dies heiße für Barth: der christologische Erkenntnisweg ermögliche eine theologische Anthropologie, die „via Christologie" einen eigenständigen, von philosophischem Denken unabhängigen Weg gehe. Dem Vf. aber liegt daran, zu zeigen, ob und wie die Philosophie des Dialogs, gleichsam christologisch geläutert, Barths Denken beeinflußt hat.

Im 2. Kap. werden das Aufkommen der Philosophie des Dialogismus, ihre Beziehung zur Dialektischen Theologie, insbes. das Verhältnis Barth–Buber kurz dargestellt.

Es folgt im 3. Kap. ein Vergleich der Struktur der dialogischen Anthropologie bei Buber und Barth, wobei der Vergleich sich jeweils auf folgende Merkmale des Dialogischen bezieht: Relationalität, Dual, Interaktionalität, Verbalität, Subjektivität, Analogizität und Perspektivität. Für Buber wie für Barth ist die zwischenmenschliche Begegnung Gleichnis der ontologisch vorrangigen Gott-Mensch-Begegnung. Freilich: Buber geht stärker von der Perspektive des angesprochenen Menschen aus, während Barth den Menschen gleichsam aus der Perspektive des ihn anredenden Gottes beschreibt.

Schließlich weist der Vf. im 4. Kap. dialogische Elemente in der christologischen Fundierung der Anthropologie Barths nach. Die sieben Kriterien des Dialogischen finden sich auch in Barths Christologie, soweit er sie im 2. Teilband seiner Schöpfungslehre vorträgt. Freilich verkennt der Vf. nicht, daß Barth die Wechselseitigkeit in der Beziehung Jesu zum Mitmenschen einschränkt bzw. sie in der Heilsdimension ausschließt. Auch Barths Trinitätstheologie lasse sich nicht vollständig relational-dialogisch verstehen, vielmehr zeige sich in ihr ein „subjekttrinitarischer" Denkansatz (189f).

Im 5. Kap. wird Bubers dialogische Anthropologie zu Barths Anthropologie, aber auch zu seiner Trinitätslehre und Christologie in Beziehung gesetzt. Barth habe „an die Einsichten der Dialogiker angeknüpft und die idealistischen Strukturelemente seiner Theologie mit personalen wie relationalen Aspekten aufgelockert" (201f). Im Gegensatz zu Barths ausdrücklichen Intentionen seien in die Christologie allgemein anthropologische Aussagen eingedrungen. Im Vordergrund stehe dabei – stärker als bei Buber – ein duales Verständnis des Menschen, welches auf die Dimensionen des Sozialen und Institutionellen verzichtet. Barth ist also gerade auch in seiner Christologie von philosophischen Vorgaben abhängig. Um diesen Nachweis geht es dem Vf.

Ob aber mit Recht von einem „Einfluß" von Bubers Ich-Du-Philosophie auf Barths Theologie (191 u. ö.) die Rede sein kann, bleibt mir fraglich. Eher würde ich von einer strukturell ähnlichen Denkform sprechen, der sich Barth bedient, um einen „Subjektivismus von oben" ebenso wie einen „Subjektivismus von unten" abzuwehren und um den Menschen als eigenständiges Geschöpf Gottes ernst zu nehmen. Schon in KD III/1 (207) hat er die Existenz im Gegenüber von Ich und Du als konstitutiv für Gott und danach auch für den von Gott geschaffenen Menschen bestimmt. Ebenso hat er in seiner Gotteslehre (KD II/1, 575ff) so von den „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit" gesprochen, daß sie sich durch Glauben und Gebet des Glaubenden bestimmen läßt, daß es also, „umschlossen von der ewigen Aktivität Gottes, auch diese Aktivität seines Geschöpfs ihm gegenüber gibt" (576). Im Rahmen einer solchen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch ist dann auch die vom Vf. untersuchte Anthropologie Barths, wie sie in KD III/2 vorliegt, als Beleg für die längst gefallene und umfassende Grundentscheidung Barths zu verstehen, die wohl kaum durch Bubers Philosophie des Dialogischen angeregt worden sein dürfte.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß sich bereits in Barths Neubearbeitung des „Römerbriefs" von 1922 folgende Analogie findet: „Liebe ist das durch die Erkenntnis Gottes in Christus begründete (und darum gebrochene!) Verhältnis zum Mitmenschen, in dem nicht Mensch dem Menschen, sondern Gott Gott gegenübersteht ... Immer ... ist Liebe die Entdeckung des Einen im Andern ... Sie sieht in jedem ‚Nächsten' ja nur das Gleichnis des zu Liebenden ..., sie sieht und hört in jedem zeitlichen Du das gegenüberstehende ewige Du, ohne das es kein Ich gibt" (München 1923, 479). Diese Linie wäre bei Barth weiter zu verfolgen, auch wenn er sie so nicht immer durchhält. Vgl. aus der Ethikvorlesung von 1928/29: „Hinsehend auf Christus, in dem uns das göttliche Du menschlich begegnet, kann ich aber nicht anders als auf die Menschen hinsehen, in der Begegnung und im Zusammensein mit denen mein Leben sich abspielt, in denen das Du, wenn auch gar nicht das göttliche Du, mir wirklich entgegentritt ... Woher weiß ich, daß dieses menschliche Du mich nicht an das göttliche Du des Menschen Jesus Christus erinnern will?" (Ethik II 145).

Daß zwischen Buber und Barth auffallende Übereinstimmungen und nicht unbeträchtliche Unterschiede in der Aufnahme und Verarbeitung der Denkform „Ich und Du" festzustellen sind, hat der Vf. dieser Untersuchung auf eindrucksvolle Weise belegt.

Münster Erdmann Sturm

Biser, Eugen: **Buber für Christen.** Eine Herausforderung. – Freiburg i. Br.: Herder 1988. 142 S. (Herder-Taschenbuch 1527), kart. DM 9.90

In der bekannten Serie „... für Christen" läßt Eugen Biser seinen Veröffentlichungen über Nietzsche, Jesus und Paulus ein Bändchen über Martin Buber folgen. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Glaubenskrise, ihres Verständnisses und ihrer Bewältigung tritt B. in eine Auseinandersetzung mit der zwar sanften, deswegen aber keineswegs weniger massiven Christentumskritik Bubers ein. Diese gipfelt in dem stillen Vorwurf, wonach die „Gottesfinsternis" unserer Weltstunde auf ein Überhandnehmen der „paulinischen Tendenzen" zurückzuführen sei. Paulus habe durch die Einführung des Gedankens des Mittlertums und des damit zusammenhängenden Momentes des Fürwahrhaltens die ursprüngliche und unmittelbare Glaubensweise Jesu in eine abkünftige verfälscht.

B. stellt sich dieser Herausforderung, indem er zunächst der „biographischen" Genesis dieses Vorwurfs nachspürt. Der Verlust der Mutter, die Begegnung mit der Welt des Chassidismus, die Abkehr von einer ekstatischen Religiosität, die Berührung mit Herzl und dem Zionismus und die Übersetzertätigkeit an der Bibel haben Buber auf den „Weg" des Glaubens gebracht. Für den denkerischen Ausdruck dieses Weges wurde für ihn mehr und mehr die Entdeckung und Formulierung des dialogischen Prinzips bedeutsam, während sich dessen Erscheinungs- und Darstellungsweise eng an die Alltagsmystik der Chassidim anlehnt. Auf diese Weise nähert sich Buber der paradigmatischen Gestalt des Glaubens, wie er durch Abraham, Mose oder die Propheten repräsentiert wird; in ihren Fußspuren wandert seiner Meinung nach auch Jesus.

Diese Akzentuierung der Glaubensweise erlaubt es Buber, die neuzeitliche „anthropologische Wende" der Theologie mitzuvollziehen. Wie sehr er auch den verschlungenen Pfaden der Frage nach dem Menschen nachgeht, es gelingt ihm letztlich trotz aller dialogischen Momente (Urdistanz und Beziehung, Menschsein als Dialog, das Zwischenmenschliche) nicht, gegenüber der traditionellen klassischen Was-Frage die biblische Wo-Frage in der Anthropologie voll zur Geltung zu bringen. Mehr Konsequenz hat Buber bei dem Unternehmen der Verdeutschung der Schrift bewiesen. Das ihn dabei leitende Interesse zielte darauf, die Bibel als Botschaft wieder hörbar zu machen. Wieweit ihm das gelungen ist, wird eine Exegese zu entscheiden haben, die sich mit den hermeneutischen Grundsätzen Bubers auseinandergesetzt haben wird.

Der Schwerpunkt von B.s Buberstudie liegt in der Kritik des Christentums durch Buber. Sie konzentriert sich in der Gegenwartsdiagnose als Stunde der Gottesfinsternis. Als Zentralmotiv von Bubers Christentumskritik wird dessen Bildverständnis erhoben. Buber insistiert auf der Ambivalenz alles Bildhaften, seiner verdeckenden und verhüllenden Wirkung. Der Christenglaube ist nach ihm wesentlich und wesenhaft dem Bild verpflichtet. Das ist eine Erscheinung, die auf das Konto des Verfälschers Paulus geht, während Jesus von Buber für die reine jüdische Glaubensweise reklamiert wird: „Im Grunde ist Bubers Pauluskritik nur eine Hilfsstrategie zu dem Ziel, Jesus für die jüdische Glaubensweise in Anspruch zu nehmen und ihm den ihm zukommenden Platz in deren Geschichte zu sichern" (121). Mit Hilfe seiner Konzeption einer „Christologie von innen" versucht B. über die Vordergründigkeit der von Buber aufgezeigten Glaubensalternativen hinauszukommen.

Nachdem wir in Buber einen der wenigen „Weisheitszeugen" unseres Jahrhunderts vor uns haben, ist es wichtig, daß nach den wenigen zaghaften Versuchen B. die Auseinandersetzung mit ihm weitergeführt hat. Sie greift den Disput an einer zentralen Stelle, der Glaubensweise und der Rolle Jesu, auf. Was dazu gesagt wird, will sicher nicht als abschließendes Wort verstanden werden. Ergänzend müßte wohl die Bedeutung der „leibhaften" Komponente in der Anthropologie Bubers untersucht werden, mit der im Unterschied zum Chassidismus das dialogische Prinzip wenig anzufangen weiß. Desgleichen wäre die von Buber beschworene prophetische Glaubensweise noch intensiver zu befragen.

Vilshofen Christian Schütz

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Hg. von Edward Schillebeeckx. - Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 413 S., kart. DM 42.–

Edward Schillebeeckx als Hg. sowie Ottmar John, Tiemo Rainer Peters und Peter Rottländer als Redaktionsgruppe haben einen Bd

vorbereitet, der den 60jährigen Johann Baptist Metz wirklich zu ehren vermag. Die fünfunddreißig Beiträge aus unterschiedlichen kulturellen und politischen, biographischen und religiösen Situationen sind der Aufgabe gewidmet, das Programm der Politischen Theologie im Gespräch mit Metz zu klären und weiterzuentwikkeln, seine Aktualität und Notwendigkeit angesichts neokonservativer, postmoderner oder auch schlicht restaurativer Tendenzen unserer Gegenwart neu zu profilieren. Ganz im Sinn der von Metz selbst in den letzten zwanzig Jahren verfolgten Intentionen soll dabei die spannungsvolle Zusammengehörigkeit von Mystik und Politik bedacht werden.

Verwunderlich ist es nicht, daß in der Durchführung der politische Akzent deutlicher erkennbar ist als der mystische. Denn er eignet sich leichter für die diskursive Darstellung im gedruckten Wort. Auch in den Schriften von Metz selbst stößt man ja eher auf scharfe Analysen oder prophetische Visionen zur gesellschaftskritischen Rolle der Kirche, als daß die mystische Seite im Denken dieses „frommen Bayern" (260) sich in den Vordergrund drängte. Eben weil die biographische Verwurzelung der Politischen Theologie von Metz nicht nach außen drängt, ist es um so erfreulicher und bemerkenswerter, in diesem Bd zumindest auf deren Spuren zu stoßen – am unbefangensten vielleicht in dem „Brief nach langer Zeit", in dem Frans van den Oudenrijn sich aus der Perspektive seiner jetzigen Arbeit mit Marginalisierten in Rotterdam und Groningen an seine politisch-theologischen Anfänge erinnert (255ff), aber nicht nur dort.

Über den Tag und den Anlaß hinaus wird dieses Buch nach meiner Überzeugung vor allem durch zweierlei wirken: durch seine wichtigen Beiträge zum Verhältnis von Politischer Theologie und Befreiungstheologie sowie durch seine vertiefenden wie weiterführenden Reflexionen zu Begründungsproblemen der Politischen Theologie. Beides kann in dieser Rezension nur durch exemplarische Hinweise verdeutlicht werden.

Tief im Herzen von Johann Baptist Metz, so vermutet E. Schillebeeckx, würde mit Sicherheit der Wunsch zu lesen sein: „Hätte ich doch seinerzeit meine Theologie ‚Befreiungstheologie' genannt statt ... ‚politische Theologie'" (56). Dorothee Sölle reflektiert ausdrücklich ihren eigenen Abschied von dem einst favorisierten Begriff der Politischen Theologie, der ihr heute „zu vorsichtig, zu formal und zu mehrdeutig" vorkommt, und ihre Hinwendung zu dem großen Geschenk der *teología de liberación*, das die Erste Welt von der Dritten Welt erhalten habe (17). In beiden Äußerungen spiegelt sich auf unterschiedliche Weise ein Prozeß wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen der westeuropäischen Politischen Theologie und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Zu den großen Verdiensten der Politischen Theologie gehört ohne jeden Zweifel, daß sie die Tore der westdeutschen theologischen Provinz – katholischer wie evangelischer Prägung – für die Anfragen, Impulse und Herausforderungen insbesondere der lateinamerikanischen Theologie geöffnet hat. Daß Johann Baptist Metz den nicht zuletzt durch ihn selbst ermöglichten Dialog nicht in der Form terminologischer Beerbungen geführt, daß er also nicht den Begriff der „Theologie der Befreiung" auf seine eigenen theologischen Fahnen geheftet hat: gerade das ehrt ihn in meinen Augen. Es kommt mir bescheidener und weitsichtiger zugleich vor als die flinke Übernahme von begrifflichen Angeboten, die sonst in der Theologie so leicht unterläuft.

So verbindet sich mit diesem Buch nicht die Befürchtung, daß die Stimmen lateinamerikanischer Befreiungstheologen, die in ihm prominent vertreten sind, europäisch vereinnahmt werden. Eindrucksvoll ist, wie Gustavo Gutiérrez die theologische Bedeutung der eigenen politischen und kulturellen Tradition Lateinamerikas in der vorkolonialen Zeit einklagt (32ff). Bewegend ist die pastorale Konzeption, die Paulo Evaristo Kardinal Arns aus der Befreiungstheologie entwickelt: „Schutz der Würde und der Rechte der Armen, Gründung und Verlebendigung von kirchlichen Basisgemeinden und Verhältnis dieser Gemeinschaften zur Volksbewegung – im Blick auf die wirtschaftliche und politische Veränderung des Lebens des Volkes" (283). Und ganz besondere Aufmerksamkeit verdient natürlich Leonardo Boffs Darstellung der Lage und der Aufgaben der Befreiungstheologie *post Ratzinger locutum* (287ff). Schon die Rekapitulation des „Falls Boff", aus der Sicht des Betroffenen ist ein zeitgeschichtliches Dokument hohen Ranges. Ebenso bemerkenswert ist, mit welcher Klarheit Boff im Bewußtsein der Kontroverse mit Rom an der ursprünglichen Konzeption weiterarbeitet, die den Gegensatz von sozio-historischer Herrschaft und Befreiung als praktisches, geistliches und theologisches Zentrum christlicher Existenz anerkennt. Er skizziert die Konsequenzen dieses Ansatzes für das Gesellschaftsbild, das Kirchenverständnis und die theologische Arbeit.

Alle Beiträge zur Befreiungstheologie, ähnlich aber auch die Bezugnahmen auf den Hirtenbrief der nordamerikanischen katholischen Bischöfe „Gerechtigkeit für alle" werfen die Frage auf, welche Konsequenzen sich für das Gesellschaftsbild, das Kirchenverständnis und die theologische Arbeit in einem reichen Industrieland dann ergeben, wenn man mit der Befreiungstheologie konsequent bei der „Option für die Armen" ansetzt. Konzeptionen, die an Orientierungskraft mit derjenigen von Leonardo Boff vergleichbar wären, finden sich in diesem Bd sonst nicht. Wohl aber enthält er höchst nachdenkliche Studien zur Begründungsproblematik der Politischen Theologie, die in der Weiterarbeit an diesem Projekt berücksichtigt werden müssen. Sie beziehen sich vor allem auf das Verhältnis der Politischen Theologie zur Dogmatik, zur Erziehungswissenschaft und zur Politischen Theorie.

Schon den Beitrag von Edward Schillebeeckx (56ff) kann man als einen Versuch lesen, das Projekt einer befreienden Theologie mit dogmatischen Mitteln weiterzuentwickeln. Denn sein Schlüsselproblem liegt in der Frage, inwiefern in der Kontrasterfahrung geschichtlicher Negativität die Erfahrung Gottes ins Spiel kommt. Schillebeeckx' „theologische Hermeneutik radikaler Kontrasterfahrungen" nimmt das Anliegen der alten natürlichen Theologie so auf, daß die Zusammengehörigkeit des häufig Getrennten: nämlich der Gotteserfahrung und der befreienden Praxis deutlich wird.

Diesem Beispiel konstruktiver Wechselwirkung zwischen Politischer Theologie und Dogmatik tritt in diesem Buch ein anderes zur Seite: In einem ungewöhnlich konzentrierten Text richtet Herbert Vorgrimler „solidarische dogmatische Wünsche an die politische Theologie" (185ff). In sehr markanter Weise plädiert Vorgrimler um der Einheit von Denken und Glauben willen für die Unverzichtbarkeit der Ontologie in der Theologie; er folgert daraus, daß man zwischen dem Wesen Gottes und dem Prozeß seiner geschichtlichen Entäußerung unterscheiden muß und macht auf diesem Hintergrund gegenüber der Tendenz, die Kategorie des Messianischen geschichtlich zu vereinnahmen, einen eschatologischen Vorbehalt geltend. Gegen die mancherorts begegnende Tendenz, den tröstenden Gott ideologiekritisch zum Gespött zu machen, stellt Vorgrimler ein eindringliches Plädoyer für den „Gott der kleine Leute".

Ähnlich bemerkenswert wie dieser dogmatische Sukkurs für die Politische Theologie sind die Überlegungen, die Helmut Peuckert von seiner jetzigen Arbeit in der Erziehungswissenschaft aus anstellt (172ff). Peuckert verbindet Politische Theologie und Erziehungswissenschaft durch eine Handlungstheorie, die er als eine Theorie kommunikativer Freiheit entfalten will. Das ist ein ungewöhnlich weitgespanntes Projekt, dessen Fortsetzung, auch wenn sie unter dem Titel der „systematischen Erziehungswissenschaft" erfolgt, die Aufmerksamkeit der Theologen verdient.

An manchen Texten der Politischen Theologie fiel auf, daß sie zu Angeboten der Politischen Theorie eine eigentümliche Distanz hielten. Francis Schüssler Fiorenza verringert diesen Abstand, indem er die Fruchtbarkeit der an John Rawls anschließenden liberalen Gerechtigkeits-Konzeptionen für die Politische Theologie prüft (105ff). Pointiert arbeitet er diejenige Perspektive der jüdisch-christlichen Tradition heraus, die in der liberalen Gerechtigkeitskonzeption gerade nicht aufgeht: die vorbehaltlose Solidarität mit den Leidenden und Armen, den Opfern der Geschichte.

Politik und Mystik: Gerade weil sie auf dieser Solidarität insistieren muß, ist Politische Theologie auf eine Mystik angewiesen, die auch in der Tiefe der Armut den Jubel über den unsagbaren Gott nicht verdrängt. Sonst nämlich würde die Politische Theologie tatsächlich, wie Vorgrimler anmerkt, eine „vom Kummer geprägte" Theologie (196). Dann aber hörte sie auf, eine befreiende Theologie zu sein.

Die Mehrzahl der Autoren dieses Bdes sind katholische Theologen. Zwei Protestanten und zwei jüdische Gelehrte treten ihnen zur Seite. Das gelobte Land der Ökumene liegt noch vor uns. Daß die Politische Theologie und Johann Baptist Metz uns diesem Land weiterhin näherbringen, ist der solidarische Wunsch dieses protestantischen Rezensenten. Der vorliegende Bd jedenfalls bildet für das Projekt der Politischen Theologie einen wichtigen Baustein.

Heidelberg Wolfgang Huber

Brown, David: **Continental Philosophy and Modern Theology.** An Engagement. – Oxford: Basil Blackwell 1987. XII, 250 S., geb. £ 25.–

Die Theologie als eine Disziplin herauszustellen, die so rational ist wie jede andere und den Kontext aufzuzeigen, in dem sie heutzutage betrieben wird, sind die Ziele von B.s gründlicher Untersuchung. S. E. ist die gegenwärtige Theologie nicht ohne die kontinentale Philosophie zu verstehen. Eben dies legt der von der analytischen Philosophie herkommende Vf. dar, indem er Positionen v. a. zeitgenössischer Theologie diesbezüglich relevanten philosophischen Konzeptionen gegenüberstellt, die Stärken der einzelnen Ansätze aufzeigt und ihre Defizite benennt. Dies geschieht in 6 Kap. im Blick auf die theologische Methodologie, Gotteslehre, Anthropologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie.

Im 1. Kap. „Theological Method" (1–36) unterscheidet B. drei, ihm zufolge als komplementär zu begreifende Weisen fundamentaler Theologie, die Berufung auf Erfahrung, Offenbarung und Tradition. Für den ersten Ansatz zieht er Schleiermacher, Tillich und Rahner heran und

verfolgt die entsprechende philosophische Reflexion von Kant bis Maréchal. Die Offenbarungstheologie wird v. a. an Barth und Kierkegaard expliziert. Als von der grundlegenden Bedeutung der Tradition ausgehende Positionen skizziert Vf. die von Balthasars und Gadamers, um dann, ausgehend von Bultmann, die Implikationen der Bibelkritik für die systematische Theologie zu erörtern, wobei er die Grenzen strukturaler Methodik deutlich und auf den theologisch s. E. bisher kaum eingeholten Dekonstruktivismus Derridas aufmerksam macht.

Kap. 2 „Doctrine of God" (37–74) kommt anhand der Frage der göttlichen Eigenschaften auf die feministische Theologie Radford Ruethers und Schüssler Fiorenzas zu sprechen, um angesichts von deren Vorschlägen zur Revision des Gottesbildes „back to Platon and beyond" (41) zu gehen. Dem platonischen Verständnis Gottes als zeitlos, grenzenlos und leidensunfähig wird die Prozeßtheologie konfrontiert, gegen dessen Ogdensche Version Vf. den Verdacht äußert, daß sie Gott auf ein mythologisches Requisit zur Stützung eines optimistischen Weltverständnisses reduziert. Der Prozeßtheologie nahe sieht Vf. Hegels Begriff des der Welt immanenten Gottes. Hegels zentrale Bedeutung liege darin, daß er die Theologie zwingt, ihren Begriff der Personalität Gottes zu überdenken. Eben dies werde in Pannenbergs antichalcedonischer wie antikenotischer Christologie getan, die freilich scheitere. Dem kontrastiert Vf. Wiles' Mythos des inkarnierten Gottes, dem er indessen von Barthes her vorwirft, den Mythos gerade seiner Kraft zu berauben. Sodann stellt B. die Trinitätslehre von Moltmann und Augustinus gegeneinander und erörtert den s. E. verhängnisvollen Einfluß Plotins und des Neuplatonismus.

Die „Doctrine of Human Nature" (75–114) spricht Vf. an in Kap. 3, wobei er im Blick auf das Problem des menschlichen Ebenbildes Gottes die von ihm geteilte typisch katholische Position des Irenäus der typisch protestantischen Calvins kontrastiert. Die diesbezüglichen Einsichten von Lévinas hält B. für allen bisher in der christlichen Tradition gemachten Vorschlägen überlegen. Zur Frage der (Erb-)Sünde skizziert Vf. die existentialistischen Antworten Tillichs und Niebuhrs, wogegen aber ein die Entfremdung von Gott soziologisch verstehender Ansatz vorzuziehen sei. Die Bedeutung des Existentialismus Kierkegaards, Heideggers und Sartres für die Theologie sieht er eher in der Betonung der Freiheit, weshalb dessen positive Seite theologisch ernster zu nehmen sei. Zum Thema Gnade werden die Positionen Luthers und Omans konfrontiert und ihrerseits mit Foucaults Theorie der Macht und seinem Verständnis des gerade für Propheten und Heiligen kennzeichnenden abweichenden Verhaltens kontrastiert.

Kap. 4 geht auf die „Doctrine of Salvation" (115–150) ein. Auf die persönliche Dimension der Buße kommt Vf. ausgehend von Calvins Theorie der göttlichen Strafe zu sprechen, der er Auléns ethische Theorie der Buße entgegenhält. Er zeigt beider Wurzeln bei Anselm einerseits, Abaelard andererseits auf und stellt sein Verständnis der Buße als Wiederherstellung einer zerstörten Beziehung heraus, für die die öffentliche Reue zentralen Stellenwert hat. Den sozialen Kontext der Erlösung behandelt B. anhand der Theologie der Befreiung, deren Verdienst er in der Betonung der Person und Praxis Jesu sowie der praktischen Dimension des christlichen Glaubens sieht, wobei sie freilich die relative Unabhängigkeit von Orthodoxie und Orthopraxie außer acht lasse. Sie à la Ratzinger als Marxismus in christlicher Verkleidung zu denunzieren, weist Vf. ebenso zurück wie er umgekehrt die Bedeutung des (Neo-)Marxismus für die Theologie unterstreicht, die sich den Herausforderungen von Marx bis Habermas zu stellen habe, was in bezug auf ersteren v. a. Lash, in bezug auf letzteren insbesondere Peukert tue.

Im Zentrum des 5. Kap. steht die Kirche (151–184), deren Identität und Autorität B. zuerst interessiert. Mit Küng und Congar plädiert er für nichtautoritäre Strukturen; das die Christen Verbindende sieht er im *consensus fidelium*, dessen Symbol der Papst darstelle. Christliche Identität soll freilich weder in priesterlicher noch in päpstlicher Autorität gesucht, sondern als Bekenntnisidentität verstanden werden. Wie ein nichtautoritäres Verständnis von Identität aussieht, entwickelt Vf. entlang der Debattte zwischen Lacan und Deleuze, um dann die Vision einer nichthierarchischen Autorität und Identität im Anschluß an Zizioulas zu skizzieren.

Wie die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde sich vollzieht, expliziert Vf. anhand von Schillebeeckx' Eucharistieverständnis, dessen Schwächen er aufzeigt, um anschließend auf die Transsubstantiationslehre Thomas von Aquins einzugehen, von wo aus er Brot und Wein als auf die Adressaten bezogene und von ihnen zu beantwortende Symbole im Sinne Ricoeurs versteht, die primär auf der Ebene des Unbewußten funktionieren.

„The Last Things" (185–210) geht Vf. schließlich an als Frage nach der Art und Weise, „in which the story of Jesus challenges us to reorder the story of our past – our narrative identy – as a means of identifying with him" (185).

Im Blick auf die Eschatologie stellt er Teilhard de Chardins mystischen Evolutionismus und Metz' Konzeption einer Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens gegeneinander. Sieht er beim ersten die Natur sakralisiert, so desakralisiere Metz sie nicht nur, sondern lasse sie ganz außer acht. Dagegen bringt Vf. Blochs materialistische Rezeption des christlichen Erbes in seiner Philosophie des Noch-Nicht ins Spiel, wobei aber wie bei Teilhard alles an seinem Verständnis der Potentialität der Materie hänge. Blochs utopischem Denken konfrontiert B. mit Adorno die Theodizeefrage und dessen Verwerfung des Identitätsdenkens, wobei dieser via negativa allerdings eine theologisch folgenreiche Alternative aufscheinen lasse. Abschließend erörtert Vf. die Frage „Death and beyond" (201), geht zum einen auf Jüngel ein, den er wegen seiner antiphilosophischen Konzentration auf Kreuz und Rechtfertigung kritisiert, die ihn blind mache für das Verhältnis des Glaubenden zur Geschichte Jesu. Eben diesem widme sich die narrative Theologie, die laut Vf. sowohl von Benjamins Verständnis des Erzählens als auch von seiner Unterscheidung der kalendarischen von der messianischen Zeit nur lernen kann. Insofern das Leben der Menschen wie das der Gesellschaft fragmentarisch bleiben und keine konsistente Geschichte ergeben, „there will be a need after death to integrate into a consistent narrative those events in our lives which we have so far failed or been unwilling to integrate" (209). Dies kann nur geschehen im Angesicht des letztgültigen Geheimnisses Gottes, das unsere letztendliche Bestimmung ausmacht.

B.s Buch gibt einen ebenso fundierten wie prägnanten Überblick über Positionen und Probleme gegenwärtiger Theologie und kontinentaler Philosophie unter Einschluß ihrer Geschichte. Seine Kontrastierung kontroverser Konzeptionen und deren kritische Würdigung ist auch dort erhellend, wo B.s Kritik problematisch bleibt. Freilich ist die Darstellung bisweilen arg holzschnittartig; die behandelten Theologen werden auf nahezu eine Thematik festgelegt. Doch ist etwa Rahner nicht nur für die Methodologie von Belang, wie er sich auch nicht auf Erfahrungstheologie festlegen läßt. Eschatologie ist z. B. nur ein Aspekt der weit ausgreifenden Arbeiten Jüngels. Warum wird Foucault nur im Zusammenhang mit Gnade und Freiheit behandelt und nicht etwa auch in dem der Ekklesiologie? Warum wird die Identitätsproblematik nur an zwei m. E. extremen französischen Positionen entwickelt? Ist das Vertrauen in die theologische Leistungsfähigkeit des Dekonstruktivismus gerechtfertigt?

Solche Fragen stellen die Verdienste des Buches nicht in Frage, das einen außerordentlich breiten, kenntnisreichen und gründlichen Überblick über die Probleme vermittelt, an denen kontinentale Philosophie und moderne Theologie aufeinandertreffen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Gisel, Pierre: **Croyance incarnée.** Tradition. Ecriture. Canon. Dogme. – Genève: Editions Labor et Fides (1986) (Lieux Théologiques No 9). 166 S. kart.

Der Ausdruck „Inkarnierter Glaube" enthält einen klaren Hinweis auf das, worum es dem Vf. in diesem Buch geht. Glaube ist von jeher ein Grundphänomen jeder Gesellschaft. Und er spielt eine wichtige Rolle in zwischenmenschlichen Beziehungen. Er markiert so das Verhältnis zum anderen und hat wesentlichen Bezug zur Person des Glaubenden und zur Person desjenigen, an den oder dem geglaubt wird. Dadurch zeigt sich, daß ein wirklicher Glaube sich nicht im leeren Raum vollzieht. Er nimmt vielmehr konkrete Gestalt an. Wirklicher Glaube ist nur ein inkarnierter Glaube. Wenn der Vf. dementsprechend von christl. Glauben als einem „Regime der Inkarnation" spricht, dann deswegen, weil dieser besondere Glaube als Ausdruck des Ur-Vertrauens zu Gott nicht irgendeine billige Inkarnation erfährt. In christl. Perspektive lebt der Glaube von der Wirklichkeit der Person Jesu Christi.

Deshalb gibt es für uns auch nur von diesem absoluten Höhepunkt her eine letzte Verständnismöglichkeit der wahren Botschaft und Funktion der Strukturmomente und regulativen Wegmarken wie die biblischen Zeugnisse, die Tradition, der Kanon und dogmatische Aussagen. Gerade in diesem Zusammenhang spielt beim Vf. der Begriff „Zeugnis" und „Zeuge" eine zentrale Rolle. Zeuge-sein ist eine vom Glauben geforderte Haltung. Denn wem Gott begegnet ist, wer „gesehen und gehört hat", kann nicht mehr schweigen (Apg 4,20). Vorbild und Ursprung eines solchen Vorgangs ist das Zeugnis Jesu selbst. Darum ist auch für den Christen das Bekenntnis Ausdruck für die Lebendigkeit seines Glaubens als „inkarnierte Glaubenserfahrung". Darauf hingewiesen zu haben – in einer klaren, schlichten und dennoch ergreifenden Sprache – macht aus diesem Büchlein einen willkommenen Anlaß zur Besinnung.

Münster Kossi J. Tossou

Glebe-Möller, Jens: **A Political Dogmatic.** Übersetzung aus dem Dänischen von Thor Hall. – Philadelphia: Fortress Press (1987). XXIII, 147 S., kart. US-$ 10.95

Als Darstellung der zentralen Aspekte christlicher Theorie und Praxis im Einklang mit den Denkformen der Moderne muß die Dogmatik laut Vf. heute politisch sein. Der Entwurf G.-M.s weiß

sich dabei J. B. Metz' politischer Theologie verpflichtet, deren Grenzen er zum einen in einer zu allgemeinen Rede von Gesellschaft, zum anderen in der ungenügenden Übersetzung theologischer Kategorien in den Horizont der Moderne sieht. Wie Dogmatik unter den Bedingungen der Moderne als politische zu konzipieren ist, skizziert Vf. u. a. unter Bezugnahme auf J. Habermas sowie in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Positionen dänischer Theologie in 8 Schritten.

Nachdem er die Moderne im Anschluß an P. L. Berger als durch Abstraktion, Zukunftsorientierung, Individuation, Befreiung und Säkularisierung charakterisiert hat, zeichnet G.-M. in Übereinstimmung mit R. Döbert die Evolution der Religion nach, wobei ihm zufolge die „moderne Religion" sich auszeichnet durch die Betonung menschlicher Autonomie und Wahlfreiheit, Verwerfung des Dualismus von Diesseits und Jenseits sowie durch ein Zurücktreten konfessioneller Differenzen. Mit Döbert sieht er den normativen Gehalt moderner Religion in Apels und Habermas' kommunikativer Ethik expliziert, deren Orientierung auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bzw. auf herrschaftsfreie Kommunikation in einer kontrafaktisch bereits antizipierten idealen Sprechsituation er herausarbeitet. Dem gegen Diskurs- und Konsenstheorie erhobenen Verdacht, sie seien formalistisch und unrealistisch, begegnet G.-M., indem er aufzeigt, daß darin Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit prozedural bestimmt werden und daß Habermas sehr wohl die Gefährdung herrschaftsfreier Kommunikation durch die sich ausweitende systemische Kolonisierung der Lebenswelt erkennt, der es entgegenzuarbeiten gilt. Sodann behandelt Vf. die Kirche als Organisation, stellt sie der Jesusbewegung gegenüber und skizziert, wie es im Zuge der antignostischen Auseinandersetzung von der charismatischen urchristlichen Bewegung zur hierarisch organisierten Kirche kommt, die zunehmend in den Staatsapparat integriert wird und zusätzlich zu ihren pastoralen Aufgaben normative, ideologische und administrative Funktionen übernimmt. Am Beispiel der dänischen Volkskirche stellt er die Akzeptanz dieser Welt und die, wenngleich untergründige Legitimation des Status quo als ihre faktischen Funktionen heraus.

Demgegenüber macht G.-M. auf „The Church's Other Dimension" (68–85) aufmerksam, die ihm zufolge in der kommunikativen Gemeinschaftlichkeit der *Communio Sanctorum* liegt, welche an die Leidenden der Vergangenheit erinnert und aus ihrer „anamnetischen Solidarität" (H. Peukert) daran arbeitet, „to work to overthrow the cause of suffering: humans oppressing other humans" (73). Die kommunikative Gemeinschaftlichkeit wird laut Vf. insbesondere in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie erinnert und aktualisiert; sie zu thematisieren, ist vorrangige Aufgabe der Predigt.

Nach G.-M. ist unter den Bedingungen der Moderne allein eine Christologie von unten möglich, deren Grundzüge er in Anlehnung an J. Sobrino darlegt, wobei sich s. E. das Problem stellt, wie angesichts des Widerspruchs von modernem Denken und der Auferweckung Jesu diese weiterhin ihre normative Kraft behält, welche sie sowohl in der existentialen als auch in der metaphorischen Interpretation einbüßt.

Da der Begriff einer personifizierten göttlichen Macht notwendig Heteronomie impliziere, diese aber dem modernen Verständnis menschlicher Autonomie widerspreche, „a political dogmatic in the modern context must therefore be atheistic" (102). Statt existential oder metaphorisch von Gott zu reden, beruft sie sich mit N. Gottwald auf den egalitären Jahwe des Alten Israel und auf Jesu Solidarität mit den Unterdrückten im Namen seines Gottes, der sich in der kommunikativen Praxis anamnetischer Solidarität erschließt. Ein solches, im Anschluß an H. Peukert eingeführtes Verständnis Gottes gibt diesem seinen normativen Gehalt zurück. "'God' or the 'Kingdom of God', as Jesus proclaimed them, become designations for norms" (111). Transzendenz wird für G.-M. damit zum Symbol für eine Existenz über alle Unterdrückung hinaus, eine Existenz in gegenseitiger und anamnetischer Solidarität.

Die Frage der Eschatologie geht Vf. schließlich unter dem Titel „The Christian Utopia" (115–130) an. Die Gottesherrschaft stellt sich ihm dar als ein Reich des Friedens, in dem es keine Herrschaft und Unterdrückung mehr gibt. In dieser qualitativ neuen Gesellschaft herrscht allein Gott. Die christliche Utopie impliziert eine Kritik an der alten, repressiven, ungerechten Gesellschaftsordnung und weist voraus auf eine neue ohne Unterdrückung und Schmerz, auf das neue Jerusalem.

Den Bd, dem der Übersetzer eine hilfreiche Einführung in deren biographischen, kirchlichen und theologischen Kontext beigegeben hat (VII–XXIII), beschließt eine mit Bezug auf das dänische Universitätssystem entworfene Skizze zum Studium der Theologie. Es sollte laut Vf. in praktischer Absicht von einer sozialgeschichtlichen Perspektive aus reformiert werden, um als ein Bereich kommunikativen Handelns die Studenten zu befähigen, die systemische Kolonisierung der Lebenswelt zu kritisieren und ihr zu widerstehen.

G.-M.s Entwurf einer politischen Dogmatik ist ein Versuch, nach Habermas Theologie zu treiben und die zentralen Inhalte der Dogmatik auf der Basis einer Theorie kommunikativen Handelns zu reformulieren. Dem Vf. gelingt es nicht nur, verschiedene politisch- und befreiungstheologische Einsichten zu integrieren, er gelangt auch zu einer konsistenten Sicht christlicher Religion und Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Freilich geschieht dies m. E. um den Preis der Reduktion des christlichen Wahrheitsanspruchs (z. B. der Rede von Gott oder der von der Auferweckung Jesu) auf als normativ betrachtete moderne Standards, kurz: der Reduktion von Dogmatik auf Ethik. Hätte G.-M. die offensive (nicht restaurative!) Kritik der Moderne bei Metz und Peukerts Aufweis der Aporetik der Theorie kommunikativen Handelns wirklich ernst genommen, so hätte er nicht nur die Rückseite seines zwar kritischen, aber dennoch als selbstverständliche Basis theologischer Argumentation hingenommenen Ausgangs von der Moderne erkannt, sondern er wäre zugleich über sein „atheistisches" Verständnis politischer Dogmatik hinausgekommen, das unbefragt von Habermas ausgeht, diesen zum Theologen macht (vgl. 38) und sich die Kriterien für das, was theologisch (noch) zu sagen ist, von ihm vorgeben läßt.

Das Buch macht insofern einerseits deutlich, daß eine Theologie, die sich relevanten Reflexionen der Moderne stellt, an Habermas nicht vorbeikommt, wie es andererseits belegt, daß mit Habermas allein keine Theologie zu treiben ist. Diese muß nicht nur im Gespräch, sondern auch in Auseinandersetzung mit ihm ihre Ansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und Verständlichkeit zur Geltung bringen. Daß sich dafür sowohl Habermas' methodisches Instrumentarium als auch seine normative Orientierung theologisch als fruchtbar erweisen, hat G.-M. bestechend gezeigt. Sein inspirierender Entwurf verlangt nach fundamentaltheologischer Kritik und dogmatisch-theologischer Weiterführung.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Muñoz, Ronaldo: **Der Gott der Christen.** Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1987. 232 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung), kart. DM 38.80

Der vorliegende Bd gehört innerhalb der Reihe „Bibliothek Theologie der Befreiung" der zweiten Abteilung an: „Gott, der sein Volk befreit." Fünf Bde sind in dieser Abteilung geplant: J. L. Segundo, Offenbarung und Glaube; R. Muñoz, Der Gott der Christen; J. Sobrino, Befreiung in Jesus Christus; J. Comblin, Der Heilige Geist; L Boff, Der dreieinige Gott. Diese Reihenfolge läßt erkennen, daß es sich in dem vorliegenden Buch „in der Sprache der Bibel ... um den Gott Israels (so das Alte Testament), den Vater Jesu Christi und den Gott der Christen (so das Neue Testament); in der Sprache des kirchlichen Credo um den einen Gott, den Vater und Schöpfer; in der Sprache der Trinitätslehre um die Erste Person der Dreifaltigkeit" (27, Anm. 42) handelt. Aber inhaltlich ist das Werk des Chilenen Muñoz, der seit Jahren in einem Arbeiterviertel Santiagos das Leben der Armen teilt, keine Gotteslehre im „klassischen", traditionellen Sinn („De Deo uno") und will sich auch nicht als solche verstehen. M., der in Europa Theologie studiert hatte, läßt deutlich erkennen, wie sehr das verarmte Volk Lateinamerikas seinen theologischen Horizont verändert hat. Ein neuer sensus fidelium hat in der Theologie der Befreiung sein Sprachrohr gefunden, allerdings nun der Glaubenssinn von Menschen, die nicht nur gläubig, sondern „unterdrückt und gläubig" (26) sind. Grundlegendes Motiv einer Rede von Gott, die dieses kollektive Glaubensbewußtsein zu reflektieren versucht, sind die Entlarvung der „Götzen der Unterdrückung" und die „Suche nach dem lebendigen Antlitz Gottes" (27).

In drei Teilen wird diesem Motiv nachgegangen. Der erste Teil „Gott in Lateinamerika" vollzieht unter „I. Das Thema ‚Gott'" die Scheidung zwischen dem Gott Jesu Christi, der für die Armen Partei ergreift, und dem von privilegierten Kreisen für ihre Interessen mißbrauchten „Gott", und beschreibt unter „II. Gott unterwegs mit uns Glaubenden" in narrativ persönlicher Form die Wiederbegegnung der Kirche mit den Armen in Lateinamerika (Option für die Armen; Einbrechen der Armen in die Kirche). Das Faktum dieser Wiederbegegnung enthält einen „theologischen Kern" (54), der im zweiten und dritten Teil reflektiert wird.

Der zweite Teil befaßt sich als „Reflexion im Rahmen unserer Wirklichkeit" in den Abschnitten „III. Gott und die Welt" und „IV. Gott und der Mensch" mit den Bereichen Natur, Gesellschaft, Arbeit und persönlicher Freiheit. Nach der jeweiligen Beschreibung des „Kulturprozesses" (Veränderung von Lebensbedingungen u. a.) und seiner Auswirkung auf die Frage nach Gott („»Gottes«-Krise") werden aus der biblischen Tradition „Neue Perspektiven" sichtbar gemacht.

Der dritte Teil ist als „Reflexion vom Evangelium her" ganz dem Gott der biblischen Tradition gewidmet (V. Der Gott des Alten Testamentes, VI. Der Gott Jesu von Nazareth, VII. Gott in der Botschaft des Neuen Testaments).

M.s Buch macht deutlich, wie sehr in der Theologie der Befreiung theologische Errungenschaften dieses Jahrhunderts zusammenlaufen: Angefangen von der Wiederentdeckung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in der evangelischen Theologie (vgl. 184), über die Wiederentdeckung des Menschen Jesus (vgl. bes. 172) und der auch damit zusammenhängenden Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 43, 102–104, 113f, 118, 184, 215–219), bis zu den wichtigen Texten des Zweiten Vatikanums (vgl. 15, 19, 25, 35, 43, 51, 103, 148) und der Synoden von Medellín und Puebla (vgl. 15, 18–20, 32, 40, 45, 54f, 73, 80, 110, 136, 137).

Interessant ist, daß M. den in der Systematischen Theologie immer wieder im Zusammenhang mit innertrinitarischen Spekulationen diskutierten Satz „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16) nicht als „Feststellung über das notwendige Wesen Gottes" verstehen will, sondern als einen „Ausdruck der einzigartigen Erfahrungen, die die Gläubigen mit dem Gott Jesu Christi gemacht haben" (219).

Mit Hilfe vergessener patristischer Tradition wären manche Aussagen des Buches ausbaufähig (z. B. der Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit des Menschen mit Jesus Christus als Gekreuzigtem und Auferwecktem; vgl. 79f). Der „theologische Kern" der Wiederbegegnung von Kirche und Armen könnte so noch eingehender erarbeitet werden.

Bedauerlich ist manche Beschreibung der Pharisäer, die sogar als „Unterdrücker" erscheinen (116). Zu schnell scheint mir hier eine direkte Parallelisierung der Unterdrücker der Armen in Lateinamerika mit bestimmten religiösen Gruppen im Judentum zur Zeit Jesu vorgenommen zu werden, die von der Sache her nicht zulässig ist. Mißverständlich ist auch die Formulierung, Jesus habe „einen anderen Gott" bezeugt (181), und fragwürdig die Trennung der Abschnitte „V. Der Gott des Alten Testaments" und „VI. Der Gott Jesu von Nazaret". Hier hätte noch deutlicher und konsequenter herausgearbeitet werden können, wie sehr Jesus den parteiischen Gott der Tora und der Propheten verkündet.

Münster Andrea Tafferner

Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. von H. Becker und R. Kaczynski. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. – Bd 1: Historische Präsentation. XIII, 902 S., 4 Taf. – Bd 2: Interdisziplinäre Reflexion. XIII, 1030 S., 14 Abb., 4 Taf. (Pietas liturgica 1–2), geb. je DM 148.–

Hier kann eigentlich nur hingewiesen werden auf dieses insgesamt 1958 S. umfassende Werk, dessen Rezension Emil J. Lengeling übernommen hatte, zu der er aber durch seinen frühzeitigen Tod (1986) nicht mehr kam. Die Walter Dürig zum 70. Geburtstag gewidmeten Bde gehören sicherlich zu den wichtigen Neuerscheinungen auf dem Fachgebiet der Liturgiewissenschaft, bedürften also einer ausführlichen Würdigung, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie zu den interdisziplinären Bemühungen dieses Faches gehören, das vielleicht mehr als andere theologische Fächer auf das Gespräch mit anderen Disziplinen angewiesen ist und sich in den letzten Jahren auch zunehmend darum bemüht.

Aber wie ein solches Sammelwerk sachgerecht würdigen? Zunächst ist zweifellos die organisatorische Leistung der Hg. zu bewundern. Was hier zu diesem großen und letztlich wohl unerschöpflichen Thema zusammengefügt werden konnte, ist bislang einmalig, wobei dem Zusammenhang von Liturgie und Dichtung ohnedies bislang zu wenig an Aufmerksamkeit zuteil wurde. Allein 66 Mitarbeiter werden aufgeboten. Der erste Bd stellt seine Beiträge unter die Abteilungen Religionsgeschichte, Judentum, NT, alte Kirche, Mittelalter und Neuzeit, der zweite listet auf nach den Abteilungen Anthropologie (Sprache, Poetik, Literatur, Musik, Tanz, Theater, Kunst, Archäologie, Psychologie, Soziologie, Politik), Theologie (Exegese, Dogmengeschichte, Religionspädagogik, Homiletik, Spiritualität), Liturgiewissenschaft (Gattungen, Themen, Strukturen) und Geistesgeschichte. Nicht verwundern kann bei einer solch breitgefächerten Sammlung, daß diese Einteilungen manchem nicht immer als sachgerecht erscheinen werden.

Und hier wird bei aller Bewunderung angesichts dieser editorischen Leistung, die viele gute und geradezu ausgezeichnete Beiträge vereint, auch die Kritik ansetzen müssen, die A. Häußling so formuliert hat (ALw 29, 1987, 406):

„Keine Frage ist: eine markante, bedeutende Publikation, die der Liturgiewissenschaft Nutzen und Ehre einbringt. Eine andere Frage ist aber, ob der Anspruch, interdisziplinär und enzyklopädisch das Verhältnis von Liturgie und Dichtung abzuklären und zu erhellen, eingelöst wurde. Natürlich ist hier zuerst auf den großen, inhaltlich gewichtigen, eine ganze Philosophie des ‚Kultes' als Sprachereignis (‚Fest der Sprache') traktierenden Einleitungsbeitrag von J. Splett und P.-O. Ulrich zu verweisen ... Aber war dieser Horizont im Folgenden führend? Man tut allen, die am Werk mitwirkten, den Herausgebern zuerst, sicher kein Unrecht, die Frage zu stellen und die positive Antwort zu bezweifeln. Aber das liegt nicht am mangelnden guten Willen der Beteiligten, auch nicht an einer fehlenden Fähigkeit der Herausgeber, sondern wohl an der Unverträglichkeit der gewählten literarischen Form und dem suggerierten Anspruch. Solche Sammelbände haben ihre Tücken, und das gewählte Thema ist verschlungener, als das erste Zusehen erkennen läßt."

So berechtigt diese Kritik erscheint, zukünftig wird zu diesem Thema nicht mehr gesprochen und geschrieben werden können ohne Rückgriff auf das hier Gebotene. Hoffentlich gehen die wesentlichen Beiträge nicht in der Fülle unter. Dem will ein umfangreiches Register vorbeugen (Personen, Sachen, Initien, Schriftstellen). Eine zur Nachahmung empfohlene Besonderheit stellt die Bibliographie dar, die jedem Beitrag die zum Thema gehörende Literatur nachfolgen läßt. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf den biblischen Psalmen und liturgischen Hymnen. „Aber es kommt aus der Geschichte der Liturgie und der christlichen Spiritualität und zugleich aus der Vielfalt der Glaubenserfahrung eine solche Fülle von Gesichtspunkten zur Sprache, daß man schwerlich eine andere Publikation der letzten Jahre aus unserem Fachgebiet nennen kann, deren Studium ähnlich zu bereichern vermag" (Häußling, 403).

Hier muß es leider bei der Feststellung bleiben, daß dieses Werk bezüglich der Psalmen und Hymnen in der Liturgie eine Fundgrube gelehrter Untersuchungen darstellt. So wie der erste Beitrag genannt wurde, soll auch der letzte noch Erwähnung finden, denn er gibt im Untertitel das eigentliche Thema aller Aufsätze an: M.-J. Krahe, „Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt". Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie. Die Doxologie ist eigentliches Ziel aller Theologie und vor allem auch der Liturgie. Die Dichtung gibt der Liturgie eine Gestalt dafür.

Münster Klemens Richter

Muschalek, Georg: **Kult, Kultur und christliche Liturgie.** Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. – St. Johann bei Tübingen: Paul van Seth 1988. 69 S. (Bild und Gleichnis. Überlegungen zur neuen Suche nach dem Menschen 6), kart. DM 8,50

Diese nicht der wissenschaftlichen Forschung zuzurechnende Arbeit, die sich zudem mehreren Artikeln in der Zeitschrift „Gottesdienst" aus den Jahren 1984 bis 1988 verdankt, macht aber durchaus auf Defizite in der Liturgiewissenschaft heute aufmerksam. So fehlt es an fundierten Untersuchungen zum Verhältnis von christlichem Kult und moderner Kultur (2. Kap.). Eher gibt es schon Arbeiten zu dem, was die anderen Abschnitte ansprechen, worüber aber auch weiterhin nachgedacht werden muß: Das Heilige und das Banale (3. Kap.), die Grenzen der Kreativität (4. Kap.), die heilende Kraft des Gottesdienstes (5. Kap.). Zum Nachdenken darüber regt das Bändchen an, was nicht heißt, daß seine Thesen geteilt werden müßten.

Münster Klemens Richter

Gerhards, Albert: **Feier-Formen.** Impulse für Gottesdienstgestaltung vom Aachener Katholikentag 1986. – Aachen: Einhard (1987). 191 S., 16 Fotos, Anhang mit 20 Gesängen und Liedern, kart. DM 24.–

Eine Autorengruppe unter der Leitung des Bochumer Liturgiewissenschaftlers A. Gerhards legt in dem vorliegenden Bd eine Auswahl aus den Gottesdiensten vor, die auf dem 89. Deutschen Katholikentag in Aachen 1986 gefeiert wurden. Aus der Fülle der dort praktizierten liturgischen Formen sollen für die Gestaltung der „Gottesdienstlandschaft" der Pfarrgemeinden Modelle vorgelegt werden.

Besonderer Wert wird darauf gelegt, die Entstehung der liturgischen Feiern aus der Kooperation der betreffenden Vorbereitungsgruppen heraus zu dokumentieren.

Der Bd ist in 5 Teile gegliedert:

I. Leben aus dem Wort: Wortgottesdienst und Meditation. Thematische Gottesdienste; Familien- und Kindergottesdienste; Bußgottesdienst; Marienfeier.

II. Heiligung der Zeit: Stundengebet. Stundengebet der Gemeinde als Stundengebet des Katholikentags; Stundengebet mit Benediktinerinnen und Benediktinern; Kirchenmusikalische Vesper; Liturgische Gebetsnacht (ökumenisches Friedensgebet).

III. Einladung zum Mahl: Eucharistiefeiern. Eucharistiefeier der CAJ; Eucharistiefeier in einer „Kirche am Weg"; Hauptgottesdienst; Arbeitnehmergottesdienst; Eucharistiefeier der Frauen; Eucharistiefeier – ein ökumenisches Problem.

IV. Unterwegs sein. Wallfahrt heute. Aachener Heiligtumsfahrt; Familienwallfahrt; Hoffnungsgang von Juden und Christen.

V. Erweiterung des Spektrums: Neue Formen liturgischer Feier. Weltgebet der Religionen für den Frieden; Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier; Zusammenfassendes Fest; Umkehrliturgie; Ökumenischer Taufgedächtnisgottesdienst.

Das vorgelegte Werk hat einmal den Charakter einer Dokumentation von ausgewählten, auf dem Katholikentag gefeierten Gottesdiensten. Die Vielfalt ist beeindruckend. Eine Analyse und Beurteilung der gefeierten Gottesdienste ist jedoch nur in eingeschränktem Maße möglich, da das vorgelegte Material durch ausführlichere Beschreibungen und evtl. durch Videoaufnahmen ergänzt werden müßte. Von der Intention der Hg. her geht es um die Vermittlung von Impulsen aus dem Spektrum der Katholikentagsgottesdienste für die Pfarrgemeinden. Hier stellt sich die Frage, wieweit die vorgelegten Modelle als Anregungen und Vorbilder brauchbar sind.

Im Teil I tritt die Problematik „thematischer" Gottesdienste deutlich zutage.

Im ersten Modell „Geistliche Gemeinschaft" wird als Aufbau genannt: aufgreifendes Anliegen; Schuld und Umkehr; Zukunftsperspektive. Wenn hier das Element „Wort Gottes" fehlt, obwohl es im Gottesdienst selbst vorkommt, deutet sich die Gefahr an, das „Thema" und seine „Interessenten" in den Vordergrund zu stellen. Eine Meditation nach dem Evangelium kann die Homilie nicht ersetzen!

Ein geeignetes Modell für Tagungen und Freizeiten ist das „Gebet zur Sache", bei dem Nachrichten als „Material" zur Meditation und zum Gebet in einen Wortgottesdienst einbezogen werden.

Daß der Familien-Wortgottesdienst „Dein Reich komme – eine große Stadt ersteht" eine Leiterin hatte, wird als Impuls für die Gemeinden betont.

Alle Wortgottesdienste bieten Elemente an, die in Gemeindegottesdiensten als Anregung benutzt und übernommen werden können.

Teil II dokumentiert die Fülle von Tagzeitenliturgie in unterschiedlichen Gestaltungsformen, die der Katholikentag in vielen Zentren praktizierte.

Ermutigend ist der Bericht eines Aachener Pfarrers über die Praxis seiner Gemeinde, an der die Teilnehmer des Katholikentages partizipieren durften.

Ein wertvolles Modell bietet die Gebetsnacht, die dem Hauptgottesdienst des Katholikentags voranging. Die Revitalisierung der Vigil ist zweifellos ein erfreuliches Zeichen liturgischen Lebens heute.

Im Teil III werden unter der Überschrift „Eucharistiefeiern" drei Modelle vorgelegt, die von bestimmten Gruppen, u. a. der CAJ, der KAB und einer Frauengruppe, vorbereitet wurden.

Daß einige Male Eucharistiefeiern undifferenziert als „Gottesdienste" bezeichnet werden, verstärkt die unselige Tendenz, die Messe als einzige Gottesdienstform anzusehen. Auch die Namengebung „Eucharistiefeier der CAJ oder der Frauen" ist mißverständlich, denn eine Eucharistie ist immer die Feier des ganzen Volkes Gottes. In Wirklichkeit bereitet hier doch eine Gruppe eine Messe vor, die eine Zielgruppe besonders anspricht, doch für alle Mitchristen offen ist.

Problematisch wird es, wenn die CAJ „anstelle der Predigt" Stellungnahmen zur „Situation und Haltung der christlichen Gemeinden ... angesichts der Situation junger Arbeiter" vorsieht. Das Evangelium bedarf der Homilie, die nicht durch „statements" verdrängt werden darf. Im Rahmen dieser Homilie können selbstverständlich die Probleme von heute zum Ausdruck kommen. Es ist begrüßenswert, wenn zur Gabenprozession „Symbole" wie die Produkte einer Töpferei mitgetragen werden. Sie sollten jedoch nicht auf den Altar, sondern vor oder neben den Altar gelegt werden.

Im Entwurf der Eucharistie „Der Zukunft Leben geben" werden in den Liedruf des Kyrie Zwischentexte eingeblendet, die mit dem „Kyrie" nichts zu tun haben. Die Meditation nach der Kommunion sollte möglichst das Kommuniongeschehen meditieren. Die Marien-Meditation paßt besser an andere Stellen.

Die von Arbeitnehmern gestaltete Eucharistie „Das Brot des Alltags teilen" läßt „an der Stelle der Lesung" Berichte treten, in denen Männer und Frauen über ihre Situation in der Arbeitswelt berichten. So wichtig solche Informationen sind, dürfen sie doch das Wort Gottes nicht verdrängen. Im Anschluß an diese sehr ernst zu nehmenden Klagen soll das Lied „Ich lobe meinen Gott" von der Gemeinde gesungen werden. Die Vorstehergebete ähneln stark Fürbitten und erhalten wenig Lobpreis und Erinnerung an Gottes Handeln. Hier ist zu fragen, ob nicht ein Wortgottesdienst die sehr viel geeignetere Form ist, um die „politische und gesellschaftliche Dimension" unter dem Worte Gottes in den Blick zu nehmen.

Die „Eucharistiefeier der Frauen" bezieht, wie auch andere Feiern, den liturgischen Tanz ein. Dabei ist die Frage sorgfältig zu überlegen, wie das Tanzelement auf die Struktur der Liturgie abgestimmt werden kann. Wenn „statt ... des Einzugs von Priestern und Ministranten alle Einziehenden, die im Gottesdienst Dienste wahrnahmen, von einer Kommentatorin vorgestellt und von allen Mitfeiernden festlich-froh durch Winken begrüßt" (100) werden, wird hier gegen den symbolischen Sinn des liturgischen Einzugs verstoßen. Dieser will ja nicht „Mitwirkende" in den Vordergrund stellen, sondern durch die Symbole des Evangeliars, des Kreuzes, des Vorstehers und der Dienste die Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde zum Ausdruck bringen. Die Methode, die persönlichen Bitten mit den Nachbarn rechts und links auszutauschen, dient sicher der Verlebendigung. Doch müßten auch die Für-Bitten, die großen Anliegen von Kirche und Welt, zum Ausdruck kommen.

Der „Hauptgottesdienst" des Katholikentages ist ein Beispiel für eine Eucharistie mit einer großen Teilnehmerzahl (über 50 000) am schwierigsten Ort eines Reitstadions. Ein dialogisch gestaltetes Hochgebet nach dem Modell der Kinderhochgebete ist nicht gewählt worden, doch wurde das „Amen" zum Abschluß des Hochgebetes in einer zweimaligen Wiederholung gesungen (82). Dies verdient Nachahmung.

Auf die „Bewegungsmeditationen" kann hier nur hingewiesen werden.

Im IV. Teil „Unterwegs sein: Wallfahrt heute" ist die Familienwallfahrt „Zieh in das Land, das ich Dir zeigen werde ..." mit der Gestalt des Abraham ein anregendes Modell (112f).

Der „Hoffnungsgang von Juden und Christen: Er lasse sein Reiche kommen" führte in Aachen über jüdische Gedenkstätten und Friedhöfe zum jüdischen Mahnmal (120f). Diese Form kann zweifellos für viele Pfarreien als Vorbild dienen.

Die Hg. des Bd.s betonen, daß sie Hilfen zur „Findung neuer gottesdienstlicher Feiern" geben möchten und bringen im V. Teil Beispiele. Sie weisen selbst darauf hin, daß es sich eher um neue Zusammenstellungen herkömmlicher Elemente in der Abstimmung auf besondere Rahmenbedingungen handelt.

Das „Weltgebet der Religionen für den Frieden" (126f), das seit 1982 zum Programmpunkt der Katholikentage gehört und von der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" in Stuttgart vorbereitet wurde, ist noch keine von den verschiedenen Religionen gemeinsam getragene Form des Miteinander-Betens, sondern eine Religionsgemeinschaft – in Aachen die katholische Kirche – lädt die anderen Religionen als Gäste ein. Dagegen ist die „christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier", die seit 1971 zum festen Bestandteil der Katholikentage gehört, eine gemeinsame Feier von Juden und Christen (133f).

Eine interessante neue Form ist das „Zusammenfassende Fest", bei dem nach einer Veranstaltung die Ergebnisse abschließend „gebündelt" werden, indem verschiedene Momente des Themas durch eine Einheit aus Schriftlesung, Lied, Bericht und Aktion (Bewegung/Spiel) vorgestellt werden (139f). Dieses Modell kann zum Abschluß von Gemeindetagen, Seminaren, Schulungswochenenden usw. sehr gut eingesetzt werden.

Die „Umkehrliturgie" oder „Segnungsgottesdienst" (148f) steht im Zusammenhang mit der charismatischen Gemeindeerneuerung und führt zur bewußten Erneuerung der Glaubensentscheidung in Taufe, Firmung, Ordination und Ehe.

Der „Ökumenische Taufgottesdienst" war eine Neuerung im Rahmen eines Katholikentages (153f). Das Aachener Modell orientiert sich am Aufbau der Vigilfeier der Osternacht. Mit Rücksicht auf die evangelischen Teilnehmer tritt an die Stelle der Wasserweihe der Sonnengesang des Franziskus, und an die Stelle der Besprengung mit dem geweihten Wasser werden Schalen und Becher gereicht. Ob tatsächlich die in der katholischen Liturgie angebotenen Weihegebete oder besser „Danksagungen über das Wasser" für evangelische Christen eine Zumutung sind, wäre zu diskutieren. Insgesamt ist diese Form ein ausgezeichnetes Modell für die Pfarrgemeinden, um mit den evangelischen Mitchristen zusammen das Taufbewußtsein zu erneuern.

Im Anhang des Bd.s finden sich Fotos und ausgewählte Liedbeispiele aus den beschriebenen Liturgien.

Die Hg. dokumentieren in dankenswerter Weise mit dem vorliegenden Bd die Vielfalt liturgischer Formen des Katholikentags, die durch die Darbietung ausgewählter Modelle vor dem Vergessenwerden bewahrt und als Impulse für viele Gemeinden fruchtbar werden können. Darüber hinaus bieten sie einen Einblick in das Niveau liturgischen Feierns im deutschen Katholizismus, der für die Pastoraltheologie und die Liturgiewissenschaft wertvolles Material bereitstellt.

Bamberg Franz Kohlschein

Chiappetta, Luigi: **Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico**. Prontuario teorico-pratico. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1986. XXII, 1364 S., geb. Lit. 85.000

Ochoa, Xaverius: **Index Verborum ac Locutionum Codicis iuris canonici**, Editio secunda et completa – Città del Vaticano: Libreria Editrice Lateranense 1984. XVI, 594 S., broschiert, Lit. 50.000

Zapp, Hartmut: **Codex Iuris Canonici**. Lemmata, Stichwortverzeichnis. Elektronische Datenverarbeitung: Peter Ullrich. – Freiburg: Rombach 1986. 678 S., geb. DM 198.–

Viele Jahre haben die Mitarbeiter des Kanonistischen Instituts an der Univ. München damit verbracht, den Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1917 in Zettelkästen aufgeschlüsselt durchsuchbar zu machen. Der Umgang mit dem CIC/1983 stellt sich einfacher dar. Wer einen passenden Computer besitzt, kann den Text des Gesetzbuches elektronisch durchsuchen, wenn er zu inhaltlicher oder rechtssprachlicher Recherche bestimmte Begriffe isolieren will. Wem diese Technik nicht zur Hand ist, dem bieten sich drei Werke an, die unterschiedlich konzipiert sind, aber dasselbe Ziel verfolgen, Stichwörter im CIC verläßlich auffindbar zu machen.

1. Das Dizionario Luigi Chiappettas ist kein Wortindex, sondern ein Sachverzeichnis mit der Tendenz zum Handbuch. Auf den S. 1268–1363 sind alle Stichwörter aufgelistet, die in dem Werk behandelt sind, unter Angabe einer eventuellen Untergliederung.

In der Ausführung ist diese Untergliederung z. T. noch verfeinert bis hin zu Überschriften zu den nachfolgend zumeist im Volltext zitierten Gesetzesstellen. Das Stichwort „Vescovo diocesano" hat ein eigenes Stichwortverzeichnis, das die insgesamt 48 S. umfassenden Nachweise entsprechender Gesetzesstellen detailliert aufschlüsselt.

Als Stichwörter sind vor allem Substantive, auch einige Adjektive und feststehende Wendungen aufgenommen, aber keine Verben. Es fehlen alle nicht sinntragenden Begriffe, so daß das Dizionario für eine Wortrecherche ungeeignet ist. Es dient eher inhaltlichen Untersuchungen, auch der anfänglichen Information über die Gesetzesvorschriften zu einem bestimmten Gegenstand.

Das Buch ist in italienischer Sprache verfaßt und gibt die Normen des CIC in einer italienischen Fassung wieder, die der Vf. selbst angefertigt hat. Daraus kann sich das Problem ergeben, die richtige italienische Vokabel für den zu befragenden lateinischen Begriff ausfindig zu machen. In den meisten Fällen wird die italienische Textausgabe des Codex (Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana, Rom 1983) den Weg weisen können.

2. In seiner Einführung weist Chiappetta darauf hin, daß er sich auf Ochoas Index verborum gestützt habe. Nachdem Ochoa bereits zu den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils einen Index verborum verfaßt (Xaverius Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Rom 1967) und damit eine wertvolle Hilfe vor allem für Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Konzils geschaffen hatte, liegt nun das entsprechende Nachschlagewerk zum CIC in zweiter Auflage vor.

Es handelt sich dabei um einen Wort- und Begriffs-Index zum lateinischen Text in alphabetischer Folge, wobei der zusammengesetzte Begriff (z. B. Ritus liturgicus) dem einfachen (z. B. Ritus) nachgestellt ist und Stellen nachweist, die bei dem einfachen Wort fehlen. Verweise am Ende der jeweiligen Fundstellen-Listen nennen zusammengesetzte Begriffe, in der das behandelte Wort ebenfalls vorkommt, aber an durch die Zusammensetzung bedingt anderer Stelle im Alphabet zu suchen ist.

Zu jedem Such-Wort gibt Ochoa einen Textausschnitt wieder und eine Fundstelle nach Canon, Paragraph und Nummer, eventuell auch durch die Angabe z. B. „tac. 59" für die Überschrift zu can. 59.

Gegenüber der ersten Auflage, die eine Reihe nicht sinntragender Wörter von a, ab, ac bis ve, vel, vero nicht erfaßte, auf diese Auslassung aber ausdrücklich hinwies, ist die zweite durch einen Appendix ergänzt, der auch für diese Wörter die Fundstellen nachweist, allerdings nicht mit Textausschnitten, sondern durch reine Canon-Angaben und die Mitteilung, wie häufig das Wort in dem betreffenden Canon vorkommt.

Ein zweiter neu beigefügter Appendix weist die Canones nach, auf die in anderen Canones verwiesen wird.

Der dritte Appendix ist gewissermaßen der Index zum Index: Er listet alle im CIC vorkommenden Wörter in alphabetischer Reihenfolge auf und gibt durch die Seitenzahl des Buches an, wo die näheren Angaben zu finden sind. Eingereiht sind die zusammengesetzten Begriffe, und zwar nicht nur an ihrer alphabetischen Stelle (Gradus academicus unter G), sondern auch beim zweiten und gegebenenfalls weiteren Wort (Gradus academicus kursiv und eingerückt hinter Academicus, a, um). So ist dieser dritte Anhang der Schlüssel zu umfassender Suche.

Sinnvollerweise ist in der Fußzeile jeder Seite die Bedeutung der jeweils angegebenen Nachweis-Ziffern erklärt, und zwar im ganzen Buch. Bedauerlich, daß auf den S. 539 und 542 die falsche Auskunftszeile eingedruckt ist.

Dem Bd liegt ein vierseitiges Fehlerverzeichnis bei, das klug eine Strategie nennt, mit entdeckten falschen Fundstellen zurechtzukommen: Stimme eine Canon-Nummer nicht (z. B. „promotor iustitiae appellare potest quoties 1927.2"), dann helfe die Nachschau bei einem anderen Wort des angegebenen Kontextes zu der richtigen Ziffer (hier: unter „appellare" richtig 1727.2).

3. Hartmut Zapps „Lemmata" gehen einen mittleren Weg zwischen Chiappettas und Ochoas Methode. Die „Lemmata" sind kein inhaltlich aufschlüsselndes Werk, haben aber mit dem „Dizionario" das Interesse gemeinsam, möglichst den ganzen Canon darzustellen, in dem das Suchwort vorkommt. Wie Ochoa will auch Zapp das Vorkommen von Wörtern und Begriffen vollständig erfassen, wozu er sich einer ähnlichen Verweistechnik für zusammengesetze Begriffe bedient wie Ochoa.

Der auffälligste Unterschied besteht darin, daß Zapp weder einen Textausschnitt des betreffenden Canons wiedergibt noch einen Volltext, sondern eine Liste von Wörtern, die in dem jeweiligen Canon sinntragend sind. Dabei formt er Verben, sofern er ihren Nachweis für erforderlich hält, in Substantive um. So wird etwa in can. 1101 § 2 „invalide contrahit" unter dem Suchwort matrimonium umgesetzt zu „contractus invalidus". Unter dem Suchwort „invalidus" ist can. 1101 aber nicht angegeben, wohl unter „contractus invalidus", der an beiden nachgewiesenen Textstellen (cann. 1098 und 1101 § 2) in dieser Form nicht vorkommt.

Da Zapp anzielt, den jeweils ganzen Text des Fundstellen-Canons aufzuschlüsseln, ihn das aber bei langen Gesetzesnormen zu einem Übermaß hätte führen müssen, hat er im Bedarfsfalle den Canon in zwei Teile geteilt und diese jeweils mit (a) und (b) bezeichnet. Diese Buchstaben finden sich hinter der Zahlenangabe der Fundstelle.

Zur Veranschaulichung der Unterschiede der drei Bücher sei ein Such-Begriff (Abbazia territoriale/abbatia territorialis) hier abgedruckt in den drei Versionen, wobei die Druck-Gestaltung nachgeahmt ist:

Chiappetta, Dizionario:
ABBAZIA TERRITORIALE
1. Concetto di abbazia e di prelatura territoriale
– **Can. 370**: „La prelatura territoriale, o l'abbazia territoriale, è una determinata porzione del popolo di Dio, circoscritta territorialmente, la cui cura, per speciali circostanze, è affidata ad un Prelato o ad un Abbate, che la regge, a somiglianza di un Vescovo diocesano, come suo proprio pastore."
2. L'abbazia territoriale e la prelatura territoriale „sono assimilate alle diocesi."
– Cfr. **can. 368**

Ochoa, Index verborum:
Abbatia territorialis
– abbatia territorialis, vicariatus apostolicus 368
– praelatura territorialis aut abbatia territorialis 370

Zapp, Lemmata:
abbatia territorialis
c. 368: vicariatus apostolicus, praefectura apostolica, administratio apostolica, stabiliter, erectio, Ecclesia particularis, Ecclesia catholica una et unica, dioecesis, assimilatio, praelatura territorialis
c. 370: portio populi Dei, circumscriptio territorialis, cura, adiuncta specialia, Praelatus, Abbas, instar Episcopi dioecesani, pastor proprius, regimen, praelatura territorialis

Zum Vergleich die Texte der beiden Canones im lateinischen Original:

Can. 368 Ecclesiae particulares, in quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.

Can. 370 Praelatura territorialis aut abbatia territorialis est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tamquam proprius eius pastor regat.

Die Vor- und Nachteile der drei Systeme sind leicht ersichtlich. Wer im Codex unter inhaltlichem Gesichtspunkt sucht, ist mit dem Dizionario am besten bedient, weil er zugleich eine systematische Aufschlüsselung des jeweiligen Sachgebietes geboten bekommt, zudem vielfach auf das Nachschlagen im Codex selbst verzichten kann. Zumindest kann er durch die eingefügten Überschriften exakt erkennen, mit welchen Normen er sich eingehender und anhand des lateinischen Gesetzestextes zu befassen hat. Hätte Chiappetta sein Werk in lateinischer Sprache geschrieben, wäre es universaler verwendbar und vermiede mögliche aus der Übersetzung herrührende Unsicherheiten. Für Wort-Recherchen ist das Dizionario ungeeignet.

Der Index verborum dagegen ist gerade dafür das geeignetste Handwerkszeug, da er alle Wörter des CIC in ihrem Vorkommen nachweist. Zur inhaltlichen Nachfrage ist der Index weniger komfortabel als das Dizionario, weil die Textausschnitte häufig nicht erkennen lassen, worum es sich handelt und welche die gesuchte Norm ist. Hier ist nach der Abfrage des Index eine oft längere Phase des Blätterns im Codex vonnöten. Die Verwendung der Originalsprache ist dafür ein Plus, das für rechtssprachliche Untersuchungen allerdings auch unverzichtbar ist.

Die Lemmata bieten Vorteile im Hinblick auf die Erkennbarkeit des gesuchten Textes, wenngleich die Zergliederung in Substantive und Adjektive einschließlich der Umformung der Verben anstelle der Wiedergabe des Volltextes nicht überzeugt. Gerade durch die Umformung von Begriffen, die wohl der Kongruenz zwischen Such-Wörtern und inhaltsangebenden Wörtern dient, wird die Textaussage manchmal schwer identifizierbar. Vorteil der Lemmata ist ebenfalls der Gebrauch der Originalsprache. Eine Liste der aufgenommenen Begriffe nach dem Muster von Ochoas „Index zum Index" hätte die Arbeit mit diesem Buch noch erleichtern können.

Für alle drei Werke kann nicht mit angemessenen Mitteln geprüft werden, in welchem Grade die Angaben der Vollständigkeit und Richtigkeit nahekommen. Fehler zu finden ist oft eine Sache des Zufalls bei der Benutzung.

Nur um der dringenden Bitte des Vf.s Ochoa um die Angabe von entdeckten Fehlern nachzukommen, referiere ich zunächst eine Feststellung, die ich dem Kollegen Kaiser verdanke und die auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß Ochoa seinen Index zunächst auf der Basis der Schemata zum CIC/1983 konzipiert hat. Der Index gibt für das Suchwort „facultas" fünf Stellen an, an denen im CIC „potestas" oder „potest" steht: Cann. 543 § 1; 1120; 1308 §§ 3, 4 und 5.

Mir selbst ist bei der Arbeit mit dem Index aufgefallen: Text und Fundstelle can. 786, die unter „Instructio causae" aufgeführt sind, gehören nicht dorthin, sondern unter „instruo, ere"; „Ecclesia cathedralis" steht außerhalb der alphabetischen Ordnung; in Sp. 71a gibt es unter „Causa, ae (in sensu iudiciali)" einen can. 1753, obwohl der CIC mit can. 1752 endet; in Sp. 171b („Episcopus dioecesanus") muß can. 1432.1 in 1431.1 geändert werden.

Abschließend kann denjenigen, die mit dem CIC oft und gründlich zu arbeiten haben, nur geraten werden, sich nicht auf eines der drei Hilfs-Werke zu beschränken, wenn alle Möglichkeiten genutzt werden sollen, die die modernen Nachschlagewerke bieten. Nur die Benutzung mehrerer Bde führt auch dazu, mit höchstmöglicher Wahrscheinlichkeit die Suche zu einem vollständigen Ergebnis zu führen. Am sichersten erscheint aber die Durchsuchung des Textes mit Hilfe des Computers – vorausgesetzt, man bringt die nötige Geduld auf und der abgespeicherte Text ist fehlerfrei, was erfahrungsgemäß kaum anzunehmen ist.

Münster Klaus Lüdicke

Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. Hg. von Johannes Reiter und Ursel Theile. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1985. 251 S. (Moraltheologie interdisziplinär), kart. DM 42.–

In diesem Sammelwerk wird Grundlegendes zu einem Thema gesagt, das uns in Zukunft immer mehr beschäftigen wird, nämlich die Gentechnik.

Der Humangenetik, Genchirurgie und -therapie, sowie der extrakorporalen Befruchtung ist der I. Teil (13–68) des Buches gewidmet, in dem es um „naturwissenschaftlich-genetische Informationen" geht. Der II. Teil (69–115) befaßt sich mit „medizinischen Aspekten", d. h. der Leser wird über den Lebensbeginn, die pränatale Diagnostik und den Schwangerschaftsabbruch aus genetischer und ärztlicher Sicht informiert. Es folgen im III. Teil (116–145), „juristische und rechtspolitische Perspektiven". Die Kollision zweier Grundrechte, nämlich der Forschungsfreiheit und des Gefahrenschutzes, wird hier durch zwei Autoren kompetent dargelegt und eine Lösung des Konflikts versucht.

Im Haupttitel ist bereits indirekt angekündigt, daß die ethische Problematik der Gentechnologie gleichgewichtig zur Geltung kommen soll. Das geschieht im IV. Teil (146–198) unter der Überschrift „Theologisch-ethische Überlegungen", in dem vier bekannte Moraltheologen das Wort ergreifen. Den Abschluß des Sammelwerkes bildet Teil V (199–239) mit „praktischen Orientierungen". Es geht hier um die Problematik, die mit der genetischen Beratung zusammenhängt. Die Aussagen sind sehr praxisnah formuliert und sicher hilfreich.

Eine weitere, wertvolle Hilfe für den Leser, dem die vielen Fremdworte der Gentechnik nicht geläufig sind, ist das ausführliche Glossar am Ende des Buches (240–250). Auf der letzten Seite (251) wurden die Personalien der 17 Mitarbeiter dieses Sammelwerks angeführt.

Innerhalb der vielen Veröffentlichungen zum Thema Gentechnik gehört dieses Werk zu den besten Publikationen. Der Leser wird weder Geld noch Zeit bereuen, die er in vorliegendes Buch investiert hat. Den Hg. ist es gelungen, ihr Versprechen aus dem Vorwort (11) einzulösen, daß sie auf Allgemeinverständlichkeit und Praxisnähe Wert legen wollen. Was z. B. Barbara Hobom über „Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie" schreibt (28ff), Albin Eser über „Rechtliche und sozialpolitische Aspekte der Humangenetik" (130ff), oder Johannes Reiter über „Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie" (146ff), besticht durch Klarheit und Informationsgehalt der Ausführungen.

Der Theologe tut gut daran, sich beim Lesen nicht auf den theologisch-ethischen Teil des Werkes zu beschränken, sondern die naturwissenschaftlichen und medizinischen Aspekte ebenso zu beachten und am besten – wie in diesem Sammelwerk vorgesehen – vorausgehen zu lassen. Er erfährt Beachtenswertes über den Lebensbeginn beim Menschen und ist beeindruckt von der eindeutigen Aussage des Mediziners (E. Schleiermacher), „daß das neue individuelle Leben mit der Befruchtung der Eizelle beginnt" (84). Vieles spricht aus naturwissenschaftlicher Sicht auch dafür, „daß die Beseelung zum Zeitpunkt der Befruchtung eintritt", während für die „Hypothese einer sukzessiven Beseelung" ähnliche Hinweise der Naturwissenschaft fehlen (83). Die naturwissenschaftlichen Feststellungen, die wir von logisch zwingenden Beweisen (rationes necessariae) unterscheiden müssen, haben immerhin den Wert von Hinweisen (rationes convenientiae), die um so bedeutsamer sind angesichts der Tatsache, daß in letzter Zeit namhafte Theologen einen Unterschied zwischen dem artspezifisch menschlichen Leben, das mit der Befruchtung beginnt, und dem personalen Leben sehen wollten, das angeblich erst nach der Einnistung des Keimes beginnt. Diese unhaltbare Aufspaltung hat viel Verwirrung gestiftet und den Befürwortern der Frühabtreibung ein willkommenes Verharmlosungsargument geliefert, obwohl sich die betroffenen Theologen dagegen verwahrten. Schade, daß im theologischen Teil IV des vorliegenden Sammelwerkes die verwirrende Aufspaltung nicht entschieden und ausführlich widerlegt wurde. Das geschah nur dürftig und indirekt durch die Feststellung, „daß pränatales und postnatales menschliches Leben die gleiche Würde habe und die gleiche Bewertung erfahren müsse" (187). Ein anderes Problem, das einer ergänzenden Korrektur bedarf, ist das der extrakorporalen Befruchtung. Es geht um das hier vorgetragene, „uneingeschränkte Ja zur extrakorporalen Befruchtung als einer sittlich einwandfreien Therapie" (175). In der Instruktion vom 10. März 1987 über die „Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Würde der Fortpflanzung" spricht die Glaubenskongregation von der untrennbaren Einheit von liebender Hingabe und Zeugung; das Kind hat ein Recht darauf, als Frucht liebender Hingabe und nicht als Laborprodukt zur Welt zu kommen. Einen ähnlichen Grundsatz hat zuvor die EKD in einer Handreichung vom November 1985 vertreten.

Augsburg Joachim Piegsa

Grözinger, Albrecht: **Praktische Theologie und Ästhetik.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie. – München: Chr. Kaiser 1987, XI, 322 S., kart. DM 65.–

„Wie kommt der christliche Glaube zu verantworteten Handlungsmodellen?" (1) Bezeichnet diese Frage den Ausgangspunkt insbesondere der praktisch-theologischen Reflexion, so verweist sie zugleich auf deren Grundproblem, nämlich „die Spannung zwischen der Freiheit des Wortes Gottes gegenüber jeder menschlichen Bemühung um dieses Wort und der grundsätzlichen Notwendigkeit methodisch-reflektierten Handelns auszuhalten und zu bewähren" (215). Wie kann es gelingen, diese Spannung nicht einseitig aufzulösen, sondern zum positiven Ausgangspunkt der Theoriebildung zu nehmen? Daß sich dazu in besonderer Weise die Ästhetik eignet, ist die zentrale These dieser Untersuchung, einer vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Mainz angenommenen Habil.schrift.

Daß die Dimension des Ästhetischen nicht erst nachträglich mit der Theologie zu tun hat, sollen einleitende Fallstudien deutlich machen. Verweist noch das Mirjam-Lied auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Theologie und Ästhetik, so trifft heute die Theologie auf eine autonom gewordene Ästhetik, die für sie jedoch, wie anhand des „Doktor Faustus" von Th. Mann gezeigt werden kann, ein unerläßliches „opus alienum" zu bilden vermag.

In den 3 Hauptkapiteln geht es um die Bestimmung und Entfaltung des Ästhetischen. Ob und inwiefern es wahrheitsfähig ist, ist die Leitfrage des 1. Hauptkapitels, das in exemplarischen Einzelstudien den Weg ästhetischer Reflexion von Plato bis Adorno verfolgt und herausarbeitet, wie sehr dabei theologisch höchst bedeutsame Sachverhalte zur Debatte stehen – selbst dort, wo sich die Ästhetik von der Bevormundung durch Theologie und Glaube dezidiert absetzt.

Von diesem Befund ausgehend den Ansatz einer „theologischen Ästhetik" zu umreißen, ist Anliegen des 2. Hauptkapitels. Zunächst

werden die vorliegenden Ansätze von Schleiermacher bis Bohren in ihrer Bedeutung vorgestellt. Eine befriedigende Lösung des Problems einer theologischen Verantwortung der Ästhetik erreichen sie nach G. allerdings nicht. Dafür – so lautet seine These – muß der Ausgangspunkt beim Gedanken des Bilderverbotes genommen werden. Die Grundaussage des atl Bilderverbotes, das im NT nicht aufgehoben, sondern radikalisiert werde, bestehe darin, daß Jahwe sich vorbehalte, wie er sich selbst offenbare und damit ein Bild seiner selber setze und daß er sich nicht auf die Vorstellungen der Menschen fixieren lasse. Die Offenbarung Gottes sei demnach zutiefst ein ästhetisches Ereignis. G. zeigt das beispielhaft anhand der Dornbusch-Geschichte und des Exodus-Ereignisses auf. Würde und Aufgabe menschlicher Ästhetik sind es für ihn, auf dieses Ereignis zu antworten.

In Auseinandersetzung mit drei Grundmodellen ästhetischer Theorie entfaltet G. dann die Dimensionen einer theologischen Ästhetik und bestimmt den Begriff der „ästhetischen Erfahrung". Es geht dabei ausdrücklich nicht darum, die autonom gewordene Ästhetik nun wieder theologisch zu vereinnahmen, sondern als Herausforderung für die Theologie zu begreifen. W. Benjamins messianische Ästhetik erweist sich dafür als ein besonders aufschlußreiches „Lehrstück".

Eine zentrale Frage der Ästhetik bildet die nach den Bedingungen menschlichen Handelns. Insofern gibt die Bestimmung des Ästhetischen immer auch Auskunft über die Eigenart menschlichen Handelns generell. Daß diesem eine eigentümliche Ambivalenz anhaftet, ist vor allem im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität manifest geworden: Erfahrungen der Faszination und des Grauens verbinden sich mit ihm. Gibt es einen Ausweg aus der Alternative von totalitärer Beherrschung und pragmatischer Technisierung? Unter dem Begriff „ästhetische Praxis" fragt das 3. Hauptkapitel danach. Wie sehr auch die Praktische Theologie mit dieser Ambivalenz zu tun hat, zeigt G. anhand einer kurzen Durchsicht ihrer Wissenschaftsgeschichte auf; immer wieder sei die Tendenz anzutreffen, die mit ihrem Grundproblem (s. o.) gegebene Spannung einseitig aufzulösen.

Sowohl für das menschliche Handeln insgesamt als auch für die Praxis des Glaubens erweist sich nach G. die Einbeziehung der ästhetischen Dimension als weiterführend: Sie ermöglicht es nämlich, die sich im Handeln einstellende Spannung nicht aufzulösen, sondern als Bedingung für seine Humanität festzuhalten. „Ästhetische Praxis postuliert die Dimension des Fiktiv-Poetischen nicht nur, sondern sie repräsentiert sie zugleich auch, insofern sie sich konstituiert durch jenes Verweisungsgeflecht der verschiedensten Pole: Form – Inhalt, Darsteller – Zuschauer, Regel – Freiheit, etc. Eine ästhetische Praxis, die diese Dimension nicht auch sinnlich-konkret darstellte, wäre keine mehr. Diese eigentümliche Leistung ästhetischer Praxis haben wir oben als die einer selbstreflexiven Praxis bezeichnet. Selbst-reflexiv auch deshalb, weil sie Transparenz nicht als ein ihr eigentlich Fremdes postulieren muß, sondern bereits durch jenes auf Transparenz angelegte Verweisungsgeflecht konstituiert ist. In diesem Punkt ist die ästhetische Praxis jeder anderen Form menschlichen Handelns voraus. Deshalb ist sie als ästhetische Praxis auch so hervorragend dazu geeignet, das neuzeitliche Dilemma von Titanismus im Handeln und pragmatischem Rückzug aus dem Handeln zu transzendieren ... Die konstitutive Selbst-Reflexivität ästhetischer Praxis und die ihr innewohnende Transparenz sich selbst und dem anderen gegenüber verwehren ihr den totalitären Gestus. Ästhetische Praxis wird so zu einem Handeln mit dem offenen Blick des freundlichen Interesses vor dem weiten Horizont des Human-Geselligen." (212f)

Die Herausforderung der so bestimmten ästhetischen Praxis für die Praktische Theologie besteht darin, daß sie ein Lösungsmodell für ihr Grundproblem zur Verfügung stellt; sie macht deutlich, daß für humanes Handeln ein Spannungsverhältnis gegenseitiger Verweisungen und Transparenzen konstitutiv ist. Daraus ergibt sich für die Praxis der Praktischen Theologie: „Kirchliches Handeln als ästhetische Praxis wäre demnach getragen von dem Bewußtsein, daß es als menschliches Handeln transparent sein muß, aber auch transparent sein kann für jene Souveränität des Wortes Gottes, die die Dimension des menschlichen Handelns weit übersteigt und hinter sich läßt. Zugleich wäre ein solches Handeln offen für die methodische Reflexion darüber, wie ‚nach dem Maße menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens' (Barmen V) eine solche Transparenz immer wieder aufs neue sinnlich-konkret zu realisieren ist. Damit wäre das kirchliche Handeln davor bewahrt, sich selbst religiös zu überhöhen und sich damit usurpatorisch an die Stelle Gottes zu setzen. Kirchliches Handeln als ästhetische Praxis ist somit auf der einen Seite schlichte ‚menschliche Praxis im menschlichen Raume', hat aber auf der anderen Seite konstitutiv eine Offenheit integriert für jene Dimension, die alles menschliche Handeln noch einmal transzendiert." (216)

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Verständnis von Praktischer Theologie und ihrer Aufgabenstellung umreißt G. wie folgt:

– Praktische Theologie als Ästhetik vollzieht sich als dynamischer Prozeß in einem „Ineinander von Wissen und Können, Entwurf und Vollzug dieses Entwurfs, Rezeption und Produktion" (217). Sie hat eine analytische und entwerfende Perspektive, indem sie zum einen das gegenwärtige und vergangene Handeln der Kirche „in den Blick nimmt" und daraufhin versucht, das gegenwärtige und zukünftige Handeln der Kirche theologisch verantwortet zu gestalten. Sie greift dafür auf die Methodik theologischer Ästhetik zurück.

– Notwendig ist dafür eine umfassende Kooperation aller theologischen Disziplinen.

– Darüber hinaus ist eine Kooperation über die Theologie hinaus unverzichtbar, insbesondere mit allen Wissenschaften, die das Ästhetische reflektieren; aber auch Werke der Kunst sind „notwendiges Gegenüber praktisch-theologischer Theoriebildung" (219).

Diese Thesen werden in dem „Finale" anhand von drei praktisch-theologischen Modellen ästhetischer Praxis exemplarisch und materialiter konkretisiert. Unter den drei Stichworten „Blick", „Maske" und „Ort" wird jeweils der ästhetische Horizont umrissen, die theologische Dimension herausgearbeitet sowie die praktisch-theologische Perspektive entfaltet.

Überzeugend hat G. in dieser Studie herausgearbeitet, wie sich von der ästhetischen Fragerichtung her ein Paradigma praktisch-theologischer Theoriebildung gewinnen läßt, das bislang ungelöste Probleme dieser Disziplin in eine neue Perspektive rückt und von daher angemessenere Lösungswege eröffnet. Das Handeln, um das es ihr geht, rückt er in den Zusammenhang mit dem Handeln von Menschen überhaupt, an dessen Problemen und Spannungen es in spezifischer Weise teilhat. Entsprechend muß der Horizont praktisch-theologischer Theoriebildung entworfen werden, wobei sich gegenüber verhängnisvollen Verengungen die ästhetische Perspektive als wirklich weiterführend erweist. Den hier skizzierten Ansatz auszuarbeiten, ist für die Praktische Theologie insgesamt – in ihren einzelnen Teildisziplinen – eine lohnende Herausforderung.

Paderborn Norbert Mette

Fürst, Walter: **Praktisch-theologische Urteilskraft.** Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1986. VIII 660, 157 S. (Studien zur Praktischen Theologie, 32) kart. DM 88.–

Das in der Praktischen Theologie seit ihren Anfängen immer wieder erörterte Theorie-Praxis-Problem ist zu dichotomisch gefaßt: Denn statt daß Theorie und Praxis zwei separate Bereiche bilden, die dann nachträglich der Vermittlung bedürfen, ist im Kontext des christlichen Glaubens von ihrer konstitutiven Zusammengehörigkeit auszugehen. Theologische Reflexion und praktische Entscheidung durchdringen sich im Bereich des christlichen und pastoralen Handelns gegenseitig. Doch wie kann das dazugehörige handlungsbezogene Urteilsvermögen, das in der Regel mehr oder weniger intuitiv ausgeübt wird, näherhin bestimmt werden? Dazu einen klärenden Beitrag zu leisten, ist Absicht dieser Untersuchung, einer von der Kath. theol. Fak. der Univ. München angenommenen Habil.schrift. Für dieses Vermögen prägt F. den Begriff „Praktisch-theologische Urteilskraft"; die damit getroffene Anleihe an einen Terminus aus dem Kontext der kritischen Philosophie von Kant geschieht – wie mehrfach in der Arbeit expliziert wird – in heuristischer Absicht.

Die Aufgabe der Praktischen Theologie wird von F. einleitend dahingehend bestimmt, daß sie die für ein Handeln im Geiste Jesu Christi erforderliche Unterscheidungsfähigkeit zu leisten und einzuüben sowie die entsprechende Entscheidungskompetenz auszubilden hat. Praktische Theologie ist demnach als praktische Pneumatologie zu konzipieren. Um die dabei leitende Urteilskraft wenigstens umrißhaft angeben zu können, sichtet F. kritisch sowohl die vorliegenden Ansätze aus der bisherigen Geschichte dieser Disziplin als auch Einsichten aus der christlich-theologischen Tradition insgesamt sowie der neueren humanwissenschaftlichen Diskussion. Dies geschieht in drei – unabhängig voneinander angelegten – Teilstudien.

In der 1. Studie wird umfassend der Ertrag der Tübinger Schule auf die vorgegebene Fragestellung hin untersucht. Der Rückgriff auf diese theologische Richtung in der ersten Hälfte des 19. Jh.s erscheint F. deswegen lohnenswert, weil sie ausdrücklich pastoral ausgerichtet gewesen ist. Hier wurde Theologie als fundamental-praktische, sapiential verfaßte Lebenswissenschaft verstanden und konzipiert. Bei allen – unterschiedlich zu würdigenden – Leistungen dieser Theologie erweist es sich nach F. als höchst folgenreich, daß sie ein unkritisches Analogieverständnis nicht überwunden hat. *Analogia fidei* und *analogia entis* wurden nicht hinreichend unterschieden, weswegen es dann auch zu keiner tragfähigen Unterscheidung des Christlichen von der bürgerlichen Lebenskultur bzw. zu seiner Totalidentifikation mit den positiv formulierten kirchlichen Dogmen gekommen ist.

Die 2. Studie nimmt diesen Befund auf und untersucht wissenssoziologisch, welchen erkenntnisleitenden Interessen die Praktische Theologie im Verlauf ihrer Geschichte gefolgt ist. Es gelingt F. in der Tat, eine tiefreichende Korrelation zwischen praktisch-theologischen Wissensformen und der jeweiligen sozialen Wirklichkeit des Christentums aufzuzeigen. Das macht eine ausdrückliche Rückfrage nach einer theologisch angemessenen Bestimmung eines christlichen Interesses erforderlich, die F.

mit der Formel „erlösende Liebe als geschenkte Freiheit" umschreibt. Eine diesem Interesse angemessene Methodologie muß symbolisch-kritisch ausgerichtet sein; sie zu entwickeln, stellt sich als eine der vordringlichen Aufgaben für die Praktische Theologie.

Einen solchen Ansatz einer intersubjektiven kritischen Symbolwahrnehmung und -setzung zu fundieren, ist Anliegen der 3. Studie. Es ist eine verhängnisvolle theologiegeschichtliche Entwicklung, die Weisheit der Glaubenslehre auseinanderdividiert zu haben. Interessanterweise weist die moderne Handlungstheorie mit ihrer Bestimmung der „kommunikativen Kompetenz" als menschlichem Grundvermögen den Weg zu einer Revision der Dichotomie Lebensweisheit und Theoriewissen. In Aufnahme dieser Impulse und ihrer kritischen Vermittlung mit theologischen Traditionen sieht F. eine weiterführende Lösungsmöglichkeit für die dem pastoralen Handeln sich stellende Aufgabe, „den in Christus erschienenen Typos der Weisheit mit Hilfe der Sprache und den Lebensformen der jeweiligen Kultur so auszulegen und auszugestalten, daß die vielfältigen Spuren und Bilder Gottes in Natur und Geschichte wieder als Symbole der ursprünglichen Schöpferweisheit und -liebe Gottes erkennbar werden, sich die Wahrheit des christlichen Glaubens als menschlicher Erfahrung zugänglich und die von ihr verheißene Freiheit als dem Lebensinteresse des Menschen entsprechend erweisen" (645).

Die für die Bestimmung der praktisch-theologischen Urteilskraft relevanten Ergebnisse der drei Teilstudien werden abschließend zusammengeführt. Mit Anregungen und Gesichtspunkten für die Weiterarbeit schließt die Untersuchung ab.

In dem Bemühen um eine Bestimmung der praktisch-theologischen Urteilskraft zeigt sich – und das hebt F. immer wieder hervor –, daß sie ein näherhin auf das pastorale Handeln bezogenen Ausschnitt innerhalb einer generellen christlich-theologischen Urteilskraft darstellt, was Folgen für das Verständnis von Theologie insgesamt hat. Insofern sind die Überlegungen dieser Arbeit über die praktische Theologie hinaus bedeutsam.

Bemerkenswert ist darüberhinaus die Fülle von Einzelergebnissen, zu denen F. im Verlauf seiner imposanten Untersuchung gelangt ist. Herausgegriffen seien nur

- die Erweiterung der bisher auf historisch-systematische Gesichtspunkte konzentrierten Erforschung der Tübinger Schule um die ihre Eigenart stark mitbedingende praktisch-theologische Perspektive;
- die aufschlußreiche kritische Verortung des praktisch-theologischen Ansatzes von A. Graf innerhalb der Tübinger Schule;
- die wissenssoziologische Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie;
- das Aufzeigen der Interdependenz von Freiheitsinteresse und Methodenreflexion in ihrer Bedeutung für eine angemessene Grundlegung der Praktischen Theologie;
- die Klärung des geläufig gewordenen Begriffs „pastorale Klugheit".

Die Gefahr ist allerdings, daß man in der Fülle des aufgearbeiteten Stoffes „erstickt". Es wäre bedauerlich, wenn das dazu führte, daß der mit dieser Arbeit geleistete Beitrag zur praktisch-theologischen Grundlagendiskussion nicht gebührend zur Kenntnis genommen und aufgegriffen würde. Die erforderliche Transformation der praktisch-theologischen Urteilskraft in eine „symbolisch-kritische Methode" leistet sie zwar nur andeutungsweise; aber die notwendigen Vorarbeiten dazu legt sie vor. Und die Desiderate in der momentanen praktisch-theologischen Diskussion sind kenntlich gemacht, ebenso wie auf mögliche Anknüpfungspunkte verwiesen worden ist. Genügend Impulse für die notwendige Weiterarbeit sind mithin gegeben.

Paderborn Norbert Mette

Long, Charles H.: **Significations.** Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion. – Philadelphia: Fortress Press (1986). VIII, 207 S., kart.

In zwölf Kap. versucht L., verschiedene Beiträge – die meisten von ihnen hatte er seit 1967 bereits einmal veröffentlicht – gemeinsamen Zielen unterzuordnen. Diese sind zwar nicht, wie es Titel und Untertitel des Buches nahelegen könnten, semantische oder funktionale Beschreibungen der genannten Elemente: Zeichen, Symbole, Bilder, in der Deutung von Religion und Religionen. Vielmehr scheinen die Emanzipation nordamerikanischer Religionswissenschaft von der Beeinflussung durch „westliche" (wohl zumeist europäische, nicht zuletzt auch deutsche) Religionswissenschaft und -philosophie, ferner die Besonderheit der nordamerikanischen Religionsgeschichte und innerhalb dieser der Einfluß der eingeborenen und der schwarzen Kulturen und schließlich die Zukunftsbedeutung einer eigenen „Theologie der Schwarzen" („Black Theology" läßt sich nur mißverständlich ins Deutsche übersetzen) die Anliegen dieses Buches zu sein.

In L.s Darlegungen gibt es zwei verschiedene Sichtweisen: Die Religion – meistens eine Form des Christentums – der ehemaligen europäischen Eroberer hat die Religionen der Ureinwohner und der dann von den Weißen aus Afrika durch Sklavenhandel „eingeführten" Schwarzen als primitiv angesehen und ihre ureigenen Schätze bis heute unterdrückt, überformt oder völlig mißverstanden. Mythen wurden so nicht ernstgenommen, Zeichen, Symbole und Bilder abwertend verkannt. Das geschah selbst dann noch, als die Religionswissenschaft in Europa sich als solche etabliert hatte und die Prädominanz europäischer Religion aus dem Kennenlernen hauptsächlich indischer Religionen und ihrer Sprachen relativiert wurde. Zum Beispiel war schon das Entdecken der „neuen" Welt im 15./16. Jh. kein eigentliches Entdecken, sondern ein Feststellen, daß bisherige europäische Geographie nicht stimmte. Diese Länder brauchten nicht eigentlich entdeckt zu werden. Entdeckung wird so zu einem „Symbol", ähnlich wie „Zivilisation" ihre Bedeutung einem Vorurteil verdankt. – Demgegenüber scheinen entsprechende Vorstellungen der europäischen Religionen und sich daraus ergebende Folgerungen von den nordamerikanischen Religionen als Mythologie, als Zeichen, Symbole und Bilder verstanden zu werden. Für sie haben Mythen und Symbole jedoch einen eigenen realistischen Sinn, wie er sich trotz des Sprechens von Realsymbolik (mindestens seit K. Rahner) auch in Europa noch nicht durchgesetzt hat.

L. scheint die Entwicklung europäischer Religionswissenschaft seit der Aufklärung und ihre herausragenden Köpfe bis in unser Jahrhundert (z. B. M. Müller, E. Troeltsch, R. Otto, aber auch D. Hume und P. Ricœur) gut zu kennen. Aus der Sicht des amerikanischen Outsiders macht er dazu interessante kritische Bemerkungen, die zwar nicht unbedingt völlig neu sind, dennoch aus seiner Sicht nachdenklich machen können; z. B. wenn er feststellt, daß im 19. Jh., als die westliche Welt den Tod Gottes zuließ, sie genau in diesem Augenblick anfing, Gott zu suchen, zwar nicht in ihren eigenen Traditionen und Kulturen, sondern in den Kulturen primitiver und archaischer Völker (vgl. 58f). Aus dem Schweigen dieser bis dahin kaum beachteten Kulturen und Religionen suchte die westliche Welt fortan Zeichen seinsmäßiger Verwandtschaft zu entbergen. Aber das Schweigen der nichtwestlichen Welt während der Periode des Kolonialismus bedeutete nicht, daß diese Kulturen nicht lebendig oder existent waren. Nur wurden ihre Mythen und Symbole nicht als Ausdrucksweisen ihres Seins und Wesens ernstgenommen (vgl. 61). Die „Primitiven" waren, bevor sie „entdeckt" wurden, bereits in einem doppelten Sinn religiös, nicht nur in ihrer eigenen Kultur, sondern auch dadurch, daß sich die westliche Religiosität erst definieren und zu ihrer Identität finden konnte auf dem Hintergrund dieses erfahrenen Gegensatzes (vgl. 91).

L. betont an verschiedenen Stellen seines Buches die Eigenständigkeit der Religionswissenschaft – er versteht sich selbst als Religionsgeschichtler, war in Chicago lange Jahre Mitarbeiter des im April 1986 verstorbenen Mircea Eliade – gegenüber einer Bevormundung von seiten der Theologie, wie das weithin im „Westen" der Fall ist. Für ihn steht Religion ganz und gar im Dienst des Menschen, daß man manchmal den Eindruck hat – auch das könnte nachdenklich machen –, ohne die „Kategorie" des Heiligen und Mythisch-Arationalen könne der Mensch in sich nicht verstanden werden (vgl. 76f). Andererseits hat man erst Studien über die Primitiven gemacht, als diese schon durch zweihundert Jahre Kontakt mit den Europäern hatten. Nimmt man sie in ihrem Eigensein aber ernst, dann ändert sich mancher Ansatz religionswissenschaftlichen Bemühens, und Religion bekommt eine andere Bedeutung.

Ausführlich setzt sich L. mit den Cargo-Kulten auseinander, die aus kulturellen Kontakten mit den Weißen und auch als Reaktion auf Kolonialismus und Imperialismus entstanden sind. Man erwartet wie im „Mythos der ewigen Wiederkehr" den früheren Gott oder Kulturbringer zurück. Die Eingeborenen haben sich der Herrschaft der weißen Eroberer unterwerfen müssen. Ihre Kulturen sind teilweise untergegangen. Aber auf der anderen Seite lebt das, was sie aufgegeben haben, in der Mythologie weiter, und diese entfaltet eine Kreativität und Macht in Hnsicht auf die Bewältigung der neuen geschichtlichen Realität. In deren Verständnis erfahren die Cargo-Kulte ewige allmächtige Kräfte als weiterhin wirksam. Das äußert sich bis hinein in religiös-politisches Engagement. Nach I. C. Jarvie könnten die Cargo-Kulte auf diese Weise sogar zu einer Revolution in der Anthropologie führen. Der „Homo religiosus" verlangt nach einer neuen Definition (vgl. 125f).

Fast leidenschaftlich setzt sich L. – er ist selbst Schwarzer – für die Rehabilitierung des schwarzen Amerika ein. Manchmal hat man den Eindruck, als bekomme Religion eine vordergründig humanitäre Bedeutung, doch vielleicht nur für den nicht mit der nordamerikanischen Situation Vertrauten (wie es der Rezensent ist). Aber es ist leicht einzusehen, daß die Geschichte der Schwarzen in Nordamerika ihr religiöses Denken und Verhalten stark beeinflußt hat. Will man sie richtig beurteilen, muß man nach L. drei Voraussetzungen beachten: 1. Afrika als historische Wirklichkeit und religiöse Vorstellungswelt, in der keine westliche Aufklärung eine Rolle gespielt hat, 2. die unfreiwillige Gegenwart der Gesellschaft der Schwarzen in Amerika in ihrer vom Rassismus geprägten Situation, 3. die Erfahrung und das Symbol Gottes in der religiösen Erfahrung dieser Schwarzen, die den christlichen Gott als den Gott der Eroberer und Unterdrücker kennenlernten.

Doch der Autor bleibt nicht bei der Feststellung beklagenswerter Erfahrungen der Schwarzen stehen. Ihm scheint eher in ihrem religiösen Potential, in ihrer mythischen und symbolischen Kreativität die Kraft zu einer religiösen Erneuerung zu liegen, die in umgekehrter Richtung Einfluß nehmen könnte auf den säkularisierten religiösen Westen. Er sieht dafür schon in einigen im Westen gebrauchten neuen Formulierungen den Boden bereitet: Gott ist tot, Nach-Aufklärung, Ende der protestantischen Ära, Ende der Ideologie usw. (vgl. 195f). Das wäre eine andere genuine Form der „Theologie der Befreiung", die Wege weisen könnte (vgl. 197).

Dieses Wenige wird sicherlich dem gesamten Buch L.s nicht gerecht, gibt aber wohl kleine Einblicke in seine Grundtendenzen. In den einzelnen Beiträgen setzt sich L. auch mit vielen einheimischen Autoren auseinander, deren Werke mir (leider!) unbekannt sind, so daß ich dazu nicht Stellung nehmen könnte. Von den deutschen Autoren scheinen mir M. Müller und R. Otto – abgesehen von ihrer geschichtlichen Bedeutung – eher etwas überbewertet zu sein. Doch habe ich das Buch nicht nur mit großem Interesse gelesen, es hat mir auch einige Perspektiven eröffnet, die dem europäischen Insider leider verschlossen bleiben oder nur als Vorurteile bekannt sind. Wohl faßt L. Religionswissenschaft recht weit. Hier und da stehen wissenschaftstheoretische und methodische Erörterungen im Vordergrund, die konkrete Ergebnisse oder Lösungen erst noch erwarten lassen. Doch hat es der Autor verstanden, Bedeutungen („Significations"!) aus dem Bereich der Religion als bedeutsam auch für die Humanwissenschaft erkennen zu lassen. Möge sein Buch dazu beitragen, daß das menschenverachtende – auch religiöse – Symbol der „Schwarzen" endlich zu seiner in ihm schlummernden kreativen „Helle" gelangt (vgl. 185–198)!

Münster Stephan Wisse

Jaeschke, Walter: **Die Vernunft in der Religion.** Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. – Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann-holzboog (1986). 478 S. (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II, Bd 4), Lw DM 110.– (Subskr.-Preis)

Unter den zahlreichen Arbeiten zur Religionsphilosophie (Rph) Hegels kommt der hier vorgelegten Monographie ein besonderer Stellenwert zu. Dies einmal aufgrund der voraufgegangenen intensiven Beschäftigung des Vf.s mit seinem Gegenstand. Die von ihm selbst besorgte Neuausgabe von Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion[1] und die Darstellung des Forschungsstandes[2] ermöglichen es ihm, auf einer kritisch gesicherten Quellengrundlage und ohne ständige Bezugnahme auf andersartige Interpretationsansätze in einer gedrängten Gesamtdarstellung den philosophiegeschichtlichen Ort und die systematische Position der Hegelschen Rph scharf zu umreißen. Zum anderen gewinnt diese Arbeit sowohl im philosophiegeschichtlichen wie systematischen Sinne dadurch ein außerordentlich klares Profil, daß J. der eigentlichen Hegelinterpretation (in den beiden mittleren Abschnitten des Buchs) eine eingehende Studie „I. Historische und systematische Voraussetzungen der spekulativen Religionsphilosophie" vorausschickt und zum Abschluß die Wirkungsgeschichte der Rph Hegels im Jahrzehnt nach dessen Tod („IV. Der Streit um die spekulative Religionsphilosophie") brillant in knappen Zügen skizziert. Das hier erreichte Reflexionsniveau setzt neue Maßstäbe nicht nur für die Hegelforschung, sondern allgemein für die Grundfrage der Rph, ob „Vernunft in der Religion" ist.

In einleitenden Bemerkungen – „Philosophische Theologie und Religionsphilosophie" – umreißt J. die Problematik einer Rph, die nicht mehr durch eine philosophische Theologie begründet ist. Schon von daher kommt jenem halben Jahrhundert ein besonderes Gewicht zu, dessen „Anfangs-, Schwer- und Endpunkt [...] durch das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, durch die spekulative Religionsphilosophie und Feuerbachs Thesen zur Reformation der Philosophie bezeichnet [werden]" (17). Als historischer und gedanklicher Ausgangspunkt legt sich die kritische Philosophie Kants aber auch für die Arbeit an Hegel speziell nahe, weil vor allem in der Auseinandersetzung damit Hegel die Perspektive für seine eigene, spekulative Neubegründung der Rph gewonnen hat (I,1). „Das Ungenügen der Kantischen Kritik und Restitution des Gottesgedankens" (I,2) versucht J. im Blick auf Kants Zurückweisung aller spekulativen Begründung der Theologie, seine Ethikotheologie und die in deren Rahmen entfaltete Rph aufzuzeigen. Dabei fällt insbesondere die (sonst nur selten zu beobachtende) Sorgfalt auf, mit der J. (zu Recht) drei Phasen in Kants Darlegung des „moralischen Gottesbeweises" unterscheidet.

In I,3 – „Die Weiterbildung und Kritik des moralischen Religionsbegriffs" – geht es J. „um die Rekonstruktion der Argumente, die zur Ablösung der moralischen Theologie durch die spekulative Religionsphilosophie geführt haben" (94). Hier fällt einmal die kritische Limitierung der Ethikotheologie durch ein schärferes Bedenken der autonomen Moral ins Gewicht (Heydenreichs Atheismusbriefe, der Atheismusstreit um Forberg und Fichte), die etwas global als „Der Atheismus der moralischen Vernunft" (I,3.3) überschrieben wird, zum anderen „Die Überdehnung des praktischen Fundaments" (I,3.4). Es ist dem besonderen Stellenwert von Fichtes Offenbarungskritik nicht angemessen, wenn diese hier in einem Atemzug mit den theologischen Kapriolen von Süßkind und Storr abgehandelt wird. Vor allem aber im Sinne der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion werden die Akzente ungenau gesetzt, wenn J. dann auf die Ansätze Schellings und Hegels in den Jahren 1795/96 zu sprechen kommt (I,3.5: „Die Verabschiedung des moralischen Religionsbegriffs"). Denn diese waren nicht mehr durch Fichtes Erstling maßgeblich beeinflußt – und konnten es noch nicht von den Schriften zum Atheismusstreit 1798/99 sein –, wohl aber durch die frühe Wissenschaftslehre (1794/95). Kennzeichnend für den frühen Hegel ist das religionstheoretische „Unterlaufen der Ethikotheologie" (vgl. 113). Der moralische Gott ist für ihn „durch die Erfahrung des Widerstands, den die wirkliche Religion ihrer Reduktion auf Moral entgegensetzt", widerlegt (vgl. 116). Unter dem Titel „Gott und Religion als Thema der Nicht-Philosophie" (I,3.6) versucht J., das Gemeinsame so unterschiedlicher Positionen wie insbesondere der Jacobis, Schleiermachers und Fr. Schlegels zusammenzufassen. Den Weg zur Erneuerung des metaphysischen Ansatzes (I,3.7) sieht J. bereits beim Frankfurter Hegel durch eine Überlegung markiert, „die ebenso christologisch ist, wie sie die traditionelle Christologie durch Spinozas Substanzmetaphysik korrigiert [...]: ‚zwei unabhängige Willen, zwei Substanzen giebt es nicht; Gott und der Mensch müssen also eins sein'" (vgl. 133).

In der zweiten Studie, „Die Begründung der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Jenaer Schriften", macht der Vf. deutlich, daß auch „für die Religionsphilosophie [...] Hegel die wichtigsten Entscheidungen in den Jenaer Jahren getroffen" hat (vgl. 137f). Die Rph muß wesentlich „als Wissenschaft der Idee" aufgefaßt werden (II,2): „Die Rückgewinnung des Gottesgedankens für die theoretische Erkenntnis ist gebunden an einen Begriff des Absoluten, der diese als Weise seiner Selbstexplikation zu verstehen erlaubt" (144). Die Systementwürfe der Jenaer Zeit verfolgen diesen Grundgedanken in je neuen Anläufen. Die Frage, wie das Spannungsverhältnis zwischen dem anfänglichen (in der Logik darzustellenden) absoluten Wesen und dem (in der Rph thematischen) expliziten Gottesgedanken auszusehen habe, findet allerdings erst in den Berliner Vorlesungen die Hegels Konzept angemessene Antwort. Unter der Überschrift „Die Religionsphilosophie als Ästhetik" (II,3) legt J. mit Blick auf das Stichwort „Querelle des Anciens et des Modernes" einen (in einer früheren Fassung bereits 1983 publizierten) glänzenden Vergleich der Positionen Schellings und Hegels vor, der – insbesondere über die Betonung der verschiedenartigen Einschätzung der Neuzeit nicht nur im Blick auf die Kunst, sondern auch auf die Religion – wichtige Akzente des religionsphilosophischen Ansatzes Hegels deutlich werden läßt. Differenziert wird die Frage diskutiert (und verneint), ob zu dieser Zeit Hegel Rph „als Philosophie der Sittlichkeit" begriffen habe (II,4). In der Phänomenologie des Geistes (II,5) sieht J. die Realisierung der vier Tendenzen der Entwicklung der Rph in Jena vollendet: „die Emanzipation der Religion aus dem Kontext der Sittlichkeit; die systematische Differenzierung der Religion gegenüber Kunst und Wissenschaft; die Ausgestaltung der Religionsgeschichte zu einem Bereich der Religionsphilosophie; und das Zusammenwachsen der metaphysischen und der speziellen Grundlegung der Religionsphilosophie" (199). Ein interessantes Detail in dieser Darstellung: der Vf. tritt entschieden dafür ein, das „Lichtwesen" (der Naturreligion) als Anspielung auf den Gott Israels, nicht die iranische Religion zu interpretieren (vgl. 209–215).

Die Phase der Entstehung der Rph hat mit der Phänomenologie als abgeschlossen zu gelten (vgl. 217). Erst die Vorlesungen der Jahre 1821, 1824, 1827 und 1831 entfalten die Rph aber „auf der Stufe des Systems und in einer ihm entsprechenden Argumentationsform" (vgl. 220). Dem Nachweis dessen ist die Studie „III. Die Begründung und Entfaltung der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Berliner Vorlesungen" gewidmet. Seine hermeneutischen Prinzipien legt J. in „Vorfragen der Interpretation" (III,1) dar. Die wesentlichste Grundlage der Interpretation sieht er in den – nur in Nachschriften überlieferten – Vorlesungen, nicht schon in den religionsphilosophischen Kapiteln der drei Fassungen der Enzyklopädie und auch nicht in Hegels Manuskript zur Rph gegeben. Damit kommt für die gesamte Interpretation einer Vorentscheidung großes Gewicht zu, die J. bereits bei seiner Herausgabe der Vorlesungen getroffen hat: nicht mehr (im Sinne der früheren Editionen) eine dreiteilige Struktur der Religionsgeschichte anzunehmen, innerhalb derer dem „Sein" die Naturreligion, dem „Wesen" die Religionen der geistigen Individualität und dem „Begriff" die christliche Religion zuzuordnen wären (vgl. 276[3]). Dem Aufbau der neuen Edition entsprechend gliedert der Vf. in „Die Einleitung und der Begriff der Religion" (III,2), „Die Bestimmte Religion" (III,3) und „Die Vollendete Religion" (III,4). Nach J.s detaillierter Darstellung der verschiedenen Fassungen des Begriffs der Religion ließe sich auf Hegels späte Religionskonzeption der Titel übertragen, den X. Tilliette über das Denken Schellings gestellt hat: „une philosophie en devenir". Von Hegels Bearbeitung der Religionsgeschichte sagt J. selbst, sie bilde „ein Experimentierfeld, auf dem nahezu nichts unversucht geblieben ist" (vgl. 288). Die christliche Religion schließlich löse Hegel „– als die der Zeit überhobene Vollendung, als die dem Begriff angemessene Realität – aus dem geschichtlichen Gang heraus" (vgl. 295). Der Versuch, die differenzierte Argumentation dieser dritten Studie auch nur einigermaßen adäquat zu resümieren, würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Auf einige zentrale Probleme soll im Anschluß an den Überblick kurz hingewiesen werden.

[1] G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 3–5, Hamburg 1983–1985, vgl. ThRv 82 (1986) 238f.

[2] Vgl. W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983 (Erträge der Forschung).

[3] Zur Edition selbst vgl. ThRv, a.a.O. 239.

Die Studie „IV. Der Streit um die spekulative Religionsphilosophie" beschränkt sich auf die 1830er und 1840er Jahre, weil nach dieser Zeit, in der eine ungewöhnlich intensive Rezeption und Kritik der spekulativen Rph stattfand, deren lebendige Wirkungsgeschichte abbricht. Als Resultat der Auseinandersetzung jener Jahre sieht J. „das Eingeständnis des völligen Scheiterns der Hegelschen Konzeption" – wenn auch mit sehr verschiedenen Begründungen: „Sie reichen von der anthropologischen Reduktion der Religion auf der Linken bis zur supranaturalistischen Restauration der Orthodoxie auf der Rechten" (vgl. 364). „Die Vorgeschichte des Streits" (IV,2) in der Diskussion der späten 1820er Jahre um die Frage nach dem „Pantheismus" der Hegelschen Philosophie war bereits dadurch gekennzeichnet, daß „eine prinzipielle Erörterung des Sinns und der legitimen Grenzen der philosophischen Behandlung des Gottesbegriffs unterblieb" (vgl. 376). Dieser Mangel an kritischer Reflexion auf die Bedingungen einer wissenschaftlich ausgewiesenen Rede von Gott blieb auch nach Hegels Tod bestimmend, als zunächst die Fragen nach der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele in den Vordergrund traten (IV,3). Dabei ergab sich die interessante Konstellation, daß Hegels Gegner mit den im Zentrum und auf der Linken angesiedelten Schülern darin übereinstimmten, daß diese Fragen von der spekulativen Rph her nicht zu beantworten waren, mit den Rechtshegelianern hingegen darin übereinkamen, daß ihre Beantwortung eine unaufgebbare Aufgabe der Rph war (vgl. 385). In D. F. Strauß' mythischer Interpretation der Offenbarung (IV,4) sieht J. die Konsequenz aus Hegels Versuch gezogen, die christliche Wahrheit nach der Abkehr von allen Versuchen, sie auf historischem Wege auszuweisen, durch den Rückzug in den Begriff zu fundieren: „Die mythische Interpretation wird zum Moment der Selbstvermittlung des spekulativen Begriffs durch den Ausschluß alles Historischen" (388). J.s Einschätzung der Feuerbachschen Hegelkritik ist mir nicht ganz durchsichtig geworden. Der Reduktion Gottes auf das „Wesen des Gefühls" hält J. zwar entgegen, es gebe „gute Gründe dafür, daß Gott nicht das höchste Gefühl, sondern der höchste Gedanke sei" (vgl. 400). Jedoch: „Die spekulative Philosophie bot der objektiven Wahrheit wohl Zuflucht vor der historischen Kritik. Aber ebensowenig wie der von ihr kritisierte subjektivistische Ansatz konnte sie das Christentum schützen gegen die religionspsychologische Interpretation – gegen die Projektionstheorie, die Feuerbach in produktiver Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie entwarf" (ebd.). Auch wenn der Vf. in diesem Zusammenhang offenlassen möchte, ob Feuerbachs Infragestellung der Hegelschen Philosophie „zu Recht oder nicht" geschieht (vgl. ebd.), entsteht der Eindruck, nach J. ließe sich die Wahrheit des Hegelschen Gottes gegen Feuerbach allenfalls als Projektion des Denkens retten. In diese Richtung weist auch in der folgenden Auseinandersetzung mit I. H. Fichte und R. Haym (IV,6) das Urteil über Hegels Rph, nämlich daß „diese – wie Strauß gezeigt hat – nicht das brutum factum, sondern das Faktum des Glaubens aus der Idee, näher aus dem Bedürfnis der Versöhnung begreift" (vgl. 407). Abschließend (IV,7: „Der Streit um den Philosophiebegriff") wendet sich J. der Kritik Kierkegaards und, ausführlicher, der der Spätidealisten (oder besser „spekulativen Theisten") C. H. Weiße und I. H. Fichte sowie der Spätphilosophie Schellings zu.[4] Besonders bedenkenswert erscheint mir in diesem Abschnitt die Kritik an Schellings Begriff einer „positiven Philosophie".

Eine angemessene Diskussion der hier vorgelegten Hegelinterpretation, die sich wesentlich auf die Nachschriften der Berliner Vorlesungen über die Rph stützt, müßte deren Neuausgabe durch J. wie auch seine o. g. Auseinandersetzung mit der Hegelforschung einbeziehen. Einige zentrale Fragen lassen sich immerhin auch in unserem begrenzten Rahmen anschneiden.

Den „Grundgedanken seiner Metaphysik des Christentums, den er auch später nicht mehr revidiert", habe Hegel bereits am Ende der Jenaer Zeit gewonnen (vgl. 197). Den Kern dieses Grundgedankens des spekulativen Systems der Versöhnung des Absoluten mit der endlichen Realität sieht J. in einer eigenwilligen Aneignung der lutherischen Abendmahlslehre durch Hegel gegeben (vgl. 336ff), in Hegels eigenen Worten: „‚Es ist die wichtige Bestimmung, daß nur im Genuß und im Glauben eine Transsubstantiation vorgeht, nur erst auf geistige Weise.' (V 5.166)" (338). Weil das „Ist" (der Abendmahlsworte) „als analytisches Implikat der Aussage über den Glauben verstanden wird", eigne sich die (vermeintlich) lutherische Fassung der Abendmahlslehre zum Paradigma einer Christologie, die die Zwei-Naturen-Lehre überwindet (vgl. 339f). Und J. setzt hinzu: „Jede andere Lösung denkt die Einheit des Göttlichen und Endlichen so, als müsse sie zunächst – gleichsam in einem gesonderten Akt – außerhalb des Geistes und der Gemeinde wirklich werden, um real präsent sein zu können" (341) – wobei er allerdings eingesteht, daß diese Lösung „in eine Richtung [führt], in die ihm die Theologie wohl nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe folgen könnte" (vgl. 346). Wenn J. Hegels Aussage über die Identität des Wissens des endlichen Geistes von seinem Wesen und des göttlichen Selbstbewußtseins schließlich mit dem Satz interpretiert: „Nur ist es in der Religion nicht für das einzelne Subjekt, daß es sein eigener Geist ist, an den es glaubt" (353), dann erscheint der Schritt zur Wahrheit der Offenbarung im Sinne von Strauß und schließlich zu der Gottes überhaupt im Sinne von Feuerbach folgerichtig. Die Projektionstheorie – und damit die „schlechte Unendlichkeit", gegen die Hegel angetreten war und die in der letzten Fassung der Logik (1832) noch einmal verschärft zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht wird – wäre zumindest eine mögliche Konsequenz der spekulativen Rph.[5]

J.s Überlegungen haben den Vorzug, über eine bloß immanente Hegelinterpretation hinauszugreifen, ohne hinter den Problemhorizont Hegels zurückzufallen. Ich stimme J. darin zu, daß die Rph nach Hegel dieses Reflexionsniveau kaum wieder erreicht hat (vgl. etwa 409). Gibt es aber – sollte man Hegels Versuch, eine „fides quaerens intellectum" auf dem Hintergrund der von Spinoza und Kant (und, im Hinblick auf die historische Frage: Lessing) gestellten Fragen durchzuführen, als gescheitert ansehen müssen –, keinen adäquateren Weg? J. ist zwar nicht bereit, dem tatsächlichen philosophiegeschichtlichen Weg „von Kant zu Feuerbach" blindlings Konsequenz zuzubilligen, meint jedoch, daß man eine Revision der auf diesem Weg getroffenen Entscheidungen weder erwarten noch erhoffen dürfe (vgl. 17). Damit ist implizit (sollte diese Aussage über ein bloßes defätistisches Meinen hinausgehen) nun doch ein Urteil über die späte Philosophie Fichtes gefällt, obschon im gesamten Buch eine explizite Stellungnahme dazu konsequent vermieden wird (vgl. 17, 102).

Die Frage nach dem späten Fichte läßt sich in der Tat schon aufgrund der Argumentationslinie der ersten Studie kaum unterdrücken. In seiner Kritik an Kants Gottespostulat greift J. weit über den Problemzusammenhang hinaus, der Hegel beschäftigt hat (vgl. 68). Kennzeichnend für diese Kritik ist, daß sie Kant Inkonsequenz im Hinblick auf die entscheidende Evidenz des unbedingten Sollens vorhält. Im Hinblick auf den bei Kant monierten Widerstreit der Autonomie und Heteronomie der reinen praktischen Vernunft sagt J.: „Lösbar wird er dann erst in späteren Ansätzen, insbesondere in Fichtes Appellation an das Publikum [...]" (86, vgl. 92, 101f). Hierzu ist einmal anzumerken, daß Fichte diesen (durch den Dualismus von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im „höchsten Gut" bedingten – und von ihm selbst in der zweiten Auflage seiner Offenbarungskritik, 1793, gegenüber Kant noch verschärften[6]) Widerstreit schon 1794 grundsätzlich behoben hatte.[7] Zum anderen ist zu fragen, ob Fichtes Gedanke – entgegen J. – nicht doch als eine genuine Interpretation des § 87 der „Kritik der Urteilskraft" angesehen werden darf. Vor allem aber stellt sich die Frage, wie ein – im Unterschied zum System Hegels – an der unbedingten Sollensevidenz orientierter Begriff der Erscheinung des Absoluten zu denken sei, m. a. W., wie die von J. gegen Kant vorgebrachte Kritik systematisch zu entfalten wäre, ohne der späten Philosophie Fichtes nahezukommen. J.s Erörterungen erscheinen mir nicht nur wegen ihrer philosophiegeschichtlichen Brillanz, sondern vor allem wegen ihrer systematischen Relevanz, die zu solchen weiteren Fragen anregt, von hohem Rang.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Picht, Georg: **Kants Religionsphilosophie.** Mit einer Einführung von Enno Rudolph. – Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XXI, 638 S. (Georg Picht: Vorlesungen und Schriften: Studienausgabe. Hg. von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph), Lw. DM 68.–

Der Bd enthält Georg Pichts zweisemestrige Heidelberger Vorlesung „Kants Religionsphilosophie". Teil I beinhaltet das Kolleg des Wintersemesters 1965/66, Teil II das des Sommersemesters 1966. Wie aus C. Eisenbarts editorischem Nachwort hervorgeht, handelt es sich nicht um eine Mitschrift der wirklich gehaltenen Vorlesung, sondern um die Wiedergabe der von P. diktierten Kollegvor-

[4] Bei der mehrmaligen Bezugnahme auf I. H. Fichte – in IV,3,6 und 7 – ist eine Repetition entstanden, die in einer Neuauflage ausgeglichen werden könnte, vgl. 403 Anm. 56 mit 382, ferner 403 Anm. 59 mit 372f.

[5] Vgl. auch die Bemerkung J.s, daß Hegel nicht die Notwendigkeit einer „Entäußerung des reinen Ich" belegt (vgl. 202), mit seinem Kommentar zu dem „Feuerbachschen" Diktum in Fichtes Offenbarungskritik (106f), dazu aber auch meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg (PhB 234), 1983, bes. XXVIIf.

[6] Vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Hamburg (PhB 354), 1983, bes. XX–XXII.

[7] Vgl. Fichte, Anweisung a.a.O., XXIIIf; zur Weiterarbeit an diesem Problem bis zum Atheismusstreit vgl. Jan Rohls, Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987, 312–323.

lagen (608ff). Unabhängig davon bewahrt der Bd den Charakter einer Vorlesung; der Stil ist lebendig, klar und unprätentiös, die häufigen Zusammenfassungen tragen zwar nicht unwesentlich zur Vergrößerung des Textumfangs bei, helfen aber, dem Gang der Ausführungen zu folgen.

Auch wenn seine Vorlesung über weite Strecken einführenden Charakter hat, so beabsichtigt P. dennoch nicht, einen einfachen Überblick über Kants Philosophie zu geben. Vielmehr entwickelt er eine ambitionierte und originelle Kant-Interpretation, die, will man sie typisieren, als ontologische Kant-Deutung zu bezeichnen und von daher in Beziehung zu den Arbeiten M. Heideggers, G. Krügers, G. Martins und H. Heimsoeths zu setzen wäre. P. verfolgt dabei ein dezidiert theologisches Interesse; er will „das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie wieder in Gang bringen" (51). Wer „Kant nicht verstanden hat", der kann seines Erachtens „auch nicht in einem wissenschaftlich ernst zu nehmenden Sinne ein guter Theologe werden" (51); dementsprechend bezeichnet P. im Laufe der Vorlesung immer wieder die Bedeutung der angestellten Überlegungen für theologische Fragestellungen (vgl. z. B. 100ff; 321f). Das theologische Interesse bestimmt zum einen die Methode des Zugangs:

In „einer theologischen Fakultät" sei es „am wenigsten erlaubt, die Philosophie nur historisch zur Kenntnis zu nehmen". Ziel müsse hingegen sein, sich „durch Kant selbst in das Medium des lebendigen Gedankens versetzen zu lassen", um prüfen zu können, „ob und in welchem Sinne die Gedanken von Kant auch für uns Wahrheit und Verbindlichkeit enthalten" (9). P. will Kants Texte so lesen, „daß die Bewegung des Denkens im Nachvollzug sich neu ereignen kann" (8; vgl. auch 319; 340).

Das theologische Interesse bestimmt zum anderen die inhaltliche Absicht der Vorlesung: P. geht es in erster Linie um die Enthüllung von „Kants verborgener Theologie" (214).

P.s zentrale These ist, daß die Einheit der Kantischen Philosophie als Religionsphilosophie zu interpretieren sei. Er entwickelt diese These im Anschluß an eine Äußerung Heideggers in dessen Schrift „Kants These über das Sein".

Heidegger behauptet dort, „die Frage, ob und wie und in welchen Grenzen der Satz ‚Gott ist' als absolute Position möglich sei", sei „der geheime Stachel, der alles Denken der Kritik der reinen Vernunft antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt" (1). P. nimmt Heideggers Behauptung als „Hypothese" (2): sie sei bewährt, wenn es gelänge zu zeigen, daß Kant seine Religionsphilosophie keineswegs bloß in der späten Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausführe, sondern daß „Kants Philosophie ... insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile nichts anderes als Religionsphilosophie" sei (1).

Diese Absicht bestimmt den Gang der Ausführungen P.s; eine ihrer eigentümlichen Folgen ist, daß die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nur an einer einzigen Stelle (189f) Erwähnung findet, so daß die systematische Stellung dieser dezidiert religionsphilosophischen Schrift Kants völlig ungeklärt bleibt (vgl. dazu E. Rudolphs Einleitung XIXf).

Heideggers These, die P. seinen Hörern (und Lesern) zunächst nur als gelegentlich geäußerten Gedanken präsentiert, gewinnt im Laufe der Vorlesung erst nach und nach Konturen.

Die These bedeute „nichts anderes, als daß die Philosophie von Kant insgesamt als Metaphysik zu verstehen ist" (79), da eine Philosophie, die die Frage nach dem Satz ‚Gott ist' bewegt, Metaphysik sei (vgl. 12; 155): die „Grundfrage der Metaphysik" sei „die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist'" (80; vgl. 155; 574). Diese Weise philosophischen Fragens bilde „eine bestimmte Gestalt des Denkens" (341), und als Geschichte dieser Denkgestalt erscheint P. „die gesamte Geschichte der bisherigen Philosophie von Parmenides bis zu Heidegger als ein einziger großer Zusammenhang" (341). Die „Grundentscheidungen" über diese Gestalt des Denkens, die Metaphysik, „fallen in der Philosophie der Griechen, vor allem bei Platon und bei Aristoteles" (342). Wenn es nun zutrifft, daß auch Kants Philosophie Metaphysik ist, d. h. wenn auch sie angetrieben wird durch die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist', dann gehört sie in diesen denkgeschichtlichen Kontext, und dann haben die Problemstellungen, die Kant beschäftigen, ihre Wurzel in der Philosophie der Griechen. Da P. Kants Philosophie gerade von ihren ursprünglichen Problemstellungen her verstehen will (vgl. 319; 340), stellt sich für ihn also die sachliche Notwendigkeit, Kants Philosophie vor dem Hintergrund griechischer Metaphysik zu interpretieren. Er betont dementsprechend, daß „für das sachliche Verständnis der Philosophie von Kant ... nichts so wichtig" sei „wie der Vergleich seines Denkens mit dem Denken der Griechen" (342; vgl. 296).[1]

Charakteristisch für Kants Denken ist, daß es die überkommene Gestalt der Metaphysik nicht ohne weiteres übernimmt. Seine Absicht besteht darin, eine „Metaphysik von der Metaphysik", d. h. eine neue Grundlegung der Metaphysik auszuführen (vgl. 19; 29f; 155 u. passim). Die „Wendung, die Kant durch seine neue Grundlegung der Metaphysik vollzieht", stellt sich für P. „in ihrem tiefsten Grunde" dar als „eine Wendung im Verständnis des Wesens der Identität und darum im Verständnis des Wesens der Wahrheit" (296; vgl. 418). Diese Wendung ist nach dem oben Gesagten allein zu verstehen durch die „Synkrisis" von Kants Denken zu diesem Thema mit entsprechenden Überlegungen der Griechen (296). Deshalb verfolgt P. mit aller Ausführlichkeit die Bestimmungen des Satzes der Identität und des Widerspruchs von Platon und Aristoteles über Leibniz bis hin zu Kant, worauf hier nur hingewiesen werden kann.

Die betreffenden Darlegungen bilden ein Kernstück des P.schen Versuchs, die Einheit der Kantischen Philosophie als Religionsphilosophie, als Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' zu erweisen.

Die Einheit des Systems der Philosophie Kants, eines Systems, das im übrigen als „Darstellung des Gefüges der wirklichen Welt und des wirklichen Geistes ... nicht erfunden und ausgedacht sondern entdeckt" wird (12), kann nur durch die Einheit der Vernunft selbst gestiftet werden, nur sie schließt die Kritik der reinen (theoretischen) und die Kritik der (reinen) praktischen Vernunft zu einem System zusammen (vgl. 50; 319; 502 u. passim). Als ‚Kern' dieser Einheit der Vernunft, wenn man so sagen darf, ermittelt P. die „Identität von Freiheit und Wahrheit", die sich in der ursprünglichen Einheit der Apperzeption, dem ‚Ich denke' als Bedingung der Möglichkeit aller meiner Vorstellungen, findet (495ff; vgl. auch 140ff). In einer weit ausholenden Interpretation des Kategorischen Imperativs entwickelt P. die Einheit des Prinzips der Freiheit mit dem Prinzip der Wahrheit, die Einheit der reinen Vernunft selbst (vgl. vor allem 527ff), was hier auch in Kürze nicht nachvollzogen werden kann.

Damit ist die Identität von Freiheit und Wahrheit als Grund der Einheit des Kantischen Systems erwiesen; P. bleibt zu zeigen, daß diese Einheit Religionsphilosophie, Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' ist. Für diesen – bezüglich seiner These entscheidenden – Nachweis entwickelt er im Laufe der Vorlesung die Voraussetzungen, die sich hier wiederum nur skizzieren lassen.

P. behauptet zum einen, die „menschliche Erkenntnis der Wahrheit" setze „den Vernunftbegriff Gottes" stets voraus (140; vgl. 146). Er behauptet zum anderen, Gott sei „das Subjekt der Freiheit" (189). Im Verfolg dieser Argumentation versucht er schließlich, Gott als „Bedingung der Möglichkeit des Ich" im ‚Ich denke' zu erweisen (201). Gott bzw. der Gedanke ‚Gott' zeige sich als „Bedingung der Möglichkeit sowohl des praktischen wie des theoretischen Gebrauchs der Vernunft" (471); Gott sei die „Bedingung der Möglichkeit der reinen Vernunft" (543). Als Möglichkeitsbedingung der Vernunft trage „Gott die Einheit des Systems", er sei „selbst das Eine, das die Einheit von Kants Systementwurf begründet" (7; vgl. 593ff).

Wenn Gott Bedingung der Möglichkeit der Vernunft ist, dann heißt das, daß Denken überhaupt erst möglich wird ‚im Hinblick' auf Gott, und das bedeutet, daß die Vernunft Gott in irgendeiner Weise ‚vor sich haben' muß.

Die Klärung dieser Weise ist laut P. Kants Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist'. Kant widerlegt P. zufolge nicht schlechthin die Möglichkeit, das Sein Gottes zu denken – nach dem oben Ausgeführten könnte er diese Möglichkeit auch gar nicht leugnen. Er widerlege lediglich, „daß Gott die Seinsweise eines Gegenstandes hat ..., daß Gott als Substanz gedacht werden darf" (461). Das ‚ist' im Gedanken ‚Gott ist' dürfe man „nicht in den Kategorien denken" (463), das „Sein Gottes" dürfe „nicht als Dasein verstanden werden" (469). Um Gottes Sein zu denken müsse man sich laut Kant, so interpretiert P., „an jener ursprünglichen Weise des Seins orientieren, die uns in der Vorstellung ‚Ich denke' begegnet" (461; vgl. 463). Kant wähle deshalb zum „Leitfaden der Explikation des Sinnes des Satzes ‚Gott ist'" das „Vermögensein des Subjektes" (470). Gott zeige sich als „Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins des Subjektes überhaupt" (471). Das Sein Gottes wie das Sein des Subjekts, der Vernunft, fasse Kant damit in einen „transkategorialen Seinsbegriff" (472): „Gott ist die Einheit, von der her und auf die hin bezogen die menschliche Vernunft überhaupt in ihrer Einheit und damit alles, was sich denken läßt, ihr transkategoriales Dasein hat" (471). Gott ist als „Bestimmungsgrund" dieser Einheit. Gott wird „für die Vernunft dadurch der Bestimmungsgrund ihrer Einheit und aller Wahrheit, deren sie fähig ist, daß er als eine unendliche Aufgabe vor ihr steht" (603). In dieser Form, in der logischen „Form des Postulates", muß und vermag die Vernunft Gottes Sein zu denken (603; vgl. 605).

P.s Darlegungen, über ein akademisches Jahr entfaltet, beeindrucken durch ihren großen Atem und ihre Geschlossenheit. Es gelingt P. nicht nur, manche zentrale und schwierige Stelle der Kantischen Philosophie aufzuhellen, es scheint ihm auch zu gelin-

[1] P. räumt allerdings ein, Kant habe Platon und Aristoteles nicht gelesen. Daß gleichwohl ein enger Bezug des Kantischen Denkens zur griechischen Ontologie gegeben sei, begründet er mit folgendem verblüffenden Argument: Kant habe Leibniz gelesen, und einem mit einer „durchdringenden Intuition" ausgestatteten „Denker wie Kant" habe es genügt, „Leibniz zu kennen, um die Griechen zu kennen" (85).

gen, seine zentrale These, die Einheit der Kantischen Philosophie sei Religionsphilosophie, zu bestätigen: Wenn Thema dieser Philosophie „das Problem der Vernunfterkenntnis" ist (11), wenn die Einheit der Vernunft die Einheit des Systems bildet, wenn es schließlich Möglichkeitsbedingung der Vernunft ist, Gott als „eine unendliche Aufgabe" zu denken (603), dann besteht die Einheit der Kantischen Philosophie im in der logischen Form des Postulats sich vollziehenden Denken des Seins Gottes.

Fraglich bleibt allerdings, ob P. dieses Ergebnis seiner Darlegungen noch als Ergebnis Kants reklamieren kann, ob also seine Deutung innerhalb der Grenzen des Kantischen Denkens bleibt. Kant erklärt zwar, die Einheit der praktischen Vernunft mit der theoretischen müsse „in einem gemeinschaftlichen Prinzip dargestellt werden können, weil es doch ... nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Ak.-Ausg. IV, 391), aber bekanntlich ist es ihm nicht gelungen, dies Prinzip der Einheit der Vernunft zu formulieren. P. betont selber, Kant habe „das Problem eines Systems der Vernunft, das das System der Natur und das System der Freiheit zu einem einzigen System zusammenschließt", in „keiner seiner Schriften gelöst" (319). Da P. eine Lösung dieses Problems gibt (vgl. 471f), geht er offensichtlich zumindest in diesem Punkt über Kant hinaus. Er ist jedoch anscheinend der Auffassung, daß Kants Philosophie, auch wenn sie Gott als Prinzip der Einheit der Vernunft nicht explizit formuliert, sich doch überall auf diese Formulierung hinbewegt. Daß Kants Denken stets von der Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' angetrieben werde, daß seine Philosophie „auch dort, wo nicht von Gott ... die Rede ist, ... zugleich Religionsphilosophie" sei (33), meint P. „auf Schritt und Tritt aus der Betrachtung der Texte" zeigen zu können (213). Besieht man sich seine Interpretation der betreffenden Textstellen näher, so müssen freilich bezüglich dieser Behauptung im einzelnen erhebliche Bedenken angemeldet werden.

a) Beim Aufriß seines Themas, zur ersten Begründung seiner These, Kants Philosophie sei „im Ganzen als Religionsphilosophie zu deuten" (7), stützt sich P. auf eine Anmerkung Kants im dritten Abschnitt des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik in der KrV (B 395 Anm.). Es heißt dort: „die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihre Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen" (6). P. meint, dieser Stelle „den Hinweis" entnehmen zu können, „daß der große Entwurf, von dem Kant hier spricht, nämlich der Entwurf seines Systems, seine Einheit durch die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erhält" (6). „In dieser Dreiheit" habe „Gott den unbedingten Vorrang" (6), und P. folgert, daß mithin „Gott die Einheit des Systems trägt" (7). Nun läßt sich allein aus dieser Stelle kaum herauslesen, daß Kant behauptet, Gott trage die Einheit des Systems. Vor allem aber ist fraglich, ob Kant hier überhaupt – wie P. ohne weiteres unterstellt – vom „Entwurf seines Systems" spricht (6). Denn die Metaphysik, von der an der angeführten Stelle die Rede ist, bedarf der Ideentrias „nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen" (B 395 Anm.). Läßt sich einfach behaupten, Kant, der als seinen Platz „das fruchtbare Bathos der Erfahrung" angibt (Prolegomena Anhang; Ak.-Ausg. IV, 374 Anm.), beschreibe damit die Intention seiner Metaphysik? Will Kant „über die Natur hinaus" kommen? Im weiteren Verlauf der transzendentalen Dialektik zeigt sich doch gerade umgekehrt, daß Kant den drei Ideen eine Funktion überhaupt nur „zum Behuf der Naturwissenschaft" zugesteht (vgl. KrV, A 671ff/B 699ff). Weiterhin ist an der angeführten Stelle die Rede davon, die „Einsicht" in die drei Ideen würde Theologie, Moral und Religion als Verbindung beider „bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen" (B 395 Anm.). Kant bemüht sich jedoch gerade, die genannten Bereiche nicht vom spekulativen, sondern vom praktischen Vernunftvermögen abhängig zu machen. Diese Überlegungen genügen, um zu zeigen, daß es keineswegs legitim ist, die Stelle B 395 Anm. einfach als Kants Beschreibung seines metaphysischen Systems in Anspruch zu nehmen.

Im Laufe der Vorlesung kommt P. bei der Rekapitulation seines Ansatzes mehrfach auf diese Textstelle zurück (vgl. 147; 287; 595ff). Er glaubt ihr ferner entnehmen zu können, daß „‚Religion' ... der umfassende Begriff für die Einheit dieses Systems der Philosophie" sei (287f). Denn die Religion stelle sich, das gehe aus B 395 Anm. hervor, „als die Verbindung ... der Theologie und der Moral her" (287). Die Feststellung trifft zu; aber weshalb ist Religion als Verbindung von Theologie und Moral der Begriff der Einheit des Systems, wo es doch in Kants System offenbar um die Einheit von Natur und Freiheit geht, wie P. an anderer Stelle konstatiert (vgl. 319)?

b) Auch anhand einer Passage aus der „Kritik der Urteilskraft" (= KdU) versucht P. zu zeigen, daß sich „auf Schritt und Tritt" erweise, daß Kants Philosophie überall Religionsphilosophie sei (213). An der betreffenden Stelle (KdU § 77) erläutert Kant die Möglichkeit des Begriffs eines Naturzwecks aus der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes. Über Dinge der Natur mittels dieses Begriffs zu reflektieren, setze „die Idee von einem anderen möglichen Verstande, als dem menschlichen" voraus. Und Kant fügt in Parenthese hinzu: „so wie wir in der Kritik der r.V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich für die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte" (KdU, B 346). Ohne den Kontext zu erwähnen, zitiert P. lediglich die Parenthese (211). Er erblickt in ihr „die klare Anweisung, daß die Lehre von der Anschauung in der ‚Kritik der reinen Vernunft' und damit die ‚Kritik der reinen Vernunft' überhaupt nur verstanden werden kann, wenn wir eine andere mögliche Anschauung, nämlich die Anschauung Gottes, in Gedanken haben" (211). Kant weise darauf hin, daß wir die KrV nicht verstehen können, „wenn wir nicht eine bestimmte Gottesidee in Gedanken haben (211). Erstens ist es willkürlich, die genannte Stelle als Anweisung für das Verständnis der Anschauungslehre der KrV zu deuten. Ihr Kontext – den P. nota bene ausblendet – macht vielmehr klar, daß es sich nur um eine beiläufig hergestellte Analogie handelt: So wie in der KrV die Eigentümlichkeit unserer (sinnlichen) Anschauung im Vergleich mit einer anderen (intellektuellen) Form der Anschauung expliziert wurde, wird im § 77 der KdU die Eigentümlichkeit der Naturreflexion unseres Verstandes im Vergleich mit der Reflexionsform eines anderen möglichen Verstandes herausgearbeitet. Zweitens – und das ist entscheidend – ist es schlicht eine Fehlinterpretation zu unterstellen, Kant behaupte, man könne die Anschauungslehre der KrV ohne den Gedanken an eine göttliche Anschauung nicht verstehen. Das kann man durchaus. Der Akzent liegt darauf, daß sich ohne die Vorstellung einer anderen möglichen Anschauungsform – von einer „bestimmten Gottesidee" ist keine Rede – unsere Anschauungsform nicht als eine besondere Art der Anschauung kennzeichnen lasse. Das ist keine tiefschürfende Einsicht; aus ihr läßt sich kaum ein Beleg für die These gewinnen, Kants Philosophie sei überall Religionsphilosophie.

c) Von entscheidendem systematischen Belang für P.s Kant-Interpretation ist seine Deutung der Stelle KrV, B 770. P. referiert zunächst Kants Behauptung, „daß niemals ein theoretischer Beweis für Gott und Unsterblichkeit gefunden werden könnte" (145). Anschließend zitiert er folgende Äußerung Kants: „Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject als reine Intelligenz unmöglich sei" (145; die Hervorhebung von „das in uns denkende Subject" stammt von P.). P. liest aus dieser Stelle die „These" heraus, „daß das in uns denkende Subjekt das höchste Wesen ist" (145). Kant vertrete hier, meint P., die Auffassung, „das in uns denkende Subjekt – also das unerkennbare Subjekt der Subjektivität – sei Gott" (145f). Er wiederholt diese Deutung an späterer Stelle, wo sie ihm als ein wesentlicher Beleg für seine Behauptung dient, Kant betrachte Gott als „das Subjekt der Freiheit" (189). P. gelangt zu seiner Interpretation, indem er die Formulierung „das in uns denkende Subject" als Erläuterung der Formulierung „ein höchstes Wesen" versteht. Kant schreibt: „ein höchstes Wesen, ... das in uns denkende Subject" (B 770), und P. liest. „ein höchstes Wesen, d. h. das in uns denkende Subject". Diese Lesart ist zwar grammatisch möglich, jedoch sachlich falsch. Direkt vor der angeführten Stelle bespricht Kant die Frage, ob „dereinst noch evidente Demonstration der zwei Kardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben" gefunden werden könnten, was er leugnet (KrV, B 769f). Er bestreitet jedoch zugleich jede Möglichkeit, das Gegenteil dieser Sätze zu beweisen. Um das zu können, müßte man nämlich in der Lage sein zu beweisen, „daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sei", wozu aber jedes Mittel fehle (B 770). Der Zusammenhang macht klar, daß der Beweis, ein höchstes Wesen sei unmöglich, den ersten Kardinalsatz widerlegen würde, und der Beweis, das in uns denkende Subjekt als reine Intelligenz – die Seele – sei unmöglich, den zweiten Kardinalsatz umstoßen würde. Das „in uns denkende Wesen", von dem hier die Rede ist, ist also nicht das höchste Wesen bzw. Gott, sondern nichts anderes als die Seele, deren (Denk-)Unmöglichkeit bewiesen werden müßte, wenn man den Kardinalsatz „es ist ein künftiges Leben" widerlegen wollte – gäbe es keine Seele, könnte es nämlich auch kein künftiges Leben geben. P. erliegt bei seiner Deutung der Stelle B 770 also einem Mißverständnis, und er erliegt ihm deshalb, weil er den Kontext des Kant-Zitates ignoriert. Da Kant mithin keineswegs die „These" vertritt, „daß das in uns denkende Subjekt das höchste Wesen ist" (145), behauptet er folglich auch nicht, „diese ... These" sei „das einzige Mittel ..., um das spekulative Interesse unserer Vernunft mit ihrem praktischen Interesse zu vereinigen" (145). Was Kant tatsächlich sagt, ist dies: Wir könnten – trotz oder wegen der prinzipiellen Unmöglichkeit von Beweis und Gegenbeweis – „immerhin diejenigen Sätze annehmen ..., welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammen-

hängen, und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind" (B 770). Nicht um die ihm von P. insinuierte „These" geht es Kant, sondern um diejenigen Sätze, die mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch zusammenhängen, d. h. um jene spekulativen Sätze, die sich zum Behuf der Einheit empirischer Erkenntnis der Begriffe Seele, Welt und Gott als regulativer Ideen bedienen (vgl. KrV, A 680ff / B 708ff) – P. übergeht bezeichnenderweise Kants Hinweis auf den „empirischen Gebrauch" (vgl. 145). Einer entscheidenden systematischen These P.s fehlt somit die Beglaubigung durch Kants Text.

Es ist keineswegs so, daß P.s Deutungen der diskutierten Stellen Kants „verborgene Metaphysik" freilegen, die dieser – laut P. – „zu verhüllen pflegt, weil er Regeln entworfen hat, die ihm verbieten sie auszusprechen" (182 – P. benutzt dies fragwürdige Argument mehrfach, auch in Verbindung mit seiner Auslegung der Stelle B 770; vgl. 189; 214; 596). Es handelt sich m. E. einfach um Fehlinterpretationen der Kantischen Texte. Man kann P. sicherlich nicht das Recht absprechen, bei dem Versuch, die „Bewegung" des Kantischen Denkens „im Nachvollzug sich neu ereignen" zu lassen (8) über die „üblichen Methoden der philologischen Forschung" hinauszugehen (319), jedoch muß philologische Genauigkeit die conditio sine qua non jeder Interpretation bleiben, um im Blick auf die These, Kants Philosophie sei im ganzen Religionsphilosophie, den Verdacht zu vermeiden, hier werde unter dem Namen Kants eine Theologie entfaltet, die nicht die Kantische ist.

Münster Achim Engstler

Beck, Heinrich: **Natürliche Theologie.** Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – München, Salzburg: Anton Pustet 1986. 443 S., geb. DM 87.–

Mit diesem ausgereiften und anregenden Werk ist es dem in Bamberg lehrenden christlichen Philosophen gelungen, nicht nur einen stringenten systematischen Grundriß einer aufgeklärten philosophischen Gotteslehre vorzulegen, sondern darüber hinaus ein reichhaltiges Nachschlagwerk und pädagogisch durchgearbeitetes Lehrbuch zu erstellen. Es handelt sich um eine Einführung im besten Sinne des Wortes, denn der Leser wird in die Lage versetzt, auf einer verantwortbaren Ebene selber zu philosophieren. Vf. erreicht dies, ohne aber dabei der Naivität zu verfallen, noch niemand vor ihm habe sich bisher über die Probleme Gedanken gemacht. Aber er gibt sich auch nicht damit zufrieden, lediglich den Stand der Diskussion zu vermitteln, als handele es sich um eine Art Basis-Wissen. Zwar vermittelt das Buch in der Tat einen gezielten und erkenntnisreichen Überblick über die wissenschaftliche Lage, aber in erster Linie geht es dem Autor darum, die eigene Auseinandersetzung des Lesers zu fördern. Man lernt relevante Probleme kennen und erfährt die begründeten Lösungen des Vf.s ohne Vorbehalte und Äquivokation; zugleich werden einschlägige und zahlreiche bibliographische wie denkerische Hinweise für weiterführende Studien geboten. Allein schon dieser Charakterzug zeichnet das Buch als eine außergewöhnliche Leistung aus.

Die Darstellung ist in vier ungleich lange Teile aufgegliedert.

Im ersten Teil werden vorbereitende Gedanken über Sinn und Berechtigung der philosophischen Frage nach Gott vorgelegt; dabei geht Vf. besonders auf das Verhältnis philosophischer Gotteserkenntnis zur natürlichen Religiosität sowie zum christlichen Glauben ein. Der zweite, historische Teil ist einem bündigen Überblick über wichtige grundsätzliche Standpunkte zum Gottesproblem in der Philosophiegeschichte gewidmet; insbesondere werden Formen von Theismus, Skeptizismus und Atheismus erörtert. Der dritte Teil bietet eine systematische Darstellung der vom Vf. vertretenen Gotteslehre; als Hauptteil nimmt er ebensoviel Raum ein wie die drei übrigen Teile insgesamt. Ihm ist ein vierter Teil angeschlossen, der aus drei vertiefenden Exkursen zu folgenden Fragenkomplexen besteht: (1) der wissenschaftstheoretische Positivismus; (2) Religionskritik und Dialektischer Materialismus; (3) die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott. Am Ende des Bandes befindet sich außer Sach- und Namenregistern eine hilfreiche, den einzelnen Abschnitten des Buches zugeordnete und für die weitere Beschäftigung ausgezeichnet zusammengestellte Auswahlbibliographie.

Die im ersten Teil ausgearbeitete Rechtfertigung einer philosophischen Theologie, die ausdrücklich Respekt vor einer übernatürlichen Offenbarung und Glaubenserfahrung erweisen will, ist fundiert, differenziert und, für sich betrachtet, stichhaltig. Mir will aber scheinen, daß die verbreiteten Widerstände gerade unter den Theologen eine noch stärkere Berücksichtigung erfordern. Vf. präsumiert nämlich bei christlichen Theologen mehr wohlwollende Bereitschaft, sich mit seinen Ansichten zu befassen, als vermutlich gerechtfertigt ist. In letzter Zeit hat sich eine vehemente antiphilosophische Haltung innerhalb der katholischen Theologie eingebürgert, so daß die aggresivsten Gegner der natürlichen Theologie heute nicht mehr unter Atheisten oder Skeptikern zu finden sind, sondern unter den Theologen selbst. Anders ausgedrückt: der aktuellste Feind des Begriffs ‚Gottesbeweis' ist der geläufige Begriff ‚Gotteserfahrung'.

Es ist zwar in den Augen des Vf.s geklärt, daß ein Gottesbeweis mit einer Gotteserfahrung inkompatibel ist: „Da der unbedingte Gott sich unserer natürlichen Erkenntnis nicht generell unmittelbar durch sich selbst zeigt, sondern durch das bedingte Seiende hindurch – als dessen unbedingter Grund –, so kann die Methode, der Weg zu seiner Wahrnehmung nicht das unmittelbare Hin-sehen auf ihn, sondern nur das denkende Hindurch-sehen durch die Dinge sein, das ihnen ‚auf den Grund' geht. Diese Methode der Ver-mittlung von Erkenntnis heißt ‚Beweis'. Das hier geschehende ‚logische Schließen' ist ein ‚Aufschließen' und ‚Erschließen': Es sucht das in der inneren und äußeren Erfahrung begegnende und sich als vielfältig bedingt erweisende Seiende auf seinen un-bedingten Grund hin auf-zuschließen, der als solcher alle verfügbare Erfahrung wesenhaft übersteigt" (107). Bei der Erfahrung hat man zwar anzusetzen, aber das Denken gelangt „nicht durch induktive Verallgemeinerung der Erfahrung, sondern durch eine unmittelbare Wesenseinsicht" (126) zu einer „Ursache jenseits der Erfahrbarkeit" (126). Für Vf. liegt es also geradezu auf der Hand, daß „ein reales absolutes Seiendes in der Erfahrung nicht anzutreffen ist" (127).

Vielen Glaubenstheologen ist das zur Zeit alles andere als einleuchtend – ja allein schon wegen des Schwierigkeitsgrades eines solchen abstrakten Gedankens gilt dessen Abwegigkeit in den Augen mancher bereits als erwiesen. Gerade solche Antipathien, gewissermaßen vom christlichen Glauben her, erfahren in den Auseinandersetzungen des Buches m. E. immer noch zuwenig Beachtung. Werden sie aber nicht in den Wurzeln überwunden, so werden bedauerlicherweise viele der anvisierten Leser sich von der Befassung mit einem solchen Werk von vornherein für entpflichtet erachten.

Dem Anti-intellektualismus unter den Glaubenstheologen, für die Begriffe wie ‚abstrakt', ‚rational' und ‚metaphysisch' eine abweisende Konnotation haben, tritt Vf. allerdings insofern entgegen, als er für eine Konvergenz von Theologie und Philosophie eintritt. Einen Dualismus von „Fühlen und Denken" (bzw. „Herz" und „Verstand") lehnt er jedenfalls ab.

Das religiöse Leben und Erleben bedürfe von Hause aus des Verstandes, soll es überhaupt einen Wahrheitsanspruch stellen. Es gehe nicht darum, daß Philosophie einfach aufgestülpt werden soll. „Diese Auffassung spaltet den Menschen in einen dumpfen Gemüts- und Gefühlsuntergrund als Ort der Religion und in einen darübergeschichteten kalten Rechenverstand" (17). In der religiösen Erfahrung selbst verberge sich zumindest unausdrücklich eine „immanente logisch-rationale Struktur" (17), die die Philosophie sichtbar machen kann. Ohne die kritische Durchleuchtung des Verstandes sei Religion blind. „Der personale Sinn jeder philosophischen Erkenntnisbemühung um den göttlichen Grund der Wirklichkeit besteht also darin, die dem religiösen Lebensvollzug zugrundeliegende und innewohnende logisch-vernünftige Komponente wissenschaftlich-kritisch herauszuheben und zu reflektieren" (19f).

Trotz allem muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die Idee einer ‚Gotteserfahrung' seit dem Modernismus noch subtiler geworden ist, – denn im gegenwärtigen Gebrauch gilt ‚Gotteserfahrung' nicht bloß als ein subjektives Gefühl, sondern soll eine Wahrnehmung von Wirklichkeit bedeuten. Von daher muß heute ein christlicher Philosoph m. E. eine noch größere Anstrengung aufbringen, um der Aversion vieler Theologen gegen Philosophie entgegenzuwirken, wobei in den gegenwärtig herrschenden Zuständen vermutlich mehr als nüchterne Sachargumente allein erforderlich sind. Bis das gelingt, werden sicherlich viele Theologen sich gegenüber solchen Arbeiten, sogar mit beruhigtem Gewissen, schon an der Schwelle verschließen.

Das soll aber nicht heißen, daß Vf. den Leistungserfolg der Philosophie zu hoch einschätzt. Die von ihm an das philosophische Bemühen gestellten Ansprüche sind eigentlich bescheiden genug. Die philosophische Erkenntnis bleibe im Dunkeln verhaftet, räumt er ein; ihre Antworten verharren in weiterer Fragwürdigkeit. Es besteht hier keine Gefahr, daß die Glaubenserkenntnis durch die philosophische Theologie irgendwie eingeholt werden könnte; das Verhältnis beider sei komplementär.

„Als Glaubender vermag der Mensch seinen Gott nicht zu verstehen und als Wissender sein Wissen nicht auf Gott zu beziehen" (23). Ein solcher Philosoph versteht sich also durchaus nicht als eine Bedrohung für Offenbarungstheologie: „So sehr er auch durch Vergleiche und Rückschlüsse sich aus der äußeren Erscheinung zu dem dahintersteckenden Wesen heranzutasten versucht – er kann dieses nicht in seiner Unmittelbarkeit, Eigentlichkeit und Ganzheit fassen" (24).

In seiner historischen Darstellung der wichtigsten Standpunkte zur philosophischen Gottesfrage widmet Vf. folgenden Denkern besondere Aufmerksamkeit:

Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, I. Kant (mit besonders ausführlicher Kritik), K. Jaspers, M. Heidegger, B. Pascal, J. H. Newman, H. Bergson, G. Marcel, N. Hartmann, J.-P. Sartre, A. Camus, F. Nietzsche, G. W. F. Hegel, L. Feuerbach und K. Marx. Dabei werden genug wortwörtliche Zitate angeführt, so daß sich der Leser eine eigene Meinung bilden kann – was mitnichten bedeutet, daß Vf. selbst sich vor einer zutreffenden und begründeten Kritik scheut.

Auch hier gibt B. sich mit bloßer Informationsvermittlung nicht zufrieden. Während der Leser die Geschichte der Problematik sachgerecht kennenlernt, übt er schon die Auseinandersetzung.

Der systematische, dritte Teil des Buches ist in drei Kapitel unterteilt.

Zuerst wird die Frage nach dem Dasein Gottes bearbeitet, danach werden Grundzüge des Wesens Gottes ergründet und zum Schluß wird Gott als Ursprung der Welt erörtert. Stets entwickelt sich die Gotteslehre in einer Bezogenheit zur Welt. Das ist ein Hauptanliegen der Vorgehensweise des Vf.s: „Philosophische Theologie bedeutet nicht eine Abkehr zu einem weltfernen Jenseits, sondern im Durchblick auf göttliche Grund-Wirklichkeit eine ‚gründlichere' Erhellung unserer selbst und unserer erfahrbaren Welt" (100).

Die Position des Vf.s liegt also weit von der deduktiven Vorgehensweise eines ontologischen Gottesbeweises entfernt. Er verwirft die Möglichkeit einer rein begrifflichen Ableitung der Existenz Gottes aus einer Idee. Das führt zu dem Ergebnis: aus einer reinen Selbsterfahrung gelange man nicht zu Gott.

Vf. gehört zu jenen Denkern, die der Ansicht sind, daß alle gültigen Gottesbeweise sich auf einen einzigen Beweis reduzieren lassen. Dementsprechend setzt er mit allgemeinen Erläuterungen an und wählt dann zur eingehenden Behandlung drei „spezielle Beweiswege" aus: nämlich 1. zum absoluten Beweger, 2. zum absoluten Ordner und 3. zum absoluten Du.

In allen legitimen Gottesbeweisen stellt er drei Schritte fest: einen Ausgangspunkt in der erfahrbaren Welt („die in ihrem Seinscharakter als nicht in sich selbst gründend erfaßt wird" [116]), zweitens, die Anwendung des „Satzes vom Erfordernis eines hinreichenden Grundes" und, drittens, eine Schlußfolgerung auf einen transzendenten Grund, der als Gott erkennbar ist. Diese allgemeine Struktur wird sorgfältig erklärt und begründet. Seine Methode nennt Vf. „die r e d u k t i v - m e t a p h y s i s c h e Methode"; sie besteht in einem „Rückstieg in den Seinsgrund oder die Rückführung der erfahrbaren physischen Welt auf ihren nicht mehr direkt erfahrbaren metaphysischen Grund" (106). Wichtig ist für ihn die Wahl des Ansatzes, denn die Unmöglichkeit einer Selbstbegründung muß möglichst offenkundig sein. Der Vermittlungsschritt drängt sich dann beinahe von selbst auf, und die daraus entstehende Schlußfolgerung erscheint geradezu unausweichlich.

Das Prinzip vom hinreichenden Grund versteht Vf. als einen metaphysischen Satz, d. h., es intendiert einen Seinsgrund. Hier unterscheidet er das Prinzip von dem „metaphysischen Kausalprinzip", das auf die Wirkursächlichkeit vom kontingenten Sein bezogen ist. Der in seinem ersten Gottesbeweis verwendete Satz von der Bewegung gilt als ein weiterer, noch speziellerer Anwendungssatz. Ähnlich verhält es sich mit den beiden anderen Grundsätzen, nämlich „vom notwendigen Ordnungsgrund" und „von der Realmöglichkeit des Wesensziels". Dem Ansatz in der Welt entsprechend erlangen die drei herausgearbeiteten Beweise Gott jeweils als den Ewigen, als den Ordner und als das absolute Du.

Mit dem „Satz vom hinreichenden Seinsgrund" sind wir bei dem Angelpunkt der gesamten Position des Buches angelangt.

Als Vermittlungsschritt der ganzen Argumentation wird diesem Grundsatz Gewißheit und Einsichtigkeit zugeschrieben. Er wird angeblich weder induktiv noch deduktiv erkannt, sondern durch unmittelbare Einsicht, d. h. er ist nicht weiter begründbar oder fragbar, sondern selbstevident und selbstrechtfertigend. Er entsteht nicht etwa als Verallgemeinerung aus der direkten Erfahrung von (partikularen) Kausalität, sondern ist nach Vf. ein (im Sinne Kants) „synthetisches Urteil a priori". Er ergibt sich „aus einer vergleichenden Analyse von Wesensstrukturen, nämlich hier der Sinngehalte ‚nicht aus sich sein' und ‚aus einem andern sein'" (114). Daß diese beiden zusammengehören müssen, werde notwendig eingesehen. Mit anderen Worten: „von jedem gilt, daß es entweder in sich selbst oder in einem anderen gründet" (115). Gründet ein Seiendes sich selbst nicht, so muß es notwendigerweise in einem anderen gründen, denn sonst „wäre es aus nichts und damit ‚im Grunde' selbst nichts" (114). Da diese Einsicht für „Sein überhaupt" gilt, muß sie für jedes beliebige Seiende zutreffen; sie ist also „wesenhaft", denn sie betrifft das „Wesen des Seienden als Seienden" (115). In der „Seinsverfassung der Welt" wird somit „die Unmöglichkeit, sich selbst zu begründen" aufgedeckt (113). Dieser „Seinscharakter" ermöglicht den Überstieg über die Welt auf die Existenz Gottes hin.

In dem Buch selbst erhält der Leser immer wieder Anregungen zu einer sachlichen Auseinandersetzung mit der einfühlsam dargestellten Position des Vf.s; um so weniger darf eine Rezension die Herausforderung auf sich beruhen lassen. An dieser Stelle der Argumentation möchte ich von daher eine eigene kritische Vermutungen äußern, nämlich, daß in Wirklichkeit die gemeinte Einsicht nicht in der erläuterten Weise gewonnen wird, d. h. nicht durch eine Wirklichkeitsanalyse. Der Einwand, daß es bei dem Prinzip um eine vorgegebene menschliche Denkkategorie, also nicht um eine Einsicht in die Wirklichkeit, handelt, scheint mir vom Vf. nicht hinlänglich entkräftigt zu sein mit seinem Hinweis, es sei keine bloße „Denkgewohnheit". Nun mag es sein, daß man für gewöhnlich Gegebenes nur als Ergebnis eines Grundes kennt – denn in unserer erfahrenen Welt begegnet uns faktisch nichts, was nicht begründet ist –, aber das reicht nicht aus, um festzustellen, durch eine phänomenologische Betrachtung des Seienden sei es einsichtig, daß Sein einen Seinsgrund haben muß. Eher umgekehrt, würde ich meinen: um Sein so sehen zu können, muß man eigentlich bereits vorher erkannt haben, daß es Gott gibt. Die Einsicht, daß alles schließlich in einem selbst nicht-begründeten Grund gründet, ergibt sich also vielmehr aus der primordialen Einsicht, daß es Gott gibt, nicht umgekehrt. Mit anderen Worten ist es erforderlich, Seiendes gerade als Teilnahme am Sein betrachten zu können; das ist aber nicht eine Wahrnehmung des Seinscharakters des Seienden, sondern vielmehr die einer umgreifenden Struktur, in der das Seiende steht. Seiendes ist uns mithin bewußt gerade als etwas, das Sein h a t; demgemäß wird es schon als im Sein gründend erkannt, insofern es als ein Seiendes erfaßt wird, also nicht erst, mit anderen Worten, nachdem ein Grundprinzip in einen Gedankengang eingeschaltet worden ist. Wenn das stimmt, dann hat es zur Folge, daß ein gültiger Gottesbeweis nicht den Satz vom hinreichenden Grund als Vermittlungsschritt einsetzen darf, sei es denn höchstens aus didaktischen Gründen.

Ich fühle mich in dieser Kritik ermutigt durch mehrere einschlägige Ansichten des Thomas von Aquin, der ‚Partizipation' als Voraussetzung der Kausalität erachtet.

Die Unterscheidung von Seiendem und Sein ist bekanntlich für Thomas fundamental, während es dem Vf. kein Anliegen ist, beides auseinanderzuhalten. Da „Partizipation" in der Analyse des Thomas eine grundsätzlichere Ebene als Ursächlichkeit einnimmt, ist die Wahrnehmung des Seienden (im ganzen) als Teilnahme am Sein grundlegend, wobei Sein nicht als eine Abstraktion aufzufassen ist, obgleich es sich zum Seienden doch analog dem Verhältnis des abstrakten Begriffs zum Konkreten verhält. Gerade diese Art der Partizipation wird vom Vf., soweit ich sehe, vernachlässigt; für ihn scheinen „Sein" und „Seiendes als solches" austauschbar zu sein.

Das erklärt vielleicht, warum Vf. (abweichend von Thomas, der darin zwei verschiedene viae sieht) den Beweis von Bewegung von dem Beweis von der Wirkursächlichkeit nicht unterscheidet; das Partizipations-Verhältnis wird außer acht gelassen. Von der Zielursache des Aristoteles setzt sich Vf. ausdrücklich ab; Thomas erwähnt er aber in diesem Zusammenhang gar nicht. Außerdem versteht Vf. die Welt als einen Raum-Zeit-Zusammenhang, während Thomas sie als ens per participationem erfaßt und von daher die Zweiheit von Wesen und Existenz erkennt. Um jenseits der Welt zu gelangen, bleibt Vf. dementsprechend nichts anders übrig, als das Prinzip vom hinreichenden Grund als Sprungbrett einzuschalten, während Thomas noch die Möglichkeit hat, bruchlos zum esse per essentiam hinüber zu denken. Es fällt außerdem auf, daß Thomas in der zweiten via von den Wirkursachen her (nicht: Wirkursächlichkeit, d. h. nicht einem „Seinscharakter") gar keinen Ursächlichkeitssatz einsetzt, sondern vielmehr davon ausgeht, daß es eine Ordnung der Wirkursachen gibt, und nur zeigt, daß es eine erste Wirkursache geben muß, da deren Anzahl nicht unendlich sein kann. Aber auch in der ersten via (von der Bewegung her) beruft sich Thomas interessanterweise nicht auf das Prinzip vom Grunde; sein zweiter Schritt besteht nicht in einer Einsicht in einen Seinscharakter, sondern lediglich in einer, die Fragestellung klärenden Klassifizierung (‚distinctio') der gegebenen Möglichkeiten.

Dies führt zu einer weiteren bedeutsamen Diskrepanz gegenüber Thomas, und zwar im Hinblick auf den jeweils gewählten Ansatz. Während Thomas mit der schlichten Beobachtung auskommt, daß es überhaupt irgendwelche Bewegung in der Welt gibt, legt Vf. statt dessen die Feststellung zugrunde, daß die Welt als Ganzes sich in Bewegung befindet. Letzterer Voraussetzung mangelt es an dem der ersteren zukommenden Evidenzgrad. Und doch ist Vf. auf sie unbedingt angewiesen, denn sonst ist er nicht imstande, die Welt zu transzendieren (ebenfalls ein Bedürfnis, übrigens, das von Thomas nicht geteilt wird; ihm reicht eine Ursache, die selbst nicht verursacht wird; da er, sozusagen, Weltlichkeit bereits qualitativ transzendiert hat, braucht er nicht auf einen quantitativen Überstieg zu rekurrieren).

Der (zweite) Beweis aus der Ordnung in der Welt verfährt analog. Zunächst wird durch unmittelbare Beobachtung konstatiert, daß Ordnung in der Welt vorkommt. Dann wird durch

Einsicht ganz allgemein eruiert, daß alle Ordnung auf etwas Ordnendes zurückgeht. Durch Schlußfolgerung läßt sich dann schließlich zu dem Ergebnis gelangen, daß die gesamte Weltordnung in einem absoluten, überweltlichen und personalen Ordner gründet sowie daß dieser mit dem absoluten Beweger identisch ist. „Ordnung" versteht Vf. als Einheit in einer Vielheit. Das Prinzip vom hinreichenden Grund nimmt in diesem Beweis die spezifischere Form des Satzes vom notwendigen Ordnungsgrund an. Es handelt sich genauerhin um das „henologische Prinzip": „jede Vielheit hat einen Grund ihrer Einheit" (141).

Der dritte Beweis geht nicht von der Welt, sondern vom Menschen aus und erlangt ein „absolutes Du". Dieser anthropologische Ansatz, den Vf. in eine Tradition von Platon bis zur gegenwärtigen „transzendentalen Theologie" einbettet, vereint die anderen beiden Beweise auf einer noch umfassenderen Ebene.

Dabei kommen insbesondere drei Aspekte der Wesensstruktur des Menschen zur Geltung: Erkennen, Erleben und freies Handeln. Somit treten drei Ansätze für dieses Gottesargument hervor: „1. der ‚noologische' aus dem Normiertsein des Erkennens durch ewige und absolute Wahrheit und unserem entsprechenden Erkenntnisstreben; 2. der ‚eudämologische' aus dem Naturstreben des menschlichen Geistes nach unbegrenzter Glückserfüllung in personaler Liebesgemeinschaft; 3. der ‚ethiko-theologische' ... [bzw. ‚deontologische'] ... aus dem Normiertsein unseres freien Wollens durch das unbedingte Sollen unserer sittlichen Verpflichtung und einem entsprechenden Streben nach produktiv-wertgestaltendem Handeln" (148). Hier nimmt der Satz vom Grunde die Gestalt des Satzes von der Realmöglichkeit des Wesensziels an: „Ein in der Wesensform des Seienden wurzelndes Naturstreben ist zumindest nicht insofern und von daher umsonst oder sinnlos, als es in der realen Möglichkeit des Zieles gründet" (161). Während wiederum ein Thomas von Aquin bei der Begründung dieses Prinzips die Existenz Gottes voraussetzt, teilt Vf. die Ansicht, daß es allein in der Betrachtung des wesenhaften Hin-Seins unmittelbar eingesehen werden kann.

Nach der gründlichen Arbeit an der Frage nach der Existenz Gottes, geht die Abhandlung zur Frage nach seinem Wesen über, und zwar mit der gleichen überprüfbaren Gründlichkeit. Die hier angewendete Methode beruht auf der Seinsanalogie, die die Möglichkeit „einer inneren Emporwandlung unserer Begriffe" (176) begründet.

Auch hier unterscheidet sich Vf. bezeichnenderweise von Thomas von Aquin:

Denn während letzterer gerade die Notwendigkeit eines Beweises für das Dasein Gottes aus der Tatsache folgert, daß wir über das Wesen Gottes nichts wissen (vgl. De potentia, q. 7, a. 2, ad 11), behauptet Vf. umgekehrt: „In jeder Erkenntnis des Daseins (Überhauptseins) Gottes ist eine gewisse Mindesterkenntnis des Wesens (Soseins) Gottes schon eingeschlossen" (166). Die vom Vf. als eine rein negative Theologie aufgefaßte Position, nämlich daß wir nur erkennen, was Gott nicht ist (zu deren Vertretern übrigens, was erwähnt werden soll, auch Thomas gehört), lehnt er ab. Für Thomas stellt übrigens die Erkenntnis von der Existenz Gottes nicht den Anfang einer weiter zu entwickelnden Gotteslehre dar, sondern geradezu den Abschluß der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Außerdem meint Vf., die Analogie des Seinsbegriffs schon im geschöpflichen Bereich, d. h. „unabhängig und vorgängig zur Existenz Gottes" erkennen zu können (172). In den von ihm als „klassisch" angeführten Stellen bei Thomas von Aquin jedoch wird Gott stets zugrunde gelegt; die Begründung der Seinsanalogie artikuliert sich da immer um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf, also nicht unter Geschöpfen allein.

Das Wesen Gottes wird im vierten Kapitel unter drei Titeln entfaltet: als das Sein, als „die Wirk-lichkeit" (im Sinne der Tätigkeiten Gottes, insbesondere seiner Allwissenheit, Allweisheit, Freiheit und Allmacht, Heiligkeit und Seligkeit) und als „Personalität" (wobei auch die Dreipersonalität Gottes zur Sprache kommt). Für Fachtheologen besonders hilfreich sind die Ausführungen zur Interpretation von Exodus 3,14. Wohltuend angesichts der zur Zeit dominierenden Vorurteile ist z. B. folgende Bemerkung:

„Die Schwierigkeit mancher Theologen, die Exodusstelle im streng ontologischen Sinne als positive Selbstaussage Gottes zu verstehen, worin Gott aussagt, was er wirklich ist, rührt vielfach aus einem Vorurteil und Mißverständnis von Ontologie her: Ontologie als Aussage über das ‚Seiende als solches und in seinem Sein' gilt dann als ‚abstrakt-theoretisch' und ‚lebensfremd'; sie fasse das Seiende gegenständlich und statisch-starr. Hingegen gehe es der Bibel um konkrete Wirklichkeitsbegegnung und praktische Lebensbewältigung. Deshalb bedeute die besagte Stelle ihrem eigentlichen Sinn nach: ‚Ich bin der, der d a ist – d. h. f ü r Euch verläßlich da ist'; sie stelle keine ‚theoretische' Seinsaussage über das Wesen Gottes dar, sondern den ‚lebenspraktischen' Hinweis auf das faktische Handeln und die willentliche Gesinnung Gottes" (182).

Allerdings wirkt, zumindest auf den ersten Blick, die sprachliche Unterscheidung zwischen Sein und „Wirk-lichkeit" ein wenig verwirrend. Wenn die Ansprüche an dem sonstigen Niveau des Buches gemessen werden, dann bekomme ich den Eindruck, daß diesem Teil der Abhandlung, trotz aller tiefsinnigen Subtilität in der Herausarbeitung, eine endgültige Kohärenz noch fehlt. Genauer formuliert liegt das vielleicht in einer Unausgegorenheit bezüglich der Beziehungsordnung zwischen den Grundbegriffen „Existenz", „Sein", „Wirklichkeit" und „Vollkommenheit". Vf. ist mit der Identität von Wesen und Existenz bei Gott vertraut, aber er schenkt der in der Thomas-Forschung geführten Diskussion über die Differenz von Existenz und Sein keine Beachtung. „Sein" faßt er in erster Linie als „Aseität" auf und leitet die Vollkommenheit Gottes davon ab. Und wenn er im Zusammenhang mit dem Wirken Gottes die berühmte Stelle bei Thomas (De potentia, q. 7, a. 2, ad 9) zitiert, wo „esse" als „actualitas omnium actuum" bestimmt wird, läßt er die Fortführung des Satzes („et propter hoc est perfectio omnium perfectionum") auffallenderweise unerwähnt.

Das letzte Kapitel erarbeitet die Beziehung Gottes zur Welt, und zwar unter drei Aspekten: Erschaffung (und Erhaltung), Mitwirkung Gottes im Wirken der Geschöpfe und Vorsehung. Hier setzt Vf. sich unter anderem mit den Problemen des Bösen und der Evolution auseinander.

All diese vom Rez. herausgewählten Gedankenstränge wirken – das sei zum Schluß bemerkt – im Vergleich zu dem reichhaltigen Text wie fleischlose Glieder eines Skeletts. Laufend erhält der Leser des hier besprochenen Werkes eine Fülle von Denkanregungen sowie zuverlässiger historischer Information. Zur allgemeinen Charakteristik der Arbeit gehört außerdem eine außerordentlich didaktisch durchdachte Darstellungsweise. Selbst das Schriftbild wird sinnvoll genützt, indem unterschiedliche Wichtigkeitsebenen voneinander durch Klein- und Normaldruck, durch ergänzende Anmerkungen, Exkurse und normalen Text augenfällig abgesetzt werden. Die einzelnen Formulierungsweisen sind auch sehr geeignet, um den Leser in die Problematik schrittweise einzuführen. Zum Beispiel wird die Aufmerksamkeit durch die Einfügung von Bindestrichen in Wörter gefördert. (Allerdings neigen gelegentliche, subtil differenzierte Wortgebilde wie „eigen[t]lich"[sic!], „Gemein-schaft", oder die Unterscheidungen zwischen „Ek-in-sistenz", „In-ek-insistenz" bzw. „in-ek-insistentiell" oder „per-sonans", „personal", „per-sonierend" und „per-soniert", vielleicht doch zum Manierismus.) Obwohl er um einen möglichst hohen Grad an Verständlichkeit bemüht ist, steht Vf. dennoch nie in Gefahr, Verständlichkeit gegen Wahrheit auszutauschen. Ebensowenig ist er versucht, den Leser mit bloß rhetorischen Mitteln zu überzeugen; er bietet eine Manuduktion, aber keine Manipulation; Argumente statt liebgewordener ‚Optionen'. Daß in diesem Buch ein selbständiger, vorurteilsfreier, belesener Denker am Werke ist, der seinen Lesern eine eigenständige und kritisch-begründete Stellungnahme nicht weniger als auch eine eigene fundierte Auseinandersetzung mit der philosophischen Gottesfrage ermöglichen will, leuchtet allenthalben durch. Sich mit einem Buch zu befassen, das mit seltener Kraft auf nichts als möglichst objektive Wahrheit bar jedweden Konformismus ausgerichtet ist, bereitet schließlich jemandem, der mehr als bloße Wissenschaftlichkeit, mehr als die gefällige Artikulation der eigenen Gedanken, und mehr als eine zeitgemäße „Übersetzung" der Glaubenslehre sucht, eine rare Freude. In der intellektuellen Wüstenlandschaft der gegenwärtigen Theologie, die sich selber durch einen mißratenen Glaubensbegriff vom seriösen Denken entwurzelt hat, ist dieses Buch eine üppige Oase, wo der Wahrheitsdurstige sich für den weiteren Weg ausgiebig stärken kann.

Münster William J. Hoye

Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Hg. v. Wolfgang Böhme. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 405 S., geb. DM 58.–

„Das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist neu in Gang gekommen. Naturwissenschaftler äußern sich vermehrt zu religiösen Fragen, Theologen zu naturwissenschaftlichen". So beginnt der Hg. sein Vorwort (5). Das Gespräch ist schwierig, „aber es besteht die Hoffnung, daß es möglich wird, die Kluft, die bisher die Naturwissenschaften und den christlichen Glauben weithin trennte, zu überwinden und wieder zu einer gemeinsamen Weltsicht zu kommen" (5). Diese Hoffnung ist es offensichtlich, die den langjährigen Leiter der Evangelischen Akademie Karlsruhe, mit dem Tagungsort Bad Herrenalb, Wolfgang Böhme, veranlaßt hat, Vortragstexte einer Tagungsreihe in Bad

Herrenalb zu dem vorliegenden Lese- und Arbeitsbuch zusammenzustellen. Diese Zusammenstellung soll „in ihrer Vielfalt den Stand des Gespräches„ wiedergeben und „die Schwerpunkte der Auseinandersetzung" aufzeigen (5).

Diese Absicht erfüllt das Buch; die Benennung der Hauptkap. vermittelt einen ersten Eindruck von dem Facettenreichtum:

„Zufall und Gesetz"; „Materie und Geist"; „Übel und Tod"; „Sinn und Freiheit"; „Menschsein und Sprechen". Referenten sehr unterschiedlicher Disziplinen kommen zu Wort: Astrophysiker, Philosophen, Vorgeschichtler, Theologen u. a.

Die den Hauptkapiteln zugeordneten Vortragsbeiträge entsprechen nicht immer reinrassig den angebenen Hauptthemen; das ist von einem Sammelband aber auch nicht anders zu erwarten. Nicht die systematisch geordnete Abhandlung, sondern ein mehr oder weniger geordnetes Kaleidoskopbild erwartet den Leser; das hat Nachteile, aber auch besonderen Reiz und macht die Bezeichnung ‚Lesebuch' zutreffend. Ob dieser Sammelband als ganzer auch als Arbeitsbuch geeignet ist, sei dahingestellt; einzelne Beiträge können allerdings als Sach- und Argumentationsvorgabe für Gesprächsgruppen von Nutzen sein.

Das Buch bringt dem an ‚Grenzfragen' interessierten Leser unterschiedlichster beruflicher Herkunft sicher Gewinn durch vielfältig anregende Information über Forschungsergebnisse und ‚weltanschauliche' Stellungnahmen im ‚Dialogfeld' Naturwissenschaft und Theologie. Es ist jedoch nicht gerade preiswert.

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Kevekordes, Beate: **Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts.** – Bonn: Borengässer 1987. XI, 176 S. (Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete, Bd 3. DM 37.–

Der vorliegende Beitrag zur Epigraphik, der 1985 als Diss. von der Medizinischen Fak. Münster angenommen wurde, widmet sich einer ebenso vernachlässigten wie aufschlußreichen Literaturgattung. Ausführlich beschrieben werden die klassischen Stilelemente des Epigramms, für die Martial als Pate dient, wie auch der wissenschaftshistorische Hintergrund der damaligen Heilkunde. Es sind dabei vor allem die Grenzfelder zwischen Theologie und Heilkunst, die in der epigrammatischen Dichtung zum Ausdruck kommen und die im Arztbild wie auch der Krankheitsauffassung am ehesten repräsentiert werden. Den Theologen wird vor allem der Exkurs zu Angelus Silesius interessieren, wobei das alte Motiv des „Christus Medicus" als Leitfigur christlichen Lebensstil dient, aber auch die Abgrenzung zum ärztlichen Handeln im professionellen Sinne betont wird. Das Zeitalter des Barock und der frühen Aufklärung scheint besonders geeignet, Klage zu führen über die „Problematik der helfenden Berufe", wobei der Vf.in „die hilflosen Helfer" von W. Schmidbauer (1980) als eine Art Leitfaden dienen. Im Mittelpunkt steht denn auch ein überwiegend negativ gefärbtes Arztbild, in welchem die unhaltbaren Zustände damaliger Medizin wie auch sozial situierter Laster angegriffen werden. Darüber hinaus erscheinen Arzt und Krankheit als Sinnbild allgemeiner menschlicher Unzulänglichkeit und somit wiederum als ein bevorzugtes Sujet gerade der Epigraphik.

Angesichts der Auffassung der Vf.in, daß zum Epigramm medizinischen Inhalts im 16. und 17. Jh. „offensichtlich noch keine Literatur" vorliege, wäre aufmerksam zu machen auf eine medizinische Diss. (München 1978) von Gabriele Woska: „Medizingeschichte und Epigraphik: Heidelberger Inschriften von 1500 bis 1650."

Der Anhang bringt eine wertvolle Anthologie sowie Kurzbiographien der behandelten Autoren. Die Untersuchung wird bereichert durch durchgehende weiterweisende Anmerkungen und ein instruktives Literaturverzeichnis.

Heidelberg Heinrich Schipperges

Stuhlhofer, Franz: **Naturforscher und die Frage nach Gott.** – Berneck: Schwengeler-Verlag 1988. 134 S.

Neben den theoretischen Erörterungen der Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist es bedeutsam, die mehr oder weniger autobiographischen Worte zu vernehmen, die Naturforscher (bzw. Theologen) hinsichtlich des Fragenkomplexes entweder in Form einer Auseinandersetzung oder eines Bekenntnisses geäußert haben. Bejahung oder Verneinung Gottes (bzw. transzendenter Bezüge) mit Erweiterung auf religiöse und auch kirchliche Fragen können deren Inhalt sein.

Für Theologen ist es angenehm, u. a. auf die positiven Bekenntnisse zurückgreifen zu können, dienen sie doch möglicherweise der Verkündigung. Allerdings ersetzt das Bekenntnis allzuleicht das Argument. Auf Dauer aber tragen Bekenntnisse allein im Verkündigungszusammenhang und schon recht nicht in der Theologie weiter. Allerdings ist unbestritten, daß Bekenntnisse bedeutender Naturwissenschaftler zur Gottesfrage (u. ä.) einen ungemein illustrativen, existentiellen und lebendigen Beitrag innerhalb der oft schwierigen, theoretischen und auch zuweilen sehr abstrakten argumentativen Erörterung leisten. So wird wohl jeder, der sich den theologisch-naturwissenschaftlichen Fragekomplexen widmet, dankbar sein für z. T. erhebliche Arbeitsleistungen derer, die solches Bekenntnismaterial zusammenstellen und damit greifbar und verkündbar machen, sei es bezogen auf einen einzelnen Naturwissenschaftler, sei es vorgelegt als Anthologie.

Eine Anthologie ist das 1988 erschienene, oben angezeigte Taschenbuch. Um es gleich zu sagen: der Rez. steckt gegenüber diesem Buch in einem Zwiespalt; einerseits las er die vielfachen hochinteressanten Informationen zum Leben und zu den bekenntnishaften Äußerungen der angeführten Naturwissenschaftler mit Spannung, andererseits war er erschrocken über die naiv apologetische Weise, mit der der Vf. die Lebensdaten und Bekenntnisse ‚verwertet'.

Auffallend ist, daß ‚moderne' Naturwissenschaftler nicht zu Worte kommen; von ihnen gäbe es viel Einschlägiges zu vermelden und zu zitieren.

Angeführt werden Albert Einstein (Gott als Inbegriff der Naturgesetze); Charles Darwin (Weisheit kontra Leid in der Natur); David Livingstone (Für Gott durch alle Gefahren); Henrich Steffens (Auf und Ab in der Beziehung zu Gott); Leonhard Euler (Nicht Wissensvermehrung, sondern Willensveränderung); Carl von Linnè (Gott als strenges Schicksal); Robert Boyle (Gottes Wort in allen Sprachen); Johannes Kepler (Auf der Suche nach der göttlichen Weltharmonie).

Der Vf. hat Recht, wenn er im Schlußkapitel (Von der Vergangenheit zur Gegenwart) sagt: „Wir haben nun das Leben verschiedener Naturforscher der Vergangenheit verfolgt; dabei fühlten wir uns in eine ganz andere Welt versetzt" (127). Das ist es, was den Reiz des Buches ausmacht: die andere Welt; das ist es aber auch, was die Apologie in diesem Buche für die Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und ihren Vertretern so unbrauchbar macht.

Da das Taschenbuch nicht viel kostet, sollten Interessierte danach greifen; die informativen Details sind es wert.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Newman, John Henry: **Gott – das Licht des Lebens.** Gebete und Meditationen. Hg. von Günter **Biemer** und James Derek **Holmes.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 179 S., kart. DM 19.80

Schon 1893, kurz nach seinem Tod, erschien der Band „Betrachtungen und Gebete" und verwirklichte eine Absicht, die Kardinal Newman lange mit sich trug. Seitdem sind – auch auf deutsch – immer wieder ähnliche Zusammenstellungen erschienen. Vorliegende Anthologie macht sich die gute Übersetzungsarbeit der Werke Newmans zunutze (modernisiert gelegentlich) und gibt den Texten eine für Newman typische Gliederung: Erst gleichsam das „subjektive" Angesprochensein – doch im „Angesicht Gottes" (vergleiche Newmans augustinischen Satz „Ich selbst und mein Schöpfer"); dann der Blick auf „Jesus Christus als Gottes Offenbarung" und zuletzt „Das Kirchenjahr als Feier des Christusgeheimnisses".

Newmans Beten und Meditieren hat nichts Modisches an sich – weder in Sprache noch in Gedanken. Man findet bei ihm kaum „Bilder", die gewaltsam aus der Reserve herauslocken, oder Gedanken, die überraschen. Man findet eine ruhig gleitende Sprache, einen besonnenen Gedankenablauf und Bilder, die in ihrer Gültigkeit jedermann vertraut, aber dennoch neu klingen. Man muß Newman langsam lesen; und man muß ihn gläubig lesen – dann ergreift es einen, und man beginnt mitten im Lesen zu meditieren und zu beten – ähnlich wie Texte des späten Guardini, ähnlich wie ein schlichter romanischer Kreuzgang, in dem man auf und ab gehen darf.

Den beiden Herausgebern ist für die sorgfältige Arbeit zu danken.

München Josef Sudbrack

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

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Unter Mitarb. von Günter Kehrer u. Hans G. Kippenberg. Hrsg. von Hubert Cancik. Bd. I: Systematischer Teil – Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 504 S.; DM 145,–.

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. (Klaus **Hemmerle** zum 60. Geburtstag am 3. April 1989 gewidmet.) Mit Beitr. von Michael Albus ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 215 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Der Weg zum Menschen. Zur philosoph. und theolog. Anthropologie. Für Alfons **Deissler**. Hrsg. von Rudolf Mosis u. Lothar Ruppert. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. X, 344 S.; kart. DM 58,–. S. 341–344: Bibliographie A. Deissler.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Eerdmans analytical concordance to the revised standard version of the Bible. Comp. by Richard E. Whitaker with James E. Goehring. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 1548 p.; $ 49,95.

Robinson, Robert Bruce: **Roman Catholic exegesis** since Divino Afflante Spiritu. Hermeneutical implications. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. V, 183 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXI; $ 17,95 [Diss., Yale Univ.]

Purvis, James D.: **Jerusalem,** the Holy city. A bibliography. – Metuchen, N.J.; Lo: American Theological Libr. Assoc. & Scarecrow Pr. 1988. XII, 499 p. = ATLA Bibliography series XX; $ 42,50.

Backgrounds for the Bible. Ed. by Michael Patrick O'Connor and David Noel Freedman. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1987. XII, 369 p.

Rehkopf, Friedrich: **Septuaginta**-Vokabular. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. IX, 318 S.; kart. DM 38,–.

Hughes, John Jones: Bits, bytes, and biblical studies. A resource guide for the use of **computers** in biblical and classical studies. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House 1987. XXXVII, 642 p.; $ 39,95.

2. Altes Testament

Canon, theology, and Old Testament interpretation. Essays in honor of Brevard S(prings) **Childs**. Ed. by Gene M. Tucker ... – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1988. XIX, 347 p.; $ 39,95; [cont.:] p. 3–19: Barr, James: The theological case against biblical theology; p. 20–31: Gerstenberger, Erhard S.: Canon criticism and the meaning of Sitz im Leben; p. 32–47: Hanson, Paul D.: Biblical interpretation: Meeting place of Jews and Christians; p. 48–61: Melugin, Roy F.: Canon and exegetical method; p. 62–74: Wilson, Robert R.: Approaches to Old Testament ethics; p. 75–91: Birch, Bruce C.: Old Testament narrative and moral address; p. 92–107: Petersen, David L.: Israel and monotheism: The unfinished agenda; p. 111–130: Van Seters, John: "Comparing scripture with scripture": Some observations on the Sinai pericope of **Exodus 19–24**; p. 131–146: Coats, George W.: Healing and the Moses traditions; p. 147–165: Whedbee, J. William: On divine and human bonds: The tragedy of the house of David; p. 166–186: Long, Burke O.: A figure at the gate: Readers, reading, and biblical theologians; p. 189–200: Clements, Ronald E.: Patterns in the prophetic canon: Healing the blind and the lame; p. 201–216: Tucker, Gene M.: The law in the eighth-century prophets; p. 217–229: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**: From the oral word to the text; p. 230–245: Anderson, Bernhard W.: "God with Us" – In judgment and in mercy: The editorial structure of **Isaiah 5–10(11)**; p. 246–261: Rofé, Alexander: How is the word fulfilled? **Isaiah 55:6–11** within the theological debate of its time; p. 262–282: Sheppard, Gerald T.: True and false prophecy within scripture; p. 285–298: Towner, W. Sibley: **Daniel 1** in the context of the canon; p. 299–311: Mays, James Luther: **Psalm 118** in the light of canonical analysis; p. 312–328: Pope, Marvin H.: Metastases in canonical shapes of the super song; p. 329–336: Trotti, John B.: Brevard Springs Childs: A bibliography.

Soll, William M.: Babylonian and biblical acrostics. – Biblica 69, 1988, 305–323; p. 324–339: Ska, Jean-Louis: **Gn 22,1–19**. Essai sur les niveaux de lecture; p. 457–479: Weippert, Helga: Ahab el campeador? Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu **1 Kön 22**; p. 547–556: Schenker, Adrian: Affranchissement d'une esclave selon **Ex 21,7–11**; p. 557–563: Barré, Miachel L.: The seven epithets of Zion in **Ps 48,2–3**; p. 564–573: Koenen, Klaus: Textkritische Anmerkungen zu schwierigen Stellen im **Tritojesaja**buch.

Lebendige Forschung im Alten Testament. – ZAW 100, 1988. Suppl. 280 S.; [enth.:] S. 22–45: Martin-Achard, Robert. Remarques sur **Genèse 26**; S. 46–64: Cross, Frank Moore: Reuben, first-born of Jacob; S. 65–87: Perlitt, Lothar: Priesterschrift im Deuteronomium? S. 88–99: Hurvitz, Avi: Dating the priestly source in light of the historical study of biblical Hebrew. A century after Wellhausen; S. 100–105: Stamm, Johann Jakob: Der Name **Jeremia**; S. 106–122: McKane, William: Jeremiah and the Rechabites; S. 123–137: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches; S. 138–155: Van der Woude, Adam S.: Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten **Sacharja**, S. 156–160: Malamat, A.: The Amorite background of **Psalm 29**; S. 161–169: Emerton, J. A.: The interpretation of **Proverbs 21,28**; S. 170–188: Weinberg, Joel P.: Gott im Weltbild des Chronisten: Die vom Chronisten verschwiegenen Gottesnamen; S. 189–201: Ackroyd, Peter R.: Chronicles-Ezra-Nehemiah: The concept of unity; S. 202–213: Sacchi, Paolo: Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte Qumranien **11 Q Melch**; S. 214–221: Buss, Martin J.: Selfhood and biblical eschatology; S. 222–232: Ziegler, Joseph: Die Wiedergabe der nota accusativi 'et, 'aet- mit σύν; S. 233–242: Otzen, Benedikt: Petitionary formulae in the Aramaic inscriptions from Hama; S. 243–254: Fohrer, Georg: Methoden und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft; S. 255–267: Soggin, J. Alberto: Probleme einer Vor- und Frühgeschichte Israels; S. 268–278: Jacob; Edmond: L'Ancien Testament et la théologie.

Regt; L. J. de: A parametric model for syntactic studies of a textual corpus, demonstrated on the Hebrew of **Deuteronomy 1–30**. And a supplement. – Assen/Maastricht. Van Gorcum 1988. IX, 138 p.; Suppl.: 91 p. = Studia semitica Neerlandica XXIV; hfl 45,–.

Propp, William H.: The rod of Aaron and the sin of Moses. – JBL 107, 1988, 19–26; p. 27–38: Holder, John: The presuppositions, accusations, and threats of **1 Kings 14:1–18**; p. 39–52: Sweeney, Marvin A.: Textual citations in **Isaiah 24–27**; p. 53–67: Petit, Thierry: L'évolution sémantique des termes hébreux et araméens *phh* et *sgn* et accadiens *pāḫatu* et *šaknu*; p. 385–412: Walters, Stanley D.: Hannah and Anna: The Greek and Hebrew texts of **1 Samuel 1**; p. 413–417: Veijola, Timo: The witness in the clouds: **Ps 89:38**; p. 419–429: Wolters, Al: The last treasure of the **Copper Scroll**; p. 469–494: Bauckham, Richard: The pseudo-Apostolic letters.

Anbar, Moshé: La «reprise». – VT 38, 1988, 385–398; p. 399–406: Laperrousaz, E.-M.: La discontinuité ‹*seam, straight joint*› visible près de l'extrémité sud du mur oriental du Haram esh-Shérif marque-t-elle l'angle sud-est du «Temple de Salomon»?; p. 407–418: O'Connell, Robert H.: **Isaiah XIV 4b–23**: ironic reversal through concentric structure and mythic allusion; p. 419–426: Revell, E. J.: First person imperfect forms with waw consecutive; p. 427–445: Toorn, K. van der: Ordeal procedures in the Psalms and the Passover meal; p. 446–457: Wolters, A.: **Proverbs XXXI 10–31** as heroic hymn: a form-critical analysis.

Hendel, Ronald S.: The social origins of the aniconic tradition in early Israel. – CBQ 50, 1988, 365–382: p. 383–397: Brueggemann, Walter: **2 Samuel 21–24**: An appendix of deconstruction?; p. 398–413: Rogers, Jeffrey S.: Narrative stock and deuteronomistic elaboration in **1 Kings 2**; p. 414–417: Rendsburg, Gary A.: The mock of Baal in **1 Kings 18:27**; p. 418–442: Block, Daniel I: Text and emotion: A study in the "Corruptions" in Ezekiel's inaugural vision ‹**Ezekiel 1:4–28**›.

Blenkinsopp, Joseph: **Ezra-Nehemiah**. A commentary. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 366 p. = The Old Testament library; $ 29,95.

Köckert, Matthias: Prophetie und Geschichte im **Hosea**buch. – ZThK 85, 1988, 3–30.

Hubbard, Robert L.: The Book of **Ruth**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 317 p. = The new international commentary on the Old Testament.

Barré, Lloyd M.: The riddle of the flood chronolgy. – Journal for the Study of the Old Testament 41, 1988, 3–20; p. 21–36: Allen, Leslie C.: Kerygmatic units in **1 & 2 Chronicles**; p. 37–59: Barré, Michael L.: 'rṣ (h)ḥyym – 'The Land of the Living'?; p. 61–66: Smith, Mark S.: Setting and rhetoric in **Psalm 23**; p. 67–81: Conrad, Edgar W.: The royal narratives and the structure of the Book of **Isaiah**; p. 83–103: Blenkinsopp, J.: Second Isaiah – Prophet of universalism; p. 105–112: Whybray, R. N.: **Ecclesiastes 1.5–7** and the wonders of nature.

Dohmen, Christoph: **Schöpfung** und **Tod**. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in **Gen 2/3**. – Stu: Katholisches Bibelwerk 1988. 331 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge XVII; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Heinevetter, Hans-Josef: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" – Das **Hohelied** als programmatische Komposition. – Ffm: Athenäum 1988. 242 S. = Bonner biblische Beiträge LXIX; DM 68,– [Diss., Münster]

Bal, Mieke: Death & dissymmetry. The politics of coherence in the Book of **Judges**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr 1988. XII, 312 p. = Chicago studies in the history of Judaisms; $ 19,50.

Nasuti, Harry Peter: Tradition history and the psalms of **Asaph**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VII, 204 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXVIII; $ 20,95 [Diss., Yale Univ.]

Andersen, Knud Tage: Noch einmal: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. – Scandinavian journal of the Old Testament 2, 1989, 1–45; p. 46–65: Syrén, Roger: The Isaiah-Targum and Christian interpretation; p. 66–92: Plum, Karin Friis: Genealogy as theology; p. 93–102: Lemche, Niels Peter: A Sandinavian contribution to the understanding of the presence of God in the Old Testament; p. 103–124: Müller, Mogens: Graeca sive Hebraica veritas? The defence of the **Septuagint** in the early Church; p. 125–141: Høgenhagen, Jesper: Prophecy and propaganda. Aspects of political and religious reasoning in Israel and the ancient Near East; p. 142–147: Holter, Knut: Was Philistine Dagon a fish-God? Some new questions and an old answer.

Day, Peggy Lynne: An adversary in heaven. **śāṭān** in the Hebrew Bible. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XI, 177 p. = Harvard semitic monographs XLIII; $ 17,95.

3. Neues Testament

Smith, Robert H.: **Matthew**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1989. 351 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 16,95.

Tuckett, C. M.: Mark's concerns in the parables chapter ‹**Mark 4,1–34**›. – Biblica 69, 1988, 1–26; p. 27–46: Geer, Thomas C.: Codex 1739 in Acts and its relationship to manuscripts 945 and 1891; p. 47–96: Aletti, Jean-Noël: Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?; p. 170–195: Kilgallen, John: Paul before Agrippa ‹**Acts 26,2–23**›: Some considerations; p. 480–506: Kilgallen, John: **Acts 13,38–39**: Culmination of **Paul**'s speech in Pisidia; p. 507–542: Penna, Romano: La funzione strutturale di **3,1–8** nella lettera ai Romani; p. 543–546: Thompson, Richard W.: The inclusion of the Gentiles in **Rom 3,27–30**.

Black, David Alan: Jesus on anger: The text of **Matthew 5:22a** revisited. – NovT 30, 1988, 1–8; p. 9–38: Haacker, Klaus: Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk; p. 39–56: Menken, M. J. J.: The provenance and meaning of the Old Testament quotation in **John 6:31**; p. 57–88: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **Philippians** and its implications for the unity question.

Lips, Hermann von: Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von **Matthäus 7,6** zu lösen. – ZNW 79, 1988, 165–186; S. 187–203: Vollenweider, Samuel: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" ‹**Lk 10,18**›; S. 204–220: Eckstein, Hans-Joachim: „Nahe ist dir das Wort." Exegetische Erwägungen zu **Röm 10,8**; S. 221–243: Ehrman, Bart D.: **1 Joh 4,3** and the Orthodox corruption of scripture; S. 244–261: Scholten, Clemens: Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?; S. 262–281: Tetz, Martin: Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362); S. 282–290: Bergmeier, Roland: ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ **John 19,30**; S. 291–292: Vouga, François: Zur rhetorischen Gattung des **Galater**briefes.

De Boer, Martinus C.: Ten thousand talents? Matthew's interpretation and redaction of the parable of the unforgiving servant ‹**Matt 18:23–35**›. – CBQ 50, 1988, 214–232: p. 233–245: Brown, Raymond E.: The burial of Jesus ‹**Mark 15:42–47**›; p. 246–264: Nasuti; Harry P.: The woes of the prophets and the rights of the Apostle: The internal dynamics of **1 Corinthians 9**; p. 265–274: Murphy-O'Connor, Jerome: **1 Corinthians 11:2–16** once again.

Dowd, Sharyn Echols: Prayer, power, and the problem of suffering: **Mark 11:22–25** in the context of Markan theology. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 186 p = Society of biblical literature. Dissertation series CV; $ 11,95 [Diss., Emory Univ.]

Meynet, Roland: L'évangile selon Saint **Luc**. Analyse rhétorique. Vol. I: Planches. II: Commentaire. – P. Éd. du Cerf 1988. 258 p.; 277 p.; F 350,–.

Tiede, David L.: **Luke**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1988. 457 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 19,95.

Rohrhirsch, Ferdinand: Das Qumranfragment 7Q5. – NovT 30, 1988, 97–99; p. 100–102: Elliott, J. K.: Anna's age ‹**Luke 2:36–37**›; p. 103–106: Skeat, T. C.: The 'Second-First' sabbath ‹Luke **6:1**: the final solution; p. 107–114: Menken, M. J. J.: The position of σπλαγχνίζεσθαι and σπλάγχνα in the Gospel of Luke; p. 115–131: Schnelle, Udo: Sachgemäße Schriftauslegung; p. 132–157: Tuckett, Christopher: **Thomas** and the synoptics; p. 158–168: Luttikhuizen, Gerard P.: The evaluation of the teaching of Jesus in Christian gnostic revelation dialogues; p. 169–183: Oberweis, Michael: Ps. 23 als Interpretationsmodell für **Act. 27**.

Downing, F. Gerald: Compositional conventions and the synoptic problem. – JBL 107, 1988, 65–86; p. 87–106: De Boer, Martinus C.: Jesus the Baptizer: **1 John 5:5–8** and the Gospel of John; p. 107–110: Hall, Robert G.: The "Christian interpolation" in the *Apocalypse of Abraham;* p. 241–256: Coakley, J. F.: The anointing at Bethany and the priority of John; p. 257–273: Cosby, Michael R.: The rhetorical composition of **Hebrews 11**; p. 431–437: Hamm, Dennis: **Luke 19:8** once again: Does Zacchaeus defend or resolve?; p. 439–454: Gillman, John: A thematic comparison: **1 Cor 15:50–57** and **2 Cor 5:1–5**; p. 454–468: Schweizer, Eduard: Slaves of the elements and worshipers of angels: **Gal 4:3,9** and **Col 2:8,18,20**.

Ghiberti, Giuseppe: Le «sante donne» di una volta ‹**1 Pt 3,5**›. – RBibl 36, 1988, 287–297; p. 299–327: Sacchi, Alessandro: Pazienza di Dio e ritardo della parusia ‹**Lc 18,7**›; p. 329–342: Segalla, Giuseppe: L'«obbedienza di fede» ‹**Rm 1,5**; **16,26**› tema della Lettera ai romani?; p. 343–361: Cipriani, Settimo: «Sapientia crucis» e sapienza «umana» in Paolo; p. 363–375: Scarpat, Giuseppe: Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine διάγνωσις ‹**Sap 3,18**; **At 25,21**›; p. 425–438: Iori, R.: Uso e significato di 'ΙΣΟΤΗΣ in **2 Cor 8,13–14**; p. 439–461: Ferraro, G.: Il tema della gioia nella lettere giovannee; p. 463–486: Prete, Benedetto: Anania e Saffira ‹**At 5,1–11**›. Componenti letterarie e dottrinali.

Muñoz León, Domingo: Jesús y la apocalíptica pesimista. (A propósito de **Lc 18,8b** y **Mt 24,12**) – EStB 46, 1988, 457–496; p. 497–526: Rodríguez Ruiz, Miguel: El evangelio de Pedro. ¿Un desafío a los evangelios canónicos?

Boers, Hendrikus: Neither on this mountain nor in Jerusalem. A study of **John 4**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 230 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXV; $ 29,95.

Lohfink, Gerhard: Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen. – BZ N.F. 32, 1988, 169–188; S. 189–209: Menken, M. J. J.: Die Form des Zitates aus Jes. 6,10 in **Joh. 12,40**. Ein Beitrag zum Schriftgebrauch des vierten Evangelisten.

Panackel, Charles: Idu o anthropos ‹**Jn 19,5b**›. An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term anthropos designating Jesus in the Fourth Gospel. – R: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana 1988. XXIV, 395 p. = Analecta Gregoriana CLI. [Diss., Rom. Gregoriana]

Helewa, Giovanni: «Sofferenza» e «speranza della gloria» in Rom 8,17. – Teresianum 39, 1988, 233–273.

Hofius, Otfried: Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu **1 Kor 11,23b–25**. – ZThK 85, 1988, 371–408.

Penna, Romano: La lettera agli **Efesini**. Introduzione, versione, commento. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 277 p. = Scritti delle origini cristiane X.

Roloff, Jürgen: Der **erste** Brief an **Timotheus**. – Zü: Benziger Verl.; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 395 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XV.

Adamson, James B.: **James**: the man and his message. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XXII, 553 p.; $ 29.95.

Fredriksen, Paula: From Jesus to Christ. The origins of the New Testament. Images of Jesus. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1988. XII, 256 p.

Bauer, David R.: The structure of Matthew's Gospel: a study in literary design. – Sheffield: Almond Press, 1988. 182 p. = Bible and literature series XV = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXXI; £ 25,–.

Chance, J. Bradley: **Jerusalem,** the temple, and the new age in **Luke-Acts**. – Lv: Peeters; Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1988. XII, 168 p.; $ 24,95.

Smit, J.: The Letter of Paul to the Galatians: a deliberative speech. – NTSt 35, 1989, 1–26; p. 27–47: Dietzfelbinger, Christian: Die größeren Werke ‹**Joh 14.12f**›; p. 48–66: Dawsey, James M.: The literary unity of **Luke-Acts**: Questions of style – a task for literary critics; p. 67–81: Marcus, J.: The circumcision and the uncircumcision in Rome; p. 82–93: Williams, S.: The hearing of faith: ΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ in **Galatians 3**; p. 94–103: Zweck, D.: The *Exordium* for the Areopagus speech, **Acts 17:22,23**; p. 104–130: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **2 John** according to Greco-Roman convention; p. 131–149: Oberweis, M.: Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte; p. 150–154: Gordon, T. David: A note on ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ in **Galatians 3:24–25**; p. 155–160: Witherington, Ben III: The waters of birth: **John 3:5** and **1 John 5:6–8**.

Hinrichs, Boy. „Ich bin." Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1988. 96 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXIII; kart. DM 29,80.

Lupieri, Edmondo: **Giovanni Battista** fra storia e leggenda. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 475 p. = Biblioteca di cultura religiosa LIII; Lire 45 000.

Vanni, Ugo. **L'Apocalisse**. Ermeneutica, esegesi, teologia. – Bologna: Dehoniane 1988. 432 p. = Associazione biblica italiana XVII; Lire 50 000.

Cordero, Maximiliano García: La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento. – CTom, A. 78 = T. 114, 1987, 209–264.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliotheca trinitariorum = Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. II: Register und Ergänzungsliste. Unter Mitarbeit von Leonore Bazinek und Peter Müller hrsg. von Erwin Schadel. – NY, Lo, P: Saur 1988. XXXVII, 594 S.; kart. DM 148,–.

Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Universitätsbibliothek Salzburg. Unter Mitarb. von Josef Feldner und Peter H. Pascher bearb. von Anna Jungreithmayr. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. XXXII, 275 S., 40 Ill. = Denkschriften / Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse CXCVI = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters III, 2.

Plathow, Michael: Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit. Zur Frage einer „Theologie der Kultur". – ThZ 45, 1989, 53–68.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Hrsg. von Hermann Häring u. Karl-Josef Kuschel. – Mchn, Zü: Piper 1988. 378 S.

Max **Weber**s Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. – Ffm: Suhrkamp 1988. 589 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 730; kart. DM 28,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Burgmann, Hans: Die **essenisch**en **Gemeinde**n von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier ‹130 ante – 68 post›. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 541 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VIII; kart. sfr 78,–.

Bilde, Per: **Flavius Josephus** between Jerusalem and Rome. His life, his works, and their importance. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 272 p. = Journal for the study of the pseudepigrapha. Suppl. series II; £ 10,50.

Horst, Pieter Willem van der: De onbekende God. Essays over de joodse en hellenistische achtergrond van het vroege christendom. – Utrecht: Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit Utrecht. 1988. 285 blz. = Utrechtse theologische reeks II; hfl 29,90.

Kinneavy, James L.: Greek rhetorical origins of Christian faith. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. XI, 186 p.; $ 8,95.

Halleux, André de: «Manifesté par le Fils.» Aux origines d'une formule pneumatologique. – RTL 20, 1989, 3–31.

Sirker-Wicklaus, Gerlinde: Untersuchungen zu den **Johannes-Akten**. Unters. zur Struktur, zur theol. Tendenz ,und zum kirchengeschichtlichen Hintergrund der Acta Johannis. – Witterschlick/Bonn: Wehle 1988. III, 255 S., graph. Darst. = Beiträge zur Religionsgeschichte II; DM 72,–.

Grant, Robert MacQueen: **Greek apologists** of the second century. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 254 p., ill.; $ 19,95.

Horst, P. W. van der: Jews and Christians in Aphrodisias in the light of their relations in other cities of Asia Minor. – NedThT 43, 1989, 106–121.

Bisbee, Gary A.: Pre-Decian acts of martyrs and commentarii. – Phil: Fortress Pr. 1988. 187 p. = Harvard dissertations in religion XXII.

Runia, David T.: Festugière revisited: Aristotle in the Greek Fathers. – VChr 43, 1989, 1–34; p. 35–52: Trevett, Christine: **Ignatius** 'To the Romans' and 1 **Clement** LIV–LVI; p. 53–68: Schaublin, Christoph: **Augustin**, *De utilitate credendi,* über das Verhältnis des Interpreten zum Text; p. 69–79: Jackson, Howard M.: The origin in ancient incantatory *Voces Magicae* of some names in the Sethian gnostic system; p. 80–85: Abrahamsen, Valerie: Bishop **Porphyrios** and the city of Philippi in the early fourth century; p. 86–91: Mansfeld, Jaap: An echo of middle platonist theology in **Alexander** ***De Fato*** ch. 34.

Calonne, Raymonde: Le libre arbitre selon le Traité des Principes d'**Origène**. – BLE 89, 1988, 243–262.

Roukema, Riemer: The diversity of laws in **Origen**'s commentary on Romans. – Amst: Free Univ. Pr. 1988. 117 p.; hfl 40,– [Diss., Amsterdam]

Visonà, Giuseppe: **Pseudo Ippolito**: In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento. – Milano: Vita e Pensiero 1989. 548 p. = Studia patristica Mediolanensia XV; Lire 80 000.

Ladaria, Luis F.: El bautismo y la unción de Jesús en **Hilario** de **Poitiers**. – Gr 70, 1989, 277–290.

Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2, 1, 12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Benno Meier. – Pad: Schöningh 1989. 174 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. II, 7; kart. DM 48,– [Diss., Basel]

Versiones orientales, repertorivm ibericvm et stvdia ad editiones cvrandas. Edita a Bernard Coulie cvm proemio a Gerhard Garitte et praefatione a Justin Mossay. – Turnhout: Brepols 1988. 295 p.

Bunge, Gabriel: Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei **Evagrios Pontikos**. – Rgb: Pustet 1988. 95 S. = Beiheft zu den Studia patristica et liturgica XXIII; kart DM 11,80.

Lanzi, Nicola: La Chiesa nella conversione di S. Agostino. – CdV: Pont. Accademia Teol.; R: Libr. Ed. Vaticana 1989. 53 p. = Collezione teologica II; Lire 6000.

Sordi, Marta – Luigi Franco Pizzolato – Aimé Solignac [e. a.:] Agostino a Milano: il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987). – Palermo: Ed. Augustinus 1988. 108 p., 15 fig. = Augustiniana. Testi e studi III; Lire 28 000; [cont.:] p. 13–22: Sordi, Marta: Milano al tempo di Agostino; p. 23–41: Pizzolato, Luigi Franco: L'itinerario spirituale di Agostino Milano; p. 43–56: Solignac, Aimé: Il circolo neoplatonico Milanese al tempo della conversione di Agostino; p. 57–62: Paredi, Angelo: Agostino e i Milanesi; p. 63–75: Caprioli, Adriano: Battesimo di Agostino, immagine di chiesa e figura di Christiano; p. 77–83: Roberti, Mario Mirabella: I battisteri di sant'Ambrogio; p. 85–99: Gatti Perer, Maria Luisa: Iconografia agostiniana: Il «Te Deum» e il battesimo di Agostino; p. 101–108: Martini, Carlo Maria: Parola e contemplazione in S. Agostino.

Piret, Pierre: La Cité de Dieu. – BLE 89, 1988, 116–137.263–273.

Nauroy, Gérard: Le fouet et le miel. Le combat d'**Ambroise** en 386 contre l'arianisme milanais. – RechAug 23, 1988, 3–86.

Halleux, André de: Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome. – EThL 64, 1988, 288–323; p. 324–347: Craig, William Lane: **Boethius** on theological fatalism.

LaPiana, Lillo: Teologia e ministero della parola in San **Gregorio Magno**. – Palermo: Edi Oftes 1987. 208 p. = Contributi e studi I; Lire 20 000.

Maximi Confessoris Ambigva ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Erivgenae latinam interpretationem. Nvnc primvm edidit Edvardvs Jeauneau. – Turnhout: Brepols / Lv: University Press 1988. LXXXIII, 325 p. = Corpvs Christianorvm. Series Graeca XVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Trusen, Winfried: Der **Inquisitionsprozeß**. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen. – ZSavRGkan 74, 1988, 168–230; S. 95–132: Schmitz, Gerhard: **Ansegis** und **Regino**. Die Rezeption der Kapitularien in den Libri duo de synodalibus causis; S. 304–327: Schimmelpfennig, Bernhard: **Utriusque potestatis monarchia**. Zur Durchsetzung der päpstlichen Hoheit im Kirchenstaat mittels des Strafrechts während des 13. Jahrhunderts; S. 357–390: Nyberg, Tore: Das **Gesamtkloster** als Rechtseinheit im Lichte der Klosteridee Birgittas; S. 412–435: Zimmermann, Gunter: Konziliaristische Ideen in einer Calvinistischen Streitschrift. Hubert **Languets** Vindiciae contra tyrannos; S. 436–494: May, Georg: Die Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über das **ius emigrandi** ‹Art. V §§ 30–43 IPO› auf dem **Westfälischen Friedenskongreß**; S. 495–518: Schwarz, Karl: **Exercitium religionis privatum**. Eine begriffsgeschichtliche Analyse; S. 231–245: Sayers, Jane: The proprietary Church in **England**: a note on **Ex ore sedentis** (X 5. 33. 17).

Jacoby, Michael: **Bibel**tradition und Bibelsprache zwischen Mittelalter und 20. Jahrhundert im nordgermanischen Raum. Der Einfluß der Scholastik aus Paris und der Lutherbibel. – NY, Ffm, Bern, P: Lang 1988. 333 S., Ill. = Lexemdistribution und Lexemverhalten in Textsorten und Dialekten innerhalb historischer Sprachstufen II; sfr 59,–.

Edwards, John: The **jews** in christian Europe **1400–1700**. – Lo: Routledge 1988. X, 190 p. = Christianity and society in the modern world; £ 25,–.

Zwijnenburg, N. H. J.: Die **Veronica**gestalt in den deutschen Passionsspielen des **15.** und **16.** Jahrhunderts. – Amst: Rodopi 1988. 171 S. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur LXXIX.

5. Mittelalter

Bartlett, Robert: Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. 182 p.; £ 8,95.

Winzer, Ulrich: S. **Gilles**. Studien zum Rechtsstatus und Beziehungsnetz einer Abtei im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Bestandteil des Quellenwerkes Societas et Fraternitas. – Mchn: Fink 1988. 577 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften LIX; DM 78,–. [Diss., Münster]

Fleckenstein, Josef: Von den Wurzeln Alteuropas. Die 144. Veranstaltung des Mittelalterkreises anläßlich des 70. Geburtstages von Karl Hauck. – FMSt 22, 1988, 6–16; S. 17–52: Hauck, Karl: Zwanzig Jahre **Brakteaten**forschung in Münster/Westfalen ‹Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XL› ‹Taf. I–XIII›; S. 204–240: Deshman, Robert: *Benedictus Monarcha et Monachus*. Early medieval ruler theology and the Anglo-Saxon reform ‹Taf. XVIII–XXVIII›; S. 241–265: Winzer, Ulrich: Zum Einzugsbereich **Clunys** im 10. Jahrhundert. Eine Fallstudie; S. 266–285: Heidrich, Ingrid: Beobachtungen zur Stellung der **Bischöfe** von **Speyer** im Konflikt zwischen Heinrich IV. und den Reformpäpsten.

Deutsche **Jakobspilger** und ihre Berichte. Hrsg. von Klaus Herbers. – Tü: Narr 1988. VIII, 175 S., Ill. = Jakobus-Studien I; kart. DM 38,–.

Jacob, André: La reconstruction de Tarente par les Byzantins aux IX^e^ et X^e^ siècles. A propos de deux inscriptions perdues. – QFIAB 68, 1988, 1–19; S. 20–51: Frank, Thomas: Spuren einer verlorenen Memorialaufzeichnung im Kloster S. Eutizio bei Norcia; S. 52–73: Houben, Hubert: **Philipp** von **Heinsberg, Heinrich VI.** und **Montecassino**. Mit einem Exkurs zum Todesdatum Papst Clemens III; S. 167–270: Höhler, Peter: Frauenklöster in einer italienischen Stadt. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Klarissen von **Monteluce** und der Zisterzienserinnen von S. **Giuliana** in **Perugia** ‹13. – Mitte 15. Jh.›. 2. Teil; S. 271–283: Diener, Hermann: Die Vergabe von Klöstern als Kommende durch Papst und Konsistorium ‹1417–1523›; S. 284–310: Schwarz, Brigide: Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des **Nikolaus** von **Kues**; S. 311–338: Bues, Almut: **Nuntien** und italienische Gesandte am Kaiserhof. Ihre Berichterstattung zur Zeit Maximilians II.; S. 464–483: Ghisalberti, Carlo: Zur Entstehung der republikanischen Verfassung Italiens: Das Referendum von 1946 und die Constituante; S. 484–508: Tranfaglia, Nicola: Presse und politisches System in Italien nach 1945.

Sutherland, Jon N.: **Liudprand** of **Cremona**, bishop, diplomat, historian. Studies of the man and his age. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1988. XV, 119 p. = Biblioteca degli «Studi medievali» XIV; Lire 18 000.

Sibton Abbey cartularies and charters. Pt. IV. Ed. by Philippa Brown. – Woodbridge: Boydell 1988. VII, 173 p. = Suffolk records society. Suffolk charters X; £ 19,50.

Gäde, Gerhard: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. – Wü: Echter 1989. 324 S. = Bonner dogmatische Studien III; DM 48,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Waldstein-Wartenberg, Berthold: Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des **Johanniterordens** im Mittelalter. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 451, [16] S.; kart. DM 78,–.

Bertelloni, C. Francisco: Pars construens. La solución de **Abelardo** al problema del universal en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus". – Patristica et mediaevalia 9, 1988, 3–26; p. 47–90: Corti, Enrique C.: Libertad y necesidad en el 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury. ‹Especularidad textual y articulación especulativa del pensamiento›.

Muessigbrod, Axel: Die Abtei **Moissac 1050–1150**. Zu einem Zentrum cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich. Bestandteil des Quellenwerkes Societas et Fraternitas. – Mchn: Fink 1988. X, 442 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften LVIII; DM 66,– [Diss., Münster]

Zurstraßen, Annette: Die **Passauer Bischöfe** des **12.** Jahrhunderts. Studien zu ihrer Klosterpolitik und zur Administration des Bistums. (Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe.) – Passau: Wiss.-Verl. Rothe 1989. 410 S.; kart. DM 98,– [Diss., Passau. Überarb.]

Nequam, Alexander: Speculum speculationum. Ed. by Rodney M. Thomson. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Pr. 1988. XXIII, 507 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi XI.

Longère, Jean: Quatre sermons ad canonicos de **Jacques** de **Vitry**. – RechAug 23, 1988, 151–212; p. 213–243: Dolbeau, François: Un catalogue fragmentaire des manuscrits de Saint-Remi de Reims au XIII^e^ siècle.

Maleczek, Werner: Petrus **Capuanus**. Kardinal, Legat am 4. Kreuzzug, Theologe. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. 350 S. = Publikationen des Historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom VIII, 1.

Vanneste, A.: Saint **Thomas** et le problème du surnaturel. – EThL 64, 1988, 348–370; p. 371–392: Rojas, José: St. Thomas on the direct/indirect distinction.

Thomas de Chobham: Svmma de arte praedicandi. Cvra et stvdio Franco Moreschini. – Turnhout: Brepols 1988. LXXXIII, 380 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LXXXII.

Jan van Ruusbroec: Boecsken der verclaringhe. Ed. by G. de Baere. Introduced by P. Mommaers. Translated by Ph. Crowley and H. Rolfson. – Turnhout: Brepols 1989. 195 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis CI.

Jan van Ruusbroec: Vanden seven sloten. Introduced and edited by G. de Baere. Translated by H. Rolfson. – Turnhout: Brepols 1989. 304 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis CII.

Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von Niklaus Largier. Hrsg. von Alois M. Haas. – Zü, Mchn: Artemis 1989. 280 S.; kart. DM 39,80.

Martin, Hervé: Le métier de **prédicateur** en **France** septentrionale à la fin du Moyen Âge ‹**1350–1520**›. – P: Ed. du Cerf 1988. 720 p., 16 cartes, fig., tabl.; F 292,–.

Hughes, Jonathan: Pastors and visionaries. Religion and secular life in late medieval **Yorkshire**. – Woodbridge: Boydell 1988. 419 p.; £ 45,–.

Reynaud, Georges: Observations sur l'idée de croisade au XV^e^ siècle: De la chute de Byzance ‹29 mai 1453› à la mort de Pie II ‹14 aout 1464›. – BLE 89, 1988, 274–290.

Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487. Hrsg. von Peter Segl. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 255 S. = Bayreuther historische Kolloquien II; [enth.:] S. 7–21: Ennen, Edith: Zauberinnen und fromme Frauen – Ketzerinnen und Hexen; S. 23–70: Pitz, Ernst: Diplomatische Studien zu den päpstlichen Erlassen über das Zauber- und Hexenwesen; S. 71–102: Frank, Isnard W.: Femina est mas occasionatus – Deutung und Folgerungen bei **Thomas** von **Aquin**; S. 103–126: Segl, Peter: **Heinrich Institoris**. Persönlichkeit und literarisches Werk; S. 127–149: Schnyder, André: Der „Malleus maleficarum": Unvorgreifliche Überlegungen und Beobachtungen zum Problem der Textformen; S. 151–175: Dinzelbacher, Peter: Die Realität des **Teufels** im Mittelalter; S. 177–194: Harmening, Dieter: Hexenbilder des späten Mittelalters – Kombinatorische Topik und ethnographischer Befund; S. 195–216: Endres, Rudolf: Heinrich Institoris, sein Hexenhammer und der Nürnberger Rat; S. 217–240: Arnold, Klaus: Hexenglaube und Humanismus bei Johannes **Trithemius** ‹1462–1516›.

6. Gesamte Neuzeit

Neddermeyer, Uwe: Das Mittelalter in der **deutschen Historiographie** vom **15.** bis zum **18.** Jahrhundert. Geschichtsgliederung u. Epochenverständnis in der frühen Neuzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1988. IX, 492 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXIV; DM 98,– [Diss., Köln]

Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert. Hrsg. von Winfried Becker / Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S.

MacRobert, Iain: The black roots and white racism of early Pentecostalism in the USA. Foreword by Walter J. Hollenweger. – Lo: Macmillan 1988. XV, 142 p.; £ 28,50.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer **Wohlfeil** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Postel und Franklin Kopitzsch. – Stu: Steiner Verl. Wiesbaden GmbH 1989. 329 S.; [enth.:] S. 17–22: Wohlfeil, Rainer: Schriftenverzeichnis; S. 23–32: Laube, Adolf: Überlegungen zum Reformationsbegriff; S. 33–47: Bräuer, Helmut: Bürgerliche Oberschicht und Reformation – Betrachtungen am Beispiel sächsischer Städte; S. 48–67: Postel, Rainer: **Heinrich** der **Jüngere** und Jürgen **Wullenwever**; S. 69–89: Arnold, Klaus: Neues zu **Niklashausen 1476**; S. 90–100: Blickle, Peter: Die Zwölf Artikel der **Schwarzwälder Bauern** von **1525**; S. 101–119: Pietschmann, Horst: Zwei frühneuzeitliche Volkserhebungen im Vergleich: die ‚Comunidades' von Kastilien und der deutsche Bauernkrieg; S. 121–137: Friesen, Abraham: The intellectual development of **Thomas Müntzer**; S. 138–154: Vogler, Günter: Thomas Müntzer und die Städte; S. 155–169: Hoyer, Siegfried: Radikaler Prediger und soziales Umfeld – Bemerkungen zu Thomas Müntzers Tätigkeit in Zwickau; S. 171–192: Goertz, Hans-Jürgen: Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation; S. 193–223: Talkenberger, Heike: Prophetie und Zeitgeschehen – Texte und Holzschnitte astrologischer Flugschriften zur ‚Sintflutdebatte' 1520–1524; S. 224–237: Rublack, Hans-Christoph: Zur Rezeption von Luthers De votis monasticis iudicium; S. 239–268: Press, Volker: Die Territorialstruktur des Reiches und die Reformation; S. 269–292: Gruner, Wolf D.: Reform, Reformation, Revolution: Anmerkungen zur Regierungszeit Heinrichs VIII. von England; S. 293–306: Czok, Karl: Wirtschaftspolitik und Unternehmertum Kurfürst Augusts von Sachsen (1553–1586)

Collinson, Patrick: The birthpangs of **protestant England**. Religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lo: Macmillan 1988. XIII, 188 p.; £ 29,50.

Telle, Emile V.: **Thomas More**, le moine et Erasme. – BHR 51, 1989, 77–105.

Häring, Hermann: Naar een nieuwe omschrijving van vrijheid. **Erasmus'** diskussie met **Luther**. – TTh 29, 1989, 19–37.

Humanism, reform and reformation. The career of Bishop John **Fisher**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. 260 p.; £ 27,50.

Bachmann, Michael: Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6,1–8. – ZThK 86, 1989, 33–58.

Keen, Ralph: A checklist of **Melanchthon** imprints through 1560. – St. Louis: Center for Reformation Research 1988. VII, 262 p. = Sixteenth century bibliography XXVII.

‹Melanchthon, Philipp›: Melanchtons Briefwechsel. Hrsg. von Heinz Scheible. Bd. VI: Regesten 5708–6690 ‹**1550–1552**›. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988. 400 S.; DM 260,–.

Hudon, William V.: Papal, episcopal and secular authority in the work of Marcello **Cervini**. – Cristianesimo nella storia 9, 1988, 493–521.

Schützeichel, Heribert: Katholische Beiträge zur Calvinforschung. – Tr: Paulinus-Verl 1988. III, 183 S. = Trierer theologische Studien XLII.

Schützeichel, Heribert: Das altkirchliche Papsttum in der Sicht Calvins. – Cath(M) 43, 1989, 31–53.

Kandler, Karl-Hermann: CA VII – Konzentration und Weite lutherischer Ekklesiologie. – KuD 35, 1989, 70–83; S. 84–105: Schwarzwäller, Klaus: Rechtfertigung und Ekklesiologie in den Schmalkaldischen Artikeln. Eine dogmatische Studie.

Brachlow, Stephen: The communion of saints. Radical puritan and separatist ecclesiology **1570–1625**. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1988. X, 293 p. = Oxford theological monographs; £ 30,–.

8. Neuere Zeit

I Teatini. A cura di Marcella Campanelli. Introduzione di Giuseppe Galasso. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1987. XXXVI, 496 p. = L'inchiesta di Innocenzo X sui regolari in Italia I; Lire 90 000.

Olivares, Estanislao, SI: **Juan** de **Pineda**, SI, ‹1557–1637›. Biografía. Escritos. Bibliografía. – ATG 51, 1988, 5–133; p. 135–250: Moore, Eduardo, SI: Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Granada (III).

Pernot, Michel: Les guerres de religion en **France 1559-1598**. – P: Sedes 1987. 240 p., ill. = Regards sur l'histoire LXI; F 175,–.

Vega, José: La metáfora en "De los Nombres de Cristo" de Fray **Luis** de **León**. – Valladolid: Ed. "Estudio Agustiniano" 1987. 204 p.; pes 700.

Albert, Marcel: Nuntius Fabio **Chigi** und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen. – R, Frb/B: Herder 1988. XXXIV, 301 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XLIV.

Therry, Marc: Het goede doel. Bedeltoelatingen verleend door de Brugse en Gentse bisschoppen in de 17de eeuw als spiegel van de samenleving. – CBG 18, 1988, 153–176.

Texier, Roger: Le Dieu caché de **Pascal** et du Second Isaie. – NRTh 111, 1989, 3–23.

Friedrich **Spee** – Gedächtnis. Dokumentation anläßlich des 350. Todesjahres. Für die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier bearb. von Valentin Probst. – Trier: Friedrich-Spee-Gesellschaft e.V. 1988. VIII, 620 S.

Leuenberger, Robert: Die Verurteilung **Fénelons** durch Rom. Darstellung eines Gewissenskonfliktes. – ZThK 86, 1989, 157–178.

Pomeau, Jacques: Une idée neuve au **XVIII**e siècle, la tolérance. – BSHPF 134, 1988, 195–206; p. 209–218: Robert, Daniel: Renaissance de l'Église Réformée au XVIIIe siècle; p. 219–238: Plongeron, Bernard: Aux sources d'une notion fausée: les langages théologiques de la tolerance au XVIIIe siècle; p. 241–259: Lefebvre-Teillard, Anne: Les problèmes juridiques posés par l'Édit de **1787**; p. 261–280: Peronnet, Michel: Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, principal ministre du roi et l'Édit des Non Catholiques de novembre 1787; p. 281–294: Dubief, Henri: La réception de l'Édit du 17 novembre 1787 par les parlements; p. 297–307: Deyon, Solange: La République américaine, ses amis français et le problème protestant; p. 311–328: Malino, Frances: Les communautés juives et l'Édit de 1787; p. 413–424: Encrevé, André: Remarques sur le sens général de l'Édit de 1787; p. 425–433: Lauriol, Claude: L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin du Ancien Régime; p. 435–450: Ricoeur, Paul: Tolérance, intolérance, intolérable.

Chedozeau, Bernard: Aux sources éloignées de la Révolution: les laicistes doctrinaux et la lecture de la Bible ‹XVIIIe s.›. – RSPhTh 72, 1988, 517–540.

Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen **Schleiermacher** mit Kant und Spinoza 1789–1794. – B, NY: de Gruyter 1988. VIII, 244 S. = Schleiermacher-Archiv V; Lw. DM 128,–.

Grant, John Webster: A profusion of spires. Religion in nineteenth-century **Ontario**. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1988. XXVIII, 291 p.; $ 30,–.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. von: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. II, Bd. II: Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854. Bearb. von Erwin Iserloh [u. a.]. – Mz: v. Hase & Koehler 1988. XII, 700 S.

Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum. Hrsg. von Rudolf Brändle und Ekkehard W. Stegemann. – Mchn: Kaiser 1988. 235 S.; kart. DM 49,–.

Polverani, Alberto: Vita di **Pio IX.** III: Dal 1861 al 1878. – CdV: Ed. La Post. della Causa di Pio IX / Libr. Ed. Vaticana 1988. 299 p. = Studi Piani.

Betz, Susanne: Die bayerische Gesandschaft beim Heiligen Stuhl. Vom Vorabend des I. Vatikanischen Konzils bis zu den Anfängen des Kulturkampfes. – Ffm [u. a.]: Lang 1988. III., 398 S. = Europäische Hochschulschriften III, 371; sfr 74,–.

Hofmann, Klaus Martin: Die Evangelische Arbeitervereinsbewegung 1882–1914. – Blf: Luther-Verl. 1988. 248 S. = Schriften zur politischen und sozialen Geschichte des neuzeitlichen Christentums III; kart. DM 28,– [Diss., Bochum]

Gilbert, Paul: Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de L'Action ‹1893› de Maurice **Blondel**. – Gr 70, 1989, 93–119. 291–319.

9. Neueste Zeit

Bassi, Hasko von: Otto **Baumgarten**. Ein „moderner Theologe" im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 345; kart. sfr 102,– [Diss., Kiel]

Mybes, Fritz: Der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein und seine Frauenhilfe. – Köln: Rheinland-Verl; Bonn: Habelt 1988. XII, 402 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XCII.

Kiefer, Rolf: Karl **Bachem**, 1858–1945. Politiker und Historiker des Zentrums. – Mz: Grünewald-Verl. 1989. XXIV, 228 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, IL.

Clements, Keith W.: Lovers of discord. Twentieth-century theological controversies in **England**. – Lo: SPCK 1988. X, 261 p.; £ 8,95.

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1989. X, 499 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts.

Coakley, Sarah: Christ without absolutes: a study of the Christology of Ernst **Troeltsch**. – Oxford: Clarendon Pr. 1988. IX, 214 p.; £ 25;–.

Schüßler, Werner: Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul **Tillichs**. – ZKTh 111, 1989, 1–25.

Weinzierl, Erika: Prüfstand. **Österreichs** Katholiken und der Nationalsozialismus. Unter Mitwirkung von Ursula Schulmeister. – Mödling: Verl. St. Gabriel 1988. 335 S.; DM 49,80.

Brecher, August: Kirchenpresse unter NS-Diktatur. Die katholische Kirchenzeitung für das Bistum **Aachen** im Dritten Reich. – Aachen: Einhard 1988. 154 S.; kart. DM 19,80.

Lehel, Ferenc: Dietrich **Bonhoeffers** Hegel-Seminar 1933. Hrsg. von Ilse Tödt. – Mchn: Kaiser 1988. 145 S. = Internationales Bonhoeffer-Forum VIII; kart. DM 38,–.

Kobler, John F.: Were theologians the engineers of Vatican II? – Gr 70, 1989, 233–250.

Kaufmann, Ludwig: Ein ungelöster Kirchenkonflikt: der Fall **Pfürtner**. Dokumente u. zeitgeschichtliche Analysen. – Frb/B: Ed. Exodus 1987. XXXIII, 1219 S.; Lw. DM 59,–.

Theology, the university and the modern world. Edited by Paul A. B. Clarke and Andrew Linzey. – Lo: Lester Crook 1988. 150 p.; £ 5,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Wirklichkeit und Theologie. Theolog. Versuche u. pastorale Impulse aus d. Weltkirche. (Missionstheolog. Studienwoche 1987). Hrsg.: Werner Prawdzik. – Nettetal: Steyler Verl. – Wort u. Werk 1988. 164 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXVI; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–31: Wiederkehr, Dietrich: Theologie als Zugang zur Wirklichkeit – Wirklichkeit als Zugang zur Theologie: Eine (nicht nur) autobiographische Bewegung; S. 33–39: Marquart, Margret: Krankheit und Heilen in West-Afrika; S. 41–59: Tossou, Kossi J.: Afrikanische Symbolwelt und Theologie; S. 61–71: Eriyo, Thomas H.: Die afrikanische Totenriten und deren Einfluß auf das christliche Verständnis vom Tod und vom Leben nach dem Tod; S. 73–102: Lokhande, Ajit: „Hinduisierung" christlicher Liturgie?; S. 103–132: Malek, Roman: Katholische Theologie im Kontext der chinesischen Wirklichkeit; S. 133–149: Collet, Giancarlo: Begegnung des Volkes Gottes mit dem Wort Gottes; S. 151–162: Gogolok, Osmar. Knechtschaft und Befreiung.

Kohler, Werner: Umkehr und Umdenken. Grundzüge einer Theologie der Mission. Hrsg. von Jörg Salaquarda. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 292 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVI; sfr 60,–.

Mandelbaum, Jonna Lynn K.: The missionary as a cultural interpreter. – NY [e. a.:] Lang 1989. 219 p. = American University studies VII, 46.

Poupard, Paul: Il Vangelo nel cuore delle culture. Nuove frontiere dell'**inculturazione**. – R: Città Nuova Ed. 1988. 183 p.; Lire 16 000.

Nock, David A.: A Victorian missionary and Canadian Indian policy. Cultural synthesis vs cultural replacement. – Waterloo [e. a.:] Wilfrid Laurier Univ. Pr. 1988. X, 194 p. = Editions SR IX; $ 17,50.

Walcot, Kevin: Redefining the boundaries of Mission? Challenges ahead for Missionary Societies. – Verbum SVD 29, 1988, 3–10; p. 11–22:

Knight, James: SVD Constitution 102 in the Asian context; p. 23–42: Umans, Johannes M.: Dialogue with Non-Christian religions; p. 43–54: Pates, Antonio B.: Commitment to the promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of SVD spirituality; p. 55–78: Thottan, Anthony: Divine Word Missionary brothers.

García Martín, Julio, CMF: Medios adecuados del Misionero en la implantación de la Iglesia. – ComRel 69, 1988, 385–410.

Pérez, Isacio: Cronología comparada de las intervenciones de **Las Casas** y Vitoria en los asuntos de América. – Studium 28, 1988, 235–264.

Andonegui, Javier: La ética a propósito de la conquista de América. – ScriptVict 35, 1988, 320–385.

Seibold, J. R.: La cruz, la virgen conquistadora y el corazón. La evangelización Jesuita en corrientes desde Alonso de Barzana a San Roque González de Santa Cruz ‹1592–1628›. – Stromata 44, 1988, 371–421.

Brézault, Alain – Gérard Clavreuil: Missions en **Afrique**, les Catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican. – P: Ed. Autrement 1987. 193 p., 2 cart.; F 69,–.

Prior, John Mansford: Church and marriage in an **Indonesian** village. A study of customary and church marriage among the Ata Lio of Central Flores, Indonesia, as a paradigm of the ecclesial interrelationship between village and institutional catholicism. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. V, 274 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LV; sfr 70,– [Diss., Birmingham]

Ruiz de Medina, Juan G.: Sobre los orígenes de la Iglesia Católica **Coreana**. – HS 40, 1988, 541–568.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Holm, Nils G.: Scandinavian psychology of religion (Religionspsykologins grunder, engl.). – Åbo: Åbo Akad. 1987. 162 p., graph. fig.. = Religionsvetenskapliga skrifter XV.

Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander **Böhlig**. Hrsg. von Manfred Görg. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XX, 282 S. = Ägypten und Altes Testament XIV; DM 98,–; S. IX–XX: Veröffentlichungen von Alexander Böhlig; S. 1–10: Bammel, Ernst: Das Judentum als eine Religion Ägyptens; S. 11–17: Beltz, Walter: Biblische und ägyptische Religionsgeschichte. Prämissen und Prädispositionen; S. 18–53: Betz, Otto: Die Bileamtradition und die biblische Lehre von der Inspiration; S. 54–64: Bianchi, Ugo: Omogeneita' della luce dualismo radicale nel manicheismo; S. 65–82: Görg, Manfred: **Neilos** und **Domitian**. Ein Beitrag zur spätantiken Nilgott-Ikonographie; S. 83–93: Irmscher, Johannes: Berlin und die Koptologie; S. 94–152: Nagel, Peter: Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus; S. 153–167: Parrott, Douglas M.: **Eugnostos** and "All The Philosophers"; S. 168–185: Quispel, Gilles: **Anthropos** and **sophia**; S. 186–196: Strothmann, Werner: Der Koheleth-Kommentar des **Theodor** von **Mopsuestia**; S. 197–220: Timm, Stefan: Der heilige **Mose** bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur Nachgeschichte alttestamentlicher Texte; S. 221–226: Westendorf; Wolfhart: Das leere Grab und der leere Stuhl; S. 227–239: McL. Wilson, R.: Gnostic origins. An Egyptian connection?; S. 240–278: Zandee, Jan: Der **androgyne Gott** in Ägypten. Ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers.

Beck, Roger: Planetary gods and planetary orders in the mysteries of **Mithras**. – Lei: Brill 1988. XIII, 112 p., 7 ill. 5 fig. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CIX; hfl 48,–.

Marcovich, Mroslav: Studies in Greco-Roman religions and Gnosticism. – Lei: Brill John: 1988. IX, 195 p. = Studies in Greek and Roman religion IV.

Turcan, Robert: Religion **romaine**. I: Les dieux. Avec 140 ill. sur 52 pl. II: Le culte. Avec 97 ill. sur 52 pl. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. 48 p., LII pl.; 39 p., 52 pl. = Iconography of religions. Sect. XVII: Greece and Rome. Fasc. I, 1.2; hfl 96,–.

Naumann, Nelly: Die einheimische Religion **Japans**. Teil I: Bis zum Ende der Heian-Zeit. – Lei: Brill 1988. XIV, 299 p. = Handbuch der Orientalistik V, 4, 1; hfl 140,–.

Reiter, Florian C.: Grundelemente und Tendenzen des religiösen **Taoismus**. Das Spannungsverhältnis von Integration u. Individualität in seiner Geschichte zur Chin-Yüan- u. frühen Ming-Zeit. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. VII, 173 S. = Münchener ostasiatische Studien XLVIII; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Gill, Sam D.: Native American religious action: a performance approach to religion. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. 1987. XII, 187 p. = Studies in comparative religion.

Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire. Textes réunis par Michel Cartry. – P: Pr. Univ. de France 1987. 380 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses LXXXVIII; F 380,–.

Hallgren, Roland: The good things in life: a study of the traditional religious culture of the **Yoruba** people. – Löberöd: Plus Ultra 1988. 197 p., cartes. [Diss., Lund]

VI. Religionsphilosophie

Craig, William Lane: The problem of **divine foreknowledge** and future contingents form Aristotle to Suarez. – Leiden [e. a.:] Brill 1988. XIII, 295 p. = Brill's studies in intellectual history VII; hfl 124,–.

Davidson, Herbert A.: Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. 428 p.; $ 15,95.

Milz, Bernhard: Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei **Kant**. – ThPh 63, 1988, 481–518.

Kellner, Manuel: **Feuerbachs** Religionskritik. – Ffm: isp-Verl. 1988. VII, 147 S. = Wissenschaft und Forschung III; kart. DM 19,–.

Ghedini, Francesco: Esperienza del nulla e negazioni di Dio. Interpretazioni dell'ateismo in **Nietzsche**. – Padova: Libr. Gregoriana Ed. 1988. 214 p. = Studi filosofici XVI; Lire 24 000.

Brose, Karl: Wittgenstein als Religionsphilosoph. Religiöse Themen in Wittgensteins „Vorlesungen über den religiösen Glauben" ‹1938›. – PhJ 96, 1989, 82–94.

O'Connor, Bernard F.: A dialogue between philosophy and religion. The perspective of Karl **Jaspers**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. XVII, 209 p.; $ 27,75.

Castillo Caballero, Dionisio: El tema del **ateísmo** en los años **1968–1987**. – Naturaleza y gracia 35, 1988, 7–63.

Ammer, Vera: Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum u. Atheismus im russischen Denken. – Mch: Sagner 1988. X, 243 S. = Slavistische Beiträge CCVIII; kart. DM 35,– [Diss., Münster]

Ernst, Norbert: Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der **analogia entis** im Denken Paul **Tillichs**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. XIII, 222 S. = Fuldaer Studien II; kart. DM 58,– [Diss., München. Hochschule für Philosophie]

Braine, David: The reality of time and the existence of God. The project of proving God's existence. – Oxf: Claredon 1988. XVI, 383 p.; £ 35,–.

Hick, John: An interpretation of religion: human responses to the transcendent. – Lo: Macmillan 1989. XV, 412 p. = Gifford lectures 1986/87.

VII. Fundamentaltheologie

Slenczka, Reinhard: Fundamentaltheologie nach Vaticanum I und II. – ThRu 53, 1988, 277–292.

Schützeichel, Heribert: Wege in das Geheimnis. Beiträge zur Fundamentaltheologie. – Trier: Paulinus-Verl. 1989. 216 S.; kart. DM 48,–.

Pié i Ninot, Salvador: Tratado de Teologia fundamental. – Salamanca: Secretariado Trinitario 1989. 425 p. = Agape VII.

Richebaecher, Wilhelm: Die Wandlung der **natürlichen Theologie** in der Neuzeit. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. VIII 414 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 350; sfr 74,– [Diss., Marburg]

Gil Ribas, Josep: Teologia de la religió. – Revista Catalana de teologia 12, 1987, 337–411; 14, 1988, 59–114.

Meland, Bernard Eugene: Essays in **constructive theology**. A process perspective. Ed. by Perry LeFevre. – Chicago, Ill.: Exploration Pr. 1988. 329 p.; $ 28,25.

Birenbaum, Harvey: Myth and mind. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. XVIII, 271 p., fig.; $ 28,25.

Ohly, Friedrich. Süße Nägel der Passion: ein Beitrag zur theologischen Semantik. – Baden-Baden: Koerner 1989. 215 S. = Saecula spiritalia XXI.

Sesboüé, Bernard, SJ: Le Christ illuminateur: le salut par **révélation**. – NRTh 110, 1988, 351–370.

Moore, Gareth: Believing in God: a philosophical essay. – Edinburgh: Clark 1988. X, 289 p.; £ 14,95.

Greisch, Jean: L'analyse de l'acte de **croire** entre histoire et épistémologie. – RSR 77, 1989, 13–44; p. 45–62; Petitdemange, Guy: Critique et nostalgie de la raison. Notes sur un texte de Horkheimer et Adorno; p. 63–91: Gisel, Pierre: Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique; p. 93–111: Delzant, Antoine: Croire, connaître, agir.

Galli, Alberto: La virtù teologale della fede. – Sacra doctrina 33, 1988, 520–565.

Hall, Douglas John: Thinking the faith. Christian theologoy in a North Amerikan context. – Minneapolis: Augsburg-Fortress 1989. 456 p.

Duboucher, Georges: La sience et la foi. Thèmes et exigences d'un dialogue. – P: Beauchesne 1988. 130 p. = Le point théologique.

Koch, Traugott: Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben. – Tü: Mohr 1989. VII, 404 S.; kart. DM 48,–.

Ducruet, Jean: La foi chrétienne dans une situation de pluralime culturel. – RTL 20, 1989, 32–58; p. 59–66: Thils, Gustav: Le fondement naturel et universel de la «liberté religieuse».

Kasper, Walter: Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987. – Heid: Winter 1989. 41 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jg. 1988, 4.

Hauerwas, Stanley: Christian existence today. Essays on Church, world, and livin in between. – Durham: The Labyrith Pr. 1988. X, 266 p.

Burke, Cormac: **Authority** and **freedom** in the Church. – Dublin: Four Courts Pr. 1988. 235 p.; £ 7,95.

VIII. Dogmatik

Simonis, Walter: Gott in Welt. Umrisse christlicher **Gotteslehre**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. 319 S.; kart. DM 38,–.

Laudazi, Carlo: L'uomo nel progetto di Dio. – Teresianum 39, 1988, 339–373.

Halleux, André de: «Manifesté par le Fils.» Aux origines d'une formule **pneumatologique**. – RThL 20, 1989, 3–31.

Masset, Pierre: Réflexion philosophique sur le **péché originel**. – NRTh 110, 1988, 879–902.

Jonge, Marinus de: **Christology** in context. The earliest Christian response to Jesus. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 276 p.; $ 15,95.

Rosa, Giuseppe de: Analisi critica di un singolare saggio di cristologia. – DThom 89–90, 1986/87, 3–139.

Denaux, Adalbert: L'Église comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985. – NRTh 110, 1988, 16–37. 161–180.

Colzani, Gianni: **Antropologia** teologica. L'uomo: paradosso e mistero. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 464 p. = Corso di teologia sistematica IX.

Estrada, Juan A.: Del misterio de la **Iglesia** al pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiologia misterica. – Salamanca: Ed. Sígueme 1988. 255 p. = Verdad e imagen CIV; pes 943,–.

Bueno de la Fuente, Eloy: ¿Redescubrimiento de los **laicos** o de la Iglesia? Boletín bibliográfico 1985–1987 – RET 48, 1988, 213–249.

Amengual, Josep: Església local i església particular. Una paràfrasi als textos del Concili Vaticà II. – Revista Catalana de Teologia 13, 1988, 135–177.

Kasper, Walter: Il ruolo soteriologico della Chiesa e i Sacramenti della salvezza. – Euntes docete 41, 1988, 397–420.

Ambrosio, Gianni: Cammino ecclesiale e percorsi aggregativi. – SC 116, 1988, 441–460; p. 461–511: Brambilla, Franco Giulio: Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Consilio fino a oggi; p. 512–529: Dianich, Severino: Le nuove comunità e la «grande Chiesa»: un problema ecclesiologico; p. 530–557: Angelini, Giuseppe: I «movimenti» e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale.

Theologe und **Hierarch**. [Mit Beitr. von] Magnus Löhrer . . . – Zü: Benziger 1988. 158 S. = Theologische Berichte XVII; kart. DM [enth.:] S. 11–53: Löhrer, Magnus: Dogmatische Erwägungen zur unterschiedlichen Funktion und zum gegenseitigen Verhältnis von Lehramt und Theologie in der katholischen Kirche; S. 55–77: Fries, Heinrich: Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen; S. 79–110: Riedl, Alfons: Lehramt und Moraltheologie; S. 111–144: Müller, Alois: Ekklesiologische Erwägungen zum Thema „Gehorsam"; S. 145–158: Heinemann, Heribert: Lehrbeanstandungsverfahren – ein Problem und seine Lösungsversuche.

Antón, Angel: Fundamentación teológica de las Conferencias Episcopales. – Greg 70, 1989, 205–232.

Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status. Hrsg. von Hubert Müller [u. a.] Mit Beitr. von Ivo Fürer . . . – Düs: Patmos 1989. 304 S.; kart. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 10–35: Sieben, Hermann Josef: Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend; S. 36–43: Sobański, Remigiusz: Der Entwurf der römischen Bischofskongregation im Licht der Konzilsdebatte des II. Vaticanums; S. 44–87: Pottmeyer, Hermann J.: Der theologische Status der Bischofskonferenz – Positionen, Klärungen und Prinzipien; S. 88–115: Greshake, Gisbert: „Zwischeninstanzen" zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum"; S. 116–133: Pottmeyer, Hermann J.: Das Lehramt der Bischofskonferenz; S. 134–155: Kaufmann, Franz-Xaver: Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Shermis, Michael: **Jewish-Christian** relations. An annotated bibliography and resource guide. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1988. XV, 291 p.

The theology of the Churches and the Jewish people. Statements by the World Council of Churches and its member churches. With a commentary by Allan Brockway . . . – Geneva: WCC Publications 1988. IX, 186 p.

Religious pluralism and Lutheran theology. Papers and report from an LWF-sponsored working group, Geneva, Switzerland, october/november 1986. Ed. by J. Paul Rajashekar. – Geneva: The Lutheran World Federation 1988. 182 p. = LWF-Report 23/24 – LWB-Report 23/24.

Ellingsen, Mark: The **Evangelical movement**. Growth, impact, controversy, dialog. A study for the Institut of Ecumenical Research (Strasbourg). – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 496 p.; $ 24,95.

Barth, Hans-Martin: Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Judentum. – KuD 35, 1989, 34–53; S. 106–127: Beyerhaus, Peter: Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen. Gerhard Rosenkranz ‹1896–1983› zum Gedenken.

Symposium Methodianum ‹1985, Regensburg›: Symposium Methodianum. Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg ‹17. bis 24. April 1985› zum Gedenken an den 1100. Todestag des Hl. **Method**. Hrsg. von Klaus Trost . . . – Neuried: Hieronymus 1988. XII, 727 S., Ill., graph. Darst. = Selecta Slavica XIII; DM 180,–.

Slenczka, Reinhard: Gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Das Verständnis der **Rechtfertigung** in der evangelischen Kirche und die Verständigung über die Rechtfertigung mit der römisch-katholischen Kirche. – NZSystThR 30, 1988, 294–316.

Kindt-Siegwalt, Irmgard: Die Antwort der Kirchen auf **Lima** und ihre Auswertung. – OekRu 38, 1989, 1–13; S. 14–29: Witzel, Johann-Hinrich: Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses; S. 30–46: Wenz, Gunther: Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima; S. 47–61: Schäfer, Rolf: Die Einheit der Kirche im Studiendokument „Den einen Glauben bekennen".

Schmidt-Leukel, Perry: Die Suche nach einer Hermeneutik interreligiösen Dialogs: Phasen der ökumenischen Diskussion. – UnSa 43, 1988, 178–188; S. 189–200: Eck, Diana L.: Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs; S. 201–209: Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen: Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission. Dokument des Römischen Sekretariats für die Nichtchristen (Pfingsten 1984).

Doop, Eucharistie, Ambt (BEM). Het katholieke antwoord. – Collationes 19, 1989, 76–113.

Brun, Maria. Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit e. Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou. – Frb/S: Universitätsverl. 1988. XLI, 230 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XVIII; sfr 56,– [Diss., Freiburg/S]

Halleux, André de: Foi baptême et unité. À propos du texte de **Bari**. – Irénikon 61, 1988, 155–188; p. 189–206: Lanne, Emmanuel: Foi, sacrements et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari.

Forte, Bruno: Il trattato di ecclesiologia: una impostazione ecumenica. – Studi ecumenici 4, 1988, 153–166; p. 167–182: Cereti, Giovanni: Contributo dei dialoghi fra le Chiese per un trattato di ecclesiologia; p. 183–192: Rostagno, Sergio: Ecclesia abscondita. Appunti su un concetto controverso; p. 193–206: Salachas, Dimitri: L'ecumenismo nello schema del futuro Codice di Diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche; p. 207–238: Altissimo, Lorenzo C.: Mille anni di cristianesimo in Russia.

Living today towards visible unity. The 5th International Consultation of United and Uniting Churches. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publications 1988. XII, 135 p. = Faith and order paper CXLII; sfr 18,–; [cont. e. a.:] p. 3–20: Report of the Fifth International Consultation of United and Uniting Churches; p. 21–38: Crow, Paul A.: Reflections on models of Christian unity; p. 39–48: Welch, Elizabeth: Living in a United Church in the continuing search for unity: a local example; p. 49–69: Black, Alan W.: Unity, renewal and participation in united and uniting churches; p. 70–86: Boseto, Leslie: Models of mission and diakonia for united and uniting Churches; p. 87–97: Mickelson, Arnold R.: Unity in an intra-confessional context.

X. Moraltheologie

Antolí, Miguel: Los primeros renovadores de la moral en el siglo **XIX**. – RET 48, 1988, 277–290.

Demmer, Klaus: Moraltheologische **Methodenlehre**. – Frb/B [u. a.:] Herder; Frb/S: Univ.-Verl. 1989. 223 S. = Studien zur theologischen Ethik XXVII; DM 29,–.

Kagan, Shelly: The limits of morality. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIII, 415 p. = Oxford ethics series; £ 35,–.

Woschnak, Werner: Zum Begriff der **Sitte**. Überlegungen zum Verhältnis von Sitte, moralischer Autonomie und Rechtsordnung. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. 218 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte 505 = Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik XXI–II; DM 50,–.

Composta, Dario: Riflessioni teologico-filosofiche sul fondamento della morale. – Divinitas 33, 1989, 131–150.

McCormick, Richard A.: Moral theology 1940–1989: An overwiev. – ThSt 50, 1989, 3–24; p. 25–43: Langan, John: Catholic moral rationalism and the philosophical bases of moral theology; p. 44–69: Gustafson, James M.: Roman catholic and protestant interaction in ethics: An interpretation; p. 70–94: Hollenbach, David: The common good revisited; p. 95–119: Sulmasy, Daniel P.: By whose authority? Emerging issues in medical ethics; p. 120–150: Cahill, Lisa Sowle: Catholic sexual ethics and the dignity of the person: A double message; p. 151–167: Orsy, Ladislas: Moral theology and canon law: The quest for a sound relationship.

Guroian, Vigen: Incarnate love: essays in Orthodox ethics. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1987. XII, 212 p.; $ 24,95.

Gerardi, Renzo: Riflessioni etiche sul morire umano. – Lateranum 54, 1988, 119–139; p. 140–163: Cozzoli, Mauro: «Dare ragione della speranza.» Istanze etiche della speranza teologale.

Dijkman, J. H.: Integratie van het verhaal in de ethiek. Mogelijkheden en grenzen van het narratieve binnen een theologisch-ethische handelingstheorie. – TTh 28, 1988, 50–72.

Barry, Robert, OP – Matthew Murphy: Can deterrence be moral? – Thomist 52, 1988, 719–736.

Cannon, Katie G.: **Black womanist** ethics. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 182 p. = American Academy of Religion. Academy series LX; $ 10,95.

Stevenson, William R.: **Christian love** and **just war**. Moral paradox and political life in St. **Augustine** and his modern interpreters. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1987. XV, 166 p.; $ 29,95.

Miller-McLemore, Bonnie J.: **Death, sin** and the moral life. Contemporary cultural interpretations of death. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 196 p. = American Academy of Religion. Academy series LIX; $ 13,95.

Barreau, Hervé: **Bioéthique** et éthique de la vie. – NRTh 111, 1989, 194–216.

Guzzetti, Giovanni Battista: **Ecologia**, popolazione e morale. – Leumann (Torino): Ed. Elle di Ci 1988. 215 p., graph. ill., tab. = Saggi di teologia.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia Internationalis spiritualitatis. A Pontificio Istituto Spiritualitatis O.C.D. edita. Vol. 20, **1985**. – R: Edizione Teresianum 1988. XXXIV, 628 p.; Lire 95 000.

Nürnberg, Rosemarie: **Askese** als sozialer Impuls. Monast.-asket. Spiritualität als Wurzel u. Triebfeder sozialer Ideen u. Aktivitäten d. Kirche in Südgallien im 5. Jh. – Bonn: Borengässer 1988. XXX, 354 S. = Hereditas II; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

O'Dwyer, Peter: **Mary**: a history of devotion in **Ireland**. – Dublin: Four Courts Pr. 1988. 331 p.; £ 27,50.

Vogüé, Adalbert de: En lisant Jonas de Bobbio. Notes sur la vie de saint **Colomban**. – Studia monastica 30, 1988, 63–104.

Ruyffelaere, R.: Les «Historiae fundationum monasteriorum» et leurs sources orales au XII[e] siècle. – Sacris erudiri 29, 1986 (ersch. 1988), 223–247; p. 249–268: Van Acker, Leven: Het zogenaamde «Commendatorium Haffligeniense» van **Nicolaus Mis**; p. 269–312: Declercq, Georges: Het kapittel van **Harelbeke** in de **11**de en **12de** eeuw. Een bijdrage tot de studie van de «vita canonica» in Vlaanderen; p. 313–360: Jocqué, Luc: **Saint-Victor** et **Windesheim**. L'influence sur les usages windeshémiens au début du XVI siècle.

Mursell, Gordon: The theology of the Carthusian life in the writings of St. **Bruno** and **Guigo I.** – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1988. 184 p.

Hart, Michael Joseph: Dynamics of Franciscan fraternity. A study of spirit, word, obedience and poverty in the writings of St. **Francis** of **Assisi**. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1988. VIII, 364 p. = Roma. Pont. Athenaeum Antonianum, Fac. Theol., Sectio Franciscana spiritualitatis. These ad doctoratum 297.

Piazzoni, Ambrogio: **Guglielmo** di **Saint-Thierry**: Il declino dell'ideale monastico nel secolo **XII**. – Roma: Borromini 1988. 229 p. = Studi storici 181–183; Lire 30 000.

Pacho, Eulogio: La Iglesia, sacramento de unidad, raíz de la espiritualidad de **Francisco Palau**. – Teresianum 39, 1988, 275–303.

Lievens, Robrecht – J. W. van Maren: Een Middelnederlandse ontlening uit het Buch von geistlicher Armuth. – OGE 62, 1988, 289–310; p. 311–348: Vaske, B. A. M.: De handschriften van het Haarlemse begijnhof.

Rico Seco. Atilano: La espiritualidad de Fray **Luis** de **Granada**. ‹Vocación universal a la santidad.› – CTom 115, 1988, 491–520.

Walter **Hilton**'s latin writings. Ed. by John P. H. Clark ... Vol. I. II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Univ. Salzburg 1987. VI, 479 p. Analecta Cartusiana CXXIV.

Morinay, Jean: Marie et la faiblesse de Dieu: Essai de présentation du message spirituel de saint Louis-Marie **Grignion** de **Montfort**. – P: Nouvelle Cité 1988. 323 p.; F 98,–.

Pochat, Geneviève: **François** de **Sales** et la pauvreté. – P: Éd. S.O.S. 1988. 262 p.; F 85,–.

The British. Their religious beliefs and practices **1800–1986**. Ed. by Terence Thomas. – Lo, NY: Routledge 1988. VII, 247 p. = Library of religious beliefs and practices; £ 9,95.

Silva, González S.M., CMF: L'«Introduzione alla vita devota» e la spiritualità apostolica. – Claretianum 28, 1988, 115–168.

Gmelch, Michael: **Gott** in **Frankreich**. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. – Wü: Echter 1988. XIII, 285 S.; kart. DM 29,– [Diss., Würzburg]

Weiler, Antonius G.: Vernieuwing in trouw. Beschouwingen over de ontwikkelingen in kerk en samenleving. – [Baarn]: Arbor 1988. 407 blz.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Gottwald, Heinz: Vergleichende Studie zur **Ökonomik** des **Aegidius Romanus** und des Justus **Menius**. Ein Beitr. zum Verhältnis von Glaubenslehre einerseits und Wirtschaftsethik sowie dem Sozialgebilde „Familie" andererseits. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. VIII, 426 S. = Europäische Hochschulschriften III, 378; sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M]

Blasi, Anthony J.: Early Christianity as a social movement. – NY [e. a.:] Lang 1988. 240 p = Toronto studies in religion V; sfr 48,30.

L'enseignement social chrétien. Dimensions actuelles / Université Volante Internationale. Ed. par Patrick de Laubier. – Frb/S: Ed. Univers. 1988. 285 p. = Prémices IX.

Baubérot, Jean: Le protestantisme dans une société postsécularisée. – RThPh 120, 1988, 41–62.

Furger, Franz: Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen **Sozialethik**. – Mstr: Aschendorff 1989. V, 206 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster XX.

Endres, Josef. **Gemeinwohl** heute. – Innsbr: Tyrolia-Verl. 1989. 216 S.

Religious sociology – interfaces and boundaries. Ed. by William H. Swatos. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1987. XIV, 194 p. = Contributions in sociology LXIV; $ 37,95, [cont.:] p. 15–26: Balswick, Jack O.: Sociology, christianity, and humanity; p. 27–40: McAllister, Ronald J.: Theology lessons for sociology; p. 41–56: Garrett, William R.: The sociological theology of H. Richard **Niebuhr**; p. 57–68: Gustafson, Paul M.: A sociological and fraternal perspective on James M. **Gustafson**'s ethics; p. 69–86: Jung, L. Shannon: Ethics and the image of the self in the theology of story; p. 87–102: Hillery, George A.: On freedom, love, and community; p. 103–114: Swatos, William H.: The power of prayer: Observations and possibilities; p. 115–124: Hegy, Pierre: The invisible religion of Catholic charismatics; p. 125–140: Schoenfeld, Eugen: Militant religion; p. 141–152: Balswick, Jack O.: The psychological captivity of Evangelicalism; p. 153–164: Swatos, William H.: Clinical pastoral sociology.

Kruip, Gerhard: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik soz. Strukturen am Beispiel ausgew. Stellungnahmen aus der kath. Kirche **Mexikos** ‹**1982–87**›. – Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach 1988. VI, 597 S., graph. Darst. = Forschungen zu Lateinamerika XIX; kart. DM 59,– [Diss., Würzburg]

Ciccone, Lino: Per una cultura della vita a partire dalla **famiglia**. Responsabilità generosa nel dono della vita. – Leumann (Torino): Ed. Elle di Ci 1988. 150 p. = Saggi di teologia; Lire 40 000.

Reinders, J. S.: **Violence**, victims and reights. A reappraisal of the argument from institutionalized violence with special reference to Latin American liberation theology. – Amst: Free Univ. Pr. 1988. 256 p.

Becker, Karl Heinz: Christus in der Arbeitswelt. Theolog. Grundsätze des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA). Karl Heinz Becker, Wilhelm Fahlbusch, Walter Sohn. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1988. 98 S. = Vorlagen. N.F. VI; kart. DM 9,80.

Business and religion in **Britain**. Ed. by David J. Jeremy. – Brookfield [e. a.:] Gower 1988. IX, 216 p., fig. = Business history series V; £ 30,–.

Liehr, Wilfried: Katholizismus und Demokratisierung in **Brasilien**. Stimulierung von sozialen Lernprozessen als kirchl. Reformpolitik. – Saarbrükken, Fort Lauderdale: Breitenbach 1988. XVII, 468 S., 2 Kt. = Forschungen zu Lateinamerika XVII; kart. DM 59,– [Diss., Frankfurt/M]

Wogaman, J. Philip: Christian perspectives on **politics**. – Phil: Fortress Pr. 1988. IX, 309 p.; $ 18,95.

Spirit matters. The worldwide impact of religion on contemporary politics. Ed. by Richard L. Rubenstein. With an introduction by Huston Smith. – NY: Paragon House Publ. 1987. XXVII, 384 p. = A Washington Institute Book; $ 12,95.

Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Ffm: Athenäum 1988. 301 S.

XIII. Kirchenrecht

Gillmann, Franz: Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik von Franz Gillmann. Hrsg. Rudolf Weigand. Bd. I: Schriften zum Dekret Gratians und zu den Dekretisten. – Wü: Echter 1988 = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft V; DM 56,–.

Gaudemet, Jean: Charisme et droit. Le domaine de l'évêque. – ZSavRG-Kan 74, 1988, 44–70; S. 141–167: Fransen, Gérard: États différents d'une même Question disputée. Fortsetzung; S. 246–280: Wolter, Udo: **Amt** und **Officium** in mittelalterlichen Quellen vom **13.** bis **15.** Jahrhundert; S. 328–347: Pennington, Kenneth: **Johannes Andreae**'s Additiones to the Decretals of Gregory IX; S. 391–421: García y García, Antonio: El tratado „De annatis" de Antonio **Augustín**; S. 519–534: Schnizer, Helmut: Eigentum an Kirchen nach den päpstlichen Gesetzbüchern; S. 1–34: Landau, Peter: Ulrich **Stutz** und der Codex Iuris Canonici von 1917; S. 27–43: Grass, Nikolaus: Ulrich Stutz und die österreichische Kirchenrechtswissenschaft.

Grass, Nikolaus: **Österreichs Kirchenrechtslehrer** der Neuzeit, bes. an den Univ. **Graz** und **Innsbruck**. Mit einem Geleitwort von Alfons Maria Kard. Stickler. – Frb/S: Universitätsverlag 1988. VIII, 402 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXVII.

Castillo-Lara, Rosalio: Histoire et principes du livre **III** du code de 1983. – Année canonique 31, 1988, 17–54; p. 55–94: Sesboüe, Bernard: La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie; p. 95–115: Urrutia, Francisco: La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible; p. 117–130: Feliciani, Giorgis: La **prédication** des laïcs dans le code; p. 131–145: Morrisey, Francis G.: Status juridiques des personnes dans le code et communication du magistère; p. 147–156: Passicos, Jean: Le statut des instruments de catéchèse dans le code; p. 157–174: Carrez, Maurice: Y a-t-il un magistère dans les églises de la réforme?; p. 207–215: Le Léannec, Bernard: «La Croix.» Un quotidien catholique dans son rapport au magistère; p. 219–247: Farret, Alain: Quelles nullités de mariage demain?; p. 249–268: Friedlander, Colette: Décentralisation et identité cistercienne. Une recherche dans le droit monastique contemporain; p. 269–289: Valdrini, Patrick: La nouvelle «loi propre de la Mission de France»; p. 291–310: Jounel, Pierre: La célébration du synode diocésain; p. 311–320: Echappé, Olivier: Un mode de preuve injustement méconnu en droit canonique: l'amicus curiae; p. 321–342: Messner, Francis: Peut-on définir juridiquement la religion? L'exemple de la république fédérale d'Allemagne; p. 343–367: Onorio, Joël-Benoît: **Droits** et **libertés** publiques selon le Concile Vatican II.

Bolognini, Franco: Lineamenti di diritto canonico. – Torino: Giappichelli 1988. 371 p.; Lire 35 000

Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. **219** des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS 1988. XXVII, 158 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe II; kart. DM 19,80.

Lahidalga Aguirre, J. M. de: El trasfondo histórico-jurisprudencial del canon **1026**. – ScriptVict 35, 1988, 57–89; p. 386–412: Lahidalga Aguirre, J. M. de: Del canon **214** del viejo Código al canon **1026** del Código 1983: coacción y celibato.

Geringer, Karl-Theodor: Die Ehenichtigkeitsklage. – AkKR 156, 1987, 412–431; S. 432–459: Kotzula, Stephan: Zur **Exkommunikation** im CIC/1983. Eine Definitionsmöglichkeit vom Communiobegriff her.

Borras, Alphonse: Appartenance à l'Eglise, communion ecclésiale et excommunitiation. Réflexions d'un canoniste. – NRTh 110, 1988, 801–824.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gräb, Wilhelm: Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung. – ZThK 85, 1988, 474–492.

Greinacher, Norbert: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft. – ThQ 168, 1988, 283–299.

Josuttis, Manfred: Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. Bd. II: Der Traum des Theologen. – Mchn: Kaiser 1988. 237 S.; DM 36,–.

Otto, Gert: Praktische Theologie. Bd. II: Handlungsfelder der praktischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1988. 388 S.; kart. DM 68,–.

Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre. Jacques Audinet [e. a.] Préface de René Marlé. Institut Catholique de Paris. – P: Beauchesne (1988). 210 p. = Le point théologique XLIX; F 105,–; [cont.:] p. 11–27: Sommet, Jacques: L'image du monde dans la société de ce temps; p. 29–52: Marlé, René: L'institution de l'écriture; p. 53–78: Pasquier, Abel: A propos des demandes de baptême des petits enfants ... Mythe, idéologie, utopie; p. 79–92: Bellet, Maurice: L'Usure; p. 93–106: Audinet, Jacques: De l'artisanat théologique; p. 117–133: Pasquier, Abel: Typologie des mécanismes du transmettre; p. 135–165: Pasquier, Abel: Les formes du transmettre contemporain; p. 167-206: Audinet, Jacques: Dispositif du «Transmettre» et «Confession de foi».

Pierrard, Pierre: Les **laïcs** dans l'Église de France ‹**XIX**e–**XX**e siècle›. – P: Éd. Ouvrières 1988. 298 p.; F 148,–.

Bojorge, H.: El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la teología del laicado. – Stromata 44, 1988, 423–474.

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. IV: Jugend der Kirche. Selbstdarstellung von **Verbänden** und Initiativen. Hrsg. von Günter Biemer ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 413 S.; DM 58,–.

Schmidt-Rost, Reinhard: **Seelsorge** zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem **19.** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 144 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXII; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Bommer, Josef: **Gemeinde** auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde. – Mchn: Pfeiffer 1988. 151 S.

Reierson, Gary B.: The art in **preaching**. The intersection of theology, worship, and preaching with the arts. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. VIII, 168 p.; $ 25,25 [Diss., Minneapolis]

Wekel, Paul: Theologie der **Konfirmation**. – Rgb: Roderer 1988. 323 S. = Theorie und Forschung XXIV = Philosophie und Theologie III; DM 58,–.

Mit **Außenseitern** leben. Eine Herausforderung für die Christen. Hrsg.: Konrad Baumgartner, Michael Langer. – Rgb: Pustet 1988. 270 S., graph. Darst.; kart. DM 29,80.

Stackhouse, Max L.: Apologia. Contextualization, globalization, and mission in theological **education**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XVI, 237 p.; $ 14,95.

Seelsorge und **Religionsunterricht**. Hrsg. von Gerhard Büttner ... – Menden: Trapez-Verl. 1988. 145 S. = Religion heute. Extra; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 9–44: Sauer, Gert: Seelsorge und Unterricht; S. 45–74: Büttner, Gerhard: Sich um die Seele der Schüler sorgen ... Pastoralpsychologische Überlegungen zum Religionsunterricht als Lebens- und Glaubenshilfe; S. 75–85: Büttner, Gerhard: Seelsorgerliche Elemente im Religionsunterricht; S. 86–97: Sauer, Gert: Zur Selbstfindung von Schülern und Lehrern, S. 98–104: Spilling-Nöker, Christa: Seelsorge – am Rande?!; S. 105–129: Ellerbrock, Jochen: Seelsorge allein den Seel-Sorgern überlassen?; S. 130–145: Schwarzenau, Paul: Vom Sinn der „Stunde". Problematische Aspekte des Religionsunterrichts im Licht der Tiefenpsychologie C. G. Jungs.

Ritter, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext: die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang; eine grundlegende Studie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 340 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik IV; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Regensburg. Kurzfassung]

XV. Liturgiewissenschaft

Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien **Nocent**. A cura di Giustino Farnedi. – R: Abbazia S. Paolo 1988. 692 p. = Studia Anselmiana XCV = Analecta liturgica XII; Lire 60 000; [cont.:] p. 12–23: Bibliografia del Prof. Adrien Nocent: 1955–1987; p. 25–34: Scicolone, Ildebrando: La Liturgia è vita: Adrien Maurice Nocent; p. 35–44: Augé, Matias: Preghiera Liturgica e non Liturgica. Alcune riflessioni su un dibattito ancora in atto; p. 45–80: Baroffio, Bonifacio: *L'Ordo Missae* del Rituale-Messale **Vallicelliano** E 62; p. 81–112: Böckmann, Aquinata: Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet?; p. 113–124: Brovelli, Franco: Ragioni e compiti del movimento liturgico. Un singolare testo di M. Bendiscioli scritto nel 1931; p. 125–148: Chavasse, Antoine: Le **Sacramentaire Grégorien**. Les additions et remaniements introduits dans le témoin P; p. 149–162: Chupungco, Anscar J.: The adaptation of the liturgical year: A theological perspective; p. 163–176: De Clerck, Paul: La Prière Gallicane «Pater Sancte» de l'Ordination Episcopale; p. 177–204: Dell'Oro, Ferdinando: Frammento di Rotolo Pontificale del secolo **XI**; p. 205–214: Dupont, Jacques: Laisse là ton offrande, devant l'Autel ...; p. 215–224: Gy, Pierre-Marie: Les répons de l'Office nocturne pour la fête de S. **Martin**; p. 225–246: Hänggi, Anton: Zwei interessante alte *Ordines Unctionis Infirmorum* in **Basler Missale** des **11.** Jahrhunderts; p. 247–272: Jounel, Pierre: Liturgie et société dans la Rome Papale en 1870; p. 273–286: Kavanagh, Aidan: Notes on dismissals in the divine liturgy of **Constantinople**; p. 287–310: Lang, Odo: *Serviendo consumi.* Gedanken zu einer benediktinisch-liturgischen Spiritualität; p. 311–332: Martimort, Aimé Georges: La lecture patristique dans la Liturgie des Heures; p. 333–358: Molin, Jean-Baptiste: Quelques textes médiévaux de la **Prière Universelle**; p. 359–374: Mpongo, Laurent: Vers un **rite africain** de la célébration de la passion du Seigneur; p. 375–389: Neunheuser, Burkhard: Ut Mysterium paschale vivendo exprimatur; p. 391–411: Olivar, Alexandre: *Prósjomen.* El contexto histórico de una antigua fórmula litúrgica; p. 413–436: Panimolle, Salvatore A.: Il battesimo e la pentecoste dei Samaritani; p. 437–467: Ramis, Gabriel: Los formularios Romanos de las misas de Bendición de vírgenes y viudas; p. 469–485: Raquez, Olivier: Les Confessions de foi de la Chirotonie Episcopale des Eglises Grecques; p. 487–515: Stadelmann, Andreas: Bemerkungen zur Rolle des **Kult**es im **Proverbienbuch**; p. 517–529: Studer, Basil: Das christliche **Fest**, ein Tag der gläubigen Hoffnung; p. 531–552: Taft, Robert: Melismos and comminution. The **fraction** and its symbolism in the **Byzantine** tradition; p. 553–573: Triacca, Achille M.: Le varianti redazionali della *Praefatio VI de Dominicis 'per annum'* nelle due edizioni del *Missale Romanum*; p. 575–596: Valenziano, Crispino: La *Ratio studiorum di* Jean **Mabillon**; p. 597–615: Verbraken, Pierre-Patrick: Vingt-cinq notices liturgiques tirées des rétractations inédites de dom Germain **Morin**; p. 621–640: Vogüé, Adalbert de: Les Offices nocturnes de Saint **Colomban** et des «Catholiques»; p. 643–681: Zanon, Giuseppe: Il **rituale** di **Brescia** del **1570** modello del Rituale Romano di Paolo V.

Keller, Erwin: **Eucharistie** und **Parusie**. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit. – Frb/B: Universitätsverl. 1989. XV, 262 S. = Studia Friburgensia. N.F. LXX; sfr 48,– [Diss., Freiburg]

Carle, Paul-Laurent: Le mystère de Dieu et la liturgie des images dans la Nouvelle Alliance. L'enseignement des Conciles: Nicée II ‹787›. – DThom 89–90, 1986/87 (ed. 1988), 134–169.

Bellavista, Joan: La quaresma en el Sacramentari de **Barcelona**. – Revista Catalana de Teologia 13, 1988, 179–204.

Zimmermann, Joyce Ann: Liturgy as language of faith. A liturgical methodology in the mode of Paul Ricoeur's textual hermeneutics. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. XVII, 263 p.; $ 25,50.

Kilmartin, Edward J.: Christian liturgy: theology and practice. Vol. I: Systematic theology of liturgy. – Kansas City, Mo.: Sheed & Ward 1988. XI, 405 p.; $ 16,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr.29, 4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Achim Engstler, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Prof. Dr. William Hoye, Scharnhorststr. 103, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Huber, Hirtenaue 17, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3a, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg, Fachbereich Ev. Theologie, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Dr. Johannes Meier, Friedenstr. 47, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Postfach 1621, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Paul Mikat, Erich-Hoepner-Str. 21, 4000 Düsseldorf; Ak. ORat Gerd Mink, Inst.f.ntl. Textforschung, Georgskommende 7, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. DDr. Heinrich Schipperges, Schriesheimer Str. 59, 6915 Dossenheim; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, 8358 Vilshofen; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, 5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr.4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Marie-Theres Wacker, Hederbornstr. 26, 4790 Salzkotten 11; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str.30, 8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialwissensch., Pferdegasse 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Stephan Wisse, Kapuzinerstr. 27-29, 4400 Münster.

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

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt folgender Prospekt bei:
Für eine Christologie in neuer Sprache (Verlag Aschendorff Münster).

BONNER BEITRÄGE ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von Gabriel Adriányi, Ernst Dassmann, Eduard Hegel und Bernhard Stasiewski

1 Norbert Trippen: **Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929.** 1972. 535 S. Ln. DM 120,–

2 Christoph Wollek: **Das Domkapitel von Plock 1524–1564.** Gegenreformatorische Haltung und innerkirchliche Reformbestrebungen. 1972. 257 S. Ln. DM 68,–

3 Peter Frowein: **Philipp Hedderich 1744–1808.** 1973. 479 S. Ln. DM 124,–

4 Hermann Josef Vogt: **Das Kirchenverständnis des Origenes.** 1974. 348 S. Ln. DM 86,–

5 Gabriel Adriányi: **Ungarn und das I. Vatikanum.** 1974. 567 S. Ln. DM 138,–

6 August Franzen: **Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das 1. Vatikanische Konzil.** 1974. 358 S. Ln. DM 98,–

7 Gerhard Reifferscheid: **Das Bistum Ermland und das Dritte Reich.** 1975. 351 S. Ln. DM 84,–

8 Adalbert Mischlewski: **Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts.** 1976. 399 S. Ln. DM 128,–

9 Rudolf Brack: **Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914.** 1977. 448 S. Ln. DM 98,–.

10/I–III **Joseph Hubert Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873).** Eine Quellenpublikation zum rhein. und schles. Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkath. Bewegung. Hg. von H.J. Sieben. 1979. 1890 S. Ln. DM 166,–

11 Manfred Clauss: **Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges.** 1979. 207 S. Ln. DM 74,–

12 Hans-Jürgen Brandt: **Eine katholische Universität in Deutschland?** Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert. 1981. 544 S. Ln. DM 168,–

13 Gerardus Q. Reijners: **Das Wort vom Kreuz.** Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes. 1983. 112 S. Ln. DM 52,–

14 Karl Josef Rivinius: **Weltlicher Schutz und Mission.** Das deutsche Protektorat über die Katholische Mission von Süd-Shantung. 1988. 599 S. Ln. DM 162,–

15 Johannes Güsgen: **Die katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945.** Ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des Nationalsozialistischen Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen. 1989. LXIX, 526 S. Ln. DM 78,–

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Neuerscheinungen:

Hermann Gelhaus

Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert

Mit der Identifizierung Friedrich Traubs

1989. XIV, 317 Seiten. Kart. DM 116.– / US-$ 68.–. ISBN 3-484-31089-8 (Reihe Germanistische Linguistik. Band 89)

Außer Hieronymus Emser wird kaum ein Kritiker oder Verteidiger der lutherschen Bibelübersetzung in deutschen Sprachgeschichten erwähnt. Meistens geschieht dies auch noch in der Weise, daß Emser aus einer ungeschichtlichen, nämlich aus heutiger Sicht beurteilt wird. Oder es wird einfach das Urteil, das Luther im »Sendbrief vom Dolmetschen« über den »Sudler zu Dresden« fällt, übernommen. Der Versuch, auch einen Emser von seinen theologischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her zu verstehen und ihm so Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wird gar nicht erst unternommen.

Dabei läßt uns die vorurteilslose Beschäftigung mit Emser – wie auch mit Georg Witzel, welcher der deutschen Sprachgeschichte bis heute ein weithin unbekannter Lutherkritiker geblieben ist – viel klarer das Neue und Bedeutende erkennen, das mit Luthers Bibelübersetzung, mit seinen Ansprüchen und Rechtfertigungen in die Geschichte der deutschen Sprache eintritt.

Die vorgetragenen Meinungen und Themen gewinnen durch die Diskussion nach dem Tode Luthers noch einmal an Profil, wenn Autoren wie Staphylus, Traub, Zanger und Holzhai gegen Luthers Bibel schreiben und Autoren wie Andreae, Beringer und Raith Luther verteidigen.

Wolfgang Martens

Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung

1989. VIII, 291 Seiten. Kart. DM 128.– / US-$ 76.–. ISBN 3-484-35025-3 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur. Band 25)

Die hier vorgelegten Aufsätze und Abhandlungen befassen sich in mehreren Zugriffen mit der Kritik der halleschen Pietisten an Wissenschaft, Literatur und Theater und mit der Auswirkung dieser Kritik auf die »Musen und Grazien in der Mark«, d.h. auf die Kultur Brandenburg-Preußens im 18. Jahrhundert. Daneben gilt das Interesse der Umorientierung der Menschen vom theonom-jenseitigen zum sozionom-diesseitigen Weltbild im Zeichen der Aufklärung, – einem Vorgang, der sich im Verfall alter geistlicher Ding-Allegorese ebenso spiegelt wie in der Ersetzung christlicher Frömmigkeit durch ›Tugend‹ (die Tugend des ›guten Herzens‹ in Gellerts »Schwedischer Gräfin«), in der Zweideutigkeit physikotheologischer Naturbetrachtung (in Gedichten Brockes') ebenso wie im dichterischen Entwurf einer Lebenswelt ohne christliche Bestände (in Hallers »Alpen«). Schließlich geht es um fromme Reaktionen auf das neue Weltbild, faßbar im Protest von Flugschriften gegen die Hamburger Moralische Wochenschrift »Der Patriot« (1724) und in pietistischen ›Parodien‹ auf weltlich-aufklärerische Gesellschaftslieder (1748–52).

Die neuere sozialgeschichtliche Literaturforschung hat sich für die genannten Themenbereiche bislang nicht erwärmt. Ohnehin ist die Zeit von etwa 1690 bis 1750, der Zeitraum vor dem Auftreten Klopstocks, Lessings und Wielands, literarhistorisch noch immer vernachlässigt. Sie erweist sich hier als ungemein spannungsreich, als eine Umbruchszeit mit beträchtlichen Folgen für Denken, Fühlen und soziales Handeln.

Den Untersuchungen liegt oftmals noch nicht ausgewertetes Quellenmaterial zugrunde.

Niemeyer

Dietrich Korsch

Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein

Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium

Der Anspruch der reformatorischen Kategorien Gesetz und Evangelium, das Verständnis für die Wirklichkeit zu erschließen, ist in der Neuzeit problematisch geworden. Am Beispiel Ritschls, Herrmanns und Holls wird der Wandel historisch gedeutet und dann das Verhältnis von Gesetz und Evangelium für die Gegenwart systematisch neu formuliert.

1989. Ca. 316 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie) Leinen. Ca. DM 148,–

Heiko Oberman

Werden und Wertung der Reformation

Vom Wegestreit zum Glaubenskampf

„... Obermans fundierte Ausführungen, oft von mikroskopischer Präzision, dürften der Entwicklungsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre und ihren sozialgeschichtlichen und sozialethischen Auswirkungen neue und überraschende Auswirkungen vermitteln!"
JOACHIM MASSNER in *Lutherische Monatshefte* (1978), Heft 9

3. Auflage 1989. Ca. 519 Seiten. Leinen. Ca. DM 78,–

Martin Ohst

Schleiermacher und die Bekenntnisschriften

Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung

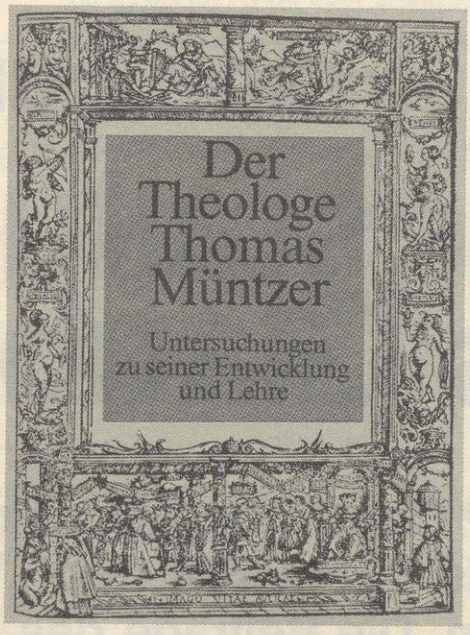
Hier geht es um Schleiermachers Deutung des Verhältnisses von Alt- und Neuprotestantismus samt ihrer theoretischen Voraussetzungen. Im Mittelpunkt steht die Frage nach Recht und Geltung der reformatorischen Bekenntnisschriften.

1989. Ca. 340 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie) Leinen. Ca. DM 138,–

ARTIBUS INGENUIS
J·C·B·M·
1·8·0·1

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Kirchengeschichte



Der Theologe Thomas Müntzer

Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre.
Herausgegeben von **Siegfried Bräuer** und **Helmar Junghans**

1989. 386 Seiten mit 2 Abbildungen, Leinen DM 84,–

Quellennah und dem neuesten Forschungsstand entsprechend erschließen fünfzehn international anerkannte Autoren wesentliche Schwerpunkte und Aspekte von Müntzers theologischer Gedankenwelt und damit Grundmotive seines Handelns. Müntzer erweist sich dabei als Verfechter einer ausgeprägt existentiell orientierten Theologie von erstaunlicher Tiefe und Konsequenz. Vieles verbindet ihn hierin mit Luther, dem er trotz aller Unterschiede nähersteht, als bislang angenommen wurde. Mit der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Werken sowie Schrift und Geist werden hier bleibende Fragen christlicher Theologie angesprochen. Thomas Müntzers spezifische Antworten darauf fordern mit der ihnen eigentümlichen Kompromißlosigkeit auch in unserer Zeit zur Entscheidung heraus.

Neues Testament

Peter Stuhlmacher

Der Brief an die Römer

(Das Neue Testament Deutsch, Band 6).
14. Auflage (1. Auflage dieser neuen Fassung) 1989. Ca. 256 Seiten, kart. ca. DM 32,–; bei Subskription der Reihe ca. DM 28,80

Im Römerbrief sammelt sich gleichsam die gesamte Paulustheologie. Deshalb findet der Leser hier nicht nur eine gediegene Auslegung Abschnitt für Abschnitt und Vers für Vers, sondern auch die Umrisse dieser Theologie sowie Auskunft über Wirken und Bedeutung des Apostels. Dies leistet der Verfasser besonders in den Exkursen zu Schwerpunktthemen, von denen das in der gegenwärtigen Debatte besonders heftig diskutierte »Paulus und Israel« am ausführlichsten behandelt wird, zumal man hier auf die konkrete Situation trifft, die Paulus zur Abfassung dieses Briefes veranlaßt haben dürfte.
Die Auslegung geht von der eigenen Übersetzung des Verfassers aus und wird durch ein detailliertes Sachregister erschlossen. Literaturhinweise ermöglichen eine vertiefende Weiterarbeit.

Georg Strecker

Die Johannesbriefe

(Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band 14). 1989. 381 Seiten, Leinen DM 98,–; bei Subskription der Reihe DM 88,20

Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar wird mit dieser völlig neuen Auslegung der Johannesbriefe fortgesetzt. Sie tritt an die Stelle des früheren Kommentars von Rudolf Bultmann. Die Johannesbriefe werden hier als literarische Einheiten verstanden, die in der ersten Hälfte des 2. Jh. entstanden und aus diesem Zusammenhang zu erklären sind. Zentral ist die Darstellung der Liebe Gottes und der Bruderliebe als ihrer Folgerung. Exkurse zu theologischen Leitbegriffen und zur urchristlichen Theologiegeschichte bereichern die Auslegung.

Vandenhoeck&Ruprecht in Göttingen und Zürich

ICS
SCHRIFTEN
20

Franz Furger

Weltgestaltung aus Glauben

Als theologische Theorie will Christliche Ethik Praxis im Geiste der Botschaft Jesu, als Sozialethik also „Weltgestaltung aus Glauben" fördern. Die Beiträge des Bandes klären das Selbstverständnis und Vorgehen und befassen sich im Licht der Menschenrechte mit aktuellen Problemen biomedizinischer Forschung, mit Wirtschafts- und Betriebsführung und mit der Sicherung des Friedens

Die Aufsätze arbeiten zunächst dieses Selbstverständnis Christlicher Sozialethik heraus, die speziell als „Katholische Soziallehre" der mit den gesellschaftlichen Belangen befaßte Teil der Moraltheologie ist (so Johannes Paul II. in „Sollicitudo Rei Socialis"). Sie klären sodann deren spezifisches Vorgehen im interdisziplinären Dialog, vor allem mit den Humanwissenschaften, und charakterisieren sie als ein gerade im Blick auf die heutige säkulare Welt privilegiertes „Fenster", um in ihr christliche Grundwerte zu bezeugen. Dabei erweisen sich die Menschenrechte als das Gestaltungsprinzip schlechthin für eine menschliche Gesellschaft. Was dies praktisch bedeutet, wird abschließend exemplarisch für die Problemfelder der Verantwortung in der Spitzenforschung, in Wirtschaft und Unternehmung und in der Friedenssicherung ausgeführt. Da diese Überlegungen aus den konkreten interdisziplinären Bemühungen um Normfindung herausgewachsen sind, zeigen sie zugleich paradigmatisch, wie Sozialethik heute konkret zu werden vermag. – Der Autor ist Professor und Direktor des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften" der Universität Münster.

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Band 20. 212 Seiten, kart. 34,- DM. Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

ThEOL 1=Bu V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 104,–**

Nummer 3 **1989** **85. Jahrgang**

Ziegler, Josef Georg: Neuere Veröffentlichungen zur Geschlechtsmoral . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Weippert, Helga: Palästina in vorhellenistischer Zeit (Erich Zenger)
Dohmen, Christoph: Schöpfung und Tod (Heinrich Groß)
Stipp, Hermann-Josef: Elischa Propheten Gottesmänner (Hans-Christoph Schmitt)
Van Grol, Hermanus Wilhelmus Maria: De versbouw in het klassieke Hebreeuws (Wolfram von Soden)
Wengst, Klaus: Pax Romana (Rainer Kampling)
Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium (Alexander Sand)
Lüdemann, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte (Alfons Weiser)
Fricke, Weddig: Standrechtlich gekreuzigt (Adolf Kolping)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 204
Heck, Eberhard: MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters (Norbert Brox)
Andersson-Schmitt, Margarete / Hedlund, Monica: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala (Ludwig Hödl)
Führer, Werner: Das Wort Gottes in Luthers Theologie (Jared Wicks)
Steinmetz, David C.: Luther in Context (Jared Wicks)
Heinz, Johann: Justification and Merit (Jared Wicks)
Nicol, Martin: Meditation bei Luther (Jared Wicks)
Schröer, Alois: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648) (Peter Thaddäus Lang)
Lehmann, Wolfgang: Hans Asmussen (Laurentius Klein)
Der Holocaust und die Protestanten (Kurt Meier)

Dogmatik . . . . . Sp. 218
Brauchen wir ein neues Konzil? (Michael Sievernich)
Salman, Elmar OSB: Neuzeit und Offenbarung (Jochen Hilberath)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 221
Enichlmayr, Johann: Wieder verheiratet nach Scheidung (Klaus Lüdicke)
Flatten, Heinrich: Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht (Klaus Lüdicke)
Beykirch, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? (Heinrich J. F. Reinhardt)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 228
Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand (Werner Wolbert)
Pryszmont, ks. Jan: Historia teologii moralnej (Geschichte der Moraltheologie) (Joachim Piegsa)
Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Berthold Wald)
Für ein Lebensrecht der Schöpfung (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 233
Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie (Norbert Mette)
Müller, Wunibald: Homosexualität (A. M. J. M. Herman van de Spijker)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 238
Stolz, Fritz: Grundzüge der Religonswissenschaft (Adel-Theodor Khoury)
Stolz, Fritz: Christentum (Erdmann Sturm)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 239
Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit (Helmut Hoping)
Becker, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins (Werner Bröker)
Bosshard, Stefan Nikolaus: Erschafft die Welt sich selbst? (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt (Corona Bamberg)
Schneider, Michael: Das neue Leben (Friedrich Wulf)

Bibliographie . . . . . Sp. 249

Neuere Veröffentlichungen zur Geschlechtsmoral

von Josef Georg Ziegler

I.

Der emeritierte Tübinger Alttestamentler H. Haag und seine langjährige wissenschaftliche Mitarbeiterin K. Elliger haben bereits eine kommentierte Übersetzung des Hohenliedes[1] herausgegeben. Nunmehr legen sie den Ertrag ihrer Studien unter dem ebenfalls dem Hohenlied 2,7. 3,5 entnommenen Refrain „Stört nicht die Liebe" vor.[2]

Veranlaßt wurde die Veröffentlichung durch „die Kluft zwischen der Theorie des kirchlichen Lehramts, auf der zur Zeit vor allem der Papst selbst insistiert und der gelebten Moral der Christen ... solange die Sexualmoral auf den zwei Pfeilern steht: Sexualität hat ihren legitimen Ort nur in der Ehe, und diese Ehe ist unauflöslich, solange bleiben die Fronten zwischen Theologie und Praxis verhärtet ... Die Moraltheologen sind ratlos ... (Um) wieder Bewegung in die festgefahrene Kontroverse zu bringen, (möchten wir) biblische Perspektiven zur ... Sexualität anbieten, wie sie (vielleicht) auch der heutige Mensch akzeptieren könnte" (9f). Deshalb würden sowohl der heutige Erkenntnisstand über die Aussagen der Offenbarung als auch Ansichten der Humandisziplinen über die Sexualität zusammengesehen und „allgemein verständlich" dargestellt. Beide Erkenntnisquellen unterstünden der sozio-kulturellen Entwicklung, woraus die „Wandelbarkeit der Normen", die „Preisgabe der Naturrechtslehre" und die „Pluralität der Theologie" resultiere. Letztlich geht es darum, die Wandelbarkeit der Glaubensaussagen und der ethischen Vorstellungen sichtbar zu machen (12f).

Die angezeigte erkenntnistheoretische Position führt zu dem Ergebnis: „Die biblischen Sexualvorschriften wurzeln in der jeweiligen historischen Situation und wenden sich auch an Menschen des eigenen Kulturkreises ... Es gibt in der Bibel keine Eindeutigkeit, in vielen ethischen Bereichen nicht und schon gar nicht in der Sexualität ... Denn außer Ehebruch kann kein Sexualverhalten unter Berufung auf die Bibel als sündhaft erklärt werden: weder außereheliche Beziehungen noch Selbstbefriedigung noch Homosexualität noch Prostitution ... Bei aller grundsätzlicher Leibfreundlichkeit, vor allem des Alten Testamentes, stellt die Bibel das Sexualverhalten weitestgehend in die Eigenverantwortung des Menschen ... Ethisch-moralisch aber beginnt die Sünde dort, wo der Mensch sich selbst oder anderen Schaden zufügt, daß heißt verantwortungslos handelt" (224f).[3]

Trotz der behaupteten generellen Relativität der Sexualnormen wird als Konstante registriert: „Die Problematik und Ambivalenz der Sexualität ist in

[1] „Wenn er mich doch küßte." Das Hohelied der Liebe. Tübingen 1983. Reinbeck ²1985.

[2] **Haag**, Herbert / **Elliger**, Katharina: **„Stört nicht die Liebe."** Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel. – Olten, Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1986, 271 S., kart. DM 32.–

[3] Vgl. die Thesen der „Sexualökonomie" von A. Camfort, Der aufgeklärte Eros. München 1963; E. Reich, Die sexuelle Revolution. Frankfurt 1966 oder H. Markuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt 1967.

UB Tübingen
06. OKT. 1989
J 210

der Struktur des Menschen begründet" (29). Gemeint ist auf der einen Seite das faszinierende Erlebnis, auf der anderen Seite die Überwältigung beim Orgasmus. Die psychischen Unterschiede zwischen Mann und Frau „sind jedoch genetisch bedingte Verhaltensweisen, nicht aber, wie früher angenommen, biologisch bedingte Wertungen ... Gelänge beiden, Mann und Frau, die Befreiung aus der bisherigen Rollenzuweisung und aus der Festlegung auf geschlechtsspezifische Werte, dann stünde am Ende die ‚androgyne Persönlichkeit' ... Auf diese Weise könnte auch die theoretische, rationale, männliche Theologie aus ihrer Enge befreit werden" (65f).

„Die Notwendigkeit, Sexualverhalten lernen zu müssen, spricht gegen eine angeborene oder naturbedingte Triebhaftigkeit. Nicht weil der Mensch durch biologische Vorgänge, die durch innere Spannungen verursacht werden, zu einer Triebabfuhr gedrängt wird, ist er sexuell (wie Sigmund Freud glaubte), sondern weil er Sexualität als angenehm erfahren hat, sucht er immer wieder in Phantasie oder Wirklichkeit Reize und Anregungen, die ihn sexuell stimulieren. Deshalb ist die sexuelle Erregbarkeit um so stärker ausgeprägt, je häufiger der Mensch von klein auf positive sexuelle Erfahrungen gemacht hat. Und sie verkümmert durch lange Enthaltsamkeit" (75). „Wer die Selbstbefriedigung verbietet oder durch Schuldgefühle belastet ...,[4] macht sich schuldig an der normalen Entwicklung des jugendlichen Menschen. Orgasmusfähigkeit aber ist eine wichtige persönliche Bereicherung. Sie ermöglicht erst die Erfahrung der Orgasmusbedürftigkeit, die die Voraussetzung für ein gesundes partnerschaftliches Sexualleben bildet. Nicht selten sind ehelos lebende Menschen orgasmusunfähig und -unbedürftig" (117). „Leidenschaftlich fordern deshalb die Sexualwissenschaftler, daß auch für Jugendliche sexuelle Grundrechte gelten müssen" (76).

„Damit Sexualität zu einer kultivierten Körpersprache wird, sind jedoch bestimmte Formen des Umgangs miteinander Voraussetzung: Zärtlichkeit und Erotik" (76). „So ist der Eros die Triebfeder für alle Lustgewinn bringenden Handlungen, körperliche und psychische, künstlerische und wissenschaftliche" (77f). Werde „der Sexualtrieb auf nichtsexuelle Triebe abgelenkt", spreche man mit Freud von Sublimierung. Dazu gehörten aber „nicht jene, die zum Zölibat verpflichtet und gezwungen werden" (80). Das Fazit lautet: „Wir wissen heute, daß alles menschliche Denken und Erkennen geschichts- und kulturgebunden ist. Es entzieht sich also jeder Verallgemeinerung ... Natur kann deshalb nicht mehr Norm des Handelns sein. Norm des Handelns kann nur der Mensch selbst sein" (116).

Der Moraltheologe erinnert sich an die Diskussion um die Entstehung des Gewissens, in der auf der einen Seite von der „kognitiven Entwicklungstheorie" (Jean Piaget) die Existenz moralischer Entwicklungsstufen beim Heranwachsenden, unabhängig von spezifischen kulturellen und religiösen Begründungen, behauptet wird, während auf der anderen Seite in der „sozialen Lerntheorie" (H. Bandura) das sittliche Verhalten des Kindes aus der Übernahme von beobachtbaren Wertentscheidungen des „Über-Ich" abgeleitet wird. Eine „kausale Attributierungstheorie" sucht den Einflüssen von Anlage und Umwelt die ihnen zustehende Bedeutung zukommen zu lassen.[5]

Die Polarität, die Spannungseinheit zwischen den beiden erwähnten Komponenten, bewahrt vor Polarisierung, vor Einseitigkeit, welche die Wirklichkeit verfehlt. Sie erweist sich als das fundamentale Seins-, Erkenntnis- und Handlungsprinzip. An einer Stelle wird darauf eingegangen, wenn es heißt: „Aus den gegensätzlichen Prinzipien oder Polaritäten ... ergibt sich, daß der Symbolwert der beiden Pole ‚männlich' oder ‚weiblich' von den Menschen Mann und Frau zu unterscheiden sind" (65). Gemeint ist die These C. G. Jungs, derzufolge „animus" und „anima" die männliche und weibliche Seite in jedem Menschen bilden. Ansonsten wird in den Ausführungen die Beziehungseinheit von Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts aufgelöst. Eine Auseinandersetzung mit anderslautenden Meinungen, man denke an die zahlreichen Veröffentlichungen von Ch. Meves, fehlt.

Auch die Aussagen der Bibel seien „kulturell begrenzt und können deshalb für unsere Verhältnisse nicht als verbindlich betrachtet werden" (224). „Die einzige Thematik, zu der er [Jesus] sich äußert, ist Ehescheidung und Ehebruch ... Es gibt kein Wort Jesu über Prostitution, Homosexualität, Unzucht, vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr, auch nicht über die jüdischen Reinheitsvorschriften im Zusammenhang mit dem Geschlechtsleben." Im Unterschied zu anderen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, „hat er die Sexualvorschriften weder gemildert noch verschärft. Damit anerkennt er die Erlaubtheit des Geschlechtsverkehrs zwischen Verlobten und sieht offenbar im Umgang eines (ledigen oder verheirateten) Mannes mit einer ledigen Frau nichts Unmoralisches" (90). Bei Paulus ergebe sich, daß er „zwar die Prostitution ablehnt. Ein allgemeines Verbot außerehelicher Sexualität ist jedoch in der gesamten Bibel nicht zu finden" (95f). Auf das „argumentum e silentio" stützt sich die weitere Beweisführung bei den einzelnen Problemen.

„Ein Gang durch die Jahrhunderte katholischer Moraltheologie zeigt, daß an der Sündhaftigkeit des außerehelichen Geschlechtsverkehrs unbeirrt festgehalten wurde, daß aber die Argumente wechseln, was zeigt, daß man an der Beweislast schwer trug" (105). Gegenüber dem Ideal der unauflöslichen Einehe als dem ständigen Bezugspunkt heißt es: „Die unerläßliche Bindung des Geschlechtsverkehrs an die Ehe wird vorausgesetzt statt bewiesen" (105f). Die traditionellen Schuldminderungsgründe durch die Berücksichtigung der Umstände und der Absicht werden als „Widerwillige Zugeständnisse" klassifiziert (106). Jedoch bahne sich ein „neues Denken" an. Die Erkenntnis setze sich durch, „daß die sittlichen Pflichten von der sich stets wandelnden Wirklichkeit abhängig sind. Sie [die Moraltheologie] spricht deshalb von der ‚normativen Kraft des Faktischen': nicht die abstrakte ‚Natur', sondern die konkrete Wirklichkeit, das Faktum, bestimmt die Norm" (108).

Als einziger Gewährsmann könne allerdings nur H. Ringeling [Bern] angeführt werden (108).[6] Auch auf eine singuläre Stellungnahme der ev.-reformierten Landeskirche Zürich wird hingewiesen, die ausführt: „Auf der Beziehungsebene jedoch ist die nichteheliche Partnerschaft der Ehe gleichwertig" (109). Den Hintergrund bilde die gewandelte Rolle der Frau, wodurch der Beruf „eindeutig den Vorrang vor Ehe, Familie und Partnerschaft" erhalte und eine Bewußtseinsveränderung der Gläubigen. „Er [Kardinal Höffner] scheint nicht einmal zu merken, daß die nachlassende Bindungsbereitschaft eine nachlassende Bindungsfähigkeit und deshalb nicht einfach böser Wille der einzelnen ist" (72).

Hinsichtlich der Selbstbefriedigung wird zwar auf die differenzierten Stellungnahmen in der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" vom 29. 12. 1975 [HK 30 (1976) 84f] und in der Moraltheologie hingewiesen, worin zwischen objektiv „ordnungswidrigem Verhalten" und abgestufter subjektiver „sittlicher Verantwortlichkeit" unterschieden wird. „Was ist es, das die katholische Sexualmoral [zwischen System und Menschlichkeit] so zwiespältig macht? An mangelnder Einsicht kann es ja nicht liegen, eher an Mut zur Konsequenz" (122).

Über das „‚Existenzmanko' der Homosexualität" (136) wird ausgeführt: „Homosexualität ist demnach wie Heterosexualität eine Variante von Sexualität, die zur Persönlichkeit des betreffenden Menschen gehört ... Beide können deshalb als gleichwertig angesehen werden. Und so kann der Staat kein Recht haben, dagegen Gesetze zu erlassen, noch die Kirche, Homosexualität als Sünde zu verurteilen" (138). „Wenn Paulus die Homosexualität widernatürlich nennt, dann erhebt er den Naturbegriff seiner Zeit zur Norm. Bei allen Bibelauslegern aber besteht Einigkeit darüber, daß wir bei den moralischen Auffassungen der ersten zwei Jahrhunderte deren kulturelle Bedingtheit zu berücksichtigen haben ... Homosexualität als eine Liebesbeziehung war der Bibel nicht bekannt" (147f). Sie wird „von den Kirchen verurteilt" (150), „die Theologen bleiben befangen" (154). Das „Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für Homosexuelle" vom 1. 10. 1986 [HK 41 (1987) 26–31] lag noch nicht vor.

Das Kap. „Ehe im Umbruch" wird mit dem programmatischen Satz eröffnet: „‚Ewig geltendes Recht' und funktionsunfähige Gewohnheitsehe – das ist der Spannungsbogen, zwischen dem sich die Ehe durch die Jahrtausende bewegt" (166). Woher rühre dieses Dilemma? „Die Ehe selbst scheint Jesus gar nicht interessiert zu haben, ja er macht eher Vorbehalte gegen sie: Sie kann den Menschen davon abhalten, der Berufung zum Reiche Gottes zu folgen (Lk 14,20)" (182). „War für die Juden seiner Zeit die Ehe geboten, so ist sie für Paulus erlaubt" (183). „Es ist besser zu heiraten als zu brennen" (1 Kor 7,9).

Die antinomistische Bemerkung in Mt 5,27 „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch begangen", wird folgendermaßen interpretiert: „Neu an der Lehre Jesu ist also nicht das Verbot des Begehrens, sondern die gleiche moralische Gewichtung von Begehren und Tun ... Es kann also Mt 5,28 nicht das spontane Sichhingezogen-Fühlen zu einer verheirateten Frau gemeint sein, sondern nur der Entschluß, sie zu haben ... Eine Frau begehren heißt dann etwa, mit ihr ein Rendevous vereinbaren ... Jesus will somit nicht die Gesinnung der Tat gleichsetzen, wie oft geäußert wird, sondern die begonnene Tat der vollendeten Tat" (199ff). Wie vereinbart sich damit die Äußerung: „Denn Ehebruch hängt nicht vom vollzogenen Geschlechtsverkehr ab ... Ein Bruch geschieht nämlich dann, wenn einer der Partner sich innerlich vom anderen abwendet ... Nicht selten können nebeneheliche Beziehungen sogar die Ehe stabilisieren. Beide liegen dann auf einer völlig anderen Ebene" (192).

„Über die Lehre der alten Kirche zu Ehescheidung und Wiederverheiratung gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die freilich zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen" (208). „Grundlegend ist das Wort Jesu: ‚Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen', ein Grundsatzwort, das die Gemeinde aus verständlichen Gründen in verschiedener Weise kommentiert und auf ihre konkrete Situation angewendet hat ... Jesus sagt nicht, Mann und Frau könnten sich nicht trennen, sondern sie sollten sich nicht trennen." Zur Debatte stehe ein „ethischer Appell, nicht ein Gesetz" (222).

„Im Unterschied zu früheren Zeiten ist die Ehe heute mit sehr vielen emotionalen Ansprüchen und Erwartungen befrachtet. Deshalb können gemeinsame wirtschaftliche oder gesellschaftliche Interessen eine Ehe, die aus Liebe geschlossen wurde, nicht mehr zusammenhalten ... Scheitern ist deshalb nicht mit Schuld identisch. Es hat vielmehr mit menschlicher Begrenztheit zu tun ... Kein besonnener Seelsorger wird in einem solchen Fall [des unschuldig Geschiedenen, mit der Kindererziehung betrauten Partners] dem Betroffenen verbieten, eine neue Ehe einzugehen, ihm sogar

[4] So auch E. Ell, Dynamische Sexualmoral. Einsiedeln 1972, 115–124.

[5] O. M. Ewert, Theorien moralischer Entwicklung. In: G. Patzig u. a. (Hg.), Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften. Hamburg 1977, 138–149.

[6] H. Ringeling, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft als das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe. In: A. Herz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik III (Freiburg 1982) 298–316.

oft dazu raten" (203ff). Wird nicht wie bei der parallel erhobenen Forderung nach Kommunion die Unterscheidung zwischen objektiv gültigem Verbot und subjektiv „geltender" Erlaubnis überspielt, wobei die Beweislast dem Einzelgewissen überantwortet bleibt?[7] Ein Literaturverzeichnis (246–252) sowie ein Schriftstellen-, Autoren-, Personen- und Sachregister (253–270) erleichtern die Benützung.

Weil in dem dargelegten Konzept Strittiges und Unstrittiges ineinander verwoben erscheinen, drängen sich viele Fragen auf. Woran kann sich das Gewissen im Zweifelsfall ausrichten, wenn sowohl die Auskünfte der Bibel wie des sittlichen Naturgesetzes „kulturell begrenzt" sind (224)?

„Und auch das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe findet in der Bibel keine Stütze ... Bei aller grundsätzlichen Leibfreundlichkeit, vor allem des Alten Testaments, stellt die Bibel das Sexualverhalten weitestgehend in die Eigenverantwortung des Menschen" (225). Die Konsequenz lautet: „Norm des Handelns kann nur der Mensch selbst sein" (116). Wenn auch der einzelne durch diese Direktive auf sich selbst verwiesen werde, eine „Legitimation von Permissivität oder Beliebigkeit" (225) sei damit nicht gegeben. Schon Protagoras lehnte im fünften Jh. v. Chr. als Parteigänger der Sophistik eine allgemeingültige Wahrheit ab und vertrat den sog. Homomensura-Satz.

Als Orientierung sei das allgemeine Verhalten zu befragen, da „die sittlichen Pflichten von der sich stets wandelnden Wirklichkeit abhängig sind ... Nicht die abstrakte ‚Natur', sondern die konkrete Wirklichkeit, das Faktum, bestimmt die Norm" (108). Darum müsse bei der sittlichen Urteilsbildung in Ansatz gebracht werden, daß aus der „nachlassenden Bindungsbereitschaft eine nachlassende Bindungsfähigkeit" resultiere (72). Ethik rückt in die Nähe der Soziologie und einer Auskunft der Statistik. „Ethisch-moralisch aber beginnt Sünde dort, wo der Mensch sich selbst oder anderen Schaden zufügt, das heißt verantwortungslos handelt ... Der Staat hat die Aufgabe, durch Gesetze den Einzelnen und die Gesellschaft vor Übergriffen zu schützen" (225). Freiheit braucht Bindung, wenn nicht von innen, dann von außen.

Als entscheidender Bezugspunkt dominiert eine fast ungehemmte Ich-Bezogenheit, wie sie dem derzeitigen Individualisierungsschub auf allen Gebieten, darunter der „allgemeinen Liberalisierung und zunehmenden Befreiung von moralischen Bindungen" (72) entgegenkommt. Damit verbindet sich eine sektorale Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit. Durchgehend ist von Sexualität die Rede, womit im allgemeinen nicht die ganzmenschliche, psycho-physische Struktur der geschlechtlichen Verfaßtheit des Menschen, sondern deren genetische Komponente angesprochen wird.[8]

Weil der einzelne „Sexualität als angenehm erfahren hat", suche er immer wieder sexuelle Befriedigung (75). Trotz mancher Schutzbehauptungen, z. B. daß der Jugendliche es erlernen müsse, „zufriedenstellende Beziehungen aufzubauen und zu erhalten" (76), erscheint als prinzipieller Maßstab die „Liebe", die sexuell getönte Anziehungskraft zweier Personen. Deshalb gelte für das Zusammenleben: „Wenn allerdings die Liebe, die diese Bindung ausmacht, erlischt, wird auch die Treue hinfällig. Eine rein soziale Treue aufgrund einer ursprünglichen Liebe wird als unehrlich, ja geradezu unvorstellbar abgelehnt" (73). Beim biblischen Verdikt der Homosexualität „handelt es sich jedesmal um rein sexuelle Kontakte, nicht um dauerhafte Liebesbeziehungen oder um seelisch-geistige Werte, die für uns heute zur Homosexualität gehören können" (145). Konsequenterweise wird die Frage zitiert: „Muß, ja darf die Liebe zwischen zwei Menschen legalisiert werden?" (170).

„Die Ehe ist für Paulus ein reines Rechtsinstitut, in dem die Liebe keine Rolle spielt. Der Verfasser des neutestamentlichen ‚Hohenliedes der Liebe', das im gleichen Brief steht (Kap. 13), scheint von der Liebe zwischen Mann und Frau keine Ahnung gehabt zu haben" (184). „Die Beziehung zwischen den Partnern ist das, was die Qualität der Ehe bestimmt. Das bedeutet zugleich, daß jeder ernsthafte Konflikt die Ehe und die Familie erschüttern kann" (203f).

Die beiden Vf., deren Äußerungen nicht gesondert zu erkennen sind, werden deshalb ausführlich zitiert, weil ihre Ansichten einem derzeit weitverbreiteten Lebensgefühl entgegenkommen, das auch im eingangs erwähnten Verhalten der Gläubigen nicht unwirksam geblieben ist. Handelt es sich dabei um eine destruktive oder konstruktive Entwicklung? „Sexualethik sieht sich inmitten der ‚Bekehrung der Christenheit zur Welt' vor die Aufgabe einer Bekehrung und rechten Hinordnung der Christenheit zur Geschlechtlichkeit ... gestellt".[9]

Daß bei Neuorientierungen über das Ziel hinausgeschossen wird, mag man den beiden Autoren zugute halten. Allerdings verstoßen sie gegen die wissenschaftliche Methode eines Theologen, „der nicht Halt macht bei der endlichen Vernunftseinsicht des Subjektes Mensch, sondern ... sich ... erschließt der unendlichen Wahrheitsmacht des sich offenbarenden Gottes."[10] Es geht bei der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, um das Anselmianische „credo, ut intelligam".

Es geht um das Proprium, den eigenständigen Beitrag des Glaubens. Ein Exeget wird sich an der Bestimmung der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" Art. 10,3 reiben, die besagt: „Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratsbeschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugestellt sind, daß keines ohne das andere besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen." Wo diese Wegweisung berücksichtigt wird, hält sie vor allzu verstiegenen Alleingängen zurück.

Sie nimmt Geschlechtlichkeit gemäß dem christlichen Menschenbild in ihrer gottschaffenen, gefallenen, erlösten und zur Endvollendung bestimmten Verfaßtheit in den Blick, um daraufhin ihrer vier Grundformen in Sexus und Eros als Äußerungen der „begehrenden" und in Philia und Agape als Ausprägungen der „schenkenden Liebe" ansichtig zu werden. Schwingen nicht in jeder zwischenmenschlichen Begegnung diese vier Grundformen mit? Entscheidend bleibt das Mischungsverhältnis. „Zur ehelichen Liebe gehört der Zusammenklang aller vier Formen der Zuneigung ... Man kann somit psychologisch feststellen, daß das Erlebnis personaler Liebe die Seele für religiöse Erwägungen aufschließt. Damit ist auch der Weg vom Eros zur Freundschaft und Agape geöffnet." Aristoteles und Franz von Sales hätten gewußt: „Eine Freundschaft, die aufhören konnte, ist nie eine wahre gewesen."[11]

Wahre Liebe sagt: „Nur du und du allein – auf ewig." Die jüngste Äußerung eines Soziologen weist in dieselbe Richtung: „Dauerhafte Bindung kann sich offensichtlich nicht allein auf eine Gefühls- und Situationsethik abstützen: sie ist angewiesen auf tragfähige Rückbindungen: auf Ideen und Überzeugungen, die es ermöglichen, Augenblicksperspektiven in die Zukunft zu verlängern."[12] „Die menschliche Person, die nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, kann nicht adäquat beschrieben werden, wenn man sie auf ihre geschlechtliche Ausrichtung eingrenzt" [Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für Homosexuelle, a.a.O. 30].

Wird die Mittel-Zweck-Relation nicht auf den Kopf gestellt, wenn die physisch-psychische Affiziertheit als alleiniger Indikator für „Liebe" genommen wird? Eine gewisse Nähe zum Hedonismus kann wohl kaum übersehen werden, wo die letzthinige, in allen Belastungen tragfähige Verpflichtung der Ehepartner „zu ihrer eigenen Vervollkommnung, zur gegenseitigen Heiligung und so gemeinsam zur Verherrlichung Gottes" (GS 48,2) verschwiegen wird. Beifällig wird vermerkt, daß die jahrhundertelang festgehaltene augustinische Rangordnung der Ehegüter proles, fides, sacramentum in GS 48–51 und im Codex 1983 can. 1055 § 1 einer Vorordnung der Partnerschaft Platz gemacht habe (189f). Daß aber bereits Albert und Thomas unter Berufung auf Aristoteles die sittliche Wertung jedes Lustempfindens als „perfectio secunda" von der sittlichen Wertung der dazugehörigen Tat abhängig gemacht haben, wird nicht berichtet. Erst die polarisierende Trennung konstituiert eine Sünde.[13]

Die sektorale, kalkulatorische Eingrenzung auf die geschlechtliche Anziehungskraft verwehrt eine ganzheitliche Sicht der zwischenmenschlichen Liebe. Liebe definiert sich im umfassenden

[7] J. G. Ziegler, Der Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener unter moraltheologischem Aspekt: TrThZ 73 (1983) 34f.

[8] Vgl. K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck, Wien, München 1976, 629 s. v. Geschlechtlichkeit.

[9] J. G. Ziegler, LThK ²IX, 709.

[10] W. Kern / J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4). Düsseldorf 1981, 30.

[11] M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik. Regensburg 1966, 151. 156. 158. Vgl. J. B. Lotz, Die drei Stufen der Liebe, Frankfurt 1971.

[12] F. X. Kaufmann, Im Spannungsfeld der Verweltlichung. Das Christentum und die europäische (westliche) Moderne: HK 41 (1987) 88.

[13] J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Poenitentialsummen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (StGeschM4). Regensburg 1956, 188f.

Begriff von Gott her durch die Proexistenz Christi im Wirken des Heiligen Geistes. Darin findet sie ihre Ermöglichung wie ihr Maß bis hin zur Entäußerung gemäß Phil 2,5: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht." An die auch in der Moraltheologie vertretene These von einem inhaltlich gesamtmenschlichen ethischen Konsens wird von exegetischer Seite die Frage gerichtet: „Wenn aber der Gaube (oder die vom Glauben geleitete Vernunft) zum Proprium christlicher Ethik gehört, wird diese sich dann nicht auch materialiter (vgl. Liebe als Entäußerung) von jeder Ethik unterscheiden müssen, die von anderer Vernunft geleitet ist?"[14]

Die im christlichen Verständnis der Geschlechtlichkeit zugeordneten Tugenden der Schamhaftigkeit als einer Ich-Schutz-Funktion gegenüber sich selbst und anderen wie der Keuschheit als einer Form der Liebe werden nicht erwähnt. Demzufolge wird Geschlechtlichkeit aktuiert durch die Bejahung ihres gottgeschenkten Wertes in der Freiheit zum Verzicht auf volle Geschlechtsgemeinschaft vor der Ehe, als Freiheit zur Bindung in der Ehe und als Freiheit zum Ja zur Berufung außerhalb der Ehe. Eine derartige Auffassung widerspricht dem rezensierten Konzept, weshalb auch Hilfen zu ihrer Realisierung nicht angeboten werden, wie z. B. folgende: „Aber es sollte mehr Mütter geben, die ihre Töchter darauf hinweisen, daß die Natur den Kuß als Anreiz und nicht als Hauptgericht gedacht hat."[15]

Eine Berufung zur personalen Ganzhingabe an Christus in der Jungfräulichkeit als einer spezifisch neutestamentlichen Realisierungsform menschlicher Geschlechtlichkeit wird übergangen. Bezeichnend ist die Notiz: „Es wird vermutet, daß Jesus mit dem Wort von den ‚Eunuchen um des Himmelreiches willen' (Mt 19,12) vor allem seine eigene Lebensweise rechtfertigen will" (182, Anm. 203).

In letzter Zeit wächst wiederum die Einsicht, daß die Christen das Geschick Christi zu teilen haben, „ein Zeichen zu sein, dem widersprochen wird" (Lk 2,34), sollten sie ihrer Berufung folgen, als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" (Mt 5,13f), die nahegekommene Herrschaft Gottes zu bezeugen (Mk 1,15). „Nicht selten hört man heute sagen, unsere Zeit sei längst eine ‚nachchristliche Zeit' ... Ich wollte zu Ihnen von einer Zeit sprechen ..., in der man dem Christentum nicht den Rücken, sondern ins Antlitz schauen muß, wenn man von der Zukunftsfähigkeit des Menschen und der Menschheit reden will. Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch."[16]

Der engagierten Veröffentlichung, deren inhaltliche Nähe zur „alternativen Szene" auffällt und die Röm 10,2f in Erinnerung ruft, sind urteilsfähige Leser zu wünschen. Die singuläre Exegese, die prononzierte Auswahl der außerbiblischen Quellen und die persuasive, „allgemein verständliche" Darstellung dürfte einen unkundigen Leser zu einer emotionalen Stellungnahme verleiten.[17]

II.

Sowohl die sich nie ändernden Attacken einer utopischen Verharmlosung der menschlichen Geschlechtlichkeit mit ihrer letztlich alles und jedes idealisierenden Sexualpoesie wie die eh und je unternommenen Anläufe mythologisierender Erklärungsversuche der Sexualität aufgrund ihrer mehr oder weniger deutlichen pejorativen Verdächtigung gründen in dem Bestreben, durch einseitige Polarisierung eigenmächtig die Probleme der menschlichen Existenz zu meistern. Eine in mancher Hinsicht überraschend realistische Sicht weisen demgegenüber die Mittwochsansprachen Johannes Paul II. auf, die vom September 1979 bis November 1984 gehalten worden sind. Sie sind nunmehr in zwei handlichen Bänden leicht greifbar. In einem dritten Bd hat, ebenfalls das Ehepaar Norbert und Renate Martin, weitere einschlägige Texte päpstlicher Verlautbarungen herausgegeben.[18]

Verschiedene römische Aktivitäten versuchen, eine Wegweisung und Stärkung in der derzeitigen lehrmäßigen Konfusion und praktischen Verunsicherung bereitzustellen. 1980 berief die Bischofssynode, erstmals zusammen mit redeberechtigten Laienauditoren, das Thema „Familie" (Dokumentation in HK 34, 1980, 612–626). Die Beratungen fanden ihren Niederschlag in dem „Apostolischen Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute – Familiaris consortio" vom 22. 11. 1981. Im gleichen Jahr wurde der „Päpstliche Rat für die Familien" konstituiert, dem nur Eheleute angehören. Ihm wurde das Institut Johannes Paul II." an der Lateran-Universität zur Seite gestellt. „Dieses Institut soll der Ort sein, wo die Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Licht des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften vertieft wird" (I, 20).

Die Praktiken der künstlichen Empfängnisverhütung, durch deren Beachtung Partnerschaft und Zeugung sich unschwer trennen lassen, führten zu einer unvorhergesehenen Belastung der ehelichen Gemeinschaft, zum Ansteigen der Abtreibung, zum Rückgang der Geburten, zur öffentlichen Anerkennung der „freien Lebensgemeinschaften". Diese Entwicklung stellte Theologie und Pastoral vor neue, unbewältigte Aufgaben. Die Katechesen des Heiligen Vaters setzen indes nicht bei der Ehe an, sondern bei einer theologischen Anthropologie aus katholischer Sicht. Die Beachtung, welche die Ausführungen bis in den Medien weltweit gefunden haben, kontrastiert mit dem geringen Echo hierzulande.

Die angezeigte Edition eröffnet eine Reihe unter dem Titel: „Communio personarum." Dieser komplexe Begriff enthält das Paradigma für das Verständnis des Menschen in der Perspektive des ehemaligen philosophischen Ethikers Wojtyla. Nicht nur das Sein, sondern ebenso die Relation sind konstitutiv, wie im dreifaltigen Gott so auch im Menschen. Die Wechselseitigkeit der Seinsverfaßtheit und des Sollensanspruches trägt sowohl die Beziehung zwischen den Menschen und Gott als auch zwischen den Menschen untereinander. „Ja, wenn der Herr Jesus zum Vater betet, ‚daß alle eins seien ... wie auch wir eins sind' (Jo 17,20–22), und damit Horizonte aufreißt, die der menschlichen Vernunft unerreichbar sind, legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe. Dieser Vergleich macht offenbar, daß der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann" (GS 24,3).

Die in der transzendenten Struktur des Menschen grundgelegte Korrespondenz von Schenken und Empfangen entspreche dem Gesetz der Polarität, dem Grundgesetz allen Lebens. Ihre ausdrucksstärkste Gestaltung aktuiere sich im personalen Akt des Ehevollzuges, „in dem sich die Eheleute einander gegenseitig schenkend annehmen: das ‚Sich-gegenseitig-mit-dem-Menschsein-Beschenken'" (I, 25). Aus einer Zusammenschau der vier Phasen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung, ließen sich Aufschlüsse über die communio personarum erheben, die den Weg zu ihrem Ziel, der communio sanctorum, weisen. Sowohl der „Individualismus (‚Person' ohne ‚communio'), wie der Kollektivismus (‚communio' ohne ‚Person') vermeidet ... [die] integrierende Gleichzeitigkeit von ‚Personalisierung' und ‚Communiosierung'" (I, 28. N./R. Martin, Vorwort).

Die aufgezeigte Basisformel eines christlichen Menschenbildes dient als Ausgangspunkt der päpstlichen Überlegungen. Anhand einer Exegese von Gen 1–4, Mt 19,3–12 wird die Grundverfaßtheit des Menschen, „Der Mensch im ‚Anfang'", entfaltet (I, 47–179). Ihm folgt unter Bezugnahme auf Mt 5,27–32 eine Darlegung über „Der Mensch in der Geschichte" von Sünde und Erlösung (I, 179–399). Dieses heilsgeschichtliche Konzept enthält der erste Bd „Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan". Der

[14] H. Merklein, ThR 82 (1986) 119 zu K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (QD 102). Freiburg, Basel, Wien 1984.

[15] Die Gynäkologin M. Hilliard, Von Frau zu Frau. München 1958, 88.

[16] J. B. Metz, Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums: HK 40 (1986) 594.

[17] Die Anzeige durch K. N. in HK 41 (1987) 50 kann nur verwundern. Undifferenziert wird „die weitaus positivere Sicht der Bibel von Liebe und Sexualität ..., als sie in der kirchlichen Sexuallehre ... zum Ausdruck kommt", referiert. Cui bono?

[18] **Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan.** Katechesen 1979–1981 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin mit einem Geleitwort von Edouard Kardinal Gagnon. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 404 S. (Communio personarum. Bd 1), kart. DM 25.–

Johannes Paul II.: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 359 S. (Communio personarum. Bd 2), kart. DM 19.80

Johannes Paul II.: Die Familie, Zukunft der Menschheit. Aussagen zu Ehe und Familie 1978–1984 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 555 S. (Communio personarum. Bd 3), kart. – Die Zitierung erfolgt nach Bd und Seitenzahl, z. B. I,1.

zweite Bd „Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe" bringt die Homilien, die nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 wiederaufgenommen worden sind. Sie kreisen um „Die Auferstehung und die bräutliche Bedeutung des Leibes" für Ehe- und Ehelosigkeit im Anschluß an die Synoptiker und Paulus (II, 33–154). Ausführungen über die „Theologie des Leibes im Brief an die Epheser" und eine „Vertiefung zentraler Aspekte von ‚Humanae Vitae'" bilden den Abschluß (II, 155–356). Unter dem Titel „Die Familie – Zukunft der Menschheit" faßt der dritte Bd päpstliche Stellungnahmen bis zum Jahresende 1984 zusammen (III, 17–537). Einleitende Übersichten (I, 29–46. II, 11–32. III, 7–16) und sorgfältige Register erleichtern jeweils die Benutzung.

In einer stringenten Schriftauslegung wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) auf die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau wie auf die Leibverfaßtheit des Menschen, d. h. des Menschen als eines vergeistigten Körpers oder verkörperten Geistes, bezogen. Wir können „folgern, daß der Mensch nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch die personale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum ‚Abbild und Ebenbild' Gottes geworden ist ... Der Mensch wird nicht sosehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes. Denn er ist ‚von Anfang an' nicht nur Abbild, indem sich die Einsamkeit einer Person, die die Welt beherrscht, widerspiegelt, sondern auch und ganz wesentlich Abbild einer unergründlichen göttlichen Gemeinschaft von Personen" (I, 94f).

Weiterhin heißt es: „Im Geheimnis der Schöpfung – auf der Basis der wesenhaften ‚Ureinsamkeit' seines Daseins – wurde der Mensch mit einer tiefen Einheit begabt: der Einheit als Mann Mensch und Körper und als Frau Mensch und Körper zu sein ... Wir befinden uns also gleichsam im Zentrum der anthropologischen Wirklichkeit, die ‚Körper', menschlicher Körper, heißt ... Die Theologie des Leibes, die von Anfang an mit der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes verbunden ist, wird damit gewissermaßen auch zur Theologie der Geschlechtlichkeit" (I, 95f). „Der Körper, der durch die Tatsache seiner Männlichkeit bzw. Weiblichkeit von Anfang an beiden hilft (‚eine Hilfe, die ihm entspricht'), einander in personenhafter Gemeinschaft zu begegnen, wird in besonderer Weise zum konstitutiven Element ihrer Verbindung, wenn sie Mann und Frau werden ... Wenn beide sich so innig miteinander verbinden, daß sie ‚ein Fleisch' werden, setzt diese eheliche Verbindung ein reiferes Körperbewußtsein voraus" (I, 101f).

„Nur die Nacktheit, die die Frau zum Objekt für den Mann macht und umgekehrt, ist die Quelle der Scham ... Wenn sie sich voreinander nicht schämten, dann heißt das, daß das Bewußtsein der Hingabe, des Schenkens sie vereinte, daß sie sich gegenseitig der bräutlichen Bedeutung ihres Leibes bewußt waren, in welcher die Freiheit des Schenkens zum Ausdruck kommt und sich der ganze innere Reichtum der Person kundtut" (I, 148f). „Man kann sagen, daß Gen 2,23–25 gleichsam das erste Fest der Menschheit in der ganzen ursprünglichen Fülle der Erfahrung des bräutlichen Sinnes des Leibes schildert" (I, 151).

In einer Analyse der Bezeichnung des Ehevollzuges durch den Ausdruck „erkennen" in Gen 4,1 wird hervorgehoben, daß dieses biblische ‚Erkennen' eine Art personalen Archetyps der Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit des Menschen darstellt (I, 158f). „Die Frau steht als Mutter vor dem Mann, als Trägerin des neuen Menschenlebens, das in ihr empfangen wird und sich entwickelt und von ihr zur Welt gebracht wird. So offenbart sich auch bis auf den Grund das Geheimnis der Männlichkeit des Mannes, das heißt die auf Zeugung und Vaterschaft ausgerichtete Bedeutung seines Körpers" (I, 161). In der Antwort Christi an die Pharisäer: „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer den Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat?" (Mt 19,4) „sind elementare Grundwahrheiten über den Menschen als Mann und Frau angesprochen. Sie gibt uns Einblick in die Struktur der Identität des Menschen innerhalb des Schöpfungsgeheimnisses und zugleich im Geheimnis der Erlösung" (I, 174). „Die Tatsache, daß die Theologie auch den Leib mit einbezieht, darf niemand, der um das Geheimnis und die Wirklichkeit der Inkarnation weiß, verwundern oder überraschen. Dadurch, daß das Wort Gottes Fleisch wurde, ist der Leib, ich möchte sagen, wie durch das Hauptportal in die Theologie eingetreten, also in die Wissenschaft von den göttlichen Dingen" (I, 176).

Die Bezeichnungen „Leib" und „Körper" werden alternierend gebraucht. Die Vokabel „Körper" sollte der physischen, das Wort „Leib" der psychophysischen Komponente des Menschen reserviert bleiben. Desungeachtet wird eine theologische Rehabilitierung der Leibverfaßtheit des Menschen ausgesprochen, welche auch in ihrer argumentativen Konsequenz ein Novum innerhalb der christlichen Sittlichkeitslehre darstellt. Allerdings sollte man mit generellen Verdikten über die Vergangenheit vorsichtig sein. Selbst Augustinus (De libero arbitrio 1,16,34) gibt auf eine Anfrage, ob man „die weibliche Schönheit wegen der Liederlichen und Ehebrecher anklagen" solle, zur Antwort: „So liegt es auf der Hand, daß man niemals eine Sache deshalb anklagen darf, weil einer sie schlecht gebraucht, sondern immer nur den, der sie gebraucht" (PL 32,1238).

Durch die Sünde, die Trennung von Gott (Sund = Trennung), wurde die Harmonie „des Anfangs" gestört, nicht zerstört. Die Sünde manifestiere sich in der Begierde. Nunmehr enthielte den „Schlüssel für die Theologie des Leibes" (I, 181) die Antithese in Mt 5,28: „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch begangen." „Diese Formulierung ist zugleich die wichtigste Quelle, um die wesentlichen Werte des neuen Ethos zu verdeutlichen: des Ethos der Bergpredigt" (I, 276). Die Entscheidung wird in das „Herz" verlegt. „Das Herz ist jene Dimension des Menschseins, mit der der Sinn für die Bedeutung des menschlichen Leibes und die Ordnung dieses Sinnes direkt verbunden sind ... [Bei der Begierde] „handelt [es] sich um ein Verlangen des Mannes, das sich in diesem Fall vom Mann auf eine Frau richtet, die nicht seine Ehefrau ist, um sich mit ihr zu vereinigen, als wäre sie seine Gattin ... Dieses Verlangen als innerer Akt findet seinen Ausdruck im Sehen, d. h. im begehrlichen Blick, wie im Fall von David und Batseba ... Daraus läßt sich folgerichtig schließen, daß ein solcher Blick des Begehrens auf die eigene Frau keinen Ehebruch ‚im Herzen' darstellt, eben weil der entsprechende innere Akt des Mannes der eigenen Frau gilt, der gegenüber er nicht Ehebruch begehen kann" (I, 186–188). „Die Begehrlichkeit macht den Leib zum ‚Terrain' der Aneignung durch eine andere Person" (I, 229). Auch in der Ehe könne die Subjekt-Subjekt-Relation zwischen Mann und Frau, die communio personarum, auf eine Subjekt-Objekt-Relation reduziert werden. Dies wäre der Fall, wenn ein Ehepartner den anderen ausschließlich als Instrument bloßer sexueller Befriedigung „benutzen" würde. „Eben darin besteht der ‚im Herzen begangene Ehebruch'" (I, 282). Erinnert sei an die derzeitige Diskussion um „Vergewaltigung in der Ehe".

Eine rein psychologische (bzw. sexualwissenschaftliche) Erklärung der Begierlichkeit würde dem biblischen Text nicht gerecht. Erst eine theologische Auslegung erschließe seinen vollen Sinn. In der „Reinheit des Herzens" (I,283) erfülle sich das Ethos der Bergpredigt, d. h. im Blick der Liebe. „Befreit von dem Zwang und der Beschränkung des Geistes, wie sie die sinnliche Begierde mit sich bringt, findet sich der Mensch, Mann und Frau, in der Freiheit der gegenseitigen Hingabe, des Sich-einander-Schenkens wieder, das die Voraussetzung für jedes Zusammenleben in der Wahrheit ... ist (I, 284f). „Empfindet der Mensch außer der Begierde nicht etwa ein tiefes Bedürfnis, die Würde der gegenseitigen Beziehungen zu bewahren, ... ihnen den höchsten Wert zu verleihen, der eben Liebe ist?" (I, 303).

„Nach den Worten Christi in der Bergpredigt ... ist das christliche Ethos von einem Wandel im Bewußtsein und in den Haltungen der menschlichen Person, des Mannes wie der Frau, gekennzeichnet, der den Wert des Leibes und der Geschlechtlichkeit kundtut und verwirklicht, wie sie nach dem ursprünglichen Plan des Schöpfers in den Dienst der Personengemeinschaft gestellt sind, welche den tiefsten Grund der menschlichen Sittlichkeit und Kultur bildet. Während für das manichäische Denken Leib und Geschlechtlichkeit sozusagen einen ‚Unwert' darstellen, sind sie für das Christentum stets ein ‚nicht hinreichend gewürdigter Wert', ... [Es] deutet an, wie das Ethos beschaffen sein muß, in dem das Geheimnis der Erlösung des Leibes sozusagen im geschichtlichen Boden der Sündhaftigkeit des Menschen Wurzel faßt" (I, 295). Nicht negative Abwendung, sondern positive Zuwendung, nicht unerlöste Sucht, sondern erlöste Zucht, nicht Verachtung des Körpers, sondern dessen Beachtung läßt „im erotischen Bereich Eros und Ethos nicht auseinandergehen, nicht zueinander im Gegensatz stehen, sondern ... im menschlichen Herzen einander ... begegnen" (I, 310).

Die Schutzfunktion des Schamgefühls hat hier ihren Platz. „Jene Ur-Scham, die bereits aus den ersten Kapiteln der Bibel bekannt ist, stellt ein bleibendes Element der Kultur und der Sitten dar. Es hat Anteil an der Entstehung des Ethos vom menschlichen Leib ... Der Mensch, der seiner persönlichen Sensibilität folgt, will nicht durch seine anonyme Nacktheit zum Objekt für andere werden und will auch nicht, daß der andere für ihn in ähnlicher Weise zum Objekt wird" (I, 386). „Eben wegen der großen Bedeutung des Leibes in diesem System der personalen Gemeinschaft ist die Tatsache, daß er in seiner Nacktheit – die eben das Element der Hingabe zum Ausdruck bringt – Gegenstand und Thema des Kunstwerkes oder der audiovisuellen Wiedergabe wird, nicht nur ein ästhetisches, sondern auch ein ethisches Problem" (I, 390f). Abgelehnt werde ein Kunstwerk, „nicht wegen ihres Gegenstandes, denn der menschliche Körper an sich besitzt immer eine unveräußerliche Würde, sondern wegen der Qualität bzw. der Art und Weise der Reproduktion" (I, 396). Zum „Ethos der Darstellung" habe „das Ethos des Schauens" zu treten (I, 398).

Die beiden Hg. kennzeichnen die Haltung des Papstes als einen „optimistischen Realismus" (I, 42). Bei seiner Verkündigung und Aneignung darf ein Hinweis aus der Familienenzyklika nicht übersehen werden, wonach es keinesfalls um eine Gradualität des Gesetzes gehen dürfe, wohl aber um das „Gesetz der Gradualität oder des stufenweisen Weges" [FC 34].

Der „endzeitliche Vorbehalt", das „Bereits" und „Noch nicht" der Erlösung kennzeichnet die derzeitige heilsgeschichtliche Situation. Die davon geprägte Verwirklichung der menschlichen Geschlechtlichkeit in Ehe und Ehelosigkeit wird anhand des Streitgespräches Jesu mit den Sadduzäern und die Auferstehung der Toten (Mt 22,24–30 par) und der Aussagen des Paulus über die Relevanz der Auferstehung Christi (1 Kor 15) erhoben. Darüber berichtet der zweite Bd. Der Papst zieht den Schluß, „daß die Wahrheit über die Auferstehung eine Schlüsselbedeutung für die Entwicklung der gesamten theologischen Anthropologie hatte, die man einfach als ‚Anthropologie der Auferstehung' betrachten könnte" (II, 48). „In der Auferstehung kehrt der Körper in die vollkommene Einheit und Harmonie mit dem Geist zurück ... [wobei er] seine männliche bzw. weibliche Eigenart beibehält" (II, 51.46).

In einer diffizilen Schriftauslegung wird die Frage erörtert: „Kann man in diesem Fall – auf der Ebene biblischer Eschatologie – etwa an die Entdekkung der ‚bräutlichen' Bedeutung des Leibes denken? (II,53f). Sie leite sich aus der Tatsache ab, daß der „Leib" Mittel und Ausdruck persönlicher Übereignung zu sein vermag, deren Vollgestalt in der künftigen „persönlichsten Hingabe Gottes in seiner Göttlichkeit an den Menschen" gründe (II, 54). „Die antwortende Selbsthingabe an Gott – eine Hingabe, bei der der Mensch alle Kräfte seiner personalen und zugleich seelisch-leiblichen Subjektivität in konzentrierter Form aufbieten wird – wird Antwort auf die Selbsthingabe Gottes an den Menschen sein" (II, 56).

Von Paulus „wird die Auferstehung Christi als Beginn jener eschatologischen Erfüllung dargestellt, in der durch Ihn und in Ihm alles zum Vater zurückkehrt, . . . ‚damit Gott herrscht über alles und in allem' (1 Kor 15,28)" (II, 69). Als Wege zu dieser Erfüllung des Menschseins enthüllt der Herr neben der Ehe die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen" (Mt 19,10–12). „Ehe und Ehelosigkeit stehen weder zueinander in Gegensatz, noch teilen sie von sich aus die menschliche (und christliche) Gemeinschaft in zwei Lager (nämlich das der aufgrund der Ehelosigkeit ‚Vollkommenen' und das der aufgrund der Wirklichkeit des ehelichen Lebens ‚Unvollkommenen' oder weniger Vollkommenen). Vielmehr erklären und ergänzen sich diese beiden grundlegenden Lebensformen . . . in gewissem Sinne gegenseitig" (II, 103f).

Die profunden und nicht selten überraschenden Durchblicke über die beiden Charismen und über die sakramentale Ehe im Anschluß an Eph 5 stellen eine noch weithin ungenützte Fundgrube für eine christliche Fundierung und Spiritualität der menschlichen Geschlechtlichkeit dar (II, 67–268).[19]

Nach den Ausführungen über die Wirklichkeit und Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit wird im dritten Themenkreis der von einem metaphysischen Naturbegriff ausgehende Beweisgang der Enzyklika „Humanae vitae" weitergeführt in eine „Analyse der personalistischen Gesichtspunkte der in diesem Dokument enthaltenen Lehre" (II,354).[20]

„Diese ‚Vernunftgemäßheit' vertieft nicht nur die Wahrheit in ihrer ontologischen Dimension, also das, was der tatsächlichen Struktur des ehelichen Aktes entspricht [die Zusammengehörigkeit von Partnerschaft und Zeugung]. Sie betrifft auch die gleiche Wahrheit in ihrer subjektiven und psychologischen Dimension" [der gegenseitigen Hingabe] (II,297). „Der Mensch ist eben deshalb Person, weil er Herr über sich selbst ist. Als Herr seiner selbst kann er sich dem anderen schenken . . . Da es sich um eine Gemeinschaft von Personen handelt, muß die Sprache des Leibes nach den Grundsätzen der Wahrheit beurteilt werden . . . Nach dem Kriterium dieser Wahrheit, die in der ‚Sprache des Leibes' zum Ausdruck kommen muß, bedeutet der eheliche Akt nicht nur die Liebe, sondern auch die mögliche Fruchtbarkeit und darf daher nicht durch künstliche Eingriffe um seine volle ihm eigene Bedeutung gebracht werden . . . Wenn diese Wahrheit fehlt, kann man weder von der Wahrheit der Beherrschung seiner selbst noch von der Wahrheit der gegenseitigen Hingabe und Annahme durch das jeweilige Gegenüber sprechen" (II, 313f). „Gleichzeitig gewinnen sämtliche ‚Ausdrucksformen der Liebe' ihr Gewicht . . ., die dazu dienen, die personale Gemeinschaft der Ehegatten je nach dem subjektiven Reichtum von Mann und Frau darzustellen" (II, 334f). Angesprochen wird die Steuerung der „vor allem körperlichen Erregung" durch „die personale Emotion" (II, 338–341) in den verschiedenen Formen der Zärtlichkeit [FC 32]. Bei der Beachtung der periodischen Enthaltsamkeit darf man „also nicht an eine mechanische Anwendung biologischer Gesetze denken" (II, 342). „Die Analyse der personalistischen Aspekte wird zur Überzeugung, daß die Enzyklika (HV) als fundamentales Problem den Gesichtspunkt der authentischen Entwicklung des Menschen vorlegt; diese Entwicklung mißt man in der Tat grundsätzlich nach der Ethik und nicht bloß nach der Technik" (II,355). Eine Konkretisierung erfährt die Position Johannes Pauls II. in seinen „Aussagen zur Ehe und Familie 1978–1984" die im Bd III „Die Familie, Zukunft der Menschheit" zusammengestellt worden sind.

Der dreibändige Zyklus harrt, vor allem im deutschen Sprachraum, der Rezeption in Theologie und Pastoral. Der Papst fordert dazu auf, „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen und dahin zu wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung dieser Lehre immer deutlicher werden" [FC 34. HV 24]. Die beigefügten Fußnoten, in denen auf wissenschaftliche Probleme kurz eingegangen wird, zeigen, daß die Mittwochshomilien nicht nur für ein breites Publikum gedacht waren.

Die Frage nach der theologischen Qualifikation rückt mehr und mehr in den Vordergrund der Diskussion.

Lehramtliche Überlegungen, die aus der Offenbarung abgeleitet werden, sind als „de fide divina" infallibel und darob verpflichtend (LG 25,3). Theologische Konklusionen, die die begrenzte Ratio einbeziehen, gelten als authentische Fachurteile und erhalten unter Umständen die Qualifikation „theologice certum". Dazu tritt ein weiterer Umstand. „Denn die Bischöfe . . . sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer . . . Dieser [daraus sich ergebende] religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft der Lehrautorität spricht, zu leisten" (LG 25,1). Demzufolge erklärt der Papst: „Diejenigen, die sich im offenen Widerspruch zu dem von der Kirche authentisch gelehrten Gesetz Gottes setzen, führen die Eheleute auf einen Irrweg. Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung für Theologen."[21]

Gemäß der Devise: „Fides quaerens intellectum" bleibt die Maxime unangefochten: „Argumenta tantum valent, quantum probant."[22]

Der Theologe theologisiert als Kind seiner Zeit in der Kirche. Mit ihr ist er verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (GS 4,1). Er hat sich mit den Zeitströmungen auseinanderzusetzen, gemäß denen nach Th. W. Adornos These alles „durch und durch geschichtlich sei". „Von geforderter Parteilichkeit der Wissenschaft im orthodoxen Marxismus, der allein in Erfüllung dieser Forderung ‚Objektivität' gewährleistet sieht, über die kritische Theorie, die Erkenntnis und Interesse nicht getrennt, sondern als Einheit verstanden wissen möchte, bis zur Ablehnung einer normativen Hermeneutik im Positivismus reicht die Vielfalt der Meinungen."[23]

Eine hie und da spürbare Animosität gegenüber dem „polnischen" Papst erschwert den Zugang zur Wirklichkeit ebenso wie die Überbewertung einer mangelnden Akzeptanz kirchlicher Sexualnormen. Die Zustimmung breiter Kreise zum Nationalsozialismus war kein Wahrheitsindiz (vgl. Augustinus, Conf. 10,36,58: „Schlingen des Beifalls"). Theologen sind „professores", wozu auch der Mut zur Korrektur eigener Meinungen gehört. Das heißt nicht, „eine blindlingstreue Enzykliken-Theologie zu betreiben".[24]

III.

Vielfach wird behauptet, daß die Methode der natürlichen Familienplanung (NFP) nicht praktikabel sei. Auf den Weltbevölkerungskonferenzen in Bukarest 1974 und Mexico-City 1984 setzte sich die Erkenntnis durch, daß demographische Probleme in den unterentwickelten Ländern weniger durch staatlich verordnete mechanische Geburtenkontrolle als vielmehr durch individuelle Bewußtseinsbildung zusammen mit verbesserter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entwicklung in den Griff zu bekommen sind. Dabei gewinnt NFP zusehends an Boden. „Die bei Misereor von Projektträgern der Dritten Welt beantragten Zuschüsse für Familienplanung betreffen ausnahmslos Projekte der sogenannten Natürlichen Familienplanung . . . Die Initiativen zu diesen NFP-Projekten kommen aus den Entwicklungsländern selbst, liegt also nicht beim Hilfswerk Misereor."[25]

In den Industriestaaten erschwert neben der biologischen Sensibilität mancher Frauen und der egoistischen Mentalität oft eines Ehepartners eine distanzierte Einstellung[26] und mangelndes Engagement die Übernahme

[19] Vgl. N. Martin, Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984): Forum Theologie 3, 1987, 17–24.

[20] Vgl. ThRv 82, 1986, 228–231.

[21] Ansprache a, 5. 5. 1987: L'Osservatore Romano deutsch v. 26. 6. 1987 S. 18.

[22] W. Kern/F. J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 166–178. A. Riedel, Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral: ThPQ 135, 1987, 3–12 (Lit.); P. F. Fransen, Hermeneutics of the Councils and other Studies. Collected by H. E. Mertens and F. Graeve, Leuven 1985. Vgl. ThRv 83, 1987, 115f; J. G. Ziegler, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion: TrThZ 78, 1969, 65–94.

[23] H. Federhofer, Musikgeschichtsschreibung und Neue Musik des 20. Jahrhunderts: Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 123, 1987, 16.

[24] J. Juros, Anthropologische Grundlagen der Sozialethik in der Lehre von Johannes Paul II. In: Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft im Licht der christlichen Sozialethik. Melle 1986, 14.

[25] **Oberhoffer**, Magdalena / **Radtke**, Arnold: **Bevölkerungswachstum, Entwicklungsarbeit und Familienplanung**. Kirchliche Erfahrungen in der Dritten Welt. – Aachen: Misereor-Vertriebsgesellschaft 1985. 159 S. (Misereor-Dialog. Bd 2), kart. DM 7.50. S. 100. 106: Umfassendes Belegmaterial!

[26] F. Böckle (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in kirchlicher Morallehre (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 124), München 1987.

der NFP. Erst vor kurzem wurde eine „Arbeitsgruppe NFP bei der katholischen Arbeitsgruppe für Beratung" der Bischofskonferenz eingerichtet. Diesbezügliche Einführungen sind vorhanden.[27] Zur praktischen Anleitung von Ehepaaren werden für einzelne Diözesen Multiplikatoren ausgebildet. Die Motivation ist vor allem unter jungen Ehepaaren und den „Grünen" präsent.[28]

Der derzeitige „Gefühls- und Geisteszustand, der vor allem aus Pluralität, Heterogenität und Diskontinuität als Grundorientierung beruht",[29] erfordert das Angebot einer klaren und überzeugenden Sprache. Es ist eben nicht „alles falsch, also auch [nicht] die Ehe als Institution".[30]

Jede Gabe impliziert eine Aufgabe. Die menschliche Geschlechtlichkeit macht davon keine Ausnahme. Die unbeirrte Verkündigung der vorgegebenen Wirklichkeit des geschaffenen, gefallenen, erlösten und zur Endvollendung bestimmten Menschen und dessen Verwirklichung entspricht der Sendung der Kirche und ihrer Theologie: „Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1,24).

[27] J. Rötzer, Natürliche Geburtenregelung. Der partnerschaftliche Weg. Wien, Freiburg, Basel [16]1986; P. Franke / E. Raith, Natürliche Familienplanung. Physiologische Grundlagen, Methodenvergleich, Wirksamkeit. Eine Einführung für Ärzte und Berater. Berlin, Heidelberg, New York, Tokio 1985.

[28] J. G. Ziegler, NFP – Der Weg zu einer neuen Lebensform von Ehe, Familie und Gesellschaft: Anzeiger für die Seelsorge 97, 1988, 86–90, 133f.

[29] So F. König nach D. Seeber, Schwellenerfahrungen mit der Postmoderne. Das 13. Humanismusgespräch in Salzburg: HK 40, 1986, 519.

[30] Das Insel-Buch der Ehe. Ausgewählt von Christoph Groffy und Ulrike Groffy. Frankfurt 1986, Klappentext.

Weippert, Helga, **Palästina in vorhellenistischer Zeit.** Mit einem Beitrag von Leo Mildenberg. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988. XXVIII, 744 S. u. 23 Tafeln (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II. Bd 1), geb. DM 278,–

Es ist 18 Jahre her, daß B. Hrouda innerhalb des „Handbuchs der Archäologie" mit dem Band „Vorderasien I" die Kulturen Mesopotamiens, Babyloniens, Irans und Anatoliens dargestellt hat. Nach der damaligen „Handbuch"-Planung sollte der Folgeband „Vorderasien II" die drei Kulturregionen Palästina, Syrien und Zypern behandeln. Angesichts der inzwischen immens angewachsenen Forschungsergebnisse gerade für den Raum Syrien–Palästina, aber auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß sich insbesondere die sog. Biblische Archäologie zu einer eigenständigen archäologischen Disziplin entwickelt hat, ist es sehr zu begrüßen, daß Verlag und Hg. des „Handbuchs" sich entschlossen haben, nicht nur jedem der drei Gebiete eine eigene Monographie zu widmen, sondern für Palästina sogar zwei Teilbände vorzusehen. Der erste davon liegt nunmehr vor. Der zweite Teilband „Palästina in griechisch-römischer Zeit" von Hans Peter Kuhnen (mit Beiträgen von Leo Mildenberg und Robert Wenning) ist für 1989 angekündigt.

Um vorweg und nachdrücklich zu betonen: Frau Weippert hat hier ein fachwissenschaftlich außergewöhnlich wertvolles Handbuch geschaffen, das für Archäologen, Bibelwissenschaftler und Historiker gleichermaßen unentbehrlich und für jeden, der sich mit der Kulturgeschichte des Vorderen Orients und der Bibel beschäftigen will, hilfreich, verläßlich und faszinierend ist.

Die zwei Ziele, die sich die Vf.in selbst gesteckt hat, hat sie voll erreicht. Es gelingt ihr, die beinahe unüberschaubar gewordene Fülle von Einzelforschungen der letzten Jahrzehnte so zusammenzuführen, daß 1. eine Gesamtschau entsteht, die den Rhythmus in der Geschichte des Landes von seinen Lebensbedingungen her spürbar macht, und daß 2. ein Forschungsüberblick zustande kommt, der sowohl einen Rahmen für künftige Einzeluntersuchungen abgibt als auch den Nachbardisziplinen eine kompetente Informationsquelle darbietet. Um die hier vorliegende Leistung zu würdigen, muß nicht nur bedacht werden, welch großer Zeitraum (von den Anfängen der Menschheitsgeschichte um 700 000 v. Chr. bis zum Jahr 333 v. Chr.), welche Vielfalt von archäologischen Funden und Denkmälergattungen, welche Masse von Ausgrabungsberichten, aber auch welche Divergenz von Hypothesen und Daten zu bearbeiten waren. Vor allem ist zu bewundern, daß das Material oft neu strukturiert und überzeugender interpretiert wird, so daß eine Gesamtdeutung erreicht wird, die auch als solche einen echten Forschungsbeitrag darstellt.

Aus der Fülle der neuen oder neu begründeten Erkenntnisse und Thesen, die W. vorlegt, können hier nur einige angeführt werden:

Deutung der Mittelbronze I-Zeit (ca. 2200–2000 v. Chr.) als nicht-urbane Zwischenzeit und Herausstellung von Analogien dieser Epoche mit der Eisen I-Zeit (ca. 1250–1000 v. Chr.); Ablehnung der Hyksos als Träger von Neuerungen; Beschreibung der Spätbronzezeit (ca. 1550–1150 v. Chr.) als Phase des Niedergangs der Stadtkultur; plastische Darstellung des spätbronzezeitlichen Synkretismus, angereichert mit (auch für die spätere JHWH-Religion) wichtigen Überlegungen zum Prozeß der dabei sich vollziehenden theologischen Abstraktion; kritische Hinterfragung mehrerer bislang allgemein akzeptierter „Philister-Hypothesen" (Ablehnung der These vom philistäischen Eisenmonopol; Herleitung der sog. philistäischen Tonsarkophage als ägyptisches Proprium; Deutung der „Philisterkeramik" als palästinisch-submykenische Ware von nach Palästina eingewanderten zyprischen Töpfern); Charakterisierung der Eisen I-Zeit und der Eisen II-Zeit als großraumübergreifenden Prozeß des Wandels von Dorf- zu Stadtkultur bzw. der Entstehung von Nationalstaaten und -kulturen in Israel, Juda, Ammon, Moab und Edom; differenzierte Diskussion der Herkunft und der Verteilung des Vierraumhauses und des „Krugs mit Halskragen"; Darstellung der baugeschichtlichen Wandlungen der Städte als Reflex der politischen Geschichte; umsichtige Deutung zahlreicher kultischer Funde für das bislang vernachlässigte Phänomen „Hauskult".

Zahlreiche Abbildungen (Karten, Grundrisse und Pläne, Nachzeichnungen von Denkmälern, Tabellen) erläutern und veranschaulichen den Text; der Tafelteil mußte vermutlich aus Kostengründen sehr klein gehalten werden. Jedem Kapitel bzw. jeder behandelten Epoche ist jeweils eine umfangreiche Bibliographie vorangestellt. Das ist einerseits didaktisch überlegt, aber andererseits für den Leser zur Verifizierung der dann im Text gegebenen Rückverweise sehr mühevoll; das gilt analog für das ganze Verweissystem im Buch, da nicht mit Seitenangaben, sondern mit Angabe von Kapitelziffern (z. B. s. o. 4.2.4.1 und 4.3.3.6) gearbeitet wird.

Zwei Einschränkungen, die von der Bewunderung für dieses opus magnum nichts zurücknehmen wollen, seien angedeutet: 1. Die vorgenommene Abgrenzung der Eisen IIC-Zeit mit 850–586 v. Chr. schafft, wie die Darstellung selbst dann öfters zeigt, doch mehr Probleme als sie vielleicht lösen sollte. Der Neueinsatz der Epoche mit 850 läßt sich archäologisch nicht begründen. Er ist auch historisch wenig plausibel. Siedlungs- und kulturgeschichtlich ist der Bruch doch eher, wie dies traditionell angenommen wird, mit 720/700 v. Chr. anzusetzen. Analog könnte man darüber diskutieren, ob man die „babylonische Zeit" nicht doch noch zur Eisen II-Zeit rechnen müßte. Diese andere Einteilung würde dann die unterschiedlichen sozial- und kulturgeschichtlichen Profile des 8. und 7. Jh.s deutlicher hervortreten lassen, was auch religions- und theologiegeschichtlich bedeutsam wäre. Allerdings wäre bei dieser Abgrenzung die Zuweisung verschiedener Denkmäler sehr viel schwieriger. 2. Bedauerlich (wenngleich vom Gesamtumfang des Handbuchs her verstehbar) ist die Kürze, mit der die Perserzeit behandelt wird.

In seinem Anhang gibt L. Mildenberg eine konzise, aber kompetente Darstellung über das Kleingeld in der persischen Provinz Judäa (Jehud). Er erläutert die Münzlegenden, Münztechnik, Münzhoheit, Münzstätte, Prägezeit, Prägeabfolge und die Rolle des Silberkleingelds. Bedauerlich ist auch hier die Beschränkung des Beitrags; weitere Informationen z. B. über die Bedeutung der achämenidischen und phönikischen Währungen für Palästina wären gewiß wertvoll gewesen.

Ein umfangreiches Ortsregister am Schluß des Bandes ermöglicht die Konsultation des Handbuchs als Nachschlagewerk.

Dem Verlag und dem Hg. (Ulrich Hausmann), Herrn Mildenberg und vor allem Frau Weippert ist für diesen wichtigen und hervorragenden Band zu danken. Er dokumentiert eindrucksvoll, daß die Palästina-Archäologie auch an unseren Universitäten endlich ein angemessenes Arbeitsfeld als eigene Disziplin erhalten sollte.

Münster Erich Zenger

Dohmen, Christoph: **Schöpfung und Tod.** Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 331 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge 17), kart. DM 39.–

Die Habil.schrift im Alten Testament, die an der Bonner Kath.-Theol. Fak. entstanden ist und die von Prof. Hossfeld betreut wurde, behandelt die condition humaine, ein zu jeder Zeit zentrales, in der Gegenwart gewiß ein vor vielen anderen herausragendes Thema. Um sein methodisches Vorgehen zu erhellen, ordnet D. zunächst sein eingegrenztes Unternehmen in die jüngste Forschungsgeschichte ein, stellt den eigenen Ausgangspunkt in der Vielfalt der derzeitigen Zugriffe zu Gen 2/3 fest und entscheidet sich für die historisch-kritische Methode in der heutigen ausdifferenzierten Gestalt.

Das umfangreiche 3. Kap. (34–208) bietet in laufender Auseinandersetzung mit den derzeitigen zahlreichen und sehr unterschiedlichen Auffassungen zu Gen 2,4b–3,24 recht detaillierte Textanalysen, denen es vor allem um Beobachtungen zur Einheitlichkeit des Textes zu tun ist. In diesem Kap. beweist D. immer wieder neu, wie er bemüht ist, in die Tiefen des gewählten Textkomplexes einzudringen, seine eigentliche Aussageabsicht zu erheben, um so den Text selber im Detail, aber auch als Ganzes zum Sprechen zu bringen. Seine umfassende, je neu bezeugte Literaturkenntnis, besonders die den seinen vergleichbaren, aber doch verschiedenen Zugriffe der befragten Autoren zu Gen 2/3 dienen D. dazu, an manchen Stellen den behandelten Text in neuer selbständiger Weise zu interpretieren. So wird sein Verständnis beachtlich vorangebracht. Dabei beschränkt D. sich nicht darauf, die grammatisch-philologischen, die semantischen und literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse herauszustellen. Es ist ihm vor allem darum zu tun, die Gen 2/3 bestimmenden theologischen und anthropologischen Einsichten zu erheben und plausibel vorzulegen. Dabei weist er von Fall zu Fall auf den Urbestand, die zugewachsenen Textkomplexe und die dadurch weitergebildete Sachaussage hin. Wer sich über Einzelfragen dieser beiden in ihrem Inhalt schwer befrachteten Anfangskapitel der Bibel nach dem derzeitigen Stand der Forschung und auch über die Richtung, in der die Forschung an ihnen weiterzuarbeiten hat, informieren will, kann sich bei D. zuverlässig orientieren. Mit engagiert-leidenschaftlicher Hingabe hat D. sich in Gen 2/3 hineingedacht, um seine Einzelaussagen und um sein Gesamtverständnis gerungen und so der Arbeit an diesen jahwistischen Anfangskapiteln von seinem literarkritischen Ansatz her eine neue Richtung gewiesen.

Nach diesen minutiösen Detailanalysen schließt das 3. Kap. zusammenfassend mit „Die Schichten des Textes und ihre Einordnung". D. kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Für die vorjahwistische Grunderzählung sind zwei Vorlagen, ein M y t h e n f r a g m e n t und ein E r z ä h l s t ü c k anzunehmen. Die mit ihnen erstellte Grunderzählung des jahwistischen Werkes ist in zwei Bearbeitungsgängen zur jetzigen Gestalt erweitert worden, die als „jehowistische Bearbeitung" und als „Bearbeitung der Pentateuchredaktion" zu bezeichnen sind. Dieses literargeschichtliche Werden entspricht im wesentlichen einem neuen Pentateuchmodell. In internen und externen Fortschreibungen hat der Komplex Gen 2/3 schließlich seine heutige Endgestalt erhalten.

Das 4. Kap. „Konzeptionen" (209–301) ist bestrebt, den allmählichen Entstehensprozeß dieser jahwistischen Anfangstexte nachzuzeichnen, ihre tragenden Sachaussagen herauszuheben, ihren Motivationen nachzuspüren. Die beiden Theologumena „Erschaffung und Bestimmung des Menschen" und „Scham als Zeichen von Schuld" stellen das wesentliche Erbe der vorjahwistischen Stücke dar. Sie werden in der jahwistischen Schicht thematisiert und systematisiert: „Protologie und Theologie" werden in den hohen Rang des Ausgangspunktes alttestamentlicher Geschichtsschreibung erhoben. Die zentralen Aussagen über den Menschen als Geschöpf und Gott als Schöpfer bilden von jetzt an die wegweisenden Sachaussagen für die biblische Theologie und Anthropologie. Die jehowistische Bearbeitung, die um das Paradies kreist, versucht nicht nur, den Garten Eden geographisch zu lokalisieren, sondern vor allem seine Qualität zu charakterisieren; es geht um die „sittliche Autonomie des Paradieses". Zwischengeschoben wird ein Exkurs „Die drei Bäume des Gartens" (257–264), in dem vor allem über den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gehandelt wird, der Mensch in seiner Verantwortung für die sittliche Ordnung und in seiner Teilhabe an der göttlichen Vorsehung gesehen wird.

Schließlich ist die letzte Schicht, die Bearbeitung der Pentateuchredaktion darum bemüht, Gen 2/3 in lineare Fortsetzung von Gen 1,1–2,4a zu bringen und besonders durch Ergänzungen unserem Text einen neuen Charakter zu geben. Die Verbindung der Stammelternerzählung mit der Sündenverhaftetheit des Menschen führt zur Frage nach der Erbsündenlehre. Ihr wird unter der Überschrift: „Erbsünde und Protoevangelium" ein ausführlicher, theologisch dichter Exkurs (281–293) gewidmet. Er drängt letzten Endes zwangsläufig zur theologischen Frage nach dem Tod und zu ihrer Beantwortung.

Im 5. Kap. (303–308) zieht D. bedenkenswerte Konsequenzen für die jeder Zeit neu aufgegebene Interpretation von Gen 2/3 als „Anfang der Glaubensgeschichte" (30). Neben dem Literatur-, Abkürzungsverzeichnis, dem Schriftstellenregister wird der Leser vor allem das abschließende Stichwortregister (330f) begrüßen, das ihm den Zugang zu dieser exegetisch auf der Höhe der Forschung stehenden und bibeltheologisch tief schürfenden Monographie über die Grundgegebenheiten menschlicher Existenz, über Schöpfung und Tod erleichtert.

Die exegetische Akribie und die theologische Energie, mit denen sich D. seiner Aufgabe widmet, führen ihn in der heutigen Auslegungsvielfalt zu begründeten und annehmbaren Ergebnissen, die sich als hieb- und stichfest erweisen und nicht leicht zu widerlegen sind. Jeder, der sich mit den Anfangskapiteln der Bibel wissenschaftlich beschäftigt, wird an D. kaum vorbeigehen können. Selbst dort, wo er sich an seinen Aussagen stößt und sie in Frage stellt, zeigt das die hohe Qualität dieser Monographie an, die zum nachdenklichen und gewinnbringenden Studium geradezu auffordert und der man eine große Schar interessierter Leser wünschen möchte.

Regensburg Heinrich Groß

Stipp, Hermann-Josef: **Elischa – Propheten – Gottesmänner.** Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7. – St. Ottilien: EOS Verlag 1987. XI, 535 S. (Münchener Universitätsschriften: Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 24), kart. DM 48.–

Die von W. Groß betreute Tübinger Diss. hat es sich zum Ziel gesetzt, „für das Wachstum des Elischazyklus insgesamt wie auch seiner Bestandteile einen neuen Lösungsvorschlag zu unterbreiten" (1). Zur Grundlegung dieses neuen „kompositionsgeschichtlichen Wachstumsmodells" der Elischaüberlieferung unternimmt der Vf. eine detaillierte text- und literarkritische Analyse von 2 Kön 2–7 und – durch Beziehungen zu diesen Texten veranlaßt – auch von 1 Kön 20.22 und von 12,30–13,34. Diesen Analysen beigegeben sind eine morphologische Transkription des jeweiligen Textes entsprechend den von W. Richter, Transliteration und Transkription (1983) vorgeschlagenen Regeln. Bedauerlich ist, daß der Vf. im Rahmen der vorliegenden bereits sehr umfangreichen Arbeit nicht noch eine eingehende form- und traditionskritische Untersuchung der Elischatradition vornehmen konnte, zumal sie die Funktion einer „Gegenkontrolle" der vom Vf. vertretenen kompositionsgeschichtlichen Hypothesen hätte leisten können.

M. E. besteht das wichtigste Ergebnis der vom Vf. vorgelegten Untersuchungen darin, daß sie die schon von einigen neueren Arbeiten zur Elischaüberlieferung geäußerten Bedenken gegen einen in sich geschlossenen vordeuteronomistischen Elischazyklus durch eindrucksvolle kompositionskritische Beobachtungen bestätigen. So zeigt der Vf., daß im ursprünglichen dtr. Geschichtswerk aus der Elischatradition lediglich die Erzählung von der Jehurevolution 2 Kön 9,1ff vorhanden war, und daß alle anderen Bestandteile der Elischaüberlieferung erst sekundär in den dtr. Rahmen eingefügt sind. Zustimmen wird man dem Vf. auch bei seiner Auffassung, daß das Wachstum des Elischazyklus innerhalb der Königsbücher mit dem Einbau der Moabiterkriegserzählung von 2 Kön 3,4–27 (oder von 3,6–27, wenn es sich bei 3,4f um einen von 2 Kön 1,1 abhängigen späteren Nachtrag oder um einen Bestandteil der dtr. Nachrichten über Joram handeln sollte) beginnt. Bemerkenswert ist, daß die Arbeit hierbei mit einem von 2 Kön 3 bereits vorausgesetzten oder von 2 Kön 3 vollzogenen Einschub der Aramäerkriegserzählung von 1 Kön 22 rechnet, und daß sie auch einen durch 1 Kön 20,35ff hergestellten Zusammenhang zwischen 1 Kön 20 und 22 annimmt. Durch den Nachweis der Brückenfunktion, die 1 Kön 20,35ff zwischen den beiden Kriegserzählungen 1 Kön 20 und 1 Kön 22 wahrnimmt, dürfte sie dabei gleichzeitig gezeigt haben, daß es keine vom dtr. Geschichtswerk unabhängige „Kriegserzählungensammlung" 1 Kön 20; 22; 2 Kön 3,4–27; 6,24–7,20* gegeben hat, wie sie seit J. Wellhausen in der Forschung mehrfach (u. a. auch vom Rezensenten) angenommen wurde. Dies bedeutet allerdings nicht, daß es überhaupt keine vordtr. Sammlung von Elischaüberlieferungen gegeben habe. Vielmehr wird der Vf. auch mit der weiteren Annahme im Recht sein, daß zwischen der Sukzessionseinheit 2 Kön 2,1–15.19–24 (die vom Vf. vertretene Zugehörigkeit von 2 Kön 4,38a zu ihr scheint mir nicht hinreichend begründet zu sein; gleiches gilt andererseits für die N i c h t berücksichtigung von 1 Kön 19,19–21) und 2 Kön 4,1ff schon vor der Aufnahme ins dtr. Geschichtswerk eine Verbindung bestand. Problematisch ist jedoch die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von 2 Kön 4ff, da ihr methodisch nicht überzeugende text- und literarkritische Entscheidungen zugrunde liegen.

Der Vf. nimmt an, daß am Anfang der Entstehung von 2 Kön 4ff die „Frauensammlung" 4,1–37* gestanden habe. Diese sei dann durch 4,29–30d. 31–32.35 mit der Sukzessionseinheit 2 Kön 2,1–15.19–24 + 4,38a kombiniert und zusammen mit dieser in das dtr. Geschichtswerk eingebaut worden.

Gleichzeitig oder danach würde die Prophet-Elischa-Sammlung 2 Kön 5 und 6,8–23 aufgenommen (ob dazu auch bereits 6,15*–17 gehörte, sei nicht entscheidbar). Nachträglich würde diese Sammlung durch den Einschub der „Gottesmann"-Anekdote von der schwimmenden Axt 6,1–7 aufgesprengt. An die Prophet-Elischa-Sammlung lehne sich auch die Erzählung von der Belagerung Samarias 6,24–7,17 c* an, die nachträglich noch um 6,28–30 (?); 6,31.32c–33a und den Gottesmann-Anhang 7,17d–20 wachse. Noch später würden 4,13–15 und 8,1–6 eingefügt. Gleiches gelte für die Erzählung von Elischas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15 und für die Erzählungen von Elischas letzten Taten 13,14–21* (in v. 18f liege hier ein „Gottesmann"-Zusatz vor). Ein Blick auf den Elija-Zyklus ergibt nach dem Vf., daß der Einbau der kombinierten Sukzessions-Frauensammlung (mit 2 Kön 2,16–18) und wahrscheinlich auch der Prophet-Elischa-Sammlung den Terminus a quo für die Abfassung der Dürreeinheit I 17–18* markiert (diese würde später noch um 1 Kön 17,17–24 und um 1 Kön 19 erweitert). Erst nach der Abzweigung der LXX-Vorlage, vielleicht sogar erst nach der k a i g e-Rezension komme es schließlich in der prämasoretischen Textüberlieferung zur „Gottesmann-Bearbeitung", die zwischen 4,25–8,2 o h n e s t r e n g e s P r i n z i p (Hervorhebung von mir) „Gottesmann"-Titel in die Texte einarbeite.

Fragen wirft hierbei vor allem das 1. Kap. der Arbeit auf, in dem der Vf. den Gebrauch der Bezeichnungen „Elischa" und „Gottesmann" im masoretischen Text und in antiken Übersetzungen von 2 Kön/4 Bas 1–13 untersucht (9–48) und in dem es vor der textkritischen Detailanalyse der einzelnen Kapitel der Elischaüberlieferung zu textkritischen Vorentscheidungen kommt, die „weitreichende Konsequenzen" (47) für die gesamte Einzelexegese gewinnen. Dabei wird man dem Vf. durchaus darin zustimmen können, „daß bei der Erforschung der atl. Königsbücher der T e x t k r i t i k ein höherer Stellenwert zuerkannt werden muß als dies im deutschen Sprachraum bislang üblich ist" (2). Auch die dafür angeführte Begründung, daß „nach Aufspaltung der auf das masoretische und das griechische AT hinführenden Textüberlieferungsstränge beide Traditionen noch eigenständige Entwicklungen durchlaufen haben", die „sich gehäuft als späte, oft theologisch motivierte Folgen älterer literar- und kompositionsgeschichtlicher Prozesse" herausstellen (3), wird ohne weiteres zu übernehmen sein. Nicht mehr rezipierbar ist jedoch die vom Vf. mehr oder weniger unbewußt daraus gezogene Konsequenz, daß im Zweifelsfalle der „vororigenianische" LXX-Text den größten Anspruch besitze, die ursprüngliche Lesart zu bezeugen.

Nur unter dieser Prämisse kann nämlich das Ergebnis der Untersuchung des 1. Kap. nachvollzogen werden, daß die Belege von „Gottesmann" im masoretischen Text von 2 Kön 4,16.25c.27a.d.; 5,8.14.15.20; 6,9.10.15; 7,2.18.19; 8,2, die im vororigenianischen LXX-Text nicht bezeugt sind, als textgeschichtlich sekundär zu betrachten seien. Dieses Kap. enthält nämlich keine Abwägung der verschiedenen Lesarten nach den üblichen textkritischen Kriterien (lectio difficilior, lectio brevior), vielmehr werden hier ausschließlich Fragen an den textkritischen Befund herangetragen, die zu einer positiven Entscheidung für den LXX-Text führen können.

Problematisch ist vor allem die im Vorgriff auf andere Methoden durchgeführte Rechtfertigung des LXX-Befundes: In den 6 Texten, in denen in der LXX der „Gottesmann"-Titel fehlt (3,4–27; 5; 6,8–23; 6,24–7,17c; 9,1ff; 13,14–17), agiere Elischa immer auf hoher politischer Ebene. In allen Fällen sei der König von Israel sein Gegenüber, mit dem er in Belangen von internationaler Tragweite in Kontakt trete. In den Einheiten mit dem Titel „Gottesmann" bewege sich Elischa dagegen im unpolitisch-privaten Kreis. M. E. stellt ein solches „Schielen" nach optimalen traditionskritischen Ergebnissen bei der Vornahme textkritischer Entscheidungen das Ende jeder methodischen Textkritik dar! Zudem läßt sich der LXX-Befund der eindeutig politischen Erzählung 8,7–15 nicht in das obige Schema einordnen („Gottesmann" in 8,7.8.11 LXX)! Weshalb dieser seinem Schema widersprechende Befund vom Vf. dann noch als Beweis dafür gewertet werden kann, daß die LXX keine dem postulierten Schema entsprechende „Textreinigung" vorgenommen habe (17) – ohne daß er das Vorliegen eines Zirkelschlusses bemerkt – bleibt sein Geheimnis!

Daß im vorliegenden Fall die ä u ß e r e, die Textzeugen in den Blick nehmende Textkritik für den Befund des masoretischen Textes spricht, hat zuletzt die Arbeit des Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu des Weltbundes der Bibelgesellschaften gezeigt (vgl. D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament I, 1982, 384f). Sie kommt anders als der Vf. (vgl. auch dessen Auseinandersetzung mit Barthélemy auf S. 38–43) zu dem Ergebnis, daß aufgrund des Befundes von 2 Kön 4,16 bei Aquila und in der Quinta und des von 5,8 bei Theodotion, Symmachus und in der Quinta „il est très vraisemblable que les omissions de ‚homme de Dieu' en ces douze cas constituent un événement recensionnel intérieur à l'histoire du *G" (Barthélemy, 385).

Auch eine Beurteilung des textkritischen Befundes der Bezeugung von „Gottesmann" in 2 Kön 4–8 nach den üblichen Prinzipien der i n n e r e n Textkritik spricht in den meisten Fällen für die Ursprünglichkeit des masoretischen Textes. Beispielsweise sei hier nur kurz auf die abweichenden Befunde von 2 Kön 5; 6,8–23 und 8,1–6 eingegangen. Betrachtet man bei 2 Kön 5 die Verteilung von „Gottesmann" und „Elischa" im masoretischen Text („Gottesmann": 5,8.14.15.20; „Elischa": 5,8.9.10.20.25) und in der LXX (kein „Gottesmann"-Beleg; „Elischa" statt „Gottesmann" in 5,14.15 und zusätzlich gegenüber MT in 5,16.19), so kann der Befund dieses Kap. nur als Vereinheitlichung und Verdeutlichung der Bezeichnung Elischas durch die LXX gedeutet werden. Der masoretische Text besitzt hier eindeutig die „schwierigeren Lesarten"! Die gleiche Vereinheitlichungstendenz bei der LXX ist auch in 6,8–23 festzustellen: Hier ersetzt die LXX in 6,9.10.15 „Gottesmann" durch „Elischa" (vgl. auch die Einfügung von „Elischa" in 6,16 LXX), so daß jetzt im gesamten Text nur von „Elischa" die Rede ist. Auch in 8,1–6 kann kaum von einer Einfügung von „Gottesmann" durch den masoretischen Text die Rede sein: Vielmehr zeigt der Befund von 8,4.5, daß die LXX hier jeweils ein „Elischa" zufügt. Es spricht daher alles dafür, daß sie auch in 8,2 das im masoretischen Text bezeugte ursprüngliche „Gottesmann" durch ein „Elischa" ersetzt hat.

Muß man jedoch an den vom LXX-Text abweichenden Bezeichnungen Elischas als „Gottesmann" im masoretischen Text festhalten, so sind die Argumente des Vf.s für ein Zusammennehmen von 2 Kön 5,1–27 und 6,8–23 zu einer „Prophet-Elischa"-Sammlung hinfällig geworden. Vielmehr wird man 2 Kön 5,1ff* ebenso wie 8,7–15* und 13,14–19* als jeweils einzeln überlieferte Aramäererzählungen zu klassifizieren haben, in denen in 5,15–19a*; 8,11b–13a und in 13,18–19 eine „Gottesmannbearbeitung" zu erkennen ist (der Vf. hat für 13,18–19 das Vorliegen einer solchen Redaktion ja durchaus eingeräumt!).

Zu fragen ist außerdem, ob die vom Vf. für 2 Kön 4,1ff angenommene Sammlung bereits mit 4,37 endet, wie der Vf. vermutet („Frauensammlung"), oder ob nicht die vom Vf. auf S. 374 herausgearbeitete Ähnlichkeit zwischen 4,1–7.8–37*; 4,13–15 + 8,1–6; 6,1–7 und (bei vom Vf. abweichender Literarkritik) auch von 4,38ff für die Existenz einer „Wundergeschichtensammlung" 4,1–8,6* spricht, die erst nach der Vereinigung mit der Sukzessorsammlung 1 Kön 19,19–21; 2 Kön 2,1ff* in das dtr. Geschichtswerk eingefügt wurde. Eine Abhängigkeit der Erzählung 2 Kön 8,1–6 von 2 Kön 6,24ff, wie sie der Vf. vermutet (476), ist nämlich kaum wahrscheinlich, da sich die in 8,1 genannte 7jährige Hungersnot nicht auf die durch eine B e l a g e r u n g hervorgerufene Hungersnot von 6,24 zurückbezieht.

Nicht überzeugend ist auch die Auffassung des Vf.s, daß die Dürreeinheit der Elija-Erzählungen 1 Kön 17–18 erst nach der Einfügung der kombinierten Sukzessions-Frauensammlung in das dtr. Geschichtswerk entstanden sei. Die von ihm herausgearbeiteten Abhängigkeiten der Dürreeinheit von den Elischaerzählungen treffen nämlich nur für die Obadja-Episode (18,2b–16) zu, die ebenso wie 1 Kön 17,1 als nachdtr. E r g ä n z u n g der Dürre-Komposition zu verstehen ist (vgl. hierzu E. Würthwein, Die Bücher der Könige, 1984, 220–222). Bei der Übereinstimmung zwischen 1 Kön 18,26.29 und 2 Kön 4,31 handelt es sich demgegenüber um eine zufällig nur an diesen beiden Stellen belegte Redewendung, und in 1 Kön 18,42; 2 Kön 4,34f liegt ein in magischem Hintergrund der beiden Stellen begründeter gemeinsamer Terminus für den Konzentrationsgestus eines Wundertäters vor. Es spricht somit weiterhin alles dafür, daß 1 Kön 17ff* bereits vor 2 Kön 2–8 ins dtr. Geschichtswerk eingefügt wurde.

Trotz dieser methodischen und literarhistorischen Bedenken gebührt dem Vf. Dank für die äußerst transparent durchgeführte text- und literarkritische Untersuchung von 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7. Dankbar ist man dem Vf. auch für die umfassende Information über die neuere Forschungsdiskussion zu diesem Abschnitt der Königsbücher (an wichtigen neueren Bearbeitungen dieses Textkomplexes vermißt man nur den 1984 im „New Century Bible Commentary" erschienenen Kommentar zu „1 and 2 Kings" von G. H. Jones). Auch wenn man der Analyse von 2 Kön 4–7 nur mit Abstrichen wird zustimmen können, so hat diese kompositionsgeschichtliche Untersuchung der Elischaüberlieferung doch eine überzeugende Bestätigung dafür geliefert, daß bei den Königsbüchern mit einer umfangreichen nachdtr. Redaktionsarbeit zu rechnen ist. So ist auch die vorliegende Arbeit ein weiterer Hinweis darauf, daß wir für den Bereich der gesamten atl Literatur umfangreiche nachexilische Redaktionen anzunehmen haben.

E r l a n g e n H a n s - C h r i s t o p h S c h m i t t

van Grol, Hermanus W. M.: **De versbouw in het klassieke Hebreeuws.** Fundamentele verkenningen. Deel een: Metriek. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid aan de Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam (Amsterdam, Keizersgracht 105) 1986. XI, 267 S.

Das Erkennen der metrischen Struktur der dichterischen Stücke des Alten Testaments gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Hebraistik, weil diese von der der klassischen wie der modernen europäischen Literaturen ebenso grundverschieden ist wie von der

der arabischen, syrischen und äthiopischen Dichtungen. Ihrer Grundstruktur nach ähnlich ist lediglich der Vers- und Strophenbau der babylonischen Dichtungen, der ebenfalls erst unzureichend geklärt ist.

Diese von W. A. M. Beuken betreute Diss. baut auf der Grundauffassung auf, die seit J. Ley, Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie (Halle 1887), in der Bibelwissenschaft am weitesten verbreitet ist, ja mit mancherlei Modifikationen lange fast allein herrschte. Nach ihr zählen in der Dichtung nur die Hebungen, während die Zahl der Senkungen, am häufigsten eine oder zwei, zwischen null und etwa vier schwanken kann. Neuerdings gibt es allerdings auch stark abweichende Meinungen, die mit der Möglichkeit rechnen, daß man mindestens manchmal auch Silben zählen muß.

Um die babylonischen Dichtungen und ihre metrische Gestaltung hat sich in mehreren Aufsätzen seit 1893 vor allem H. Zimmern bemüht; er lehnte sich in der Hauptsache an die damals für das AT vertretenen Auffassungen an. Wesentliche Modifizierungen dazu aufgrund der von ihm eingeführten „Schallanalyse" brachte (zuletzt 1929 in Z. f. Ass. 38,1ff) E. Sievers ins Gespräch, fand damit aber nicht viel Anklang. Ich selbst war lange H. Zimmern gefolgt, vertrat dann aber vor allem für altbabylonische Dichtungen eine weithin andere Auffassung, von der hier noch die Rede sein muß.

Van Grol bekennt sich gleich zu Beginn seiner Einleitung zu der Grundauffassung von J. Ley; er sieht seine Aufgabe in der weiteren Erhellung der „klassiek hebreeuwse metriek" (S. 1 und passim). Damit stellt er eine Konzeption als nicht beweisbedürftige Voraussetzung an den Anfang, die vielleicht ein Hauptergebnis seiner Untersuchungen hätte sein können; denn es gibt sehr verschiedene Gattungen hebräischer Dichtung, bei denen nach den Beobachtungen der vergleichenden Literaturwissenschaft keineswegs a priori mit gleicher rhythmischer Gestaltung zu rechnen ist; auch liegen zwischen den frühesten und spätesten Stücken des AT gut 1000 Jahre, für eine Periode der Klassik eine viel zu lange Zeit. Tatsächlich wurden hier allerdings weder besonders frühe Dichtungen wie das Debora-Lied noch sehr späte Stücke als Basis für die Untersuchungen gewählt, so daß der Zeitraum sich beträchtlich verkürzt, aber doch noch recht lang bleibt. Datierungsfragen konnten bei dem für eine Diss. ohnehin großen Stoff in ihr kein Thema sein.

Angesichts der Vielzahl der an sich zu behandelnden Dichtungen mußte wie in früheren Arbeiten zu dieser Thematik auch hier eine Auswahl von Stücken getroffen werden, aus denen die meisten Zitate entnommen wurden.

Es wurden also aus sechs Büchern die folgenden, meist kurzen Stücke für eine gründliche Behandlung unter verschiedenen Gesichtspunkten ausgewählt: Num 23,7–10; 2 Sam 1,19–27; Jes 1,21–26; 5,1–7; 62,1–12; Joel 1,5–14; 4,9–17; Ps 6,2–11; 121,1–8; 130,1–8; Spr 8,1–36; 30,10–33. Es gibt also keine Beschränkungen auf einzelne Gattungen; alle aber konnten hier auch nicht in Beispielen vorgeführt werden. Textbasis ist in der Regel die Stuttgartiensis, nur selten die Hebrew University Bible. Mit Konjekturen wurde, wie bei dem Thema nicht anders möglich, sehr sparsam umgegangen.

Aus der außergewöhnlich reichhaltigen Arbeit kann wegen der komplizierten Materie hier nur weniges herausgegriffen werden. Der ersten Orientierung dient das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis sowie am Schluß ein English Summary, auf das ein Literaturverzeichnis und ein erläuterter Index der termini technici der Verslehre folgen. In diesem wie auch sonst oft wird immer wieder auf moderne Darstellungen der Verslehre Bezug genommen, weil man aus in ihnen erörterten Beobachtungen und Überlegungen auch für die so ganz anders gestalteten Verse im AT Wesentliches lernen kann.

Der Hauptteil des Buches ist in 7 Kap. gegliedert, von denen das Einleitungskap. 1 (1–36) den Stand der Forschung und die grundlegenden Begriffe der Vers- und Strophenlehre behandelt. Der Vers besteht aus zwei, seltener drei Kola oder auch nur einem; die Strophen umfassen je 2–4 Verse und die Stanze meist 2–3 Strophen. Es folgen grundsätzliche Überlegungen zu Rhythmus und Metrum.

Hauptteil I ist den niederen rhythmischen Ordnungen gewidmet und zwar Kap. 2 (39–61) dem Akzent, dem durch die Akzente bestimmten Vers und der „Wortmetrik", weil die einzelnen Wörter und Wortgruppen für den Vers von wesentlicher Bedeutung sind. Die Kap. 3 (62–110) und 4 (111–153) erörtern in zwei Durchgängen auf der Basis der metrischen Analyse der schon genannten 12 Texte die aus dieser abgeleiteten Leseregeln, die nicht alle gleich gesichert sind. Zum Abschluß wird der „klassisch-hebräische Hebungsvers" gekennzeichnet; statistische Tabellen lassen da die Unterschiede zwischen den Texten hervortreten.

Hauptteil II behandelt die höheren rhythmischen Einheiten. Kap. 5 (157–167) dient der theoretischen Grundlegung und endet mit einem Ausblick auf die ähnlich geartete Metrik der ugaritischen Literatur. Kap. 6 (168–196) gliedert die 12 Textstücke nach Strophen und Stanzen mit eingehenden Einzelerläuterungen. Kap. 7 (197–246) beschreibt dann die Strophen als Kombinationen bestimmter Vers- und Kolontypen und den Aufbau der Stanzen aus Kola, Versen und Strophen, um zum Schluß sieben prosodische und metrische Regeln für die klassische hebräische Metrik zu formulieren. S. 245 oben: „Het meest eigenaardige van het klassiek hebreeuwse verssystem is zijn strofische structuur". Danach betont van Grol noch einmal die „überraschende Einförmigkeit" der rhythmischen Gestaltung bei allen 12 Texten, die er der Studie zugrundelegte, obwohl diese sehr verschiedene Gattungen repräsentieren. Im Schlußteil der englischen Zusammenfassung kommt das noch deutlicher zum Ausdruck.

Einheitliche rhythmische Prinzipien mindestens in den meisten Dichtungen des AT haben allerdings auch andere gesucht, wenngleich meistens nicht auf so breiter Basis. Vor allem die Alleinberücksichtigung der Hebungen ist keineswegs unumstritten; ich verweise hier nur auf St. Segert, Vorarbeiten zur hebräischen Metrik (Archiv Orientální 21/1953, 481–542), der ausgewählte Stücke vom Debora-Lied bis hin zu Sirach analysiert und dabei auch den Senkungen ihr gebührendes Gewicht zukommen läßt; S. verweist auch auf andere Autoren, die schon vorher ähnliche Auffassungen vertreten hatten. Soweit ich sehen kann, suchen allerdings auch diese und andere Forscher in der Regel nach rhythmischen Prinzipien, die sich, mit Modifizierungen, auf alle Dichtungen des AT anwenden lassen. Genau diese Auffassung ist aber m. E. irrig, wie nicht zuletzt ein Blick auf die babylonische Metrik zeigt, mit der ich mich näher beschäftigt habe und dabei sehr bald feststellen mußte, wie verschieden nach der Zeit und der Gattung die rhythmische Gestaltung dort war.

In meinen „Untersuchungen zur babylonischen Metrik" (I Zs. f. Ass. 71/1982, 161–204; II ebd. 74/1984, 213–234) konnte ich die Versmaße mehrerer altbabylonischer Dichtungen und des etwas jüngeren Weltschöpfungsepos als silbenzählend auf der Basis des Wechsels von Trochäus- und Amphibrachys-Versfüßen analysieren und feststellen, daß für die fortlaufende Erzählung und Schilderungen die letzteren die Verse mit Vorrang bestimmten, daß aber für die (oft emotional) starke Betonung von Aussagen hämmernde Trochäenfolgen bevorzugt wurden. Die große Mehrzahl der jüngeren Epen, Gebete, Beschwörungen usw. folgte aber offenbar weithin anderen rhythmischen Gesetzen, deren wesentliche Charakteristika ich noch nicht bestimmen kann. Die metrische Gestaltung der Verse kann also nicht unabhängig von den intendierten Aussagen angemessen erfaßt werden.

Ich habe vor allem beim Buch Ijob beobachtet, daß für die metrische Gestaltung hebräischer Dichtungen weithin das Gleiche gilt. Die durch die Gattung mindestens mitbestimmte Eigenart des Versbaus steht weithin im Dienst intendierter Aussagen vor allem da, wo diese ein besonderes Gewicht haben. Bei Ijob habe ich sogar den Eindruck, daß die Reden von Elihu in c. 32–37 und von Gott in c. 38–41 rhythmisch in einigem von den früheren Kapiteln abweichen. Für die weitere Arbeit an den Dichtungen im AT ergibt sich daraus, daß die vorliegende Arbeit aufgrund der besonders sorgfältigen Argumentation zwar große Vorzüge vor der Mehrheit ähnlicher, meist viel kürzerer Untersuchungen hat, aber doch am Ende einer Epoche metrischer Studien stehen sollte, die vor gut 100 Jahren begann. Keinesfalls sollte künftig das ganze AT zum Thema gemacht werden. Nur bei Beschränkung auf einzelne Bücher oder, wie bei den Psalmen und einigen Prophetenbüchern Teile von ihnen bzw. auf bestimmte Gattungen oder Arten von Sprüchen dürfen wir jetzt schon echte Ergebnisse erhoffen!

Als Ausgangspunkt erscheint mir die Weisheitsliteratur besonders günstig mit ihren offenbar überwiegend silbenzählenden Metren. Wie in Babylonien bedeutet Silbenzählung anders als weithin bei uns nicht, daß die Ganz- oder Halbverse bzw. aus drei Kola bestehenden Verse gleich lang sein müssen; es gibt da vielmehr eine beträchtliche Variationsbreite, auch wenn für die Halbverse oft jeweils 8, 7 oder 9 Silben vorzugsweise gewählt werden. Hatep̄-Vokale, Šwa mobile und (spätere!) Segolata wurden anscheinend nicht schematisch gleich behandelt; wie bei uns wurden den Dichtern da mancherlei Freiheiten zugestanden. Überdurchschnittlich ebenmäßig gebaut sind oft Doppelverse, die zur Hervorhebung einzelner Aussagen in Prosatexte eingestreut wurden; für einige Beispiele vgl. meine Beobachtungen in BZAW 162/1985, 199f (hier 11+11 bzw. 13+13 Silben) und 213f. Erst ein kleiner Teil dieser Verse ist schon erkannt.

Van Grols Buch, das die Wichtigkeit der Satzsyntax für den Versbau oft gebührend betont, geht m. E. zu weit in der Bewertung

des Begriffs der Wortmetrik; oft werden zuviele Senkungen angesetzt auch bei emotional stark betonten Wörtern. *Jerûšälaim* z. B. hat gewiß zwei in etwa gleichgewichtige Tonsilben, ebenso *Jiśrā'ēl*, sofern das vorangehende Wort nicht endbetont ist. Spondeisch mit zwei vielleicht nicht ganz gleichgewichtigen Tonsilben wurden in der Regel gewiß gesprochen z. B.- *Jahwä, ṣījôn, 'ôlâm, qādôš,* wenn auf Gott bezogen, bei Hosea *'Ēpraim* usw. Zu der im Buch in großem Ausmaß durchgeführten Unterscheidung von „und" für Haupt- bzw. Nebenakzente ist wohl zu sagen, daß für noch wesentlich weitergehende Differenzierungen den einzelnen Vortragenden ein erheblicher Spielraum gelassen wurde, wie das ja auch bei uns geschieht. Die Transkriptionen werden das nie ganz erfassen können.

G. Fohrer hat in seinem Aufsatz „Über den Kurzvers" in ZAW 66/1954, 199–236 (Nachdruck in dem Sammelband BZAW 99,59–91) wichtige Beobachtungen zu Kurzversen vor allem bei den Propheten zusammengetragen; sein Ausgangspunkt blieb die herkömmliche Hebungs-Metrik. Zusätzlich beachtet werden sollten künftig z. B. bei Ijob Kurzhalbverse von besonderem Gewicht, in denen gewiß keine Senkung anzusetzen ist, sondern nur allenfalls neben den Haupttonsilben solche mit Nebenton. Ich nenne hier nur, jeweils nach einem Achtsilben-Halbvers, *'ēm'ās ḥajjâi* „ich verwerfe mein Leben" 9,21b, und *lō' 'ēḥād* „auch nicht einer" 14,4b; mehr dazu an anderer Stelle.

Ich muß darauf verzichten, hier auch noch auf die inhaltreichen Kapitel über die Strophen und Stanzen einzugehen; wenige Sätze dazu könnten dafür keinesfalls ausreichen. Mindestens ein umfangreicher Aufsatz wäre erforderlich, um dem Buch in einer weiterführenden Kritik voll gerecht zu werden und zugleich die nach meiner Auffassung notwendigen neuen Wege abzustecken und auf genügend breiter Basis zu begründen. So bleibt zum Schluß nur noch, daß wir H. van Grol für die intensive und vielseitig durchdachte Arbeit, die er in das Buch investiert hat, unseren aufrichtigen Dank sagen.

Münster Wolfram von Soden

Wengst, Klaus: **Pax Romana**. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. – München: Kaiser 1986. 292 S., kart. DM 39.–

Das vorliegende Buch will ein Beitrag zur aktuellen Friedensdiskussion sein, und der Autor hofft, daß es „dem christlichen Teil der Friedensbewegung hilfreich sein möge" (11). Die Wichtigkeit der Friedensthematik für Kirchen und Christen wird nicht nur mit deren Einbindung in die gesellschaftliche Wirklichkeit begründet, sondern vielmehr theologisch in dem Sinne, „daß der zentrale Inhalt urchristlicher Verkündigung, das Zeugnis von Tod und Auferweckung Jesu, in charakteristischer Weise mit Friedensvorstellungen verbunden ist" (13). Seine Aktualität zieht das Buch aus der Erinnerung an die christlichen Anfänge, indem es die Erfahrungen Jesu und des Urchristentums in ihrer Bedeutsamkeit für die Jetztzeit offenlegt. Vorschnelle Lösungen werden hier nicht geboten, sondern historische und exegetische Untersuchungen, bei denen der Vf. sein Interesse keineswegs kaschiert.

Dem Bd ist eine kurze Einleitung vorangestellt (13–18), auf die der 1. Hauptteil, die Darstellung der Pax Romana, folgt (19–71). Im zweiten Hauptteil wird das Verhalten Jesu und Paulus' zur Pax Romana nachgezeichnet, und die Wertung, die sie im lukanischen Werk, im Clemensbrief und in der Apk findet, (73–166) dargestellt. In einem relativ kurzen Schlußwort (167–174) werden ein Fazit gezogen und die Probleme nochmals reflektiert. Beigegeben ist ein Anhang mit einem umfangreichen Anmerkungsteil (175–258), einer kleinen Zeittafel, einer Kurzbiographie der antiken Autoren, einem Quellen- und Literaturverzeichnis, einem Stellenregister und Abkürzungsverzeichnis (259–292). Bei dem Quellenverzeichnis ist, wenn möglich, eine deutsche Übersetzung der antiken Autoren angegeben. Dies ist ebenso wie die Kurzbiographien als freundlicher Akt gegenüber dem fachfremden Leser zu begrüßen und entspricht der Absicht des Vf.s, „über den engen Kreis der theologisch Ausgebildeten hinaus" (11) zu wirken.

Die Realität der Pax Romana wird unter militärischen, politischen, ökonomischen, juristischen, kulturellen und religiösen Aspekten untersucht. Dabei nimmt der Vf. den Standpunkt „von unten" ein, d. h. die Geschichte wird aus dem Blickwinkel der Besiegten und Opfer, nicht dem der Sieger und Herrscher betrachtet. An den Quellen ist nicht so sehr interessant, was sie an Wirklichkeit behaupten, sondern, was diese behauptete Wirklichkeit für den Menschen am Rande der Gesellschaft bedeutet. Die Texte, die W. auswertet, sind nicht unbekannt, neu ist der «point of views», von dem aus sie interpretiert werden.

Und über die Legitimität dieses Blickpunktes, der eingestandenermaßen parteiisch ist, wird man diskutieren müssen, denn auch die Auswahl und Behandlung der Quellen sind davon geprägt. Jene werden nämlich weder in chronologischer Folge noch nach gattungsgemäßen Kriterien bearbeitet und befragt, sondern eben daraufhin, was sie für die W. interessierende Frage hergeben. Zweifelsohne sind bei einer solchen gleichsam mosaikhaften Betrachtung, bei der sich in der Zusammenschau ergibt, daß alle gesellschaftlichen Bereiche von einem System der Unterdrückung im Interesse des Römischen Reiches geprägt sind, methodische Unzulänglichkeiten zu beklagen, übrigens schon deshalb, weil W. aus Einzelfällen generelle Beurteilungen ableitet. Gleichwohl wird man zu fragen haben, wie man auf anderen Wegen denn denen, die W. einschlägt, zu einer annähernden Kenntnis der Erfahrungen der Machtlosen kommen will. Jedenfalls sind die heutigen Bewunderer des Römischen Reiches, deren Lob der Pax Romana W. zitiert, nicht weniger dem Verdacht ausgesetzt, sich von gegenwärtigen politischen Interessen leiten zu lassen als dies beim Autor des vorliegenden Buches der Fall ist.

Für die Wertung der Pax Romana durch Jesus, der nach W. als „Friedensstörer ... auf legale Weise von der Friedensmacht aus dem Wege geräumt" (14) wurde, sind Mk 10,42; Lk 13,31f, Mt 11,8/Lk 7,25 als Belege herangezogen. In den Versen werde eine distanzierte Sicht der Herrschaft deutlich (73–76). Die Zinsgroschenperikope (Mk 12,13–17), die im Rahmen des Themas schon wegen ihrer Auslegungsgeschichte von Bedeutsamkeit ist, wird auf dem Hintergrund der Situation Jesu ausgelegt, wobei der Vf. darauf hinweist, daß Jesus und seine Jünger wegen der Aufgabe der beruflichen Existenz kaum noch „steuerfähig" (78) gewesen seien. Die Antwort Jesu bedeute „nicht eine Problem lösung, sondern eine Problem anzeige" (79; Hervorhebung im Text); es kommt sogar die Möglichkeit eines Aufrufs zur Münzverweigerung in den Blick; die Beschuldigung nach Lk 23,2 hätte dann in diesem Streitgespräch ihren Anhalt (80). Mt 10,34f wird als Kritik der bestehenden Verhältnisse und des damit einhergehenden Schein-Friedens interpretiert (80–82), während Jesus und seine Jünger ein alternatives Modell lebten (82–85). Im Kontext der Exorzismen Jesu (Mk 5,1–15, Lk 11,19f/Mt 12,27f) wird festgehalten, daß „Jesus für sein Wirken bereits die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes reklamiert" (87); darin ist dem Vf. zuzustimmen. Allerdings akzentuiert er die Aussage neu, wenn er „Jesu Praxis des Reiches Gottes als Unterbrechung struktureller Gewalt" (ebd.) bestimmt. Das Gebot der Feindesliebe zielt auf die aktive Veränderung des Feindes zu einem Nicht-Feind hin. In dieser Haltung kommt das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Ausdruck (88–92; 89f ist eine Folgerung für die Gegenwart skizziert).

Auch für Paulus konstatiert der Vf. eine kritische Wahrnehmung der Pax Romana, die schon in der leidvollen Erfahrung des Apostels selbst begründet ist (92–97). Interessant ist das Verständis von 1 Thess 5,3; Paulus greife „eine strukturkonservative Parole" (99) auf, die Christen in Erwartung des Herrn nicht nachsprechen könnten. Für Röm 13,1–7 will W. eine darin vertretene Loyalitätsforderung gegenüber dem Staat nicht bestreiten, versucht aber eine gewisse Relativierung, indem er Röm 13,1–7 in Beziehung zu anderen paulinischen Texten setzt (101–106). – Jedoch bleibt das Problem, daß die Empfänger des Briefs über diese Vergleichsmöglichkeiten nicht verfügten, also Röm 13, 1–7 wohl nur als Aufforderung zur Staatstreue lesen konnten.

Die kritisch-distanzierte Haltung des Paulus im Hinblick auf die Pax Romana sieht W. durch zwei theologische Aspekte gekennzeichnet. Einerseits verstehe dieser aufgrund der Parusieerwartung „die von Rom bestimmte Weltgeschichte als auf ihren Abbruch zulaufende Todesgeschichte" (106). Andererseits sei aufgrund der Auferweckung Jesu eine neue Friedenserfahrung und Friedenspraxis möglich (108–112), die sich in der Gemeinde vor der Welt realisieren soll.

Einn ganz anderes Bild entwirft der Vf. von Lukas. Dieser habe im Evangelium und in der Apg z.B. die militärischen Vertreter der Pax Romana überaus positiv dargestellt, und ihre tatsächliche Rolle beschönigt. Dies findet der Vf. bestätigt in den Erzählungen über die Wegführung des Paulus nach Rom und insbesondere in der Darstellung der Passion Jesu, bei der Lk den Juden die Alleinschuld am Tode Jesu zuweist. W.s Urteil gipfelt in dem Satz: „Wie er ... die Römer aus der Verantwortung für die Hinrichtung Jesu und aus der Durchführung der Exekution heraushält und dafür andere einschiebt, ist ein literarisches Kabinettstück, aber historisch und theologisch eine Ungeheuerlichkeit" (121).

Es wird nicht gesagt, aufgrund wessen Geschichtsverständnis und wessen Theologie diese Verurteilung Gültigkeit haben soll.

Aus den Widmungen der lukanischen Werke schließt W., daß eine Öffentlichkeit über die Kirche hinaus angesprochen werden sollte, während die innerkirchliche Zielgruppe insbesondere bessergestellte Christen waren, zu denen Lukas selbst gehörte. Die lukanische Zielsetzung, nämlich ein konfliktfreies Miteinander von römischem Staat und Christen zu erreichen, führt zu einer Haltung, die pointiert so beschreibbar ist: „Lukas möchte offenbar römischer Bürger und Christ zugleich sein können" (127). Die lukanische Akzeptanz der bestehenden Ordnung gehe so weit, daß er deren

Strukturen auf die Gemeinde übertrage (128; Vergleich von Mk 10,43f mit Lk 22,26). Nachdem mögliche kritische Akzente wie Lk 1,52; 2,11 als traditionelle Vorgaben gedeutet werden, die von der Intention des Gesamtwerkes verdeckt sind, wird die lukanische Wahrnehmung nochmals vom sozialen Kontext des Lukas her begründet und kritisch angemerkt, daß er die Gewalt überspiele (131).

Mit dem Clemensbrief und der Apk, für die W., eine ähnliche Ausgangssituation und Entstehungszeit annimmt, werden zwei völlig gegensätzliche Reaktionen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit vorgestellt. Der Clemensbrief bejahe diese völlig, während die Apk das Widergöttliche dieser Pax Romana erkannt habe. Kritik an Clemens wird nicht zurückgehalten. Vielmehr wird ihm bescheinigt, daß er „in einem elementaren Gegensatz zu Jesu selbst und dessen Jüngerschaft steht" (168). Im Schluß wird der Versuch unternommen, von der „sachlichen Mitte des Neuen Testaments" (170) eine angesichts der gegenwärtigen Wirklichkeit notwendig veränderte Wahrnehmung und Praxis zu bestimmen.

Sowenig es möglich ist, im Rahmen einer Besprechung die Fülle des Materials und der damit verbundenen Interpretationen vollständig darzubieten, sowenig ist hier eine ausführliche Diskussion möglich. Gleichwohl seien einige Punkte angefragt. So ist doch eingedenk der methodischen Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Worte Jesu die Frage angebracht, ob z.B. ein Wort wie Mt 10,34f tatsächlich zu so weitgehenden Folgerungen berechtigt.

Besonders deutlich wird das Problem im Kontext der Exorzismeninterpretation. Aus einem Erklärungsmodell, das das gehäufte Auftreten von Besessenheit z. Zt. Jesu auf die spürbare Unterdrükkung zurückführt, wird auf ein der Praxis Jesu zugrundeliegendes Verständnis geschlossen (85f). Trotz Mk 5, 1–15 wird man die Frage nach dem Exorzismen und ihrer Bedeutung nicht einfach in den Bezugsrahmen der Pax Romana stellen können. Damit ließe man das damalige Weltbild völlig außer acht.

Was nun aber Lukas angeht, so sei die Vermutung gewagt, daß der Eifer, mit dem W. Paulus als Zeugen für die Sache, um die es ihm hier geht, zu gewinnen sucht, ins Gegenteil umschlägt. Bisweilen nimmt das befremdliche Züge an. Um zu belegen, wie sehr in der Apg der Transport des Paulus nach Rom beschönigt wird, läßt W. den Bericht des Ignatius dagegensprechen (Röm 5,1). Nun wäre es doch redlich gewesen, darauf hinzuweisen, daß Ignatius während seines Transportes Besuche empfing, Briefe schrieb und selbst unterwegs Gemeinden besuchte. Was soll also das Zitat? Daß das Verhalten der jeweiligen Militärs auch für den Erzählablauf der Apg notwendig ist, kommt übrigens überhaupt nicht in den Blick. Die Behauptung, Lukas habe politisch-apologetisch wirken wollen, bedürfte wohl einer genaueren Untersuchung. Ist es wirklich ausgemacht, daß Lukas annehmen konnte, irgendein den Christen fernstehender Römer würde seine Schriften lesen? Und wenn es so gewesen wäre, hätte jener an der Darstellung eines korrupten Beamten überhaupt Anstoß genommen? Josephus hatte jedenfalls keine Scheu in dieser Hinsicht. Im übrigen wird zu leicht übersehen, daß die Darstellung des Pilatus jedem römischen Beamtenideal Hohn spricht. Die Betonung der Schuld der Juden aber am Tode Jesu kann u. U. als eine theologische Weiterentwicklung des Theologoumenon vom gewaltsamen Geschick der Propheten gedeutet werden. Interessanterweise wird von W. ein Problem offensichtlich nicht zu Ende gedacht. Wenn Lukas die Kreuzigung Jesu den Juden zuschreibt (117), kann er dies doch nur getan haben, wenn er Leser voraussetzte, die die Kreuzigung nicht sogleich mit den Römern in Verbindung brachten, für die Kreuz und Pax Romana nicht zwingend verbunden waren (so aber 13f). Warum aber ein zu „Ungeheuerlichkeit" neigender Autor sich veranlaßt gesehen haben soll, Traditionen, die zu seiner Gesamtkonzeption querstanden, bewahrt zu haben, ist nicht einzusehen.

Das vorliegende Buch ist ein hochinteressanter Beitrag zum Thema. Es enthält zahlreiche bemerkenswerte und zur Diskussion herausfordernde Gedanken. Zugleich ist es eine Einladung zur hermeneutischen Reflexion über eine gesellschaftlich verantwortete, dem Evangelium verpflichtete Auslegung der Schrift, wobei nicht zu verkennen ist, daß dieses Buch ohne den Gedanken an eine sachliche und theologische Mitte der Schrift so nicht hätte geschrieben werden können. Sicher darf man sein, daß über dieses Buch und seine Thesen trefflich gestritten werden kann.

Eine Anmerkung noch zur Benutzbarkeit des Buches: Die Anmerkungen sind im Anhang aufgeführt, obwohl sie wahrhaft mehr sind als bloße Belegstellen. Nicht wenige Seiten des Hauptteils haben mehr als zehn Verweise auf Anmerkungen. Das Lesen wird durch dieses ständige Hin und Her zeitweilig zu einer Zumutung. Für weitere Auflagen kann man nur auf eine bessere Lösung hoffen.

Paderborn Rainer Kampling

Gnilka, Joachim: **Das Matthäusevangelium.** II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. VIII, 552 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/2) geb. DM 118.–

1986 war von J. Gnilka der I. Teil des Matthäusevangeliums erschienen, schon zwei Jahre später folgte der abschließende II. Teil, der die Auslegung der Kap. 14–28 bietet, die Einleitungsfragen behandelt und mit einem (kurzen) Sachregister und einem (noch kürzeren) Register griechischer Wörter abschließt (zum I. Teil vgl. ThRv 83, 1987, 194–196). Vf. behält die im I. Teil praktizierte Auslegungsmethode bei, so daß der Kommentar methodisch und sachlich eine einheitliche literarische Prägung aufweist. Die schon in Teil I geübte Zurückhaltung gegenüber dem Einsatz von Exkursen wird konsequent beibehalten: Nur ein einziges Mal (Exkurs 5: Die Petrusverheißung in Geschichte und Gegenwart [71–80]) ist G. bereit, ein von Mt initiiertes Thema etwas ausführlicher zu behandeln: Gnilka tut dies nur deshalb, weil Mt 16,17ff „der Angelpunkt kontroverstheologischer Auseinandersetzungen in Geschichte und Gegenwart" ist (71).

Der Exkurs sieht die „Petrusverheißung" nicht primär als exegetisches, sondern vielmehr als hermeneutisches Problem. Die von „starken Emotionen" getragenen Interpretationsversuche erfahren vor allem dort heftige Kritik, wo katholische Theologen die Frage der Nachfolge in einer Art und Weise überzogen hätten, die schlicht als „schlimm" zu bezeichnen sei und mit fast zwingender Notwendigkeit die kritische Reaktion der Reformatoren hervorgerufen habe; von dieser Kontroverse konnte auch der Text selbst nicht unberührt bleiben. Diese bis in die Gegenwart fortdauernde Kontroverse (vgl. „Ausgewählte Stimmen der Gegenwart", 79f) kann nach G. „exegetischerseits nicht entschieden" werden. Mit diesem Resultat bezieht er eine eindeutige Position, die aber auch historisch wohl unlösbar ist, „weil wir Partei sind" (78, als Frage).

Im Vorwort zu Teil I hatte G. vermerkt, daß „die sog. Einleitungsfragen" am Schluß von Bd II behandelt werden sollen: „Vermutlich versteht sie der normale Leser an dieser Stelle besser"; dies geschieht auf den S. 513–551. Im einzelnen werden folgende Fragen behandelt:

1. Milieu und Ort; 2. Verfasser und Zeit; 3. Komposition, Sprache und Quellen; 4. Gattungen; 5. Die Matthäus-Gemeinde; 6. Themen der Theologie; 7. Beobachtungen am Text.

G. bietet hier nichts aufregend Neues, das sich aus seiner vorangegangenen Kommentierung ergeben hätte; eigentlich nur die Mitberücksichtigung einiger zwischenzeitlich erschienener Fachliteratur legitimiert die Änderung der sonst üblichen Anlage eines Kommentars.

Nach G. entstand das Mt-Ev. in hellenistisch-jüdischem Milieu, und zwar in Syrien (in Antiochien oder Damaskus). Es ist in gutem Griechisch geschrieben, ist also keinesfalls eine Übersetzung aus dem Aramäischen bzw. Hebräischen (zumal die Adressaten die semitische Sprache nicht mehr verstehen); das AT wird oft wörtlich und in Anlehnung an die Septuaginta zitiert. Der Vf. des Ev. ist ein anonymer Judenchrist; ob es sich um einen palästinensischen oder hellenistischen Schreiber handelt, muß unentschieden bleiben. Die Aussage G.s, „die Tatsache, daß unser Evangelium sich sehr früh auf breiter Basis durchsetzte", erkläre sich gut „aus seiner Verankerung in einer Schule", entbehrt jeder Grundlage und wird durch G.s eigene Feststellung aufgehoben, daß am Ende an das „Werk einer einzigen Persönlichkeit" gedacht werden muß" (516). Der Vf. ist nicht mit dem Levi in Mt 9,9–13 identisch; in Anlehnung an J. Kürzinger wird das Zeugnis des Papias (130 n. Chr.) in seiner Aussagekraft eingeschränkt. Als Abfassungszeit ist das Jahr 80 anzunehmen.

Gegenüber der „Fünfzahl" der „Redekompositionen" zieht G. die „Sechszahl" vor (Kap. 23 [„vom Wehe"] sei deutlich von der Endzeit abgehoben). Entgegen dem siebenteiligen Gliederungsmodell P. Gaechters bevorzugt Gnilka „einen höchst einfachen Plan": Vorgeschichte (1,1–4,16); 1. Hauptteil (4,17–16,20); 2. Hauptteil (16,21–25,46); Passion und Ostern (26,1–28,20). Hauptquellen für Mt waren das Mk-Ev und die Logienquelle; „diese Lösung der synoptischen Frage ist nach wie vor die brauchbarste Arbeitsgrundlage" (526). Sondergut entstammt vorwiegend der mündlichen Überlieferung, die Annahme einer eigenen Quelle für die Reflexionszitate ist „im höchsten Grade unwahrscheinlich". Was die Gattung des Mt-Ev. betrifft, stellt G. resignierend fest: „Vielfältig sind die Vorschläge, groß ist die Verwirrung" (529); dennoch seien die Positionen nicht so radikal voneinander entfernt, wie man den Eindruck gewinnen könnte.

Mit dem Erscheinen des 2. Bandes ist der Kommentar zum Mt-Ev. abgeschlossen: ein Werk, das in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament" einen neuen und eigenwilligen Akzent setzt; es wird seine Leser finden. Der Preis von DM 226.– freilich wird den Adressatenkreis der Studierenden zu einer Randgruppe verurteilen, die der Kommentar nur über die Bibliothekstische erreichen wird.

Bochum Alexander Sand

Lüdemann, Gerd: **Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte.** Ein Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1987. 285 S. kart. DM 48.–/geb. DM 72.–

Wie der Vf. bereits selbst im Vorwort andeutet, handelt es sich um einen Kommentar eigener Art. Zwar wird der gesamte Text der Apg in der lukanischen Abfolge besprochen, aber doch nicht mit der Absicht, die Aussagen des Lukas und besonders seine Theologie zu erschließen, sondern nur, die jedem Abschnitt zugrunde liegende historische Wirklichkeit freizulegen. Es handelt sich also um ein ausgesprochen an der Faktizität interessiertes Buch. Eine Untersuchung mit einem derartig eingegrenzten Formalobjekt hat eine gewisse Berechtigung. Innerhalb des gegenwärtigen Standes der Erfoschung der Apg ist sie überdies insofern aktuell, als gerade im Hinblick auf Fragen der Historizität die allein im deutschen Sprachraum erschienenen Arbeiten der letzten Jahrzehnte eine beträchtliche Bandbreite der Positionen erkennen lassen. Während etwa M. Dibelius, E. Haenchen, H. Conzelmann, E. Plümacher und G. Schille den literarisch-theologischen Gestaltungsanteil des Lukas sehr hoch und den historischen Informationswert relativ gering einschätzen, plädieren z. B. G. Stählin, M. Hengel, K. Haakker und R. Pesch für die gegenteilige Auffassung. Die Kommentare von G. Schneider, J. Roloff, F. Mußner und A. Weiser bemühen sich um eine mittlere Position.

Den Untersuchungen der Einzelabschnitte stellt L. einen Aufsatz über den historischen Wert der Apg voran (9–24). Dieser Beitrag geht auf die Göttinger Antrittsvorlesung (1984) zurück. Da er die wichtigsten methodischen Weichenstellungen für die Durchführung der folgenden Einzelanalysen enthält, bespreche ich ihn ausführlicher als diese.

L. bietet zunächst einen Forschungsüberblick über das Problemfeld des Geschichtswertes der Apg.

Er zeigt auf, daß am Anfang „die radikale Kritik F. C. Baurs, in der Mitte die Rückkehr zur Tradition durch A. v. Harnack, und [am] gegenwärtigen Ende die an der historischen Frage wenig interessierte redaktionsgeschichtliche Forschung einerseits und eine die historische Zuverlässigkeit der Apg verfechtende, im Aufwind befindliche Forschungsrichtung andererseits steht" (23). Im Rückblick könne gesagt werden, „daß bis in die Gegenwart hinein die Baurschule und A. v. Harnack die klassischen Antipoden ... geblieben sind" (ebd.).

Die Kennzeichnung dieser Antipoden und ihrer Wirkungsgeschichte trifft sicher zu. Es müßte m. E. aber auch deutlich gemacht werden, daß die Exegeten, die eine kritischere Position beziehen und die L. der Baur'schen Richtung zuordnet, z. T. mit ganz anderen Kriterien und aufgrund ganz anderer Voraussetzungen zu ihren Ergebnissen kommen. Es spielt z. B. die Beachtung der literarischen Gattung eine größere Rolle als bei Baur. Oder: Ich selbst vermag das Wirklichkeitsverständnis nicht zu teilen, demzufolge Baur manches für unhistorisch erachtet. Mehr noch befremdet mich aber, daß auch L. Kriterien aus einem eingeengten Wirklichkeitsverständnis verwendet, z. B. bei der Beurteilung der Heilung des Gelähmten Apg 3,1–10: „Der Tradition dieser Wundererzählung liegt kein historischer Kern zugrunde. Von Kind an Lahme werden (leider) nicht wieder gesund" (60). Wer kann so genau sagen, was möglich und nicht möglich ist? Und außerdem: Zum „Kern" der Überlieferung und des zugrunde liegenden Geschehens einer Gelähmtenheilung braucht ja die Angabe von der Lähmung seit der Kinderzeit gar nicht gehört zu haben.

Zuzustimmen ist indes der innerhalb des Forschungsberichtes vertretenen Auffassung L.'s, daß nicht nur „das Kerygma von Bedeutung sei" (11), sondern daß zu seinem Verständnis die Beachtung der „Geschichte des frühen Christentums" gehöre (ebd.). Wenn L. dann allerdings fortfährt, daß „sich die Apg selbst als historischer Bericht über das frühe Christentum verstehe" und dies mit Lk 1,1–4 begründet, so muß doch stärker beachtet werden, daß dies nicht im Sinne neuzeitlicher Historiographie gelten kann.

Die dann folgende Aufgabenumschreibung und Methodenreflexion halte ich für sachgemäß.

L. erweist m. E. zutreffend, daß Lukas wegen der biographischen Divergenzen zwischen der Apg und den Paulusbriefen kein Begleiter des Paulus und Augenzeuge der Geschehnisse gewesen sein könne (12–14), daß die Apg deshalb keine Primärquelle sei und daß ihre historische Zuverlässigkeit deshalb weitgehend von der ihrer Traditionen abhänge. Es gelte zu prüfen, ob Lukas „nur die Pualusbriefe" kannte und verwendete, ob ihm „nur Traditionen außerhalb der Paulusbriefe zur Verfügung" standen oder ob er „sowohl Briefe als auch Traditionen" benutzte (14). Da die Benutzung der Paulusbriefe durch Lukas nicht zu beweisen sei (15), ergebe sich als Aufgabe, die Traditionen zu untersuchen, zu denen L. zu Recht „schriftliche Quellen, mündliche Überlieferung, aber auch allgemeine Informationen" (16) zählt.

Nachdem L. eine Reihe von Schwierigkeiten genannt hat, die der Eruierung von Traditionen in der Apg entgegenstehen, führt er probehalber die Untersuchung einiger Texte aus dem Paulusteil der Apg vor, indem er zunächst den redaktionellen Sinn, dann den Traditionscharakter und schließlich den historischen Wert zu bestimmen versucht.

Dabei spielt die Beurteilung des Paulus-Aufenthalts in Korinth (Apg 18) – wie auch in anderen Arbeiten L.'s – eine besondere Rolle (17–20; vgl. 202–212). Durch die Abhebung redaktioneller Züge (allsabbatliche Synagogenpredigt; positive Zeichnung Gallios) sowie aus der Konkretheit der Nachrichten und der Übereinstimmung mit den Paulusbriefen gewinnt L. zu Recht das Ergebnis, daß folgende Nachrichten aus Traditionen entstammen: „die Beschäftigung des Apostels bei Aquila und Priskilla in Korinth kurz nach dem Judenedikt des Claudius; die Ankunft des Silas und Timotheus aus Mazedonien; Paulus' Predigttätigkeit im Haus des Titius Justus; die Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus; ein ‚Prozeß' vor Gallio; die Tätigkeit des Sosthenes als Synagogenvorsteher" (17–18).

Von weitreichender Bedeutung für die Geschichte des Urchristentums ist die Frage, „ob die genannten Traditionen hier ihren chronologisch richtigen Ort haben und ob sie alle auf denselben Besuch des Paulus in Korinth zurückgehen" (18.). L. verneint beide Teile der Doppelfrage. Die zwei ersten von L. genannten Gründe (Sprung zwischen V. 11 und V. 12; Erwähnung zweier Synagogenvorsteher) haben kaum Gewicht; denn V. 12 ist der Einleitungssatz für eine neue Szene und innerhalb der 18 Monate kann durchaus ein Wechsel des Synagogenvorstehers erfolgt sein, zumal der erstgenannte Krispus Christ geworden war. Auch L. selbst erwägt dies. Der dritte angegebene Grund ist der wichtigste: „Die V. 2 vorausgesetzte Vertreibung von Juden aus Rom fand ... im Jahre 41 statt, während Gallio etwa in den Jahren 51–52 im Amt war" (18).

Die von L. angenommene Kompositionsweise des Lukas, in Apg 18 Ereignisse zeitlich zu bündeln, die ursprünglich 10 Jahre auseinander lagen, ist durchaus erwägenswert. Aber läßt sich wirklich die Vertreibung des erwähnten Ehepaares und damit der Gründungsaufenthalt des Paulus für das Jahr 41 erweisen, wie L. im Anschluß an J. Knox meint? Die Auswertung der von L. angeführten Quellen aus Sueton, Dio Cassius und Orosius ist wegen der in ihnen enthaltenen divergierenden Angaben so schwierig und in der Forschung umstritten, daß die Annahme einer Vertreibung von Juden aus Rom im Jahre 41 höchst zweifelhaft bleibt. Dio Cassius, auf den sich L. am meisten stützt, sagt das Gegenteil: Claudius „vertrieb sie nicht" (60,6,6). Das Bemühen L.'s, dennoch diese Aussage für sein Argumentationsziel zu gewinnen, wirkt nicht überzeugend. Die bisher meist vertretene Sicht, Apg 18 gebe chronologisch zutreffend den Gründungsaufenthalt des Paulus um 50 wieder, verdient m. E. den Vorzug.

Ebenso wenig überzeugt die von L. vorgenommene (21; 214) Gleichsetzung der Paulusreise von Griechenland nach Jerusalem (Apg 18,23) mit der Reise zum Apostelkonzil (Gal 2; Apg 15). Unter mehreren Schwierigkeiten besteht der gravierendste Einwand darin, daß Barnabas an der Griechenlandmission nicht teilnahm, aber von Paulus selbst ausdrücklich als Gefährte zum Apostelkonzil erwähnt wird. L. kennt diese „schwache Stelle" (214) in seiner Argumentation, zieht aber aus ihr keine hinreichenden Konsequenzen.

Im ganzen bietet das Buch eine Fülle scharfsinniger Einzelbeobachtungen. Viele historische Auswertungen verdienen volle Zustimmung, andere werden auch weiterhin kontrovers bleiben. Berücksichtigen müssen wird indes jeder dieses Buch, der sich historisch-kritisch mit der Apg befaßt.

Vallendar Alfons Weiser

Fricke, Weddig: **Standrechtlich gekreuzigt.** Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa. – Reinbeck: Rowohlt, 1988. rororo 8446, kart. DM 14.80

Das von mir ThRv 83, 1987, 265–276, ausgiebig besprochene Buch ist nun „erweitert und aktualisiert" als rororo-Sachbuch 8476 erschienen. Eine neuerliche Besprechung rechtfertigt sich daher. Als These wird nach wie vor vertreten: „Es war die römische Besatzungsmacht, die durch Pilatus den Rabbi aus Galiläa als vermeintlichen Aufrührer in einem militärischen Schnellverfahren verurteilte und hinrichtete. Paulus und die Evangelisten haben diese historische Tatsache verdreht. Sie wollten mit ihrer römerfreundlichen Berichterstattung der neuen Religion eine Überlebenschance im römischen Imperium sichern" (2).

Der Aufbau ist derselbe wie in den (drei) voraufgegangenen Auflagen. Nur Kap. 7 „Zielort Jerusalem" und Kap. 8 „Zum Passionsbericht" sind zu Kap. 7 „Zum Passionsbericht" (mit Recht) zusammengefaßt, so daß diese Aufl. 12 statt 13 Kap. zählt. Die Anmerkungen sind vermehrt worden, so daß

ihre Zählungen in den früheren Auflagen nicht mit der vorliegenden übereinstimmen. „Die deutschsprachigen Publikationen, die in der Zwischenzeit zum Thema erschienen sind, wurden weitgehend berücksichtigt" (12). Bd III 1 meiner Fundamentaltheologie (1981) ist nicht berücksichtigt. Da der Text wie die These wesentlich gleich geblieben sind, bezieht sich die Besprechung auf neue Zusätze und auf die Auseinandersetzung mit der bislang erschienenen Kritik, bes. auch des Rez.[1] Der Leser soll, „um dem Buch gerecht zu werden", es „nicht unter theologisch, sondern unter juristisch-historischen Aspekten sehen" (15).

Die juristische Betrachtung kann nur auf der historischen fußen. F. hat sich mit Ergebnissen der historisch-kritischen Methoden vertraut gemacht, aber nicht genügend, indem er Aussagen zu wenig in den historischen und urchristlich-theologischen Zusammenhang stellte, was man aber tun muß, wenn man den Aussagen gerecht werden will.

So ist Mt 16,17–19 nicht ein späterer christologischer „Einschub" (37), nämlich „im Urtext", wobei das Verhältnis von Mk zu Mt und die Situation der matthäischen Kirche für F. überhaupt nicht in den Blick kommt (s. Kolping, Fundamentaltheologie III 1, 367). Ebenso läßt er die Beachtung der kontextuellen Perspektive von Äußerungen über die Vierzig-Tage-Zeit, wo sich der Auferstandene den Jüngern habe sehen lassen, und die spätere Erscheinung vor Saulus bei Damaskus vermissen (Fricke 52). Ein Satz wie der: „Die Autoren des NT interessieren sich kaum für historische Tatsachen" (26), widerspricht nicht nur der späten Äußerung 2 Petr 1,16, sondern auch Lk 1,1–4. Selbst Joh, bei dem „vom palästinischen Ursprung ... nichts mehr enthalten" sein soll (29), liefert doch wichtigste historische Daten, die dann F. selbst in seiner Prozeßbeurteilung sehr anerkennt (bes. 147–155; 175–183 passim).

Die These, daß „der geschilderte Prozeß vor dem Synhedrium ..., das Kerngeschehen der Passionsgeschichte in den synoptischen Evangelien", ungeschichtlich sei (daher 9. Kap. „Angeblicher Prozeß vor dem Synhedrium"), belegt er besonders durch „massive Verstöße gegen geltendes – talmudisches! – Recht. Sie steht im Gegensatz neuestens zu F. Mußner, „Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth" (ThRv 84, 1988, Nr. 5). Mit dieser Rez. nimmt Mußner zu der Neutestamentler-Tagung in Graz 1987 Stellung. Wenn nach Mußner (a.a.O., 356) „noch niemand wirklich den Beweis erbracht" hat, „daß die Messiasfrage in der Synhedriumsverhandlung gegen Jesus v. Naz. aus dem Bekenntnis der Urkirche stammt", so übersieht er m. E., daß diese theologisch überfrachtete Formulierung Mk 14,61f sich als Gemeindetheologie aus der Gesamtheit der Umstände ergibt, die diachronisch abgelaufen waren, bis diese – vielleicht christlich-haggadische – Schilderung des Anteils des Judentums am Tod Jesu verfaßt worden ist.

Wir haben es, wie ich öfter betont habe, mit historischen „Splittern" zu tun, die dann in der Sicht der nachösterlichen Kirche zu Äußerungen bzw. Vorgängen werden, die im Kontext der inzwischen entwickelten Glaubensüberzeugung gesehen und ausformuliert wurden. Die Auflösung der Frage des Hohenpriesters in eine aufeinander folgende Doppelfrage Lk 22,66–71 zeigt, wie diachronische Wandlungen vor sich gegangen sind. Was K. Müller und I. Bröer in Graz sagten, hatte ich in meiner Darstellung des vermeintlichen Prozesses Jesu (zumal gegen R. Peschs Mk-Kommentar) zur Gottesmordthese ebenfalls gesagt, wobei I. Broer neu beibringt, daß es „einen vergleichbaren Beleg für diese Gleichsetzung von Messias und Gottessohn aus dem Judentum bislang nicht" gäbe, die in der Frage des Hohenpriesters Mt 26,63 (Mk 14,61) begegnet.

Mit der ungenügenden Beachtung des jeweiligen Überlieferungskontextes wird das für diese Aufl. verstärkte Bestreben erleichtert, dem Christentum etwas am Zeug zu flicken.[2] Im Grunde wird F. weder der historischen Gestalt Jesu noch der menschheitsgeschichtlichen Einzigartigkeit des Christentums gerecht. Wie er die geschichtliche Nichterwähnung Jesu (3. Kap.) behandelt, kann das nicht unterrichtete breite Publikum leicht verführen, die Nichtgeschichtlichkeit oder doch wenigstens die Unbedeutendheit Jesu in Erwägung zu ziehen (67). „Das Liebesleben Jesu" wird trotz meiner Kritik (ThRv a.a.O. 269) geschildert wie in der ersten Aufl. Man könnte übrigens seinen Gewährsmann Ben Chorin über das schon von mir a.a.O. Gesagte hinaus noch darauf hinweisen, daß in der Urkirche die leibliche Abkommenschaft von Jesus – Jesus soll ja nach Ben Chorin und W. Fricke Kinder gehabt haben! – nirgends später erwähnt wird. Solche Verwandtschaft hätte doch einen Vorzug abgeben können (wie ähnlich bei Jakobus v. Jerusalem). Nicht am „Keuschheitsideal" des Paulus orientierte sich „die Kirche von Anfang an weit mehr", als „sich auf den Boden jesuanischer Toleranz zu stellen" (116). Sie hatte hingegen in dem ehelosen Jesus selbst einen wichtigen Maßstab, der, wie schon ThRv a.a.O. 269 gesagt, „zumal in eschatologischen Kreisen" damals nicht so ungewöhnlich war. „Das hohe Ansehen, das Maria Magdalena nach den Worten F.s am Ende von Jesu öffentlichem Wirken genoß" (119), ist, soweit wir sehen, Ergebnis einer nachösterlichen Entwicklung, die M. Magdalena aus den Frauen immer mehr heraushob. Sie war an sich nicht die einzige, die Jesus „auf seinem Gang nach Golgatha begleitet" hat (F. 118). Vgl. die heraushebende Entwicklung von Mk 50,40f.47 zu Joh 19,25; bzgl. des Ostergeschehens von Mk 1,1.8, Mk 16,8 und Lk 24,22; Mt 28,1 und dann Joh 20,1 (davon im sekundären Mk-Schluß abhängig Mk 16,9). Hier begegnen wir ebenfalls einer vereinfachend heraushebenden Entwicklung.

Was die belastenden Faktoren im Verhältnis Christentum und Judentum angeht, will ich nicht für ein Verschweigen plädieren.[3] Vor Tatsachen braucht das Christentum keine Bange zu haben! Außer den drei Bemerkungen, die ich zu der Schuldzuweisung an alle Juden hinsichtlich des Todes Jesu bereits gemacht habe (ThRv a.a.O. 273f), sei noch hier hinzugefügt, daß nicht das Christentum die erste Bewegung war, die den Juden unverdiente Schmerzen zufügte, wie man aus F.s Schilderung fälschlich schließen könnte. Erinnert sei an die ersten Juden-Progrome in Ägypten 38 nC, über die Philon v. Alexandrien (Philo Judaeus) berichtet hat, wo nichtjüdische Mitbürger den Juden ihre Lebensgrundlagen zerstörten. Das Judentum galt dort als eine Menschengruppe, die seit alters wegen ihrer Eigenheiten verhaßt war (vgl. FAZ „Das Jahr Achtundreißig" 28. 12. 1988).

Die neue Aufl. hätte bei Beachtung der ernsthaften Kritik an der ersten Fassung nur gewonnen und hätte – dank der gut lesbaren Diktion F.s – ein Kompendium über die Vorgänge um den Tod Jesu werden können, das weiteren Kreisen zu empfehlen gewesen wäre und das die Aufnahme in eine Sammlung von Sachbüchern gerechtfertigt hätte.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping

[1] Die von mir angemerkte Verwechslung von Matthäus und Matthias ist S. 36 nicht verbessert worden.

[2] Vgl. S. 54, wonach es „seit Paulus ... gewissermaßen ‚offiziell' erlaubt" sei, „zur Verherrlichung Gottes ... und dem die Kirche ihre Verkündigung widmet, ‚heilig zu lügen'".

Heck, Eberhard: **MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters.** Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Verlag Peter Lang (1987). 257 S. (Studien zur klassischen Philologie, Bd. 24, kart. sfr. 56.–

Das Buch beschreibt mit großer historischer und philologischer Präzision einen beklemmenden Topos frühchristlicher Selbstverteidigung seiner Entwicklung und Tradition nach. Vf. will unter dem „aufwendigen Titel" (7) aus dem Arsenal der vorkonstantinischen Apologetik zeigen, „daß es schon vor Constantin Versuche gegeben hat, dem römischen Dogma von der *religio* als Ursache der Größe Roms mit römischen Mitteln, also mit Exempla – insoweit ... durch Aneignung seiner Denk- und Vorgehensweise – zu begegnen, Versuche, die freilich, soweit wir sehen, weitergewirkt haben nur in der literarischen Tradition der Christen, nach außen aber nichts geändert haben" (20).

Zuerst zur argumentativen Logik: Dieses Rom-Dogma war „aufgebaut auf seit Cicero und Valerius Maximus gesammelte ... Exempeltradition" (17.31–37), und zwar auf Exempla der Bestrafung des Gottesverächters i. S. der Mißachtung der *religio* als Kult und i. S. der Verfolgung seiner Anhänger. Wollten die Christen nicht, wie es zunächst der Fall war, wehrlos unter die Gottesverächter gerechnet bleiben, die für alle zeitgeschichtlichen Debakel und Krisen haftbar gemacht wurden *(„Christianos esse in causa")*, wozu Tertullian, Minucius Felix, Arnobius und Laktanz argumentativ vorerst „nichts Rechtes einfällt" (16), insofern sie eben über die Kausalzusammenhänge in der Geschichte nicht anders als römisch dachten, dann mußten sie eine Gegenrechnung aufmachen mit „Exempla in Gegenrichtung – Lohn der Verehrung des Christengottes durch Erfolg, Strafe seiner Mißachtung durch Unglück" (17). Und dieser Versuch findet sich nun tatsächlich „im Sammeln und wirkungsvollen Darbieten von *exempla religionis neglectae* gegenüber dem Christen-Gott" (18).

Unter den uns Bekannten hat Tertullian damit begonnen. Ganz „unverkennbar in den Denkformen römischer Lohn- und Strafmoral" (wie es 208 von Laktanz heißt) hat er „die Androhung göttlichen Strafgerichts an den Christenverfolgern ... anhand einiger rasch zusammengetragener, im römischen Sinn als *exempla religionis neglectae* eingesetzter Beispiele dem Gouverneur (sc. Scapula) in einem offenen Brief entgegengehalten zur Abwehr weiterer christenfeindlicher Maßnahmen"; das wird von Cyprian gegen einen heidnischen Agitator (sc. Demetrianus) anläßlich jüngsten kaiserlichen Verfolgertodes (sc. des Schicksals des Decius: 174–180) aufgegriffen, von Lactanz zur sicheren Erwartung, geradezu zum Rechtstitel für die leidenden Christen verfestigt" (226f) und verträgt sich dann optimal mit der Christianisierung dieses Rom-Credos durch Licinius und Constantin i. J. 313 (131ff), unter denen es die Grundlage der Religionspolitik war (227), die es längst bei ihren Vorgängern (in der paganen Variante selbstredend) gewesen war.

In überzeugenden Analysen wird das vorgeführt: Noch nicht im Apologeticum (22–94), aber im Scapula-Brief 3,1–4,1 (102–147) findet Tertullian die Chance einer adäquaten, wenn auch historisch unwirksam gebliebenen

[3] Vgl. den Zusatz über Erzbischof Gröber 27. 3. 1941 (270f), aber auch über Kard. Bea (272).

Replik auf das Rom-Credo und den Schuldvorwurf, eben in der Tradition von Exempla für üble Folgen von *religio neglecta*. Und hier setzt er auch die traditionelle öffentliche Warnung des μὴ θεομαχεῖν (130), also an die Gottesverächter, ein (Scap. 4,1; vgl. 2 Makk 7,19), die Vf. zum Titel seines Buches machte. Seine *exempla irae vel ultionis dei* sind eigens dazu gefunden und die erste christliche Reihe dieser Art, die – abgesehen von der Parteilichkeit – die römische Vorgabe komplett imitiert, und zwar (obwohl zuvor mit der Berufung auf Gottes sichere Rache und Bestrafung die Geduld, Zurückhaltung und Toleranz der leidenden, verfolgten Christen gegenüber ihren Peinigern begründet wurde) bis in die gnadenlose Intoleranz hinein, die am vorläufigen Schluß der Geschichte dieses Arguments, besonders kompromißlos bei Firmicus Maternus, auftaucht, vom Vf. gebührend kritisch notiert (227f).

Von Tertullian übernimmt Cyprian, ad Demetrianum 17, das Instrument der Exempla (148–185), von beiden wieder Lactanz, div.inst. V (186–227). Diese Geschichte der frühchristlichen Verwertung oder *retorsio* des römischen Topos von der Bestrafung der Gottesverächter als Abwehr und Protest gegen die Übergriffe auf die Christen, die sich aus dem Rom-Credo und dem zugehörigen Schuldvorwurf herleiteten, wird von den Autoren zeit- und situationsbezogen variiert (z. B. den Zeitpunkt der Rache Gottes betreffend), bleibt aber aus zwei Gründen relativ stabil und unangefochten: Die Idee der Bestrafung kam sowohl dem römisch wie dem alttestamentlich denkenden Kopf entgegen und machte das an sich skandalöse, unbegreifliche Erlebnis der Zulassung der Christenverfolgungen durch Gott plausibel: Gott prüft die Seinen und wird ihnen mit absoluter Sicherheit die Genugtuung der Vernichtung seiner (und ihrer) Feinde verschaffen. Von den Toten und Katastrophen, die Tertullian dem Scapula warnend auflistet, bis zu den gräßlichen Mortes, die Lactanz in mort. pers. zusammenzählt, steigert sich diese Idee von der Bestrafung als Rache, die in nichts christlich ist und durch Aneignung seitens dieser Christengenerationen zur Widerlegung der römischen Religion eingesetzt wurde, und zwar insofern erfolgreich, als die historisch-politischen Ereignisse langfristig der christlichen Variante das umfangreichere und schlagendere Material an Exempla lieferte.

Dieses Instrument frühchristlicher Selbstverteidigung gegen die herrschende politische Ideologie zwingt zur Nachfrage, von woher die Christen disponiert und bereit waren, diese Rache-Ideologie zu rezipieren, zu denken und historisch zu verifizieren: vom römisch-paganen oder vom alttestamentlich jüdischen Denken her? Diese Frage, die sich auch für andere Bereiche (altkirchliches Kult- und Kultpriesterverständnis, Ethik u. a.) stellt, ist im vorliegenden Buch nicht mitbeantwortet, wohl aber wiederholt angesprochen (z. B. 155) und lösungsbedürftig geworden, wenn denn tatsächlich Lactanz' Beispielreihe der Mortes wegen ihrer entsprechenden Anklänge mit J. Rougé das 5. Makkabäerbuch genannt werden kann (J. Rougé, Le De mortibus persecutorum, 5e livre des Macchabées = TU 115, Berlin 1975, 135–143; vgl. Heck, 226, wo man allerdings bei dieser Differenz von „römisch" und „alttestamentlich" nicht versteht, was mit „alttestamentlich-christlichem Tonfall" gemeint sein kann). Aufgrund der vorliegenden Studie läßt sich in Richtung dieser Differenzierung vielleicht weiterkommen.

In der Verlaufsschilderung der Christenverfolgungen, die vom Hauptthema her notwendig wird, bringt Vf. verschiedene wichtige Akzente und Korrekturen anhand der Quellen an, z. B. die Bedeutung der Cotta-Formel für die Nachvollziehbarkeit damaliger religiös-politischer Mentalität bei Intellektuellen (wie Kelsos, Marc Aurel) oder die (meist bestrittenen) römischen „Vorbehalte und Vorurteile gegen Fremdreligionen und ihre Anhänger" sowie die Gefährlichkeit des *superstitio*-Vorwurfs gegen die Christen (38–41). Zum Vorwurf der wirtschaftlichen Schädlichkeit des Christentums (45.82f) vermißt man eine Angabe der wenigen Arbeiten, die es dazu gibt (besonders von H. Castritius, R. M. Grant, W. Plankl). – Die Meinung, daß das im Galerius-Edikt von 311 programmierte „religionspolitische Nebeneinander von Götterkult und Gottesverehrung" 312/13 „von der Geschichte überholt" worden sei und folglich sich nicht historisch habe bewähren müssen (209), verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß ab 313 „die freie Religionsausübung für die Christen und alle anderen Religionsgemeinschaften" (209f), also genau dieses Nebeneinander auf Jahrzehnte hinaus bestand. – Wenn es heißt, Constantin habe die Erfahrung gemacht, „daß der Christengott ‚mit den stärkeren Bataillonen' gewesen war", und daß er „mit dieser Einstellung das Christentum annahm und förderte" (211), so lautet das mißverständlicherweise so, als habe Constantin den Gott gewechselt, was wohl nicht gemeint sein wird.

Es ist hier nicht alles referiert, was das Buch an wichtigen Informationen enthält, und nicht alles genannt, was sich an Nachfragen ergibt. Für die Geschichte der frühchristlichen Apologetik und ihrer Ambivalenz von Abgrenzung und Anpassung, damit für die Kenntnis des typischen Profils des spätantiken Christentums ist dieses Buch seiner Genauigkeit wegen über vorliegende Studien hinaus originell, weiterführend und von durchaus umfassenderer Bedeutung als der Haupttitel vermuten läßt.

Regensburg Norbert Brox

Andersson-Schmitt, Margarete / **Hedlund,** Monica: **Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala.** Katalag über die C-Sammlung . Bd. 1. Handschriften C I–IV, 1–50. (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis vol. XXVI.1) Stockholm 1988, XII+340 S. (+3 Photokopien aus Sermoneshs.), Registerband 1988, VIII+162 S.

Seit dem Internationalen Colloquium für Paläographie 1953 in Paris läuft das anspruchsvolle Programm der Registrierung aller datierten und lokalisierten lateinischen Handschriften. In der Bundesrepublik fördert die Deutsche Forschungsgemeinschaft dieses wissenschaftliche Werk und hat für dessen Durchführung die international anerkannten Richtlinien erstellen lassen. Nach diesen Regeln wurden inzwischen zahlreiche Kataloge von in- und ausländischen Handschriften-Bibliotheken in Angriff genommen bzw. veröffentlicht. Vgl. G. Hendrix, A propos de quelques catalogues des manuscrits médievaux, in: Rech. théol. anc. méd. 54 (1987) 240–254. Die Katalogisierung der C-Sammlung der mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek in Uppsala ist ebenfalls diesen Richtlinien verpflichtet.

Unter den drei Handschriftensammlungen ist die C-Sammlung die größte, was die mittelalterlichen Handschriften betrifft. Sie umfaßt ca. 770 Bände, die ausländischer und schwedischer Herkunft sind. Ungefähr die Hälfte dieser C-Sammlung ist Beutegut aus dem Dreißigjährigen Krieg und kam über adlige Stifter und die schwedischen Könige in die jetzige Universitätsbibliothek. Die Beutehandschriften stammen aus deutschen und polnischen Bibliotheken, unter anderem auch aus der Dombibliothek in Frauenburg (Ermland). Die ursprünglich schwedischen Handschriften stammen zum größten Teil aus dem Birgittenkloster zu Vadstena (1384 eingeweiht). In der Blütezeit des Klosters dürfte die Bibliothek ca. 1500 Bd.e umfaßt haben, kaum ein Drittel ist davon erhalten.

Der 1. Bd des Katalogs der C-Sammlung umfaßt die Codices CI–IV und 1–50. Jede einzelne Handschrift wird in ihrer äußeren Gestalt, in ihrem Aufbau, ihrer Schriftform und mit Angaben über Herkunft und (ursprünglichen bzw. früheren) Besitzern vorgestellt und dann dem literarischen Inhalt nach genau beschrieben. Soweit diese kodikographischen und inhaltlichen Angaben bereits literaturkundig sind, werden die entsprechenden Referenzen verzeichnet. Der Großteil der beschriebenen Codices stammt aus dem 14. und 15. Jh. und sind Sammelhandschriften mit den verschiedensten theologischen, pastoralen, aszetischen, gelegentlich auch philosophischen, rechtlichen und medizinischen Themen. Besondere Schwierigkeiten bereitet die Titelbestimmung der spätmittelalterlichen Miszellen, die teils erbaulichen, teils belehrenden Inhalt haben. Eine genaue Beschreibung dieser Miszellen ist vielfach weder literarisch möglich noch sinnvoll. Hier haben die Richtlinien der DFG ihre Grenzen.

Dem Katalog der Handschriften haben die gelehrten Hg. erfreulicherund dankenswerterweise einen Registerband angefügt. Er umfaßt ein Namen- und Sachverzeichnis (1–40), ein Initienverzeichnis der angeführten Texte (41–84) und Predigten (85–120) und ein Registrum exemplorum (121–151), in dem Personen (Heilige), Sachen und Bilder aufgeführt werden, die in der mittelalterlichen Welt- und Lebensanschauung exemplarische Bedeutung hatten. Jeder einzelne Index hat für die Forschung seine besondere Bedeutung. Der Namenindex führt auf die Spur noch nicht bekannter oder beachteter Autoren. Warum wird Eilhardus de Saxonia OP mit einem Fragezeichen versehen? Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorem Medii Aevi, I Rom 1970, 376–378 führt Eyl(h)ardus Schoenefeld mit den biographischen und bibliographischen Angaben an und verweist dabei auch auf die Hs C 2 in der Universitätsbibliothek in Uppsala.

Die Initien der Texte, die auch Miszellen und Notizen umfassen, nehmen im Register etwas mehr als 40 S. ein; die Initien der Sermones etwas mehr als 30 S. Diese Zahlen machen deutlich, daß die Überlieferung der Sermones in der Handschriftensammlung einen großen Raum einnimmt. Da dieser katalogisierte Teil der Sammlung C 1–50 zum weitaus größeren Teil aus dem Kloster Vadstena stammt, geben die überlieferten Predigten einen vorzüglichen Einblick in die Geschichte der Predigt, der Glaubensunterweisung und der Frömmigkeit in der nordischen Kirche im 14. und 15. Jh. Nach der Sermones de tempore, den Predigten der Sonntage des Kirchenjahres, folgen die Heiligenpredigten, die im 14. Jh. in der ganzen Kirche zunahmen. Zu den Heiligen der nordischen Kirche gehören vor allem Birgitta, Ansgarius, Sigfridus, Ericus, Eskillus, Henricus und Olavus. Zu den sechs bekannten Marienfesten der Römischen Liturgie sind jeweils mehrere Sermones überliefert.

Die Katalogisierung der mittelalterlichen lateinischen Predigten begegnet vielfachen Schwierigkeiten: Ein großer Teil der hand-

schriftlichen überlieferten Predigten ist anonym. Viele Predigtanfänge sind unter den Namen verschiedener Autoren belegt; oft unterscheiden sich die fast gleichlautenden Initien verschiedener Sermones nur sehr geringfügig. In Predigtsammlungen eines bestimmten Autors wurden auch fremde Sermones aufgenommen. Das bekannteste Beispiel ist die Sammlung der Predigten des hl. Bonaventura. Überdies wird die Katalogisierung der Sermones dadurch erschwert, daß zum neunbändigen Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters von J. B. Schneyer (Beiträge Gesch. phil. Theol. MA Bd XLII 1–9, Münster, 1969–1980) noch immer die Indicesbände fehlen. Diese beiden Bd.e können nun heuer nach langwieriger und mühsamer Arbeit im Druck erscheinen. Damit wird ohne Zweifel die Arbeit der Katalogisierung der Handschriften erleichtert. Die Leistung dieses paläographischen Instrumentes ist aber in zweifacher Weise begrenzt. Das Repertorium von J. B. Schneyer erfaßt nur die lateinischen Predigten für die Zeit von 1150–1350. Die Fortsetzung seiner Arbeit (für die Zeit von 1350–1500) hat zwar J. B. Schneyer noch in Angriff genommen, er konnte sie aber nicht mehr vollenden. Mit dem wissenschaftlichen Nachlaß hat die Universitätsbibliothek in Bochum auch diese Vorarbeiten für die Fortführung des Repertoriums erworben, die Fortführung der Arbeit ist aber nicht gesichert.

Die andere Grenze des Repertoriums von J. B. Schneyer ist nicht minder lästig. Obwohl in den neun Bänden ca. 90 000 Predigtinitien verzeichnet sind, ist auch für den Zeitraum von 1150–1350 das Überlieferungsgut nicht vollständig erfaßt. Die verstreut unter anderen Texten überlieferten Einzelpredigten konnte J. B. Schneyer nicht suchen und finden. Deren Sammlung muß gerade den neu zu erstellenden Bibliothekskatalogen überlassen werden. Diese müssen auch das vorliegende Repertorium ergänzen und dessen Fortführung beschleunigen.

Auch die Bearbeiter des Handschriftenkatalogs der UB in Uppsala hatten das Repertorium von J. B. Schneyer zur Hand und ohne die Indices benutzen zu können, wiesen sie in den Predigthandschriften von Uppsala zahlreiche ältere Sermones nach, die aus dem Repertorium von J. B. Schneyer bekannt sind. Wenn die Indices des Repertoriums vorliegen, wird man noch wesentlich mehr älteres Überlieferungsgut in den Handschriften nachweisen können. Aufgrund der mir zur Verfügung stehenden Druckfahnen der Indices weise ich (nach einigen Stichproben) auf folgende Entsprechungen hin.

C3 f. 89r (Katalog 39) = Schneyer, Repertorium 3,232 n. 153 (Explicit unterscheidet sich!); C3 f. 91v (K. 39) = Rep. 8,303 n. 7 (Inc. und Expl. stimmen überein!) = Sermo des Jordan von Quedlinburg; C9 f. 137 (K. 102) = Rep. 4,237 n. 102 (Expl. unterscheidet sich!); C9 f. 262r (K. 120) = Rep. 7,101 n. 30 bzw. 9,709 n. 24 (Expl. unterscheidet sich!); C10 f. 268v (K. 136) = Rep. 1,30 n. 237 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 75r (K. 171 f.) = Rep. 2,219 n. 173 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 113v (K. 173) = Rep. 4,59 n. 135 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 295r (K. 183) = Rep. 1,290 n. 4 (Inc. u. Expl. entsprechen sich!). Oft lassen sich auch nur partiale Übereinstimmungen im Incipit und Explicit der Sermones feststellen; vgl. C10 f. 238v (K. 134) = Rep. 4,555 n. 92.

Die Erforschung der Sermones im 14. und 15. Jh. ist für das Verständnis der „vorreformatorischen Theologie" außerordentlich wichtig, da die Predigten das ausnehmende Zeugnis der Frömmigkeit und des Glaubensbewußtseins sind. Diesem Verständnis dient auch die Sammlung und Registrierung der „Exempla". Dieser Index verdient die besondere Anerkennung und Aufmerksamkeit. Die Konkretisierung des Glaubens und der Frömmigkeit in den Exempla aus dem Leben der Frommen und der Heiligen ist ein Characteristicum des geistlichen Lebens innerhalb und außerhalb der Klöster, das sich gerade in der Heiligenverehrung verdichtet.

Der Projektband der Katalogisierung der C-Sammlung der UB in Uppsala darf als gelungen bezeichnet werden. Auf die Miszellen der spätscholastischen Sammelhandschriften lassen sich die Richtlinien der DFG nur beschränkt anwenden. Bei der Registrierung der zahlreichen Sermones sollten nach Möglichkeit die Grundsätze des Repertoriums von J. B. Schneyer berücksichtigt werden, damit eine international einheitliche Bestandsaufnahme möglich wird.

Bochum Ludwig Hödl

Führer, Werner: **Das Wort Gottes in Luthers Theologie**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 330 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 30), kart. DM 62.–

Der finnische Luther-Interpret Lennart Pinomaa hat einmal gesagt: „Nach Luthers Meinung ist die Mitte des Wortes Gottes der auferstandene Herr selbst" (Sieg des Glaubens, Göttingen 1964, 131). H. J. Iwand schloß seine Ausführungen über das Wort Gottes bei Luther mit einer ähnlichen Bemerkung: „Das Wort Gottes ist niemals definierbar, sondern es ist die Gegenwart Gottes, die praesentia Dei. Es ist die Rettung, es ist das Heil, es ist das Leben und die Vergebung" (Luthers Theologie, hg. von J. Haar, Nachgelassene Werke, Bd 5, München 1974, 225).

In Fortführung dieser nachdrücklichen Sicht der Heilsmacht des Wortes hat W. Führer mit seiner Göttinger Diss. eine umfassende Schau von Luthers Lehre gegeben, wobei alle Themen auf die die Geschichte übergreifende Wirksamkeit des Todes und der Auferstehung Christi konzentriert sind, der in dem gepredigten Wort und im Sakrament die Vergegenwärtigung seiner selbst für unser Heil bewirkt. Sobald der Glaube das äußere Wort des Evangeliums ergreift, teilt Christus sich selbst in seiner Heilsbedeutung mit und beginnt, in dem glaubenden Herzen zu leben („in corde habitans" WA 40 I, 229, 29). Die Rechtfertigungslehre ist für Luther deshalb eine Entfaltung der Christologie, die Rechtfertigung selbst das Ergebnis von Christi Leben und Handeln ein für allemal für unser Heil.

F. beginnt mit Luthers Entdeckung von Christus im Wort in den Jahren 1512–1518 und behandelt dann in systematischer Zusammenschau all die wichtigen Voraussetzungen und Implikationen von Luthers Sicht des Wortes Christi: Gesetz / Evangelium, fides Christi und fröhlicher Wechsel, Fleisch / Geist, theologia crucis, biblische Hermeneutik, Heiliger Geist, Sakramente, Kirche und personale und soziale Ethik. F. steckt damit ein derart weites Gebiet ab, daß es seiner Darstellung in den letzten Kap. – im Kontrast zur Skizzierung des grundlegenden christologischen Themas auf den S. 23–37, 44–84, 174–176 – unvermeidbar an der analytischen Tiefe fehlt.

Diese Abschnitte entwickeln jedoch eine bedeutsame These:

Luther behauptete die Koinzidenz von Christus selbst und dem Wort, das das Heil mitteilt und übereignet. Die christologische Basis und Grundlegung ist besonders wichtig, weil das Wort die Objektivität des extra nos konstituiert, da das Heil in dem Wort der Verheißung, dem Inbegriff von Gottes eigner Wahrheit, über die Person kommt. Der zentrale Duktus von Luthers Lehre verläuft also konträr zu jeder pietistischen, idealistischen oder existentialistischen Auffassung oder gar einer Reflexion über eine im Bewußtsein gegenwärtige Erfahrung.

F. bietet bemerkenswertes Material für eine besondere Würdigung von Luthers Leistung, Theologie wieder auf die Soteriologie zurückzuführen.

Luthers Denken war beherrscht von dem Bemühen, Glauben und Theologie in unbeirrbarer Aufmerksamkeit an Christus als den Erlöser zu binden. Indem der Glaube sich von persönlichen Dispositionen, Absichten und Leistungen als Heilswerten abkehrt, richtet er sich ausschließlich auf die Erlösungstat Christi aus. Die Theologie bemüht sich dann, dieser Orientierung zu dienen, indem sie die Tatsache der Erlösung immer neu bekräftigt und fortlaufend alle anderen Themen mit dem zentralen Ereignis verbindet, Jesus Christus, gekreuzigt für die Sünde und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen (Röm 4,25). Damit bot Luther eine bedeutende Alternative zu den Schulen oder Wegen der spätmittelalterlichen Universitäts-Theologie mit ihrer breiten systematischen Aufmerksamkeit für die Stufungen der Schöpfung und all die Stationen unserer Rückkehr zu Gott. Die Thomisten betonten die harmonische Interrelation alles Seienden unter der Weisheit Gottes, während die Scotisten und Ockhamisten die Freiheit Gottes gegenüber der Kontingenz unserer geschaffenen Welt hervorhoben. Luther jedoch schuf eine neue Basis, indem er die Theologie strikt auf die Erlösung in Christus gründet, die das verkündete und sakramentale Wort gegenwärtig macht.

Probleme bringt F.s Überzeugung, daß Luther, so oft er ein Konzept oder ein Thema von anderen übernimmt, die Bedeutung des Übernommenen enorm verändert (16, mit Bezug auf L. Grane). Aus diesem Grund fühlt F. sich frei von jeglicher Verpflichtung, Luther mit anderen Lehren in der vorausgehenden Tradition zu vergleichen und zu kontrastieren. In der Tat, die einzigen Urteile, die dieses Buch über andere Lehren bietet, sind die, die Luther selbst fällte, – Urteile mit souveräner Sicherheit, aber auch mit polemischen Unterstellungen und Verzerrungen. F. zeigt keine analytische Distanz oder Loslösung von seinem Gegenstand. Luther steht merkwürdig isoliert da, ohne jede Berührung zu anderen Gedankenströmungen. Wenn Luther so anders, so einzigartig war, wie konnte dann eine so effektive Kommunikation stattfinden, als Luther zu reden und zu lehren begann?

Gelegentlich entscheidet sich F. einfach, die Zusammenhänge, die Luthers Text klar anzeigt, nicht zu beachten:

1) Auf S. 44 wird Luther zitiert: „Lex praecipit charitatem et Ihesum Christum habendum, sed evangelium offert et exhibet utrunque" (WA 56, 338, 18). F. behandelt jedoch nur das Christus-Thema und übergeht dabei schweigend das Thema der caritas, mit dem Luther sich zumindest in den Jahren 1515–1517 vorwiegend beschäftigte und das ihn mit Augustinus und der monastischen Theologie verbunden hat.

2) Auf S. 54 berichtet F. (unter Verweis auf WA 40 I, 565, 18), wie Luther einmal den siegreichen Kampf Christi mit den mörderisch bösen Mächten als „mirabile duellum" beschrieben hat. F. sagt dem Leser jedoch nicht, daß dieser Terminus aus der Ostersequenz stammt. Luther hat diese ausführlicher an anderer Stelle zitiert (WA 40 I, 439, 32) – ein Zeichen für Luthers Vertrautheit mit einem Stück der vorausgehenden liturgischen Tradition.

3) F. spricht von Luthers wiederholter Behauptung: „Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat" (121, mit 8 Texten als Belege in Anm. 5, 246). F. versäumt es allerdings, die bedeutsame Information weiterzugeben, daß nach Luther diese Aussage in der Theologie der damaligen Zeit ein „dictum communissimum" und „vulgatissimum et probatissimum" war (WA 1, 286, 17; 57 III, 170, 2).

Luther stand, dies müssen wir annehmen, mehr in Kontakt mit seiner Umgebung als dieses Buch uns zu verstehen gibt.

Mehr substantiellere Probleme entstehen mit zwei Interpretationen, die F. von Luthers früher Theologie des Wortes Gottes gibt.

4) F. bemerkt die Wichtigkeit des Konzeptes der conformitas in Luthers erster Vorlesung, der Dictata super Psalterium von 1513–1515 (25), läßt sich dabei jedoch irreführen von G. Metzger (Gelebter Glaube, Göttingen 1964, zitiert auf S. 187, Anm. 52) und ordnet die conformitas den Affekten zu. Aber diese conformitas ist in Luthers frühem Werk eine Wirkung der tätigen Macht des Wortes Gottes, das spezifisch auf die menschliche Selbsteinschätzung einwirkt. Das Wort des Gerichtes bringt die Rechtfertigung, aber in der Form eines demütigen Bekenntnisses der Sünde: Justus est accusator sui. Kurz nach dem Ende der Psalmenvorlesung hat Luthers langes Scholion über Röm 3,4 (WA 56, 212–234) diese These von verschiedenen Perspektiven aus behandelt. Gott bewirkt durch sein richtendes Wort, daß die Menschen die Wahrheit über sich selbst anerkennen und so in ihrer Selbsteinschätzung Selbstgefälligkeit und Selbstrechtfertigung preisgeben. „Tota vis huius mutationis latet in sensu seu aestimatione ac reputatione nostra. Hunc enim mutare intendit omnis sermo Scripturae et omnis operatio Dei" (233, 7). Hier erfahren wir in einer zentralen Äußerung von Luthers früher Bußtheologie, daß Luther von Beginn an das Wort Gottes als aktiv und wirksam betrachtete – wirksam gegen den menschlichen Stolz in seiner Neigung zu Selbstgefälligkeit, eine heimtückische Form der Selbst-Rechtfertigung.

5) Eine Hauptlücke in F.s Werk ist Luthers Lehre bezüglich der Absolution, die oft als die Form par excellence erscheint, in der das heilsmächtige Wort die Person anspricht und den Glauben hervorruft. F. spricht in einem kurzen Abschnitt über „die Gültigkeit der Verheißung" (124), aber merkwürdigerweise findet sich hier kein Bezug zu der Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Kirche durch Christus. In den Quellen jedoch taucht Mt 16,19 ständig in den Schlüsselabschnitten von Luthers Schriften aus den Jahren 1517–1519 auf. In der Zeit davor hatte er sich mit diesem Text abgemüht: „Torsit diu animum meum haec auctoritas, Quodcumque ligaveris super etc." (WA 4, 658, 4). Aber Luther kam dazu, die feierliche Bevollmächtigung durch die Schlüsselübergabe als die Grundlegung der Gültigkeit und Wirksamkeit des Wortes der Absolution durch Christus zu sehen (vgl. WA 1, 323, 22–28, 630, 3–12; 2, 113, 31–14,12). Christus selbst hat diese Verheißung gegeben; folglich hat die Vergebung der Sünden eine feste Grundlage außerhalb der Person, wo subjektive Unsicherheiten sie nicht zerstören können (WA 1, 631, 23–32). Das Wort der Absolution war, an einem kritischen Zeitpunkt in Luthers Entwicklung, das paradigmatische Wort Gottes für unsere Rettung (vgl. J. Wicks, „Fides sacramenti – fides specialis", Gregorianum 65, 1984, 53–87). Luther hat dies einmal in einer Weise gesagt, die F.s Hauptthese auffallend bestätigt: „Ita salus noster in verbo est et non in verbo, sed quia Christus in verbo est annexus, es muß nicht pampeln. Sacramentum ist ein fels in Christum gegrundtt" (WA 4, 658, 26).

F. hat eine wichtigen Entwurf über Luthers Lehre vorgelegt, aber die Ausführung leidet unter einer unrealistischen Isolierung Luthers von prägenden Einflüssen auf sein Denken und unter einer unvollständigen Darstellung der Grundlegung der „Heilsmacht des Wortes", wie Luther sie gelehrt hat.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Steinmetz, David C.: **Luther in Context**. – Bloomington (Ind.): Indiana University Press 1986. XI, 146 S., geb. $ 25.– / kart. $ 7.95

Steinmetz, Kirchenhistoriker an der Duke-Univ., hat mit seiner Havard-Diss. über Johannes von Staupitz, Misericordia Dei (Leiden: Brill 1968), einen soliden Beitrag zur Erforschung des Vorabends der Reformation geleistet. 1980 folgte mit Luther and Staupitz (Durham: Univ. of North Carolina Press, 1980) eine präzise und hilfreiche Arbeit über Staupitz' Anteile an Luthers persönlicher und theologischer Entwicklung. Weiterhin hat S. einen brauchbaren Bd mit kurzen Biographien der Reformatoren zweiten Ranges herausgegeben: Reformers in the Wings (Philadelphia: Fortress Press 1971; reprint Grand Rapids: Baker 1981).

Ziel des vorliegenden Bdes ist es, Licht auf ausgewählte Themen von Luthers Lehr-Vermächtnis dadurch zu werfen, daß diese mit dem Denken einer kleinen Reihe von Vorläufern und Zeitgenossen des Reformators bezüglich der Art, Theologie zu treiben und pastoral umzusetzen, verglichen und kontrastiert werden.

Dabei erweist es sich als fruchtbar, Luthers Lehre auf dem Hintergrunde der Thesen und Interpretationen von anderen zu sehen, etwa mit der in Dietrich Koldes Christenspiegel (1480) und in Johannes von Paltz, Coelifodina (1502) ausgeführten erforderlichen Bereitung auf das Bußsakrament.

Vf. beschreibt die Unterschiede in der Bibelinterpretation, die man wahrnimmt, wenn man Luther vergleicht mit Augustinus' Auslegung von Röm 9,10–21, mit Wendelin Steinbach und Girolamo Seripando über Abrahams rechtfertigenden Glauben sowie mit Dionysius des Kartäusers Auslegung der Trunkenheit Noahs in Gen 9,20–27.

Zwei zusammenhängende Kap. konzentrieren sich auf das Vermögen des Menschen, sich auf Gnade und Rechtfertigung vorzubereiten, und zwar erstens durch den Konstrast zwischen Luthers Kritik an Thomas von Aquin und den Urteilen über Thomas bei Pupper von Goch und Gabriel Biel, und zweitens durch die Zusammenordnung von Luthers Zurückweisung des liberum arbitrium mit den die menschliche Freiheit betonenden Lehrpositionen von Gabriel Biel und dem Wiedertäufer Balthasar Hubmaier.

Ebenso finden sich Kap., die Luthers tiefgreifende Unterschiede zu Zwingli hinsichtlich der eucharistischen Gegenwart und seine enge Übereinstimmung mit Calvin über die Lehre, die Tradition, die Konzilien und die Lehrautorität herausstellen.

Zwei Kap. dieses Buches sind, im Blick auf nicht spezialisierte Leser, einfach Darstellungen charakteristischer von Luther entwickelter Lehren.

Kap. II, über den Deus absconditus, erinnert an Joseph Lortz' Beobachtung, daß Luthers Vorliebe für das Paradox zeitweise zu verwickelten und schwer verständlichen Erklärungen geführt hat, die weitaus komplexer sind als die Texte, bei denen Luther sich selbst abmühte, sie darzulegen („Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur", in: Reformata Reformanda, FS H. Jedin, Münster 1965, I 226).

In Kap. X stellt Vf. die Zwei-Reiche-Lehre dar; er zeigt zu Recht, wie Luthers angeblich politische Abhandlungen in Wirklichkeit pastorale Werke sind, die auf die Bedürfnisse sowohl von Fürsten wie christlicher Gemeinden ausgerichtet sind. In diesem Kap. vermißt man zumindest einen kurzen Hinweis auf die auf Luther zurückgehende Lehre von den menschlichen Pflichten und dem menschlichen Handeln in den Ständen, die zur Lehre vom ersten Glaubensartikel gehören und so klar von Evangelium, Glaube und Handeln in der geistgegebenen Liebe unterschieden sind.

In den vergleichenden Ausführungen stellt Vf. den anthropologischen Optimismus Gabriel Biels sehr präzise dar (60–63); er ist jedoch nicht ebenso genau, wenn er Luthers kritische Zurückweisung dieser Lehre in der Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 referiert. Das Problem ist, wie Vf. sagt, der unverwüstliche Egoismus des Menschen bei seiner Entfremdung von Gott. Aber er fügt irreführend hinzu: „Der Geist ist der ganze Mensch in seiner Offenheit für Gott und in seinem Vertrauen auf Gottes Verheißungen" (Spirit is the whole person in its openess to God and its trust in God's promises, 66). In diesem Zusammenhang sagt Luther aber etwas anderes: „Caro est eius infirmitas seu vulnus, et in quantum diligit legem Dei, spiritus est" (WA 56, 350,27). Was man braucht, ist Christus als den „largitor spiritus et gratiae" (358,23); die Konsequenz für die Spiritualität ist klar: „primum itaque gratia est imploranda, ut homo mutatus in spiritu hilari corde et voluntario omnia velit et agat, non servili timore aut puerili cupiditate, sed liberali et virili animo" (336,14). Wichtiger waren für Luther damals gratia sanans und caritas als promissio und fiducia.

Vf. zeigt besonders einleuchtend die Distanz, die am Vorabend der Reformation bestand zwischen Koldes maximalistischen Anweisungen über Bußfertigkeit durch Gewissenserforschung, Liebes-Reue (contritio), vollständiges Sündenbekenntnis und einen festen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, einerseits, und Paltz' minimalistischem Erfordernis einer letztlich schwachen Zerknirschung (attritio) andererseits, wenn sich einer der transformativen Kraft der kirchlichen Absolution unterstellt. Vf. betont mit Recht

die Wichtigkeit des Bußsakramentes im Kontext von Luthers Wandel zu einem neuen Verständnis der Rechtfertigung. 1518 nämlich rückte Luther andere Elemente in den Mittelpunkt, die vorher von caritas und dem gemitus pro gratia (sanante) eingenommen worden waren.

Aber es ist sicherlich falsch, Staupitz in diesem Zusammenhang zu nennen, und es ist eher in Dunkel hüllend als erklärend einfach zu sagen: „Es ist nicht das Sakrament, sondern der Glaube, der rechtfertigt" (11). Die fides ist für Luther – 1518 und später – rechtfertigend, weil man durch sie die Vergebung findet, die durch die zentralen Worte der Taufe, der eucharistischen Einsetzung und der Absolution vermittelt wird. Es ist nicht unbedeutend, daß Luthers Schlüsselbegriff fides sacramenti einen Genitivus objectivus enthält und so auf das verweist, was der Glaubende bei dem verwandelnden Empfang ergreift. Luther hat dieses Verständnis nicht von Staupitz übernommen, sondern in der ersten Hälfte des Jahres 1518 selbst ausgearbeitet, einerseits in der Auseinandersetzung mit den ersten Kritiken an den 95 Ablaßthesen und andererseits aus dem starken Wunsch heraus, die Sakramente pastoral besser darzubieten als es von anderen gemacht wurde. Der Friede des Herzens wird dadurch gefunden, daß man die Absolution für bare Münze nimmt, und zwar wegen der unfehlbaren Zusage Jesu: „Was immer du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Mt 16,19). Luther stellte zusammenfassend fest: „Et hanc intelligentiam in populo de potestate clavium videmus abundare, qui simplici fide quaerunt et accipiunt absolutionem" (WA 1, 542,29).

Vf. hat aber nichtsdestoweniger eine fruchtbare Methode gefunden, Luthers Lehren darzustellen, angesichts des Faktums, daß der Reformator so oft verfangen war in Reaktion, Zurückweisung und Bemühungen, das zu verbessern, was andere versucht hatten. Man kann nur die Fortsetzung der Arbeit in dieser methodischen Richtung empfehlen, z.B. indem man Luther in Beziehung setzt mit solchen zeitgenössischen Dominikaner-Theologen wie Cajetan, Prierias und Catharinus, mit von Luther abweichenden Reformatoren wie Karlstadt und Müntzer und mit denen, die selektiv Luthers Lehre rezipierten, als sie die Reformation in den Städten förderten.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Heinz, Johann: **Justification and Merit**. Luther vs. Catholicism. – Berrien Springs: Andrews University Press (1984). XI, 459 S. (Andrews University Seminary Doctoral Diss. Series, Vol. VIII)

1972 behauptete der „Malta-Bericht" der internationalen lutherisch/katholischen Studienkommission, daß sich zwischen Katholiken und Lutheranern „in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens" abzeichnet. H. geht nun daran, den Wahrheitsgehalt dieser Behauptung in einem wichtigen Aspekt zu überprüfen. Er fragt, ob Luthers Lehre von der Rechtfertigung und vom Verdienst tatsächlich von Katholiken akzeptiert wird, und ob sie mit der heutigen katholischen Lehre vereinbar sei. Das Thema behält seine Bedeutung, auch wenn die lutherische Position im ökumenischen Gespräch mehr auf den lutherischen Bekenntnisschriften basiert als auf Luther selbst. Der Reformator bleibt für Lutheraner und viele andere ein Lehrer und Bibelausleger von höchstem Einfluß.

H. hat sein Feld umfassend untersucht, ausgehend von einem einleitenden Überblick der Positionen bezüglich der Zentralstellung der Rechtfertigung unter allen christlichen Lehren, bezüglich Luthers sola fide und der Verdienstlichkeit der guten Werke. Ein langes zweites Kapitel führt Luthers scharfe Argumentation gegen die traditionelle Lehre vom Verdienst aus und stellt seine Wiederherstellung einer Rechtfertigungslehre, die den Verdienst ausschließt, dar. Luthers theozentrische Art des Theologietreibens führte, so H., alle menschliche Motivation auf Dankbarkeit zurück und trieb so jeden Gedanken an ein Heil durch Leistung aus. Gottes alleiniges Handeln bei der Erlösung schließt jedes menschliche Mitwirken im Glauben und in den auf die Rechtfertigung folgenden guten Werken aus. H. fährt fort, indem er eine Bestandsaufnahme katholischer Reaktionen auf Luther zur Frage des Verdienstes durchführt. Dabei berührt er die frühen Kontroverstheologen, deren Interpretation des Streits sowohl für Trient wie für die folgenden traditionellen Handbücher grundlegend war, nur leicht. H. zählt einige neuere katholische Versuche auf, über die tridentinische Verdienstlehre hinauszudenken, zweifelt aber an deren Wirksamkeit, einen Wandel zu schaffen. Zum Schluß berichtet H. über die katholische systematische Theologie mit ihrer mehr personalistischen Sicht von Glauben und Gnade. Ihre relationale und auf die Liebe zentrierte Darstellung der Rechtfertigung ist beeindruckend, doch H. meint, daß sie ontischen und teleologischen Sichtweisen der göttlich-menschlichen Zusammenarbeit verhaftet bleibt, die noch immer abgrundtief von Luthers durchgängiger Lehre über Gottes totale und alleinige Wirksamkeit in der Erlösung entfernt steht (351–371). Ein letzter Abschnitt (391–403) untersucht die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und findet da keine systematische Rezeption der lutherischen Lehre über das unverdiente Heil.

Das Ergebnis der Untersuchung H.s besteht darin, daß die katholische Lehre über das Verdienst unauflöslich mit einer Sicht des menschlichen Zusammenwirkens mit Gott und einer Leistungsethik, welche zur Erlösung führt, verbunden sei. Dieser Lehre zufolge nimmt der Mensch in Anspruch, mit Gott, wenn auch als „Juniorpartner", teilzuhaben am Heilserwerb (70–71, 89, 204–205, 311). Das II. Vatikanum spielte darüber hinaus auf diese traditionelle Lehre an und „ignorierte und verwarf indirekt das zentrale Anliegen der Reformation" (403). Also, meint H., seien die neueren Behauptungen einer Annäherung in der Lehre nicht fundiert.

In einigen Detailpunkten trägt Vf. irrige Ansichten vor. Man kann kaum adäquat von der spätmittelalterlichen nominalistischen Lehre der Erlösung sprechen (141, 153) ohne Hinweis auf die letztendliche Gnade, die Gottes souveräne freie acceptatio finalis – selbst von Personen, denen geschaffene Gnadengaben verliehen wurden – ist. H. behauptet indifferenziert, daß der Nominalismus – mit meritum de congruo und Gottes Antwort auf die Anstrengungen des Menschen – die katholische Lehre am Vorabend der Reformation gewesen sei (142). Dies übersieht jedoch die Wiederbelebung des Thomismus im frühen 16. Jh. in Köln, Paris und Rom. H. ist einseitig, wenn er Luthers Lehre über den forensischen und fremden Charakter der Gerechtigkeit des Gläubigen zeichnet (210, 364), denn Luther konnte sagen: „Est quidem iustitia possessio nostra, quia nobis donata est ex misericordia; tamen aliena a nobis, quia non meruimus eam" (WA 39 I, 103, 1-3). Es ist anachronistische Erwartung, daß das 2. Vaticanum sich mit einem so spezialisierten Problem der katholischen ökumenischen Theologie, wie Mitwirken und Verdienst (402), hätte befassen sollen. Das Konzil mußte zunächst darüber entscheiden, ob der damals noch kleinen Gruppe von Ökumenikern grundlegende Zustimmung zu gewähren war. Schließlich ist es ärgerlich, unkritische Wiederholungen der Unterstellung lesen zu müssen, wonach eine Lehre vom Verdienst auf das gleiche herauskommt wie ein Bestehen auf dem eigenen Wert vor Gott (81) und ein „selbstsüchtiges Streben" (215).

Auf grundsätzlicher Ebene leidet H.s Arbeit daran, daß er den verstaubten alten katholischen Lehrbüchern gegenüber den Katechismen und dem zeitlosen Zeugnis der Liturgie den Vorzug gibt. Der lutherisch/katholische Dialog in den USA berücksichtigte Texte wie den Römischen Kanon, der Gott folgendermaßen anredet: „Non aestimor meriti sed veniae quaesimus largitor admitte" (Justification by Faith, ed. H. George Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Minneapolis, 1985, 335f). Dasselbe Dialogdokument über die Rechtfertigung behandelt das Thema Verdienst mit weit größerer Sorgfalt als Vf. sie aufweisen kann, wenn es betont, daß die Verheißungen Gottes der Grund des Verdienstes sind, und wenn es auf die grundlegende katholische Sorge um die Anerkennung der ganzen Fülle und Wirklichkeit der Gaben Gottes an seine menschlichen Geschöpfe hinweist, da die Gaben Gottes zu schmälern, kein Mittel sei, den Geber zu verherrlichen (ebd., 54f, Nr. 108–112; vgl. auch Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hg. von H. Meyer und G. Gaßmann, Frankfurt 1987, 170f).

H. beweist auch bemerkenswerten Mangel an Gespür für heutiges katholisches Denken, wenn er das Fehlen einer katholischen Zustimmung zu Luther auf den innewohnenden Rationalismus, auf Trients gratia inhaerens und dessen unvermeidliche Sicht des Menschen als des Mitwirkers und Partners Gottes zurückführt (374–390). Diese erklärenden Faktoren scheinen heutzutage irrelevant, zunächst mit Hinblick auf die von der neueren katholischen Fundamentaltheologie vollzogene Wende, die in ihrer biblischen Denkweise, ihren Varianten einer theologia crucis und ihrer Konzentration auf die kenosis des Gottessohnes für uns und unsere Erlösung alles andere als rationalistisch ist. Die gratia inhaerens ist der gratia increata völlig untergeordnet, die Gottes Selbstmitteilung ist, das wandelnde Innewohnen, welches zum Ergebnis Gaben hat, die benannt werden müssen, und für die man Gott von Herzen loben muß. „Partnerschaft mit Gott" ist schließlich eine vereinfachende Reduktion der Reichweite der Teilhabedenkform, die sich gewiß von Luthers Dialektik der Gegensätze unterscheidet aber eine tiefe Reflexion über Gottes umfassende Kausalität ist. Diese

Art des Denkens über Gottes Werk sucht vor allem die Handlung Gottes hervorzuheben, die selbst die Gabe einer wahrhaft freien Wahl des Guten an die menschlichen Geschöpfe einschließt. Die gerechtfertigten Menschen sind Glieder Christi, der ihre freiwilligen Handlungen beeinflußt und qualifiziert, indem sein Geist ihre Herzen auf den Willen des Vaters lenkt.

Dies soll nicht bestreiten, daß Vf. einen fortdauernden Unterschied zwischen Luther und dem zeitgenössischen katholischen Denken festgestellt hat. Doch die Gründe, die er für die Unterschiede angibt, sind weniger schlüssig. Darüber hinaus ist seine Diss. aus dem Jahr 1981 nicht das letzte Wort über die ökumenischen Möglichkeiten. In gewisser Weise hat der 1983 beendete amerikanische Dialog über die Rechtfertigung H.s Werk bereits überholt. Sicher ist es ferner durch die Untersuchung der gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jh.s, einschließlich der über Rechtfertigung und Verdienst, durch den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen relativiert worden (vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd I, Hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986, 35–75).

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Maria-Sybille Bienentreu)

Nicol, Martin: **Meditation bei Luther**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 195 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 34), kart. DM 42.–

Es mag merkwürdig erscheinen, daß Luthers Lehre über das Gebet in den Standardwerken über seine Theologie von P. Althaus, L. Pinomaa und G. Ebeling nicht ausgeführt wird. Als Reaktion darauf hat Gunnar Wertelius in seiner Lunder Diss. Oratio continua (Gleerup 1970) gezeigt, wie Luther das Gebet mit den größeren Lehrthemen von Schöpfung, Erwählung, Teufelsanfechtungen, Person und Werk Christi, Rechtfertigung, Reine Lehre und Wachstum im Glauben verbunden hat. Nun leistet N. mit seiner Erlanger Diss. einen ergänzenden Beitrag, indem er die charakteristischen Anweisungen herausstellt, die Luther zur Praxis des meditativen Gebets gab.

Als Augustinernovize in Erfurt in den Jahren 1505 und 1506 empfing Luthers Gebetshaltung natürlich eine traditionelle spätmittelalterliche Prägung. So wurde er in den von geistlichen Autoren wie Gerhard Zerbold von Zutphen und Johannes Mauburnus vermittelten Strom der Tradition eingeführt. Luther hat beide zitiert, aber ihre Lehren scheinen nur unwesentlichen Einfluß auf ihn gehabt zu haben. Luther dürfte auch die Anweisungen zur Betrachtung der Leidensgeschichte Jesu gekannt haben, die die Augustinereremiten Jordan von Sachsen und Johannes von Paltz veröffentlicht hatten. Ein Vergleich jedoch zeigt, daß diese Autoren mehr dazu dienen, Kontraste zu Luthers Lehre zu markieren als ihre Ursprünge zu erklären. Auch die Augustiner Konrad von Zenn und Johannes von Staupitz übten Einfluß aus auf die Reformkongregation, der auch Luther angehörte, und beeinflußten ihn selbst in Richtung einer biblischen, nicht-mystischen Frömmigkeit des contemptus mundi und eines Bewußtseins der eigenen Sünde und des eigenen Elends. Als Lehrer jedoch trat Luther dem Psalter, dem hl. Paulus und der spätmittelalterlichen theologischen Tradition mit einer frischen und häufig explosiven Art gegenüber mit dem Resultat, daß er schnell all jene, die ihn geprägt hatten, hinter sich ließ und zwar sowohl hinsichtlich seiner Reformulierung des Evangeliums als auch hinsichtlich seiner Anleitung zur individuellen Aneignung der christlichen Lehre.

Vf. analysiert Luthers Definitionen der Meditation, die für ihn eine affektive ruminatio in corde ist, die bewußt an Gottes Wort festgemacht ist. Langsames Rezitieren des Textes ist für Luther ein wichtiger Bestandteil der Meditation. Er empfahl mit Nachdruck die regelmäßige Meditation. Dies war Luthers eigene Praxis, wie wir von Veit Dietrichs Bericht über Luthers dreistündiges Morgengebet auf der Coburg (1530) wissen (WABr 5,420,15–26). Wo aber die mittelalterliche Spiritualität einen Weg des Fortschritts jenseits sprachlich-textlicher Mitteilungen hin zu wortloser Ekstase und Vereinigung mit Gott skizzierte, fürchtete Luther ein Abgleiten in eigene Vorstellungen. Er bestand darauf, daß die Gedanken und Aspirationen des meditativen Gebets stets an das objektive Wort Gottes gebunden bleiben.

Die Schrift bietet ein weites Feld für Beter und gute Möglichkeiten für den Hl. Geist selbst zu predigen, zu lehren und das Herz zu wärmen.

Ein bevorzugtes Meditationsthema war für Luther das Leiden Christi, wie in „Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi" (1519; WA 2,136–142) deutlich wird. Diesen oft nachgedruckten Text nahm Luther in sein Betbüchlein von 1523 und in die Fastenpostille von 1525 auf. Luther konzentrierte sich auf die erlösende Kraft des Leidens Christi und lehrte, sich durch die Schmerzen Christi dessen liebendem Herzen zu nähern und dann das göttliche und väterliche Herz zu finden, aus dem die Liebe entspringt, die unsere Wiedergeburt hervorbringt.

Ebenso empfahl Luther die tägliche Meditation auf der Grundlage des Katechismus, d. h. des Dekalogs, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, wie er es bewegend in „Eine einfältige Weise zu beten" (1535; WA 38,358–375) dargestellt hat. Hier waren Luthers Anweisungen zur Meditation eingebettet in die Dynamik des katechetischen Imperativs, der seine Reifejahre beherrschte. Luther sagt, man solle jede Anweisung mit einem vierfachen Kränzlein umfassen: mit dem personalisierten Lernen der Lehre, mit dankbarem Lob, mit Sündenbekenntnis und mit einer Fürbitte im Gebet für sich selbst und die Welt.

Die für Luther am meisten charakteristische Neuerung in der Lehre des meditativen Gebets fand in den drei Schritten, die er für die persönliche Schriftlesung vorschrieb, ihren formalen Ausdruck. Wo die Tradition wollte, daß man von der lectio durch die meditative und affektive oratio zu praktischer imitatio oder mystischer contemplatio fortschritt, lautete Luthers Triade oratio, meditatio und tentatio, d.h. Bitte um Textverständnis, sorgfältige ruminatio und Erfahrung der Heimsuchung und Anfechtung durch den Feind (WA 50,658,29–660,16). Man erkennt das Leiden Christi am meisten dann, wenn Gott beginnt, die eigene Erfahrung des Menschen der Jesu anzugleichen. Die Meditation erreicht ihr Ziel nicht in der Innerlichkeit des Menschen, sondern in einem Sturm von Anläufen, die man geduldig erträgt im Festhalten an Gottes Wort.

Das meditative Gebet ist also für Luther ein wesentliches Moment, daß man „ein rechter Theologus" wird (WA 50,660,27). Die Arbeit des Vf.s ist eine klare und überzeugende Darstellung, die in manchem über ihr eng gestelltes Ziel der Lutherdarstellung hinausweist. Denn sie zeigt Luthers wirkliche Praxis, wie er bemüht war, die verhängnisvolle Trennung zu überwinden, die einen großen Teil der mittelalterlichen Theologie von der religiösen Wirklichkeit des Lebens coram Deo gespalten hat; wo der Mensch die Erlösung findet, oder wo er durch Gottes Wort und Werk gefunden wird.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Schröer, Alois, **Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648)**. Zweiter Bd: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften. Münster: Aschendorff, 1987. XVIII, 667 S., DM 98,–

Glücklich mögen sich jene deutschen Regionen schätzen, deren Kirchengeschichte in mehrbändigen Handbüchern vorliegt – so hat etwa Bayern den „Bauerreiß", die Pfalz den „Stamer" oder Schwaben den „Tüchle". Als neues Mitglied reiht sich jetzt Westfalen in diese „Familie" ein – mit dem „Schröer", freilich mit der Eingrenzung auf den Zeitraum vom Mittelalter bis zur Gegenreformation.

Den Ausgangspunkt dieses nunmehr fünfbändigen Werkes bildete Schröers Beitrag über das Bistum Münster in dem von Georg Schreiber 1951 herausgegebenen Sammelwerk „Das Weltkonzil von Trient". So erschienen dann 1967 „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation (2. Auflage 1987), 1979 und 1983 in zwei Bden „Die Reformation in Westfalen ", 1986 und 1987 schließlich „Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung", ebenfalls in zwei Bden.

Die thematische Aufteilung der beiden letzten Bde folgt der etablierten Unterscheidung von „katholischer Reform" und „Gegenreformation", das heißt zum einen: innere Erneuerung der Kirche auf der Grundlage der Trienter Konzilsbeschlüsse, und zum andern: Zurückdrängen der protestantischen Kirchenwesen. Vorliegender Bd beschäftigt sich mit letzterem.

Die Gliederung entspricht dem bewährten Schema der vorhergehenden Bde. Vf. hat die einschlägige (auch lokalgeschichtliche) Literatur verarbeitet und an vielen Stellen eigene Forschungsergebnisse hinzugefügt. Speziell in diesem Bd legt er schwerpunktmäßig als Quellen zugrunde: die bischöflichen Romberichte, die Berichte der Kölner Nuntien und die Protokolle der päpstlichen Propagandakongregation.

Allenthalben ist zu spüren, daß wir es hier mit den Früchten eines langen Forscherlebens zu tun haben. Darüber hinaus versteht es Vf. meisterhaft, das Lokale und Regionale in den größeren Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte einzufügen.

Am Ende noch ein kleiner Hinweis an den Verlag: In künftigen Auflagen wäre die Schreibweise einiger süddeutscher Ortsnamen zu berichtigen.

Albstadt/Tübingen Peter Thaddäus Lang

Lehmann, Wolfgang; **Hans Asmussen**. Ein Leben für die Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 387 S., 21 Abb., DM 68.–

Als „Anmerkungen eines Zeitzeugen" versteht der Vf., langjähriger Vikar und Freund Asmussens, sein Buch (19; 21; 316 u. ö.),

Anmerkungen, die sich freilich an etlichen Stellen zu einer Studie entwickeln (z. B. 40; 180), so etwa, wenn er Karl Barths Haltung dem Sozialismus gegenüber dokumentiert (42–57) oder theologische Fragen der Bekennenden Kirche bespricht (z. B. S.151ff). Die theologische, pastorale und politische Sympathie des Vf.s mit Asmussen schlägt überall durch, findet freilich auch ein markantes Gegengewicht im Versuch einer sachlich-fairen Würdigung entgegenstehender Optionen und ihrer Vertreter. Beides wird durch Erstveröffentlichung von Briefen und anderen Dokumenten belegt.

Als Ausgangspunkt wählt Lehmann die Konferenz evangelischer Kirchenführer in Treysa 1945, die wie ein „Nachspiel als Vorspiel" (I. Kap.) die Fragen der Vergangenheit bündelt und den Versuch unternimmt, die künftige Wegstrecke zu planen. Auch für Asmussens Leben darf diese Konferenz als entscheidend gelten: „Der erste Kirchenkampf lag hinter uns, eine viel tiefere Auseinandersetzung stand uns damals bevor", charakterisierte er selbst dieses Ereignis.

Aus der Perspektive dieser Konferenz behandelt L. im II. Kap. die beiden Grundlagensynoden von 1934, Barmen und Dahlem.

Dabei interpretiert er Barmen als Vorbereitung auf die Synode von Dahlem und bedauert mit Recht, daß diese Perspektive beim 50jährigen Gedenken von Barmen 1984 nicht genügend berücksichtigt worden sei.

Barmen selbst habe drei Zielrichtungen gehabt: Die Kirchwerdung der evangelischen Christenheit; der Kampf gegen die Deutschen Christen und der Widerstand gegen Hitler. Dies werde im Vortrag Asmussens in Barmen, den L. als „amtlichen Kommentar" zu den sechs Thesen und als „Programm der Kirchwerdung" qualifiziert, besonders deutlich.

Das Programm der Kirchwerdung macht er konsequenterweise zum Schwerpunkt seines Buches (Kap. III, S.62–252). Die Synode von Barmen verstand sich als Rechtsnachfolgerin der Deutschen Evangelischen Kirche und folglich der Landeskirchen; sie stellte das Heil der Menschen vor ihr Wohl; sie wandte sich gegen eine Aufspaltung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche und sie verstand sich als etwas anderes als eine menschliche Gesellschaftsform.

Im einzelnen bedeutet dies: Barmen erhob nicht nur den Anspruch, Rechtsnachfolgerin der DEK und der Landeskirchen zu sein, sondern bot dazu auch das bekenntnismäßige Fundament und damit die Möglichkeit, daß die evangelische Christenheit in Deutschland zu einer einzigen Kirche würde. Asmussen, der Realist genug war, um wahrzunehmen, daß dies für die drei großen konfessionellen Kräfte, Lutheraner, Reformierte und Unierte ein sehr weiter Weg sein würde, hat dies grundsätzlich begrüßt und arbeitete konsequent an einem gemeinsamen, inneren Aufbau.

In eindrucksvoller Weise zeigt L. den Beitrag Asmussens zur geistlichen Erneuerung der evangelischen Christenheit während des Kirchenkampfes auf, so vor allem seinen Beitrag zur gedenkenden Fürbitte der Inhaftierten, der Angehörigen der im KZ verstorbenen Zeugen, aber auch seine liturgischen Schriften, die Vorarbeiten zu einem evangelischen Einheitsgesangbuch und nicht zuletzt sein Drängen auf tägliche Schriftlese der Pfarrer. Daß die sich bereits vor Barmen anbahnende Differenz zwischen Barth und Asmussen gerade auf diesem Gebiet vertieft hat, gehört sicher zu den neuen Perspektiven in der Beurteilung des Kirchenkampfes.

Ein langer Exkurs (106–150) behandelt die offengebliebenen Fragen innerhalb der Bekennenden Kirche: Die Einordnung der theologischen Wissenschaft in die Offenbarung des Heils in Christus; die Bedeutung des Gottesdienstes; das Wesen des geistlichen Amtes.

Asmussen hat es Zeit seines Lebens verneint, daß die theologische Wissenschaft als solche (das „intellektuelle Gewissen der Kirche") die Dignität eines für die Annahme des Heiles geeigneten Instrumentes besitze.

In der Frage nach dem Wesen des Gottesdienstes vertrat Asmussen dessen kausativen Charakter gegen den nur kognitiven, wie ihn Barth lehrte, bei der Vermittlung des Heiles. Sein unzweideutiges Eintreten für den Primat des Gottesdienstes hinderte Asmussen jedoch nicht daran, auch die Verbindung zum Freiburger Kreis, einer Gruppe des aktiven Widerstandes, aufrechtzuerhalten.

Das geistliche Amt darf nach Asmussen weder zu einer Außenstelle einer theologischen Fakultät noch einer politischen Partei werden. Es kann in seiner konkreten Ausgestaltung in großer Variationsbreite auftreten. Aber jede konkrete Form muß sich daran messen, ob sie geeignet ist, den Auftrag Jesu Christi auszuführen, und somit im Rahmen der Apostolizität zu verbleiben. In diesem Horizont, nicht aber in der Beanspruchung eines Rechts auf das geistliche Amt, erörtert L. die Übernahme des geistlichen Amtes durch Frauen, mit der sich Asmussen bereits 1938 erstmals ausführlich konfrontiert sah (148ff).

Nach diesem Exkurs wendet sich der Vf. dem dritten Schwerpunkt in Asmussens Vortrag zu, der Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, einer Frage also, mit der sich die Bekennende Kirche in verschiedenen Bereichen immer wieder befassen mußte.

Schon die Bekenntnissynode von Barmen bezeugte das „sichtbare" öffentliche Festhalten von Lehrinhalten und von einer an diesen orientierten Ordnung der Kirche. Mit beginnender Ordinationspraxis kam auch die Amtsfrage neu in die Diskussion, zunächst in Konfrontation mit den deutschen Christen, später mit der katholischen Kirche. Nach dem Krieg stellte sich die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche und den verschiedenen Bekenntnissen. Asmussen wollte die Einheit der EKD durch die Konfessionen hindurch, Niemöller an den Konfessionen vorbei; Asmussen wollte die Bekennende Kirche als „Salz" und „Sauerteig" innerhalb der EKD, Niemöller als fortdauernde Institution; Asmussen erhoffte vom Neubeleben des Bischofsamtes stärkeren Zusammenhalt, Niemöller vom Bruderrat. Asmussen warf Niemöller die Gründung einer vierten Konfession vor, Niemöller fühlte sich mißverstanden. Über diese Fragen kam es zum Konflikt, der die Entfernung Asmussens aus dem Amt des Präsidenten der Kirchenkanzlei zur Folge hatte, die in Lehmanns Buch ausführlich dokumentiert wird.

Asmussen wollte keine sichtbare Einheit, die nicht von innen her gedeckt ist. Deshalb sprach er sich auch dafür aus, nicht vorschnell Kirchenordnungen für die EKD und die Landeskirchen zu erstellen, wohl aber Verfassungen, die ein faires Aushandeln anstehender Probleme ermöglichten. Dennoch entstanden schon bald Kirchenordnungen, aber keine Verfassungen, dafür um so größere Verwaltungsapparate, die eine Klammer der Einheit bilden sollten, dazu Gremien, die durch Mehrheitsbeschlüsse entscheiden, was rechtens ist. Asmussen war diese Anleihe im politischen Bereich zu stark, obwohl – oder weil – er die Autorität der Einzelgemeinde bis hin zur Finanzhoheit zu schützen bestrebt war.

Das IV. Kap. „Die Gedanken sind frei" gibt in Form eines Intermezzos einen Einblick in den zum Teil recht heiteren Alltag des bitteren Kirchenkampfes. Das V. Kap. „Kirche und Politik" schließt den Kreis, indem es die im ersten Kap. skizzierten Gedanken wieder aufgreift.

L. interpretiert Asmussens Stellung zur Politik dahingehend, daß er, von der Undurchschaubarkeit der Weltgeschichte (nach Apk 5) ausgehend, die Heilsgeschichte als die umfassendere Größe ansieht, in die die Kirche hineingehört. Die theologische Klärung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (nicht Evangelium und Gesetz, wie Barth es will), führt zu der Erkenntnis, daß Gott die Menschen, die sich an Christus als den zweiten Adam, den Gerechten, halten, den Sieg erfechten läßt. Hier sieht Asmussen den theologischen Ort, von dem aus christliche Politik ermöglicht wird, die aber weder die Politik kirchlich vereinnahmen will, noch die Kirche politisch vereinnahmen läßt. Es kann daher nur um ein Zwiegespräch zwischen kirchlichen und politischen Kräften gehen. Das ist das Neue nach 1945.

Ein längerer Exkurs befaßt sich mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 18. und 19. Oktober 1945, das schon bald als Wort zur Tagespolitik mißdeutet wurde. Auch hier bringen Erstveröffentlichungen neue Detailkenntnisse.

Ein Anhang mit Briefen, Asmussens Büchlein „Vergebung der Sünden" und ein Namenregister ergänzen das gesamte Werk.

Auch mit der Einschränkung, nur „Anmerkungen eines Zeitzeugen" schreiben und somit sehr persönliche Akzente setzen zu wollen, hat sich der Vf. eine schwere Aufgabe gestellt. Er hat einen beachtlichen Zeitraum abzudecken, in dem politische und kirchliche Strukturen aus den Fugen gerieten, und er hat es mit einem Mann zu tun, der in kein Klischee paßt (24), der vielmehr sein Profil in der Auseinandersetzung mit den rivalisierenden Kräften seiner Zeit, nicht zuletzt mit einem ebenso „klischeefernen" Mann wie Martin Niemöller (233) erhält. Asmussens Persönlichkeit und sein Werk in ein kirchliches oder politisches System einordnen zu wollen, dürfte daher kaum gelingen. L.s Entscheidung, „Anmerkungen" zu ihm und zu seinem Werk, aber auch zur Literatur, die ihn erwähnt oder übergeht, zu machen, erscheint zweifellos als die bessere Methode, angemessen dem Mann, der im Konflikt den Frieden suchte und im Frieden, wenn er ihm oberflächlich erschien, den Konflikt heraufbeschwor, der mehr reagierte als systematisierte und eher auf die Seite der Propheten als auf die der Institution gehörte.

Es ist das Verdienst L.s, in die überreichlich vorhandene Literatur zum Kirchenkampf und die noch relativ wenigen Publikationen über Asmussen neue Akzente gesetzt, dunkle Hintergründe beleuchtet und vor allem bislang kaum beachtete theologische Perspektiven eröffnet zu haben. Es hieße dem Charakter des Buches als persönliches Zeugnis Gewalt antun, wollte man im Detail prüfen, ob z. B. theologische oder politische Konzepte, gegen die Asmussen aufstand, präzise genug dargestellt und gewürdigt

werden oder nicht. Wesentlicher ist die Erkenntnis, wie sie ankamen und welche Wirkung sie tatsächlich ausübten. Etwas zu knapp ist m. E. Asmussens Einfluß auf die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche behandelt. Wäre es ohne sein beharrliches Mühen seit den frühen fünfziger Jahren um eine „offizielle Behörde zur Wahrnehmung evangelischer Anliegen" im Vatikan überhaupt zur Gründung eines „Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen" gekommen?

Errata: S. 94: achtletzte Zeile: Dickenschied statt Dickenscheid. S. 118 und S. 234: Pfarrer statt Abt Josef Metzger.

Jerusalem Laurentius Klein

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat. – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. XIII, 282 S. (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte), kart. DM 38.–

Der erste Bd der neuen „Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte", die unter dem Titel „Konfession und Gesellschaft" von Jochen-Christoph Kaiser in Verbindung mit Anselm Döring-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak Christentumsgeschichte und allgemeine Geschichte interdisziplinär durchleuchtet, bietet ein ebenso aspektreiches wie instruktives Bild der Haltung des deutschen Protestantismus zur „Judenfrage" im Dritten Reich. Es geht weniger um Nachzeichnung der Schreckensgeschichte im einzelnen; vielmehr sind die Vf. dieser thematisch-gebündelten Pilotstudie bemüht, der aktuellen historiographischen Forderung entsprechend Kirchengeschichte stärker als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten. Die Komposition des Ganzen präsentiert charakteristische Teilthemen der Geschichte, die zur „Endlösung" führte. Ein abschließender Literaturbericht des Rezensenten behandelt die bisherige historische Forschung sowie die theologischen Bewältigungsversuche seit 1945.

Eberhard Bethges Beitrag ist der begrifflichen Problematik (Holocaust, Shoah u. a.) und den protestantischen Reaktionsweisen auf die Verfolgungsgeschichte der Juden im Dritten Reich gewidmet.

Marikje Smid untersucht die Vorgeschichte 1930 bis 1933, behandelt dabei auch die Haltung der Weimarer Parteien, Positionen innerhalb der Universitätstheologie sowie Verantwortungsdefizite selbst in der Bekennenden Kirche bis 1935. Die Frage antijudaistischer Theologumena spielte dabei eine verhängnisvolle Rolle, da sie Inklinationen auch zur Ausgrenzung der Juden aus dem Gesellschaftsverband fördern konnte.

Hans-Ulrich Thamer („Protestantismus und ‚Judenfrage' in der Geschichte des Dritten Reiches") sichtet leitthematisch betont „das Verhalten der Kirchen und des konfessionellen Milieus im größeren Zusammenhang des Verhaltens der deutschen Gesellschaft bzw. wichtiger gesellschaftlicher Gruppen zur nationalsozialistischen Politik der Entrechtung und Verfolgung" (217).

Das Thema „Judenmission im Dritten Reich" behandelt Jochen-Christoph Kaiser. Den Reaktionen von Judenmission und Judenchristen auf nationalsozialistische Restriktionsmaßnahmen war nur wenig Erfolg beschieden, sahen sich doch selbst die offiziellen Landeskirchen als Großkörperschaften in ihren verspäteten Abwehrversuchen gegenüber der NS-Judenpolitik weithin gehemmt. Die Judenmission im 20. Jh., die angesichts des Judenmordes im Dritten Reich heute weithin als unangemessen und illegitim erscheint, wird in zeitkritischer Analyse dem geschichtlichen Vergessen entrissen.

Kurt Nowak stellt sich einem bisher eher peripher beachteten Problemfeld kirchlicher Zeitgeschichte: dem Schicksal christlicher Nichtarier im Dritten Reich. Bis in die Reihen der Bekennenden Kirche sei „die spätestens seit 1933 notwendige Aufgabe einer Doppelstrategie in der Verteidigung der christusgläubigen und mosaischen Juden (gesellschaftlich und kirchlich) nicht erkannt worden" (93).

Wie sich liberale Protestanten der gesellschaftlichen Ausgrenzung des Judentums in Deutschland gegenüber verhielten, untersucht Friedrich-Wilhelm Graf. Es fällt auf, daß „Christliche Welt" und auch „Protestantenblatt" im Unterschied zur sonstigen kirchlichen Presse die „deutche Revolution" des Jahres 1933 nicht begrüßten; doch hätten liberale Homogenitätsmuster eines christlichen Kulturstaatsideals und Affinitäten zur Volksgemeinschaftsideologie Ambivalenzen im Blick auf die Beurteilung der Judenfrage beim freien Protestantismus ausgelöst.

Dem internationalen Vergleich dient die Studie von Jens-Holger Schjørring („Nordisches Luthertum und Antisemitismus"). Obwohl von antisemitischen Neigungen nicht ganz frei, hat sich das dänische und norwegische Luthertum unter den Bedingungen des Besatzungsregimes kirchlich resistent verhalten. Während die dänischen Juden weitgehend nach dem neutralen Schweden flüchten konnten, habe der verspätete kirchliche Protest und das tragische Schicksal der norwegischen Juden 1942 „die sonst so eindrucksvolle Selbstbehauptung der lutherischen Kirche in Norwegen in Frage gestellt" (141).

Die Restriktionen, unter denen sich die jüdische Presse nach 1933 in Deutschland artikulieren konnte, behandelt Herbert Freeden in seinem Beitrag „Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933–1938". Man blieb weitgehend auf Wiedergabe der Meldungen der nichtjüdischen Publizistik angewiesen, wenn man Informationen im Blick auf die jüdischen Lebensverhältnisse im Dritten Reich durch die Pressezensur gelangen lassen wollte. Sogar deutschchristliche Argumente für Beibehaltung des Alten Testaments wurden bemüht, um die Unverfänglichkeit jüdischer Existenz in NS-Deutschland darzutun. Die Nürnberger Rassegesetze September 1935 galten der jüdischen Presse als Beispiel geminderten jüdischen Lebensrechts in Deutschland, aus dem sich gleichwohl stabile Existenzbedingungen ergeben könnten (113). Schließlich wurde die jüdische Presse verboten; ein jüdisches Nachrichtenblatt diente als Sprachrohr der Judenerlasse. Mitte 1943 wurde der Rest seiner Mitarbeiter deportiert.

So bietet der Bd ein Spektrum wichtiger Informationen, zu einem kritisch-objektivem Bild verdichtet und mit entsprechenden Belegen mustergültig ausgestattet. Die ansprechende Publikation des Athenäum-Verlags vermag einem breiten historisch interessierten Leserkreis Voraussetzungen zu vertieftem zeitgeschichtlichen Verständnis zu bieten. Als Bd 2 ist ein Forschungsblick auf die deutsche Nachkriegsentwicklung mit ihren Brisanzen vorgesehen.

Leipzig Kurt Meier

Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vatikanum. Hg. von David Seeber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987) (Herder Taschenbuch 1400). 191 S., kart. DM 10.90

An theologischen Rückblicken auf das Vierteljahrhundert, das seit dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils vergangen ist, hat es nicht gefehlt. Doch sticht das vom Chef-Redakteur der „Herder-Korrespondenz" hg. Büchlein dadurch hervor, daß es, von wissenschaftlichem Apparat unbeschwert, die Gegenwartssituation der Kirche aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und in leicht verständlicher Form darstellt. Die insgesamt 16 relativ knappen Beiträge, davon nur zwei von Frauen, sollen laut Hg. darüber Auskunft geben, „was seit dem Konzil aus der Kirche geworden ist" (8), aber auch dartun, ob ein neues Konzil nötig wird.

Ein Prinzip der Themenzusammenstellung wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, doch lassen sich eine Reihe der Beiträge den Konzilsdokumenten zuordnen.

So befassen sich Hans Werners und Guido Schüepp bezüglich „Lumen gentium" mit der ekklesiologischen Wende und dem Gemeindethema. Bernhard Hanssler geht kritisch auf die Folgen der Liturgiekonstitution ein, Ansgar Holzknecht beklagt im Blick auf „Gaudium et spes", daß der deutsche Katholizismus die konziliare Pluralität nicht eingeholt habe, in den Beiträgen von Willi Erl, Manfred Seidler und Adel Theodor Khoury kommen die Frage des Ökumenismus, des Verhältnisses zu den Juden und zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache.

Andere Beiträge befassen sich mit einigen Einzelfragen, die entweder vom Konzil oder in seinem Gefolge aufgeworfen wurden:

So plädiert Fritz Csoklich für die offene Meinungsbildung in der Kirche, Margarete Schmid für die theologische Erwachsenenbildung und Anneliese Lissner für einen Durchbruch in der Frauenfrage. Joseph Sauer bedenkt den durch das Konzil bewirkten geistlichen Aufbruch, Hubert Feichtlbauer reflektiert die Wirklichkeitsnähe seit dem Konzil und Otto Knoch beklagt das faktische Scheitern der biblischen Ökumene (Einheitsübersetzung) vor allem durch protestantisches Besitzstanddenken.

Neben diese Einzelfragen treten drei Beiträge größerer Reichweite und grundsätzlicherer Bedeutung.

Dazu gehören Peter Hünermanns Überlegungen zum Typus des theologischen Denkens auf dem I. Vatikanum („verstandesmäßige Reflexion") und auf dem II. Vatikanum („spekulativer Vernunftgebrauch"); Oskar Köhlers Diagnose des nachkonziliaren deutschen Katholizismus; David Seebers Plädoyer für das Wecken der Glaubensfrage und für eine neue Katholizität.

Insgesamt geben die Beiträge zweifellos einen guten Überblick über wichtige Fragenstellungen und neue Entwicklungen nach dem Konzil. Doch sind die Grenzen der hier vorgelegten Zwischenbilanz enger als angegeben: Was seit dem Konzil aus der Kirche im europäischen oder noch eingeschränkter: im deutschsprachigen Raum geworden ist, dieser Frage gehen die Beiträge im wesentlichen nach. Denn die 25 Jahre nachkonziliarer Entwicklung in anderen Weltgegenden kommen nur am Rande vor. Für die Wahrnehmung der Situation der Kirche dort braucht man indes nicht auf ein „neues Konzil" warten, es reicht schon aus, „dessen geduldige Verwirklichung ‚von unten' her" (Köhler, 88) weiterzutreiben.

Frankfurt/M. Michael Sievernich SJ

Salman, Elmar OSB: **Neuzeit und Offenbarung.** Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums. – Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1986. 392 S. (Studia Anselmiana, Bd 94), kart.

Obwohl (oder gerade weil?) die anspruchsvoll geschriebenen Studien in einigen Passagen den Eindruck erwecken, als wolle ihr Vf. das trinitätstheologische Denken seiner Zeit auf den (paradoxen) Begriff bringen, stuft die Einleitung selbst das Folgende bescheidener ein: „ein systematischer Vorentwurf, nicht etwa ein ausgeführtes System" (14). Immerhin wird nichts Geringeres versucht als ein neues Aufeinanderzulesen von biblischer Offenbarung und neuzeitlicher Entzogenheit Gottes – „beide (n a c h Hegel) als Offenbarkeit des dreifaltigen Gottes" (13) verstanden –, und zwar „mit Hilfe einer erneuerten christlichen Metaphysik", der „Grammatik einer christologisch-trinitarischen Ontologie" (ebd.). In diesem „Orientierungsgefüge" möchte S. einen Beitrag leisten zu ungeklärten Fragen der Trinitätslehre wie zur Interpretation der Neuzeit und zugleich einen Zugang zum Trinitätsgeheimnis bahnen, der seinerseits „eine weitere Erhellung der trinitarischen Struktur des Seins Gottes selbst erlauben" (14) soll.

Die b e i d e n e r s t e n S t u d i e n (Geschichte in Gott: Die Logik des innertrinitarischen Lebens – Innere und heilsökonomische Trinität: Wege der Theologie) dienen der P r o b l e m e x p o s i t i o n.

Traditionelle wie zeitgenössische Positionen und Vermittlungsversuche werden dabei so präsentiert, daß sich „überraschende Übereinstimmungen" (54) konstatieren lassen, welche S. unter dem Stichwort der Differenz auf den systematischen Begriff bringt: „Trinität als offenes Geschehen (innertrinitarische Differenz) entbindet also in sich, als Anderes ihrer selbst, eine Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte (ontologische Differenz), in welcher sie auch das Ganz-Andere des Nichts, der Sünde, des Kreuzes einbegreift (soteriologische Differenz) und in diesen drei Differential- und Einigungsbewegungen so etwas wie gegenüberstehende Freiheit (interpersonaldimensionale Differenz) ermöglicht" (55). Die Problemüberhänge ihrerseits ordnet S. in Anlehnung an die Logiktafel bei Brito als solche der absoluten, der geschichtlichen und der subjektiven Logik (55–57). Damit ist die Struktur der folgenden Studien vorgegeben, die Systematik aber noch nicht vollendet, geht es doch auch um das Bedenken des Jetzt als „Ende" und der Gestalt des Gottmenschen als „Fadenkreuz und Atemwende aller Logik" und dies im Raum einer „Logik der Metaphysik", welche leistet, was „allen genannten Entwürfen schwer(fällt) . . . zusammenzudenken", nämlich die Versöhnung von „Einheit und Andersheit, Reflexivität und Interrelationalität" (57f). Dazu bedarf es „der durch keine Dialektik aufzulösenden Denk- und Wirklichkeitsform des Paradoxes" (60) als formalem Prinzip.

Da alles Denken in seiner Endlichkeit situiert ist, setzt der Problemlösungsweg mit dem Bedenken der geschichtlichen Logik ein. S t u d i e III (Die Trinität in geschichtlicher Offenbarung: Der Weg von Logos und Pneuma) zeichnet zunächst (A.) phänomenologisch unter den Stichworten Freiheit, Relation, Bund „den Reflex der trinitarischen Grundstruktur in der Offenbarung" nach, um dann mittels der Koordinaten Geschichte, Aussetzung, Unterscheidung, Vernunft, Tat–Wort, Ganzheit, „deren konkreten geschichtlichen Gang auszuschreiten" (64) bis hin zu dem „Gott-Menschen in der Mitte der Zeit", in welchem die miteinander wachsenden und sich ergänzenden Gegensätze „ihre paradoxe und stimmige (!) Einheit finden" (90). Zugleich erscheint in dieser Phänomenologie das Pneuma „als dritte Dimension jener Pole . . ., in denen die Offenbarung weist", zeigt es sich in der anonymen Mächtigkeit des „Dritten" (70). Die „Gesetze der Offenbarung" eruierend, stellt S. unter B. ihre „Denkform" vor: „Offenbarung als Ana-logie und Gestalt." Über die „theandrische Perichorese" in Jesus Christus und das Pneuma „als Offenbarkeit der trinitarischen Perichorese" erreicht die Studie ihren Zielpunkt in der (johanneischen) Bestimmung der Offenbarung als „Kundgabe seiner Herrlichkeit", welche zugleich die „Doxa als pneumatisches Wesen Gottes" (101) erweist.

S t u d i e IV widmet sich der geschichtlichen Logik in n e u z e i t l i c h e m K o n t e x t: A u f k l ä r u n g u n d G l a u b e. Die neuzeitliche Geistesgeschichte als Offenbarung Gottes? Die phänomenologische Entfaltung erfolgt in konsequenter Parallele zur vorausgehenden Studie (III.A. und IV.A. waren ursprünglich als e i n Beitrag vorgelegt worden) und steuert auf die wohl zentrale These des ganzen Buches zu: „Die wichtigsten Grundzüge der Neuzeit erscheinen uns als vollendeter, wenn auch teilweise spiegelverkehrter Reflex des trinitarischen Lebens bzw. des DOXA-Raumes, der die Offenbarung ist, in ihren verschiedenen Facetten" (108). So geortet und verstanden, wird die Ambivalenz neuzeitlichen Denkens unter IV.B. von der Denkform her beurteilt: „Ana-logie der Zeiten: Aufklärung und Glaube im Ge-richt." S. will die vorliegenden Versuche zum Komplex „Neuzeit und Offenbarung", die seiner Einschätzung nach über K. Rahner bisher nicht hinausgeführt haben (vgl. 113, Anm. 11 mit 108, Anm. 4), trinitätstheologisch vertiefen und vice versa den „bis heute kaum gewürdigten Lebenswert des Trinitätsdogmas" (140) anschaulich machen. Das Ergebnis seiner Analysen und Reflexionen mündet in die Präsentation der „wichtigsten Grundkoordinaten einer solchen trinitarisch-theandrischen Ontologie (bzw. Kriteriologie der Offenbarung wie des menschlichen Geistes), die geeignet wären, Neuzeit aufzuheben in ihre eigene Ursprünglichkeit und Zukunft" (154).

Die b e i d e n f o l g e n d e n S t u d i e n widmen sich der s u b j e k t i v e n L o g i k; die Offenbarungsgestalt soll „jetzt gleichsam ‚von unten'. . ., vom concretissimum der dialogischen Vernunft in ihrer phänomenologischen Erscheinungsweise her entdeckt werden" (161), nämlich von den „beiden Urphänomenen liebenden Erkennens" (ebd.), dem Dialog (Studie V) sowie dem Gebet (VI) als „Monolog, der sich als Dia-log in/mit Gott erfüllt" (ebd.). Es erleichtert den Durchstieg durch die hochinteressanten wie komplexen Gedankengänge, daß S. auch in diesen Kap. seinen methodischen Zweischritt (Phänomenologie – Denkform [der Analogie]) beibehält und auf die bereits in III. und IV. entwickelten Koordinaten zurückgreift. So führt auch hier der Weg über das Pneuma als „Wir-in-Person" (197) und den Logos als „Wahrheit-in-Person" (200) zur Interferenz von Analogie, Dialog und Doxa, zum Überstieg „von der Ana-logie zur Doxologie", wie die in VI.B. erreichte Denkform treffend charakterisiert wird (vgl. 244).

Der systematische Gedankengang erreicht seinen Abschluß in den S t u d i e n z u r a b s o l u t e n L o g i k, die unter der Überschrift „Gott als ana-loges Liebesgeschehen: Der Weg der inneren Trinität" (VII) „die Offenbarung und alles Sein tragenden Gesetze des innertrinitarischen Lebens" (162) entfalten und von dort her einen neuen Blick auf die Heilsökonomie werfen (VIII: Schöpfung aus/in Gott als Übergang). Sowohl in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht stellt die VII. S t u d i e das g e l u n g e n s t e und für die gegenwärtigen trinitätstheologischen Bemühungen a n r e g e n d s t e Kap. dar: Die Hellsichtigkeit des Autors im Blick auf die gegenwärtigen Problemüberhänge korrespondiert in wohltuender Weise mit seinen eigenen Überlegungen etwa zum natura-Begriff (277–280), zum Verhältnis von Selbstand und Relation im Begriff der Person (280f), zum Hervorgang und Ort des Heiligen Geistes (292–305) wie zum trinitätstheologischen Personbegriff („Partizipation; Reflexion, Relation": 305–308). S. formuliert hier „tastend" (295) seine Hypothesen und warnt mit Recht (und selbstkritisch?): „Man darf hier des Guten also nicht zuviel tun" (301). Studie VIII vertieft „in einer Art Gegenprobe" (317) die in Studie III eruierte Struktur der Heilsökonomie, so daß Schöpfung/Neuschöpfung „als analoges Teilnahmegeschehen an der trinitarischen Wirklichkeit" (ebd.) erscheinen; dieses Kap. schließt mit einem Schema und abschließenden Thesen zum Verhältnis von Trinität und Kirche (352f).

Als E x k u r s angehängt wird eine IX. Studie (Wesen und Person, Erkennen und Lieben in der Gotteslehre des Thomas von Aquin); sie soll den „eigenen Weg präzisieren, überprüfen und an die Tradition rückbinden" wie – in dem für die Struktur des Werkes charakteristischen „vice versa" – „auch manche Schwierigkeiten der Lehre und Interpretation des Thomas selbst in einem anderen Licht erscheinen" (355) lassen. Auch hier sind noch einmal wenigstens zwei Feststellungen des Autors besonders hervorzuheben: Zum einen die Erkenntnis, daß K. Rahner „bis hin zu seinem systematischen Artikel zur Trinitätslehre in MySal eine [über die rationale Wesenlogik] hinausreichende Relational- und Personallogik nicht denken (kann)" (371), was die entsprechenden Untersuchungen des Rez. (Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‚Adversus Praxean'. Innsbruck 1986) bestätigt; zum anderen das abschließende Ergebnis, daß „für Gott wie beim Menschen eine letzte Strukturidentität von Erkennen und Lieben anzunehmen (ist)" (385).

Trotz der zusammenfassenden, vorblickenden und überleitenden Passagen, die sich vor allem an den entscheidenden Gelenkstellen zwischen den Einzelstudien finden, ist die Lektüre dieses „opus grande" mühsam. Deshalb meinte der Rez., hier vor allem einen roten Faden für die Lektüre an die Hand geben zu sollen, damit der Leser die Fülle der Anregungen, scharfsinnigen Beobachtungen und weiterführenden Hinweise aufspüren und einreihen kann. Unbestritten also ein anregendes Buch, – und dennoch: So orientierend sich die angestrengte Systematik einerseits auswirkt, so kann sie andererseits gelegentlich den Eindruck erwecken, hier werde doch „des Guten zuviel" getan. Die bereits erwähnten „Bescheidenheitstopoi" kontrastieren mit dem immer wieder artikulierten Anspruch des Vf.s, „die Stärken der verschiedenen Positionen . . . aufzunehmen, ohne deren Mängel zu teilen" (94, Anm. 27; vgl. 171. 212, Anm. 45. 270. 293, Anm. 26. 323. 356. 363, Anm. 9). Dabei zeichnet S. gerade in den beiden ersten Studien bisweilen holzschnitzartig idealtypische Positionen, und seine imponierende Kenntnis einschlägiger Literatur wird häufig (nur) in den Anmerkungen dokumentiert. Auf der anderen Seite stehen aber auch differenzierte Einschätzungen, z. B. der Positionen Rahners (s. o. und 164f) und Balthasars (vgl. bes. 302. 312); zur Problematik des „Zwischen" bei Buber (166–169) vgl. schon A. Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers. Wien 1965.

Die Lektüre wird z. T. auch erschwert durch ein „abgehobenes" Sprachniveau (z. B. 213. 228. 234); hier muß sich der Leser tatsächlich vom Autor „mit-nehmen lassen" (256) in den Binnenraum seines Reflexions- und Sprachgefüges! Wer die gegenwärtigen Problemstellungen und Lösungsversuche im Bereich der Trinitätstheologie einordnen, beurteilen und über sie hinausführen will, kann sich die Auseinandersetzung mit S.s anregend-anstrengenden Studien nicht ersparen.

Mainz Bernd Jochen Hilberath

Enichlmayr, Johann: **Wieder verheiratet nach Scheidung.** Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. – Wien/Freiburg/Basel: Herder 1986. 196 S., kart. DM 26.80

E. unternimmt es, im Bereich einer zwischen Lebenssituation der Betroffenen und kirchlicher Verkündigung spannungsreichen Frage vieldimensional nachzudenken und anzuregen. Besonderen Wert legt er auf Erfahrungen mit realen Fällen, die er zur Veranschaulichung vorträgt, auf anthropologische Überlegungen und die zugehörige theologische Analyse (Teil 1). Die amtliche kirchliche Lehre wird für den Zeitraum von Trient bis „Familiaris Consortio" referiert (Teil 2, mit Exkurs über die ostkirchliche Praxis). Das pastorale Gesamtkonzept des Teiles 3 erörtert Impulse durch die christliche Gemeinde und Diözese, Impulse für die Gewissenserforschung in Bezug auf die Schuldfrage, für eine Bewältigung und Heilung der Schuld, für ein Wachstum beider Partner in Liebe und Leben, für die gemeinsamen Kinder, für eine bessere Vorbereitung und Begleitung der Ehe. Das Konzept schließt mit „Leitlinien für die Zulassung zu den Sakramenten".

Der Stein des Weisen soll nicht gefunden werden, doch schärft E.s Buch das Problembewußtsein als erste Voraussetzung für eine Gott und Mensch bedenkende Einzelfall-Lösung.

Münster Klaus Lüdicke

Flatten, Heinrich: **Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht.** Hg. v. Hubert Müller. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1987. VIII, 553 S., geb. DM 84.–

Daß es sinnvoll war, den inzwischen verstorbenen Prof. für Kirchenrecht und Offizial der Erzdiözese Köln, Heinrich Flatten, aus Anlaß seines 80. Geburtstages durch ein Buch zu ehren, dürfte kaum einem Einwand begegnen. Ob es ebenso sinnvoll war, als solches Buch eine Sammlung seiner Aufsätze zu wählen, deren größter Teil in den Jahren 1951–1964 entstanden ist, bedarf näherer Prüfung. Der Hg. Hubert Müller hat sich darauf beschränkt, aus dem umfangreichen Schaffen F.s, das nahezu alle Rechtsgebiete berührt, Beiträge zum Eherecht und zum Eheprozeßrecht auszuwählen.

Die abgedruckten Aufsätze zum Eherecht beziehen sich durchweg auf Fragen der Ehenichtigkeit, und zwar auf Probleme der Konsensmängel (Simulation, Bedingung, Irrtum und Täuschung, Furcht, mangelnde Geistesfähigkeit), mit Ausnahme eines Aufsatzes über die Mischehenkaution bei physischer Unmöglichkeit künftiger Nachkommenschaft (180–202). Diese Arbeiten sind auch nach der Reform des kirchlichen Gesetzbuches, auch nach der Veränderung der Sichtweise von der Ehe, noch lesens- und bedenkenswert.

Der Aufsatz „Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß" (1–12) aus dem Jahr 1951 besticht heute noch durch die sorgsame Klärung der Begriffe, die Durchblick verschaffende Wiedergabe der Rota-Rechtsprechung und die Klarheit der Gedankenführung. Während bei diesem Klagegrund keine Änderung des Eherechtes die von F. vertretene Position überholt, stellt sich die Arbeit „Zur exclusio boni prolis im kanonischen Eheprozeß" (13–21) eher als rechtsgeschichtliches Dokument dar: Sie baut auf einer Ehekonzeption auf, die das Zweite Vatikanische Konzil überwunden hat. Den Ansatz zu dieser Überwindung, die Ansprache Papst Pius XII. an den Hebammen-Kongreß vom 29. 10. 1951, hat F. allerdings übersehen. Bemerkenswert sind einige Aspekte des 1954 veröffentlichten Aufsatzes „Ehekonsens und Geisteskrankheit" (41–55). F. behandelt die Voraussetzungen eines gültigen Ehekonsenses unter dem Gesichtspunkt der erforderlichen Geistesfähigkeit, und zwar zu einer Zeit, als die psychisch bedingte Eheunfähigkeit noch nicht in aller Munde war. Sachlich richtig definiert er die möglichen Nichtigkeitsgründe von den Voraussetzungen der gültigen Ehe her, statt, wie es später zu geschehen pflegte, die Kriterien der Ungültigkeit direkt zu definieren. Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt darin, daß nach F. das Fehlen der nötigen Erkenntnis relevanter Mangel in der Ehewillensbildung ist, während nach späterer Doktrin das Fehlen der Erkenntnisfähigkeit zur Voraussetzung der Ehenichtigkeit erhoben wurde.

Von heute noch umstrittener Bedeutung ist die Unterscheidung von Ehebegründungswillen und Ehefesthaltungswillen, die F. 1956 mit der Arbeit „Zum Inhalt des Ehekonsenses" (80–100) grundlegte und unter dem Titel „Der Ehekonsens als consensus de praesenti" (203–227) zwei Jahre später ausführte. Diese beiden Texte rufen deutlicher als andere ein Unbehagen im Leser hervor, das schon zu damaliger Zeit am Platze gewesen wäre, aber erst heute in aller Klarheit empfunden wird.

Die Präzision der Gedankenführung F.s, die Triftigkeit seiner Argumente, die Klarheit seiner Sprache, die an eine naturwissenschaftliche Beweisführung erinnern, bestechen auch den heutigen Leser. Eine Irritation entsteht aber aus dem Fehlen jeder Erörterung der Sinnebene. F.s Überlegungen sind richtig, aber stoßen sie zum Eigentlichen vor? Verlangt die Erörterung von Problemen der Ehenichtigkeit nicht mehr als Logik, Systematik und Begriffsklarheit? Wo in der Naturwissenschaft der Befund ausreichen mag, muß im kanonischen Recht auch nach der Zielsetzung der logisch durchgearbeiteten Strukturen und Normen gefragt werden. Das aber tritt bei F. fast völlig in den Hintergrund. An keiner Stelle wird auch nur angedeutet, daß die kodikarischen Bestimmungen über den Ehewillen korrekturbedürftig sein könnten, sieht man von der verdienstvollen Forderung nach einer Ausweitung der Irrtumsregelungen ab. Dabei ist die Frage nach dem Sinn der eherechtlichen Normen nicht erst durch das letzte Konzil entstanden.

Im Bereich der prozeßrechtlichen Erörterungen, bei denen es um die positive Rechtsordnung der Kirche geht, ist F.s Ansatz ein anderer. Hier kann er direkt nach der Funktionalität der Normen fragen, besonders in seinen Arbeiten zur Reform des Prozeßrechtes.

Ob es allerdings sinnvoll war, gerade letztere („Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses" 416–439), und „Der Eheprozeß im Entwurf des künftigen Codex Iuris Canonici" 440–476) in die Sammlung aufzunehmen, kann man bestreiten. Freilich geben beide Aufsätze an einigen Stellen diskussionswürdige Aspekte her, die auch bei der Auslegung des neuen Codex zu bedenken sind. Das Hauptanliegen der Aufsätze, nämlich die Rechtslage nach dem Motu Proprio „Causas matrimoniales" Papst Pauls VI. vom 28. 3. 1971 zu erläutern und auf die Reform des Prozeßrechtes Einfluß zu nehmen, ist jedoch durch den Abschluß der Kodifikationsarbeiten überholt.

War die Neuedition der in diesen Bd aufgenommenen Arbeiten F.s also sinnvoll? Ja, soweit nicht ihr Gegenstand überholt ist oder die Beiträge selbst unmittelbar und an näher liegender Stelle zugänglich sind. Es erscheint daher wenig sinnvoll, daß Artikel des „Handbuches des Katholischen Kirchenrechts" abgedruckt wurden, weil ihr Inhalt lediglich informativ, nicht aber als Beitrag zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung gedacht ist, und weil man diese Artikel besser im überall zugänglichen Handbuch selbst sucht.

Im übrigen sei zu der Edition lobend bemerkt, daß sie sehr arm an Fehlern ist. Hilfreich zeigen sich die angehängten Register zu Personen, Schlagwörtern, Gesetzstellen und Gerichtsentscheidungen, die den abgedruckten Aufsätzen eine neue Zugänglichkeit nach den durch die Register aufgeschlüsselten Gesichtspunkten schaffen. Unvollständig ist die abgedruckte Bibliographie, in der beachtliche (z.B.: Einführung in das neue Kirchenrecht, in: Das neue kirchliche Gesetzbuch, Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 22.–24. November 1983, hg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, Köln o. J. 28–62) und erstaunliche (z. B.: Das Verbot der Meßdienerinnen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 38 [1986] 182–188 und 251–252) Arbeiten neben anderen fehlen.

Zusammenfassend stellt sich die Herausgabe des Bdes als eine Tat dar, die geeignet ist, zeitüberdauernd gültige Beiträge eines großen Kanonisten vor dem Vergessen zu bewahren und es dadurch möglich zu machen, daß man sich an ihnen orientiert oder reibt, sich aber in jedem Falle zur Stimulierung des eigenen Qualitätsanspruches an ihnen mißt.

Münster Klaus Lüdicke

Beykirch, Ursula: **Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. – Würzburg: Echter (1987). 464 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 2), br. DM 56.–

Es bedarf keiner besonderen Reflexion darüber, warum die Frage nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe nach wie vor aktuell ist und wohl auch noch längere Zeit bleiben wird. Die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen, auch in der Bundesrepublik Deutschland, nimmt weiterhin zu. Bei diesem Thema geht es also um viele direkt betroffene Christen. Außerdem sind gerade die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe auch stets eine „Meßlatte", an der der Stand der Ökumene abgelesen werden kann. Die Aktualität einer Arbeit wie die zu besprechende muß daher nicht eigens nachgewiesen werden.

Die Arbeit von Ursula Beykirch wurde im Sommersemester 1986 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Diss. angenommen (7), d. h. drei Jahre nach Inkrafttreten des neuen Gesetzbuches für die römisch-katholische Kirche, des Codex Iuris Canonici von 1983. Der Zeitpunkt für die Abfassung einer Arbeit zum anstehenden Thema war also gut gewählt. Mit dem Codex von 1983 hat die

durch das 2. Vatikanische Konzil möglich gewordene Neukonzeption der Rechtsbestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe einen gewissen Abschluß gefunden, der es ermöglicht, die Darstellung der Entwicklung dieser Rechtsbestimmungen an gesamtkirchlich verbindlichen Orientierungsdaten auszurichten. Der in der Untersuchung von B. behandelte Zeitraum setzt im wesentlichen an beim CIC von 1917 und umfaßt die Gesetzgebungsentwicklung bis zum CIC/1983 einschließlich. Die Arbeit ist nach chronologischen Gesichtspunkten aufgebaut und nach entwicklungsgeschichtlichen Schwerpunkten gegliedert. Sie besteht aus einer Einleitung und fünf Hauptteilen.

Im ersten Teil werden die Normen über die konfessionsverschiedene Ehe vom 19. Jh. bis zum 2. Vatikanischen Konzil aufgezeigt. Der zweite Teil ist den Aussagen des Konzils selbst zum Thema gewidmet. Im dritten Teil werden die Bestimmungen des Motuproprio „Matrimonia mixta" von 1970 und die Ausführungsbestimmungen verschiedener Bischofskonferenzen hierzu dargestellt. Die Auflistung der zuletzt genannten Partikularnormen der einzelnen Bischofskonferenzen in den europäischen Ländern ist eine interessante Gegenüberstellung, die verschiedene Vergleiche ermöglicht. Daher ist auch der vierte Teil der Arbeit ganz der Reflexion über das Motuproprio und über die dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen gewidmet. Im fünften Teil der Untersuchung schließlich werden die Normen des CIC/1983 über die konfessionsverschiedene Ehe vorgestellt. Den Schlußbemerkungen folgen noch drei Register, und zwar ein Personen-, ein Sach- und ein Canonesregister zum CIC/1917 und zum CIC/1983. Die Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse sind zu Beginn der Arbeit zwischen Vorwort und Einleitung eingefügt.

In der Einleitung setzt sich die Vf.in nach dem Aufzeigen der Aktualität des Themas und der Zielsetzung der Arbeit („Zusammenhänge zu erhellen" und „Perspektiven" für die künftige Entwicklung aufzuzeigen, 45) mit dem Begriff „Mischehe" auseinander.

Dieser Begriff wird trotz vieler diesen Begriff ablehnender Kritiken im CIC/1983 weiterhin für die konfessionsverschiedene Ehe verwendet, und zwar nur für die konfessionsverschiedene Ehe, nicht auch für die religionsverschiedene Ehe. Daher kann der Rez. die Ansicht der Vf.in nicht teilen, daß dem kirchlichen Gesetzgeber die neue Verwendung des Begriffs *„matrimonia mixta"* nur für die konfessionsverschiedenen Ehen „noch nicht ganz geläufig" sei (48), da dieser Begriff auch in den cc. 1147 und 1148 § 2 CIC/1983 gebraucht werde, wo es eindeutig um religionsverschiedene Ehen gehe (Privilegium Paulinum). In diesen Canones wird lediglich auf die Normen über die konfessionsverschiedene Ehe hingewiesen, die entsprechend anzuwenden sind, nicht aber werden die religionsverschiedenen Ehen selbst *„matrimonia mixta"* genannt. Dagegen stimmt der Rez. mit der Vf.in darin überein, daß der Begriff Mischehe für eine konfessionsverschiedene Ehe als diskriminierend empfunden werden kann und daß deshalb im deutschen Sprachgebrauch entgegen der Terminologie des CIC/1983 weiterhin von einer konfessions- oder bekenntnisverschiedenen Ehe gesprochen werden sollte.

Die Einleitung der vorliegenden Arbeit schließt ab mit einem historischen Überblick über die Bestimmungen der Kirche bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe von ihren Anfängen bis zum 19. Jh. Dieser 10seitige Überblick ist auf das Wesentliche beschränkt: die Geschichte des Verbots dieser Ehe bis zur Reformation, die Infragestellung der Sakramentalität der Ehe und des kirchlichen Jurisdiktionsanspruchs über die Ehe durch die Reformatoren, die Reaktionen der Kirche darauf durch die tridentinische und nachtridentinische Gesetzgebung, vor allem durch die sukzessive Einführung der kanonischen Eheschließungsform.

Dieser kurze historische Überblick im Rahmen der Einleitung beansprucht weder Vollständigkeit in den Sachaussagen noch in den Literaturhinweisen. Es soll lediglich in einem kurzen Resümee auf die „Vorgeschichte" der Normen hingewiesen werden, die sich vom CIC/1917 über das 2. Vatikanische Konzil bis zum CIC/1983 entwickelt haben, die den eigentlichen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit ausmachen. Für eine nähere Befassung zu dieser „Vorgeschichte" sei auf die von der Vf.in angegebene Literatur verwiesen. Der Rez. erlaubt sich, ergänzend hierzu auf das nach wie vor hilfreiche Standardwerk von G. H. Joyce (Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie, Leipzig 1934, disparatim) hinzuweisen.

Der erste Hauptteil der Arbeit über die Bestimmungen zur konfessionsverschiedenen Ehe des 19. Jh.s bis zum 2. Vatikanischen Konzil enthält zwei Abschnitte, von denen der zweite, ausführlichere Abschnitt den Normen des CIC/1917 gewidmet ist.

Der erste Abschnitt zeigt die Rechtssituation bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe im deutschsprachigen Raum des 19. Jh.s auf. Als durchaus repräsentativ für die Zeit wird die Lage in Preußen (hier vor allem der sog. „rheinische Mischehenstreit"), in Österreich-Ungarn (insbesondere die „Toleranz-Gesetzgebung" von 1781 mit ihrer weiteren Entwicklung sowie der „Mischehenstreit" in Ungarn 1840), in Baden, Württemberg und Bayern (Verfassungsgesetzgebung, Einführung der obligatorischen Zivilehe) dargestellt, wobei es der Vf.in darum ging, auch die Interdependenz von staatlichen und kirchlichen Jurisdiktionsansprüchen als Grund für die vielen Streitgesetzgebungen in dieser Zeit herauszustellen.

Günter Assenmacher bemängelt in seiner Besprechung der vorliegenden Arbeit (Pastoralblatt 1988, 156–158), daß die Vf.in in diesem Abschnitt den „geistesgeschichtlichen Hintergrund des unaufgearbeiteten Staat-Kirche-Verhältnisses damals kaum deutlich gemacht" hat und daß sie bei der Darstellung der Rechtssituation wichtige Literatur nicht berücksichtigt habe. Der Rez. seinerseits vermißt darüber hinaus eine nähere Auseinandersetzung mit der in dieser Zeit überall eingeführten Zivilehegesetzgebung, die gerade für die kirchliche Normengebung bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe von Bedeutung war. Bei der Feststellung derartiger Desiderate einer Arbeit gilt es jedoch dann Zurückhaltung zu üben, wenn die Autorin selbst – wie hier geschehen – diese Desiderate anspricht. Die Vf.in schreibt zu Beginn dieses Abschnitts: „Da die Lage im 19. Jahrhundert nur ein Kapitel dieser Arbeit umfaßt, kann es nicht um eine erschöpfende Darstellung der Thematik gehen . . ." (62). Am Ende des Abschnitts weist sie darauf hin, daß sie, um den Rahmen des Kap. nicht zu sprengen, auf die Fragen der tridentinischen Eheschließungsform, der Zivilehe wie auch der evangelischen Trauungsordnungen und Kirchenzuchtsgesetze verzichten mußte (103 Anm. 38). Der Abschnitt selbst behält gleichwohl im Rahmen der vorliegenden Arbeit seinen Sinn, und zwar vor allem deshalb, weil in ihm stets, d. h. bei jedem der gewählten Beispiele, nicht nur die Gesetzgebung einer Seite (etwa der katholischen Kirche) dargestellt wird, sondern zugleich die Reaktionen der anderen Seite (etwa der evangelischen Landeskirchen) aufgezeigt werden. Gerade aber die Entwicklung der Kirchen in ihrem Verhältnis zueinander und in ihren Reaktionen aufeinander ist für die Kodifikationsgeschichte der konfessionsverschiedenen Ehe sowohl im 19. wie im 20. Jh. von elementarer Bedeutung; ein Aspekt, den die Vf.in in den einzelnen Abschnitten ihrer Arbeit immer wieder herausstellt.

Der zweite Abschnitt des ersten Hauptteils der Arbeit ist den Bestimmungen des CIC/1917 zum anstehenden Thema und den entsprechenden Normen der evangelischen Kirchen in dieser Zeit wie in der Folgezeit bis zum 2. Vatikanischen Konzil gewidmet.

Die Vf.in zeigt die Bestimmungen des CIC/1917 über das aufschiebende Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit auf (Qualität der Verbotsnorm, Dispensgründe, Versprechen zur katholischen Kindererziehung, Dispensgeber, ausnahmslose Bindung an die kanonische Eheschließungsform, Einschränkungen bezüglich der Trauungsfeier und Strafsanktionen bei nichtkatholisch-kirchlicher Trauung und Kindererziehung). Die Reaktionen der evangelischen Kirchen hierauf lagen, wie die Vf.in richtig aufzeigt, mehr im pastoralen Bemühen als in rechtlichen Sanktionen. Das pastorale Bemühen zielte auf das Abraten, eine konfessionsverschiedene Ehe einzugehen, und auf den Versuch, im Falle ihres Abschlusses die evangelische Kindererziehung zu erreichen. Gleichwohl wurde jedoch bei Nichteinhaltung der genannten Zielsetzungen auch mit Maßnahmen der Kirchenzucht gedroht (146f).

Im zweiten Hauptteil der Arbeit wendet sich die Vf.in den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die konfessionsverschiedene Ehe zu. Eine direkte Befassung mit dem Thema erfolgte im Votum *„De matrimonii sacramento"* von 1964, das zwar kein Konzilstext im eigentlichen Sinne ist (es wurde nicht als solches verabschiedet), aber das inhaltlich den Willen der Konzilsväter widerspiegelt, wie die Abstimmungen hierüber zeigen, und das daher zu Recht in diesem Zusammenhang anzuführen ist. Detailliert zeigt die Vf.in anhand der Konzilsakten die einzelnen Eingaben der Konzilsväter auf. In diesen Eingaben wird die große Spannbreite deutlich, die in den Diskussionen vor allem nach der Anerkennung der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Ökumenismusdekret (UR Art. 3) und in der Kirchenkonstitution (LG Art. 8) im Hinblick auf die Folgen dieser Anerkennung für die konfessionsverschiedene Ehe fast naturgemäß zu erwarten war. Die beiden genannten Konzilstexte wurden im November 1964 promulgiert, also genau zu der Zeit, als auch das Ehevotum zur Diskussion stand. Diese in der Kirchenkonstitution und im Ökumenismusdekret konzipierte Ekklesiologie des Konzils (mit der positiven Feststellung, daß auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles" sind; UR Art. 3), die Erklärung über die Religionsfreiheit (mit der Aussage, daß niemand gezwungen werden kann, gegen sein Gewissen zu handeln; DH Art. 2), die Erklärung über die christliche Erziehung (in der das primäre Erziehungsrecht der Eltern naturrechtlich begründet wird; GE Art. 3 und 6) sowie das in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute neu umschriebene Eheverständnis (mit der Überwindung der herkömmlichen Ehezweckleh-

re und dem Betonen des personalen und partnerschaftlichen Charakters der Ehe; Art. 48–52) sind, so die Vf.in zu Recht, als tragende Elemente der nach dem Konzil erlassenen kirchlichen Gesetzgebung über die konfessionsverschiedenen Ehen anzusehen. In den späteren Reflexionen vor allem über die partikularrechtlichen Ausgestaltungen dieser Rechtsnormen durch die Bischofskonferenzen erinnert die Vf.in immer wieder an diese „Eckdaten" des Konzils, die sie – auf das Wesentliche beschränkt – im Anschluß an die Darstellung der vielen Eingaben zum Ehevotum des Konzils zusammengestellt hat. Die für die in der Folgezeit erlassenen Normen über die konfessionsverschiedene Ehe maßgeblichen Konzilsaussagen sind zutreffend ausgewählt und der vorkonziliaren Ekklesiologie, die Grundlage war für die Normen des CIC/1917 über die konfessionsverschiedene Ehe, sachlich richtig gegenübergestellt worden.

Die gelegentlichen Probleme, die die Vf.in in diesem Zusammenhang jedoch mit der Auslegung der Aussage des c. 1060 CIC/1917 hat, daß die Mischehe „kraft göttlichen Rechts" dann verboten sei, wenn bei Abschluß einer derartigen Ehe Gefahr für den Glaubensabfall des katholischen Partners oder seiner Kinder besteht (vgl. 106, 166, 234, 295, 349f, 377, 380), hätten bei Berücksichtigung der Arbeit von Matthäus Kaiser (Mischehe ohne Zusage katholischer Kindererziehung, in: ThGL 57, 1967, 81–91) vielleicht etwas minimiert werden können. Die von Kaiser beschriebenen Ergebnisse seiner Durchsicht der von Gasparri zu c. 1060 CIC/1917 angegebenen 32 Quellenbelege und die von ihm daraus gezogenen Erkenntnisse für die Begründung des genannten „lege-divina"-Verbotes zeigen den eigentlichen Stellenwert dieser Aussage in c. 1060 auf. Die in diesen Quellen in bezug genommene Schriftstelle Eph 6,4, in der den Vätern die Pflicht zur Erziehung ihrer Kinder „in der Zucht und Weisung des Herrn" auferlegt wird, zeigt, daß es hier in erster Linie um eine Pflicht von Eltern generell geht (auch von christlichen unverheirateten Eltern, ledigen Müttern usw.) und daß die Verknüpfung dieses Pflichthinweises mit dem Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe in c. 1060, so Kaiser, rein positivrechtlicher Art ist. Diese „Entschlüsselung" des c. 1060 nimmt der Aussage des „lege-divina"-Verbotes der konfessionsverschiedenen Ehe bei Gefahr des Glaubensabfalls etwas von ihrer Schärfe hinsichtlich ihrer Zielgerichtetheit in bezug auf die nichtkatholischen Konfessionen. Dies als marginale Ergänzung zu der sonst sachgerechten und präzisen Wiedergabe der vorkonziliaren und der konziliaren theologischen „Eckdaten", die der jeweiligen Gesetzgebung über die konfessionsverschiedene Ehe vor und nach dem 2. Vatikanischen Konzil zugrunde lagen.

Im Anschluß an die Konzilsaussagen stellt die Vf.in die Instruktion der Glaubenskongregation von 1966 *„Matrimonii sacramentum"*, die Reaktionen auf diese Instruktion, die Aussagen der Bischofssynode von 1967 zur konfessions- und religionsverschiedenen Ehe sowie das Dekret der Ostkirchenkongregation von 1967 *„Crescens matrimoniorum"* vor.

Der dritte Hauptteil der Arbeit befaßt sich mit dem Motuproprio P. Pauls VI. *„Matrimonia mixta"* von 1970 und den hierzu erlassenen partikularrechtlichen Ausführungsbestimmungen. Bei einem Vergleich dieser Normen von 1970 mit denen des CIC/1917 wird die Entwicklung erkennbar, die das 2. Vatikanische Konzil im Hinblick auf die Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe bewirkt hat. Die Vf.in beschreibt detailliert die einzelnen Änderungen und zeigt die durchweg positiven Reaktionen auf dieses Motuproprio auf. Der Inhalt der Neuregelungen ist mehrfach beschrieben worden und muß an dieser Stelle nicht eigens wiedergegeben werden. Interessant und in dieser Form in anderen Publikationen nicht zu finden ist die von der Vf.in vorgenommene Gegenüberstellung der von den einzelnen europäischen Bischofskonferenzen erlassenen Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio *„Matrimonia mixta"*. Die auf die wesentlichen Inhalte beschränkten Kurzinformationen über die Ausführungsbestimmungen sowohl der west- wie der osteuropäischen Bischofskonferenzen zeigen, wie unterschiedlich diese Normen in den einzelnen Ländern umgesetzt wurden. Sie zeigen aber auch, welche unterschiedlichen „Vor"-Gegebenheiten in den Ländern bestehen aufgrund der je eigenen Geschichte der Länder, der konfessionellen Zusammensetzung ihrer Bevölkerungen, der unterschiedlichen Entwicklungen in den ökumenischen Beziehungen und der politischen Konstellationen in diesen Ländern.

Die Vf.in weist auf diese „Vor"-Gegebenheiten jeweils hin. Gleichwohl stellt sie zu Recht die Frage, inwieweit die Ausführungsbestimmungen in einzelnen Ländern, die das Motuproprio *„Matrimonia mixta"* sehr restriktiv ausgelegt und ausgeführt haben (z. B. Irland, Schottland, England und Wales) noch die genannten konziliaren „Eckdaten" erkennen lassen. Dabei bleibt sie nicht immer moderat im gebotenen Stil einer wissenschaftlichen Reflexion, was gelegentlich etwas befremdet, zumal es hierbei um andere Länder geht, deren Bischöfe unserer Zensur wohl nicht bedürfen und verdienen (vgl. etwa die Ausführungen 295–300, 301, 332, 342). Diese Ausstellung hindert den Rez. nicht daran, der Vf.in gerade für diesen Teil der Arbeit die Anerkennung auszusprechen. Das vorgelegte und ausgewertete umfangreiche Quellenmaterial bietet einen guten Überblick, ist nicht nur, aber auch für die Betroffenen von Interesse und dient der Gesamtreflexion des Themas ungemein.

Im vierten Hauptteil der Arbeit werden die wichtigsten Einzelfragen der nachkonziliaren Gesetzgebung über die konfessionsverschiedene Ehe reflektiert: Ehehindernischarakter der Konfessionsverschiedenheit, Dispenserteilung, Eheverständnis der Konfessionen (vor allem die Frage der Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe), Taufe und Kindererziehung, Fragen der Formpflicht, Seelsorgekonzept, Liturgie der Trauung und Möglichkeiten des (gemeinsamen) religiösen Lebens in der konfessionsverschiedenen Ehe. Einbezogen in diese Reflexionen werden z. B.

- zum unterschiedlichen Eheverständnis der Konfessionen u. a. die Berichte der gemeinsamen Kommissionen der verschiedenen Kirchen (abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von H. Mayer, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn/Frankfurt 1983),
- zur Frage der konfessionsverschiedenen Ehe allgemein die Aussagen der Bischofssynode von 1980, des Apost. Schreibens „Familiaris Consortio" von 1981, aber auch der Würzburger Synode und der Gesamtschweizerischen Synodalversammlung,
- zur Trauungsliturgie die Riten „Gemeinsame kirchliche Trauung" von 1971, „Ökumenische Trauung für die deutschsprachige Schweiz" von 1973 sowie „Gemeinsame kirchliche Trauung Formular C" in Baden von 1974 und
- zur (gemeinsamen) Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren etwa die vom Sekretariat der DBK und der Kirchenkanzlei der EKD herausgegebenen verschiedenen „Empfehlungen" von 1970, 1974 und 1981.

Ein Sachproblem aus den verschiedenen, z. T. sehr schwierigen Einzelfragen, die die Vf.in anschneidet, sei herausgegriffen, weil es nach Meinung des Rez. von der Vf.in in seinen praktischen Auswirkungen nicht immer voll erkannt wurde, nämlich die Frage des unterschiedlichen katholischen und evangelischen Verständnisses, was die kirchliche Trauung betrifft. Ist sie nach katholischer Ehelehre der eigentliche konstitutive Akt für das Zustandekommen der Ehe, so stellt sie nach evangelischer Ehelehre durchweg (es gibt Ausnahmen) nur die Einsegnung der bereits zuvor auf dem Standesamt geschlossenen Ehe dar. Die Vf.in selbst nennt ein gravierendes Problem, das dieses evangelische Verständnis vom Zeitpunkt des Eheabschlusses in sich birgt, nämlich daß „entgegen" dem lehrmäßigen evangelischen Selbstverständnis zahlreiche evangelische Christen nicht die standesamtliche, sondern die kirchliche Trauung als den entscheidenden Akt ihrer Eheschließung verstehen (413). In der Praxis wird dieses Problem relevant, wenn etwa der katholische Partner eines konfessionsverschiedenen Paares „nach" erfolgter standesamtlicher Trauung für die zeitlich später beabsichtigte evangelisch-kirchliche Eheschließung beim Diözesanbischof um Dispens von der kanonischen Eheschließungsform nachsucht. Bei einer Rücksichtnahme auf das evangelische Selbstverständnis würde es eher naheliegen, in solchen Fällen die vorausgegangene zivile Trauung zu sanieren statt eine Formdispens zu geben für eine kirchliche Eheschließung, die nicht als für die Ehe konstitutiv angesehen wird. Eine derartige Sanatio in radice aber würde dem Willen der Brautleute nicht entsprechen. Die gleiche Frage stellt sich, wenn vor beiden Trauungen die Formdispens eingeholt wird und beide Partner die Absicht haben, ihre Ehe vor Gott in der evangelischen Kirche zu schließen, es dann auch zur zivilen Eheschließung, aber aus unvorhersehbaren Gründen (plötzlicher Trauerfall in der Familie o. ä.) nicht mehr zur evangelisch-kirchlichen Eheschließung kommt. Ist in dem Fall die zivil geschlossene Ehe gültig? Diese Beispiele, denen andere hinzugefügt werden könnten und die – was nicht unwichtig ist – in der Praxis tatsächlich, und zwar nicht selten, vorkommen, sollen zeigen, daß die im Motuproprio *„Matrimonia mixta"* (n. 9) genannte, nach der Formdispens *„ad validitatem"* einzuhaltende *„aliqua publica forma"* nicht stets ausschließlich und unbedingt die Zivileheschließung sein muß, wie die Vf.in annimmt (272, 279). Das kann weder aus dem Gesetzestext selbst noch aus dem System der obligatorischen Zivilehe als solchem abgeleitet werden. Im Hinblick auf die Nichtkongruenz des deklarierten evangelischen Selbstverständnisses mit dem Verständnis vieler evangelischer Christen, was die Bedeutung der kirchlichen Eheschließung betrifft, einerseits, aber auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß der katholische Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe von seinem Selbstverständnis her – in der Regel im Konsens mit seinem evangelischen Partner – der kirchlichen Eheschließung (ob evangelisch- oder katholisch-kirchlich) in jedem Fall eine höhere Bedeutung zumißt als der zivilen Trauung, ist die Regelung der Deutschen Bischofskonferenz daher sehr sachgerecht, die vom Paar selbst eine vor der Formdispenserteilung vorzunehmende Klärung erwartet, ob es „in der standesamtlichen oder in der nichtkatholisch-religiösen Eheschließung seinen Ehewillen erklären und seine Ehe vor Gott begründen will" (Ausführungsbestimmungen, Anm. 8). Die Kritik der Vf.in hieran (279f) kann der Rez. nicht teilen. In diesem

Zusammenhang ist auch auf die Fragwürdigkeit des von der Vf.in (412f) besprochenen sog. Formulars C für Baden von 1974 (für das übrigens bisher keine kirchenamtliche Approbation eingeholt wurde) hinzuweisen, nach dem bei einer gemeinsamen kirchlichen Trauung stets der katholische Geistliche den Konsens der Brautleute erfragt, während der evangelische Pfarrer andere Teile der Trauungsliturgie vornimmt. Fragwürdig ist die Regelung deshalb, weil der Dissens der Konfessionen über den Zeitpunkt des Zustandekommens der Ehe in dieser Trauungsform eklatant wird. Nach katholischem Verständnis kommt bei dieser Form der Trauung hic et nunc eine Ehe zustande, nach evangelischem Verständnis wird dies nicht zur Kenntnis genommen, sondern die zuvor zivil geschlossene Ehe kirchlich eingesegnet. Dies alles in ein und derselben Trauung, die anschließend in die Kirchenbücher beider Kirchen gemäß dem je eigenen Selbstverständnis eingetragen wird. Diese Einzelaspekte des Komplexes kirchliche Trauung zeigen, wie diffizil der Versuch ist und sein muß, in diesem Punkt Wege zu finden, die dem jeweiligen kirchlichen Selbstverständnis entsprechen und zugleich den berechtigten Wünschen der betroffenen Paare entgegenkommen.

Im fünften Hauptteil der Arbeit stellt die Vf.in die Normen des CIC/1983 zum anstehenden Thema auf und reflektiert sie unter dem Gesichtspunkt, ob sie einen weiteren Fortschritt darstellen, den genannten „Eckdaten" des Konzils entsprechen, und welche Desiderate in dieser Hinsicht noch bleiben. Sie zeigt die Diskussionen auf, die über die Neuumschreibung des Rechtscharakters der konfessionsverschiedenen Ehe in c. 1124 CIC/1983 entstanden sind (weiterhin Ehehindernis? Trauungsverbot? Erlaubnisgebundener Akt?); sie geht der Frage nach, inwieweit die Bestimmung des c. 1366 aus dem Strafrecht des CIC/1983, wonach Eltern bestraft werden sollen, wenn sie die nichtkatholische Erziehung ihrer Kinder veranlassen, mit der Sondernorm des c. 1125 CIC/1983 für konfessionsverschiedene Ehen zu vereinbaren ist, wonach der katholische Partner lediglich zu erklären hat, alles ihm Mögliche für die katholische Kindererziehung zu tun; sie bespricht die Normen über die Formpflicht, die Möglichkeiten der Formdispens und die kirchliche Trauung; schließlich wendet sie sich der Frage zu, inwieweit das Anliegen einer Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren im Codex von 1983 aufgegriffen ist. In einer kurzen Schlußbemerkung weist sie auf den Fortschritt hin, den die derzeitige allgemeingesetzliche Regelung gebracht hat, und spricht die bleibenden Desiderate an.

Ergänzend zu den Ausführungen in diesem Teil der Arbeit sei nur auf folgende drei, von der Vf.in nicht weiter besprochene Punkte im Formrecht des CIC/1983 hingewiesen:

– Es wird in c. 1111 § 2 definiert, daß als Assistierender (Priester, Diakon, ggf. auch Laie) nur verstanden wird, wer in persönlicher Anwesenheit die Bekundung des Ehekonsenses der (also beider) Eheschließenden erfragt und im Namen der Kirche entgegennimmt.

– In c. 1127 § 3 wird nicht nur wiederum die religiöse Doppeltrauung im Sinne des zeitlichen Hintereinanders verboten, sondern auch eine religiöse Feier, bei der der katholische Assistierende und der nichtkatholische Amtsträger zugleich, jeder in seinem Ritus, den Konsens der Partner erfragen.

– Nach c. 1127 § 2 (diese Regelung ist gegenüber dem bisher geltenden Recht völlig neu!) ist vor Erteilung einer Formdispens der Ortsordinarius des Eheschließungsortes zu befragen.

Während die ersten beiden Regelungen u. a. auch Orientierungsdaten darstellen für die (nach wie vor mögliche) „gemeinsame" kirchliche Trauung, ist die zuletzt genannte Norm eine sachliche, vor allem aber verwaltungsmäßige Erschwernis gegenüber der Regelung etwa im Motuproprio *„Matrimonia mixta"*. Diese Erschwernis besteht darin, daß immer dann, wenn eine evangelische Trauung in einer anderen Diözese stattfinden soll als in der Diözese, in der der katholische Partner wohnt, und dessen Ortsordinarius die Formdispens erteilen will, vor der Formdispenserteilung der Ortsordinarius der Diözese zu befragen ist, in der die Trauung stattfinden soll. Wenn diese Anfrage vergessen wird, stellt sich die Frage, ob die erteilte Formdispens wegen Nichtbeachtung des c. 127 § 2 n. 2 CIC überhaupt gültig gegeben wird und ob infolgedessen die anschließend stattgehabte Trauung gültig ist. Soweit diese Ergänzungen.

Zu Einzelaussagen in der Arbeit und einzelne Formalien:

– Die Skandinavische Bischofskonferenz hat 1971 zwar dem Apost. Stuhl vorgeschlagen, daß in schwerwiegenden Fällen auch der Ortsordinarius des Trauungsortes Dispens von der kanonischen Formpflicht erteilen können sollte (304 Anm. 12). Diesem Wunsch aber wurde nicht entsprochen, so daß die Aussage im Text S. 304: „In schwerwiegenden Fällen kann der Ortsbischof des Trauungsortes Dispens ‚(von der Form ist gemeint)' erteilen", nicht richtig ist.

– Zu den etwas vagen Aussagen über das Ehehindernis der Häresie bei den Orthodoxen (252) vgl. die präzisere Zusammenstellung von Josef Prader, Religiöse Eherechte. Das Eherecht der orthodoxen Kirchen, S. 10–12, in: Bergmann/Ferid, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht Bd I, Frankfurt a.M. 1983 (Loseblattsammlung).

– Auf der S. 136 fehlen die Anm. 31 und 32.

– Die Allocutio P. Pius' IX. *„Singulari quadam"* ist aus dem Jahre 1854, nicht von 1845 (102 Anm. 32).

– S. 447 Anm. 1 und 3: Hier muß es jeweils heißen c. 1127, nicht c. 1125.

– Eine Reihe von Seiten sind – wohl aus Gründen der Drucktechnik – nur halb beschrieben; das ist zwar nicht verboten, aber auch nicht schön.

Zur vorliegenden Arbeit insgesamt: In kaum einem anderen Bereich der kirchlichen Gesetzgebung nach dem 2. Vatikanischen Konzil können die positiven Ergebnisse des Konzils so deutlich abgelesen werden wie gerade bei den Rechtsregelungen über die konfessionsverschiedene Ehe. Die Verfasserin hat diese Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung vom CIC/1917 (mit einem Blick auf die partikularkirchliche Rechtslage kurz zuvor im deutschsprachigen Bereich) bis zum CIC/1983 einschließlich minutiös nachgezeichnet.

Der Titel ihrer Arbeit zeigt das Programm ihrer Fragestellung an, unter der sie die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung untersucht hat. Es geht ihr um die vielen betroffenen Ehepaare, die unter der Kirchenspaltung leiden. Von daher hat sie auch die Frage nach den Möglichkeiten eines gemeinsamen religiösen und kirchlichen Lebens dieser Ehepaare und ihrer Kinder sowie die Frage nach den Seelsorgskonzeptionen der Kirchen für diese Ehen in die Untersuchung einbezogen und damit den Bereich der unmittelbaren Gesetzgebungsinhalte (Verbot und Erlaubnis dieser Ehen, Formen ihres Abschlusses, Fragen der religiösen Kindererziehung) um diese für die Betroffenen ebenso wichtigen Themenbereiche zu Recht erweitert. Das von ihr bearbeitete Quellen- und Literaturmaterial ist immens (das Literaturverzeichnis umfaßt 25 eng beschriebene Seiten). Nochmals hervorzuheben ist die gute Zusammenstellung und Auswertung vor allem der vielen partikularrechtlichen Normen aus den benachbarten Ländern. Ohne die genannten Anmerkungen zu Einzelpunkten der Arbeit relativieren zu wollen: es ist ein wichtiges und informationsreiches Werk, eine Fundgrube für jeden, der sich mit dem Gesamtthema oder auch nur mit Einzelfragen zur konfessionsverschiedenen Ehe auseinandersetzen will.

Münster Heinrich J. F. Reinhardt

Demmer, Klaus: **Leben in Menschenhand.** Grundlagen des bioethischen Gesprächs. – Freiburg: Universitätsverlag/Freiburg i. Br.; Herder (1987). 168 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 23) kart. sfr 32.–

Die bioethische Diskussion der letzten Jahre hat eine Fülle von Publikationen hervorgebracht. D. unterscheidet in seinem Buch zwei Phasen des bioethischen Gesprächs. In der ersten Phase habe man vor allem versucht, „konkrete Problemfelder auszumachen und tragfähige Lösungen zu erarbeiten" (5). Jetzt sei eine zweite Phase der vertiefenden Reflexion angebrochen, in der man Rechenschaft abzulegen habe über seine theologischen, philosophischen und epistemologischen Vorentscheidungen. Diese beiden Phasen spiegeln sich in der Gliederung des Buches. Während der 1. Teil sich eine „theologische und philosophische Grundlegung" zur Aufgabe macht, behandelt der 2. Teil „konkrete Bewährungsfelder".

Der 2. Teil befaßt sich zunächst mit Problemen bezüglich des Lebensbeginns (u. a. verbrauchende Experimente), dann mit Fragen bezüglich des erwachsenen Menschen (u. a. Organverpflanzung), schließlich mit dem „Verfügen über das Ende des Lebens". In seinen kenntnisreichen Darlegungen wägt D. sein Urteil sorgsam ab, prüft die Tragweite auch der von andern Autoren namhaft gemachten Gesichtspunkte.

Der 1. Teil enthält einen fundamentalethischen Entwurf, wie ihn D. als Grundlage des bioethischen Gespräches sieht. Es geht u. a. um Glaube und Vernunft, die aktuelle Bedeutung der Moralsysteme, Objekt und Subjekt des Handelns. Manche Thesen dieses Teils hätten vielleicht schon an Problemfeldern aus dem 2. Teil illustriert werden können, etwa Überlegungen zum Problem Tun und Unterlassen (76f) oder die Bedeutung der „anthropologischen Vorentscheidung" (68). D. räumt ein (21), „daß es keine unmittelbare Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft gibt. Vielmehr werden Rahmenbedingungen einer theologischen Anthropologie errichtet." Es ergebe sich durch das Heil ein neuer hermeneutischer Schlüssel. „Kristallisationspunkte der anthropologischen Option" (24) seien die Personwürde, die fundamentale Gleichheit aller Menschen, eine Theologie der Geschichte (25–28). „Die Verantwortung für die philosophischen Vorentscheidungen" (37) demonstriert D. vor allem am Reden von der Natur. „Die Natur gibt in ihren Hinweisen zu denken" (44). Diese Hinweisfunktion ist nicht alles. „Sie wird vielmehr von der sittlichen Vernunft aufgenommen und verstehend wie deutend überhöht." Unter der Überschrift „Das sichere Gewissen" (54) äußert sich D. u. a. über die „wiederentdeckte Bedeutung der Moralsysteme". Die Bestimmung des Objekts, des Subjekts der Handlung sowie die Bedeu-

tung von Ausdruckshandlungen erörtert D. im Kap. „Strukturen des Handelns" (73–85).

Theologische Hypothesen, so betont D., haben sich an den Tatsachen zu messen. Diese Prüfung übernimmt er. Es könnten aber auch „überkommene Positionen in einem neuen Licht erscheinen" (7). Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, „daß die Kenntnis naturwissenschaftlicher Fakten den Theologen mit besseren Argumenten versorgt, als dies bislang der Fall war ... Es gibt keinen Widerspruch zwischen Glaube und Wissenschaft, wohl aber zwischen wissenschaftlichen und theologischen Theorien. Dieser ist progressiv aufzulösen." Diesem Bemühen widmet sich D. in seiner Studie.

Paderborn Werner Wolbert

Pryszmont, Ks. Jan: **Historia teologii moralnej** (Geschichte der Moraltheologie). – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987. 396 S., kart. zl 700.–

Der Vf., Prof. für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau, ist dem deutschen Leser durch einige Beiträge zur orthodoxen Theologie bereits bekannt. Sein neuester Beitrag, „Die Gnade im Leben des Christen. Die orthodoxe Lehre nach Feofan dem Klausner", ist im Sammelwerk „Sein und Handeln in Christus", erschienen (St. Ottilien: Eos Verlag 1988, S. 63–75, hg. K.-H. Kleber/J. Piegsa). Die vorliegende Geschichte der Moraltheologie, vor allem für Theologiestudenten geschrieben, wurde zunächst als Artikelfolge veröffentlicht. Das positive Echo hat den Vf. ermutigt, seinen Abriß in Buchform drucken zu lassen (Vorwort, 11 und Einführung, 13).

Hierbei ist der Vf. der gängigen Aufteilung in Zeitabschnitte gefolgt. Er behandelt im 1. Kap. die patristische Sittenlehre (18–62), im 2. Kap. die Moraltheologie des Mittelalters (63–99), im 3. Kap. die Zeit der Verselbständigung der Moraltheologie bis zum 18. Jh. einschließlich (100–143), und im 4. Kap. die Entwicklung in den letzten Jahrhunderten bis zu den Erneuerungsversuchen nach dem Zweiten Vatikanum (144–197).

Die Hälfte des Buches (II. Teil) ist der Sittenlehre anderer christlichen Kirchen gewidmet. Dafür ist dem Vf. vor allem zu danken. Zur notwendigen Ökumene ist das gegenseitige Kennenlernen ein wichtiger Schritt. Für einen Abriß der protestantischen Ethik (200–249) hat er den Prof. Alois Marcol gewinnen können. Das Spezifische der orthodoxen Moral (250–314) hat der Vf. skizziert.

Im III. Teil (315–396) hat der Dominikaner Jan Wichrowicz die Geschichte der Moraltheologie in Polen umrissen. Als ‚goldenes Zeitalter' wird das 16. und die erste Hälfte des 17. Jh. charakterisiert. Nach dem Trienter Konzil entstanden nämlich in Polen bedeutsame Akademien in Posen, Krakau, Wilna und Lemberg (325). Durch die Teilung Polens und den Verlust der politischen Selbständigkeit (1795–1918) wurde ebenfalls die Theologie hart getroffen. Nach Wiedergewinn der politischen Freiheit (1918) gab es nur eine kurze Erholungspause bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs (1939). In dieser knappen Zeit von 21 Jahren wurde trotzdem Beachtliches geleistet (373–394). Über die Entwicklung der Moraltheologie in Polen nach 1945 schweigt Wichrowicz. Prof. Pryszmont hat diesen Zeitabschnitt im I. Teil, Kap. 4 (187–197) dargestellt, verwoben in die allgemeine Entwicklung.

Die Studenten der Theologie, und nicht nur sie, werden den Verfassern dankbar sein, denn eine zusammenfassende und zudem ökumenisch ausgerichtete Geschichte der Moraltheologie hat bisher in polnischer Sprache gefehlt.

Augsburg Joachim Piegsa

Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann. – Freiburg, Basel, Wien 1987. 95 S., kart. DM 12.80

Vor den Folgen eines grenzenlosen Gebrauchs technischer Mittel zu warnen, gehört spätestens seit den unübersehbaren ökologischen Krisenerscheinungen und den damit verbundenen Katastrophenerwartungen zu den Selbstverständlichkeiten gegenwärtiger Kulturkritik. Nachdem lange Zeit die Natur dem erklärten Herrschaftsanspruch des Menschen in der Weise unterworfen war, daß sie lediglich als Material in schier unerschöpflicher Fülle für beliebige Zwecke angesehen werden konnte, scheint jetzt der Punkt erreicht, an dem die Folgeerscheinungen dieser radikalen Objektivierung der Natur eine Neubewertung des menschlichen Naturverhältnisses erzwingen. Man spricht neuerdings (wieder) von der Natur wie von einem Subjekt, das „Rechte" hat und appelliert ihr gegenüber an das „Prinzip Verantwortung". Man fordert einen fürsorglichen Umgang mit den natürlichen Gegebenheiten der Welt, der zudem auch im wohlverstandenen Eigeninteresse des Menschen geboten ist.

Vielleicht bietet dieser sich andeutende Wandel des Bewußtseins von Teilen der Öffentlichkeit eine Chance zu einer unbefangeneren Beschäftigung mit dem Anliegen und den Einzelerklärungen der Instruktion über „Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens". Ihr geht es um die sittliche Beurteilung der bereits heute verfügbaren und künftig noch weiterentwickelten Techniken im Umgang mit dem ungeborenen menschlichen Leben und seiner Herauslösung aus dem natürlichen Vorgang der Zeugung. Auch sie warnt vor den Folgen eines Mißbrauchs der technischen Mittel und appelliert an die Verantwortung eines jeden einzelnen, die neugewonnene Macht über die menschlichen Lebensvorgänge im Sinne der Zielsetzung einer „vernunftgemäßen Herrschaft" auszuüben und zu begrenzen, statt sie überall da zu erproben und zu erweitern, wo ein fragwürdiger Nutzen oder bloße Neugier es zu rechtfertigen scheinen.

Auffällig ist dabei das Bemühen, vor Erörterung kasuistischer Fragen den umfassenderen Begründungszusammenhang in seinen wesentlichen Zügen so zu umreißen, daß auch auf einige grundlegende Mißverständnisse hingewiesen wird, die in der Vergangenheit immer wieder mit der Darlegung der vorausgeschickten fundamentalethischen Position verbunden waren.

So liegt das Bedenkliche der sich abzeichnenden Entwicklung in der Anwendung der biomedizinischen Wissenschaften für die Verfasser der Instruktion nicht, wie man oft geneigt ist anzunehmen, in der stets wachsenden Effizienz der technischen Mittel als solcher. Nicht schon der Grad der Künstlichkeit und Naturferne moderner Technik, sondern eine bestimmte Art und Weise ihres Gebrauchs und dessen Rechtfertigung sind das eigentlich Schlimme, das es auch im Hinblick auf die unvorhersehbaren Folgen der Entwicklung bewußtzumachen und zu vermeiden gilt.

Umgekehrt ergibt sich das sittlich Gute nicht schon durch seine mittelbare Abhängigkeit von der bloßen Naturhaftigkeit und eindeutigen Zielrichtung der nicht vom Menschen gesteuerten Prozesse. Diese Prozesse besitzen als solche, wollte man sie unter rein biologischem Gesichtspunkt betrachten, ebensowenig Normativität (17), wie Eingriffe in ihren Ablauf deshalb abzulehnen wären, weil sie künstlich zustande gekommen sind (18).

Normativität entspringt vielmehr erst dem von der Vernunft formulierten „natürlichen Sittengesetz", das insofern auch auf die biologische Natur des Menschen zurückbezogen ist, als es sich bei ihr gerade nicht um isoliert und univok zu betrachtende Vorgänge des Lebendigen schlechthin, unterhalb der Sphäre des Personalen, handelt, sondern um ein Geschehen, das nur als „konstitutiver Teil der Person" (17) angemessen zu begreifen ist. Vom Wesen der menschlichen Person her, in deren Konstitution und geistigen Lebensvollzug das Biologische untrennbar hineingezogen ist, ergeben sich die Perspektiven und Grenzen der Eingriffe in das Leben eines einzelnen menschlichen Wesens.

Weil Leiblichkeit und Individualität notwendig und ausnahmslos von Anfang an ihre menschliche Ausprägung besitzen, sind dem Umgang mit dem Leben des Menschen vor und nach seiner Geburt prinzipiell gleiche Pflichten und Grenzen auferlegt. Die Instruktion wiederholt und bekräftigt also in diesem Punkt die schon in früheren Erklärungen des kirchlichen Lehramts vertretene Auffassung, wonach dem Leben und der körperlichen Unversehrtheit des Ungeborenen „dasselbe Recht auf Achtung wie dem schon geborenen Kind und jeder menschlichen Person zusteht" (29).

Forschung und Experimente mit Embryonen sind also nur dann zulässig, wenn sie dem einzelnen menschlichen Wesen mit Gewißheit nicht schaden bzw. eindeutig therapeutisch auf sein Wohl gerichtet sind. Jede andere Zielsetzung, etwa Experimente mit Embryonen zu Forschungszwecken, ist moralisch unzulässig, weil sie die Mißachtung des Eigenwertes und der Rechte der hierzu benutzten menschlichen Individuen zur Voraussetzung macht. Dies gilt ganz besonders für das Verfahren der In-vitro-Befruchtung, das die als „überzählig" bezeichneten Embryonen einem absurden, aussichtslosen Schicksal aussetzt (31).

Die Techniken der In-vitro-Befruchtung sind dann im II. Kap. der Instruktion Gegenstand der moralischen Beurteilung, sofern sie den menschlichen Fortpflanzungsvorgang in bestimmten Fällen ersetzen sollen. Auch hier erinnert die Instruktion noch einmal an die grundsätzliche und unlösbar personale Einheit von Leiblichem und Geistig-Seelischem, die in der Begegnung von Mann und Frau in besonders intensiver Weise erfahren, aber auch erlitten werden kann, wo diese Einheit mißachtet wird.

Die dem Wesen der menschlichen Person wie der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau gemäße Weitergabe des menschlichen Lebens ist daher weder reduzierbar auf ein in seinem Kerngehalt spirituelles Geschehen, dem Wunsch nach einem Kind, noch ist die leibliche Vereinigung von Mann und Frau bloß das naheliegendste Mittel, sich diesen Wunsch zu erfüllen. Menschenwürdige Fortpflanzung ist menschenwürdig gerade durch die Möglichkeit, auf einzigartige Weise die ganze, ungeteilte Dimension menschlicher Personalität am Anfang der Existenz eines neuen Menschen zum Ausdruck zu bringen und darin den Respekt vor der Würde des gezeugten Menschen auch insofern zu wahren, als die Tatsache seiner Existenz den Eltern

gegeben und von ihnen hingenommen wird als ein Geschenktes, über das sie keine unmittelbare Verfügungsmacht besitzen.

Gerade diese Unverfügbarkeit ist der Ansatzpunkt für die Techniken der künstlichen Befruchtung, die es ermöglichen sollen, den Anfang und die Bestimmung der menschlichen Person in die Hand zu bekommen. Sie mißachten damit nicht bloß die fundamentale Gleichheit und Würde jedes Menschen, nicht selbst wiederum Geschöpf von seinesgleichen zu sein. Denn ein Recht im wahren und eigentlichen Sinne auf das Kind (51), das es erlauben würde, einen gezielten „technischen Eingriff an die Stelle des ehelichen Aktes (zu) setzen" (48),wäre, bei allem Verständnis für die natürlichen und an sich berechtigten Wünsche kinderloser Ehepaare, ein Widerspruch zur Würde und Natur des Kindes selbst. Verletzt wird darüber hinaus in bestimmten Fällen (heterologe In-vitro-Befruchtung, Ersatz- oder Leihmutterschaft) auch das Recht des Kindes, „innerhalb der Ehe empfangen, ausgetragen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden" (37), d. h. dem „einzig würdigen Ort einer wahrhaft verantwortungsvollen Fortpflanzung" (38).

Darum kommt die Instruktion zu der Auffassung, alle Techniken, die den Ursprung des menschlichen Lebens berühren, nur dort für moralisch zulässig zu erklären, wo sie den ehelichen Akt erleichtern und ihm helfen, seine natürlichen Ziele zu erreichen.

Das III. und abschließende Kap. „Moral und staatliche Gesetzgebung" appelliert vor allem an Wissenschaftler und Politiker, den Umgang mit den neuen Techniken im Lichte der vorgetragenen Grundsätze und Schlußfolgerungen zu regeln. Mit besonderer Dringlichkeit wird dabei der Zusammenhang hervorgehoben, der zwischen der Mißachtung der Rechte des Einzelnen und der Rechtsordnung und Lebenskultur als ganzer besteht.

Dem Text der Instruktion beigegeben ist in der vorliegenden Ausgabe ein vorzüglicher Kommentar des Philosophen Robert Spaemann, der selbst einige Beachtung verdient. Vorher jedoch noch einige Bemerkungen, die in aller Kürze auf zwei nicht immer beachtete Eigentümlichkeiten der referierten Argumentation hinweisen sollen.

Zum einen fällt auf, daß die Instruktion fast durchweg vom Standpunkt der unveräußerlichen R e c h t e des Individuums her argumentiert. Sie bekräftigt damit eine in der kirchlichen Lehrtradition keineswegs selbstverständliche, relativ junge Sichtweise, die in der Öffnung für die neuzeitlichen Menschenrechtstheorien entwickelt wurde.

Zum andern spricht die Instruktion in einer auffälligen Weise immer wieder von den F o l g e n des Handelns , deren Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit der eigentliche Gegenstand menschlicher Sorge und sittlicher Beurteilung sei.

Gerade hierin aber kommt ein Charakteristikum der (schon in vorangegangenen Erklärungen) zugrundeliegenden fundamentalethischen Position zum Ausdruck, das sich den vielfach aufgeredeten Schematisierungen entzieht. Die Grundfrage einer Ethik ist nicht die einer angeblichen Wahl zwischen zwei gegensätzlichen moralischen Standpunkten: Für den einen zählt nur die Bereitschaft zur Berücksichtigung und Verantwortung der Folgen des Handelns, während der andere sich um gewisse Folgen seines Tuns nicht zu kümmern braucht, weil es ihm allein auf die Gesinnung des Handelnden ankommt.

Von dieser, im Grunde sinnlosen Vereinfachung her ist der kirchlichen Moralbegründung auch von moraltheologischer Seite immer wieder vorgeworfen worden, für den Gesichtspunkt der Folgen des Handelns solange blind zu sein, wie man daran festhält, daß bestimmte Handlungsweisen immer und unter allen Umständen unzulässig sind.

Richtig daran ist nur, daß die Berücksichtigung einer bestimmten Art von Folgewirkungen immer dann nicht in das abwägende Urteil des handelnden Subjekts eingehen darf, wenn dies nur auf Kosten der Verantwortung für die von ihm selbst unmittelbar bewirkten Folgen seines Handelns geschehen kann. So in den Fällen, in denen der erwartete, mitunter bloß erhoffte Effekt des Handelns, etwa die Erhaltung oder weitere Verbesserung der Lebensumstände für die einen, nur auf Kosten der anderen zu erreichen ist, deren unschuldige Mißhandlung in Wahrheit die einzig wirklich sichere und bleibende Folge einer derartigen Handlungsstrategie sein wird. Die Beeinträchtigungen ihres Lebens und ihrer Würde, die gewiß nicht immer leichten Herzens zu geschehen brauchen, sind aber selbst nichts anderes als die von sich her bereits unzulässigen Folgen einer Handlungsweise, die unmittelbar darin besteht, bestimmten Personen die Anerkennung ihrer Rechte als Person direkt zu entziehen.

Von eben diesen Folgen spricht die Instruktion, die nicht aus der Selbstgenügsamkeit einer reinen Gesinnung heraus, sondern entsprechend dem Wesen einer direkten Verantwortung für das Recht des anderen abzulehnen sind.

Darüber hinaus ist die wie immer begründete Mißachtung dieses Rechts ihrerseits noch einmal verwerflich und gefährlich, und zwar wiederum wegen der damit verbundenen F o l g e n , die sich nicht auf Einzelschicksale begrenzen lassen, sondern auch zu einer wachsenden Verunsicherung des menschlichen Zusammenlebens im ganzen beitragen. Denn eine der unverzichtbaren und wesentlichen Garantien des friedlichen Zusammenlebens aller besteht gerade in der Sicherheit, welche in einer Gesellschaft von Schwachen und Starken die jeweils Schwächeren von den Stärkeren erwarten können müssen. Deshalb schließt die Instruktion mit dem Hinweis, nichts anderes zu beabsichtigen, als den Menschen gegen die Auswüchse und Folgen seiner eigenen Macht zu verteidigen, die seine Würde und Freiheit, aus der Wahrheit zu leben, zunehmend bedrohen.

Zum Schluß noch ein Wort zu S p a e m a n n s Kommentar. Sein Vorzug besteht gewiß darin, den zeitgeschichtlichen und anthropologischen Horizont menschlicher Herrschaftsauffassungen zu entfalten, worin die Antworten der Instruktion gelesen werden müssen. Die unmittelbare Betroffenheit über die wachsenden Risiken moderner Technologien steht sonst leicht in der Gefahr, eher kurzsichtigen Reaktionen den Boden zu bereiten, die von einer romantischen Ablehnung technischer Naturbeherrschung überhaupt bis hin zu einem wohlüberlegten Pragmatismus der Lösungswege reichen, welcher prinzipiell die Grenzen des sittlich Erlaubten für variabel erklärt. Gerade in diesem letzten Punkt sieht Sp. ein wesentliches, die kirchliche Stellungnahme herausforderndes Kennzeichen einer breiten Strömung gegenwärtiger Moralbegründung – auch innerhalb der deutschsprachigen Moraltheologie (79, 88f), die mit ihrer tendenziellen Beschränkung auf die kasuistische Behandlung und Rechtfertigung moralischer Fragen bereits weitgehend den Blick dafür verstellt hat, w a s man eigentlich tut, wenn man sich für gewisse Lösungen der Probleme entscheidet.

So brauchte man in der Vergangenheit nicht schon Christ zu sein, um zu verstehen, warum bestimmte Wege der sittlich urteilenden Vernunft von vornherein als Irrwege auszuschließen sind. Allerdings ist es, wie Sp. feststellt, mittlerweile nahezu ausschließlich das kirchliche Lehramt, das heute einer seit Jahrtausenden gültigen christlichen wie philosophischen Überzeugung seine Stimme verleiht, wenn es erklärt, daß es Handlungsweisen gibt, die in sich bereits schlecht sind und daher durch keinen noch so guten Zweck zu rechtfertigen sind.

Im Verbot solcher Handlungsweisen lediglich die von jedem Inhalt noch unabhängige Gültigkeit bloßer Tautologien sehen zu wollen, verdeckt das Problem, anstatt es zu lösen. Denn die Begründung für absolute Verbote und Grenzen des Handelns beruht nicht auf Nominaldefinitionen des sittlich Schlechten, sondern auf jeweils konkret definierten Klassen von Handlungen. Nicht morden zu dürfen, heißt nicht, bloß tautologisch, es ist sittlich unerlaubt, auf sittlich unerlaubte Weise zu töten, sondern heißt konkret, es ist verboten, einen unschuldigen und wehrlosen Menschen vorsätzlich zu töten. Dies als den normativen Gehalt des Tötungsverbots anzuerkennen bedeutet aber auch, daß Tatsachenaussagen, über den Beginn des menschlichen Lebens etwa, für das sittliche Urteil bindenden Charakter haben.

Zu solchen Fragen konkret Stellung nehmen zu müssen, gehört darum, wie Sp. hervorhebt, zum ureigensten Auftrag der Kirche. Sie muß Anleitungen zu einem „richtigen Leben" auch auf die Weise geben, daß sie die Irrwege eines sich verfehlenden Lebens benennt, auf denen die Seele eines Menschen Schaden leidet (78). Richtiges Leben aber ist orientiert an dem „von Natur Guten" (77), d. h. dem, was dem menschlichen Wesen von Natur entspricht und das selbst wiederum eine Vielfalt individueller wie geschichtlich variabler Möglichkeiten seiner Realisierung einschließt.

Die Schwierigkeit einer derartigen Berufung auf die Natur als Grund und Grenze menschlichen Handelns liegt heute allerdings noch an ganz anderer Stelle als in dem Problem der theoretisch kaum faßbaren Vielgestaltigkeit des Naturgemäßen. Die eigentliche Schwierigkeit ergibt sich heute für die Begründung des Natur- oder Vernunft w i d r i g e n , das es zu unterlassen gilt. Sie entspringt dem spezifisch neuzeitlichen Naturverhältnis des Menschen, worin sich der Mensch qua Person als reines Subjekt aus dem Gang eines mechanistisch verstandenen Naturprozesses zunächst herausgedacht hat. Was nicht „reine Subjektivität" ist und nicht als zum Begriff des Geistes gehörig verstanden werden muß, ist gewissermaßen das andere der Wirklichkeit, der Bereich dessen, was innerhalb einer vom Subjekt erst zu definierenden Güterordnung als Material für seine Zwecksetzungen zur Verfügung steht. So kommt es, daß in einer technisch-materialistisch orientierten Zivilisation ein extremer Spiritualismus herrschen kann, der beim heutigen Stand der Technik in der Gefahr steht, die Respektierung des naturhaft Vorgegebenen im Menschen in eben dem Maße als einen unbegründeten Anthropomorphismus zu betrachten, wie

vorher bereits, in ihrer mechanistischen Deutung, die Natur als ganze (73).

Hier von einer nicht bloß eingebildeten Gefahr zu sprechen, ist mehr als legitim, nicht allein in bezug auf die konkreten Auswüchse der technischen Rationalität, sondern v. a. in bezug auf die dahinterstehende Haltung, die sich am ehesten an ihren Früchten erkennen läßt. In diesem Punkt bietet der Kommentar einige sehr konkrete Hinweise und vertiefende Klarstellungen der erfahrbaren inneren Widersprüchlichkeit, die einer technischen Manipulation bisher dem personalen Vollzug allein vorbehaltener Handlungsbereiche entspringt (91ff). Das entscheidende Bedenken aber, das die kirchliche Stellungnahme maßgeblich von anderen kritischen Stimmen unterscheidet, gilt einer sonst kaum beachteten Tendenz. Man ist eher bereit, darüber nachzudenken, wie die bisher nicht vermeidbaren negativen Folgen technischer Eingriffe am Menschen in Zukunft vermieden oder wenigstens begrenzt werden können, als sich der viel grundlegenderen Frage zu stellen, ob die Wahrheit der menschlichen Person und ihres Lebensvollzugs Eingriffe dieser Art überhaupt zulassen. Diesem Anliegen zu einem klaren und begründeten Ausdruck verholfen zu haben, ist auch der glücklichen Verbindung von lehramtlichem Text mit dem Kommentar Robert Spaemanns zu verdanken.

Münster Berthold Wald

Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise. Im Auftrag der Kommission Justitia et Pax hg. von Dolores M. Bauer und Günter Virt. – Salzburg: Otto Müller 1987. 199 S., kart. DM 19.80

Der vorliegende Sammelband ist von einer ökumenisch zusammengesetzten Arbeitsgruppe der österreichischen Kommission Justitia et Pax, deren bischöflicher Präsident Weihbischof Florian Kuntner ein Geleitwort vorangestellt hat, erarbeitet worden.

Neben dem Vorwort und der Einleitung der Hg. in Bauer (9–15) enthält der Bd einen 92 S. umfassenden Beitrag des Juristen Otto Triffterer schwerpunktmäßig zur Darstellung des österreichischen Umweltrechts, der Probleme seiner Durchsetzung in der Praxis und von Verbesserungsvorschlägen (48–143). Die übrigen 6 Beiträge teilen sich die verbleibenden 81 S. Dabei behandelt der Wiener Moraltheologe Günter Virt im Stil eines soliden theologischen Aufsatzes ethisch-theologische Fragen der Umweltprobleme (16–38). Der Wiener Philosoph Peter Kampits will in seinem Essay (39–47) für mehr Verantwortung der Wissenschaft angesichts der Umweltkrise werben. Der Agrarwissenschaftler Heinrich Wohlmeyer setzt sich in seinen auf die Wirtschaft bezogenen Beitrag (143–157) mit großem emotionalem Engagement für eine ökosoziale Marktwirtschaft ein. Der Geograph und Geologe Arthur Spiegler behandelt die Verantwortung der Naturwissenschaften (158–165) für die Umwelt. Der evangelische Umweltreferent Roland Steidl greift die Frage auf, wie angesichts der Umweltkrise ein neues ethisches Bewußtsein vermittelt werden kann (166–176). Abschließend zeigen die beiden Historiker Heinz Dopsch u. Fritz Koller anhand der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Salzburg (vorwiegend im 16. Jh.) auf, daß Raubbau an der Natur (Abholzung) und Umweltverschmutzung (im Gefolge des Bergbaus) keine Erscheinungen der Neuzeit sind.

Der vorliegende Sammelband zeichnet sich durch eine große Heterogenität der Beiträge in Umfang, Form und Stil aus. Aufrufe an Wissenschaftler zur Wahrnehmung ihrer ethischen Verantwortung, wissenschaftliche Abhandlungen und populärwissenschaftliche Beiträge für die kirchliche Bildungsarbeit (einschl. entsprechender Schaubilder) stehen nebeneinander. Die Gemeinsamkeit der Beiträge ist allein darin zu finden, daß sie alle um das Thema Umwelt kreisen.

Münster Joachim Wiemeyer

Drehsen, Volker: **Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie.** Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. XVI, 622 u. 602 S. in 2 Teilbänden, kart. DM 178.–

„Die Praktische Theologie ist ein spezifisch neuzeitliches Produkt. Sie setzt sachlich die begriffliche Unterscheidung von Theologie und Religion voraus, in der ihr selbst eine eigentümliche Vermittlungsfunktion zukommt. Die Praktische Theologie reflektiert gewissermaßen noch einmal die Unterscheidung von gelebter Religion und wissenschaftlicher Theologie in den Perspektiven ihrer funktionalen und thematischen Vermittlungsbedürftigkeit in unterschiedlich differenzierten Zusammenhängen und unter neuzeitlich bestimmten Bedingungen." (613) In diesen Sätzen sind kurz Anliegen und Ergebnis dieser umfangreichen Untersuchung formuliert, die Diss. (Teil I und II) und Habil.schr. (Teil III) integriert.

Ein Charakteristikum der Praktischen Theologie ist, daß im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder ihre Konstitutionsprobleme, wie sie sich in der Frage nach ihrem Theorie-Praxis-Verhältnis verdichten, zum Streitpunkt geworden sind und werden. Auf der einen Seite steht der Praxisbezug dieser theologischen Disziplin in Frage, und zwar sowohl in thematischer als auch in funktionaler Hinsicht. Auf der anderen Seite erwachsen kontroverse Positionen aus dem besonderen Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Sozialwissenschaften, wie sie sich in den unterschiedlichen Programmen der Interdisziplinarität niederschlagen. Die unterschiedlichen Ausformungen des praktisch-theologischen Selbstverständnisses werden durch diese beiden Problemdimensionen bestimmt. Eine ideen- bzw. programmgeschichtliche Rekonstruktion der Praktischen Theologie vermag dies zu belegen.

Allerdings vermag eine so perspektivierte Analyse es nicht, die Gründe für diese Problemdimensionen und ihre Zusammenhänge zu erhellen. Dazu ist es notwendig, den soziohistorisch festzumachenden Konstitutionsbedingungen dieser relativ jungen theologischen Disziplin differenziert nachzugehen. Und genau darin besteht das spezifische erkenntnisleitende Interesse der in Teil II und Teil III dieser Untersuchung vorgenommenen problemgeschichtlichen Analysen. Es handelt sich um eine doppelte Fragestellung, die der Vf. wie folgt umschreibt:

„Problematisiert werden also sowohl Art und Weise, wie die Gesamtlage der Theologie im weitesten Sinne eine Praktische Theologie als integraltheologischen Bestandteil überhaupt hervorgebracht hat, als auch Art und Weise, wie umgekehrt die Theologie in ihrer neuzeitlichen Verfassung insgesamt durch die Herausbildung und Entwicklung der Praktischen Theologie maßgeblich mitgeprägt wurde." (1)

Um eine solche systematische Konstitutionsanalyse leisten zu können, ist ein komplexer methodischer Ansatz notwendig: Theologiegeschichtliche Zusammenhänge sind zu klären. Erkenntnis- und wissenschafts-theoretische Perspektiven sind einzubeziehen. Insbesondere dürfte für die Praktische Theologie die Frage bedeutsam sein, in welcher Weise die Versuche ihrer Theoriebildung im Zusammenhang mit der ihr vorausliegenden gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis gesehen werden müssen und wie von daher in der Praxis ihrer Theorie sich die durch gesamtgesellschaftliche Veränderungen bedingten wissenschaftsinternen Differenzierungsprozesse niederschlagen.

Es geht also um eine – wissens- und wissenschaftssoziologisch perspektivierte – Rekonstruktion der Genese sowie des Wandels jener lebensweltlich zu verortenden Problemlage, die zur Ausbildung einer Praktischen Theologie als eigener Disziplin innerhalb der Gesamttheologie geführt sowie ihre weitere Entwicklung beeinflußt hat.

Die dazu angestellten Einzelstudien befassen sich in Teil II unter den Stichworten „Wissenschaft, Religion und Gesellschaft" mit Grundthematiken der Praktischen Theologie und in Teil III unter den Stichworten „Kritik, Empirie und Kulturtheorie" mit exemplarischen Begründungen dieses Faches. Markante Entwicklungen macht D. an einigen praktisch-theologischen Entwürfen insbesondere des 19. und beginnenden 20. Jh.s fest:

Der Entwurf einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (C. I. Nitzsch), praktisch-theologische Wahrnehmungen der Säkularisierungsproblematik (F. J. Stahl, F. Gogarten), die Begründung und Entfaltung einer praktisch-theologischen Sozialtheorie (R. Rothe), die Ausarbeitung einer empirisch-pragmatischen Ekklesiastik (P. Drews), die kulturtheoretisch-soziologische Neukonstituierung der Praktischen Theologie (E. Troeltsch).

Die Praktische Theologie, so wird deutlich, konstituiert sich im Zusammenhang einer neuen Weise theologischer Praxiswahrnehmung, und zwar zum einen in Reaktion auf den insbesondere mit der Aufklärung einsetzenden Plausibilitätsverlustes der Religion in Gefolge des neuzeitlichen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses, zum anderen herausgefordert durch eine veränderte Weise, Wissenschaft (Theoriebildung) zu verstehen und zu betreiben. Nicht zufällig liegen in derselben Epoche die Ursprünge der Soziologie als eigenständigem Ansatz der Selbstthematisierung der Gesellschaft. Wie sehr die Entwicklung der Soziologie praktisch-theologische Ansätze beeinflußt hat, wie sehr diese aber auch umgekehrt auf die Ausbildung (religions-)soziologischer Konzeptionen gewirkt haben, ist einer der zentralen Stränge, die D. herausarbeitet. Die darin sich dokumentierende Wechselwirkung ist für ihn nicht zufällig, sondern für Ansatz und Selbstverständnis der Praktischen Theologie konstitutiv:

An den Anfängen der Praktischen Theologie steht – so wurde in dem einleitenden Zitat betont – die Ausbildung des Religionsbegriffs. Mit seiner Hilfe thematisiert sie die sich verselbständigende und differenzierende „religiöse Praxis in ihrer Vermittlungsbedürftigkeit gegenüber jenem allgemeinen Kontext, in dem sie sich vollzieht: Geschichte, Kultur und Gesellschaft als Momente der allgemeinen Lebenswelt ... Diese allgemeine Lebenswelt hat sich aber selbst vor allem in den Sozialwissenschaften einen eigenen reflektierten Modus der Selbstthematisierung und Selbstauslegung gegeben. Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Religionskritik läßt andererseits erkennen, in welchem Ausmaß dem Thema ‚Religion' auch im soziologischen Selbstverständnis eine Schlüsselrolle zukam, die später dann nicht zuletzt in der ‚klassischen' Religionssoziologie ihre Bestätigung fand. Insoweit die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin ‚Religion' in der Weise ihres allgemeinen praktischen Zusammenhanges, also als religiös-gesellschaftliche Praxis, thematisiert, bezieht sie Aufschluß über deren Wirklichkeitsgehalt auch als Soziologie, realisiert damit ihre interdisziplinären Konstitutionsbezüge und aktualisiert darin die Vermittlungsbedürftigkeit der Theologie gegenüber den allgemeinen Aussagegehalten sozialwissenschaftlicher Religionsthematik." (613f)

Diese Zusammenhänge aufgeklärt und für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie bewußt gemacht zu haben, ist das Verdienst dieser Studie – abgesehen von den zahlreichen durch die differenzierten problemgeschichtlichen Analysen gewonnenen Einzelergebnissen zur Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte der Praktischen Theologie. (In dieser Hinsicht ist diese Arbeit eine wahre Fundgrube von Einsichten und Hinweisen, die Zusammenhänge deutlich werden lassen und Folgewirkungen bis heute aufzeigen.) Bei allen Vorbehalten, die sich aufgrund der Rekonstruktion gegenüber „positionellen" Ansätzen innerhalb der praktischen Theologie einstellen mögen, ist nicht zu übersehen, daß das Plädoyer für eine theologische Kulturtheorie des Christentums so positionslos nicht ist. Die abschließend geführte Auseinandersetzung mit der „dialektischen Theologie" und ihren Konsequenzen für die Praktische Theologie weiterzuführen, wäre sicherlich lohnend.

Paderborn Norbert Mette

Müller, Wunibald: **Homosexualität:** Eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986. 240 S., kart. DM 32.–

Vorliegendes Buch ist eine gekürzte Darstellung einer Arbeit, die im Jahre 1984 von der Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg als Diss. angenommen wurde. Der Vf. hat sich zur Aufgabe gemacht, „Wissen über Homosexualität und die Wirklichkeit homosexueller Männer und lesbischer Frauen zu vermitteln"; „die unterschiedlichen bibelexegetischen und theologischen Grundlagen zum Thema Homosexualität darzustellen"; „aufzuzeigen, inwieweit Theologie und Seelsorge Konsequenzen aus der Wende in der Homosexualitätsforschung ... gezogen haben"; „ansatzweise einige Bereiche herauszustellen, die für eine Seelsorge, und da vor allem auch Beratung, für homosexuelle Männer und Frauen besonders wichtig erscheinen"; „ein aktuelles Thema ... aus einer pastoralpsychologischen Perspektive wissenschaftlich aufzuarbeiten"; sich nicht zu beschränken „auf eine Theorie der Praxis", sondern „wenn auch nur ansatzweise, Impulse (zu) geben und Vorschläge (zu) machen für die konkrete Praxis"; „den augenblicklichen Forschungsstand und die aktuelle Diskussion zum Thema Homosexualität, wie sie in Psychologie, Theologie und in den Kirchen der USA vorzufinden sind, dem deutschsprachigen Raum zugänglicher zu machen zumindest, soweit sie für eine pastoralpsychologische Betrachtungsweise von Interesse und Relevanz sind"; „nicht bei der Wiedergabe der wissenschaftlichen Forschungslage und Diskussion in den USA zum Thema ... stehenzubleiben"; „den deutschen Forschungsstand und die gesellschaftlich-kirchliche Diskussionslage zum Thema ... innerhalb der Bundesrepublik zu berücksichtigen" (15–16). Mit Recht sagt der Vf.: „Eine Untersuchung mit dieser Zielsetzung gibt es bisher nicht" (15).

Seine Überlegungen gliedern sich in drei Teile. Im ersten Teil werden Ergebnisse der wissenschaftlichen Homosexualitätsforschung erörtert und es wird deren Auswertung vorgenommen (19–59). Der zweite Teil fragt nach theologischen Grundlagen und pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven für die pastorale Praxis mit homosexuellen Menschen (60–125). Der dritte Teil will die Ergebnisse, die aus speziellen Bereichen der Seelsorge und Beratung für homosexuelle Menschen gewonnen sind, zu praktisch verwendbarem Material verarbeiten (126–222). Das Literaturverzeichnis schließt das Buch ab, indes ein all zu knapp abgefaßter, rudimentär kritischer Apparat in den Text selbst aufgenommen ist.

Ohne Begründung, sogar ohne jegliche Angabe der Auswahlkriterien der Literatur und ohne Rücksicht auf Erscheinungsjahr und Herkunftsland der Literatur wird im ersten Teil eine Vielfalt biologischer, (tiefen-)psychologischer, psychoanalytischer, soziologischer, medizinischer, psychiatrischer und therapeutischer Forschungsergebnisse angeboten. Diese Ergebnisse bestätigen die Ansichten, die man in Deutschland zwar nicht zum Gemeinbesitz des Volkes rechnen kann, aber doch in vielen Nachschlagebüchern schon seit vielen Jahren findet (vgl. z. B. Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien 1975, s. v.: Homophilie). Thesenhaft formuliert handelt es sich um folgende Ergebnisse: 1) Die Frage nach der Ursächlichkeit beherrscht viele H.-Forschungen, weil sie von der Auffassung/Behauptung, die Heterosexualität sei statistische Norm und deshalb auch Idealnorm, geprägt sind. 2) Die Wende in den H.-Forschungen tritt ein, wenn die Heterosexualität als Norm und Normierungsgröße in Frage gestellt wird. 3) Sowohl vor als auch nach der Wende in den H.-Forschungen bewegen sich viele Therapiemodelle in Richtung einer Umänderung der Homosexualität in Heterosexualität. Bei der Auswertung dieser Ergebnisse weist der Autor Pathologisierung und Kriminalisierung der Homosexualität ab, revidiert die Normierungswerte der Heterosexualität (27–42) und betont die Grausamkeit und Erfolglosigkeit vieler Therapieformen, die den homosexuellen Menschen in einen heterosexuellen umzuändern versuchen (43–54). Die wichtige und wesentliche Frage, inwieweit und ob überhaupt Umwandlung als Therapie, als ganzheitlicher Dienst am homosexuellen Menschen verstanden und ethisch verantwortet werden kann, wird kaum gestellt und vom Vf. unerklärterweise „offengelassen" (54–55). Der Vf. weicht hier der schwierig zu beantwortenden, aber doch schon einigermaßen explorierten Frage nach der anthropologischen Bedeutsamkeit der gleichgeschlechtlichen Zuneigung für Person und Gesellschaft aus (vgl. z. B. die Auffassungen von S. Freud, C. G. Jung, H. Blüher; die Würzburger Arbeit von A. M. J. M. Herman van de Spijker, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Olten 1968; V. Ott, Homotropie und die Figur des Homotropen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1979). Sein Hinweis, die Verantwortung der Umwandlung von den Wünschen und Möglichkeiten des Klienten abhängen zu lassen (54), widerstrebt sogar dem Duktus des ersten Teils.

Nirgendwo wird im ersten Teil eine Wesensbestimmung der gleichgeschlechtlichen Zuneigung gegeben: weder begrifflich noch umschreibend. Es fordert ein beträchtliches Maß an homotropologischer Kompetenz, um die entsprechenden, allerdings sehr rudimentären Aussagen aus dem Text zusammenzulesen und zu ergänzen. Die befremdende Auffassung des Vf.s, daß „die entscheidende Frage ... letztlich nicht so sehr (ist), welche Vorstellungen man über Homosexualität hat, sondern wie aufgrund dieser Vorstellungen gegenüber Homosexuellen vorgegangen wird" (28, vgl. 19), kann hier bestenfalls als Erklärung, nicht aber als Rechtfertigung für dieses Versäumnis angeführt werden.

Im zweiten Teil werden anhand von drei typologischen Modellen offizielle und halboffizielle kirchliche Stellungnahmen zur Homosexualität eingeteilt und analysiert. Die drei Modelle sind: 1) Nein zu homosexueller Orientierung, Nein zu homosexuellem Verhalten (60–77). 2) Ja zu homosexueller Orientierung, Nein zu homosexuellem Verhalten (77–115). 3) Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen (115–125). Jedes Modell wird in fünf Schritten vorgestellt: a) Die inhaltliche Wiedergabe der in Europa größtenteils unbekannten oder schwer zugänglichen Stellungnahmen verschiedenster, vor allem nordamerikanischen Kirchen. Sie bietet sehr relevantes Material. b) Die Erörterung der theologischen Grundlagen, auf welche diese Stellungnahmen sich ausdrücklich oder implizit berufen. c) Die Wiedergabe und die Exegese der verwendeten biblischen Stellen. d) Die kritische Auseinandersetzung mit dem angeführten Begründungsmaterial. e) Die Wiedergabe der pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven, die sich im Rahmen des Modells ergeben.

Diese an und für sich ergebnisversprechende, hier formal angegebene Methodik wird auf unbegründete und unbegreifliche Weise (vgl. 64) durchquert oder zerstört, und zwar mit vielem informationsreichen Material aus Exegese und Theologie, das weder in den behandelten Stellungnahmen vorkommt noch mit ihnen in Verbindung zu bringen ist. Deshalb bleibt man als Lesende(r) im unklaren, wo die Grenze zwischen dem den Stellungnahmen entnommenen und dem den Stellungnahmen angetragenen Material anzusetzen ist. Die dazu geeignete „Close-reading"-Methode bleibt den Lesenden untersagt, da ihnen der Integraltext der Stellungnahmen fehlt. Der Menge des zusammengetragenen Materials wegen ist dieser zweite Teil eine Fundgrube für jeden, der sich mit der Thematik und der gelegentlichen Problematik der gleichgeschlechtlichen Zuneigung auseinandersetzen will. Weniger, ausführlicher dargestellt, wäre aber mehr gewesen. Das Material wird moraltheologisch, pastoraltheologisch und pastoralpsychologisch vage unterschieden und vom Vf. nicht eigenständig verarbeitet und kritisiert. Er modifiziert Meinungen mit anderen Meinungen. Er verbindet Personen mit Auffassungen, die sie zwar vertreten haben, aber erwähnt nicht die Gedankenentwicklung, die bei ihnen später stattgefunden hat. Die Auffassungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung aus dem Jahre 1957 hat

K. Barth als Sterbenskranker in einem Brief an R. Italiaander fallenlassen. Die Lehre von Thomas von Aquin ist nicht behandelt, wenn man einen Text wie S.th. I.II.31.7 verschweigt. Dort sagt Thomas, daß eine homosexuelle Handlung für eine konkrete Person „natürlich" sein kann, obwohl dies nicht der Artnatur des Menschen/der Menschheit entspricht (vgl. dazu A. M. Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo, Regensburg 1966, und das schon erwähnte Buch des Rez.: Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, 105–112). Irreführend ist auch die von dem Vf. suggerierte exklusive Verbindung zwischen bestimmten theologischen Voraussetzungen (wie z. B. Schöpfungsordnung oder Naturrechtslehre) und Modell II. Diese Auffassungen lassen sich durchaus auch mit Modell III. verbinden. Der Vf. hätte sich dazu bloß mit dem „Prinzip der Gradualität", wie es H. Pompey in seinem Vorwort (12) ebenfalls fordert, intensiver auseinandersetzen müssen. Der Vf. vertritt dieses „Prinzip des Gradualismus" (148) recht schillernd, vereinnahmt für seine Auffassung zu Unrecht einen anderen Autor, dem er „eine ähnliche Position" zuschreibt und lokalisiert im Prinzip „das große Dilemma . . ., in dem sich die moraltheologische Diskussion, was die sexuellen Komponenten in festen homosexuellen Beziehungen betrifft, und die pastorale Praxis, was die Arbeit mit homosexuellen Menschen, die in festen Beziehungen leben, angeht, befinden" (149).

Nach den pastoralpsychologischen Prinzipien, die der Vf. (59) angibt und mit denen – so müssen die Lesenden seines Buches wohl annehmen – er sich einverstanden erklärt, muß bei seinem Plädoyer für das Gradualismusprinzip gefragt werden, ob hier eine Sichtweise vorliegt, die „keine Form einer christlichen Aussage . . . unterschlägt" und wirklich „modernes Wissen berücksichtigt" (59). Verläßt man den weder biblisch noch wissenschaftlich vertretbaren Standpunkt, jenen Standpunkt einer allgemeingültigen und immer anwesenden menschlichen Artnatur, und akzeptiert man die Wirklichkeit, in der sich eine Skala von konkretisierten Möglichkeiten aufweist, so kann und muß man der faktischen Natur des konkreten heterotropen, homotropen und bitropen Menschen mehr Rechte einräumen. Mittels dieser These, die m. E. noch verschiedenste Diskussionen nötig braucht, wird vieles in der Welt „natürlich, human, personalisiert, ganzheitlich, ethisch (objektiv und subjektiv) verantwortbar und damit nicht nur ethisch, sondern auch ontisch gut" (siehe A. M. J. M. Herman van de Spijker, Homotropie – Homophobie, menschliche Wirklichkeit – kirchliche Stellungnahme. In: Sexualität und Gewissen, hg. von A. Gross und St. Pfürtner, Mainz 1973, 81–104, hier 97). Diese Frage ist eine zentrale Frage nicht nur in den nordamerikanischen „Gay-Liberation-Front"-Literatur (vgl. z. B. G. Ménard, De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie, Quebec 1982), sondern auch in theologischen Publikationen im deutschen, französischen, niederländischen, spanischen, italienischen und anglo-amerikanischen Sprachgebiet. Der Vf. verschweigt Publikationen, die ihm „bekannt" (mündliche Mitteilung an Rez.) sind, er setzt sich mit dieser Frage, die nach den von ihm wohl zitierten Publikationen (z. B. von J. Boswell und G. Looser) unumgänglich ist, nicht auseinander. Die Erwartung, daß dies wohl geschehen würde, ist in der vom Vf. angebotenen „Zielsetzung" seiner Untersuchung (15) begründet.

Im Gegensatz zu den Modellen I. und II. wird Modell III. nicht mit „pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven" abgeschlossen. Diesen ist der dritte Teil gewidmet. Zuvor sei aber der Ausgangspunkt des zweiten und damit auch des dritten Teils befragt. „Ausgangspunkt für die theologischen Grundlagen und pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven sind offizielle bzw. halboffizielle kirchliche Stellungnahmen für Homosexualität . . ." (60). Diese Mitteilung wird nicht erläutert. Als Absteckung des Untersuchungsmaterials ist sie eine unbegründete Einschränkung der anfangs gleichgestellten Zielsetzung, die theologischen Grundlagen darzustellen. Diese Mitteilung verbirgt eine ekklesiologische und wissenschaftstheoretische Voraussetzung, die dem „Problem von Befehl und Gehorsam in der Kirche" (vgl. A. Müller, Das Problem . . ., Einsiedeln 1964) oder der Problematik von „Gehorsam und Theologie" nahekommt. Das Schreiben vom 1. 10. 1986 der Kongregation für Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homotrope Menschen macht eine fundierte Auseinandersetzung mit dieser Thematik und Problematik erneut aktuell. Als Pastoraltheologe muß man fragen, ob das Schreiben „ein sachgemäßer Eingriff" ist, ob es also „ein theologisches Argument" bietet oder ob es (nur) „ein Verbot" ist. „Ein zwingendes Argument macht ein Verbot meist überflüssig, einem Verbot ohne zwingendes Argument fehlt aber möglicherweise die moralische Legitimation" (siehe A. Müller, o.c., 286).

Der dritte Teil vermittelt massive, kaum nuancierte Informationen für die (pastorale) Beratung homotroper Menschen. Vier Bereiche werden freigelegt: 1) Die feste Beziehung homosexueller Frauen und Männer (129–158). 2) Homosexualität in der Familie, sei es der Ehepartner, sei es der Kinder, sei es der Eltern (158–180). 3) Homosexualität im Alter (180–196). 4) Homosexualität und Priestertum, Klosterleben und pastorale Berufe (196–219). Allzu leicht verwendet der Vf. sein zitiertes Wissen über tausendundeins als „Bildungs- und Erlösungswissen" (M. Scheler). Die Frage nach der Vergleichbarkeit von nordamerikanischen und europäischen Gesellschaften und nach der Übertragbarkeit von pastoralen Lösungen aus dem einen Kontinent in den anderen wird nicht berücksichtigt. Eine manifest sich ergebende Schlußfolgerung dieses Teils ist die Notwendigkeit, daß die kirchlichen Gemeinschaften in Europa wie ihre Schwesterkirchen in nordamerikanischen Ländern sich bemühen sollten, sich christlich und gelegentlich auch pastoral der Wirklichkeit des homotropen Menschen zu öffnen.

Das Buch von W. Müller eignet sich dank der Fülle des zusammengetragenen Materials im zweiten und dritten Teil als ein über viele theologische Literatur orientierendes Nachschlagewerk. Dieses Buch ist aber keine Herausforderung für die deutschsprachigen Kirchen, auch nicht für die römisch-katholische Kirche in diesem Sprachraum. Der Vf. ist allzu rasch und theologisch zu unkritisch bereit, kirchlichen Aussagen über die gleichgeschlechtliche Zuneigung und deren Verwertungsformen voreilig Gehorsam zu leisten. Ebensowenig ist das Buch eine Herausforderung für die Theologie, besonders jene Pastoraltheologie, die „modernes Wissen" mehr berücksichtigt als der Autor, der nicht nachgewiesen hat, daß eine solche Pastoraltheologie in irgendeiner Form eine Aussage macht, „die die Bibel, Jesus Christus oder die christliche Geschichte unterschlägt" (vgl. 59).

Heerlen A.M.J.M. Herman van de Spijker

Stolz, Fritz: **Grundzüge der Religionswissenschaft.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 260 S. (Kleine Vandenhoek-Reihe 1527), kart.

Das ist ein gutes Buch. Wie sein Titel besagt, will es nur eine Einführung in die Religionswissenschaft sein, aber eine substantielle. Denn das Buch ist die Wiedergabe überarbeiteter Vorlesungen, „die für Studenten unterschiedlicher Fachrichtungen gehalten wurden. Theologen, Ethonologen, Psychologen, Soziologen, Historiker usw." (7). Dies erklärt auch das Anliegen des Vf.s, diverse Zugänge zum Phänomen Religion aufzuzeigen, ihre Methoden zu erläutern und sie in Beziehung zueinander zu stellen.

V. beginnt mit einem Versuch, Religion zu definieren, und zwar im Hinblick sowohl auf ihre Grundbegebenheit (Gott, das Heilige) als auch auf ihre Funktion (I, 9–33). Hier wie im ganzen Buch behandelt er die von bekannten Protagonisten vertretenen Positionen bzw. Theorien zu den verschiedenen angesprochenen Themen. – Es folgt die Unterscheidung zwischen theologischer Reflexion über Religion und Religionswissenschaft (II, 34–44). Hier wird die Religionstheologie nur leicht gestreift, aber meines Erachtens nicht ausreichend behandelt. – Die weiteren Kap. befassen sich mit Religionssoziologie (III, 45–78), Religionspsychologie (V, 148–185), Religionsgeschichte (VI, 186–221) und Religionsphänomenologie (VII, 222–238). – Das wichtigste Kap. ist das IV.: „Die Religiöse Botschaft und ihre Darstellung" (79–147): Sprache, Symbol, Mythos, Ratio, Norm, Ordnung, ihre Rolle und ihre theoretische Einbeziehung in ein gesamtes System.

Jedem Kap. sind hilfreiche Literaturhinweise vorangestellt. Am Ende des Buches befindet sich eine umfangreiche Bibliographie, bei der leider die Angaben über den jeweiligen Erscheinungsort durchweg fehlen.

Neben einer ausführlicheren Behandlung der Religionstheologie fehlt auch die Religionsphilosophie.

Auch wenn das Buch an Studenten der westlichen Welt gerichtet ist und sich wenig um die Frage nach paralleler Reflexion in den nichtchristlichen und nichtwestlichen Kulturkreisen kümmert, wird es gute Dienste all denen leisten, die eine solide, sorgfältig bearbeitete und umsichtig durchgeführte Einführung in die Religionswissenschaft, eine Disziplin, die dringend notwendig, an den Universitäten jedoch bislang nur spärlich vertreten ist.

Münster Adel Theodor Khoury

Stolz, Fritz: **Christentum.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 127 S. (Religionen, hg. v. Reimar Kakuschke und Udo Tworuschka, Bd III) kart. DM 14.80

Nach den Bänden über den Islam und den Buddhismus liegt nun die Darstellung des Christentums vor. Vf., Prof. für Allgem. Religionsgeschichte und Religionswissenschaft in Zürich, will nicht nur über grundlegende Sachverhalte des Christentums unterrichten, sondern auch „gleichzeitig zur Standortbestimmung bei einem Leser beitragen, der von einer christlichen Tradition und Prägung herkommt, sich dessen aber vielleicht nicht mehr voll bewußt ist" (9).

Das Christentum ist für den Vf. eine „Religion der Sprache". Seine Darstellung geht darum von den sprachlichen Ausdrucksformen aus, die er im umfangreichen Teil des Buches unter der Überschrift „Das Bekenntnis des Glaubens" zusammenfaßt (11–49). Die Verkündigung Jesu versteht er in diesem Rahmen als „Entfaltung des Bekenntnisses" (33). Bekenntnis und Verkündigung werden im Christentum von Anfang an diskutiert und problematisiert. Die paulinische Theologie und die theologische Auseinandersetzung in der Alten Kirche führt er als Belege an (43–47). Um der Wahrheitsfra-

ge willen habe das Christentum Theologie „als kritische und selbstkritische Instanz" ausgearbeitet und spezialisierte Rollen geschaffen („Experten"). Im 2. Abschnitt wird das religiöse Verhalten der Gemeinschaft und des Einzelnen behandelt (Ekstase, Abendmahl, Taufe, Gebet, Umgang mit Sünde und Schuld). Es folgen Abschnitte über die „Gestalt der Kirche", „Verhalten in der Welt" und das „Christentum nach der Aufklärung".

Das Buch bietet auf knappem Raum eine i. W. historisch orientierte Grundlageninformation aus westeuropäischer Sicht. Das Christentum in Gestalt der orthodoxen Kirchen bleibt ebenso unberücksichtigt wie die jungen Kirchen der sog. Dritten Welt, der Protestantismus der USA und die katholische Kirche in Lateinamerika. Bezeichnenderweise ist der Schlußabschnitt der Säkularisierung gewidmet, als deren Kronzeuge Bonhoeffer genannt wird.

Corrigenda: in den Literaturhinweisen muß es heißen: Marxsen, Lochman; S. 119: der aus Kants „Religion innerhalb . . ." stammende Satz enthält im Zitat drei Fehler.

Münster Erdmann Sturm

Lévinas, Emmanuel: **Totalität und Unendlichkeit**. Versuch über die Exteriorität. Übers. v. Wolfgang Krewani. – Freiburg, München: Karl Alber 1987. 407 S., kart. 78.–

Entgegen der These vom Ende der Metaphysik läßt sich in der Philosophie der Gegenwart eine Wiederentdeckung metaphysischer Themen und Fragestellungen beobachten. Die aktuelle Metaphysikdebatte zwischen Habermas und Henrich ist dafür ein sprechendes Indiz (vgl. Merkur 30 [1985] 898–905; 40 [1986] 495–508). Zwar ist Habermas' Kritik an Begriff und Sache der Metaphysik kaum überzeugend; seine Formel „Rückkehr zur Metaphysik" besitzt aber doch einen gewissen diagnostischen Wert, auch wenn sich die derzeitige Kontroverse nicht auf die simple Alternative bringen läßt: Ende der Metaphysik oder Rückkehr zur Metaphysik? Es geht um eine gegenüber der abendländischen Ontologie veränderte metaphysische Denkform. Das philosophische Werk von E. Lévinas kann als Beitrag zu einer solchen Denkform angesehen werden.

Die philosophischen Arbeiten von L. reichen von „Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl" (1931) über „De l'évasion" (1935), „Le Temps et l'Autre" und „De l'existence à l'existant" (1947) bis zu den Hauptwerken „Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité" (1961), „Autrement qu' être ou au-delà de l'essence" (1974) und „De Dieu vient à l'idée" (1982). In Frankreich gehört L. neben J. Derrida, der eine der bedeutendsten Abhandlungen zur Philosophie von L. geschrieben hat (vgl. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas", in: Die Schrift und die Differenz [1976], 121–235), zu den einflußreichsten Philosophen. Um eine erste Rezeption von L. in Deutschland hat sich der Kreis um den Freiburger Religionsphilosophen B. Casper verdient gemacht. Eine breitere Auseinandersetzung beginnt sich abzuzeichnen, nachdem seit 1983 deutsche Übersetzungen erscheinen: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (Alber: 1983), Die Zeit und der Andere (Meiner: 1984), Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (Alber: 1985), Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (Bühlau: 1986), Totalität und Unendlichkeit (Alber: 1987). Die Übersetzung von „Autrement qu' être ou au-delà de l'essence" (1974), des zweiten Hauptwerkes von L., soll 1989 im Verlag Alber erscheinen.

A. Methode und Aufbau von „Totalität und Unendlichkeit" (= TU): In seiner philosophischen Methode ist L. abhängig von der Phänomenologie E. Husserls (TU 31). TU enthält transzendentale Phänomenanalysen. Doch geht es L. um das Aufbrechen der Noesis-Noema-Struktur in „Geschehnisse, die in dieser Struktur verborgen bleiben, die aber diese Struktur tragen" (TU 31). Das, was alle Wahrheit, auch die des theoretischen Bewußtseins, konstituiert, nennt L. die metaphysische Transzendenz: die Beziehung des Selben mit dem Anderen im Von-Angesicht-zu-Angesicht (Intersubjektivität). ‚Königsweg' der Metaphysik ist deshalb die Ethik (TU 32).

L. Versuch über die Exteriorität ist in fünf Kap. gegliedert: Das erste Kap. (Das Selbe und der Andere, 35–149) thematisiert die metaphysische Transzendenz als diejenige absolute Differenz, die das Totalitäts- und Identitätsdenken der abendländischen Ontologie aufbricht. Das zweite Kap. (Innerlichkeit und Ökonomie, 150–226) handelt vom menschlichen Selbstverhältnis als der entscheidenden subjektiven Voraussetzung für die Exteriorität des Anderen. Im dritten Kap. (Das Antlitz und die Exteriorität, 267–365) wird die metaphysische Transzendenz in ihrer Ästhetik, Asymmetrie und Zeitlichkeit bestimmt. Das vierte Kap. (Jenseits des Antlitzes, 366–416) fragt nach dem, was die Beziehung des Selben mit dem Anderen in ihrer Zeitlichkeit und asymmetrischen Bipolarität überschreitet. Für L. sind dies der Eros und die Fruchtbarkeit. Unter der Überschrift „Schlußfolgerungen" gibt L. im fünften Kap. (417–447) eine Zusammenfassung seines Versuchs über die Exteriorität, in der er zeigt, was es heißt, die absolute Differenz gegenüber dem Einheitsdenken der abendländischen Ontologie als das ‚logische Gewebe des Seins' zu beschreiben (TU 112.417).

B. Ontologie und Metaphysik: Was L. in TU entwirft, kann man als Metaphysik der Exteriorität bezeichnen. Sie versteht sich als Kritik und zugleich Überwindung des „ontologischen Imperialismus" (TU 53) der abendländischen Philosophie von Parmenides bis Heidegger (TU 50 u. ö.), erhebt aber selbst den Anspruch, ‚Erste Philosophie' zu sein (TU 442).

Es ist insbesondere Heideggers Seinsdenken, von dem sich L. abgrenzt. L. spricht von einem „Primat der Ontologie bei Heidegger" (TU 54), der dazu führe, daß „die Beziehung zu jemandem, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem Sein des Seienden (einer Beziehung des Wissens)" (TU 54) untergeordnet werde; „das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es" (ebd.). In diesem Zusammenhang ist nicht nur von einer „Philosophie des Neutrums" (TU 432) die Rede, sondern auch von einer „Philosophie der Macht" (TU 55), die als „Bewegung im Selben" (TU 57), in der das Andere absorbiert wird, zugleich eine „Philosophie der Ungerechtigkeit" (TU 56) diesem gegenüber ist.

In erkennbarem Anschluß an Platons Rede vom Streben der Seele nach dem Guten (Polit. 505d/e) jenseits des Seins (Polit. 509b), spricht L. von der metaphysischen Transzendenz als ‚Begehren' (TU 35–47). Anders als die ‚Bewegung im Selben' der Ontologie ist die Bewegung der metaphysischen Transzendenz eine Beziehung mit dem absolut Anderen. Das absolut, das heißt, das metaphysisch Andere ist für L. der Andere (TU 44). Dieser soll mit mir nicht unter die Einheit eines gemeinsamen Begriffs fallen – zum Beispiel den der Subjektivität (TU 44). In ihm reflektiert sich für L. alles Totalitäts- und Identitätsdenken der Ontologie; er ist „das Selbe par excellence" (TU 41).

C. Die metaphysische Transzendenz als Ereignis des Unendlichen: Die metaphysische Transzendenz ist die Idee des Unendlichen (TU 59). Ihr Verständnis bei L. ist abhängig von der Idee des vollkommenen und unendlichen Seins in Descartes' Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Totalité et infini" weist L. auf die Bedeutung hin, die jene, unser Denken überschreitende Idee des Unendlichen der dritten Cartesianischen Meditation für den mit TU begonnenen philosophischen Diskurs gehabt hat (TU 11). Ohne wie Descartes aus der Idee des Unendlichen einen Gottesbeweis zu führen (TU 305f.442), sei dieser nun a posteriori, wie in der ersten Meditation, oder a priori, wie in der fünften, sieht L. in der Idee des Unendlichen doch eine Form göttlicher Offenbarung. Das Unendliche (= Gott) ereignet sich in seiner Idee; diese Idee ist seine Infinition (TU 26). Für L. zeigt sich das Unendliche in der ‚Optik der Ethik', in der Beziehung des Selben mit dem Anderen (TU 27). Die ethische Beziehung bedeutet die „eigentliche Metaphysik" (TU 66). In ihr geschieht die „absolute Unterbrechung der Ontologie" (TU 10).

Die Idee des Unendlichen in der metaphysischen Transzendenz setzt die Trennung des Selben vom Anderen voraus (TU 60). Diese Trennung geschieht in der Gestalt des inneren Lebens (‚Psychismus') und wird durch das ‚cogito' bezeugt (TU 68). Die Innerlichkeit bringt eine von der historischen Zeit verschiedene Zeitlichkeit hervor, in der es möglich ist, „geboren zu werden und zu sterben" (TU 71), ohne daß diese Geburt und dieser Tod mit der historischen Zeit verrechnet werden könnten. Der ‚Psychismus' ist das Individuationsprinzip.

Wenn L. von einer Unterbrechung der historischen Zeit durch die Zeit des inneren Lebens spricht, hat er insbesondere Hegels Begriff der ‚Universalgeschichte' im Blick, durch den das Schicksal des Einzelnen in die Einheit des dialektischen Prozesses aufgehoben werde. Hegels Philosophie des absoluten Geistes führt nach L. ebenso zur Opferung der Subjektivität wie Heideggers Seinsdenken. Das Geheimnis des inneren Lebens ist „die einzige Weise, wie das Wirkliche als eine Pluralität existieren kann" (TU 75). Zwar fordert die Idee des Unendlichen das absolute Intervall der Trennung. Sie läßt das getrennte Seiende aber nicht dialektisch entstehen, da sie sich erst in der Beziehung des Selben mit dem Anderen offenbart (TU 78.81).

Entscheidend für L. Metaphysik der Exteriorität ist die Kategorie der Offenbarung. Auch die Wahrheit des Seins ist für ihn eine Form von Offenbarung. Das Wahrheitsgeschehen ist nicht einfach die des Seins (Heidegger). Wahrheit geschieht da, „wo Seiendes, das vom Anderen getrennt ist, spricht" (TU 81). Man hat in ihr eine „Modifikation der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen" (TU 84) zu sehen. Ohne das absolute Intervall der Trennung zwischen beiden könnte es nach L. keine Wahrheit geben (TU 79).

Die Epiphanie des Anderen eröffnet zugleich die Dimension des Göttlichen; der Andere ist der wahre Ort metaphysischer Wahrheit und göttlicher Offenbarung (TU 105-109). Die ‚Krümmung des intersubjektiven Raumes' (TU 421 u.ö.) im Von-Angesicht-zu-Angesicht ist das ‚Wesen des Seins' und die ‚wahre Gegenwart' Gottes, das „Ereignis des Unendlichen" (TU 422). Die absolute Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen läßt sich für L. durch den Begriff der Schöpfung zur Sprache bringen. In seiner Metaphysik substituiert er die Idee der Totalität, durch welche die Ontologie das Seiende zur Einheit des Selben bringt (TU 424), und bezeichnet die radikale Heterogenität des Seienden. Mit der Auslegung der Exteriorität des Seins als Schöpfung will L. die platonische Idee des Guten jenseits des Seins interpretieren (TU 316), die eine Einheit bezeichnet, welche das Seiende in seiner Heterogenität nicht absorbiert. Sie hätte das Fundament für eine Philosophie abgeben können, „in der die Pluralität des Seins weder in der Einheit der Zahl erlischt noch sich der Ganzheit integriert" (TU 111), wie dies für L. in der Philosophie der Einheit, insbesondere derjenigen von Parmenides, Spinoza und Hegel geschieht.

D. Die absolute Trennung in der Ökonomie des Seins: Die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen kann nur absolut sein, wenn sich der Selbe aus ihr zugleich absolviert (TU 151). Das Ereignis des Unendlichen in der metaphysischen Transzendenz setzt ein solches Intervall der Trennung in der Ökonomie (Ordnung) des Seins voraus (TU 352). Die Trennung wird im ‚Genuß' der Subjektivität als derjenigen Beziehung vollzogen, die ihr „Leben mit seiner eigenen Abhängigkeit von den Dingen unterhält" (TU 155). Der Genuß ist das „eigentliche Leben des Ich" (TU 156). Die Genügsamkeit des Genießens ist die „Kontraktion des Ich. Sie ist eine Existenz für sich" (TU 165). Die Selbigkeit des ‚Ich' im Genuß ist aber weder das Exemplar eines Begriffs noch das Individuelle. Das ‚Ich' des Genusses ist nicht das ‚Ich' der Vorstellung. Der Genuß ist ein Bewußtsein des Bewußtseins, das nicht eigentlich Reflexion ist (TU 155). Mit ihm haben wir nach L. eine ‚Intentionalität', die der objektivierenden Intentionalität des theoretischen Bewußtseins, welcher nach Husserl der Primat zukommt, noch vorausliegt. Das Prinzip dieser Beziehung ist der Leib. „Sein Wesen besteht darin, meine Position auf der Erde zu vollziehen" (TU 243). Im Leib sieht L. die ‚Form der Trennung' (TU 243 u. ö.).

Die Intentionalität des Genusses geht auf das ‚Elementale' der Welt (Erde, Licht, Wasser etc.). Erst jenseits dieser Intentionalität verfestigen sich die ‚Dinge'. Die Identität der Dinge aber bleibt instabil. „Das Ding existiert inmitten seiner Auflösung" (TU 199). L. weist in diesem Zusammenhang auf das Bild vom zerfließenden Wachs der zweiten Cartesianischen Meditation hin. Das Elementale steht im Gegensatz zu dem Phänomen des ‚Antlitzes', in dem sich ein Seiendes in seiner Person darstellt (TU 202). Durch das Elementale ist das innere Leben des Genusses von einem „Hof des Nichts" (TU 215) umgeben, womit eine Dimension eröffnet ist, „durch die hindurch die Innerlichkeit die Offenbarung der Transzendenz erwarten und empfangen kann" (TU 215).

Durch die ‚Bleibe' in der Intimität des Für-sich bezieht sich das Subjekt auf einen ‚Empfang' des Anderen (TU 221). Die ‚Bleibe' setzt aber selbst schon eine erste Offenbarung des Anderen voraus (TU 216).

Die ‚Bleibe' in der Intimität des Für-sich hebt L. vom transzendentalen Subjektbegriff ab. Das Subjekt konstituiert für ihn weder a priori die Gegenstände noch sich selbst. Ein Subjekt, das objektiviert, setzt schon das Geschehen der ‚Bleibe' im versammelnden Rückbezug aus dem Elementalen des Genusses voraus; die Konstitution der Welt der Dinge ist deshalb immer nur a posteriori möglich (TU 219).

Die ‚Bleibe' ist ein ursprüngliches Bewußtsein, nämlich das Wissen, Zeit zu haben. Die Zeitlichkeit der ‚Bleibe' setzt eine Beziehung mit etwas voraus, das nicht in der Welt der Dinge aufgeht, die Beziehung mit dem Anderen. Die Sammlung in die ‚Bleibe' des Für-sich ist zugleich die ‚Gastlichkeit', die Sammlung in ein Haus, das dem Anderen offensteht. Die Beziehung mit dem Anderen ist die andere Möglichkeit desjenigen Seienden, das in seine ‚Bleibe' versammelt ist (TU 250).

E. Das Antlitz als die eigentliche Öffnung des Seins. Absolute Differenz, Asymmetrie und Pluralität des Seins: Auch wenn die Trennung im inneren Leben Voraussetzung für die Idee des Unendlichen ist, so ereignet sich diese Idee doch nur in „Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz" (TU 280). Der Andere präsentiert sich nach L. im Antlitz, dem Ausdruck schlechthin, dem ersten Wort (TU 258). Mit dem Auftreten der Exteriorität des Anderen im Antlitz, die, anders als die Exteriorität der Dinge, eine absolute Differenz bedeutet, beginnt die wahre Ökonomie des Seins: „Das Sein ist eine Welt, in der und von der gesprochen wird" (TU 274). Die Wahrheit der Entbergung ist nur die Wahrheit des Phänomens (TU 264). Allein die Beziehung des Selben mit dem Anderen introduziert die Dimension der Transzendenz (TU 277). Die ‚Erschlossenheit des Seins' im lichten Raum der Wahrheit soll dagegen wesentlich transzendenzlos sein. Zwar macht sie für L. das anonyme Seinsgeschehen des ‚Es gibt' vergessen. Der Schrecken dieses Apeiron ist durch die Seinserschlossenheit aber nicht endgültig verbannt. Hinter jeder Negation, sei sie bestimmt oder absolut, taucht das ‚anonyme Brausen des Es gibt' (TU 377) wieder auf (erkennbar ist dies gegen Heideggers Seinsdenken formuliert). Erst durch die ‚Offenbarung des Antlitzes', einer „Bedeutung ohne Kontext" (TU 23), fordert mich der Andere zu einer Beziehung mit ihm auf (TU 382). Das Wort, das in der Offenbarung des Antlitzes an mich ergeht, ist: Du wirst mich nicht töten, du wirst keinen Mord begehen (TU 285 u. ö.). Dieses Ersuchen in der Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht nennt L. den ‚ethischen Widerstand' (TU 286).

Die Präsentation des Anderen im Antlitz ist nicht die Negation des Selben. Für L. ruft sie vielmehr dessen Freiheit in die Verantwortung und stiftet sie zugleich darin (TU 438–442). Die Antwort auf die Offenbarung des Anderen ist die ‚Güte', das ‚Sein-für-den-Anderen' (TU 346.382). L. Begriff der Güte läßt sich nur verstehen, wenn man beachtet, daß für ihn die Beziehung des Selben mit dem Anderen eine asymmetrische Beziehung ist. Zwar soll das Von-Angesicht-zu-Angesicht zugleich die Menschheit erschließen. In der ethischen Beziehung steht der Andere aber höher als der Selbe; er ist erhabener als dieser. Meine Beziehung zum Anderen beginnt in unserer beider ‚Ungleichheit', die wir einander transzendent sind (TU 366). Verantwortung für den Anderen ist deshalb die wesentliche und primäre Struktur von Subjektivität. ‚Güte' als die Antwort auf das Antlitz des Anderen besteht für L. darin, „sich im Sein so zu setzen, daß der Andere mehr zählt als ich selbst" (TU 364).

Die Asymmetrie der Beziehung des Selben mit dem Anderen soll unhintergehbar sein, weil es unmöglich ist, „von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden" (TU 67). ‚Ich' und ‚Du' sind für L. nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. Das, was mich an den Anderen bindet, ist nicht die Einheit des Allgemeinen (TU 44). Es fehlt das ‚Dritte', welches „mich und den Anderen umfassen könnte" (TU 366). Die Pluralität des Seins findet deshalb „in einem wesentlich asymmetrischen ‚Raume' statt" (TU 313).

F. Das Unendliche als Ereignis der Zeit: Zeit manifestiert sich für L. ursprünglich in der Versammlung in die ‚Bleibe', im Bewußtsein. „Bewußtsein haben heißt Zeit haben" (TU 348). Die Zeit des Bewußtseins beruht auf dem ‚Abstand des Selbst von sich' im Selbstbewußtseins (TU 303), in dem unser Bewußtsein Kenntnis von sich hat. Das Sein unserer Existenz geht aber nicht darin auf, im Selbstbewußtsein zu erscheinen. Es ereignet sich für L. wesentlich in der Beziehung mit den Anderen. Die asymmetrische Bipolarität dieser Beziehung ist für ihn durch eine bestimmte Form der Zeitlichkeit bestimmt: die Zeit der Diachronie. Denn wenn die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen absolut, das heißt, unendlich sein soll, muß die Zeitlichkeit ihrer Beziehung so gedacht werden, daß die Zeit des Selben nicht in die Zeit des Anderen fällt und umgekehrt (TU 73).

In der Zeit der Diachronie ereignet sich die Wahrheit unserer Existenz in der Apologie der Rede, die in die Güte einmündet. Zwar scheint die Gewalt des Todes die Subjektivität, ohne die sich die Wahrheit des Seins nicht ereignen kann, zum Schweigen zu bringen (TU 370). Doch kann der Tod durch die ‚Fruchtbarkeit' transzendiert werden. Neben dem Eros (TU 372–390) ist sie für L. jene Form der Transzendenz des Ich, welche „die Erscheinung des Anderen im Antlitz gleichzeitig voraussetzt und überschreitet" (TU 370).

Die Fruchtbarkeit, von L. als Prinzip der Vaterschaft bezeichnet, ist ein Vermögen ‚totaler Transzendenz'; sie ist die „Transzendenz der Trans-Substantiation" (TU 390). Im Sohn, das heißt, im Kind, bin ich mir selbst ein anderer und bin darin bezogen auf eine absolute, unendliche Zukunft (TU 393). In der ‚Fruchtbarkeit' transzendiert die Transzendenz auf den hin, der selbst transzendiert (TU 394).

Erst in der Fruchtbarkeit findet das metaphysische Begehren seine Erfüllung. Die Fruchtbarkeit ist die „Güte der Güte" (TU 394), weil sie das gute Seiende erzeugt. L. fordert deshalb, die Fruchtbarkeit zu einer ontologischen Kategorie zu erheben. Denn anders als in der durch das Prinzip der Einheit bestimmten abendländischen

Ontologie, in der die Transzendenz ‚außerhalb des Seinsgeschehens' steht (TU 401), zeige sich in ihr die ursprüngliche Pluralität des Seins selbst (TU 405f). Hier wird noch einmal das zentrale Anliegen von L. Metaphysik der Exteriorität deutlich: einen Seinsbegriff zu formulieren, der die Transzendenz als etwas Ursprüngliches begründet und sie nicht zu einem bloßen Phänomen des Bewußtseins erklärt (TU 403).

Für L. ist es die Zeit der Fruchtbarkeit, durch welche die eigentliche Struktur der Zeitlichkeit bestimmt ist. Zeit ist für ihn weder die Sequenz aneinandergereihter Augenblicke noch, wie Bergson glaubte, eine kontinuierliche Dauer. „Tod und Auferstehung machen die Zeit aus" (TU 415), wobei das zentrale Geschehen der Zeit die Wiederauferstehung ist (415). Die Vollendung der Zeit, in der sich das, was bleibt, in die Zeit der Ewigkeit transformiert, nennt L. die „messianische Zeit" (TU 416). In TU bleibt diese allerdings recht unbestimmt. In welchem Verhältnis die von der Infinition des Unendlichen in der Zeit geforderte vollendete Zeit zur messianischen Zeit der religiösen Hoffnung steht, ist deshalb nicht zu entscheiden.

G. Resümee und Kritik: Bei der Metaphysik von TU handelt es sich ohne jeden Zweifel um einen der bedeutendsten philosophischen Beiträge der Gegenwart; philosophisches Denken in dieser Originalität ist selten geworden. Entscheidend für die Metaphysik von TU ist der Gedanke der Exteriorität als der äußersten Struktur des Seinsgeschehens. Die ursprüngliche Pluralität des Seins erschließt sich in der Beziehung des Selben mit dem Anderen und bedeutet das Ereignis des Unendlichen (Gott), welches Ereignis L. mit Hilfe des Offenbarungs- bzw. Schöpfungsbegriffs reflektiert. Dabei beansprucht L. Metaphysik der Exteriorität, ‚Erste Philosophie' zu sein; zugleich ist sie Theologie, da sie die Beziehung des Selben mit dem Anderen als ein Offenbarung Gottes vindiziert. L. reflektiert in seinem Konzept von Metaphysik aber eine Pluralität des Seins, die sich jeder dialektischen Aufhebung in das Absolute entzieht. Für die Suche nach einer veränderten metaphysischen Denkform dürfte deshalb die Lektüre von TU unverzichtbar sein. Doch lassen sich die behauptete Asymmetrie der ethischen Beziehung und der absolute Charakter der Exteriorität (1), L. Heideggerkritik (2) und seine Fundierung der Metaphysik in einer Offenbarung Gottes (3) m.E. nicht aufrechterhalten.

(1) Man wird zugeben müssen, daß es eine Asymmetrie der ethischen Beziehung im Von-Angesicht-zu-Angesicht gibt. Es ließe sich aber relativ leicht zeigen, daß das Verhältnis der Intersubjektivität nicht schlechthin asymmetrisch sein kann. Wenn der Andere nicht mit dem Selben in der Subjektivität ein und derselbe wäre, könnte er sich im Antlitz niemals ausdrücken und so der auf mich irreduzible Andere sein. Um mir als der Andere entgegentreten zu können, muß er wie ich ein Subjekt sein. Eine Asymmetrie der ethischen Beziehung in der Epiphanie des Anderen im Antlitz kann es nur geben, wenn „das Selbst das Andere des Anderen und ihm selbst dasselbe ist" (J. Derrida, Gewalt und Metaphysik, 193). Die Exteriorität des Anderen kann dann aber nicht absolut sein. Die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen ist als eine Differenz zu denken, die beide verbindet, ihre Differenz aber nicht vernichtet. Dazu wäre erneut das Verhältnis von Identität und Differenz zu bedenken. Dabei würde sich zeigen, daß sich das Wesen des Seins nicht als ‚absolute' Exteriorität bestimmen läßt. Ohne eine Identität des Seins selbst kann es keine Ökonomie (Ordnung) im Sein geben.

(2) Gegen Heideggers Seinsdenken bringt L. im wesentlichen zwei Einwände vor: a) in ihm werde das Seiende neutralisiert; es werde auf das Selbe (Identität, Totalität), in welchem sich die Onto-logie bewegt, reduziert; b) die Primordialität des Seins gegenüber dem Seienden führe insbesondere dazu, daß die Beziehung des Selben mit dem Anderen (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem unpersönlichen Sein des Seienden untergeordnet wird. L. unterstellt dabei, daß Heidegger sein Grundwort ‚Sein' wie einen kategorialen Begriff gebrauche. Nach Heideggers Auslegung der ontologischen Differenz bezeichnet das Sein des Seienden aber etwas Transkategoriales. Es ist nicht das unpersönliche Es, als das L. es interpretiert. Wenn Heidegger zum Beispiel in der Abhandlung „Zeit und Sein" (1962) fordert, ‚Sein ohne Seiendes' zu denken, hat er nicht ein völlig unbestimmtes Sein unabhängig von allem Seienden im Blick. Da die ontologische Differenz etwas schlechthin Ursprüngliches ist, kann von Sein immer nur in bezug auf das Seiende sinnvoll gesprochen werden. Das ‚Es gibt', das in „Zeit und Sein" das Sein der ontologischen Differenz bezeichnet, kann deshalb nicht als anonymes, völlig unbestimmtes Seinsgeschehen interpretiert werden.

Wenn es Sein nicht unabhängig vom Seienden gibt, geht es diesem auch nicht eigentlich voraus. Dennoch spricht L. von einer Primordialität des ‚Seins' gegenüber dem Seienden bei Heidegger. Dies soll sich insbesondere darin zeigen, daß die ethische Beziehung der ontologischen Beziehung untergeordnet wird. Nun ist nicht zu bestreiten, daß bei Heidegger eine Reflexion der ethischen Beziehung fehlt. Zwar kennt die Daseinsanalytik von „Sein und Zeit" das Mitdasein des Anderen (§ 26). Sie betrachtet das Dasein selbst aber als etwas Neutrales. So sagt Heidegger in Erinnerung an „Sein und Zeit" von der Selbstheit des Daseins: Nie „ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das ermöglichend – gegen Ichsein und Dusein und erst recht gegen die ‚Geschlechtigkeit' neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität" (Vom Wesen des Grundes, ^{6}1973, 38). Gegen L. ist aber zu sagen, daß es sich bei Heideggers Seinsdenken nicht um ein totalisierendes Be-greifen des Seienden handelt. Vielmehr ist es ‚Sein-lassen des Seienden'. Und darin ist das Seiende immer schon als ‚das Andere' des Denkens anerkannt. Dem entspricht Heideggers Wort vom ‚Geschick des Seins'. Im Denken des Seins als einem ‚Sein-lassen des Seienden' wäre aber auch schon dasjenige Seiende seingelassen (anerkannt), welches mit mir ein und dasselbe ist: ‚der Andere'. Im Ereignis des Seins ist eine Gleichursprünglichkeit des ‚Wesens' der Wahrheit und des Guten vorausgesetzt. Zwar ist damit ein Gedanke formuliert, der sich bei Heidegger so nicht mehr findet. Doch ist sein Seinsdenken für diesen Gedanken durchaus offen.

(3) Die Metaphysik von TU ist an einer einzigen formalen Struktur orientiert: „der Idee des Unendlichen in uns" (TU 109). Bei aller Differenz zu Descartes' Metaphysik teilen die Analysen von TU doch drei Voraussetzungen der Cartesianischen Meditationen: a) von der Idee des Unendlichen ist seine Existenz nicht zu trennen, b) das Unendliche ist die Versenkung seiner Idee in mich, c) das Unendliche, das seine Idee in mir offenbart, ist Gott. L. fundiert seine gesamte Metaphysik der Exteriorität damit in der Existenz Gottes. Nach Kants Destruktion aller natürlichen Theologie qua Gotteserkenntnis kann eine solche Fundierung aber kaum noch überzeugen. Das Absolute kann an ihm selbst nicht erkannt werden. Es ist deshalb auch nicht einfach identisch mit dem Gottesgedanken. Anders als Hegel und die meisten Metaphysiker vor ihm glaubten, ist das Absolute der metaphysischen Erkenntnis selbst nicht präsent. Es ist ein Gedanke, der im metaphysischen Überstieg des Seienden und seiner Ontologie gewonnen wird, aber auf etwas geht, was an sich selbst unserer Erkenntnis entzogen ist. Denn wenn das Absolute jene alles Seiende umfassende Einheit meint, muß es, da von Sein sinnvoll nur in bezug auf Seiendes gesprochen werden kann, noch jenseits des Seins liegen. Von dieser platonischen Einsicht hat eine gegenüber der abendländischen Ontologie veränderte metaphysische Denkform auszugehen. Zwar spielt Platons Idee des Guten in der Metaphysik von TU eine entscheidende Rolle. Diese Lehre, die L. für die tiefste und endgültige Lehre der Philosophie hält (TU 196), läßt sich aber mit Descartes' Metaphysik des vollkommenen Seins wohl nur schwer versöhnen.

Tübingen Helmut Hoping

Becker, Thomas: **Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins**. – Freiburg: Herder 1987. (Freiburger Theologische Studien Bd 134)

Die Zahl der Schriften über P. T. de Chardin ist – mehr als 30 Jahre nach seinem Tode – beinahe unübersehbar geworden. Dem Vernehmen nach sollen es über 10 000 sein. Versinkt eine neue Publikation über P. T. de Chardin nicht in einer Flut, die sie bald vergessen macht? Der Rezensent, der selbst auch längst den Überblick verloren hat, wünscht der hier zu besprechenden Diss. – vorgelegt der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg – das Schicksal des Untergehens nicht; die Arbeit ist in mehrfacher Weise bemerkenswert: sie entschlüsselt die Anfänge des Teilhard'schen Denkens, das dann später – mehr verdeckt als offen ausgesprochen – die Theologie so sehr beeinflußt hat; sie analysiert diese Anfänge auf dem Hintergrund der theologiegeschichtlich so heiklen Phase des Modernismus und Antimodernismus; sie ist in der Art ihrer Durch- und Ausführung von ‚kriminalistischer' Akribie und ordnet sich damit ein in die Reihe bester Textinterpretationen.

Die Arbeit wurde angeregt durch die Teilnahme an einem Arbeitskreis von Theologen und Naturwissenschaftlern an der Univ. Freiburg. Dort entstand zunächst der Plan „zu einer Untersuchung des Geist-Materie-Denkens Teilhards in seinen Frühen Schriften (1916–1919). Doch bald zeigte sich, daß es vor den Frühen Schriften noch einige Texte Teilhards aus den Jahren seines philosophischen und theologischen Studiums gibt (1905–1912), die von der bisherigen Teilhard-Forschnung nicht wahrgenommen wurden" (5). B. hält diese Schriften – und er weist es nach – für grundlegend, um das Teilhard'sche Denken zu verstehen, weil in den genannten Ausbildungsjahren Teilhard die Evolution entdeckte und erste Schritte zu einer Synthese von Glauben und Wissen, Gott und Welt, Geist und Materie wagte (5). Die Auslegung der im genannten Zeitraum verfaßten Schriften durch den Vf. der Diss. im lebens- und geistesgeschichtlichen Kontext macht in spannender Weise deutlich – jedenfalls dem, der an theol.-naturwissenschaftlichen Fragen interessiert ist – wie Teilhard „den Dualismus von Geist und Materie beim Übergang von der statischen zur evolutionären Weltsicht überwinden konnte" (5).

Nach einer Charakterisierung der Vordenker, Pierre Rousselot, Maurice Blondel und Henri Bergson (erster Teil) untersucht der Vf. im zweiten und dritten Teil die Schriften vor ‚den Frühschriften' T. de Chardins (bibliographische Dokumentierung im Literaturverzeichnis unter 10.1).

Der zweite Teil analysiert die Artikel „Von der Willkür in den Gesetzen, Theorien und Prinzipien der Physik" (1905) und „Die Wunder von Lourdes und die kanonischen Untersuchungen" (1909).

In der ersten der beiden Schriften geht es um die Suche T. de Chardins nach dem ‚Unterhalb der Dinge'. Er anerkennt darin die Physik, „wie sie vorliegt, schürt jedoch auch den Zweifel, was ihre Möglichkeit angeht, etwas über das ‚Unterhalb der Dinge' zu sagen. Dafür gibt es zu viele willkürliche Aspekte in ihr" (67).

Im zweiten, dem Lourdes-Artikel, votiert Teilhard auch „für eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs der Physik in Richtung des ‚Unterhalb der Dinge'"; der indeterminierten und organisierten Materie wird nun aber eine zusätzliche Wirkungskomponente zugesprochen, nämlich „gewisse Freiheitsgrade, ... die in der späteren Synthese Teilhards innerhalb der evolutonären Betrachtung eine wichtigen Rang einnehmen" (174). Zum ersten Mal wird 1909 die Evolution in Teilhards Überlegungen einbezogen. Er siedelt speziell das Wirken Gottes in den indeterminierten Ereignissen der Wirklichkeit an.

Der dritte Teil der Diss. befaßt sich mit den Artikeln „Die Evolution" (1911) und „Der Mensch vor den Lehren der Kirche und vor der spiritualistischen Philosophie" (1912).

1911 hat Teilhard die Evolution des Lebendigen endgültig entdeckt. Die biologische Evolution nahm für ihn nun den Rang einer wissenschaftlich begründeten Tatsache an. Er sieht die Evolution vorangetrieben durch einen inneren Stoß, – im Anschluß an den vitalistischen Transformismus. Das ‚Unterhalb' der physikalischen Dinge wird ihm bei belebter Materie zu einem ‚Innen'. Auf den Menschen bezogen drückt Teilhard dieses ‚Innen' mit dem klassischen Begriff Seele aus (175).

1912 geht es Teilhard darum, „die Wissenschaftler davon zu überzeugen, daß das Wirken Gottes in der Welt durch einen schöpferischen Impuls ihrer Wirklichkeitserkenntnis nicht widersprechen muß, da wir nicht genau wissen, unter welcher Form sich die Aktion der Causa prima manifestiert'".(198f) Gott wirkt „durch das Innen". Zum erstenmal taucht in dieser Schrift der Terminus ‚Innen' bezogen auf die Gesamtwirklichkeit auf. Deutlich bleibt dabei die Erschaffung der Seele des ersten Menschen Gott vorbehalten; Teilhard sieht damit jedoch keinen Widerspruch zur Evolutionstheorie konstituiert (199). In diesem Artikel formuliert er auch die Grundbestimmung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie, die dann sein ganzes weiteres Werk so nachhaltig bestimmen wird (199); er hat bereits im Jahre 1912 die Grundlage seines weiteren Lebensprogrammes gefunden: Wissenschaft und Glaube werden in sich gegenseitig befruchtendem Aufstieg die Einheit der Wirklichkeit immer mehr erahnen lassen (201). Insgesamt ist für Teilhard 1912 klar, daß unbelebte und belebte Materie durch ihren durchgängigen evolutionären Werdenszusammenhang unter dem Überbegriff Materie zusammengefaßt werden können, ohne daß damit gleichzeitig eine Reduktion des Lebens auf die unbelebte Materie mitausgesagt werden muß (210).

Wie münzt sich alles dieses auf die Verhältnisbestimmung von Geist und Materie aus, auf das, worauf es schließlich, wie der Titel deutlich macht, in dieser Diss. ankommt? Am Schluß der Arbeit bringt der Vf. diese Verhältnisbestimmung, soweit die Schriften Teilhards von 1905 bis 1912 sie zulassen, zusammenfassend zur Sprache: Parallel mit der zunehmenden Entdeckung eines ‚Innen' der Dinge auf allen Ebenen der Evolution postuliert Teilhard „auch eine Öffnung der Materie auf den Geist hin und eine starke Abhängigkeit des Geistes von der Materie im Menschen". „Eine Verbindung beider Begriffslinien wird dort sichtbar, wo Teilhard das Wirken Gottes in der Evolution als schöpferischen Impuls, durch das ‚Innen' interpretiert. Die Erschaffung der Seele durch Gott, die Teilhard 1912 durchgängig verteidigte, wäre nämlich unter Annahme eines Schöpferischen Impulses, der wesentlich die Natur, nicht jedoch die äußerlich sichtbaren, naturwissenschaftlich erfaßbaren Wirkungen beeinflußt, auch ein Wirken Gottes durch das ‚Innen'. Das Evolution begleitende Wirken Gottes von der Materie über das Leben bis zum Menschen durch das ‚Innen' der Dinge hat also Teilhard bereits im Jahr 1912 die Fesseln eines Dualismus von Materie und Geist abwerfen lassen" (227).

Der Rezensent kann dem Vf. zustimmen, wenn dieser abschließend sagt: „Es hat sich gezeigt, daß aus den Artikeln aus Teilhards Studentenzeit viel für unser Verstehen seiner späteren Texte gewonnen werden kann" (228). Diese von B. vorgelegte Diss. hilft aber nicht nur bei einem Verstehen des späteren Teilhard, sondern darüber hinaus beim nie zu Ende gehenden Verstehensprozeß des Zu- und Ineinander von Materie und Geist, des Daseins geschöpflicher Wirklichkeit überhaupt.

Diese schlaglichtartigen Kurzcharakterisierungen der Forschungsergebnisse B.s können die Konsequenz der Gedankengänge nicht adäquat wiedergeben. So sei die Arbeit der ausführlichen ‚Einsicht' empfohlen; nicht nur Teilhard-Fans, sondern alle, die an der Deutung der Wirklichkeit und insbesonders der evolutionär konstituierten Wirklichkeit einschließlich des Menschen interessiert sind, finden in der Publikation B.s eine sehr aufschlußreiche und spannende Lektüre.

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Bosshard, Stefan Nikolaus: **Erschafft die Welt sich selbst?** Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 263 S. (Quaestiones Disputatae, 103), Ppb. DM 48.–

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die allgemeine Evolutionstheorie ist in jüngerer Vergangenheit das Wort ‚Selbstorganisation' aufgetaucht, und zwar nicht als bloßes Synonym, sondern als Bezeichnung eines Begriffes, der zur Evolutionstheorie eigene Akzente setzt, die theologierelevant sind. Bestimmungsmerkmale dieses neuen Begriffes – unter Ausklammerung der Frage nach dem Letztgrund für die Selbstorganisation aller Wirklichkeit (bedeutsam für die Theologie!) – sind die wenigstens in ihren Umrissen bekannten Rahmenbedingungen, unter denen Selbstorganisation stattfindet – zumindest von Lebewesen, inklusive ihrer Gehirne und ihrer Sozialstrukturen: 1. die rein mathematische Erkenntnis, daß Chaos prinzipiell zu neuen Ordnungszuständen führen kann; 2. die Erkenntnis, daß nur eine Welt außerhalb des thermodynamischen Gleichgewichts – also ein offenes System – aus Chaos Ordnung gebiert; 3. die Erkenntnis, daß einzelne Strukturen, wie etwa Lebewesen, nur solange in Raum und Zeit stabil bleiben, wie sie durch die Aufnahme von Energie ihr Fließgleichgewicht aufrechterhalten können; 4. die Erkenntnis, daß diese offenen Rahmenbedingungen einen starken selektiven Druck auf Lebewesen ausüben und damit gleichsam kreativ wirken – ja daß dieses Selektionsprinzip nicht nur einer der beiden Stützpfeiler der Darwinschen Evolutionstheorie (neben dem Angebot von Vielfalt) ist, sondern eine offenbar angeborene Eigenschaft des Universums. Und diese blinde, nicht zielgerichtete Auslese der am besten den jeweiligen Bedingungen angepaßten Strukturen – Wolkenwirbel, wie Wolfsrudel, wie Wirtschaftsunternehmen – scheint die wundersame Eigenschaft Selbstorganisation nicht nur zu ermöglichen, sondern sogar zu erzwingen, welches auch alle bisherigen Computersimulationen nahelegen (vgl. GEO-Wissen Nr. 1, 46). Die Betonung des ‚Selbst' innerhalb des neuen Begriffes berührt, wie schon zuvor der Begriff der Evolution, die Schöpfungstheologie aufs neue; scheint doch auf den ersten Blick das Selbst an die Stelle Gottes gesetzt zu sein (Vorsehung, Weltregierung). Um das theologische Problem (in der bloßen Formulierung sicher nicht neu) deutlich zu machen, könnte man den Titel des hier zu besprechenden Buches umformulieren: Erschafft die Welt sich selbst oder erschafft Gott sie? Wieder einmal steht die Theologie vor der Aufgabe, nunmehr aber trainiert durch die Erfahrungen im Umgang mit der Evolu-

tionstheorie, sich einem naturwissenschaftlichen Thema zuzuwenden, das an den Grundlagen des theologischen Verständnisses von Schöpfung rüttelt. Nach Wissen des Rezensenten hat B. in seiner Habil.-Schrift (darum handelt es sich bei diesem Buch) als erster diese neue Problemsituation zum Thema einer naturphilosophischen und theologischen Erörterung gemacht.

Wie fast immer bei Erörterungen im naturwisssenschaftlich-theologischen Grenzgebiet geht es auch hier nicht ohne eine (zusammenfassende) Darstellung des naturwissenschaftlichen Forschungsstandes; ohne eine solche Hilfe wäre mancher Leser in seinem Bemühen um ein Verstehen des Problems und der entsprechenden Lösungsvorschläge überfordert. Diese Darstellung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse, soweit für das Thema Selbstorganisation, einschlägig, ist umgreifend; Wiederholungen des auch schon andernorts Zusammengefaßten lassen sich verständlicherweise nicht vermeiden:

Zur Urgeschichte des Universums; zur Urgeschichte der Erde; die Entstehung des Lebens; vom Protobiont zur voll ausgestalteten Zelle; die Vielzeller und der Reichtum der Arten; die Stammesgeschichte des Menschen; zur Evolution des Verhaltens (17–63). Jedoch werden diese klassischen Themen auf dem Niveau des neueren Forschungsstandes dargestellt.

Wenn diese bereits für den, der sich schlicht nur informieren möchte, lesenswert sind, dann um so mehr das Kap. Gehirn und Geist (64–78), das auch manchem bislang schon an naturwissenschaftlichen Themen interessierten Christen, insbesondere Theologen, Neues bieten wird. Dieses Kap. macht deutlich, wie der Begriff ‚Selbstorganisation' – hier in neurophysiologischer Hinsicht – speziell der theologischen Anthropologie neue Problemfelder eröffnet. Vermerkt sei jedoch, daß wohl auf keinem Gebiet der Naturwissenschaften die Forschung zur Zeit so schnell voranschreitet wie auf dem Gebiete der Neurophysiologie und somit das von B. Vorgestellte sicherlich inzwischen ergänzungsbedürftig ist.

Der zweite Teil (79–143) befaßt sich mit den naturphilosophischen Implikaten der Selbstorganisation.

Es geht dabei um Musterwachstum, um die Bedeutung irreversibler und indeterministischer Prozesse, um die Veranschaulichung der Selbstorganisation durch die Spieltheorie, um Zufall und Notwendigkeit, um das Entstehen von Neuem als Eigenschaft von Systemen, um Kausalität und ihre Grenzen, um Materie, Leben, Geist unter der Macht der Form, um die Selektion des Erkenntnisapparates (Evolutionäre Erkenntnistheorie).

Dieser naturphilosophische Teil ist reich an Details – auch in rein naturwissenschaftlicher Hinsicht. Die entsprechenden Autoren, u. a. J. Monod, C. Bresch, P. Teilhard de Chardin, M. Eigen, K. Lorenz, G. Vollmer werden ausführlich besprochen und analysiert. Es fehlt aber eine Zusammenfassung des naturphilosophischen Ertrages, die notwendig ist, um auch dem in diesen anstehenden Fragen ungeübten Leser (Theologen) im Vorfeld der theologischen Erörterungen eine überschaubare Basis für das Weiterdenken zu schaffen; ohne Zusammenfassung werden wohl manche Leser in der (hochinteressanten) Vielfalt des Gebotenen stekkenbleiben.

Der dritte Teil des Buches ist nun dem gewidmet, worauf es im Titel ankommt: Die Schöpfungstheologie im Horizont der Selbstorganisation.

Die Kap. 5 und 6 (191–211) sind der Zentralpunkt dieser theologischen Erörterungen; sie handeln vom Verhältnis Gott – Welt im Horizont der Selbstorganisation (Kap. 5) und von Evolution, Führung, Vollendung (Kap. 6). Zur Sprache kommen dabei Karl Rahners Modell der ‚aktiven Selbsttranszendenz', die theologische Geistproblematik, die Führung durch Gott als Glaubenserfahrung, die Frage: Führung in der Evolution?, Vollendung und Ziel der Schöpfung. Die übrigen Kap. geben den zum Teil notwendigen, zum Teil interessanten Rahmen zum Zentralen ab: Zur theologischen Relevanz des Evolutionsparadigmas (Kap. 1); Biblische Schöpfungsmodelle I: ein Weltschöpfungskonzept des 6. Jh.s v. Chr. (Kap. 2); Biblische Schöpfungsmodelle II: die Erzählung von der Erschaffung des Menschen als Kulturspiegel (Kap. 3); Eine Einordnung der Schuldthematik in den Prozeß der Anthropogenese (Kap. 4); Perspektiven einer evolutionären Ethik (Kap. 7).

Wieder, wie schon zum naturphilosophischen Teil, vermißt der Rezensent eine Zusammenfassung, gleichsam den ‚Wurf', in dem der Ertrag dieses Teils und damit auch der der Arbeit überhaupt auf den Punkt gebracht wird. Die letzte Umschlagseite und der Schluß der Einleitung bieten einen schwachen Ersatz: der Vf. habe „die sich wandelnden schöpfungstheologischen Vorstellungen des Christentums" beschrieben und gezeigt, „wie sich der Schöpfungsglaube in Auseinandersetzung mit den sich wandelnden Weltbildern bis heute erhalten hat". In der Einleitung heißt es: die These werde aufgestellt und begründet, „daß die christliche Schöpfungslehre und das Konzept der Selbstorganisation grundsätzlich kompatibel sind" (15). Dem Fortschritt in den Naturwissenschaften werde namentlich dadurch Rechnung getragen, „daß Selbstorganisation als ein Schöpferwirken Gottes begriffen wird, das das göttliche Wort nicht immer wieder von neuem durch unmittelbare Interventionen auf Kurs halten muß, das vielmehr auf eine Weise vom Sein Gottes getragen ist, daß es von sich aus zu ‚aktiver Selbsttranszendenz', dem theologischen Äquivalent zur Selbstorganisation, befähigt ist" (16). Der Rezensent fügt hinzu: Zur Lösung des Problems greift der Vf. das von K. Rahner spekulativ erarbeitete Modell der Selbsttranszendenz auf und überprüft es anhand der neuesten, dem Thema entsprechenden Daten naturwissenschaftlicher Forschung und kommt zu dem in seiner Einleitung (s. o.) genannten Ergebnis.

Trotz der Kritik (mangelnde Darstellung des Gesamt-Lösungsentwurfs) ist der Rezensent von der vorliegenden Arbeit B.s sehr angetan; wird in ihr doch ‚frühzeitig' genug von theologischer Seite her ein naturwissenschaftliches Interpretationsmodell der Weltwirklichkeit auf die theologische Relevanz hin überprüft und ein Kompatibilitätsentwurf versucht. Wegen der vielen Details ist die Lektüre sehr informativ; der Text ist auch für den ‚Laien' auf dem Gebiet der hier angesprochenen Fragestellungen gut lesbar wegen der sich nicht versteigenden Sprache. Das Buch macht mit einer neuen Akzentuierung der allgemeinen und der speziellen Evolutionstheorie bekannt (innerhalb des theologischen Umfeldes) und deckt eine neue Lesart des alten Problems auf: Erschafft Gott diese Welt oder erschafft sie sich selbst?

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Schneider, Michael: **Das neue Leben.** Geistliche Erfahrungen und Wegweisung. – Freiburg: Herder 1987. 279 S., kart. DM 24.80

Das Buch geht auf geistliche Unterweisungen für Priesteramtskandidaten zurück. Es bezeugt eine große Vertrautheit mit dem spirituellen Schatz der kirchlichen Überlieferung, vom altkirchlichen Mönchtum bis zum Schrifttum unserer Tage. Seiner Intention entsprechend, will es aber nicht nur Wissen vermitteln, sondern aus Erfahrung heraus – vor allem der großen geistlichen Gestalten der Geschichte – „Wegweisung" sein zu einem persönlichen geistlichen Leben auf seinen fortschreitenden Stufen. Damit bleibt es nicht auf seine ursprüngliche Hörerschaft beschränkt, sondern kann eine willkommene Hilfe sein für jeden Christen, der einen Weg in ein intensives Leben aus dem Glauben sucht.

Wie sieht dieses Leben nach dem Vf. aus? Es ist ein „neues" Leben, das nur Gott schenken kann. Um es zu erwerben, bedarf es nicht nur eines Verlangens danach und des Gebetes darum, sondern auch einer vom Sakrament unterstützten „Abkehr" von den „Göttern" des bisherigen Lebens. Diese „Umkehr" will über eine längere Zeit hindurch eingeübt sein. Nur so wird das „Neue" im Umgang mit Gott ansichtig und erfüllend. Hilfreich auf diesem Weg, der ein „geistliches Unterscheidungsvermögen" erfordert, ist ein geistlicher Begleiter, der selbst schon Erfahrung auf diesem Weg hat und Vertrauen übertragen kann, wenn es schwierig zu werden beginnt. – Das letzte Kap. handelt vom „Bleiben" im neuen Leben, in dem Gott dem Glaubenden zum Freund zu werden beginnt. Hier gibt der Vf. viele Winke, um den Alltag zu bestehen und eine erste Ahnung davon zu bekommen, daß der Christ im „Fragment" des Hiesigen schon das „Ganze" des göttlichen Lebens zu ahnen anfängt.

Wir halten das Buch bei *jüngeren Menschen ohne größere geistliche Erfahrung* nur dann für hilfreich, wenn es von einem Erfahrenen immer wieder erläutert wird. Denn es greift in seinen religiösen Ansprüchen sehr hoch. Sind es doch zum guten Teil Aussagen heiliger Menschen, die hier für die verschiedenen Stufen des Aufstiegs zu Gott als Beispiele vorgelegt werden. Das gilt vor allem von den kurzen, oft sehr prägnant formulierten Merksätzen für konkrete Situationen eines tieferen geistlichen Lebens, zumal dort, wo sie ohne ihren Zusammenhang zitiert werden. Gegenüber der sehr betont geistlichen Zielsetzung des Vf., kommt m. E. die speziell anthropologische Seite der Einführung in ein intensiveres geistliches Leben, die heutzutage ein hohes Maß psychologischer Erkenntnisse und Erfahrung voraussetzt, zu kurz.

Das hindert aber nicht unser Urteil, daß man allen Priesteramtskandidaten in unseren Seminaren eine so intensive geistliche Einführung wünscht, wie sie hier vorgelegt wird.

München Friedrich Wulf 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

The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark **Kee**. Ed. by Jacob Neusner. – Phil: Fortress Pr. 1988. XII, 368 p.; $ 39,95; p. 342–356: Bibliography H. C. Kee.

Nubia et oriens christianus. Festschrift für C. Detlef G. **Müller** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Piotr O. Scholz ... – Köln: Dinter 1988. XVIII, 454 S. = Bibliographie Nubica I; kart. DM 175,–; S. XIII–XVIII: Bibliographie C. D. G. Müller.

Religion, culture, and society in the early Middle Ages. Studies in honor of Richard E. **Sullivan**. Ed. by Thomas F. X. Noble and John J. Contreni. – Kalamazoo, Mich.: Western Michigan Univ. 1987. 256 p.; $ 14,95.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Barr, Lames: The theological case against biblical theology. – Canon theology and Old Testament interpretation. Essays in honor of B. S. Childs, Phil 1988, 3–19; p. 20–32: Gerstenberger, Erhard S.: Canon criticism and the meaning of *Sitz im Leben*; p. 32–47: Hanson, Paul D.: Biblical interpretation: Meeting place of Jews and Christians; p. 48–61: Melugin, Roy F.: Canon and exegetical method.

Childs, Brevard S.: Biblische Theologie und christlicher Kanon. – Jahrbuch für biblische Theologie 3, 1989, 13–28; S. 29–54: Lohfink, Norbert: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6; S. 83–96: Link, Hans-Georg: Der Kanon in ökomenischer Sicht; S. 97–114: Baldermann, Ingo: Didaktischer und „kanonischer" Zugang. Der Religionsunterricht vor dem Problem des biblischen Kanons; S. 115–134: Sæbø, Magne: Vom ‚Zusammendenken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments; S. 135–146: Maier, Johann: Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde; S. 147–162: Hübner, Hans: Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht; S. 163–174: Stemberger, Günter: Jabne und der Kanon; S. 175–190: Rüger, Hans Peter: Das Werden des christlichen Alten Testaments; S. 191–200: Berndt, Rainer: Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor; S. 201–216: Sieben, Hermann Josef: Die Kontroverse zwischen Bossuet und Leibniz über den alttestamentlichen Kanon des Konzils von Trient; S. 217–240: Miller, Patrick D.: Der Kanon in der gegenwärtigen amerikan. Diskussion.

2. Altes Testament

Ascribe to the Lord. Biblical & other studies in memory of Peter C(ampbell) **Craigie**. Ed. by Lyle Eslinger & Glen Taylor. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. XV, 633 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXVII; £ 30,–; p. 593–597: Bibliography P. C. Craigie; [cont.:] p. 3–10: Cunchillos, J.-L.: Que mère se réjouisse de père. Traduction et commentaire de KTU 2.16; p. 11–19: Harrison, R. K.: Philistine origins: A reappraisal; p. 21–27: Kitchen, K. A.: Of bedspreads and hibernation: From Rio de Janeiro to the Middle Euphrates; p. 29–53: Kleven, T.: Kingship in Ugarit ‹KTU 1.16 I 1–23›; p. 55–67: Pardee, D.: A new datum for the meaning of the divine name **Milkashtart**; p. 69–90: Saade, G.: La vie intellectuelle et l'enseignement à Ougarit; p. 93–98: Bordreuil, P.: *mizzĕbul lô*: à propos de **psaume 49:15**; p. 99–107: De Moor, J. C.: 'O death, where is thy sting?'; p. 109–116: Dietrich, M. – O. Loretz: Von hebräisch 'm/lpny ‹**Ps 72:5**› zu ugaritisch 'm "vor"; p. 117–125: Dressler, H. H. P.: The lesson of **Proverbs 26:23**; p. 127–132: Gordon, C. H.: Ugaritic RBT / RABĪTU; p. 133–149: Parker, S. B.: The birth announcement; p. 151–177: Taylor, J. G.: A first and last thing to do mourning: KTU 1.161 and some parallels; p. 179–201: Watson, W. G. E.: Some additional wordpairs; p. 205–235: Aufrecht, W. E.: Genealogy and history in ancient Israel; p. 237–251: Auld, G.: Word of God and word of man: Prophets and canon; p. 253–264: Caquot, A.: Cinq observations sur le Psaume **45**; p. 265–287: Combs, E.: Has Yhwh cursed the ground? Perplexity of interpretation in **Genesis 1–5**; p. 289–301: Culley, R. C.: Psalm **88** among the complaints; p. 303–318: Deroche, M. P.: The *rûaḥ 'ĕlōhîm* in **Gen 1:2c**; p. 319–339: Dion, P. E.: Institutional model and poetic creation: The first song of the servant of the Lord and appointment ceremonies; p. 341–361: Eslinger, L.: A change of heart: **1 Samuel 16**; p. 363–383: Foley, C. M.: Pursuit of the inscrutable: a literary analysis of **Psalm 23**; p. 385–398: Forrest, R. W. E.: The two faces of **Job**: Imagery and integrity in the prologue; p. 399–419: Gibson, J. C. L.: On **evil** in the Book of **Job**;p. 421–455: Gray, J.: Israel in the **Song** of **Deborah**; p. 457–480: Hobbs, T. R.: An experiment in militarism; p. 481–492: Millard, A. R.: King Og's bed and other ancient ironmongery; p. 493–507: Polzin, R.: On taking renewal seriously: **1 Sam 11:1–15**; p. 509–527: Renfroe, F.: Persiflage in Psalm **137**; p. 529–543: Rogerson, J.: Can a doctrine of providence be based on the Old Testament?; p. 545–555: Sandys-Wunsch, J.: A tale of two critics: A hermeneutical story with a moral for those born since 1802; p. 557–566: Taylor, J. G.: The two earliest known representations of Yahweh; p. 567–589: Walters, S.: The light and the dark.

Westermann, Claus: Bedeutung und Funktion des Imperativs in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. – Der Weg zum Menschen. Zur philosoph. und theolog. Anthropologie. Für A. Deissler ..., Frb/B 1989, 13–27; S. 28–45: Ruppert, Lothar: „Machen wir uns einen Namen ..." ‹**Gen 11,4**›. Zur Anthropologie der vorpriesterlichen Urgeschichte; S. 46–61: Cazelles, Henri: Der persönliche Gott Abrahams und der Gott des Volkes Israel; S. 62–81: Schreiner, Josef: Unter Gottes **Treue**; S. 82–97: Scharbert, Josef: Der „Geist" und die Schriftpropheten; S. 98–109: Groß, Heinrich: Der Mensch als neues Geschöpf ‹**Jer 31**; **Ez 36**; **Ps 51**›; S. 110–133: Mosis, Rudolf: Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenden Heils nach **Hos 2,16f**; S. 134–152: Jeremias, Jörg: Tod und Leben in **Am 5,1–17**; S. 153–172: Haag, Ernst: Psalm **1**. Lebensgestaltung nach dem alttestamentlichen Menschenbild; S. 173–182: Zenger, Erich: Vom Segen der Brüderlichkeit. Überlegungen zum Verständnis des **133. Psalms**; S. 183–200: Ohler, Annemarie: Der Mann im **Hohenlied**; S. 201–216: Lohfink, Norbert: **Kohl 1,2** „alles ist Windhauch" – universale oder anthropologische Aussage?; S. 329–338: Barthélemy, D.: „Un seul", „un nouveau ou un autre"? À propos de l'intervention du Seigneur sur le cœur de l'homme selon **Ez 11,19a** et des problèmes de critique textuelle qu'elle soulève.

Schmidt, Ludwig: Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion von **Genesis 27,1–45**. – ZAW 98, 1988, 159–182; p. 183–198: Marx, Alfred: Sacrifice de reparation et rites de levée de sanction; p. 199–216: Toorn, K. van der: Echoes of Judaean necromancy in **Isaiah 28,7–22**; p. 217–243: Kottsieper, Ingo: Anmerkungen zu Pap. Amherst 63. I: 12,11–19 – Eine aramäische Version von **Ps 20***; p. 244–260: Stuhlhofer, Franz: Der Ertrag von Bibelstellenregistern für die Kanonsgeschichte; p. 261–263: Ska, Jean Louis: L'ironie de Tamar ‹**Gen 38**›; p. 264–267: Garbini, Giovanni: Le Serpent d'Airain et Moïse.

Barré, Lloyd M.: The rhetoric of political persuasion. The narrative artistry and political intentions of **2 Kings 9–11**. – Wash, DC.: The Catholic Biblical Association of America 1988. IX, 161 p. = The Catholic Biblical quarterly. Monograph series XX; $ 4,– [Diss., Vanderbilt]

Yee, Gale A.: The anatomy of biblical parody: The dirge form in **2 Samuel 1** and **Isaiah 14**. – CBQ 50, 1988, 565–586; p. 587–599: Kselman, John S.: **Psalm 146** in its context; p. 600–603: Murphy, Roland E.: Wisdom and eros in **Proverbs 1–9**.

Jeansonne, Sharon Pace: The old Greek translation of **Daniel 7–12**. – Wash, DC.: The Catholic Biblical Association of America 1988. 147 p. = The Catholic Biblical quarterly. Monograph series XIX; $ 4,–.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire de **Psaume XXXII**. – VT 38, 1988, 257–285; p. 286–292: Cogan, M.: For we, like you, worship your God. Three biblical portrayals of Samaritan origins; p. 293–301: Hubbard, Robert L.: **Ruth IV 17**: a new solution; p. 302–323: Moberly, R. W. L.: The earliest commentary on the Akedah; p. 324–332: Weinfeld, Moshe: Historical facts behind the Israelite settlement pattern.

Rofé, Alexander: The arrangement of the laws in Deuteronomy. – ETL 64 1988, 265–286.

Nielsen, Kristen: There is hope for a tree. The **tree** as metaphor in Isaiah. – Sheffield: JSOT Press 1989. 301 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXV; £ 20,–.

Schubert, Mathias: Schöpfungstheologie bei **Kohelet**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 212 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XV; sfr 54,– [Diss., Leipzig. Überarb.]

Levison, John R.: Portraits of Adam in early Judaism: from **Sirach** to 2 Baruch. – Sheffield: JSOT Press 1988. 255 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series I; £ 30,–.

Barr, James: The variable spellings of the Hebrew Bible. – Lo: Brit. Academy; Oxford: Oxford Univ. Press 1989. 239 p. = Schweich lectures British Academy 1986; £ 27,50.

Martin-Achard, Robert: La **mort** en face selon la bible hébraïque. – Genève: Ed. Labor et Fides 1988. 136 p. = Essais bibliques XV; sfr 24,–.

Grabbe, Lester L.: Etymology in early Jewish interpretation. The **Hebrew names** in **Philo**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XVI, 268 p. = Brown Judaic studies CXV; $ 49,95.

Burgmann, Hans: Die **essenischen Gemeinden** von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier ‹130 ante – 68 post›. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 541 S., 1 Abb. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VIII; sfr 82,–.

Olyan, Saul M.: **Asherah** and the cult of Yahweh in Israel. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 100 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXIV; paper $ 12,95.

3. Neues Testament

Studien zum **Matthäusevangelium**. Festschrift für Wilhelm **Pesch**. Ludger Schenke (Hrsg.). – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 317 S. = Stuttgarter Bibelstudien; DM 39,–; [enth.:] S. 11–24: Böcher, Otto: Matthäus und die Magie; S. 25–46: Broer, Ingo: Bemerkungen zur Redaktion der Passionsgeschichte durch Matthäus; S. 47–77: Dautzenberg, Gerhard: Mt **5,43c** und die antike Tradition von der jüdischen Misanthropie; S. 79–106: Giesen, Heinz: Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangeliums; S. 107–126: Hahn, Ferdinand: Die eschatologische Rede Matthäus **24** und **25**; S. 127–155: Hoffmann, Paul: Der Q-Text der Sprüche vom Sorgen. Mt **6,25–33**/Lk **12,22–31**. Ein Rekonstruktionsversuch; S. 157–177: Knoch, Otto: Kenntnis und Verwendung des Matthäus-Evangeliums bei den Apostolischen Vätern; S. 179–200: Lohfink, Norbert: Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt **21,1–17**; S. 209–225: Mussner, Franz: Die Stellung zum Judentum in der „Redenquelle" und in ihrer Verarbeitung bei Matthäus; S. 227–243: Pesch, Rudolf: „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin ..." ‹Mt **18,20**›. Zur Ekklesiologie eines Wortes Jesu; S. 245–268: Schenke, Ludger: Die Interpretation der Parabel von den „Arbeitern im Weinberg" ‹Mt **20,1–15**› durch Matthäus;

S. 269–282: Schnackenburg, Rudolf: Großsein im Gottesreich. Zu Mt **18,1–5**; S. 283–297: Schneider, Gerhard: „Im Himmel – auf Erden", eine Perspektive matthäischer Theologie; S. 299–317: Zeller, Dieter: Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt **5–7**) und der hellenistische Gesetzgeber.

Text and testimony. Essays on New Testament and Apocryphal literature in honour of A. F. J. **Klijn**. Ed. by T. Baarda ... – Kampen: Kok 1988. 286 p.; hfl 75,–; [cont.:] p. 9–23: Aland, Kurt: Noch einmal: der *Rotas/sator-Rebus*; p. 24–38: Baarda, T.: 'She recognized Him.' Concerning the origin of a peculiar textual variation in **John 20,16** Sy^{s}; p. 39–45: Birdsall, J. Neville: The Georgian versions of the **Acts** of the **Apostles**; p. 46–55: Bouwman, Gijs: Der Anfang der Apostelgeschichte und der ‚westliche' Text; p. 56–65: Broek, Roelof van den: Der Brief des **Jakobus** an Quadratus und das Problem der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem ‹Eusebius, HE IV, 5,1–3›; p. 66–78: Charlesworth, J. H.: Biblical interpretation: The crucible of the pseudepigrapha; p. 79–90: Cirillo, L.: Le baptême, remède à la concupiscence, selon la catéchèse ps.-clémentine de Pierre: Hom. XI 26 ‹Réc. VI 9; IX 7›; p. 91–110: Drijvers, H. J. W. – G. J. Reinink: Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten; p. 111–122: García Martínez, F.: Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament; p. 123–131: Hilhorst, A.: Biblical metaphors taken literally; p. 132–141: Iersel, B. M. F. van: He will baptize you with Holy Spirit ‹**Mark 1,8**›; p. 142–151: Jonge, M. de: Jesus' death for others and the death of the Maccabean martyrs; p. 152–161: Luttikhuizen, G. P.: The Jewish factor in the development of the Gnostic myth of origins: Some observations; p. 162–169: Metzger, Bruce M.: Greek manuscripts of John's Gospel with 'Hermeneiai'; p. 170–176: Moir, Ian A.: Fam. 272 – A new family of manuscripts in the 'Pericope Adulterae' ‹**John 7,53–8,11**›?; p. 177–186: Mussies, Gerard: Joseph's dream ‹Matt 1,18–23› and comparable stories; p. 187–192: Petersen, William L.: An important unnoticed diatessaronic reading in Turfan fragment M-18; p. 193–199: Quispel, Gilles: The Gospel of Thomas and the trial of Jesus; p. 200–211: Reiling, J.: Wisdom and the spirit. An exegesis of **1 Corinthians 2,6–16**; p. 212–224: Roldanus, J.: L'héritage d'Abraham d'après Irénée; p. 225–241: Rordorf, W.: In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?; p. 242–246: Smit Sibinga, T. J.: **Acts 9,37** and other cases of ellipsis obiecti; p. 247–254: Strecker, Georg: Der Antichrist. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von **1 Joh 2,18.22**; **4,3** und **2 Joh 7**; p. 255–261: Treu, Kurt: ‚Apocryphe relatif à Jacob et Joseph' (van Haelst no. 571) und der Sitz im Leben von Apocrypha-Papyri; p. 262–275: Vorster, Willem S.: The Protevangelium of **James** and intertextuality; p. 276–285: Hilhorst, A.: A bibliography of A. F. J.: Klijn.

Aus, Roger: Water into wine and the beheading of John the Baptist. Early Jewish-Christian interpretation of **Esther 1** in **John 2:1–11** and **Mark 6:17–29**. – Atlanta, Ga: Scholars Pr. 1988. X, 76 p. = Brown Judaic studies CL; $ 25,95.

Schmithals, Walter: Der **Römerbrief**. Ein Kommentar. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 583 S.; Lw. DM 128,–.

Helewa, Giovanni: «Sofferenza» e «speranza della gloria» in **Rom 8,17**. – Teresianum 39, 1988, 233–273.

Benéitez, Manuel: Algunas reflexiones en torno al «Séptimo Sello» del Apocalipsis ‹**Apc 8,1**›. – EE 63, 1988, 29–62.

Berger, Klaus: Hermeneutik des Neuen Testaments. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 456 S.; Lw. DM 68,–.

Dormeyer, Detlev: **Evangelium** als literarische und theologische Gattung. – Dmst: Wiss. Buchges. 1989. VIII, 200 S. = Erträge der Forschung CCLXIII; kart. DM 40,–.

Theissen, Gerd: **Lokalkolorit** und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitr. zur Geschichte der synoptischen Tradition. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 333 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus VIII; sfr 84,–.

Carroll, John T.: Luke's portrayal of the pharisees. – CBQ 50, 1988, 604–621; p. 622–631: Walker, William O.: Text-critical evidence for interpolations in the Letters of Paul; p. 632–645: Johnson, Luke Timothy: The mirror of remembrance ‹**James 1:22–25**›

Luke-Acts and the Jewish people. Eight critical perspectives. Ed. by Joseph B. Tyson. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 157 p.; $ 15,95; [cont.:] p. 11–20: Jervel, Jacob: The Church of Jews and godfearers; p. 21–34: Tiede, David L.: "Glory to thy people Israel": Luke-Acts and the Jews; p. 35–50: Moessner, David P.: The ironic fulfillment of Israel's glory; p. 51–75: Sanders, Jack T.: The Jewish people in Luke-Acts; p. 76–82: Salmon, Marilyn: Insider or outsider? Luke's relationship with Judaism; p. 83–101: Tannehill, Robert C.: Rejection by and turning to gentiles: The pattern of Paul's mission in Acts; p. 102–123; p. 102–123: Cook, Michael J.: The mission to the Jews in Acts: Unraveling Luke's "Myth of the 'Myriads'"; p. 124–137: Tyson, Joseph B.: The problem of Jewish rejection in Acts.

Carroll, John T.: Response to the end of history. **Eschatology** and situation in **Luke-Acts**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VII, 208 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCII; $ 19,95. [Diss., Princeton]

Ferraro, Giuseppe: La **gioia** di Cristo nel quarto vangelo. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 308 p. = Studi biblici LXXXIII; Lire 32 000.

Beker, Johan Christiaan: Der **Sieg Gottes**. Eine Untersuchung zur Struktur des **paulinisch**en Denkens. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 108 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXII.

Houwelingen, Pieter Harry Robert van: De tweede trompet. De authenticiteit van de tweede brief van **Petrus**. – Kampen: Kok 1988. 318 blz.

Watson, Duane Frederick: Invention, arrangement, and style. Rhetorical criticism of **Jude** and **2 Peter**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XII, 214 p. = Society of biblical literature. Dissertations series CIV. [Diss., Duke]

Dschulnigg, Peter: Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die **Gleichnisse** der **PesK** im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament. – Bern [u. a.:] Lang 1988. XVII, 654 S. = Judaica et Christiana XII; sfr 79,50 [Habil.-Schrift, Luzern]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Augsburg**. Die Sign.-gruppen Cod. I. 3 und Cod. III. 1. Bearb. von Karin Schneider. – Wiesb: Harrassowitz 1988. 875, (15) S., Ill. = Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg II, 1; Lw. DM 278,–.

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Katalog über die C-Sammlung. Bd. I: Handschriften C I–IV, 1–50 [Hauptbd.]; Register. – Stockholm: Almqvist och Wiksell Intern. 1988. XI, 340 p.; 162 p. = Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI = Acta Universitatis Upsaliensis.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kaiser, Philipp: Vom Sinn der Geschichte. – Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag, Ffm [u. a.:] (1988), 23–38; S. 55–66: Hagenbüchle, Roland: Paradoxes Denken: Zum geschichtlichen Wandel einer Erkenntnisform; S. 85–110: Sutor, Bernhard: „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (Pius XII.). Die Deutung eines Grundsatzes unter dem Aspekt von Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre; S. 111–120: Wilke, Jürgen: Die Kirche und ihr Nachrichtenwert; S. 121–143: Rosen, Klaus: Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung. Zur historischen Methode und Glaubwürdigkeit der Evangelien; S. 145–165: Barcelò, Pedro: Das Christentum auf dem Weg zur Staatsreligion des römischen Reiches; S. 167–176: Daltrop, Georg: Die Rezeption des Konstantinsbogens im Quattrocentozyklus der Sixtinischen Kapelle (4 Abb.); S. 177–186: Steer, Georg: Der Eichstätter Schreiber und notarius Konrad Pegner. Zu einer Forschungsperspektive der spätmittelalterlichen Bildungsgeschichte; S. 187–212: Dickerhof, Harald: Kartäusisches Apostolat in Leben und Werk des **Dionysius** von **Rijkel** (1402/03–1471); S. 213–223: Endres, Rudolf: Die Verbreitung der Schreib- und Lesefähigkeit zur Zeit der Reformation; S. 335–357: Burkhardt, Johannes: Die Anfänge des europäischen Konservativismus. Frühkonservative Argumentationsformen in der päpstlichen Diplomatie der **Ära Torrigiani** ‹1758–1769›; S. 397–419: Repgen, Konrad: Ein belgischer Augenzeuge der Judenpogrome im November 1938 in Köln; S. 443–465: Pötzl, Walter: Wallfahrten gegen das Hakenkreuz; S. 467–495: Witetschek, Helmut: Kirche und Politik im Spiegel der Hirtenbriefe der bayerischen Bischöfe in der Weimarer Zeit ‹1920–1933›; S. 497–524: Ziegler, Walter: Haben die deutschen Bischöfe im Dritten Reich versagt? Kritische Überlegungen zu einem vielbehandelten Thema.

Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. I: Varianten zu Matthäus. – Frb/B: Herder 1988. 48, 496 S. = Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel XIII; kart. DM 218,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Neymeyr, Ulrich: Die christlichen **Lehrer** im **zweiten** Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. – Lei [u. a.:] Brill 1989. X. 279 S.; hfl 108,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Quellet, Henri: Concordance verbale du De patientia de **Tertullien**. – Hild, Zü, NY: Olms 1988. 346 p. = Alpha-Omega. Reihe A: Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie XCVII; kart. DM 98,–.

Heimann, Peter: Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des **Origenes**. – Tü: Katzmann 1988. 292 S. = Theologische Beiträge und Forschungen V; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Vivian, Tim: Saint **Peter** of **Alexandria**, bishop and martyr. – Phil: Fortress Pr. 1988. XVI, 231 p. = Studies in antiquity and christianity; $ 39,95 [Diss., Santa Barbara. Univ. of California]

Hanson, Richard Patrick Crosland: The search for the Christian doctrine of God. The **Arian controversy 318–381**. – Edinburgh: Clark 1988. XXI, 931 p.; £ 34,95.

Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus **Mayer** OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Adolar Zumkeller OSA. – Wü: Augustinus-Verl. 1989. LXIV, 670 S. = Cassiciacum XL; kart. DM 248,–; [enth.:] S. 3–19: Lamirande, Emilien: Quand **Monique**, la mère d'Augustin, prend la parole; S. 21–35: Zumkeller, Adolar: Die geplante **Eheschließung** Augustins und die Entlassung seiner Konkubine. Kulturgeschichtlicher und rechtlicher Hintergrund von *conf.* 6,23 und 25; S. 37–51: Raveaux, Thomas: Aduersus Judaeos – **Antisemitismus** bei Augustinus?; S. 53–61: Doignon, Jean: Développements stoïcisants d'Augustin autour de l'‹exemplum› cicéronien d'Orata. De la peur à la vigilance et à la foi dans les Dialogues de Cassiciacum; S. 63–73: Stead, G. Christopher: Augustine's «De Magistro»: a philosopher's view; S. 75–90: Coyle, J. Kevin: Augustine's two treatises «De moribus». Remarks on their textual history; S. 91–103: Grossi, Vittorino: Ancora sull'**unità** delle **Confessioni**. Indicazioni dalla domanda antropologica?; S. 105–120: Feldmann, Erich: Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in *conf.* 5,3ff.; S. 123–151: Decret, François: Aspects de l'Eglise Manichéenne – Remarques sur le manuscrit de Tébessa; S. 153–182: Kasper, Clemens M.: Der Beitrag der Mönche zur Entwicklung des **Gnadenstreites** in **Südgallien**, dargestellt an der Korrespondenz des Augustinus, Prosper und Hilarius; S. 185–199: Bartelink, Gerard: Einige Bemerkungen über Augustins Verhältnis zur **Umgangssprache**; S. 201–216: Bastiaensen, Antoon A. R.: Quelques observations sur la terminologie du **martyre** chez saint Augustin; S. 217–230: Kursawe, Barbara: Die Bedeutung von **excitare** im Werk Augustins; S. 233–249: Pfligersdorffer, Georg: **Philokalie** und **Gottesliebe**. Eine vergleichende Annäherung von Platon und Augustinus; S. 251–266: Turienzo, Saturnino Alvarez: **Velle-posse**: Un tópico antropológico-moral agustiniano; S. 267–288: Bavel, Tarsicius Jan van: **Woman** as the image of God in Augustine's «De Trinitate XII»; S. 289–300: Soennecken, Silvia: Die Rolle der **Frau** in Augustins «De Genesi ad litteram»; S. 303–324: Berrouard, Marie-François: La permanence à travers le temps de la foi dans le Christ selon saint Augustin; S. 325–339: Bonner, Gerald: «Christus Sacerdos»: The roots of Augustine's **anti-**

Donatist polemic; S. 341–361: Dodaro, Robert: «**Christus Iustus**» and fear of death in Augustine's dispute with Pelagius; S. 363–367: Weismann, Francisco J.: Características eclesiales-comunitarias de la **Cristología** de los «Tractatus in Iohannis Evangelium»; S. 369–381: Dideberg, Dany: **Caritas**. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité; S. 383–407: Ring, Thomas G.: **Römer 7** in den «Enarrationes in Psalmos»; S. 409–423: Schindler, Alfred: Imputative **Rechtfertigung** bei Augustin?; S. 427–438: Gál, Ferenc: Augustins anbetende Schau des Mysteriums; S. 439–444: Oroz Reta, José: Conversión a la fe y virginidad de la mente. Apuntes de doctrina agustiniana; S. 445–459: Fitzgerald, Allan: **Almsgiving** in the works of Saint Augustine; S. 461–495: Klöckener, Martin: Das eucharistische **Hochgebet** bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung; S. 497–513: Studer, Basil: «**Delectare** et **prodesse**», ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus; S. 517–522: Cristiani, Marta: «Plus quam homo.» **Santità** e **umanità** dell'Evangelista Giovanni fra Agostino e Giovanni Eriugena; S. 523–527: Opelt, Ilona: Augustinus bei **Dante**; S. 529–563: Turrado, Argimiro: **Gracia** y **libre albedrío** en S. Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión en el s. 16 y la hermenéutica de la culturas; S. 565–578: Oort, Johannes van: Augustinus, Voetius und die Anfänge der **Utrechte**r Universität; S. 579–607: Eckermann, Willigis: Die «Betrachtungen» Alois **Güglers** ‹1782–1827› zu Augustins «De doctrina christiana»; S. 609–643: Biedermann, Hermenegild M.: Augustinus in der neueren griechischen Theologie; S. 645–657: Patock, Coelestin: Augustinus in der sowjetischen Lexikographie; S. 659–663: Tretter, Hannelore – Coelestin Patock: Russische Augustinus-Übersetzungen und Literatur russischer Autoren über Augustinus; S. 665–670: Madec, Goulven: Pour la documentation augustinienne.

Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des **Theodor** von **Mopsuestia**. Syrischer Text mit vollst. Wörterverzeichnis hrsg. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XXXIII, 131 S. = Göttinger Orientforschungen I, 29; kart. DM 34,–.

Evans, Gillian Rosemary: The thought of **Gregory** the **Great**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. XI, 164 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 2; £ 7,95.

Straw, Carole Ellen: Gregory the Great. Perfection in imperfection. – Berkeley [e. a.:] Univ. of California Pr. 1988. 295 p. = Transformation of the classical heritage XIV; $ 35,–.

Meyvaert, Paul: The enigma of Gregory the Great's dialogues: A response to Francis Clark. – JEH 39, 1988, 335–381.

4. Mittelalter und Neuzeit

Aspects de l'anticlericalisme du moyen age a nos jour. Hommage à Robert **Joly**. Colloque de Bruxelles, Juin 1988. Ed. par Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1988. 196 p. = Problèmes d'histoire du Christianisme XVIII, 1988; [cont.:] p. 15–22: Plard, Henri: Anticlérical, anticléricalisme: évolution de ces termes; p. 23–34: Despy, Georges: Hérétiques ou anticléricaux? Les «**cathares**» dans nos régions avant 1300; p. 35–46: Bierlaire, Franz: Erasme et Rabelais: d'un anticléricalisme l'autre?; p. 47–56: Boudin, Hugh R.: L'anticléricalisme puritain: un paradoxe?; p. 57–72: Méchoulan, Henry: L'anticléricalisme d'**Uriel** da **Costa** et de **Spinoza** face à l'orthodoxie; p. 73–86: Bernard, Bruno: «Variations sur un thème» dans l'historiographie belge des **XIX**e et **XX**e siècles: l'anticléricalisme de Patrice-François de **Neny** (1716–1784); p. 87–102: Hasquin, Hervé: L'anticléricalisme économique au **XVIII**e siècle à propos du monachisme et de la dîme; p. 103–134: Weill, Georges J.: L'affaire **Mortara** et l'anticléricalisme en Europe à l'époque du **Risorgimento**; p. 135–148: Puissant, Jean: Démocratie, socialisme, anticléricalisme, et inversement; p. 149–162: Morelli, Anne: La caricature anticléricale en **Belgique** aux **XIX**e et **XX**e siècles. Une continuité?; p. 163–192: Ferrer Benimeli, José A.: L'anticléricalisme pendant la guerre civile d'**Espagne**.

5. Mittelalter

Fälschungen im Mittelalter. Internat. Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986. Teil I–V. – Han: Hahnsche Buchhandlung 1988. 780 S., 748 S., 726 S., 724 S., 752 S. = MGH Schriften XXXIII, 1–5; [enth. u. a.:] Band I: S. 69–82: Eco, Umberto: Tipologia della falsificazione; S. 83–98: Fuhrmann, Horst: Von der Wahrheit der Fälscher; S. 101–119: Brown, Elizabeth A. R.: Falsitas pia sive reprehensibilis. Medieval forgers and their intentions; S. 121–132: Schmale, Franz-Josef: Fälschungen in der Geschichtsschreibung; S. 133–152: Luscombe, David: **Denis** the **Pseudo-Areopagite** in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla; S. 153–163: Brunhölzl, Franz: **Adsonis Columbinus** oder Von der Wahrheit, vom Schwindel und von der Literatur; S. 165–188: Goetz, Hans-Werner: Fälschung und Verfälschung der Vergangenheit. Zum Geschichtsbild der Streitschriften des Investiturstreits; S. 205–240: Borgolte, Michael: Fiktive Gräber in der Historiographie. **Hugo** von **Flavigny** und die Sepultur der Bischöfe von Verdun; S. 395–416: Potkowski, Edward: Fiktive Biographien in den Katalogen polnischer Bischöfe von Jan Długosz; S. 519–550: Boshof, Egon: Gefälschte „Stiftbriefe" des 11./12. Jahrhunderts aus bayerisch-österreichischen Klöstern; S. 551–585: Schmid, Karl: Namenseinträge im Codex Foroiuliensis. Bemerkungen zum Fälschungsproblem in der Gedenküberlieferung; S. 643–674: Linehan, Peter: The **Toledo** forgeries c. 1150 – c. 1300; S. 675–714: Feige, Peter: Zum Primat der Erzbischöfe von **Toledo** über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253; Band II: S. 11–49: Landau, Peter: Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian; S. 51–65: Gaudemet, Jean: «Traduttore, traditore» – Les **Capitula Martini**; S. 67–77: Reynolds, Roger E.: Pseudonymous liturgica in early medieval canon law collections; S. 79–110: Schmitz, Gerhard: Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitularientexten; S. 111–127: Hartmann, Wilfried: Fälschungsverdacht und Fälschungsnachweis im früheren Mittelalter; S. 129–150: Schneider, Herbert: **Ademar** von **Chabannes** und Pseudoisidor – der „Mythomane" und der Erzfälscher; S. 151–156: Somerville, Robert: "Pope Clement in a Roman Synod" and pastoral work by monks; S. 157–190: Stürner, Wolfgang: Das Papstwahldekret von 1059 und seine Verfälschung. Gedanken zu einem neuen Buch; S. 191–215: Capitani, Ovidio: Status quaestionis dei falsi berengariani: note sulla prima fase della disputa; S. 217–240: Fornasari, Giuseppe: Verità, tradimento della verità e falsità nell'epistolario di Gregorio VII: un abbozzo di ricerca; S. 241–262: Blumenthal, Uta-Renate: Fälschungen bei Kanonisten der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts; S. 263–287: Gilchrist, John: The influence of the monastic forgeries attributed to Pope **Gregory I** (JE †1951) and **Boniface IV** (JE †1996); S. 289–300: Munier, Charles: Gratiani patristica apocrypha vel incerta; S. 301–318: Weigand, Rudolf: Fälschungen als Paleae im Dekret Gratians; S. 319–361: Duggan, Charles: *Improba pestis falsitatis*. Forgeries and the problem of forgery in twelfth-century decretal collections (with special reference to English cases); S. 363–373: Pennington, Kenneth: **Panormitanus**'s lectura on the decretals of Gregory IX; S. 375–395: Meduna, Brigitte: Ein Versuch zur Bekämpfung erschlichener Rechtstitel in der päpstlichen Kanzlei des hohen Mittelalters. Die „**non obstantibus**"-Formel in päpstlichen Justizbriefen von Alexander III. bis Innocenz III.; S. 397–411: Marchetto, Agostino: La «fortuna» di una falsificazione. Lo spirito dello Pseudo-Isidoro aleggia nel nuovo Codice di Diritto Canonico?; S. 413–490: Pohlkamp, Wilhelm: *Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung; S. 491–507: Linder, Amnon: Constantine's ‚Ten laws' series; S. 509–536: Zeillinger, Kurt: **Otto III.** und die Konstantinische Schenkung. Ein Beitrag zur Interpretation des Diploms Kaiser Ottos III. für Papst Silvester II. (DO III. 389); S. 537–544: Quillet, Jeannine: Autour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Age: Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues; S. 545–576: Nehlsen, Hermann: Der Schutz von Rechtsaufzeichnungen gegen Fälscher in den Germanenreichen; S. 577–605: Herde, Peter: Die **Bestrafung** von Fälschern nach weltlichen und kirchlichen Rechtsquellen; S. 607–626: Diener, Hermann (†): Strafvollzug an der päpstlichen Kurie im 14. Jahrhundert. Aus den Registern des päpstlichen Kerkermeisters und des Großpönitentiars; Band III: S. 69–113: Pitz, Ernst: Erschleichung und Anfechtung von Herrscher- und Papsturkunden vom 4. bis 10. Jahrhundert; S. 115–142: Anton, Hans Hubert: Der **Liber Diurnus** in angeblichen und verfälschten Papstprivilegien des früheren Mittelalters; S. 315–326: Kölzer, Theo: Zu den Fälschungen für St. Maximin in Trier; S. 327–371: Goetting, Hans: Die gefälschten Gründungsurkunden für das Reichsstift **Gandersheim**; S. 373–396: Krüger, Karl Heinrich: **Corveys** Anspruch auf Rügen im 12. Jahrhundert; S. 397–431: Theuerkauf, Gerhard: Urkundenfälschungen der Stadt und des Domkapitels Hamburg in der Stauferzeit; S. 535–549: Kraus, Andreas: **Saint-Denis** und **Regensburg**: Zu den Motiven und zur Wirkung hochmittelalterlichen Fälschungen; S. 573–582: Fuchs, Franz: Urkundenfälschungen des Augustinerchorherrenstifts **St. Mang** in Stadtamhof bei Regensburg; S. 611–624: Frenz, Thomas: Die angeblichen Gründungsprivilegien des Klosters **Kempten** und ihre Rolle im Streit zwischen Stift und Reichsstadt Kempten. Ein Beispiel spätmittelalterlicher Urkundenkritik; Band IV: S. 129–136: Battelli, Giulio: Documenti falsi introdotti dolosamente nell'Archivio e nella Biblioteca Vaticana nel 1933 e 1934; S. 159–166: Dolcini, Carlo: Il falso diploma di Carlo Magno per la Chiesa di **Ravenna** (787); S. 237–263: Weidemann, Margarete: Das Testament des Bischofs **Aldricus** von **Le Mans** – eine Fälschung?; S. 499–521: Labuda, Gerard: Über die angeblichen und vermuteten Fälschungen des Deutschen Ordens in Preußen; S. 673–702: Melville, Gert: Verwendung, Schutz und Mißbrauch des Siegels bei den **Cluniazensern** im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert; Band V: S. 11–37: Constable, Giles: Forged letters in the Middle Ages; S. 39–62: Beyer, Heinz-Jürgen: Der Papst kommt ... Science & Fiction in der **Lombardei** (1132); S. 95–120: Benton, John F. (†): The correspondence of **Abelard** and **Heloise**; S. 121–165: Silvestre, Hubert: Die Liebesgeschichte zwischen Abaelard und Heloise: der Anteil des Romans; S. 121–200: Fraioli, Deborah: The importance of satire in Jerome's Adversus Jovinianum as an argument against the authenticity of the Historia Calamitatum; S. 201–224: Bredero, Adriaan H.: Der Brief des heiligen **Bernhard** auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung; S. 225–242: Piazzoni, Ambrogio M.: Falsificazione o falsa attribuzione? Note a proposito delle opere di **Guglielmo** di **Saint-Thierry**; S. 243–260: Zaganelli, Gioia: Le lettere del **Prete Gianni**. Di un falso e delle sue verità; S. 261–282: Graus, František: Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit; S. 283–319: Scheibelreiter, Georg: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität; S. 321–343: Speyer, Wolfgang: Religiöse Betrüger. Falsche göttliche Menschen und Heilige in Antike und Christentum; S. 345–359: Machielsen, J.: Contribution à l'étude de la pseudépigraphie médiévale en matière patristique. Problèmes d'attribution et de remaniement des textes homilétiques; S. 361–368: Dekkers, Eligius: Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen Age; S. 369–384: Wood, Ian N.: Forgery in Merovingian hagiography; S. 385–401: Keefe, Susan Ann: The claim of authorship in Carolingian baptismal expositions: The case of **Odilbert** of **Milan**; S. 403–415: Heyen, Franz-Josef: Fälschung und Legende. Das Beispiel der **Trier**er Märtyrerlegende; S. 417–431: Mischlewski, Adalbert: Die Antoniusreliquien in Arles – eine heute noch wirksame Fälschung des 15. Jahrhunderts; S. 433–439: Leonardi, Claudio: Menzogne agiografiche: il caso di Chiara da Montefalco; S. 441–455: Pasztor, Edith: Falsi e tradizioni apocrife nella «quaestione francescana»; S. 457–473: Zovatto, Pietro: Il «falso» nella devozione a S. **Antonio** di **Padova**; S. 475–484: Schmugge, Ludwig: Der falsche Pilger; S. 485–504: Giese, Wolfgang: Die **lancea Domini** von **Antiochia** (1098/99); S. 505–518: Prawer, Joshua: Gefälschte hebräische Itinerarien des Heiligen Landes aus dem Mittelalter; S. 519–531: Dan, Joseph: Pseudepigraphy in medieval Jewish mysticism in Germany; S. 533–583: Lotter, Friedrich: Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 („Rintfleisch") und 1336–1338 („Armleder"); S. 585–610: Walsh, Katherine: Wie ein Bettelorden zu (s)einem Gründer kam. Fingierte Traditionen um die Entstehung der Augustiner-Eremiten; S. 611–635: Lerner, Robert

E.: On the origins of the earliest Latin pope prophecies: A reconsideration; S. 637–658: Schimmelpfennig, Bernhard: Römische **Ablaß**fälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts; S. 659–668: Boockmann, Hartmut: Ablaßfälschungen im 15. Jahrhundert.

6. Gesamte Neuzeit

Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen. Hrsg. von Heiner Timmermann. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1989. 430 S., Ill., graph. Darst. = Forum Politik VI; kart. DM 48,–.

Weber, Christoph: **Familienkanonikate** und **Patronatsbistümer**. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus im neuzeitlichen **Italien**. – B: Duncker & Humblot 1988. 326 S. = Historische Forschungen XXXVIII.

Närger, Nikolaus: Das Synodalwahlsystem in den deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1988. XVIII, 287 S. = Jus ecclesiasticum XXXVI; kart. DM 68,– [Diss., Tübingen]

7. Reformation und katholische Reform

Gerlo, Alois: **Erasmus** von **Rotterdam**. 7 studies. – Nieuwkoop: de Graaf 1988. 79 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XLI; hfl 40,–.

Ni Chuilleanáin, Eiléan: The debate between Thomas **More** and William **Tyndale**, 1528–33: Ideas on literature and religion. – JEH 39, 1988, 382–411.

Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation. Referate, gehalten am Schweizerischen Historikertag vom 23. 10. 1987 in Bern. – Basel: Schwabe 1988. 122 S. = Itinera VIII; [enth.:] S. 14–32: Fuhrmann, Rosi: Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde. Überlegungen zur historischen Entwicklung kommunaler Rechte in der Kirche und deren Bedeutung für eine Rezeption der Reformation auf dem Lande; S. 33–44: Rütte, Hans von: Von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum reformierten Glauben. Kontinuität und Bruch in der Religionspraxis der Bauern; S. 45–62: Kamber, Peter: Les paysans et leur clercs pendant la Réforme à **Zurich** ‹1522–1525›; S. 63–84: Bierbrauer, Peter: Die Prediger-Reformation im Dorf; S. 85–121: Schmidt, Heinrich Richard: „Gemeinde-Reformation." Das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation.

Steinmetz, Max: Thomas **Müntzers** Weg nach Allstedt. Eine Studie zu seiner Frühentwicklung. – B: Deutscher Verl. der Wiss. 1988. 295 S.

Wartenberg, Günther: Landesherrschaft und Reformation. **Moritz** von **Sachsen** und die albertin. Kirchenpolitik bis 1546. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988. 319 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LV; Lw. DM 115,–.

Calviniana: Ideas and influence of Jean Calvin. Robert V. Schnucker, ed. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1988. 288 p. = Sixteenth century essays and studies X; [cont.:] p. 13–32: Hesselink, I. John: Law and Gospel or Gospel and law? Calvin's understanding of the relationship; p. 33–50: Johnson, Merwyn S.: Calvin's handling of the third use of the law and its problems; p. 51–62: Graham, W. Fred: Calvin and the political order: An analysis of the three explanatory studies; p. 63–76: Gamble, Richard C.: Calvin's theological method: Word and spirit. A case study; p. 77–92: Kaiser, Christopher B.: Calvin's understanding of Aristotelian natural philosophy: Its extent and possible origin; p. 93–106: Foxgrover, David: The humanity of Christ within proper limits; p. 107–120: Baker, J. Wayne: Calvin's discipline and the early reformed tradition: **Bullinger** and Calvin; p. 121–130: Baldwin, Claude-Marie: Marriage in Calvin's sermons; p. 131–151: Armstrong, Brian G.: The changing face of French Protestantism: The influence of Pierre Du Moulin; p. 151–164: Danner, Dan G.: Calvin and Calvinism: The career of William Whittingham; p. 165–184: McKim, Donald K.: Some aspects of death and dying in Puritanism; p. 185–194: Hazlett, Ian: A working bibliography of writings by John **Knox**; p. 195–214: George, Timothy: John Calvin and Menno **Simons**: Reformation perspectives on the Kingdom of God; p. 215–234: Nischan, Bodo: The schools of Brandenburg and the "Second Reformation": Examples of Calvinist learning and propaganda; p. 235–254: Blaisdell, Charmarie J.: Calvin's and **Loyola**'s letters to women: Politics and spiritual counsel in the sixteenth century; p. 255–268: Torrance, James: Interpreting the word by the light of Christ or the light of nature? Calvin, Calvinism, and Barth.

Scheld, Stefan: Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei **Calvin**. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. IX, 274 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXV. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Jørgensen, Ninna: Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur. (Aus dem Dänischen übers. von Monika Wesemann.) – Lei: [u. a.:] Brill 1988. IX, 197 S. = Acta theologica Danica XXIII; hfl 75,– [Diss., Arhus]

Ganzer, Klaus: Gallikanische und römische Primatauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient. – HJ 109, 1989, 109–163.

8. Neuere Zeit

Asselt, Willem Jan van: Amicitia Dei. Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes **Coccejus** 1603–1669. – Ede 1988: ADC. XII, 257 p.; hfl 45,– [Diss., Utrecht]

Kastl, Maria: Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. und 18. Jahrhunderts. Unters. zur Heiligenpredigt als lobender und beratschlagender Rede. – Wien: Braumüller 1988. VIII, 171 S. = Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur XIII; kart. DM 48,– [Diss., Wien]

Schmidt, Leigh Eric: "A churchgoing people are a dress-loving people": Clothes, communication, and religious culture in early America. – ChH 58, 1989, 36–51.

Williams, Charles E.: The **french oratorians** and **absolutism 1611–1641**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. XVI, 494 p. = American university studies IX, 57; kart. sfr 71,30.

Christ, Günter: Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe zum Sechzigsten. Hrsg. von Ludwig Hüttl ... – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. XI, 257 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XII; S. 234–248: Bibliographie G. Christ; DM 56,–.

Katz, David S.: The **Abendana** Brothers and the christian **hebraists** of seventeenth-century England. – JEH 40, 1989, 28–52.

Raschzok, Klaus: Lutherischer Kirchenbau und Kirchenraum im Zeitalter des Absolutismus. Dargestellt am Beispiel des Markgraftums Brandenburg-Ansbach 1672–1791. Teil I. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 625 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 328; kart. sfr 127,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Ward, W. R.: 'An awakened christianity.' The austrian protestants and their neighbours in the eighteenth century. – JEH 40, 1989, 53–73.

Willmer, Peter: **Lessing** und **Zinzendorf**. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben. – NY, Ffm, Bern, P: Lang 1989. 224 S. = American university studies I, 72; kart. sfr 46,50.

Lüpke, Johannes von: Wege der Weisheit. Studien zu **Lessings** Theologiekritik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 261 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLI; kart. DM 54,– [Diss., Tübingen]

Hänsel, Markus: Geistliche **Restauration**. Die nazarenische Bewegung in Deutschland zwischen **1800** und **1838**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 370 S.

Mehlhausen, Joachim: Das Recht der Gemeinde. Carl Immanuel **Nitzschs** Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert. – ZKG 100, 1989, 33–57.

Schneider, Dirk: Gesangbuchreform zwischen Tradition und Moderne 1815–1834. Die Entstehungsgeschichte des „Evangelischen Gesang-Buchs" für die Synodalbereiche Jülich-Kleve-Berg und Grafschaft Mark 1834. – Blf: Luther-Verl. 1988. 371 S. = Unio et Confessio XIII; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Laurant, Jean-Pierre: Symbolisme et écriture. Le card. **Pitra** et la «Clef» de Méliton de Sardes. Préface d'Emile Poulat. – P: Ed. du Cerf 1988. 368 p. = Patrimoines. Christianisme; F 195,–.

Meier-Dörken, Christoph: Die Theologie der frühen Predigten **Schleiermachers**. – B, NY: de Gruyter 1988. XII, 288 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLV; Lw. DM 108,– [Diss., Marburg]

Gauthier, Pierre: **Newman** et **Blondel**. Tradition et développement du dogme. – P: Les Éd. du Cerf 1988. 553 p. = Cogitatio fidei CXLVII.

Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. **Deutschland 1870–1918**. – Mchn: Beck 1988. 166 S. = Beck'sche Reihe CCCLXIII.

9. Neueste Zeit

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. X, 499 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts.

Hellmann, Manfred: Friedrich von **Bodelschwingh** d. J.: Widerstand für das Kreuz Christi. – Wup, Zü: Brockhaus 1988. 224 S., Ill.

Stupperich, Robert: Dibelius und **Söderblom**. Eine ökumenische Freundschaft (1920–1931). – ZKG 100, 1989, 58–70.

Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl **Barths**. Ein Symposium. Hrsg. von Heidelore Köckert und Wolf Krötke. – B: Ev. Verl.-Anstalt 1988. 192 S.; DM 19,–.

Merle, Marcel – Christine de Montclos: L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale. – P: Le Centurion 1988. 243 p. = Église et société; F 135,–.

Schlaudraff, Karl-Heinz: „Heil als Geschichte?" Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar **Cullmanns**. Mit einem Vorwort von Oscar Cullmann. – Tü: Mohr 1988. XXI, 282 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXIX; kart. DM 128,– [Diss., Tübingen]

Hoffmann, Peter: **Roncalli** in the second world war: Peace initiatives, the greek famine and the persecution of the jews. – JEH 40, 1989, 74–99.

„Zum politischen Weg unseres Volkes." Politische Leitbilder und Vorstellungen im deutschen Protestantismus 1945–1952. Eine Dokumentation. – Düs: Droste 1989. 180 S. = Veröffentlichung der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der Politischen Parteien.

Marnach, Barbara: Kirche und neue Medien. Dokumentation und Analyse der Entwicklung seit 1976 mit bes. Berücksichtigung des privaten Hörfunks. – Mchn: Fischer 1989. 210 S. = Reihe Medien-Skripten IV.

Cadorette, Curt: From the heart of the people. The theology of Gustavo **Gutiérrez**. – Oak Park, Ill.: Meyer Stone 1988. XVIII, 140 p.; $ 14,95.

Schifferle, Alois: Das Ärgernis **Lefebvre**. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. – Frb/S: Paulusverl. 1989. 252 S.; DM 24,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin. Werner Prawdzik, Hrsg. – Nettetal: Steyler Verl. – Wort und Werk 1988. 321 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXVIII; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 7–51: Prawdzik, Werner: Theologie im Dienst der Weltkirche – Eine Besinnung auf 75 Jahre St. Augustin; S. 53–65: Bettscheider, Heribert: Die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen; S. 67–88: Müller, Karl: Sinn und Ziel der Gründung Arnold Janssens; S. 89–109: Dumont, Heinrich: Die Verehrung des Heiligen Geistes – Eine missionarische Orientierung; S. 111–124: Zepp, Paul: Die Verpflichtung der Ortsordinarien für die Evangelisierung der Welt; S. 125–140: Piepke, Joachim G.: Menschwerdung im Kontext der Kulturen; S. 141–150: Salmen, Josef: Anmerkungen zur Inkulturationsproblematik; S. 151–202: Rzepkowski, Horst: Fest und Evangelisierung – Missionspastorale Anmerkungen; S. 203–217: Königsmann, Josef: Die Ehe indonesischer Katholiken zwischen der Adat und den staatlichen und kirchlichen Gesetzen; S. 219–244: Klein, Paul: Die Grenzen der natürlichen Familien-Planung in den Entwicklungsländern; S. 245–273: Zapf, Josef: Wege existentieller Verwandlung des Menschen in den Religionen; S. 279–300: Altehenger, Alfons: Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Grundeinsichten als Voraussetzungen überzeugender Glaubensgespräche; S. 301–321: Huth, Gerhard: Wandel in Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur.

Gort, Gerald D.: Syncretism and dialogue: Christian historical und earlier ecumenical perception. – Mission studies VI, 1989, 9–22; p. 23–34: Ustorf, Werner: Anti-Americanism in German missiology; p. 35–40: Krohling, Aloisio: Christian hope for liberation and popular movements; p. 41–50: Yates, T. E.: Christian approaches to other religious traditions.

Fung, Raymond: Mission in Christ's way: the Strachan lectures. – JRM 78, 1989, 4–29; p. 53–61: Hoffmann, Gerhard: Solidarity with strangers as part of the mission of the church.

Shorter, Aylward: Toward a theology of **inculturation**. – Lo: Chapman 1988. VI, 291 p.; £ 19,95.

História da evangelizaçâo na América Latina. Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunçâo. – Sâo Paulo: Ed. Paulinas 1988. 86 p. = Teologia em diálogo XIV.

Schäfer, Heinrich. Befreiung vom Fundamentalismus: Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus **Guatemalas**. Eine Fallstudie. – Mstr: Ed. liberación 1988. 189 S., Ill. = Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung V.

Herr, Theodor: Kirche auf **Cuba**. Christentum und Marxismus am Wendepunkt? – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 228 S.; DM 29,80.

Cornelissen, Johannes Fr. L. M.: Pater en papoea. Ontmoeting van de Missionarissen van het **Heilig Hart** met de cultuur der Papoea's van Nederlands **Zuid-Nieuw-Guinea** ‹1905–1963›. – Kampen: Kok 1988. XIV, 256 blz. = Kerk en theologie in context I; hfl 37,50 [Diss., Nijmegen]

Standaert, N.: Yang Tingyun, confution and christian in Late **Ming China**. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VIII, 268 p. = Sinica Leidensia XIX.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Religionswissenschaft. Eine Einführung. Hrsg. von Hartmut Zinser. – B: Reimer 1988. 300 S.; kart. DM 29,50; [enth.:] S. 6–37: Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte; S. 38–54: Rudolph, Kurt: Texte als religionswissenschaftliche ‚Quellen'; S. 55–72: Stolz, Fritz: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft; S. 73–95: Lang, Bernhard: Kleine Soziologie religiöser Rituale; S. 96–113: Kehrer, Günter: Religiöse Gruppenbildungen; S. 114–130: Hoheisel, Karl: Religionsgeographie und Religionsgeschichte; S. 131–154: Colpe, Carsten: Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion; S. 155–163: Antes, Peter: Religiöse Deutungssysteme und Ethik; S. 164–184: Klimkeit, Hans-Joachim: Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte. Ein Beitrag zur problemorientierten „Religionsphänomenologie"; S. 185–196: Stentzler, Friedrich: Zur Dialektik der Säkularisierung; S. 197–215: Elsas, Christoph: Religionskritik und Religionsbegründung. Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher Offenbarungstradition und Mystik; S. 216–238: Berner, Ulrich: Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule; S. 239–251: Pye, Michael: Nationale und internationale Identität in einer japanischen Religion (Byakkô Shinkôkai); S. 252–273: Kohl, Karl-Heinz: Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen; S. 274–284: Zinser, Hartmut: Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischer Kultveranstaltungen.

Coward, Harold G.: Sacred word and sacred text. Scripture in world religions. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. X, 222 p.

Kramer, Kenneth Paul: The sacred art of dying. How world religions understand **death**. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. IV, 226 p.

Hamonic, Gilbert – Christian Pelras: En quête des dieux bugis: entre mythe et rituel, entre silence et parole. – RHR 205, 1988, 345–365; p. 367–383: Reiniche, Marie-Louise: Un nom, une forme, un lieu: l'invention **hindoue** de l'autre et du même; p. 385–398: Gonnet, Hatice: Dieux fugueurs, dieux captés chez les **Hittites**; p. 399–413: Beillevaire, Patrick: Du **panthéisme japonais**; p. 415–424: Teixidor, Javier: Dieu de la tribu ou seigneur du lieu? Aspects de la **divinité** chez les **Sémites** de l'Ouest; p. 425–446: Meeks, Dimitri: Notion de «dieu» et structure du **panthéon** dans l'Egypte ancienne; p. 447–465: Levi, Jean: Identité et bureaucratie divines en Chine ancienne.

La femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIII[e] rencontre assyriologique internationale Paris, 7–10 juilet 1986. Textes réunis par Jean-Marie Durand. – P: Ed. Recherche sur les Civilisations 1987. 201 p.; F 113,–.

Shepard, William: What is "**Islamic** fundamentalism?" = Studies in religion 17, 1988, 5–26; p. 27–40: Stover, Dale: Orientalism and the otherness of Islam; p. 41–52: Hermansen, Marcia K.: Pattern and meaning in the **qur'ānic** Adam narratives; p. 53–64: Waugh, Earle H.: Silence and the speech of God in the **Mawlid** al-Muhammadī of the Demirdāshiyya; p. 65–81: Salem, Norma: Religion et politique: l'Islam au **Maghreb**; p. 83–96: McDonough, Sheila: *Tahirah Ke Nam*: Religion, ideology and women in **Pakistan**.

Weber-Brosamer, Bernhard: Annam. Untersuchungen zur Bedeutung des **Essens** und der **Speise** im **vedisch**en Ritual. – Rheinfelden: Schäuble 1988. 274 S. = Religionswissenschaft und Theologien III; kart. DM 126,– [Diss., Freiburg]

Ellis Davidson, Hilda R.: Myths and symbols in pagan Europe. Early **Scandinavian** and **Celtic** religions. – Syracuse: Syracuse Univ. Pr. 1988. XII, 268 p., ill.

VI. Religionsphilosophie

Wood, Rega: **Scotus**'s argument for the existence of God. – Franciscan studies 47, 1987, 257–277.

Peña, Lorenzo: Au-delà de la coïncidence des opposés. Remarques sur la théologie copulative chez **Nicolas** de **Cuse**. – RThPh 121, 1989, 57–78.

Willers, Ulrich: Friedrich **Nietzsches** antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. – Innsbr/Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 383 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIII; kart. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Lorizio, Giuseppe: Eschaton e storia nel pensiero di Antonio **Rosmini**. Genesi e analisi della "Teodicea" in prospettiva teologica. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana; Brescia: Morcelliana Ed. 1988. 357 p. = Aloisiana XXI; Lire 42 000 [Diss., Gregoriana]

Janssen, Hans-Gerd: Gott – Freiheit – Leid. Das **Theodizee**problem in der Philosophie der **Neuzeit**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1989. 213 S. = Grundzüge LXXIV.

Moore, Ralph J. – Brooke N. Moore: The cosmos, God and philosophy. – NY [e. a.:] Lang 1988. X, 312 p. = American university studies V, 49.

Slaate, Howard Alexander: Religious issues in contemporary philosophy. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. 81 p.; $ 14,50.

Chi è Dio? A cura di Aniceto Molinaro. – R: Herder 1988. 458 p. = Dialogo di filosofia IV; Lire 45 000; [cont.:] p. 7–28: Molinaro, Aniceto: La domanda «chi è Dio?» e la proclamazione della «morte di Dio»; p. 29–44: Baldini, M.: Il Dio dei mistici; p. 45–86: Nicolosi, S.: Certezza di Dio e fondamento assoluto della scienza. La rivoluzione cartesiana del sapere; p. 87–106: Todisco, O.: Dal Dio dei filosofi al Dio di Abramo nell'apologetica di B. **Pascal**; p. 107–128: Vitiello, V.: Dove abita Dio? La divinità in **Plotino** ed **Agostino**; p. 129–144: Bosio, F.: Interrogazione filosofica e domanda religiosa su Dio; p. 145–164: Brezzi, F.: In cammino verso Emmaus; p. 165–230: Costa, F.: La logica del «che» e la logica del «chi» nella domanda su Dio; p. 231–244: Delogu, A.: Note per una fenomenologia della esperienza religiosa; p. 245–252: Franchini, R.: [Dio]: imperativo, concetto, negazione; p. 253–258: Invitto, G.: Chi è Dio; p. 259–266: Nicoletti, E.: Il problema di Dio; p. 267–288: Penzo, G.: La ragione e l'orizzonte di Dio; p. 289–326: Antiseri, D.: Metamorfosi della ragione e ragioni della fede; p. 327–352: Berti, E.: Il «Dio dei filosofi»; p. 353–366: Blandino, G.: Dio è l'ente signore di sé; p. 367–392: Mirri, E.: Risposta alla domanda «chi è Dio»; p. 393–438: Ruggenini, M.: La filosofia, la fede, la perdita di Dio; p. 439–458: Vigna, C.: Dio e il silenzio.

Dejnozka, Jan: **Zeno**'s paradoxes and the cosmological argument. – International Journal for philosophy of religion 25, 1989, 65–81; p. 83–97: Levin, Michael: Understanding the Euthyphro problem; p. 99–108: Haji, Ishitaque: God and omnispatiality; p. 109–116: Hall, Ronald L.: Hell, is this really necessary?

VII. Fundamentaltheologie

Mythos und Rationalität: Hrsg. von Hans Heinrich Schmid. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988. 396 S. = Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 15–26: Oberhammer, Gerhard: Mythos – woher und wozu? Zur Rationalität des Mythos; S. 27–41: Hübner, Kurt: Der Mythos, der Logos und das spezifische Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens; S. 44–75: Weder, Hans: Der Mythos vom Logos ‹Johannes 1›. Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung; S. 81–106: Stolz, Fritz: Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos; S. 108–122: Pannenberg, Wolfhart: Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube; S. 127–133: Heller, Jan: Das Ringen der alttestamentlichen Überlieferung mit dem Mythos; S. 134–148: Kreuzer, Siegfried: Identität in den Anfängen. Die alttestamentlichen Bekenntnisse zur Frühgeschichte Israels; S. 149–161: Noort, Edduard: Zwischen Mythos und Rationalität. Das Kriegshandeln Yhwhs in **Josua 10,1–11**; S. 163–171: Böcher, Otto: Mythos und Rationalität in der Apokalypse des **Johannes**; S. 172–194: Merk, Otto: Das Problem des Mythos zwischen Neologie und religionsgeschichtliche Schule in der neutestamentlichen Wissenschaft; S. 195–208: Pratscher, Wilhelm: Mythische Vorstellungen als Mittel der Daseinsbewältigung in der gnostischen **Jakobus**tradition; S. 209–223: Sellin, Gerhard: Mythologeme und mythische Züge in der **paulinischen Theologie**; S. 224–234: Walter, Nikolaus: Geschichte und Mythos in der urchristlichen **Präexistenzchristologie**; S. 236–264: Jacobs, Manfred: Ethische Modelle zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Das Thema der Utopie von Morus bis Fichte; S. 288–309: Deuser, Hermann: Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman; S. 310–332: Nethöfel, Wolfgang: Vom Mythos zu den Medien. Christliche Identität im konsensuellen Wandel; S. 334–350: Winkler, Klaus: Symbolgebrauch zwischen Partizipation und Regression. C. G. **Jung** und die Folgen für die **Seelsorge**; S. 352–367: Bürkle, Horst: Theologische Konsequenzen aus der Wiedereröffnung des Zugangs zum Mythos; S. 368–381: Rudolph, Kurt: Mythos – Mythologie – Entmythologisierung; S. 382–393: Büttner, Manfred: Grundsätzliches zu den Schöpfungsmythen aus religionsgeographischer Sicht.

Hick, John: An interpretation of **religion**. Human responses to the transcendent. – Hampshire [e. a.:] Macmillan 1989. XV, 412 p.; £ 12,95.

Richards, Glyn: Towards a theology of religions. – Lo: Routledge 1989. XI, 179 p. = Routledge religious studies; £ 30,–.

Navone, John: L'amore evangelico. Una **teologia narrativa**. – R: Borla 1988. 204 p.; Lire 12 000.

Hebblethwaite, Brian: The ocean of truth. A defence of objective **theism**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. X, 165 p.; £ 7,50.

Schaumberger, Christine – Luise Schottroff: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen **Befreiungstheologie**. – Mchn: Kaiser 1988. 296 S.; kart. DM 49,–.

Sesboüe, Bernard: Le Christ illuminateur: le salut par révélation. – NRTh 110, 1988, 351–370.

Gunton, Colin E.: The actuality of atonement: a study of metaphor, rationality and the Christian **tradition**. – Edinburgh: Clark 1988. XIV, 222 p.; £ 11,95.

VIII. Dogmatik

Herzog, Frederick: God-walk. Liberation shaping dogmatics. – Maryknoll: Orbis Books 1988. XXXII, 272 p.

Brito, Emilio: La beauté de Dieu. – RThL 20, 1989, 141–161.

Amato, Angelo: Gesù il Signore. Saggio di cristologia. – Nap: Ed. Dehoniane 1989. 504 p. = Corso di teologia sistematica IV; Lire 35 000.

Hünermann, Peter: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur **Christologie**. – Mstr: Aschendorff 1989. V, 198 S.; Lw. DM 54,–.

Deneken, Michel: Pour une christologie de la proexistence. – RSR 62, 1988, 265–290.

Ruether, Rosemary Radford: To change the world. Christology and cultural criticism. – NY: Crossroad 1988. 85 p.

Mueller, Gerhard Ludwig: Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 124 S. = Quaestiones disputatae CXIX; kart. DM 29,80.

Hughes, Philip Edgcumbe: The true image: The origin and destiny of man in Christ. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1989. IX, 430 p.; $ 19,95.

Kliemann, Peter: Glauben ist menschlich. Argumente für die Torheit vom gekreuzigten Gott. – Stu: Calwer 1989. 267 S.; kart. DM 12,80.

Angel Tábet, Miguel: La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù. – Annales theologici II, 1988, 3–34; p. 35–52: Schumacher, Joseph: L'uomo tra peccato e redenzione; p. 53–61: Tettamanzi, Dionigi: La responsabilità personale e le dimensioni del peccato.

Perry, Nicholas and Loreto Echeverria: Under the heel of **Mary**. – Lo: Routledge 1988. VIII, 434 p.; £ 30,–.

Pratscher, Wilhelm: Das neutestamentliche Bild Marias als Grundlage der Mariologie. – KuD 35, 1989, 189–211.

Ganoczy, Alexandre: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der **Gnadenlehre**. – Düs: Patmos 1989. 375 S.; kart. DM 49,80.

Walsh, Liam G.: The sacraments of **initiaton**: baptism, confirmation, eucharist. – Lo: Chapman 1988. VIII, 317 p. = Geoffrey Chapman Theology Library VII; £ 11,95.

Brändle, Werner: Hinabgestiegen in das Reich des Todes. – KuD 35, 1989, 54–68.

Davis, Stepen T.: The traditional christian belief in the resurrection of the body. – NSchol 62, 1988, 72–97.

Réincarnation, immortalité, résurrection. Louis-Vincent Thomas. – Brux: Publ. des Facultés Univ. Saint-Louis 1988. XIV, 261 p. = Publications des Facultés universitaires Saint Louis XL; FB 940,–.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Pickering, W. S. F.: Anglo-Catholicism: A study in religious ambiguity. – Lo: Routledge 1989. XIII, 286 p.; £ 35,–.

Konkordie und Ökumene. Die **Leuenberg**er Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg 18. bis 24. März 1987 hrsg. von André Birmelé. Mit Beitr. von Karel Blei [u. a.]. – Ffm: Lembeck (1988). 179 S.; kart. DM 38,–.

Neufeld, Karl-Heinz: Œcuménisme et histoire. – NRTh 110, 1988, 403–421.

Beinert, Wolfgang: Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche. – Catholica 43, 1989, 1–30.

Brinkman, B. R.: To the lengths of God. Truths and the ecumencial age. – Lo: Sheed & Ward 1988. XIII, 334 p.; £ 25,–.

Klappert, Bertold: **Bekennende Kirche** in ökumenischer Verantwortung. Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes. – Mch: Kaiser 1988. 127 S. = Ökumenische Existenz heute IV.

Lochhead, David: The dialogical imperative. A Christian reflection on interfaith encounter. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. VIII, 104 p. = Faith meets faith series; $ 10,95.

Aldenhoven, Herwig: Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte. – IKZ 79, 1989, 31–43; S. 44–52: Papandreou, D.: Theologischer Konsens und kirchliche Gemeinschaft. Die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche; S. 52–59: Arx, Urs von: Die Autorität der Kirche und in der Kirche / Die Synoden der Kirche; S. 59–62: Amiet, P.: Zum Text über „Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils"; S. 63–77: Arx, Urs von: Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen.

Ramos Guerreira, J. A.: El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI. – Diálogo ecuménico 24, 1989, 5–40; p. 41–71: Bronkhorst, Alex J.: La Declaración de **Toronto** 36 años después; p. 75–105: González Montes, A.: Tradición, escritura, magisterio y desarrollo doctrinal de la fe; p. 107–139: Pie y Ninot, S.: La Apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo; p. 141–189: Gesteira Garza, M.: Autoridad y obediencia en la Iglesia.

Wilson, Marvin R.: Our father Abraham. Jewish roots of the christian faith. – GrR, Mich.: Eerdmans; Dayton, Ohio: Center for Judaic-Christian studies 1989. XXI, 374 p.; $ 15,95.

Reeder, John P.: Source, sanction, and salvation. Religion and morality in Judaic and Christian traditions. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1988. X, 146 p.; $ 15,–.

Neudecker, Reinhard: Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christen u. Juden im Gespräch. – Mchn: Kaiser 1989. 132 S. = Ökumenische Existenz heute XVI; kart. DM 19,80.

Yagi, Seiichi: Die Front-Struktur als Brücke vom **buddhistischen** und **christlichen** Denken. – Mchn: Kaiser 1988. 101 S. = Ökumenische Existenz heute III; kart. DM 16,80.

Larentzakis, Grigorios: Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie. – Orthodoxes Forum 2, 1988, 227–238; S. 239–257: Döring, Heinrich: Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie; S. 259–274: Plathow, Michael: Die Bedeutung der „Ortskirche" in der lutherischen Ekklesiologie.

The Niagara Report. Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcope Niagara Falls, september 1987 by the Anglican-Lutheran Intern. Continuation Committee. – Lo: Church House Publ. 1988. 71 p.; £ 3,50.

Hoenig, Elisabeth: Die **Eucharistie** als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 299 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LIV; DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Beyond unity-in-tension. Unity, renewal and the community of women and men. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publ. 1988. XI, 171 p. = Faith and Order Paper CXXXVIII; sfr 18,–.

X. Moraltheologie

Delhaye, Philippe: Enseignement et morale au **XII**e siècle. – Frb/S: Ed. Universitaires; P: Ed. du Cerf 1988. VII, 134 p. = Vestigia I; sfr 16,–.

Flecha Andres, José Roman: La problemática ética en España y la enseñanza de la moral cristiana en el postconcilio. – Salmanticensis 35, 1988, 243–283; p. 285–299: Frahling, Bernhard: La vocación como categoría ética fundamental: interpelación del II Concilio Vaticano a la Teología Moral actual; p. 309–314: Dreier, Wilhelm: La amenaza neocolonialista de la paz. Perspectivas ético-sociales.

Rigali, Norbert J.: Moral pluralism and christian ethics. – Louvain studies 13, 1988, 305–321.

Gatti, Guido: Temi di morale fondamentale. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1988. 246 p. = Corso di teologia morale I; Lire 17 000.

Curran, Charles E.: Tensions in moral theology. – Notre Dame, In.: Univ. of Notre Dame Pr. 1988. VII, 214 p.; $ 19,95.

Höver, Gerhard: Sittlich **handeln** im Medium der **Zeit**. Ansätze zur handlungstheoret. Neuorientierung der Moraltheologie. – Wü: Echter 1988. II, 361 S.; kart. DM 148,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Gillen, Erny: Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. – Wü: Echter Verl. 1989. 215 S.; kart. DM 39,– [Diss., Louvain-la-Neuve]

MacNaughton, David: Moral vision. An introduction to ethics. – Oxf, NY: Blackwell 1988. VIII, 214 p.; £ 7,95.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theol. Ethik. Bd. I: Normative Grundlegung. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1988. 335 S. = Studien zur theologischen Ethik XXV; DM 34,–.

Ashley, Benedict: Scriptural grounds for concrete moral norms. – Thomist 52, 1988, 1–22.

Engels, Eve-Marie: Soziobiologie und Ethik. – ZevE 1989, 162–175; S. 176–185: Deuser, Hermann: Schöpfung und Schöpfungsethik; S. 186–192: Mortensen, Viggo: K. E. **Løgstrup**. Dänischer Theologe und Ethiker; S. 193–203: Løgstrup, K. E.: Ansätze einer Orientierungsethik; S. 204–226: Müller, Wolfgang Erich: Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas; S. 217–232: Frey, Christofer: Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik.

Elizari, F. Javier: Conductas sexuales y SIDA. Aproximación moral. – Moralia 10, 1988, 379–408; p. 409–443: Moya, José: La homosexualidad: aspectos biológicos y psicológicos, p. 445–466: Flecha, J.-R.: Estatuto eclesial del teólogo moralista; p. 467–484: Lopez Azpitarte, E.: Modelos morales. Significado de san **Alfonso** en la historia de la moral.

Alvarez Verdes, Lorenzo: El metodo sociologico en la investigacion biblica actual. Incidencia en el estudio de la ética biblica. – Studia moralia 27, 1989, 5–41; p. 43–76: Roosen, Antoon: Service de la Parole et service des pauvres dans *Actes* 6,1–7 et 20,32–35; p. 77–102: Petrà, Basilio: La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola **Cabasilas**; p. 103–140: Regan, Augustine: Grappling with the fundamental option; p. 141–157: Kennedy, Terence: Alan **Donagan** on human action in the judeo christian tradition; p. 159–178: Botero Giraldo, J. Silvio: Comunion y partecipación: presupuestos para una nueva imagen de **familia**; p. 179–204: Lippert, Peter: Problemsituation im geistlichen Leben „durchschnittlicher" Christen. Überlegungen zur Methodologie einer Theologie des geistlichen Lebens.

Martino, Joseph P.: A fighting chance. The moral use of nuclear weapons. Foreword by Edward L. Rowny. – San Francisco: Ignatius Pr. 1988. XV, 283 p.; $ 15,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Castro, Secundino: El sorprendente Jesús de **Marcos**. – Revista de espiritualidad 47, 1988, 9–48; p. 49–64: Brändle, Francisco: El Jesús que transformó a Pablo; p. 65–89: Martín, Santiago: Cristo en San **Francisco**; p. 91–119: Guerra, Augusto: Resucitar a los crucificados de este mundo. Cristología de la liberación; p. 121–166: Ros, Salvador: Jesús en el marxismo humanista.

Herbert, Maire: **Iona, Kells**, and **Derry**. The history and hagiography of the monastic familia of **Columba**. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XIII, 327 p.

Joanta, Romul: Roumanie. Tradition et culture hésychastes. Préface d'Olivier Clément. – Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1987. 318 p., ill. = Spiritualité orientale XLVI = Sprititualité orientale et Vie monastique; F 150,–.

St. Cuthbert, his cult and his communtiy to AD 1200. Edited by Gerald Bonner, David Rollason and Clare Stancliffe. – Woodbridge: Boydell 1989. XXIII, 484 p., ill.; £ 49,50.

La spiritualità del Medievo. Di Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire, Antonio Blasucci. Introduzione di Gennaro Bove. – R: Borla 1988. XIV, 507 p. = Storia della spiritualità IV; Lire 40 000.

Casey, Michael: Athirst for God. Spiritual desire in **Bernard** of **Clairvaux**'s Sermons on the Song of Songs. – Kalamazoo: Cistercian Publ. 1988. V, 390 p. = Cistercian studies series LXXVII; $ 25,95.

Carney, Margaret: **Francis** and **Clare**. A critical examination of the sources. – Laurentianum 30, 1989, 25–60; p. 61–83: Spiterts; Jannis: La contemplazione del creato nel cristianesimo orientale e in s. Francesco; p. 84–115: Mauzaize; Jean: Etude sur les sceaux franciscains de France; p. 116–127: Chooi, Frank: A psychobiographical approach to Franciscan hagiography.

García Oro, José: **Francisco** de **Asis** en la España Medieval. – Santiago de Compostela: Convento de San Francisco 1988. 558 p. = Liceo Franciscano XLI, 121–123; pes 2000.

Enríquez Chillón, A.: Los desensueños de San Franciso: – Naturaleza y gracia 35, 1988, 289–340.

Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus d. Mittelhochdeutschen übertr. u. mit einen Nachw. und Anmerk. von Niklaus Largier. – Zü, Mch: Artemis 1989. 278 S.; kart. DM 39,80.

Geagea, Nilo: **Maria** madre e decoro del Carmelo. La pietà mariana dei **Carmelitani** durante i primi tre secoli della loro storia. – R. Teresianum 1988. XIV, 669 p., fig. = Institutum Historicum Teresianum. Studia IV.

Damiata, Marino: Pietà e storia nell'arbor vitae di **Ubertino** da **Casale**. – Firenze: Ed. "Studi Francescani" 1988. 359 p. = Biblioteca di Studi Francescani XIX; Lire 40 000.

Lapauw, Camillus: **Johannes** vom **Kreuz**, Glut der Liebe. Kommentar zu den Werken Geistlicher Gesang, Lebendige Liebesflamme. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 275 S.; kart. DM 36,–.

Ri, Pius: „Erleuchtung" in der Mystik des Juan de la Cruz. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XXVI, 332 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 353; sfr 70,– [Diss., Würzburg]

Antolin, Fortunato: Anotaciones sobre las Constituciones de las **Carmelitas Descalzas**. Las Constituciones de **1590**. – Teresianum 39, 1988, 389–447.

Schneider, A., OMI: The ecclesiological importance of religious life in German publications after Vatican II. Survey and evaluation. – Claretianum 28, 1988, 277–328.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Rauscher, Anton: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung. Bd I. II. – Wü: Echter 1988. 723 S.; 735 S.

Secularisatie in theologisch perspectief. Onder red. van G. Dekker en K. U. Gäbler. – Kampen: Kok 1988. 173 p. = Reeks van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit te Amsterdam XVII; hfl 32,50; [cont.:] p. 16–30: Meuleman, G. E.: Het begrip secularisatie; p. 31–48: Dekker, G.: Secularisatie in de westerse samenleving; p. 49–67: Houtman, C.: Secularisatie in het oude Israël?; p. 68–81: Helderman, J.: Secularisatie en het Nieuwe Testament. De ontgoddelijkte wereld in 1 Cor. 8; sterken en zwakken in een ander perspectief; p. 82–96: Augustijn, C.: Secularisatie in de zestiende eeuw; p. 97–115: Rooden, P. T. van: Heeft de verlichting de secularisatie bevorderd?; p. 116–130: Egmond, A. van: Reacties in de theologie; p. 131–148: Kuitert, H. M.: Secularisatie en moraal; p. 149–163: Hendriks, J.: De kerk als cognitieve minderheid; p. 164–173: Heitink, G.: Secularisatie en het individuele geloofsleven.

Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen: Hrsg. von Johann Baptist Metz und Peter Rottländer. – Mch: Kaiser; Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 170 S. = Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie VIII; kart. DM 22,80; [enth.:] S. 23–47: Boff, Leonardo: Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken; S. 48–60: Gutiérrez, Gustavo: Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung; S. 61–74: Scannone, Juan Carlos: Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika; S. 75–90: Kaufmann, Franz-Xaver: Die Rolle der Religion in mitteleuropäischen Gesellschaften; S. 91–106: Almeida Cunha: Rogério de: Prozesse der Gemeindebildung in der Perspektive der brasilianischen Arbeiterpastoral; S. 107–120: Steinkamp, Hermann: Prozesse der Gemeindebildung: Exemplarische Schwierigkeiten in der Bundesrepublik; S. 121–134: Dussel, Enrique: Ethnische Fragen und die Campesinofrage im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums; S. 135–145: Wagua, Aiban: Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der **Kuna**.

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

Calvez, Jean-Yves: Une **éthique** pour nos **sociétés**. Vues actuelles de l'Église sur la vie, la famille, le travail et l'économie, la culture, l'État, la paix, le tiers monde. – P: Nouvelle Cité 1988. 191 p., F 85,–.

Bleistein, Markus. Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutschen Presse. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 233 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XXVI; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull'enciclica "Sollicitudo rei socialis" di Giovanni Paolo II offerti a don Giuseppe **Gemmellaro**. Contributi di T(arcisio) Bertone . . . A cura di Mario Toso. – Leumann: Elle Di Ci 1988. 230 p.; Lire 14 000.

Maes, Daniel: Christelijke gezinnen met toekomst. Over de synode van 1980 en de apostolische aansporing **"Familiaris consortio"**. – Brugge: Tabor 1988. 187 blz.; hfl 28,50.

Baggio, Antonio Maria: **Lavoro** e cristianesimo. Profilo storico e problemi. – R: Citta Nuova Ed. 1988. 174 p.; Lire 12 000.

Géradin, Paul: L'**économie** en perspective. Entreprises – sociétés – écosystèmes. – P: Ciaco Éd. 1988. 206 p.; F 115,–.

Schegget, G. H. ter: Volmacht in onmacht over de roeping van de christelijke gemeente in de **politiek**. – Barn: Ten Have 1988. 348 blz.

Molnar, Thomas Steven: Twin powers. Politics and the sacred. – GrR, Mich: Eerdmans 1988. XI, 147 p.; $ 9,95.

Forrester, Duncan B.: Theology and politics. – Oxf, NY: Blackwell 1988. IX, 182 p. = Signposts in theology; $ 7,95.

XIII. Kirchenrecht

Bajada, Joseph: Sexual impotence. The contribution of Paolo **Zacchia** ‹1584–1659›. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 204 p. = Analecta Gregoriana CCLII = Ser. Fac. Iur. Can. Sect. B. L; Lire 33 500.

Mörsdorf, Klaus: Schriften zum Kanonischen Recht. Hrsg. von Winfried Aymans . . . Zu Ehren von Klaus Mörsdorf dem geistlichen Gelehrten u. wegweisenden Anreger der Kanonistik aus Anlaß der Vollendung des 80. Lebensjahres am 3. April 1989. – Pa [u. a.:] Schöningh 1989. XVI, 912 S.

Staat und Kirche im **19.** und **20.** Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik. Hrsg. von Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber. – B: Duncker & Humblot 1988. XLIII, 884 S.; Lw. DM 258,–.

Koonamparampil, Josef: Clerical obligations applied to the religious. An exegesis of can. **672**. – ComRel 69, 1988, 111–144. 365–383.

Counce, Paul de: The deferral of infant baptism according to canon **868**. § **1,2°**. – Louvain Studies 13, 1988, 322–340.

Dole, Georges: Nature juridique des émoluments cultuels. – RDC 38, 1988, 189–223; p. 224–251: Gaudemet; Jean: La coutume en droit canonique; p. 252–295: Candelier, G.: L'importance juridique de l'amour dans le mariage; p. 296–329: Legrain, Michel: Les esclaves, la mariage et l'Eglise.

Örsy, Ladislas: Integrated interpretation; or, the role of theology in the interpretation of Canon Law. – Studia canonica 22, 1988, 245–264; p. 265–304: Mendonça, Augustine: The theological and juridical aspects of marriage; p. 305–325: Schoovaerts, M. Gustaaf: L'amour et le mariage selon les lettres d'Yves de Chartres; p. 327–338: Wood, Susan: The theological foundation of episcopal Conferences and collegiality; p. 339–358: Austin, Rodger J.: The particular church and the universal Church in the 1983 Code of Canon Law; p. 359–379: Jacobs, Ann: Les associations de fidèles dans l'Église; p. 381–424: D'Mello: James I.: The dual religious marriage celebration in India.

Hölzl, Franz: Die **Sakramente** der Eingliederung in ihrer rechtl. Gestalt u. ihren rechtl. Wirkungen vom 2. Vatikan. Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. – Rgb: Roderer 1988. 277 S. = Theorie und Forschung LXVII = Philosophie und Theologie VII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Leisching, Peter: Die **Bischofskonferenz** in der kirchlichen Kodifikation von 1983. – Die Bischofskonferenz. Theol. u. juridischer Status . . ., Düs (1989), 158–177; S. 178–195: Schmitz, Heribert: Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion; S. 196–235: Schmitz, Heribert: Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß c. **753** CIC; S. 236–255: Müller, Hubert: Zum Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof; S. 256–270: Krämer, Peter: Das Verhältnis der Bischofskonferenz zum Apostolischen Stuhl; S. 271–292: Fürer, Ivo: Die Bischofskonferenzen in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Della Rocca, Fernando: Nuovi saggi di **diritto processuale** canonico. – Padova: Milani 1988. XX, 291 p.; Lire 31 000.

Rodrigo, Romualdo: Manual para instruir los procesos de **canonización**. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1988. 327 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CIV; pes 2250.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd I: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Unter Mitarb. von Johannes Haas . . . – Düs: Patmos Verl. 1989. 334 S., Ill.; kart. DM 49,80.

Gerkin, Charles V.: Implicit and explicit faith: Practical theology in dialogue with object relations théory. – Pastoral sciences 7, 1988, 13–29; p. 31–56: Bégin, Benoît: La dimension sociologique dans la pastorale du divorce; p. 57–62: Geets, Claude: Le travail du deuil; p. 69–80: Wicks, Robert J.: Entering the cave of the tiger. A psychological analysis of North American middle class' resistance to liberation theology's call to conversion to the neighbor; p. 81–96: Gauthier, Jacques: La spiritualité de Patrice de La Tour du Pin; p. 97–109: Grecco, Richard. "Women-Church" in the parish.

On being the church: essays on the Christian community. Edited by Colin E. Gunton and Daniel W. Hardy. – Edinburgh: Clark 1989. 263 p.; £ 12,95; [cont.:] p. 21–47: Hardy, Daniel W.: Created and redeemed sociality; p. 48–80: Gunton, Colin: The church on earth: The roots of community; p. 81–109: Jeanrond, Werner G.: Community and authority: The nature and implications of the authority of Christian community; p. 110–155: Schwöbel, Christoph: The creature of the word: Recovering the ecclesiology of the reformers; p. 156–224: Roberts, Richard H.: Lord, bondsman and churchman: Power, integrity and identity; p. 225–256: Ford, David F.: Faith in the cities: Corinth and the modern city.

Schaller, Lyle E.: It's a different world! The challenge for today's **pastor**. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1988. 239 p.; $ 10,95.

Pieper, J. Z. Th.: God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsycholog. onderzoek rond het kerkelijk huwelijk met pastoraaltheolog. consequenties. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1988. 279 blz.; hfl 40,– [Diss., Heerlen]

Grethlein, Christian: **Taufpraxis** heute. Prakt.-theol. Untersuchung zu einer theol. verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988. 291 S.; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

Ludwig, Karl Josef: Kraft und Ohnmacht des Glaubens. Seelsorgliche Begleitung in der Krise der **Krankheit**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 220 S.; kart. DM 29,80 [Diss., Würzburg]

Fuchs, Ottmar: Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen **Medienpolitik**. Mit einem Vorw. von Peter Düsterfeld. – Mstr: Ed. Liberación 1989. 280 S.; kart. DM 34,80.

Religionsunterricht heute. Seine elementaren theolog. Inhalte. Hrsg.: Albert Biesinger, Thomas Schreijäck. Mit e. Nachwort von Günter Biemer. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 269 S.; kart. DM 19,80.

Reil, Elisabeth. Aurelius **Augustinus** De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. X, 361 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIII; kart. DM 39,– [Diss., Augsburg]

Niggli, Alois: **Familie** und religiöse Erziehung in unserer Zeit. Eine empirische Studie über elterliche Erziehungspraktiken und religiöse

Merkmale bei Erzogenen. – Bern [u. a.:] Lang 1988. XI, 375 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 351; sfr 79,–.

Behrens, Christa: **Friedenlernen** im Religionsunterricht? Versuch einer friedenspädagogischen Grundlegung des Evangelischen Religionsunterrichts. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 341 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 364; sfr 70,– [Diss., Duisburg]

XV. Liturgiewissenschaft

Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum. Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. Sept. 1987. Bd. I–III. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1988. 192 S., 159 S., 96 S. = Analecta Cartusiana CXVI; [enth. u. a.:] Bd. I: S. 7–33: Wickstrom, John B.: The **antiphons** ad **psalmos** of Carthusian lauds; Bd. II: S. 41–62: Bauer, Erika: Struktur und liturgische Aspekte des **Ps.-Eusebius-Briefes** über den Tod des Hieronymus; S. 63–70: Török, Joseph: Liturgie et spiritualité chez les chartreux **hongrois** au début du **XVI**ème siècle; S. 83–100: Baier, Walter: Das liturgische Werk des Kartäusers Matthias **Mittner** ‹1575–1632›; S. 101–108: Hogg, James. The manuscripts conserved in St. Hugh's Charterhouse Library, Parkminster. Bd. III: S. 41–52: Hogg, James: A Mauerbach missal donated to a chapel at Kritzendorf (18 fig.)

Van Biervliet, Lori: James **Weale** als liturgist, zijn relatie met Edmund **Bishop** en het Weale-archief in Downside Abbey. – Sacris erudiri 29, 1986, (ersch. 1988), 241–415.

Wegmann, Hermann: De gebeden van de paastijd in het missaal van 1970. – TTh 28, 1988, 349–370.

Muschalek, Georg: Kult, Kultur und christliche Liturgie: Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. – St. Johann bei Tü: van Seth-Verl. 1988. 71 S. = Bild und Gleichnis VI; kart. DM 8,50.

Salachas, Dimitri: La comunione nel culto liturgico e nella vita sacramentale tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità Ecclesiali. – Angelicum 66, 1989, 403–421.

Zeilinger, Franz: Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der neutestamentlichen **Cantica** im **Stundenbuch**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 256 S.; kart. DM 36,80.

Pastore e comunità per una liturgia viva nel XVI centenario del battesimo di sant'Agostino. Atti della XXXVIII Settimana Liturgica Nazionale Bergamo, 24–28 agosto 1987. A cura del Centro di Azione Liturgica: – R: Casa Ed. «La Rocca» 1988. 197 p.; Lire 18 000; [cont. e. a.:] p. 28–43: Meloni, Pietro: Parola, sacramenti, comunità nella pastorale di Sant'Agostino; p. 44–63: Biffi, Inos: S. **Ambrogio** pastore e mistagogo; p. 64–98: Magrassi, Mariano: I Salmi nell'assemblea liturgica; p. 99–117: Ghidelli, Carlo: Pastore e comunità per una liturgia viva. Dai documenti della Conferenza Episcopale Italiana; p. 136–148: Liberto, Giuseppe: Il Salmo responsoriale; p. 149–161: Ponzini, Domenico: Servizio di presidenza e stile celebrativo.

Triacca, Achille M.: Esemplarità della presenza di **Maria** SS. nella celebrazione del Mistero di Cristo. – ELit 102, 1988, 406–435.

Jörns, Klaus-Peter: Der **Lebensbezug** des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchl. u. kulturellen Kontext. – Mchn: Kaiser 1988. 282 S.; kart. DM 49,–.

Donghi, Antonio: Celebrazione liturgica e realtà create. – Rassegna di teologia 29, 1988, 558–579.

Steffen, Uwe: **Taufe**. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus. – Stu: Kreuz-Verl. 1988. 198 S., Ill. = Symbole; kart. DM 29,80.

Verheul, A.: L'Eucharistie mémoire, présence et sacrifice du Seigneur d'après les racines juives de l'eucharistie. – QuestLit 69, 1988, 125–154; p. 155–162: Hanson, Anthony: The eucharist as sacrifice; p. 163–184: Parre, P.: Présence réelle et modes de présence du Christ; p. 185–192: Toy, John: Who should celebrate?; p. 193–206: Lamberts, J.: Who should communicate? or: The act of communion as the summit of active participation.

Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen **Gesanges** nach den Autoren der Karolingerzeit. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. XXVI, 194 S. = Bibliotheca theologiae practicae XLI; scr 141,– [Diss., Uppsala]

Lickleder, Christoph: **Choral** und figurierte Kirchenmusik in der Sicht Franz Xaver **Witts** anhand der „Fliegenden Blätter" und der „Musica sacra". – Rgb: Feuchtinger & Gleichauf 1988. 278 S., Notenbeisp. = Documenta Caeciliana III; kart. DM 36,– [Diss., Regensburg]

Duchesneau, Claude – Michel Veuthey: Musique et liturgie. Le document Universa Laus. – P: Éd. du Cerf 1988. 192 p. = Rites et symboles XVIII; F 89,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, D-4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, D-8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, D-8400 Regensburg; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Alte Gasse 54, D-6507 Ingelheim; Dr. Helmut Hoping, Hausserstr. 146, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Abt Dr. Laurentius Klein, Ökumenisches Institut, Abtei Sion, P.O.B. 22, Israel Jerusalem; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, D-5300 Bonn; Dr. Peter Thaddäus Lang, Lammerbergstr. 53, D-7470 Tailfingen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, DDR-7022 Leipzig; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg 1; Dr. Heinrich J. F. Reinhardt, Horsteberg 20, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hans-Christoph Schmitt, Kochstr. 6, D-8520 Erlangen; Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfram von Soden, Gluckweg 19, D-4400 Münster; Prof. Dr. A. M. J. M. Herman van de Spijker, Peter Schunkstraat 1346, NL-6418 VP Heerlen; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 23 03, Palottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Jared Wicks SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Dr. Joachim Wiemeyer, Institut für Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, D-4790 Paderborn; Dr. Friedrich Wulf, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10 D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, D-6500 Mainz 21.

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 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Stuttgarter Biblische Aufsätze" (Kath. Bibelwerk)
und „Publikationen des Instituts für Europäische Geschichte" (Verlag Steiner)

ICS
SCHRIFTEN
20

Franz Furger

Weltgestaltung aus Glauben

Als theologische Theorie will Christliche Ethik Praxis im Geiste der Botschaft Jesu, als Sozialethik also „Weltgestaltung aus Glauben" fördern. Die Beiträge des Bandes klären das Selbstverständnis und Vorgehen und befassen sich im Licht der Menschenrechte mit aktuellen Problemen biomedizinischer Forschung, mit Wirtschafts- und Betriebsführung und mit der Sicherung des Friedens

Die Aufsätze arbeiten zunächst dieses Selbstverständnis Christlicher Sozialethik heraus, die speziell als „Katholische Soziallehre" der mit den gesellschaftlichen Belangen befaßte Teil der Moraltheologie ist (so Johannes Paul II. in „Sollicitudo Rei Socialis"). Sie klären sodann deren spezifisches Vorgehen im interdisziplinären Dialog, vor allem mit den Humanwissenschaften, und charakterisieren sie als ein gerade im Blick auf die heutige säkulare Welt privilegiertes „Fenster", um in ihr christliche Grundwerte zu bezeugen. Dabei erweisen sich die Menschenrechte als das Gestaltungsprinzip schlechthin für eine menschliche Gesellschaft. Was dies praktisch bedeutet, wird abschließend exemplarisch für die Problemfelder der Verantwortung in der Spitzenforschung, in Wirtschaft und Unternehmung und in der Friedenssicherung ausgeführt. Da diese Überlegungen aus den konkreten interdisziplinären Bemühungen um Normfindung herausgewachsen sind, zeigen sie zugleich paradigmatisch, wie Sozialethik heute konkret zu werden vermag. – Der Autor ist Professor und Direktor des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften" der Universität Münster.

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Band 20. 212 Seiten, kart. 34,- DM. Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975)

Beiträge zur Reformationsgeschichte
und Ökumene

Herausgegeben von **Rolf Decot** und **Rainer Vinke**

1989. VIII,396 Seiten (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz — Abt. Religionsgeschichte, Beiheft 30). Kart. DM 120,—

Im Dezember 1987 gedachte das Institut für Europäische Geschichte Mainz des 100. Geburtstags seines Gründers und langjährigen Leiters Joseph Lortz, mit einem internationalen, wissenschaftlichen Symposion. Einschließlich der Referate und weiterer Aufsätze zur Reformationsgeschichte und Ökumene, enthält der Band 17 Beiträge, die eine umfassende Würdigung der Person und des Werkes von Joseph Lortz darstellen.

Aus dem Inhalt:
E.Iserloh: Joseph Lortz - Leben und Ökumenische Bedeutung — H.Schütte: Der ökumenische Gedanke bei Joseph Lortz — P.Manns: Das Lutherverständnis bei Joseph Lortz — W.Pannenberg: Über Lortz hinaus? —O.-H. Pesch: Theologische Überlegungen zum „Subjektivismus" Luthers — B.Ulianich, H.Vall, L.Spitz, G.Ph.Wolf, E.Huovinen: Zur Wirkung von Joseph Lortz in Italien, Spanien, USA, Frankreich, Skandinavien —G. Lautenschläger: Neuere Forschungsergebnisse zum Thema „Joseph Lortz" —K.Lehmann: Predigt und Ansprache zum 100. Geburtstag von Joseph Lortz — W.v.Loewenich: Zur Diskussion über Luthers theologia crucis — B.Lohse: Die bleibende Bedeutung von Joseph Lortz' Darstellung „Die Reformation in Deutschland" — F.Beißer: Können wir uns verwerfen? — H.Smolinsky: Die Funktion des Schriftarguments in der Kontroverstheologie des Hieronymus Emser — J.Vercruysse: Die Ekklesiologie des Jacobus Latomus

Joseph Lortz: Erneuerung und Einheit

Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte

Aus Anlaß seines 100. Geburtstages herausgegeben von **Peter Manns**

1987. IX, 895 Seiten (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz — Abt. Religionsgeschichte, Band 126). Leinen mit Schutzumschlag DM 98,—

Joseph Lortz, der Begründer der modernen katholischen Lutherforschung wäre am 13. Dezember 1987 100 Jahre alt geworden. Ihm verdankt die wissenschaftliche Forschung die Revision des katholischen Lutherbildes. Mit seinem Werk „Die Reformation in Deutschland" hat er nicht nur Geschichte geschrieben, sondern Geschichte gemacht. Die Jubiläumsfeier ist Anlaß, wichtige verstreute Aufsätze des großen Theologen und Historikers in einem Sammelband vorzulegen.

Aus dem Inhalt:
Zum Konzept der Kirchengeschichtsschreibung: Mein Umweg zur Geschichte — Versuch einer Bilanz der katholischen Kirchengeschichtsschreibung in Deutschland — Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers — Religionsgeschichte und abendländische Einheit — Sebastian Merkle. Gedächtnisrede zum 100. Geburtstag — Vernunft und Offenbarung bei Tertullian — Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jahrhunderts — Der „Canon" des Vincentius von Lerin — Untersuchungen zu Missionsmethode und Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen — Bernhard von Clairvaux — Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter — Die Leipziger Disputation 1519 — Zur Lutherforschung — Erasmus - kirchengeschichtlich — Germanikum und Gegenreformation — Ökumenismus ohne Wahrheit? — u.a. — Ausgewählte Bibliographie von Joseph Lortz

FRANZ STEINER VERLAG
Postfach 10 15 26
D – 7000 Stuttgart 10

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen Theologie

bereits erschienene Titel
Winter 1988/89 und
Sommer 1989

Das Standardwerk in neuer Auflage:

Hans Waldenfels

Kontextuelle Fundamentaltheologie

2., durchgesehene und ergänzte Auflage, 555 Seiten, 8 Tab., gebunden, DM 58,–
ISBN 3-506-98503-5
= UTB – Große Reihe

Klaus Mörsdorf

Schriften zum Kanonischen Recht

Herausgegeben von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer und Heribert Schmitz
XVI + 912 Seiten, gebunden, DM 148,–
ISBN 3-506-75755-5

Ecclesia Militans

Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte
Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet
Herausgegeben von Walter Brandmüller, Herbert Immenkötter und Erwin Iserloh
2 Bände. XIV, 594 und VIII, 807 Seiten, gebunden, DM 280,–
ISBN 3-506-72195-X

Jetzt in 2. Auflage: Drewermanns Erstwerk in Sonderausgabe

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

3 Bände. 1927 Seiten, 33 Abbildungen, kartoniert in Kassette, DM 68,–
ISBN 3-506-72100-3

Anton Losinger

»Iusta autonomia«

Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils
271 Seiten, kartoniert, DM 51,–
ISBN 3-506-70228-9

Winfried Aymans

Kirchliche Vereinigungen

Ein Kommentar zu den vereinigungsrechtlichen Bestimmungen des Codex Iuris Canonici
108 Seiten, kartoniert, DM 18,80
ISBN 3-506-70480-X

Hans Mercker

Christliche Weltanschauung als Problem

Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis
134 Seiten, kartoniert, DM 44,–
ISBN 3-506-75530-7

Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus

In 20 Bänden herausgegeben von Anton Rauscher

Band 1: Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie vom Vormärz bis 1933
211 Seiten, kartoniert, DM 28,–
ISBN 3-506-70861-9

Band 2: Gustav Gundlach (1892-1963)
181 Seiten, kartoniert, DM 24,80
ISBN 3-506-70862-7

Band 3: Adam Müller (1779-1829)
143 Seiten, kartoniert, DM 19,80
ISBN 3-506-70863-5

Konziliengeschichte
im Verlag Ferdinand Schöningh:

Heinz Wolter

Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916-1056

XXXIV + 526 Seiten, gebunden, DM 140,– (Subskr. DM 126,–)
ISBN 3-506-74687-1
= Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen

Hermann Josef Sieben

Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung

XXIII + 560 Seiten, gebunden, DM 148,– (Subskr. DM 134,–)
ISBN 3-506-74724-X
= Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen

Schöningh
Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Niels Stensen

Die anerkannte Biographie

Niels Stensen ist am 23. Oktober 1988 in Rom durch Papst Johannes Paul II. seliggesprochen worden. Die anerkannte und unübertroffene Stensen-Biographie von Max Bierbaum und Adolf Faller erscheint jetzt in 3. Auflage, bearbeitet und aktualisiert von Josef Traeger.

in 3. Auflage

Das Lebensbild wird besonders anziehend, weil die Hauptperson immer wieder mit eigenen Worten spricht. Stensen hat sich nämlich in seinen Schriften gleichsam selbst gezeichnet. So tritt der Leser schon von den ersten Seiten an in persönlichen Kontakt und erlebt etwas von dem Zauber und dem seelischen Reichtum des nordischen Forschers und Bischofs.



208 Seiten, 20 Bilder auf Tafeln, Efalin-Einband, 48,– DM.
ISBN 3-402-05103-6
Aschendorff Münster

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 104,–**

Nummer 4 **1989** **85. Jahrgang**

Mußner, Franz: Schriftauslegung im Widerstreit . . . . . Sp. 265
Goldbrunner, Josef: Um eine neue Dimension der Schriftauslegung . . . . . Sp. 271

Priesterkirche (Ernst Dassmann) . . Sp. 277
Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 281
Anderson, Gary A.: Sacrifices and Offerings in Ancient Israel (Erhard Gerstenberger)
Provan, Iain W.: Hezekiah and the Books of Kings (Ludger Camp)
Vetus Latina (Otto Wahl)
L'Évangile selon Marc (Rainer Kampling)
Neirynck, Frans: Duality in Mark (Rainer Kampling)
Porsch, Felix: Johannes-Evangelium (Thomas Söding)
Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres (Dieter Zeller)
Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (Dieter Zeller)
Aune, David E.: The New Testament in Its Literary Environment (Dieter Zeller)
Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 291
Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes (Hans Reinhard Seeliger)
Stuhlhofer, Franz: Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb (Karl Suso Frank)
Juel, Donald: Messianic Exegesis (Walter Groß)
Steinhauser, Kenneth B.: The Apocalypse Commentary of Tyconius (Norbert Brox)
Jay, Pierre: L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe" (Karl Suso Frank)
Rondeau, Marie-Josèphe: Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles) Vol. II – Exégèse prosopologique et théologie (Maria-Barbara von Stritzky)
Pontal, Odette Die Synoden im Merowingerreich (Arnold Angenendt)
Vollrath, Hanna: Die Synoden Englands bis 1066 (Arnold Angenendt)
Locke, John: A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians (Hans Hübner)
Schulz, Hartmut H. R.: Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums (Philipp Schäfer)
Jaspert, Bernd / Ratschow, Carl Heinz: Paul Tillich (Erdmann Sturm)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 308
Eilers, Franz-Josef SVD: Communicating Between Cultures (Edmund Arens)
McFague, Sallie: Models of God (Johannes Schmid)
Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment (Gisbert Greshake)
Greshake, Gisbert: Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 312
Der Sonntag (Manfred Probst)
Lodi, Enzo: Infondi lo Spirito degli apostoli (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 315
Müller, Ludger: Kirche, Staat, Kirchenrecht (Klaus Lüdicke)
Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft, hg. v. Joseph Listl und Jean Schlick,
Bd 5: Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich
Bd 6: Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich
Bd 7: Denkmalpflege und Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich (Jörg Tröder)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 317
Sein und Handeln in Christus (Hubert Dobiosch)
Horvath, Arpad: Sozialismus und Religion (Franz Furger)
Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft (Gertraud Putz)
Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie (Joachim Wiemeyer)
Morel, Julius: Ordnung und Freiheit (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik Sp. 326
Rebell, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen (Klaus Thomas)
Erstverkündigung heute (Kossi-Joseph Tossou)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 329
Ethik der Religionen – Lehre und Leben (Georg Girschek)
Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen (Ludwig Hagemann)
So sprach der Prophet (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . Sp. 331
Behre, Maria „Des dunkeln Lichts voll" – Hölderlins Mythokonzept Dionysos (Gustav Schmiz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt (Corona Bamberg)
Boulad, Henri: Alles ist Gnade (Ludwig Weimer)

Bibliographie . . . . . Sp. 337

Schriftauslegung im Widerstreit*

Von Franz Mußner

Laut dem Vorwort von Joseph Ratzinger begann die „Geschichte" dieser QD mit einer Einladung des Cardinals nach New York, um dort die jährliche „Erasmus-Lecture" zu halten. „Das Thema war mir freigestellt, aber es war mir klar, daß ich nach einer Frage suchen müsse, die alle Christen gleichermaßen angeht", und so wählte Ratzinger ein Thema, „in dem wir alle gemeinsam neu um Antwort ringen müssen, weil sich uns allen die gemeinsamen Grundlagen zu entziehen drohen. Die uns verbindende Grundlage des Glaubens und der Theologie – das ist zuallererst die Heilige Schrift." Aber da zeigt sich in ihrer Auslegung ein tiefer und schon lange währender „Widerstreit", auf den schon der Titel der vorliegenden QD hinweist. Die Vorlesung des Cardinals wurde in einem zweitägigen Workshop mit Theologen verschiedener christlicher Konfessionen diskutiert und aus diesen Diskussionen gingen die weiteren Beiträge der vorliegenden QD hervor. Was schriftgemäße Verkündigung und was schriftgemäße Theologie sei, das entziehe sich nach der Meinung R.s „immer mehr hinter der Wolke des Streits der Theologen. So erschien mir auch im Sinne meines Auftrags für das Lehramt in der Kirche ein Anlauf auf eine Klärung in dieser Frage dringlich"(9). Bei der rechten Auslegung der Bibel seien „Schichten des Verstehens im Spiele . . , die über den mikroskopischen Blick des Gelehrten hinausreichen" (ebd.). Da Vernunft mehr sei als Ratio, müsse diese sich „in ihren verschiedenen Äußerungsformen . . . in den größeren ‚Logos' integrieren lassen, um nicht jener Manipulierbarkeit des bloß Verständlichen zu verfallen, von der die Scholastiker sprachen, wenn sie sagten, die

* **Schriftauslegung im Widerstreit,** hg. v. Joseph Cardinal Ratzinger. Mit Beiträgen von J. Ratzinger, G. Lindbeck, R. E. Brown und W. H. Lazareth. – Freiburg: Herder 1989. 128 S. (Quaestiones disputatae 117), kart. DM 19.80

Logik habe eine wächserne Nase, d. h. sie lasse sich immer nach verschiedenen Richtungen herumdrehen. Sind wir heute nicht alle Zuschauer bei diesem Drehspiel des aus seinen Lebensgründen gelösten Verstandes, gerade auch im Wechsel exegetischer Hypothesen?" (9f). R. betont dabei, daß für ihn eine „Abwendung von den großen Möglichkeiten kritischer Exegese" nicht zur Debatte stand und steht. „Es geht nicht um Flucht vor der Kritik, sondern um eine kritische Kritik, die die Bedingungen und Grenzen ihres eigenen Tuns sieht . . ."(10). Er konkretisiert seine Vorstellung von der Selbstkritik der kritischen Methode an Beispielen, nämlich am Paradigma Dibelius – Bultmann, den Hauptbegründern der formgeschichtlichen Arbeit in der Evangelienforschung, wobei R. sich vor allem von der Baseler Diss. des Bo-Reicke-Schülers Reiner Blank „Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann" (Basel 1981) inspirieren ließ, wobei man wissen muß, daß Bo Reicke ein grundsätzlicher Gegner der formgeschichtlichen Arbeit war. R. will mit seiner Vorlesung an der Klärung der Frage mithelfen, wo der „Ort" der Exegese „im Ganzen" zu suchen ist(12).

Im folgenden referieren wir kurz über Aufbau und Inhalt der New Yorker Vorlesung des Cardinals, in der der Ton schärfer ist als im „Vorwort". R. bringt zunächst im 1. Teil eine Vorüberlegung über „Situation und Aufgabe" der Schriftauslegung. Einige Sätze R.s zur Kennzeichnung der „Situation":

„Die Hypothesen [der Exegeten] verzweigten sich, lösten einander ab und wurden zusehends zum Zaun, der dem Uneingeweihten den Zugang zur Bibel verwehrte. Der Eingeweihte aber liest gar nicht mehr die Bibel, sondern zerlegt sie in die Elemente, aus denen sie geworden sein soll" (15f).

R. denkt hier offensichtlich besonders an die Hypothesen, die aus den „traditionskritischen" Analysen der biblischen Überlieferung hervorgingen, und deren Zahl in der Tat Legion ist, so daß man oft den Eindruck hat: Quot capita, tot sententiae!

„Daß sich bei diesem Verfahren die Hypothesen immer mehr verzweigen und schließlich zu einem Dschungel voller Widersprüche werden, kann niemand wundernehmen. Am Ende erfährt man nicht mehr, was der Text sagt, sondern was er sagen sollte und auf welche Bestandteile man ihn zurückführen kann"(16).

In solcher Situation der neuzeitlichen Exegese entstanden naturgemäß Gegenreaktionen. R. nennt z. B. den „Fundamentalismus", und bemerkt dazu mit Recht, „daß die Forderung der ‚Wörtlichkeit' und des ‚Realismus' keineswegs so eindeutig ist, wie es den Anschein hat"(17). Er erwähnt die These der modernen Hermeneutik, nach der „Verstehen" mehr sei als „Erklären", um so zu einer Vergegenwärtigung des Textes zu kommen, „die über die historische ‚Anatomie am Gestorbenen' [E. Kästner] hinausgeht"(17). Aber R. findet in der hermeneutischen Debatte der Gegenwart noch keine „überzeugende Antwort" – er nennt Arbeiten von P. Ricoeur, P. Stuhlmacher, P. Toinet, R. Laurentin, P. Grech, P. Grelot(18); hier könnten noch viele Namen genannt werden.

Auch das II. Vatikanum habe in seiner Konstitution über die göttliche Offenbarung „zwar diese Situation nicht geschaffen, sie aber auch nicht verhindern können", was die Beobachtung des exegetischen Feldes zu bestätigen scheint.

Das Konzil habe „zum einen das Recht, ja die Notwendigkeit der historischen Methode betont", gleichzeitig aber „auch am theologischen Charakter der Exegese festgehalten" und Grundvoraussetzungen für die Auslegung genannt: Die Beachtung der „Einheit der Schrift", der „analogia fidei", „d. h. das Verstehen der Einzeltexte aus dem Ganzen heraus", was übrigens schon Schleiermacher in seinen hermeneutischen Entwürfen gefordert hat (vgl. dazu F. Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg, Basel, Wien ^{2}1976, 7).

Das Konzil habe zwei weitere methodische Hinweise gegeben: „Die Schrift ist eins von ihrem durchgehenden geschichtlichen Träger her, von dem einen Volk Gottes. Sie als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als von ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, daß die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, daß der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt"(20). Ich füge dem noch einen Satz aus „Dei Verbum" (12) hinzu: „Aufgabe des Exegeten ist es, . . . auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift"; diesen Satz aus „Dei Verbum" sollte man nicht übersehen! Denn mit ihm ist der Exegese eine hohe Aufgabe zugewiesen, ihr aber auch Vertrauen zugesagt.

Der Cardinal selbst meint, daß zur Bewältigung der Aufgaben der Exegese „wenigstens noch die Arbeit einer ganzen Generation nötig sein wird"(22). Er will einige vorwärtsführende Schritte aufzeigen:

Man müsse „über den Streit um Details hinausgehen und zur Wurzel vordringen. Was wir brauchen, ist eine Kritik der Kritik, die aber nicht von außen, sondern nur aus dem selbstkritischen Potential des kritischen Denkens, aus seinem Inneren entwickelt werden kann: eine Selbstkritik der historischen Exegese, die sich zu einer Kritik der historischen Vernunft in Fortführung und Abwandlung der kantischen Vernunftkritiken ausweiten läßt"(22). Zur Selbstkritik der historischen Methode gehört nach R. ein Abrücken „von dem Anschein einer quasi-naturwissenschaftlichen Gewißheit", zumal reine Objektivität „eine absurde Abstraktion" sei (22f) und zudem historische Vorgänge nicht „wiederholbar" seien, im Unterschied von physikalischen Experimenten. Übrigens hat schon W. Dilthey bemerkt, daß wir mit dem Verstehen „in Verfahrensweisen" eintreten, „die keine Art Analogie mit naturwissenschaftlichen Methoden haben" (Gesammelte Schriften VII, 218; dazu Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, 8). Außerdem (so R. weiter): Bei einer diachronen Lektüre der Exegesegeschichte würden „deren philosophische Voraussetzungen von selbst sichtbar"(24) – R. verweist in seinem Vorwort auf P. Piret, L'Ecriture et L'Esprit. Une étude théologique sur l'éxégèse et les philosophies (Brüssel 1987); besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das kenntnisreiche, ganz aus den Quellen erarbeitete Buch von K. Berger, Exegese und Philosophie (SBS 123/124, Stuttgart 1986), das R. nicht erwähnt.

Der 2. Teil trägt die Überschrift: „Selbstkritik der historisch-kritischen Methode am Paradigma der Methodenlehre von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann."

R. bemerkt: Zwar seien „die formgeschichtlichen Arbeiten von Dibelius und Bultmann inzwischen in mancher Hinsicht überholt und im einzelnen korrigiert worden", was den Tatsachen entspricht – man denke etwa nur an H. Riesenfeld, Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of ‚Formgeschichte' (London 1957), an E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (München 1970) (dazu F. Mußner, Grenzen der Formgeschichte, in: BZ, NF 15, 1971, 267–271), an R. und W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium (QD 88; Freiburg, Basel, Wien 1980) oder auch an W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971), der in seinem Buch mit Blick auf den üblichen Betrieb in der formgeschichtlichen Arbeit von der „Willkür der genialen Ahnungen" spricht –, ihre „methodischen Grundorientierungen bestimmen indes auch heute Methode und Weg der modernen Exegese", was m. E. nur z. T. stimmt, da es unterdessen doch die „redaktionsgeschichtliche" Methode gibt, die uns die Physiognomie der Einzelevangelien viel mehr in den Blick rückte als das früher der Fall war, und so wieder einen Weg auf das „Ganze" hin eröffnete.

Worin sieht R. die „Hauptelemente" der Methoden von Dibelius und Bultmann? Im Anschluß an seinen Gewährsmann R. Blank vor allem in folgenden Punkten:

In der Suche „nach den Gesetzen, die von den Formen des Anfangs bis zu den uns vorliegenden Texten geführt haben"(25); im „Vorrang der Predigt vor dem Ereignis" (ebd.); in der „Idee der Diskontinuität" und zwar „in allen Phasen der Überlieferung"(26); in dem leicht zu handhabenden „Parameter für die Bestimmung von Entwicklungsstadien: Je theologisch reflektierter und anspruchsvoller eine Aussage ist, desto jünger ist sie, und je einfacher etwas ist, desto mehr kann man es dem Ursprung zurechnen" (26f), ein „Grundgedanke", „der auf einer einfältigen Übertragung des naturwissenschaftlichen Evolutionsmodells auf die Geschichte des Geistes beruht"(27) – übrigens hat schon Güttgemanns in seinem oben erwähnten Werk dem Gedanken der „Entwicklung" in der frühen Formgeschichte heftigst widersprochen!

Die These von der Priorität des Wortes vor dem Ereignis birgt nach R. zwei weitere Gegensatzpaare in sich: Wort vs. Kult, Eschatologie vs. Apokalyptik. Dazu: Antithese „jüdisch" / „hellenistisch"; „Antagonismus des Prophetischen gegen das ‚Gesetzliche' und so wieder gegen das Kultische wie gegen das Kosmische"; zwar nicht „Ethos", wohl aber „Ethik" als unvereinbar mit dem Eschatologischen und Prophetischen; Dialektik von Gesetz und Evangelium anstelle des bisherigen Modells der Analogie. „Vielleicht ist diese Wende sogar der eigentliche Graben, der alte und neue Exegese trennt"(29), was mir nicht recht einleuchten will, weil ja sofort die Frage auftaucht, worin denn das „Modell der Analogie" konkret bestehen soll. Weiter (nach R.): Beschränkung (speziell bei Bultmann) der „Jesulogie" auf das bloße „Daß" mit Ausschaltung des „Was" (der apokalyptischen, sakramentalen, mystischen Elemente), wobei aus dieser Sicht der Exegese zwei Aufgaben erwuchsen: „Sie mußte erklären, wie es von dem unmessianischen, unapokalyptischen, prophetischen Jesus zur apokalyptischen Gemeinde kam, die ihn als Messias verehrte; zu einer Gemeinde, in der sich jüdische Eschatologie, stoische Philosophie und Mysterienreligion zu einem synkretistischen Phänomen verbunden hätten: So nämlich beschreibt Bultmann das Urchristentum. Die zweite Aufgabe besteht darin, die ursprüngliche Botschaft Jesu auf die christliche Existenz heute zu beziehen und damit ‚Verstehen' seines Anrufs zu ermöglichen"(30), welches „Verstehen" Bultmann bekanntlich mit seinem hermeneutischen Programm der „Entmythologisierung" des NT, inspiriert von Heideggers „Sein und Zeit", explizierte und in seinem Kommentar zum Joh-Evangelium zu exemplifizieren versuchte.

Damit rückt schon der „philosophische Ursprung der Methode" in die Überlegungen R.s.

Er fragt: „Aber welches Denken leitete sie dabei?"(32), und weist in seiner Antwort hin auf die „religionsgeschichtliche Schule" (Gunkel, Bousset!) mit ihrem „Evolutionsmodell" und dem (ebenfalls von R. bereits erwähnten) „Versuch, Methoden und Modelle der Naturwissenschaften auch im Bereich der Geschichte zur Anwendung zu bringen" (ebd.), z. B. bei Bultmann in der Frage nach dem „Weltbild". Aber: „Die eigentliche philosophische Voraussetzung des Ganzen scheint mir in der von Kant vollzogenen philosophischen Wende zu liegen", wonach „die Stimme des Seins an sich vom Menschen nicht vernommen werden" kann (32f). „Ins Theologische übersetzt heißt dies, daß sich Offenbarung ins rein Formale der ‚eschatologischen' Haltung zurückziehen muß, die dem kantischen Spalt entspricht"(33). Insofern läge in der, speziell von Bultmann inspirierten, Exegese „eine reductio historiae in philosophiam vor, eine Rückführung der Geschichte auf Philosophie und durch Philosophie" (ebd.), und somit ist die „eigentliche Frage": „Kann man die Bibel auch anders lesen? Oder richtiger: muß man der Philosophie zustimmen, die zu solcher Art von Lektüre zwingt?"

Die Bibel kann man auch anders lesen, und so bietet der Cardinal im 3. Teil seiner Vorlesung „Grundelemente einer neuen Synthese", wobei er sich bewußt ist: „Das positive Unternehmen ist zweifellos noch schwieriger als das kritische"(34), worin er ganz gewiß recht hat. Er will „ein paar erste Schneisen in das Dickicht" schlagen und zwar zunächst mit Hilfe von viri clari et probati (Gregor von Nyssa, Romano Guardini, Thomas von Aquin), mit dem voll berechtigten Postulat, „daß Wort, Wirklichkeit und Geschichte nicht voneinander getrennt" werden dürfen(39). Daraus ergeben sich nach R. „zwei wichtige Grundregeln für die Auslegung":

a) Der Dualismus zwischen Wort und Ereignis muß aufgegeben werden, wobei mit dem „Ereignis" vor allem das historische Christusereignis gemeint ist.

b) Das biblische Wort darf nicht von der Schöpfung abgeschnitten werden, damit nicht der „Sinnzusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament . . . zugunsten eines Prinzips der Zusammenhanglosigkeit" aufgehoben wird(40).

Vielmehr: „Dem Prinzip der Diskontinuität muß . . . aus dem inneren Anspruch des biblischen Textes selbst heraus das Prinzip der analogia scripturae entgegentreten . . . Texte müssen gewiß zunächst auf ihren historischen Ort zurückgeführt und in ihrem geschichtlichen Kontext ausgelegt werden. Man muß sie aber dann in einem zweiten Auslegungsgang auch von der Ganzheit der geschichtlichen Bewegung und von der Ereignismitte Christus her sehen. Erst der Zusammenklang beider Methoden ergibt Verstehen der Bibel" (ebd.). Zwar sind alle „Schriftworte . . . Menschenworte und zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen auf ‚Offenbarung', d. h. auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat des Verfassers hinausgeht"(41). Dabei macht R. darauf aufmerksam, daß man die Bibel nicht einfach „die Offenbarung" nennen dürfe. Denn: „Offenbarung ist ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch, der immer wieder nur in der Begegnung Wirklichkeit wird. Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, faßt sie aber nicht so, daß sie darin aufginge . . .", was nach R. in hermeneutischer Hinsicht bedeutet: „Ein Text kann mehr sagen, als sein Autor selbst sich dabei zu denken vermochte", was übrigens die großen Hermeneutiker Schleiermacher und Gadamer bereits vertraten. Mit Recht betont R. in diesem Zusammenhang, daß „die Ganzheit der Schrift ihren eigenen Rang" hat; „sie ist mehr als der zusammengestückelte Teppich dessen, was die einzelnen Autoren an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort selbst intendieren konnten"(41).

Nach R. hat die Exegese „in den letzten hundert Jahren Großes geleistet, aber sie hat auch große Irrtümer hervorgebracht"(42), was viele Exegeten bestätigen, aber ebenso viele bestreiten werden. Am Ende seiner Vorlesung formuliert der Cardinal folgende „Desiderate" an die Exegeten:

a) Eine gründliche neue Methodenreflexion, die ohnehin im Gange ist (R. selbst weist auf die Methodenbücher von W. Egger und W. Stenger hin),

b) selbstkritische Relativierung der Urteile der Exegeten angesichts der Exegesegeschichte (wozu ich bemerken möchte, daß auch der sog. unanimis consensus patrum unterschiedlich weit reicht),

c) Kenntnisnahme der philosophischen Implikate des Auslegungsvorgangs,

d) „keine neue Hypothesen über Sitze im Leben, über mögliche Quellen und zugehörige Traditionsvorgänge" (aber gehört das nicht zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Exegese? Die Frage sei erlaubt),

e) Besinnung darauf, daß der Ort des Exegeten in der Kirche, in ihrer Glaubensgemeinschaft ist. Deshalb muß die Exegese den Glauben der Kirche „als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen", sie muß „begreifen, daß tatsächlich der Glaube jener Geist ist, aus dem die Schrift geboren wurde und daher die einzige Tür, um in ihr Inneres einzutreten"(44).

Auf die weiteren Beiträge in der vorliegenden QD kann ich nur noch kurz eingehen. George Lindbeck ist ev.-luth. Prof. für Theologie an der Yale University in New Haven. Sein Beitrag trägt den Titel „Schrift, Konsens und Gemeinschaft". Nach einer „Einleitung" bietet er einen historischen Überblick über die „Prämoderne Bibelauslegung" und sieht dann den „entscheidenden Wandel", den die moderne Exegese mit sich brachte, „in der Vernachlässigung des narrativen Sinns der Schrift" und in der „Mißachtung der gemeinschaftlichen, unbewußten Dimensionen des Erkenntnisprozesses". Er plädiert für die „Wiedergewinnung einer konsens- und gemeinschaftsbildenden Hermeneutik". Er spricht von dem „befolgbaren" und „bewohnbaren" Text der Bibel, der gemeinschaftsstiftend wirkt.

„Die Texte entwerfen Welten, in denen ganze Kulturen leben können und gelebt haben." Ein „bewohnbarer" Text muß „in irgendeiner Weise als Denk- und Handlungsleitlinie bei der Begegnung mit sich verändernden Umständen auslegbar sein. Er muß befolgbare Anweisungen für kohärente Lebens- und Denkmuster in neuen Situationen bieten." Damit „die klassisch aber nicht anti-kritisch ausgelegte Bibel den ‚sensus fidelium' durchdringen könne", wünscht sich L. „die Entstehung von Interpretationsgemeinschaften, in denen Seelsorger, Bibelwissenschaftler, Theologen und Laien gemeinsam in der Schrift von Gott gegebene Leitlinien für ihr Leben als Gemeinschaft wie auch als Einzelmenschen suchen" (was bekanntlich in vielen Basisgruppen und charismatischen Gemeinschaften versucht wird). Dann würde die Bibel auch die entscheidende Hilfe in der ökumenischen Arbeit. „Es muß jedoch zugegeben werden, daß die Hoffnung auf eine Verwirklichung des konsens- und gemeinschaftsbildenden Potentials eines prämodernen Musters der Bibelauslegung noch als unerfüllbarer Traum erscheint."

Das ökumenische Anliegen nimmt auch R. E. Brown, ein in der ganzen Welt hochangesehener röm.-kath. Professor für NT am Union Theological Seminary in New York, auf: „Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen."

B. verfügt über eine große ökumenische Erfahrung und gilt mit Recht als hervorragender Exeget. Er bietet in seinem Beitrag zunächst einen Überblick über die historische Bibelkritik, er schreibt dann über den ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen und kommt auf die Bedeutung der historischen Bibelkritik gerade für die ökumenische Arbeit zu sprechen. Er ist der Überzeugung, daß „die historische Bibelkritik . . . zur ökumenischen Diskussion zwischen den Kirchen Wichtiges beigetragen (habe) und (sie) könne das auch in Zukunft tun". Aber: „Um hilfreich zu sein, muß die Bibelkritik angemessen und repräsentativ sein – ein Desiderat, das selten ohne das Zusammenspiel entgegengesetzter Meinungen erreicht werden kann": das weiß B. aus seiner langjährigen Erfahrung. Freilich: „Allzuoft wird die Bibelkritik als Erzeuger von Unklarheiten abgetan." Auf diesen Vorwurf antwortet B. „mit drei Feststellungen", die ich z. T. wörtlich zitieren möchte:

„a) Moderne Herausforderungen an die Kirche werden oft . . . als gesicherte Erkenntnisse dargestellt . . . [obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind]; b) der Wunsch, in der Bibel vollkommen eindeutige Aussagen zu entdecken, impliziert häufig eine Abstempelung der Vertreter eines gegenteiligen Standpunkts als Dummköpfe oder Gauner und versperrt somit den Weg zum Dialog; c) die Anerkennung der Zweideutigkeit der Bibel in bezug auf wichtige Fragen stellt m. E. den einzigen Weg dar, der jenen, die ihre Vorfahren in den getrennten Kirchen achten, aber deren Meinungsverschiedenheiten überwinden wollen, offensteht. Der Gebrauch der Bibelkritik im Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken, an dem ich persönlich teilnahm [z. B. über das Thema ‚Mary in the New Testament', als Buch erschienen], führte zu der Einsicht, daß im 16. Jahrhundert sowohl die Anhänger Luthers als auch die Theologen des Konzils von Trient einen absoluten Standpunkt in bezug auf die wahre biblische Lehre einnahmen; dabei stellte sich heraus, daß man, ohne der jeweiligen Tradition untreu zu werden, eine differenzierte Auslegung heranziehen kann, die unseren Vorfahren nicht einfiel." Dazu eine persönliche Bemerkung: Gerade eine formgeschichtliche Untersuchung des ntl Marien- und Petrusmaterials fördert wichtige Einsichten zutage, die für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung sein können (vgl. dazu F. Mußner, Lk 1,48f; 11,27f und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche, in: Catholica 21, 1967, 287–294; ders., Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen [QD 76; Freiburg, Basel, Wien 1976] 9–75).

So kann gerade die „moderne Bibelkritik" eine gute Hilfe sein, um „echte Bestandteile des biblischen Erbes, die in der jeweiligen Tradition verlorengegangen oder auf ein Minimum reduziert worden sind, wieder zu entdecken", wie B. mit Recht bemerkt. „Die Bibelkritik hat noch eine große Rolle bei der Reifung ökumenischer Beziehungen zwischen den Kirchen zu spielen": auch diesem Satz B.s ist zuzustimmen, wenn auch der Ausdruck „Bibelkritik" leicht mißverständlich ist. Wenn man zudem bemerkt, daß die katholische Kirche sich der sog. Kanonskritik bis heute enthalten hat, also stets die ganze Bibel zur Geltung bringt, so kann diese Einstellung zur Bibel auch eine große Hilfe im ökumenischen Dialog sein.

Der letzte Beitrag stammt aus der Feder von W. H. Lazareth, ev.-luth. Bischof in New York. Er trägt den Titel: „Das sola scriptura-Prinzip Martin Luthers."

Der Beitrag ist ein Plädoyer für die exegetischen und theologischen Entdeckungen und Entscheidungen des Reformators, mit vielen Zitaten aus den Werken M. Luthers. Nach L. bestand die „einmalige Leistung" Luthers „darin, daß er sich weigerte, den spannungsgeladenen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium als antithetische Heilswege im geringsten zu verändern oder in diesem Punkt Kompromisse zu schließen". Nachdem Ratzinger in seiner Vorlesung auf diesen „Gegensatz" ausdrücklich und ihn zurückweisend zu sprechen kommt (s. o.), sind auch die Ausführungen L.s ein wichtiger Beitrag zum Thema der vorliegenden QD.

Es könnte der Eindruck entstehen, als sei die New Yorker Vorlesung Ratzingers der erste Beitrag überhaupt zum Thema „Bibelauslegung im Widerstreit". Dem ist keineswegs so. R. weist selber auf verschiedene Äußerungen von Theologen und Exegeten im Streit um die Hermeneutik der Bibel hin (s. o.). Dazu einige Ergänzungen.

Ich selbst habe mich schon vor Jahren zum Thema „Bibelauslegung" geäußert in meinem Beitrag: Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, in: W. Joest u. a., Was heißt Auslegung der Schrift? (Regensburg 1966) 7–28; darin auch der Beitrag von A. Vögtle: Was heißt „Auslegung der Schrift"? Exegetische Aspekte (ebd. 29–83). Vgl. ferner H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg, Basel, Wien 1964) 35–62; K. H. Schelkle, Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 9–56 („Zur biblischen Hermeneutik"); H. Vorgrimler (Hg.), Exegese und Dogmatik (Mainz 1962, mit Beiträgen von K. H. Schelkle, K. Rahner, A. Vögtle, H. Schlier, E. Schillebeeckx, R. Schnackenburg, H. Groß, F. Mußner); R. Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik (Mainz 1965); G. Voss / H. Harsch (Hg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung (Stuttgart, München 1972); Theologische Berichte XIII: Methoden der Evangelien-Exegese (Zürich, Einsiedeln, Köln 1985) mit Beiträgen von G. Schelbert („Wo steht die Formgeschichte?"), D. Marguerat („Strukturale Textlektüren des Evangeliums"), H.-J. Venetz („Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments. Ein Bericht"), K. Füssel („Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel"), F. Mußner („Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden"); W. Kasper, Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS f. J. Gnilka) (Freiburg, Basel, Wien 1989) 508–526; H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag: ebd. 527–533; ders., Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: Christus bezeugen (FS f. W. Trilling) (Leipzig, in Druckvorbereitung). Und viele Namen wären hier noch zu nennen, allein aus dem deutschen Sprachraum.

M. E. sollte der Exeget, speziell der Neutestamentler, auf folgende sechs Punkte achten:

1) Er sollte nie die Einheit und Ganzheit der Bibel aus dem Auge verlieren, die aber eher mit Blick auf das heilsgeschichtliche „Modell" Verheißung/Erfüllung zu sichten sind als mit Hilfe der „typologischen" Methode, die zu sehr der „Willkür der genialen Ahnungen" ausgesetzt ist. Dabei darf auch nicht vergessen werden, was H. Hübner vor kurzem so formuliert hat: „Das Vetus Testamentum Graece ist mit der Rezeption durch den neutestamentlichen Autor eine neue theologische Größe geworden, nämlich das Vetus Testamentum in Novo receptum" (in seinem Beitrag: „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", in: J. Baldermann u. a. [Hg.], Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 3 [1988]: Zum Problem des biblischen Kanons, 147–162).

2) Er sollte mehr Vertrauen zur historischen Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung der Evangelien besitzen und nicht zuviel von ihr der „Gemeinde" zuschreiben.

3) Er sollte sich um die Erkenntnis der Kontinuität des von Jesus gebrachten Neuen innerhalb des Neuen Testaments bemühen, vgl. dazu etwa das geniale Werk von W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I (Düsseldorf 1981) (dazu F. Mußner in ThRev 78, 1982, 20–23).

4) Er sollte stets die „analogia fidei" beachten, was zur Folge hat, daß die Bibel nie gegen die Glaubensüberlieferung der Kirche ausgelegt werden darf.

5) Er sollte nach den geistlichen und ethischen Dimensionen der Schrift suchen (vgl. dazu jetzt auch K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988).

6) Er sollte sich der Grenzen der religionsgeschichtlichen Analogiefeststellung bewußt sein, gerade von der modernen Semantik her; nach der jedes Lexem und jeder Satz eines Literaturwerkes primär von ihrem Kontext her dem Verstehen zuzuführen sind, und nicht von einem Fremdtext her, was auch mit dem zu tun hat, was man heute „kanonische Schriftauslegung" nennt.

Was Cardinal Ratzinger mit der von mir vorgestellten QD dem Leser vorlegen will, ist nach seinen eigenen Worten „eine wirkliche ‚Quaestio disputata', keine in sich abgeschlossene These. Sie lädt zum kritischen und weiterführenden Gespräch ein, das alle theologischen Disziplinen braucht"(13). Sein Vorstoß ist also keineswegs eine „Kriegserklärung" des Präfekten der Glaubenskongregation an die Exegeten. Dafür ist ihm zu danken. Die von ihm herausgegebene „Quaestio disputata" zeugt ja selber von einem Pluralismus in der Schriftauslegung. Auf keinen Fall darf die Exegese wieder auf die Rolle einer ancilla der systematischen Theologie heruntergedrückt werden; sie hat ihren eigenen Rang und ihre eigenen Methoden. Das Rad der Geschichte läßt sich im gesamten kirchlichen Bereich nicht mehr zurückdrehen, auch nicht in der Exegese. Der Freiheitsraum, den ihr das Konzil gewährt hat, muß ihr erhalten bleiben. Gerade aber im Blick auf diesen Freiheitsraum steht der Exeget in einer besonderen Verantwortung für Theologie und Kirche.

Um eine neue Dimension der Schriftauslegung*

Von Josef Goldbrunner

I. Um diesem Buch gerecht zu werden, muß es in den theologischen Kontext eingeordnet und die Erfahrung des Psychotherapeuten berücksichtigt werden.

Das Buch will dem Auftrag des Säens des Wortes Gottes dienen. Der Same ist das Evangelium; die Exegese versucht ihn für die Verkündigung zu bereiten. Daß deren jüngste Entwicklung zur historisch-kritischen Methode sich einseitig der rationalistischen („antiochenischen") Schule zubewegt, das Evangelium mit philologischer Wissenschaftlichkeit bearbeitet und bei der Mehrheit der Exegeten nicht wenigstens ein Stück der „alexandrinischen" Richtung mit ihrem Wissen von Symbol und Allegorie zuließ – dies ist eine Ursache der allseits beklagten Wirkungslosigkeit der Verkündigung.

In diese Lücke stößt Eugen Drewermann als Theologe und Psychotherapeut. Nicht nur der Same muß bereitet werden. Wenn es um das „Glauben-können" geht, ist es ebenso wichtig, den Acker zu bearbeiten, und dazu leistet eine große Hilfestellung die Tiefenpsychologie, die wissenschaftliche Grundlage der Psychotherapie.

Tiefenpsychologie faßt zusammen die theoretischen Ergebnisse der einzelnen Schulen (Freud, Adler, Jung, v. Gebsattel, Frankl, Fromm, Rogers usw.) und sie findet dreifache Anwendung: in der Medizin als Psychotherapie, in der Pädagogik als Psychagogie (Erziehungsberatung) und in der Theologie. Hier hat sie die Aufgabe, den Acker der Seele zu bereiten für den Samen des Evangeliums, und zwar für alle Formen der Verkündigung. Die Entdeckung des Unbewußten als Erweiterung des Wissens von der Psyche verlangt den Blick zu öffnen für ein Stück neue Schöpfungswirklichkeit des Menschen. Als Folge ergibt sich die Aufgabe, Bewußtsein und Unbewußtes zu integrieren, um dadurch zu sich selbst zu finden: im Prozeß der Selbstfindung wird die eigene Mitte, der Personkern aktuiert. Dies wäre Voraussetzung für eine personale Glaubensentscheidung. Der Same des Evangeliums findet fruchtbaren Boden im Acker der Seele.

Der Prozeß der Selbstfindung läuft unter normalen, äußeren Umständen während eines langen Lebens ab, immer mehr oder weniger, und wird auch nur teilweise beachtet. Unter den zivilisatorischen Bedingungen der Gegenwart jedoch scheint er erschwert, wenn nicht gar verhindert durch das rationalistische geistige Klima, das einen Zwiespalt zwischen bewußtem und unbewußtem Leben hervorruft und den Zeitgenossen in die Not der Loslösung vom Wurzelgrund, von den Tiefenschichten der Seele stößt (575). Die Folge ist die Zunahme neurotischer Lebenshaltungen, ja der schweren Neurosen – ein verkommener Acker. Eine Antwort auf diese Not ist die Tiefenpsychologie.

In der tiefenpsychologischen Behandlung von Neurosen ist wie unter dem Mikroskop zu erfahren, was sich beim Prozeß der Selbstfindung ereignet. Diese eindringlichen Erfahrungen sind bei der Beurteilung D.s mitzusehen, sie sind der Schlüssel, um den Erfolg seines Wirkens und seiner Bücher zu verstehen.

Der „Leibes"-Arzt will Gesundung, Wohlergehen und damit Lebensmöglichkeit geben. Der „Seelen"-Arzt (Psychotherapeut) will und sieht anderes

* **Drewermann**, Eugen, **Das Markusevangelium I (Mk 1,1–9,13)**. Bilder von Erlösung. 656 Seiten, davon 43 Seiten Literaturangaben, Olten: Walter-Verlag 1987.

und mehr. Wenn Neurose als Symptom eines verfehlten Lebens verstanden wird, schuldlos oder schuldhaft, dann ist Psychotherapie mit ihrer Methode der Analyse ein Eingriff in die gesamte Lebenshaltung. Abwehr, Flucht, Übertragung, langsames Öffnen für die isolierten Bereiche der Seele und dann – nach vier Stunden bis zu vier Jahren einer Behandlung – das „Wunder" einer Wandlung bis zum Glück des endlich Zu-sich-kommens! Zur Eigentlichkeit finden, Mut zur Selbstentfaltung bekommen, Echtheit und eigene Wahrheit verkosten, von der „Vorhandenheit" zur Existenz gelangen – das erfährt der Psychotherapeut, wenn er in die staunenden Augen seines Analysanden schaut, der sich zum erstenmal selbst entdeckt hat. So schmeckt die eigene Wahrheit, so schmeckt eigene Schöpfungswirklichkeit, pures Sein.

Daß sich bei dieser Wandlung – Individuation genannt – religiöse Emotionen und Fragen einstellen, zeigt, daß zwischen Selbstfindung und Gottfindung Zusammenhänge bestehen. Es kann sich ausdrücken in der Empfindung einer „Daseinsberechtigung vor Gott", in „Begegnungsfähigkeit mit Gott", in der Erfahrung der „Erlösungsbedürftigkeit" und der Sehnsucht nach „Transcendieren" (vgl. dazu das Buch des Verfassers dieser Rezension: „Realisation", 79–206, das schon 1966 in Freiburg erschienen ist). Ebenso wichtig während der Analyse ist die Persönlichkeit des Therapeuten in der sog. „therapeutischen Kommunikation", besonders der „non-verbalen Kommunikation". E r wirkt wortlos, gleichsam als „Gleichrichter", wie durch „Osmose". I h r entspricht die „seelsorgerliche Kommunikation". Es sei betont, daß erst durch die Erfahrung eines therapeutisch Tätigen ein Eindruck von der harten Wirklichkeit dieser seelischen Dimension, von diesen psychischen Vorgängen entsteht – besonders der Rolle der Angst (ein Schlüsselbegriff bei D.). Auch eine Lehranalyse für manche Seelsorger wäre sehr hilfreich; lernt man doch bei der Traumanalyse, in der Sprache der Symbole sprechen. Der Analysand versteht sie auf seine seelische und zugleich auf seine äußere Wirklichkeit hin angesprochen. (Deshalb werden auch Kritiker, denen solche Erfahrungen fehlen, und das sind die meisten Exegeten, dem Werk D.s kaum gerecht.) Ein noch so angestrengtes Bemühen, sich durch bloße Vorstellung in die seelischen Wandlungsvorgänge hineinzuleben, wäre auch nur ein notdürftiger Ersatz.

Die Frage ist legitim, ob nicht auch das Evangelium, das ja nicht ein systematisches, wissenschaftliches System, sondern eine Lebenslehre darstellt, in die gleiche Richtung zielt wie Psychotherapie. Dann könnte es sein, daß tiefenpsychologische Interpretation des Evangeliums wenigstens ein Stück weit parallel verläuft mit tiefenpsychologischer Hilfe zur Selbstfindung. Therapeutisches Bemühen würde dann „stimmig" sein mit christlicher Lebenslehre, vielleicht und wenigstens einen Weg lang. Das aber ist genau die Ursache des Erfolges von D. Die Menschen halten heute verstärkt Ausschau nach Hilfe in ihrer Selbstfindung, weil sie schwieriger zu werden scheint. Wenn nun das Evangelium auch in diese Richtung führen würde, dann wäre dies eine verstärkte Chance für die Verkündigung, und das Evangelium könnte auch als Leitfaden für die Individuation gelesen werden. Dies ist der Impuls, der von D.s Werk ausgeht.

Das gilt es im folgenden zu zeigen, aber zugleich auch auf die Grenzen hinzuweisen, wo das therapeutische Bemühen das heilsgeschichtliche überwuchert. Denn wenn der Hl. Schrift eine psychohistorische Struktur eignet, und dem Historischen die Priorität vor dem Psychischen zukommen soll, dann wird dies das Kriterium für die Beurteilung des Buches von D. sein.

II. Das umfängliche Buch stützt sich auf Abschriften der Mitschnitte von Predigten, Vorträgen und Betrachtungen; in allen Fällen handelt es sich um H o m i l i e n (119). Der gedruckte Text ist eine Bearbeitung für die Veröffentlichung und mit ausgedehnten Anmerkungen versehen, die fast ein Drittel des Umfanges ausmachen und in denen oft die deutlichste Äußerung D.s steht. Es liegt deshalb, nicht wie gewohnt, ein Kommentar des Markusevangeliums vor, sondern – wie der Umschlag sagt – einzelne „Bilder von Erlösung".

D. setzt den therapeutischen Ansatz voraus (244), ebenso die Arbeit der historisch-kritischen Methode, durch die die Ungeschichtlichkeit vieler Erzählungen, besonders der Wundergeschichten, feststehe (495). Sein bitterer Vorwurf aber wird immer wiederholt, daß diese Methode es dann bei solcher Feststellung belasse und somit in der Verkündigung unfruchtbar bleibe. Sie frage nicht, was die Erzählungen denn Psychisches beinhalten, wie z. B. die Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau (366–370). Es könnte sein, daß ihr körperliches Symptom (wie häufig, 368) psychogen sei, hervorgerufen durch eine negative Einstellung zur „Sexualität und der Liebe, ja der Rolle der Frau überhaupt" (368) – aus Angst davor! Sie empfindet sich als „unrein".

Das gibt D. den Anlaß, sich weitausholend über verfehlte Lebenshaltungen zu verbreiten, deren Hintergrund immer die Angst sei.

Überwindung der Angst, Befreiung davon (das ist Erfahrung des Psychotherapeuten), kann nur geschehen durch Vertrauen, ja einem bedingungslosen Vertrauen in einen bekannten Heiler, und so wagt sie die „verstohlene Kontaktnahme" mit Jesus, in non-verbaler Kommunikation, berührt den Saum seines Gewandes und sie wird gesund. Jesus der Heiler, von dem eine Atmosphäre der Freiheit von jeder Angst (in non-verbaler Kommunikation) ausgeht, befreit sie von der Angst der „Unreinheit" durch ihr Vertrauen in ihn und seinen Gott. Sie findet zu sich selbst, auch als Frau, sie wird mehr Mensch.

Es ist nun nicht mehr nötig, nach dem Historischen zu fragen, wenn wie hier die Wirklichkeit einer psychischen Wandlung erzählend dargestellt wird: So ist Jesus, so wirkt Jesus, therapeutisch. Das will er einzig: „. . . lediglich dieses Stück Menschlichkeit vor Gott lebendig machen" (246); helfen, „wie ich zu dem Leben finde, das Gott mir zugedacht hat" (274). Das Leben Jesu und sein Evangelium ist eine Botschaft, „daß Gott den Menschen inmitten dieser Welt, in seiner Schöpfung, bejaht und akzeptiert" (256).

Die Herausarbeitung der überzeitlichen, menschlichen, psychischen Spannungen läßt die Erzählung „gleichzeitig" werden; der Hörer kann sich selbst darin finden. So wirkt das Evangelium „stimmig" mit dem Drang nach Selbstverwirklichung und wird hungrig angenommen. – Wie aber, wenn es sich bei der Frau nicht um eine psychogene Erkrankung gehandelt hat?

Selbstverständlich ist auch – um ein zweites Musterbeispiel zu zeigen – an der Erzählung von der Totenerweckung des „Töchterleins" des Jairus nichts Historisches; doch die Psychodramatik der Geschichte enthält die Botschaft.

D. hakt ein bei dem Ausdruck „Töchterlein". Warum benennt der Synagogenvorsteher seine zwölfjährige Tochter, im Alter des Erwachsenwerdens und der Heiratsfähigkeit mit diesem Diminutivum? Hat übertriebene „Fürsorge der Eltern" sie aus „Angst und Sorge" unter einen „Glassturz von Behütung und Obhut" gestellt, und damit verhindert, daß ihr Kind zu sich selbst finde und ihr „eigenes Leben" führe? So daß diese junge Frau „nicht mehr zu leben weiß", sondern in ihrer Kammer „wie tot liegt" (372)? Jesus richtet sie auf, wie wenn er sagen würde: „Ich verstehe alle deine Angst, mit der man dich überhäuft hat; ich verstehe alle deine Furcht, dich auf deine eigenen Beine zu stellen; ich begreife sehr wohl, wieviel man dich an Abhängigkeit, an Fügsamkeit, an falschem Gehorsam und Sicherheitsstreben gelehrt hat . . . Steh auf", d. h. „bestimme selber die Richtung deines Lebens" (375). Mut zu sich selbst sei die Lehre dieser Erzählung und das ist „stimmig" mit dem Drang zur Selbstentfaltung. „Jesus will, daß wir selber leben" (177), „zur eigenen Wahrheit finden" (201), „das Gefühl der eigenen Nichtigkeit überwinden" (201) und das „notwendige Vertrauen in die Berechtigung des eigenen Lebens gewinnen" (326).

Wenn jedoch das Mädchen an echter Todeskrankheit gestorben und „Töchterchen" nur der Kosename des Vaters wäre? – Genauso wird eine Lähmung psychogen verstanden:

Ihr Grund liegt in der Unbeweglichkeit der Seele" (223). „Die Starre des Leibes . . . liegt in der tiefen Angst der Seele vor möglicher Schuld in der Zukunft" (223). „Jesus aber war so, wie es in der Wundererzählung (von der Heilung des Gelähmten) geschildert wird: ein Mann, der in einer Weise auf Gott vertraute, daß in seiner Nähe auch andere die Lähmung ihrer Angst und Schuld zu überwinden vermochten" (228, Anm. 7).

Wieder eine psychotherapeutische, wie auch allgemeine Erfahrung: Erstarrung aus Angst – und der vertrauensvolle Blick auf Jesus, den Heiler. Solche Geschichte geht jeden an. – Wie aber, wenn die Lähmung keine funktionelle, sondern eine rein somatische war? Einige weitere Beispiele:

Besessene sind psychisch Kranke. Isolierte, verdrängte, selbständig gewordene Seelenteile „beherrschen das Terrain der Seele" (180f; 360f) – Aussatz ist „Unreinheit im geistigen Verhalten" (209f) – Taubstumme „heute": „ihre Ohren sind vollgestopft mit Redensarten und sie sind von sich aus außerstande, für sich auch nur um Hilfe zu bitten" (495f). – Blindenheilung: „Eine bestimmte Art von Angst macht uns buchstäblich blind" (520). Jedesmal eine aufs erste faszinierende Übersetzung ins Psychische.

Der Tod Johannes des Täufers ist eine Sage, die „im äußeren Sinn kein wahres Wort enthält" (409), jedoch die „Verbindlichkeit der Bilder bleibt" (431). So sind Herodes und Salome Darstellungen von Archetypen, die „in jeder Zeit der Dekadenz . . . ein Spiegel dafür sind, was aus Menschen werden kann, wenn ihnen jeder wahre Inhalt im Leben abhanden gekommen ist" (412). – Hochzeit ist Symbol für „innere Einheit des Menschen" (254) – das Meer (See Genezareth) „ist eine Chiffre für unsere Lebenssituation überhaupt . . . Bild der Haltlosigkeit, des bodenlos Hinundhergeworfenseins . . . unser Herz" (355) mit seinen Ängsten. – Der im Boot schlafende Jesus ist „Bild der Introversion" (356, Anm. 11). Was zu lernen ist, „wäre das Schlafen im Sturm . . . Was uns rettet und leben läßt, ist Tag für Tag der stille Glaube an die ständige Gegenwart Gottes, der den Sturm beruhigt und unser Schiff dem anderen Ufer näherbringt" (359). – Die Verklärung ist „eine ganz und gar unhistorische, mythennahe Szene (588), sie ist eine „Vision vor dem Tode Jesu, mitten in seinem Leben – die Erfahrung also, wie das Leben aussieht, wenn in der Nähe Gottes alle Todesangst von einem Menschen abfällt und er allein der Wahrheit seines Wesens gegenübersteht" (593, Anm. 10).

Die Methode ist jedesmal die gleiche. Eine allgemein menschliche Situation, typisch, ja archetypisch, und damit überzeitlich, wird mit der Erfahrung des Psychotherapeuten als Hintergrund beschrieben, der damit den Leser oder Hörer, der sich als „gleichzeitig" betroffen fühlt, direkt anspricht. Die Befreiung von der krankmachenden oder lebenshindernden Angst erfolgt durch das Vertrauen in Jesus oder in den gütigen Gott, den Jesus durch sein Leben zeigt. Da bekomme der Vertrauende und Glaubende Mut zu sich selbst und „schlage die Augen auf", „höre", „spreche" und werde „rein". Er nimmt sich selbst an und weiß, daß er eine Daseinsberechtigung vor Gott besitzt.

So seien Selbstfindung und Gottfindung miteinander verbunden. Gott werde durch das Erleben der eigenen psychischen Wirklichkeit erfahrbar. Die Angst lösende Geborgenheit „in sich selbst" laufe parallel zur Erfahrung der Geborgenheit in dem Gott, den der „angstfreie" (580) Jesus durch Leben und Wort verkündet: Der Gütige, „der uns gar nicht erst erschaffen und dem Acker der Erde anvertraut hätte, wenn er nicht etwas Bestimmtes mit uns planen würde" (326). Denn „es ist ein und dasselbe, zu Gott zu finden und zu sich selbst zurückzufinden" (284). Umgekehrt findet man nur Gott, „. . . indem man zu sich selbst findet" (277). „In der Einheit mit Gott können die Menschen in sich selbst zu ihrer Ganzheit und Identität hinfinden (255). Angstfrei Gott gegenüber sein! „Einzig dies war es, was Jesus wollte, daß wir . . . von der Dauerdressur der Angst herunterkommen" (469). An Jesus ist zu sehen, „daß Gott die Angst nicht verdient" (304).

Durch Befreiung von Angst Mut zur Selbstentfaltung bekommen und einen Gott finden, der nicht Angst macht – beides läuft parallel, das ist „stimmig". Evangelium und Tiefenpsychologie scheinen ineinander überzugehen. Tatsache ist, daß solche anthropologische Themen heute faszinieren und der tiefenpsychologische Ansatz der Predigt offene Ohren findet.

III. Es ist unbestritten, daß die hl. Schriften eine psychohistorische Struktur besitzt. D.s Werk ist der erste großangelegte Versuch, den psychischen Aspekt ernst zu nehmen. Daß dabei der historische Aspekt abhanden kommt – durch Partizipation an der Position der historisch-kritischen Methode – das Historische gar nicht mehr braucht befragt zu werden, und somit die Balance zwischen Psychischem und Historischem verfehlt wird, das hat eine doppelte Folge: Heilsgeschichte verliert an Bedeutung und Tiefenpsychologie kommt in Mißkredit, indem sie ihre Grenzen überschreitet. Denn, damit Tiefenpsychologie in der Exegese ihr Maß finde, müßte sie sich an den historischen Fakten orientieren, d. h. in der psycho-historischen Struktur sollte die Priorität des Historischen gegenüber dem Psychischen festgehalten werden. Nur dann ereignet sich eine Begegnung des Menschen mit Christus, nur dann wird die Psyche mit der Offenbarung konfrontiert, nur dann wird zur Konversion der bewußten und unbewußten Seele, zum Christlichen, aufgerufen.

Das zeigt sich z. B. daran, daß erfolgreiche psychotherapeutische Behandlung, die zur Selbstfindung geführt hat, keineswegs und automatisch zur Gottfindung führt; und wenn zu einer religiösen Einstellung, dann z. B. zum Buddhismus, aber selten zum Gott der Christen! Die harte Gegenüberstellung mit dem wirklichen Gehen Jesu über das Wasser, einer tatsächlichen Verklärungsszene, einer wirklichen Brotvermehrung dagegen führt zu einem Jesus, der Christus ist, und den selbstentfalteten Menschen erst zur Frage veranlaßt: Wer ist Jesus? Warum? Wozu? Was sagt er über die Welt? Was ist das Ziel des ganzen Schöpfungsplanes Gottes? – Trotzdem: „glauben zu können", dazu hilft Tiefenpsychologie Grundlagen schaffen. Sie ist Hilfe, allerdings muß sie gekonnte Hilfe sein. Sie soll anleiten, mit den „Talenten" zu wuchern (Mt 25,14–30). Wenn sie jedoch ihre Grenzen überschreitet, wird sie auf Abwehr stoßen und verhindern, daß eine Exegese der Zukunft den psychischen Aspekt des Evangeliums berücksichtigt. Und ein Anliegen D.s, die weithin sich atheistisch oder antichristlich sich gebende Tiefenpsychologie in die Theologie zu integrieren, mit ihrer Hilfe „eine nicht mehr dissoziierende Theologie zu begründen" (38), hätte eine Chance verspielt.[1]

Weiterhin ist zu bezweifeln, ob die Zweiheit „Angst – Vertrauen" die einzigen Koordinaten eines religiösen und gar christlichen Lebens sind.

„Alle Wundergeschichten des ersten Teiles des Markus-Evangeliums sind konkreter Kampf des Menschensohnes gegen die Angst des Menschen" (30). Ein einziges Thema entscheidet darüber, „ob Menschen im Reich der Himmel oder im Reich der Hölle leben – es geht allein darum, wie wir zur Angst stehen . . . Vertrauen in den Grund des Daseins" (40) sei die einzige Arznei.

Gewiß beeindruckt in der Psychotherapie die Häufigkeit und die „Totalisierung der Angst" (476, Anm. 4) und gewiß ist in der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) der Aspekt der Angst mit herauszulesen (11f), aber Stolz und Demut, Hochmut und Unterwerfung, Selbstherrlichkeit und Gehorsam, Verzweiflung und Freude können auch ohne Angst realisiert werden, und sie sind ebenfalls Koordinaten der Heilsgeschichte und Existentiale des Christenlebens.

Weiterhin ist zu bezweifeln, ob jede Angst zurückzuführen ist auf frühkindliche Erlebnisse (79 und 174), in freudianischer Denkart. (Vielleicht liegt hier ein Problem des früheren Religionsunterrichts in bestimmten Gegenden vor.) Zudem ist der Wandel in der modernen Kindererziehung mit einzubeziehen, die weithin auf Angstfreiheit abgestellt ist.

Ein spezielles Problem in einer tiefenpsychologischen Schriftinterpretation ist die Verwendung der Archetypen.

Im Gegensatz zu seinen früheren Veröffentlichungen wird der Begriff Archetyp im Markus-Buch selten gebraucht (z. B. 81) und weithin ersetzt durch den Begriff Symbol; aber die Sache ist auch hier vorhanden. Archetypen (des kollektiven Unbewußten) sind Urbilder der Menschheit und zugleich Schlüsselbegriffe der Heilsgeschichte (z. B. Befreiung aus Gefangenschaft). Das bedeutet, wer mit Archetypen spricht, redet die Tiefenseele an, er gebraucht Urbilder (die jedermann verstehen kann) und er spricht zugleich in der Sprache der Hl. Schrift. Die Frage ist nur, ob die Archetypen, wenn sie vom Evangelium angesprochen, wachgerufen und mit der Heilsgeschichte konfrontiert werden, geradlinig in die Situation des Evangeliums einmünden, oder sich einem Prozeß des Zurechtrückens, der Konversion unterziehen müssen. Das ist am deutlichsten zu zeigen bei den Archetypen „Große Mutter" (die Überwucherung ist nur zu bannen, wenn das Maß genommen wird an den Marienszenen des Evangeliums) und dem Archetyp des Messias-Königs (und seiner Konfrontation mit der Ecce-homo-Szene: vgl. dazu J. Goldbrunner, Realisation 182–206). Auch das kollektive Unbewußte mit seinen Archetypen scheint in die Irre gehen zu können, es ist von der Erbsünde beeinflußt. Diese Konversionsprozesse werden jedoch im Werk D.s vermißt. (Vgl.: Das Drama der Kreuzigung sei „als Drama der Heilung zu verstehen". Der Archetyp des „getöteten Gottes" (64) sollte sich aber am tatsächlichen Kreuzestod orientieren. Der 2. Teil der Markus-Erklärung könnte darüber Aufschluß geben.) Es wird eine durch D. angestoßene Aufgabe der Exegese und der Pastoraltheologie sein, die Beziehung zwischen Archetypen und der Offenbarung zu klären und fruchtbar zu machen. Das wäre der Weg, Tiefenpsychologie in Exegese – und christliche Lebenslehre zu integrieren.

Des weiteren fällt auf, daß in der ausführlichen Literaturangabe Vorarbeiten von katholischen Tiefenpsychologen, die zugleich theologisch kompetent sind, fehlen und nicht zitiert werden. (Z. B. Ignaz Klug, Theodor Müncker, Josef Goldbrunner, Albert Görres, Lorenz Wachinger.) Seine Hauptzeugen sind Kierkegaard und Pfister (ev.). Vor allem fehlt Romano Guardini, der zu dem hier einschlägigen Problem „Mythos und Religion" Entscheidendes gesagt hat in seinem Buch „Religion und Offenbarung", Würzburg 1958, 117–126.

IV. Zusammenfassend wäre zu sagen, daß D.s Werk (insbesondere der hier vorliegende 1. Teil seiner Markus-Interpretation) ein großangelegter Versuch ist, die Tiefenpsychologie in die Theologie

[1] Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf eine andere Arbeit: **Jaschke**, Helmut: **„Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir".** Psychotherapie aus den Psalmen. – Freiburg: Herder 1989. 127 S. (Herder Taschenbuch 1603) kart. DM 9,90. – Tiefenpsychologische Interpretation der Psalmen sei „eine mögliche Lesart"(8). Es lassen sich Parallelen zeigen zwischen dem „eigenen Erleben, besonders im Zustand der Depressivität"(61) und den Schilderungen der Psalmen. Sodaß die Psalmen z. B. Mut machen zum Aussprechen von „Wut auf die Unterdrücker und Peiniger", welche auch als Projektionen „innerer Machthaber" verstanden werden können. Die „projektive Feindbekämpfung"(105) konfrontiere in den „Frevlern und Feinden mit der Abgründigkeit des eigenen Herzens"(79). Psalmen können deshalb als Spiegel wirken für „innere Zustände"(63), und ihre Verse Begleitung, Ermutigung, Bestätigung sein und Hoffnung geben im Heilungsprozeß von Depressionen. Aber sie heilen nicht wie mit religiöser Magie – um diesem eventuellen Eindruck vorzubeugen, hätte wohl mehr die Schwierigkeit des innerseelischen Umlagerungsprozesses bei der Therapie von Depressionen hervorgehoben werden sollen.

zu integrieren – was nicht weniger bedeutet, als die Schöpfungswirklichkeit des Unbewußten anzuerkennen.[2] Wenn dabei die Balance zwischen psychischem und historischem Aspekt der Schrift nicht gefunden wurde, hängt das gewiß mit dem gegenwärtigen Stand der Exegese mit ihrer enthistorisierenden Tendenz zusammen, von der D. abhängig ist. Der Fortgang der Wissenschaft wird mit der Zeit die falschen Gewichte zurechtrücken.

[2] Es wäre zu bedenken, wieweit dieses Stück Schöpfungswirklichkeit, als neue Dimension der menschlichen Natur, auch in anderen theologischen Disziplinen Berücksichtigung finden müßte, z. B. Dogmatik (christliche Anthropologie), Kirchenrecht (Verantwortlichkeit), Moraltheologie (Projektionen), Liturgik (Symbolsprache), und vor allem Pastoraltheologie (Aktuierung der Person als Integration von Bewußtsein und Unbewußtem).

Das Werk D.s ist eine Antwort auf eine Not in der Verkündigung. Und wenn sein Versuch, „Bilder von Erlösung" zu zeigen, nicht in allem gelungen ist (der Geist des Evangeliums ist trotzdem auf vielen Seiten spürbar), sein Anstoß wird bleiben: Exegese muß die Wirklichkeit des psychischen Lebens als eine Dimension der Wirklichkeit in ihr Wissenschaftsverständnis einbeziehen. Die Aufgabe heißt mit anderen Worten, die Beziehungen zwischen Mythos und Logos neu durchzudenken. Ein Wort von G u a r d i n i wird dabei ein Kriterium sein: „Mythos wiederholt sich immer wieder, Offenbarung geschieht ein für allemal." Das heißt in unserem Zusammenhang, das Mythologische, Archetypische ist im psychischen Bereich jedem zugänglich und sollte in der Verkündigung realisiert werden; die historischen Fakten der Offenbarung aber wirken als unausweichlicher Anstoß für die Konversion zum Christenleben.

Priesterkirche. Hg. von Paul H o f f m a n n. – Düsseldorf: Patmos 1987, 368 S. (Theologie zur Zeit, 3) kart. DM 34.–

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unüberschaubar angeschwollene Flut von Beiträgen über das kirchliche Amt – E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981) 201 spricht von über 4000 Titeln, die in Nijmegen gesammelt worden sind – ist inzwischen zwar merklich zurückgegangen, aber noch nicht verebbt. Nachgelassen hat vor allem, sieht man von Schillebeeckx' Arbeiten einmal ab, die Brisanz der Veröffentlichungen, weil neue Argumente und Gesichtspunkte so gut wie nicht mehr auftauchen; die Kritik hat sich erschöpft. Die neutestamentliche und frühkirchliche Zeit, in der die Grundgestalt des Amtes sich gebildet hat, ist exegetisch und historisch gründlich erforscht worden und die Standpunkte in der Beurteilung der Entwicklung haben sich verfestigt.

Das gilt auch für die exegetisch-historischen Beiträge des hier anzuzeigenden Sammelbandes.

Entsprechend nennt Paul H o f f m a n n seinen Hauptbeitrag: „Priestertum und Amt im Neuen Testament" (12–61), eine „Bestandsaufnahme . . ., die mit einigen individuellen Modifikationen und forschungsgeschichtlich bedingten Akzentuierungen Bekanntes erneut zur Diskussion stellt".

Diese Bestandsaufnahme wird sorgfältig und kenntnisreich vorgenommen, wobei sich Hoffmann weitgehend auf einen von ihm bereits früher erschienenen Artikel stützen konnte (vgl. Kirchliches Amt unter der Herausforderung der Botschaft Jesu. Zur Entwicklung der Gemeindestrukturen im frühen Christentum: Die Kraft der Hoffnung. FS Alterzbischof Josef Schneider, Bamberg 1986, (48 – 61). Vor allem der für kurze Zeit und in bestimmten Landschaften schwankende Sprachgebrauch zwischen episkopoi und presbyteroi wird einleuchtend interpretiert (vgl. 45.53).

Abgesehen von einigen für mein Empfinden verbalen Ausrutschern (54: unter der Hand des Autors der Pastoralbriefe entsteht „das Phantombild einer entmündigten Gemeinde"; 56 wird die „Hypertrophie des auf sein Martyrium versessenen Bischofs" Ignatius von Antiochien angeprangert) wird die historische Entwicklung wertungsfrei dargestellt.

Gewundert hat mich bei dieser kritischen Bestandsaufnahme die sanfte Beurteilung des E r s t e n K l e m e n s b r i e f e s, der seit Sohm und Harnack als frühestes Dokument für den Versuch gilt, das kirchliche Amt auf quasi-göttliches Recht zu gründen und damit die im Gang befindliche Entwicklung irreversibel zu machen. Hoffmann sieht dagegen in der ignatianischen Ekklesiologie die theologische Voraussetzung für den „Iuris-divini-Charakter" des Amtes grundgelegt (56). Dabei sollte man im Zusammenhang mit Ignatius wohl vom Monepiskopus, nicht aber vom monarchischen Bischof reden (45.54). Es gibt in den Ignatius-Briefen keinen Hinweis darauf, daß der Bischof Weisungsbefugnis über die Presbyter beansprucht oder ihren Gehorsam verlangt hätte (vgl. G. Schöllgen, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie: ZNW 1986, 146–151).

Der zweite Hauptbeitrag, von Elisabeth S c h ü s s l e r - F i o r e n z a, behandelt „Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht" (62–95).

Er konzentriert frühere Arbeiten der Vf.in auf die vorgegebene Fragestellung (vgl. 65f.) und muß notwendigerweise bekanntes und bereits bei Hoffmann vorgestelltes Material wiederholen. Im Gegensatz zu Hoffmann ist die Beweisführung vereinfacht, neben Argumente treten vermehrt Behauptungen. Von den Studien zur Entwicklung des kirchlichen Amtes wird ausnahmslos gesagt, sie seien „zahlreich, aber nicht schlüssig". Ihre Ergebnisse seien „sehr von ihrem theologisch-dogmatischen Ansatz abhängig" (67).

Mir scheint aber, in den Ergebnissen hat die exegetisch-historische Forschung einen erfreulichen Konsens erreicht, in der Wertung bzw. Beurteilung der Ergebnisse dagegen spielt der dogmatische Ansatz eine große Rolle.

Ob ich in der historischen Entwicklung der Kirche die Entfaltung des ihr durch Jesus eingestifteten Wesens unter dem Antrieb des Heiligen Geistes sehe oder den prinzipiellen „frühkatholischen" Abfall von ihrer Urgestalt, macht selbstverständlich einen gewaltigen Unterschied. Ich bin meinerseits bereit, alle zutreffenden „Ergebnisse" der historischen Forschung zu akzeptieren, nicht jedoch jede Beurteilung. Die hängt von meinem Glaubensverständnis über Kirche und Tradition ab, das von dem anderer Glaubensgemeinschaften, wie es sich in dem Beitrag von Edwin Brandt: „Zum Beispiel die Baptisten. Die Gemeinde Jesu Christi als Dienstgemeinschaft" (232–241) darstellt, deutlich und – nach meiner persönlichen Überzeugung – mit guten Gründen verschieden ist.

Neben dieser mehr grundsätzlichen Differenz scheinen mir etliche der von Frau Schüssler-Fiorenza aufgestellten Behauptungen historisch unbeweisbar, wenn nicht gar unhaltbar zu sein.

Dazu gehört z. B. der Satz, daß sich Informationen über Hauskirchen „hauptsächlich in der Apostelgeschichte" finden (67), die Aussage, daß nach den Pastoralbriefen die Gemeinden von einem Gremium aus Presbytern und Presbyterinnen geleitet worden seien, aus dem der episkopos zum Vorsitzenden auf Zeit gewählt wurde (77f), und viele andere, die hier nicht alle aufgeführt werden können. Verwirrend sind die Übersetzungen, wenn z. B. die liturgia von Didache 15,1 als „‚Amt' der ProphetInnen und LehrerInnen" bezeichnet wird. Groß ist das Vertrauen in Studien zur Soziologie des frühen Christentums, obwohl die Zufälligkeit und Dürftigkeit der Quellen sichere Aussagen in vielen Fällen verbieten (vgl. die Arbeiten von G. Schöllgen, zuletzt: Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks: New Test. Stud. 34, 1988, 71/82.

Andere Feststellungen wie die: „Inschriften bezeugen, daß Frauen in der Synagoge Patronats- und andere Leitungsfunktionen ausübten", bedürfen der Belege aus den Quellen und einer sorgfältigen Interpretation. Wenn ein 3 Jahre und 3 Monate altes Kind auf einem Grabstein als „archisynagogos" bezeichnet wird, spricht das eindeutig dagegen, daß mit diesem Titel eine Leitungsfunktion verbunden gewesen sein muß. Er dürfte wie die Bezeichnung „Vater. . . " oder „Mutter der Synagoge" (vgl. M. Hengel, Die Synagogeninschrift von Stobi: ZNW 57, 1966, 176) als Ehrentitel vermögenden Personen wegen finanzieller Zuwendungen verliehen worden sein (vgl. J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Iudaicarum 2 Città del Vaticano 1952 (20).

Soll man, wie es häufig geschieht (vgl. 70.88f), beim Heiligen Geist den Artikel wirklich in Anführungszeichen setzen? Das Hagion Pneuma entzieht sich in jedem Fall menschlichem Begreifen. Bei vielen anderen Anführungszeichen erfährt man nicht, wer wann was gesagt hat (71).

Bei aller Enttäuschung über den historischen Ertrag soll nicht verschwiegen werden, daß Frau Schüssler-Fiorenzas Anliegen, die Zurücksetzung der Frau dem gesellschaftlichen Umfeld der frühchristlichen Gemeinden an der Wende vom 1. zum 2. Jh. anzulasten und nicht als gottgewollt auszugeben, voll und ganz gerechtfertigt ist. Daß Frauen nicht nur in der Erlösungs-, sondern auch in der Schöpfungsordnung den Männern gleichwertig sind und daß in einer gewandelten gesellschaftlichen Situation gerade auch im kirchlichen Bereich Konsequenzen daraus zu ziehen sind, sollte unstrittig sein, was auch die Frage nach der Beteiligung von Frauen am kirchlichen Amt nicht ausschließt.

Ein dritter historischer Beitrag von Ernst Ludwig G r a s m ü c k trägt den Titel „Vom Presbyter zum Priester" und befaßt sich mit den „Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes" (96–131). Auf den ersten S. wird noch einmal ein Abriß der frühkirchlichen Entwicklung geboten, der diese notwen-

digerweise verkürzt und damit nur stark verallgemeinernd wiedergeben kann.

Wenn z. B. gesagt wird, die Gemeinde mache für den Einzelbischof geltend, daß er „in der unmittelbaren diadoche (successio) der Apostel steht. . . " (101), dann trifft das für Irenäus zu, nicht aber für Ignatius, der wohl den Monepiskopat bezeugt, ihn aber nicht mit dem Sukzessionsgedanken verbindet. Umgekehrt begründet der Erste Klemensbrief die Stellung der Episkopen-Presbyter mit der apostolischen Nachfolge, betont aber noch nicht den Einzelbischof als Gemeindeleiter. Die frühchristlichen Quellen verbieten generelle Aussagen, da sie meist Gelegenheitsschriften sind und keine thematischen Ausführungen zum kirchlichen Amt enthalten.

Wichtig erscheint mir die Feststellung, „daß im Verlauf oder gegen Ende der 2. Hälfte des 2. Jh.s der Einzelbischof (Monepiskopat) sich in allen Gemeinden durchgesetzt hat" (99).

Diese in vielen Veröffentlichungen meist negativ ausgedrückte Tatsache (es heißt: Ignatius kämpfe noch um die Anerkennung, in Rom z. Z. des Hermas müsse noch mit einer kollegialen Leitung gerechnet werden, für Ägypten fehlten die Zeugnisse) bestätigt doch eine ganz erstaunliche Entwicklung. Nach der Jahrhundertmitte hat sich die ignatianische Ordnung: in jeder Stadt (im Sinne einer römischen selbständigen Verwaltungseinheit) gibt es nur einen Bischof, dem Presbyter zur Seite stehen und Diakone helfen, durchgesetzt – und zwar von selbst, ohne Druck und überörtliche Regulierung, die es noch gar nicht gab, und ohne daß der Vorgang wegen der Schnelligkeit, mit der er vonstatten ging, noch in allen Einzelheiten historisch erfaßt werden kann. Und niemand im Raum der Catholica zweifelte damals daran, daß die entstandene Ordnung die richtige ist, dem Willen Gottes entspricht und mit der Apostolischen Tradition übereinstimmt. Die einzelnen Ämter, ihre Ordnung zu- und untereinander sowie ihre Abgrenzung gegenüber den Gläubigen (Laien) stehen damit bereits im 2. Jh. fest.

Sein Hauptaugenmerk richtet Grasmück auf den Beginn und die Stufen der Sazerdotalisierung des Amtes. Da die früheste Zeit nur sehr kurz behandelt wird (105f) und weit mehr Hinweise enthält, als Grasmück anführt, sei verwiesen auf zwei das Thema speziell behandelnde Arbeiten:

E. Dassmann, Die Bedeutung des Alten Testamentes für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Zeit: Bibel und Leben 11 (1970) 198–214, sowie B. Kötting, Die Aufnahme des Begriffs „Hiereus" in den christlichen Sprachgebrauch: FS K. Aland (Berlin 1980) = Ecclesia peregrinans 1 (1988) 356–364. Ich bin überzeugt, daß das Alte Testament auf das sazerdotale Verständnis des Amtes sicher einen ebenso großen Einfluß gehabt hat, wie der von Grasmück angeführte Einfluß heidnischer Priesterschaften in konstantinischer Zeit (106f).

Im weiteren Verlauf schildert Grasmück nicht nur die fortschreitende Sazerdotalisierung des Amtes, sondern die Wandlung des Priesterbildes, zunächst vor allem die Ausweitung der Position des Bischofs, der in staatlichem Auftrag oder bei Ausfall der staatlichen Organe in eigener Verantwortung in zunehmendem Maß Einfluß auf Verwaltung, Rechtsprechung und Versorgung der Bevölkerung nehmen muß.

Ganz kurz gestreift wird auch die Zölibatsfrage (106f). Bei der Kürze der Darstellung erheben sich notwendigerweise etliche Fragen.

Rührt z. B. die Ehelosigkeit der byzantinischen Bischöfe wirklich daher, daß „um der theologischen Bildung und Ausbildung willen seit byzantinischer Zeit die Bischöfe aus dem Mönchtum genommen werden" (107)? Die justinianische Gesetzgebung z. B. fordert, daß ein Bischof kinderlos, d.h. ohne Erben zu sein hat – was in juristischer Hinsicht durch Ehelosigkeit erreicht wird –, um das Kirchenvermögen nicht zu gefährden.

In konzentrierter Form wird der Wandel des Priesterbildes in frühfränkischer Zeit (111–114), im Hochmittelalter mit dem Abschluß der Sazerdotalisierung durch die Koppelung von Weihe und Konsekrationsvollmacht (115–120), in den Erschütterungen des Spätmittelalters und der Reformationszeit (121f) sowie in der Neuzeit (122–128) dargestellt.

Es verwundert, daß die detaillierteren Ausführungen von Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt (Düsseldorf 1985) 197–248) weder zustimmend noch ablehnend herangezogen werden.

Die Zusammenfassung (128–131) gerät, trotz gegenteiliger Beteuerung, zu einer Abfallsgeschichte, aus der höchstens das 2. Vatikanum für einen Augenblick herausragt. Die Lösung, in Frageform vorgetragen, vermag ich nicht recht zu verstehen.

Grasmück rät, nicht die spätantike Kulturreligion zu verlängern; man solle vielmehr „der religiösen Absicht des ursprünglichen Anliegens Vertrauen entgegenbringen und auf die Tragfähigkeit des Gottesbildes in seiner anthropologischen Relevanz, also der Aussagekraft und -fähigkeit über den Menschen, setzen" (131).

Der Beitrag von Heribert Wahl lautet: „‚Priesterbild' und ‚Priesterkirche' in psychologischer Sicht. Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema" (164–194).

Verständnisschwierigkeiten habe ich, wenn es z. B. im Zusammenhang mit gefährlicher Mutterbindung bei Priestern unter Punkt 4 heißt: „Während die Mutter an der Wahl eines priesterlichen Vorbildes nicht aktiv beteiligt ist, wird für den ‚areligiösen Vater' ein Priester als ‚religiöser Vaterersatz' gesucht, d. h. aber genau wieder eine religiöse Mutterfigur!" (176). Ebenso fällt es mir schwer, in dem aus Predigten erhobenen Priesterbild, das vom Catechismus Romanus geprägt sein soll und in dem „Allmachts- und Größenphantasien infantil-unreifer bzw. schwer pathologischer Art auf den apostolischen ‚Diener der Freude' (Paulus) ‚übertragen' und dort untergebracht, an ihn ‚delegiert' und abgetreten" werden (168), die vielen mir bekannten Priester unterschiedlichen Alters und Einsatzes wiederzuerkennen. Ähnliches gilt für das S. 169f angesprochene Identifizierungsproblem. Ein Priester kann m. E. schon deshalb nicht „so zum ‚Stellvertreter Christi'" werden, „daß er sich i. S. individueller Übernahme als sein ‚Erbe' versteht", weil ein Stellvertreter doch zu dem Zweck eingesetzt wird, um einen Erben überflüssig zu machen. Der Stellvertreter setzt die bleibende Existenz des zu Vertretenden voraus, der Erbe ersetzt sie (vgl. E. Bammel, Jesu Nachfolger [Heidelberg 1988] 56).

Was die Beurteilung psychoanalytischer und pastoralpsychologischer Fragen angeht, gebe ich meine fachliche Unkenntnis zu; ähnliches trifft für weitere Beiträge zu, die daher nur noch kurz erwähnt werden sollen, um die im Sammelband enthaltenen Aspekte wenigstens vorzustellen.

Michael N. Ebertz will in seinem Beitrag: „Die Bürokratisierung der katholischen ‚Priesterkirche'" (132–161) skizzieren, „wie die katholische Kirche als ein im Austausch mit seiner gesellschaftlichen Umwelt stehender priesterherrschaftlicher Sozialzusammenhang durch die gesellschaftlichen Veränderungen des 19. Jahrhunderts" in die Krise geriet und darauf „mit der Neukonstruktion des Sozialgefüges ihres Ämtersegments" erfolgreich reagierte (137).

Das Kirchenbild, das in soziologischer Terminologie dabei entworfen wird, erscheint auf den ersten Blick befremdlich (vor allem wenn man die Beschreibung des Mysteriums der Kirche durch die Kirchenväter im Ohr hat), enthält aber durchaus treffende Beobachtungen, die über den Wert und die Motivation der Veränderungen zunächst nichts zu sagen brauchen.

In seinem pastoraltheologischen Beitrag: „Das Geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze" (195–207) geht Paul M. Zulehner von dem „pastoralen Grundschisma" einer Spaltung zwischen der Kirche , die mit den Priestern „nahezu identisch" ist, und dem Volk aus (196).

Ich empfinde den Ausdruck, der bereits in dem vorliegenden Sammelband begierig aufgegriffen wird und an mehreren Stellen vorkommt, als unzutreffend und wenig hilfreich. Ein Schisma ist kirchentrennend, es beendet die eucharistische Gemeinschaft und exkommuniziert. Muß man diesen Zustand auf das Verhältnis zwischen Klerus und Gläubigen anwenden, selbst wenn er nur als Vergleich gedacht ist? Was Zulehner im Abschnitt „Futurologisches" (203–207) an „Optionen", „Wünschen" und „Visionen" aufführt, verdient diese Charakterisierung zu Recht. Zulehners Kritik an gegenwärtigen Zuständen, z. B. an der Unzulänglichkeit der Priesterausbildung „in eigenen Häusern und in den kirchenverdünnten (weil gemeindelosen) theologischen Fakultäten" (205f), ist sehr bedenkenswert; ob seine Alternative – in diesem Fall Ausbildung in einer Gemeinde, die den Anwärter für die Ausbildung zu einem Amt würdig befunden hat – durchführbar ist und die Defizite einer „in Richtung Säkularität und Moderne fortentwickelte tridentinische Kleruskirche" zu beheben vermag, weckt Zweifel.

In einem letzten „Hauptbeitrag" behandelt Norbert Mette unter dem Titel: „Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral" (208–231) die „Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche".

Er macht mit den Schwierigkeiten und Unklarheiten der hauptberuflichen Pastoralarbeit von „Laien", die ausbildungsmäßig gesehen „Spezialisten" sind, umfassend bekannt. Mettes Vorschlag zur Lösung besteht in einer Entkoppelung von kirchlichem Amt und pastoralem Beruf. Die Weihe zu einem kirchlichen Amt könnten auch Personen empfangen, die dieses Amt nur nebenberuflich oder ehrenamtlich ausüben, hauptberufliche Seelsorge und Mission andererseits müßten nicht nur innerhalb, sondern auch am Rande oder außerhalb der etablierten Pfarreien von theologisch, sozialpädagogisch oder psychologisch ausgebildeten Fachleuten ausgeübt werden. (Der Kirchenhistoriker fühlt sich an die Katechetenschule des Klemens in Alexandrien erinnert).

Neben den sieben Hauptbeiträgen enthält der Sammelband noch zehn Konkretionen sehr unterschiedlicher Qualität zu verschiedenen theologischen, pastoralen und ortsgebundenen Themen, die sich einer wissenschaftlich kritischen Beurteilung größtenteils entziehen und darum nur noch aufgezählt werden sollen.

Nach dem bereits erwähnten Beitrag zum Gemeindeverständnis der Baptisten folgen: Michael Weinrich, Das Priestertum ohne Priesteramt.

Protestantische Anmerkungen zum praktizierten Protestantismus (242–258); der Nachdruck eines Artikels von Leonardo Boff, Ämter und Dienste in einer Kirche aus dem Volk (259–270); Karl Derksen, Ein Brief aus den Niederlanden (271–278); Claus Herold, „Priesterkirche" in der DDR-Diaspora. Historische Beobachtungen und pastorale Erfahrungen der mitteldeutschen Katholiken (279–292); Otto Moosbrugger, Mehr basisfundierte Auswahl und Ausbildung von Priestern. Überlegungen und „Utopien" eines ehemaligen Regens eines Priesterseminars in der Schweiz (293–306); Josef Fischer, Von der Chance, Brüder unter Brüdern und Schwestern zu werden. Ein Erfahrungsbericht aus der Bundesrepublik (307–316); Norbert Mette und Bernhard Honsel, Mensch unter Menschen. Gespräch mit einem Pfarrer (317–326); Manfred Görg, Der Kollaps eines Klerus. Zu einem Musterfall der Religionsgeschichte (327–333; es geht um den Untergang der spätägyptischen Priesterschaft); Peter Lenz, „Ins Exil der Pfaffen wegen". Das Verhältnis zwischen Klerus und Bevölkerung im Spiegel moderner irischer Erzählprosa (334–345).

In einem kurzen Schlußteil faßt der Hg., Paul Hoffmann, unter der Überschrift: „Von der ‚Priesterkirche' zu einer Kirche des Volkes" (346–368) die „Perspektiven" der in den einzelnen Beiträgen behandelten Inhalte noch einmal zusammen. Sie enthalten viel Bedenkens- und Wünschenswertes, aber auch utopische Forderungen, von denen man sich nicht vorstellen kann, wie sie sich – sei es im Rahmen einer weltumspannenden Kirche, sei es in einer Ortsgemeinde – verwirklichen lassen. Auffallend ist ein eigenartig ungeschichtliches Denken, das trotz ständigem Rekurs auf die Notwendigkeit geschichtlichen Wandels und geschichtlicher Kontinuität am liebsten neutestamentlich-paulinische Verhältnisse wiederholen möchte. Dabei übersieht z. B. die kategorische Aussage: „Dem paulinischen Gemeindemodell gehört die Zukunft" (357), daß die charismatische Ordnung von 1 Kor 12 zum Hintergrund die apostolische Autorität des Paulus hat. Erstere läßt sich vielleicht wieder einführen, letztere nicht. Nicht ohne Grund hat die Periode frühkirchlicher Hausgemeinden mit spontan berufenen Vorstehern an der Spitze nur kurz gedauert. Die Einheit der Kirche am Ort ließ sich nicht in vielen Häusern, sondern nur in der als Einheit erlebten Kirche unter einem Bischof verwirklichen. Es gibt geschichtliche Entwicklungen, die nicht rückgängig gemacht werden können, die providentiell sind und wie die Ausbildung des dreifach gestuften Amtes in das Glaubensbewußtsein der Universalkirche Eingang gefunden und Dogmenrang bekommen haben. Es wird zwar im ganzen Sammelband nirgendwo expressis verbis gesagt, aber doch so argumentiert, als sei die kirchliche Entwicklung spätestens seit dem Ende des 1. Jh.s und bereits erschreckend greifbar in den Pastoralbriefen beständiger Abfall von der Reinheit des Ursprungs. Diese Einschätzung mag damit zusammenhängen, daß die pneumatologische Wirklichkeit der Kirche kaum in den Blick kommt, was wiederum darauf zurückgeführt werden kann, daß in keinem der Beiträge eine Theologie der Ämter aus dogmatischer Sicht geboten wird, die sie in das Gesamtmysterium der Kirche einordnet – ein Mangel, auf den Hermann Josef Lauter bereits aufmerksam gemacht hat (Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 12, 1987, 368.373). Die Reduktion der Betrachtung auf die soziologische und funktionale Gestalt von Amt und Gemeinde läßt zuweilen das Bild einer Kirche entstehen, die man kaum wiedererkennt. Die fehlende Beachtung von – oder Auseinandersetzung mit – wichtigen Arbeiten zum priesterlichen Charakter des kirchlichen Amtes bei H. Schlier, W. Pesch oder auch in der historisch-theologischen französischen Forschung (J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile = Théologie Historique 4, Paris 1966; vgl. auch die Arbeiten von Y. Congar, A. Vilela), macht sich in einem Werk, das die sazerdotale Sicht des Amtes ausdrücklich thematisiert bzw. problematisiert, doch störend bemerkbar.

Selbstverständlich schließt der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes Fehlentwicklungen und Mißstände nicht aus, die aufgespürt, angeprangert und behoben werden müssen. Dabei muß jedoch spürbar bleiben, daß alle Kritik an der Kirche mich nicht ausspart, sondern einbezieht, „denn nicht in sich selbst, nein in uns ist die Kirche verwundet" (Ambrosius, Virgt. 8,48 [PL 16,278]).

Bonn Ernst Dassmann

Anderson, Gary A.: **Sacrifices and Offerings in Ancient Israel.** Studies in their Social and Political Importance. – Atlanta: Scholars Press 1987. XIII, 160 S. (Harvard Semitic Monographs 41), Lw.

„This monograph (Anm. des Rezensenten: Diss. an der Harvard Graduate School unter F. M. Cross, W. Moran und P. Hanson) will examine the social function of ancient Israelite cult" (24). Das ist eine löbliche, sachdienliche Zielvorgabe, der leider die Arbeit selbst nicht gerecht wird. Richtig ist ohne Zweifel: Seit W. R. Smiths Untersuchungen zur Gruppengebundenheit des Kultus (The Religion of the Semites, 1889) ist das Problem gelegentlich verhandelt, aber längst nicht gelöst worden (19–22; die Forschungsgeschichte ist nur eben angedeutet). Es hat sich in der Regel das „idealistische" System J. G. Frazers (und anderer) durchgesetzt (1–19), nach dem die religiöse Entwicklung von der Magie über den Kult zum ethischen Glauben verläuft (5, 125 u. ö.). Wellhausen und – völlig unberechtigterweise – G. von Rad bekommen den Stempel „idealistisch" aufgebrannt, der letztere aufgrund eines aus dem Zusammenhang gerissenen und gräßlich falsch übersetzten Zitats von Rads „Theologie des Alten Testaments" (in Bd 1, München 1957, S. 258 steht eben nicht: „crudely materialistic" – so A. S. 33 –, sondern „von massivster Dinglichkeit", und das wird wenige Zeilen später ganz antiidealistisch erklärt.) Ironischerweise hält sich A. selbst kaum an sozialwissenschaftliche Kriterien, Verfahrensweisen und Literatur, sondern klebt an durchaus fragwürdigen Bundesvorstellungen (vgl. 2 Anm. 8: „Es gibt jedoch noch einige Forscher, welche die Bundestheologie Israels als eine Spätentwicklung ansehen.").

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus vier wenig aufeinander abgestimmten Kap.. Eins ist der Etymologie von drei Opferbegriffen (hauptsächlich minḥāh und šlāmīm) gewidmet, ein weiteres der Ehud-Eglon-Geschichte in Ri 3, das nächste der Zehntabgabe nach Gen 14,18–20 und 1 Sam 8,10–17 und schließlich eines dem Thema „Kult und Fruchtbarkeit" bei den nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja mit Seitenblicken auf Ezechiel, Micha, Nehemia u. a. Durchweg kommen altorientalische, besonders ugaritische Stellen mit zu Wort. Vier kurze lexikalische Notzin (mas'ēt, matnīeu, tenūpāh, terūmāh) und eine Bibliographie beschließen den Bd. Leider fehlen jegliche Register.

Positiv ist nach meiner Ansicht anzumerken: A. will die sozio-ökonomische Wirklichkeit in die Diskussion einbeziehen; er wehrt den schädlichen Ausschließlichkeitsanspruch für den Kult Altisraels (wie für die jüdische und christliche Kulttradition) ab; er unterscheidet zwischen kultisch-mythischer und politisch-ökonomischer Sprache und Begrifflichkeit und verweist auf die der Antike eigentümlichen Übergänge zwischen beiden Sprachebenen sowie die komplexe Integrität des damaligen Lebens. Negativ schlägt zu Buch, vom „falschen Zeugnis" gegen G. von Rad und allerlei Druckfehlern im Texten abgesehen: das traditionelle, nicht hinterfragte Vorverständnis im Blick auf Bundestheologie und exklusive Jahweglauben in vorstaatlicher Zeit und die damit verbundene gutgläubige Rückprojektion deuteronomistischer Ansichten, ferner die eklektische Behandlung weitgestreuter Texte und Themen, die entgegen der obenerwähnten Zielvorgabe nur zu punktuellen Ergebnissen führen kann.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Provan, Iain W.: **Hezekiah and the Book of Kings.** A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. XIII, 218 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 172) Ln. DM 90.–

Die zu besprechende Arbeit ist die revidierte Fassung der Cambridger Diss. I. Provans aus dem Jahre 1986. Sie steht nicht an, den Theorien um die Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG), an denen kein Mangel herrscht, eine weitere hinzuzufügen. Daß P. dabei versucht, die existierenden Konzepte vorzustellen und kritisch zu werten, ist vorab positiv zu vermerken, insofern es geradezu als Kennzeichen der gegenwärtigen Diskussion gelten kann, daß die einzelnen Forschergruppen kaum Notiz voneinander nehmen.[1]

1. In einem ersten Schritt (1–31) nähert sich P. seiner Aufgabe, indem er die Theorien zum DtrG sichtet: Er läßt seinen Überblick dabei mit der Darstellung der Thesen M. Noths in ÜSt (1943) beginnen, die er als ‚Wasserscheide' bzw. ‚Paradigmenwechsel' (1) innerhalb der Forschung begreift. Nach P.s Ansicht sind alle neueren Ansätze lediglich Modifikationen der grundlegenden Einsichten Noths (8) von dem einen, von Dtn bis 2 Kön reichenden, nach 587 entstandenen Geschichtswerk. Eine Modifikation stellt die v. a. von F. M. Cross und sich auf ihn beziehenden Forschern vertretene These dar, daß ein vorexilisches DtrG exilisch überarbeitet und aktualisiert wird (8–14)[2], eine andere die der sogenannten Göttinger Schule (R. Smend

[1] Vgl. N. Lohfink, in: BETL 68 (1985) 32; eine Ausnahme ist A. D. H. Mayes, The Story of Israel between Settlement and Exile, 1983.

[2] Cross' Ansatz so zu deuten, heißt aber, die seiner Wurzeln, die (wie auch die Noths) in den Einsichten des 19. Jh.s gründen, zu übersehen. Dazu H. Weippert, ThR 50 (1985) 224–225. 237.

u. a.), die weiterhin von einer primär exilischen Grundschicht des DrG (DtrH), aber davon zu unterscheidenden, späteren Bearbeitungsschichten (DtrP, DtrN) ausgeht (15–21).

Alle drei[3] Modelle können nach P. aber nicht überzeugen: Forscher, die das DtrG insgesamt als einheitliches Werk konzipieren, übersehen literarkritische und theologische Spannungen (22–24). Das Göttinger Modell, P. setzt sich kritisch v. a. mit W. Dietrich (24–25) auseinander, kann zunächst nicht überzeugend die von ihm postulierten, verschiedenen dtr Schichten unterscheiden, sodann vermag es auf zwei Fragen keine Antwort zu geben: „These are, firstly, that it did not take seriously enough the evidence which exists that the book had a pre-exilic as well as an exilic form; and, secondly, that it failed to resolve the tension which exists in Kings between the conditional and unconditional understanding of the Davidic convenant" (26). Das Cross-Modell schließlich ist, so P., am ehesten geeignet, die Probleme des DtrG zu lösen. Er sieht hier allerdings die Schwierigkeit, daß eines der von Cross sogenannten Hauptthemen – „the unconditional and eternal promises to David" (28) – in dem von ihm so verstandenen Höhepunkt eines vorexilischen DtrG (2 Kön 22–23) nicht vorkommt.

Dieser Befund ist für P. Anlaß zu einer erneuten Untersuchung, wobei er sich eine Lösung dahingehend verspricht, „that the first Dtr edition of Kings does not derive from Josiah's reign at all, but was rather published during or after Hezekiah's reign" (29).

2. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist das Königsbuch. Überlegungen zu dessen Redaktionsgeschichte sind Inhalt der Kap. 2–5. Abschließend ordnet er die gewonnenen Ergebnisse ein in den Rahmen der Entstehung des Gesamtgeschichtswerks (Kap. 6).

Insofern gerade die dtr Beurteilungsformeln im Königsbuch vielfach Ausgangspunkt geworden sind für Theorien, das Gesamtwerk betreffend, beginnt P. wieder mit einem Forschungsüberblick (H. Weippert 35–38; R. D. Nelson 42–43; A. F. Campbell 44–46; A. Lemaire 47) und ausführlicher Kritik (48–55). Dabei weist er sowohl Nelson als auch Weippert m. E. schlüssig zirkelhaftes Argumentieren nach.

3. P. untersucht nun selbst zwei wichtige Themen in den Beurteilungsformeln der Könige, (a) die Höhennotiz (57–90) und (b) den Hinweis auf David (91–131).

a. Die *bāmâ/bāmôt*-Stellen lassen sich demnach zwei unterschiedlichen Schichten zuweisen. 1. Kön 3,2.3.4; 15,14; 22,44; 2 Kön 12,4; 15,4.35; 18,4.22 verstehen die *bāmôt* als jahwistische Heiligtümer, wobei trotz deren Weiterbestehen die betreffenden Könige eine gute Bewertung erhalten. Die übrigen Stellen (s. die Liste 60–61) sprechen von den *bāmôt* als Orten des Götzendienstes. P. bezieht nun die erste Schicht auf einen vorexilischen Redaktor, dem es in der Rede von den *bāmôt* um die Zentralisation des YHWH-Kultes ging; seine Autorschaft endet in 2 Kön 18–19 (Hiskija). Die zweite verweist auf einen exilischen Dtr, der interessiert war an der Abschaffung des Götzendienstes in Israel.

b. P. unterscheidet zwei Verwendungsweisen des David-Themas; er beschreibt sie als „comparative" bzw. „promissory" (91). Belege für erstere finden sich außer 2 Kön 22,2 nur bis 2 Kön 18. 2 Kön 22,2 aber erweist sich als sekundär (114–116). Ursprünglich hier: 1 Kön 3,3; 11,4; 6,33; 14,8; 15,11; 2 Kön 16,2; 18,3. Die Davidverheißung erfolgt unbedingt (v. a. in den *nîr*-Notizen 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19) bzw. bedingt (u. a. 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5; 2 Kön 19,34; 20,6; 21,7–8). David als Vergleichsmaßstab sowie die unbedingte Davidverheißung werden vom P. dem vorexilischen Redaktor des Königsbuches zugeschrieben, insofern David als der ideale König Maßstab der Beurteilung für alle folgenden Könige ist (ab 1 Kön 15,11 allerdings implizit! vgl. 94) und Hiskija als der zweite David (2 Kön 18,3) den Schlußpunkt einer solchen Erstausgabe gebildet hat; bei den Königen Judas, die vom Redaktor als ‚schlecht' beurteilt werden (1 Kön 15,3; 2 Kön 8,18) und die so wie die allesamt schlecht beurteilten Nordreichkönige dem Gericht anheimfallen müßten, aber tritt die unbedingte Davidverheißung ein: „The lack of righteousness, or David-likeness, on the part of these kings is thus compensated for by the merit of David himself" (98; dieser Zusammenhang gilt wieder implizit für die ebenfalls schlecht beurteilten judäischen Könige Rehabeam 1 Kön 14,22; Ahasja 2 Kön 8,27; Ahas 2 Kön 16,2–4! vgl. 98 Anm. 16). Die unbedingte Davidverheißung ist zu verstehen als historischer Erklärungsversuch, daß trotz der Sünde einzelner Könige die davidische Dynastie Bestand hat, und als solcher nur aus der Zeit vor dem Untergang dieser Dynastie 587 zu verstehen (vgl. 96–97). Die konditionierte Verheißung demgegenüber mißtraut dieser unbedingten Zusage und versucht sie an das Tun der Gebote zu koppeln; sie gehört deshalb der Zeit des Exils an, die den Glauben an die ewige Dynastie verloren hat.

4. Daß 2 Kön 18–19 ehemals den Höhepunkt und Abschluß einer vorexilischen Ausgabe des Königsbuches gebildet hat, wird nun weiter untermauert. Zunächst sucht P. nach einem wirkungsvollen Schluß in 2 Kön 18–19[4] (122–130). Dieser findet sich in 2 Kön 18,17–37; 19,1–8.35–37. Dann hätte das Buch damit geendet „to portray Hezekiah as the ideal king. Hezekiah retains great confidence in Yahweh, although facing the overwhelming might of the Assyrian army" (129). Er wird dabei David gleich in seinem Vertrauen.

Weitere Anzeichen, daß das Königsbuch ursprünglich in 2 Kön 19,37 endete, findet P. in der Tatsache, daß (1) sich ab Hiskija (2 Kön 20,21) die Todes-/Begräbnisnotizen der Könige ändern (134–138), daß (2) in der Chronikparallele für die Könige von Manasse bis Zidkija der Name der Königsmutter nicht genannt ist und hier der Chronik eventuell eine Ausgabe des Königsbuches vorgelegen hat, die ursprünglicher war und redaktionelle Spuren deutlicher an sich trug (139–141), daß schließlich (3) in 2 Kön 21–23 kein vorexilischer Textbestand nachweisbar ist (144–152).

Die erste Ausgabe des Königsbuches ist, so P. abschließend, zu Beginn der Regierungszeit Joschijas erschienen (154) „as part of the attempt by a nationalist and proto-Dtr group at the royal court to justify their religious and political position and persuade others of its correctness" (155).

5. In einem letzten Schritt (157–170) fragt P. nun nach dem Horizont eines solchen vorexilischen Königsbuches und kommt damit auf die eingangs gestellte Frage nach dem DtrG als ganzem zurück. Er rechnet mit einem vorexilischen DtrG, welches von (Ri 17–21) 1 Sam 1,1 bis 2 Kön 19,37* gereicht hat, und mit einer exilischen Erweiterung des Geschichtswerks, das dann einen weiteren historischen Horizont bekommen hat, durch die Bücher Dtn–Jos sowie mit ausführlicher Überarbeitung des vorexilischen Textbestandes.

Ich muß gestehen, daß ich in der Meinung zu dieser Arbeit geteilt bin: Einerseits nötigt sie Respekt ab angesichts der Fülle des verarbeiteten Materials und der Bereitschaft, sich mit divergenten Ansichten auseinanderzusetzen; hier liegen auch ihre unbestreitbaren Stärken; andererseits aber scheinen mir beide Grundthesen P.s, die von einem vorexilischen DtrG, das exilisch überarbeitet wird, und die, die ein ursprüngliches Finale des Königsbuches in 2 Kön 19,37 erblickt, kaum begründbar.

Ich kann hier nicht eingehen auf Argumente, die gegen das Cross-Modell sprechen; mir scheint aber, daß P. selbst in seiner Widerlegung des bisher gründlichsten Versuchs, dieses zu rechtfertigen,[5] einen großen Teil der Arbeit getan hat.

Wie steht es unabhängig davon mit der zweiten These? Sie hat ihre Vorläufer (s. auch 29–30), so A. Jepsens These einer synchronistischen Chronik, die bis 2 Kön 18 reichte,[6] oder A. D. H. Mayes an H. Weippert anschließende Vermutung, dem deuteronomistischen Historiker habe eine bis 2 Kön 18 reichende, früh-deuteronomistische Geschichte der Königszeit vorgelegen.[7] Sind aber die von ihm vorgebrachten Argumente überzeugend? Daß die Todes-/Begräbnisnotizen ab Hiskija sich ändern, kann ja durchaus in der Sache begründet sein; wie dem auch sei, viel wichtiger ist der Nachweis, warum 2 Kön 20,21 (also die erste veränderte Begräbnisnotiz) nicht an 2 Kön 19,37 angeschlossen haben soll, zumal zur Zeit der Abfassung (Zeit Joschijas) der Hinweis auf den Tod Hiskijas eigentlich zu erwarten wäre. Die Argumentation P.s an diesem Punkt (vgl. 153–154) läßt die Schwierigkeit einer solchen Beweisführung erkennen. Gehörte aber 2 Kön 20,21 zur Erstausgabe des Königsbuches, fiele die Änderung des Formulars bereits in vorexilische Zeit. Daß die Namen der Königsmütter in der Chronik ab Manasse nicht mehr genannt werden, kann viele Gründe haben, beweisen läßt sich damit nichts. Die Analyse von 2 Kön 21–23 bei P. kann (angesichts der Fülle der existierenden Literatur und der Schwierigkeit der Sache selbst) nicht überzeugen. Wieso 2 Kön 22,2 sekundär sein soll, ist mir nicht klar geworden. Und ist das *bāmôt*-Thema nicht viel eher erst mit 2 Kön 23,8a (vgl. 2 Kön 18,4a*→21,3a→23,8a) abgeschlossen, insofern Joschija die Höhen entweiht und damit für kultische Zwecke in Zukunft unbrauchbar macht,[8] vermittelt über die (später ausgebaute) Manasse-Joschija Antithetik?[9]

Schließlich kann ich P.s Analyse von 2 Kön 18–19 nicht zustimmen; dies wäre im einzelnen zu begründen. Kurz gesagt erscheint es mir unwahrscheinlich, daß die erste der Jesaja-Hiskija-Erzählungen bereits Teil einer ersten Ausgabe des DtrG gewesen sein könnte. Sie steht in offenkundiger Spannung zu 2 Kön 18,13–16, dem annalistischen Bericht über die Ereignisse von 701 v. Chr. Dessen seit A. Kuenen beliebte Ausgrenzung (die der Vf. wiederbelebt: 122 Anm. 82) im Blick auf die Parallele Jes 36,1ff ist nicht mehr zu rechtfertigen. Dann ergibt sich die Frage, ob ein einziger Autor sowohl 18,13–16 als auch die eine viel optimistischere Sprache sprechende Jesaja-Hiskija-Erzählung eingefügt haben kann. Die Frage stellen, heißt sie verneinen. Gehörte die Erzählung aber nicht ursprünglich zum DtrG, scheint nichts dafür zu spre-

[3] Das Nothsche Modell wird kritisiert in seiner Neuauflage durch H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen, 1980.

[4] 2 Kön 20 ist dadurch, daß hier die konditionierte Davidverheißung begegnet, insgesamt sekundär (117–120).

[5] R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, 1981.

[6] A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, ²1956, 30–60.

[7] Israel between Settlement and Exile, 120–124.

[8] Vgl. C. Levin, ZAW 96 (1984) 358–359 mit Anm. 26.

[9] Vgl. H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, 1982, v. a. 196–197.

chen, zumal auch 2 Kön 18,5–7a leicht als Zusatz zu erkennen ist, in Hiskija eher als in Joschija den neuen David sehen zu wollen.

Weitere Probleme sehe ich in der Behandlung des David-Themas durch P., aber hier ist abzubrechen. Es sei nochmals betont, daß trotz der vorgebrachten Kritik das Buch mit Gewinn gelesen werden kann, und sicherlich je unterschiedlich, welcher der oben genannten Forschergruppen man (eben) angehört.

Duisburg Ludger Camp

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. 11/2: Sirach (Ecclesiasticus) 1./2. Lfg. Einleitung, Schluß, hg. v. Walter Thiele. – Freiburg: Herder 1987/1988. 1–80/81–160 S. br. DM 81,50/81,50 (Subskript. je DM 72.–)

Das Buch Sirach, das wohl wegen seiner häufigen Verwendung in der kirchlichen Belehrung auch den Namen Ecclesiasticus trägt, hat eine bewegte und komplizierte Textgeschichte aufzuweisen. Das um 180 v. Chr. in hebräischer Sprache abgefaßte Buch wurde in der frühen christlichen Zeit von der jüdischen Glaubensgemeinschaft aus dem Kanon der Heiligen Schrift verbannt und kam daher zunächst nur in seiner griechischen Übersetzung in der Kirche zum Tragen. Dort wurde das Buch bald ins Lateinische und Syrische sowie in andere Sprachen der Alten Kirche übersetzt. Die seit 1897 bekanntgewordenen Fragmente des hebräischen Sirachtextes lassen schon unterschiedliche Textformen erkennen. Das Gleiche gilt dann für den griechischen und den lateinischen Text. Durch diese unterschiedlichen Textformen, die den Textbestand, aber auch die Zählung betreffen, erweist sich das Buch streckenweise als ein undurchschaubares Labyrinth. Nachdem aber der Altmeister der modernen LXX-Forschung Joseph Ziegler (1902–1988) in seiner Ausgabe im Rahmen der Göttinger LXX – Sapientia Iesu Filii Sirach, Göttingen 1965 – viele Fragen des Sirachtextes vom Griechischen her aufgehellt hatte, und nachdem ein Jahr zuvor das Buch Sirach der kritischen Vulgata-Ausgabe erschienen war, herausgegeben von der Abbatia Pontificia Sancti Hieronymi in Urbe OSB, Rom 1964, sind nun im Rahmen der großen Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe von Walter Thiele die ersten beiden Faszikel, die Einleitung zum Band 11/2, Sirach (Ecclesiasticus) 1987 und 1988 bei Herder erschienen. Ab Faszikel 3 soll dann der eigentliche Text beginnen.

In unserer Zeit, wo auch der theologischen Forschung viele literarische und technische Hilfsmittel bis hin zum Computer wie nie zuvor zur Verfügung stehen, befindet sich aber trotzdem die theologische Basisarbeit im Bereich kritischer Textausgaben mehr und mehr auf dem Rückzug – ein deutlicher Qualitätsabfall in diesem Bereich, vor allem in der europäischen Theologie, im Vergleich zum 19. Jahrhundert und zu den Jahrhunderten zuvor. Deshalb ist dieses neue Werk im Rahmen der großangelegten Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe ein so ermutigendes Zeichen angesichts dieses genannten negativen Trends. Zugleich ist es auch ein Appell an die heutige theologische Wissenschaft, im Blick auf das noch zu Erarbeitende den Mut nicht zu verlieren, sondern an dem großen Plan mitzuarbeiten, die in den noch nicht edierten und untersuchten Textzeugen der Bibel vorhandenen Schätze zu heben. Das neue Werk von Thiele stellt jedenfalls in diesem Bereich einen weiteren großen Schritt auf das Ziel hin dar, die kritischen Ausgaben von Massoratext, LXX und Vetus Latina abzuschließen und sie als gesicherte Basis für alles theologische Arbeiten der Wissenschaft vorzulegen.

Die in den beiden Faszikeln vorliegende Einleitung zum altlateinischen Sirach umfaßt 160 S. und bespricht ausführlich sowohl die Handschriften (11–99), als auch die Textformen des Buches (99–146). Der griechische Text, die anderen alten Übersetzungen, dazu die bisher bekannt gewordenen hebräischen Textfragmente, die etwa drei Fünftel des Buchbestands ausmachen, desgleichen die Frage des Namens von Sirach in der lateinischen Überlieferung werden S. 146–159 beschrieben.

Der Abschnitt A „Die Handschriften" (1–99) ist der umfangreichste Teil der Einleitung. Hier werden die für den Sirachtext berücksichtigten lateinischen Handschriften dargestellt, wobei bei zahlreichen Textzeugen schon auf deren Beschreibung im vorausgehenden Halbband 11/1 der Vetus Latina (Freiburg 1977–1985) sowie auf zwei Monographien von P. Bonifatius Fischer OSB – Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter, Freiburg 1985, und Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte, Freiburg 1988 – verwiesen werden kann. Jeder der 136 besprochenen Textzeugen, von denen dann 99 im kritischen Text eingearbeitet sind, werden nach Umfang, Gliederung, Alter und anderen Detailfragen beschrieben. Dazu kommen reiche Literaturverweise und eine Bewertung des bisher von der Forschung Erarbeiteten. Auf S. 12 sind die Textzeugen nach Bibliotheksorten zusammengestellt; die zumeist aus dem 8. bis 11. Jh. stammenden Textzeugen kommen überwiegend aus dem französischen, deutschen, italienischen und spanischen Sprachraum. Oft bieten die Textzeugen nur kleine Textabschnitte, die z. T. aus Deckblättern und Einbänden jüngerer Bücher oder aus dem mühsam herausgearbeiteten ursprünglichen Text von Palimpsesthandschriften. Dann schließen sich zwei Exkurse an: S. 84–92 über unterschiedliche Kapitelreihen mit ihren Zwischentiteln und S. 93–96 über die Einteilung des letzten großen Abschnitts des Sirachbuchs, des sogenannten „laus patrum" (cc. 44–50), in dem vor allem die großen Gestalten der Geschichte Israels lobend hervorgehoben werden.

Der Abschnitt B beschreibt S. 99–146 die Textformen des lateinischen Sirach. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei S. 103–112 der These des bekannten Textforschers P. Donatien DeBruyne OSB geschenkt, die er in dem Artikel Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique, Revue bénédictine 40 (1928) 5–48 darlegte. Eine auf breiterem Textmaterial, als es DeBruyne vorlag, basierende Behandlung der Probleme des Sirachtextes bietet die oben erwähnte griechische Sirachausgabe von Joseph Ziegler aus dem Jahr 1965, auf die sich Thiele sehr oft stützen kann. Ziegler unterscheidet beim griechischen Sirachtext zwei große Rezensionen, Gr I, die von den meisten griechischen Textzeugen überliefert wird, und Gr II, die nur in der Origenes- und Lukian-Rezension sowie in einigen wenigen patristischen Schriften vorliegt, in enger Beziehung aber zum hebräischen Sirach steht. Auch die altlateinische Übersetzung basiert auf Gr II. Diesen altlateinischen Text in seiner ursprünglichen Gestalt möchte DeBruyne durch Ausscheiden der im Vulgatatext häufig festzustellenden Dubletten herausarbeiten, wobei er sich vor allem an dem durch Cyprian vertretenen Texttyp K hält. Nach einer ausführlichen Diskussion der These von DeBruyne anhand konkreter Textbeispiele kommt Thiele zum Ergebnis, daß diese Dubletten zumeist schon aus der griechischen Vorlage stammen, wobei allerdings manche Doppelung sekundär als innerlateinische Textänderung entstanden sein kann. Thiele schreibt, da er selbst keine umfassende und überzeugendere Lösung vorlegen kann: „An die Stelle des von DeBruyne vorgelegten Entwurfs, der durch seine Geschlossenheit so bestechend wirkt, ist zunächst nur eine Fülle noch offener Fragen getreten" (112). Diese sollen dann im folgenden Textteil nach Möglichkeit neu beantwortet werden.

Der Abschnitt C (146–149) beschreibt den griechischen Sirachtext, wobei für die Abschnitte 30,27–36,13 abweichende Zählungen von Ziegler/Swete und Rahlfs/Vulgata für Verwirrung sorgen; eine Konkordanz zu diesen unterschiedlichen Zählungen ist S. 160 geboten. Für seine eigene Ausgabe übernimmt Thiele die Textangaben und die Gruppierung der Textzeugen von Ziegler. In diesem Abschnitt werden sodann noch die wichtigsten Publikationen besprochen, die nach der Ausgabe von Ziegler (1965) erschienen sind.

Auch der Abschnitt D „Orientalische Übersetzungen" (150–152) bezieht sich weitgehendst auf die entsprechenden Angaben im Apparat der Sirachausgabe von Ziegler. Es handelt sich dabei um die armenische, die bohairische und die sahidische Übersetzung sowie um die syrischen Sirachtexte. Das Wichtigste zu Ausgaben und Abhandlungen bezüglich der hebräischen Sirach-Fragmente stellt der Abschnitt E S. 152f knapp zusammen.

Abschnitt F behandelt S. 153–159 den Titel des Buchs in der lateinischen Überlieferung. Während der griechische Titel sophia Iesou huiou Sirach lautet, ist der geläufige lateinische Titel Ecclesiasticus; bei vielen Zitaten wird allerdings als Buchtitel einfach Salomo genannt, weil auch Sirach zu den fünf dem Salomo zugeschriebenen alttestamentlichen Büchern gerechnet wird. Wie sich Ecclesiasticus, bzw. Salomo als Titel in den Textzeugen verteilen, wird S. 158f aufgelistet. Nach Aufzählung einiger Erklärungsversuche, woher der Titel Ecclesiasticus eigentlich kommt, muß Thiele diese Frage offen lassen.

Auch wenn die eigentliche Ausgabe des altlateinischen Sirach erst mit der Lieferung 3 beginnen wird, wo Thieles Entscheidungen für den ursprünglichen Text im einzelnen abgelesen werden können, muß jetzt schon, ausgehend von der besprochenen umfangreichen und wissenschaftlich so reich befrachteten Einleitung gesagt werden, daß Thieles neues Werk eines der textgeschichtlich und textkritisch schwierigsten Bücher des Alten Testaments mit allen beantworteten und noch offenen Fragen der Wissenschaft in vorbildlicher Weise zugänglich gemacht hat. So erschließt diese Arbeit das Buch Sirach, das in der Alten Kirche so sehr geschätzt und so viel verwendet wurde, auch im Blick auf seine große Bedeutung für Leben und Theologie der Kirche und desgleichen für die Erforschung der Bibel und der daraus abgeleiteten altkirchlichen Theologie als wichtige Quelle des Wissens. Mögen Kritiker dann bei der Darbietung des Textes selbst (ab Faszikel 3) und auch bei manchen Fragen der vorliegenden Einleitung im Detail auch anderer Meinung sein, so ist diese hoffentlich bald abgeschlossene Ausgabe des altlateinischen Sirach eine großartige wissenschaftliche Leistung, für die alle Benutzer dem Hg. zu großem Dank verpflichtet sind. Sie bringt wie auch schon die vorher erschienen Ausgaben des Vetus-

Latina-Instituts von Beuron die Bibelwissenschaft einen guten Schritt dem alten Ziel näher, nämlich dem Abschluß der kritischen Gesamtausgabe des Vetus Latina.

Benediktbeuern Otto Wahl

L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction, hg. v. M. Sabbe. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1988. 600 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXXIV) kart. brf 2400,–

Auch wenn die Arbeit am Markus-Evangelium in den letzten fünfzehn Jahren in Kommentaren, Monographien und zahlreichen Artikeln weitergeführt wurde, so wird man die Neuauflage des Sammelbandes begrüßen, da die darin enthaltenen Beiträge die exegetische Diskussion nachhaltig beeinflußten. Für die neue Edition sind die einzelnen Beiträge zum Teil um Literaturnachträge, zum Teil durch längere weiterführende Ergänzungen vermehrt worden.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Neirynck, Frans: **Duality in Mark.** Contributions to the Study of the Markan Redaction. – Leuven: University Presse / Uitgeverij Peeters 1988. 252 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXXI) kart. bfr 1200,–

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die erweiterte Fassung der Ausgabe von 1972, die längst zu den „Klassikern" der neueren Markusforschung gehört. Auf den S. 215–252 referiert der Vf. die Rezeption seiner Untersuchung in der wissenschaftlichen Diskussion und trägt Literatur nach.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Porsch, Felix: **Johannes-Evangelium.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1988). 231 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 4) kart. DM 19.40

Das Buch fügt sich in den Rahmen der Kommentar-Reihe: Es bietet eine allgemeinverständliche Auslegung des Johannesevangeliums, die den gegenwärtigen Forschungsstand voraussetzt, aber keine Kurzfassung eines exegetischen Fachkommentars ist, sondern die Botschaft des Evangelisten heutigen Leserinnen und Lesern nahebringen will. Die Auslegung ist, den Zielen der gesamten Reihe verpflichtet, weniger für ausgebildete Theologinnen und Theologen im Dienst der Verkündigung zugeschnitten (wiewohl sie dort ihr Publikum finden wird), als für interessierte Laien, denen sie Hilfestellungen für die persönliche Schriftlesung und für die Bibelarbeit in den Gemeinden geben will.

P. gibt einen gerafften Überblick über die Entstehungssituation des JohEv (11–22) und schreibt einen fortlaufenden Kommentar (23–225), der – bei der Reihe durchaus erwähnenswert – den gesamten Textbestand erfaßt. P. weicht freilich an einer Stelle von der joh Akoluthie ab, ausgerechnet beim Prolog, wo er 1,14–18 vor 1,1–13 behandelt. Die Exegesen, die notwendigerweise vieles nur andeuten und hinstellen können, werden durch eine recht große Zahl von Exkursen ergänzt, die in aller Kürze wichtige theologische Motive (z. B. die Ich-bin-Worte), Vorstellungen (z. B. den Dualismus) und Hintergründe (z. B. die Gestalt des Lieblingsjüngers) beschreiben. Den Schluß bilden eine sehr knappe Liste weiterführender Literatur und eine Reihe von Fragen für die Bibelarbeit (227–230).

Der Kommentar geht nach den Richtlinien der gesamten Reihe vom Text der Einheitsübersetzung aus, ohne diesen allerdings mit abzudrucken. Ob dieses Verfahren dazu führt, daß das Ev selbst gelesen wird, ist m. E. fraglich. Anders als in der „Neuen Echter Bibel" bleibt kein Raum für kritische Anmerkungen zur Einheitsübersetzung, die eine nicht unwichtige Funktion bei der Erschließung der Texte haben können.

Seiner Zielsetzung entsprechend, führt der Kommentar nicht exegetische Diskussionen und Argumentationen vor, sondern präsentiert das Ergebnis neuerer Forschung. Was die Einleitungsfragen angeht, insbesondere die Datierung, die Beurteilung der Einheitlichkeit, die Einschätzung der Redaktion(en) und die Charakterisierung des „Lieblingsjüngers", ist P. der mittleren Linie R. Schnackenburgs verpflichtet (harmonisiert aber gelegentlich stärker als dieser). Auch die Auslegung folgt seinen Spuren. Damit ist gewährleistet, daß der Kommentar den Lesern ein vielschichtiges und stimmiges Bild der joh Theologie vermittelt. Daß der Autor einer Monographie über den Geist bei Joh diesem Thema besondere Aufmerksamkeit schenkt, versteht sich.

Selbstverständlich dient ein Kommentar in dieser Reihe nicht dazu, wissenschaftliche Kontroversen auszutragen oder deren Lösung voranzutreiben. Und daß die Meinung des Rez. an einigen Stellen (z. B. in 2,4 bei der Erklärung der „Stunde", die noch nicht gekommen ist, in 3,12 bei der Deutung des „Irdischen" und „Himmlischen", auf S. 184 bei der Absetzung von Phil 2,6–11, in 13,34f bei der Verhältnisbestimmung zwischen der Liebe Jesu und derjenigen der Jünger, in 19,30 die Interpretation der Übergabe des Pneuma) von derjenigen des Autors abweicht, ist nicht weiter erwähnenswert. P. könnte für seine Positionen Gründe anführen; er vertritt durchweg keine exaltierten Sondermeinungen und hat anerkannte Autoritäten auf seiner Seite.

Allerdings wäre m. E. trotz des verständlicherweise eng gesteckten Rahmens an einigen Stellen eine genauere Information wünschenswert. Für den Prolog z. B. stehen gerade vier Seiten zur Verfügung. Das Gefälle zwischen der Tradition und der joh Neuinterpretation wird nur von Ferne angedeutet. Ebenso bleibt trotz des Exkurses S. 79ff der joh Begriff der Erhöhung und Verherrlichung Jesu etwas unscharf. Insgesamt fällt auf, daß der Vf. den religionsgeschichtlichen Hintergrund kaum ausleuchtet. Dadurch bleiben einige der „wesentlichen Voraussetzungen" joh Theolgoie undeutlich. Schließlich tendiert der Vf. zur theologischen Integration des Evangelisten und seiner Redaktoren. Ob die Neuakzentuierung beispielsweise der Kap. 15–16 in ihren Voraussetzungen, ihren Absichten und ihren Rückbindungen an das Grund-Evangelium deutlich genug werden, kann m. E. mit Recht gefragt werden, so sehr zweifelsohne die Aufgabe eines pastoral orientierten Kommentars darin bestehen muß, das typisch Johanneische auch der Ergänzungen ans Licht zu bringen.

Der Vf. bemüht sich durchgehend, die exegetischen Analysen und Interpretationen für die Gegenwartsbedeutung des Textes transparent zu machen. Diese Funktion übernehmen viele der zahlreichen Zwischenüberschriften; sie kennzeichnen weniger den Inhalt der Textsequenzen als die allgemeine und grundsätzliche Bedeutung, die ihnen in den Augen des Autors heute zukommen müßte. P. hebt vor allem die Relevanz der dem JohEv eigenen Anthropologie und Eschatologie hervor und akzentuiert den joh Glaubensbegriff, um dessen bleibende Bedeutung für christliche Spiritualität aufzuweisen. Er sieht freilich auch den Schwierigkeiten ins Auge, die das joh Denken heutigen Leserinnen und Lesern macht, und nennt das Christusbild, das Jesus als einen über die Erde wandelnden verkleideten Gott(essohn) zu zeigen scheint, das Kirchenbild, dem Sektiererischen vorgeworfen worden ist, und den joh Dualismus. P. versucht, diese Punkte aus der Entstehungssituation des Ev heraus verständlich zu machen und dadurch zu relativieren. Damit nimmt er ihnen freilich z. T. das Provokative, das ihnen wohl schon ursprünglich eigen war. Insgesamt gesehen kann aber kein Zweifel bestehen, daß es P. in hohem Maße gelingt, das JohEv als Inspirationsquelle für heutige christliche Praxis und Spiritualität zu erschließen und zugleich eine Fülle fundierter Informationen zur joh Theologie zu vermitteln.

So ist das Buch eine gute Einführung in das JohEv, gerade für Leserinnen und Leser ohne größere Vorkenntnisse. Darüber hinaus gibt es allen, die im Religionsunterricht und in der Gemeindekatechese engagiert sind, manchen Fingerzeig, wie das Ev heute vermittelt werden kann.

Münster Thomas Söding

Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres, hg. v. David E. Aune. – Atlanta (Georgia): Scholars Press 1988. VII, 146 S. (Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, 21) Ln.

In diesem Sammelband, der die Monographie D. E. Aunes von 1987 bestens ergänzt, stellen bereits länger mit der Spezialmaterie befaßte Autoren ausgewählte – natürlich bei weitem nicht alle – antike Formen und Gattungen dar, die für das Verständnis des NT relevant sein können. Er ist für den studentischen Anfänger gedacht, bringt aber auch dem Fachexegeten manche wertvolle Erkenntnis. Auf einen Überblick über die neuere Forschung folgen jeweils wenige, dafür längere Beispieltexte in engl. Übersetzung und mit erklärenden Anmerkungen. Nach der Auswertung für das NT wird eine kommentierte Bibliographie gegeben.

V. K. Robbins legt seinem Kap. über die Chreia (1–23) ein Handbuch der Rhetorik von Aelius Theon aus Alexandrien zugrunde. Die Folgerung „Chreiai are rhetorical forms" (16) macht m. E. ihre hergebrachte formgeschichtliche Lokalisierung in der philosophischen Schultradition, wie sie auch K. Berger (ANRW II 25,2 1092–1110 – fehlt in der Bibliographie von Robbins) bei aller Kritik an M. Dibelius vertritt, nicht überflüssig. Erst sekundär dienen sie der Einübung forensischer Rede.

D. L. Balch liefert S. 25–50 bezüglich der Haustafeln K. Thraede und D. Verner ein heftiges Gefecht; seine „Herleitung" ihres Schemas aus weisheitlicher Mahnung, hellenistisch-jüdischer Homilie (eher Diatribenstil!) und Testamentenliteratur vermag aber auch nicht völlig zu überzeugen.

Aus dem hellenistischen Rahmen fällt W. R. Stegners Präsentation der altjüdischen Synagogenpredigt (51–69). Gegenüber P. Borgen differenziert er: Es gibt im NT keine ausgesprochene Proömienhomilie, die erst nach 200 in Gebrauch kam, sondern höchstens ein mit den Rabbinen gemeinsames „homiletic pattern". Größere Bedeutung jedoch habe eine gemeinsame Sicht der Wirklichkeit, bei der die Schrift als Autorität gilt (67ff).

Aus St. K. Stowers' klarer Vorstellung der Diatribe (71–83) kann der Exeget etwa des Römerbriefs lernen, nicht hinter allen dialogischen Elementen eine Beziehung auf aktuelle Gruppen in der römischen Gemeinde zu wittern. J. L. White führt in das antike Briefwesen ein(85–105). Gegenüber seinen früheren Arbeiten schätzt er nun den Einfluß der paulinischen Schreiben auf die übrige frühchristliche Briefliteratur etwas vorsichtiger ein (100).

Bei D. E. Aunes Kap. über die griechisch-römische Biographie (107–126) ist der Abschnitt „The Emphasis on Martyrdom" (122f) ausführlicher als der Hinweis in seinem Buch von 1988, S. 53. Im griechischen Roman schließlich (127–146) findet R. F. Hock nur erhellende soziokulturelle Parallelen zum NT. Für die Gattungskritik der ntl Schriften ist er offensichtlich unerheblich.

So vermittelt das Buch eine gute Anschauung von Literaturformen, die der Student gewöhnlich nur vom Hörensagen kennt. Von den Druckfehlern möchte ich nur die Bibelstellen berichtigen: S. 29 lies Tit 2:5; S. 81 Mitte lies 11:17–24.

Mainz Dieter Zeller

Bauer, Walter: **Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.** 6., völlig neu bearb. Aufl. hg. von Kurt Aland und Barbara Aland. – Berlin, New York: de Gruyter (1988). XXIV, 1796 Sp., Lw. DM 148.–

Der neue „Bauer" trägt weiterhin zu Recht diesen Namen, weil das Gerüst der Wortbedeutungen fast unverändert übernommen wurde. Er führt aber jetzt den Zusatz „-Aland"; dahinter verbergen sich nicht nur die Hg., sondern auch die Mitarbeiter am Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster, wobei die besondere Mitwirkung von V. Reichmann auf dem Titelblatt erwähnt wird. Sie haben einmal den Stellenangaben aus dem NT den Text des Nestle-Aland, 26. Aufl., zugrunde gelegt, zum anderen die „frühchristliche Literatur", wie es jetzt statt „urchristliche Literatur" heißt, vollständiger einbezogen. Sie umfaßt die Apostolischen Väter, die neutestamentlichen Apokryphen, soweit sie griechisch erhalten sind und mindestens ins 2. Jh. zurückgehen, sowie die frühen Apologeten. Das ergab 250 neue Artikel.

Machen wir eine Stichprobe s. v. χάρις! Bei den außerneutestamentlichen Wortbelegen am Kopf des Art. sind – wie das Vorwort S. VII verheißen hatte – die atl Apokryphen und Pseudepigraphen stärker vertreten: Hen 5,7; TestSal; JosAs; ApkSed 8,1 sind hinzugekommen. Dabei stört nur, daß die mit Ja. abgekürzte Ausgabe der ApkSed = M. R. James, Apocrypha Anecdota, Cambridge 1893 nicht im Verzeichnis S. XII zu finden ist. Warum genügte nicht die dort angegebene Edition von Wahl?

Von diesen Belegen aus dem zeitgenössischen Judentum werden im Art. selber noch einmal JosAs 15,14 (2b), ApkSed 8,1 (3d) und Hen 5,7 (2c) einzeln aufgeführt, eine Stelle, die die Dreiheit von χάρις, ἔλεος, εἰρήνη im Eingangsgruß ntl Briefe trefflich erläutert. Ferner ist nun aus dem griechischsprechenden Judentum noch Jos., ant. 5,281 verzeichnet. Ein Vergleich mit der neu erschienenen „Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament" von A.-M. Denis, die den Bearbeitern wohl noch nicht zur Verfügung stand, zeigt, daß fast alle relevanten Vorkommen erfaßt wurden. Denis bringt darüber hinaus nur noch zwei wichtige Stellen aus Vitae Prophetarum.

Neu ist der Hinweis auf „Apolog. außer Ar.", d. h. die Apologeten.

Für die semantische Nähe von χάρις und χαρά fügt „Aland" noch ein Wortspiel aus den Acta Pauli hinzu. Ebenso erfährt man nun in 1), daß „Anmut" in Acta Pauli auch „von der Körpergestalt" ausgesagt wird, ein an sich selbstverständlicher, aber dem NT fernliegender Aspekt.

Im ganzen Art. mehren dann Einträge aus dem Protoevangelium Jakobi, Papias, Justin, Athenagoras und Melito das christliche Material. Dagegen blieben die Belege aus der heidnischen Antike gleich; sie sind aber nach S. VII in anderen Artikeln erheblich vermehrt worden. Aelius Aristides wird z. T. nach wie vor nach der alten Ausgabe von Dindorf zitiert, nicht nach der neueren von Lenz/Behr.

Wenn, wie S. VII angekündigt, die LXX ungleich stärker berücksichtigt wurde, so wundert man sich ein wenig, warum 2b) nicht vermerkt ist, daß die Wendung εὑρεῖν χάριν παρά τινι auch dort (und in TestXII) theologisch gefüllt vorkommt.

Der Zuwachs an Stoff macht nach S. VIII mehr als ein Drittel des früheren Umfangs aus, ist aber um den Preis des weitgehenden Verzichts auf Literaturangaben erkauft worden. Dafür stehen am Ende knappe Verweise auf große neuere Nachschlagewerke.

In unserem Testfall wird aber doch die grundlegende Monographie von G. P. Wetter mehrmals erwähnt. Dagegen könnte der Hinweis 2c) „s. auch die Lit. zu χαίρω 2b" entfallen, da diese dort gestrichen sind.

Das Druckbild ist durch zusätzliche Verwendung von Klein- und Fettdruck, Absätze (z. B. in unserem Art. 4) etc. wesentlich übersichtlicher geworden. Hilfreich ist auch die Halbfettmarkierung der ntl Belege.

Offensichtlich um Wiederholungen zu vermeiden, erscheinen sie auch bei mehrmaliger Nennung nur einmal innerhalb des Art. so ausgezeichnet. So erklärt sich wohl die etwas merkwürdige Tatsache, daß am Beginn unserer Stichprobe nur die Stellen mit variierenden Lesarten halbfett gegeben sind.

So kann man höchstens kleine Inkonsequenzen bemängeln. Das trübt aber die Freude über die Neubearbeitung keineswegs. Den Hg. gebührt der Dank der ntl Wissenschaft dafür, daß sie in langjähriger Mühe ein bewährtes Lexikon auf eine breitere und sichere Grundlage gestellt und unstreitig bereichert haben. Erfreulich ist auch, daß der Preis dadurch nicht übermäßig stieg.

Mainz Dieter Zeller

Aune, David E.: **The New Testament in Its Literary Environment.** – Philadelphia, Westminster Press 1987. 260 S. (Library of Early Christianity, 8) Ln US-$ 22.95

Dieses allgemein verständlich geschriebene Buch untersucht den Einfluß antiker Gattungen und Formen auf die hauptsächlichen literarischen Typen des NT. Nachdem man jahrzehntelang die Originalität des ntl Schrifttums betonte oder es einseitig im Judentum verankerte, setzt Aune nun einen Gegenakzent, jedoch abgewogener als K. Berger in seinen kühn vorpreschenden Arbeiten. Er faßt die neuere Forschung souverän und aus eigener Quellenkenntnis zusammen und kommt zu dem Ergebnis, daß im NT aus der schöpferischen Verbindung von jüdischem Inhalt und hellenistischer Form ein *tertium quid* entstand (12).

So erweisen sich die Evangelien als Unterart der griechisch-römischen Biographie, wenn man diese Gattung nur weit und flexibel genug begreift. Diese kann unbewußt die Funktion erfüllen, ein gesellschaftliches Glaubens- bzw. Wertsystem, das in ihrem Helden personifiziert ist, geschichtlich zu rechtfertigen (35). Die Evangelien fungieren zwar nicht primär als „revelations of *character*" wie ihre antiken Vorbilder, sie dienen aber dazu, die Darbietung Jesu als Messias oder Sohn Gottes literarisch zu legitimieren (57).

Das lukanische Doppelwerk läßt sich als „general history" verstehen; während diese um die Geschichte eines bestimmten Volkes kreist, ist hier die Entstehung der Christenheit als einer identifizierbaren Gruppe beschrieben, die einer ethnischen analog aufgefaßt wird (139ff).

Für die christlichen Briefe vertritt A. die These, daß sie weitaus mehr hellenistischen als orientalischen Schreibkonventionen verdanken (180). Nähe zu offizieller Korrespondenz zeigt sich in der Titulatur des Absenders (184), der Danksagungsperiode, die funktional dem Preis des Empfängers entspricht (186), und den *parakalō*-Sätzen, die ihre nächste Parallele im diplomatischen Briefwechsel zwischen hellenistischen Königen haben (188). 202–223 analysiert A. dann die frühchristlichen Briefe nach den Prinzipien der Rhetorik, ohne sie in ein zu enges Korsett zu zwängen.

Einzig die Apokalypse des Johannes folgt weithin jüdischen Mustern (230), wenn auch die Briefe Kp. 2f nach königlichen und kaiserlichen Edikten gestaltet sind und die Hymnen ein Gegenstück zum Zeremoniell des Kaiserhofes bilden (242f).

Trefflich ist die Übersicht über die atl.-jüdischen und griechisch-römischen Modelle, die jeweils der Bestimmung der ntl Großgattungen vorausgeht. Hier werden dann knapp Einleitungsfragen erörtert; mit den Formen skizziert A. auch Inhalt und Funktion der frühchristlichen Schriften. Am Ende steht ein Ausblick auf Gattungsverwandte bei den Apostolischen Vätern und in den Apokryphen.

Statt Fußnoten gibt A. am Schluß der Kapitel eine sachlich geordnete einführende Bibliographie, die etwas auf den englischsprechenden Leser zugeschnitten scheint. Der Rezensent kann abschließend einstimmen in die Elogien exegetischer Autoritäten auf dem Umschlag: Dieses Werk erfüllt ein dringendes Desiderat der ntl Einleitungswissenschaft und dürfte in seinen großen Zügen

kaum anfechtbar sein. Bei Details kann man natürlich hie und da ein Fragezeichen setzen.

An technischen Versehen fiel mir auf: Der letzte Satz des 1. Abschnitts S. 59 gehört wohl ans Ende des 1. Abschnitts S. 58. – S. 92, 14. Z. ist die 1. Alternative ausgefallen. – S. 154 sind Titel und Jahr der Diss. von W. Radl ungenau angegeben. – S. 203 Mitte lies 1 Cor. 4:14–21. – Entgegen der Ankündigung S. 218 ist „James" nicht behandelt. – S. 220 unten lies 15:14–16:23.

Eine Übersetzung ins Deutsche wäre sehr zu wünschen.

Mainz Dieter Zeller

Hoornaert, Eduardo: **Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes** – (Aus dem Portugiesischen von Jürgen Kuhlmann). – Düsseldorf: Patmos (1987). 239 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit), kart. DM 39.80

Innerhalb der großangelegten „Bibliothek der Befreiung" präsentiert der Patmos Verlag in der Untergruppe „Gotteserfahrung und Gerechtigkeit" die erste Übersetzung eines kirchenhistorischen Werkes, das sich mit dem Zeitraum der antiken Kirchengeschichte befaßt. Das Buch erschien in der Originalausgabe 1985 in Brasilien, wo der 1930 in Belgien geborene, in Löwen zum Historiker und Klassischen Philologen ausgebildete und bei uns bereits durch die Übersetzung seiner „Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten 1550–1800" (Mettingen 1982) bekannte Autor seit 1958 lebt. Es wurde in amerikanischer Übersetzung („The Memory of the Christian People") 1988 auch bei Orbis Books, Maryknoll (N.Y.), vorgelegt.

Zwei Dinge sind an diesem Buch bemerkenswert: Zum einen die methodische Perspektive und zum anderen, daß es geeignet ist, die Auseinandersetzung um die grundsätzliche Bewertung der antiken Kirchengeschichte zu beleben, ja vielleicht sogar einen Streit zu entfachen.

I. Der Vf. hält seinen Kollegen in dreifacher Weise einen Spiegel vor, wenn er seine Zielvorstellungen wie folgt bestimmt:

1. H. betont, daß das Christentum als Religion mit der „Wahrheitshaltigkeit" seiner Erinnerungen „steht und fällt" (12). Als Träger der Erinnerungstradition bestimmt er dabei die Gemeinden. Die „Kirchengeschichte ist eine Wissenschaft im Dienst der Erinnerung des christlichen Volkes. Das heißt nicht nur, daß sie die Erinnerung aufnimmt, sie verwandelt vielmehr die Erinnerung des Volkes in einen zusammenhängenden, auf objektive Dokumente gegründeten, verständlichen Diskurs." Mit dem französischen Mentalitätshistoriker Jacques Le Goff bestimmt H.: Die „Aufgabe des Historikers ist es, die Erinnerung in Wissen zu verwandeln" (17).

2. Von hier aus kommt H. zu einer Kritik des Historismus als „totalitär" (ebd.), wie er ihn sowohl in der marxistischen Geschichtsschreibung wie in der von ihm so genannten „eusebianischen" Tradition der Kirchengeschichtsschreibung am Werke sieht. An der marxistischen Geschichtsschreibung bemängelt er die „antiintellektuelle Haltung (...), die jegliche Verständnismühe ablehnt, wo es sich um so komplexe Themen wie die geschichtlichen handelt" (ebd.), den Kirchenhistorikern der eusebianischen Tradition, die mehr die „Erinnerung an die Institutionen" als die „Erinnerung an die vielfältige christliche Praxis" (22) gepflegt hätten, wirft er ihre „Gelehrtheit" und den „monumentalen Charakter" ihrer Kirchengeschichten vor: „Häufig verbirgt der Historiker seinen Mangel an Methode erfolgreich unter dem Mangel der Bildung, indem er über den armen Studenten einen eindrucksvollen Haufen von Fakten, Datenverknüpfungen und Ereignisaufzählungen ausschüttet; so schafft er die Illusion der Objektivität" (26).

H. läßt keinen Zweifel daran, daß er zur eusebianischen Tradition der Kirchengeschichtsschreibung auch die wissenschaftlichen Traditionen von Baronius bis Jedin rechnet (23f). Seit Eusebius habe man hermeneutisch sehr schlicht gedacht und gearbeitet, gemeint, die Historie vergegenwärtige die Vergangenheit, und sich dann der Illusion hingegeben, man sei „für das Vergangene voll und ganz empfänglich". In Wirklichkeit habe man aber stets nur „die Erfahrung von heute auf die Vergangenheit angewendet" (26) und so nur unkritisch die eigenen Erfahrungen bestätigt, ohne sich dessen wirklich bewußt zu sein. Sei man sich dessen bewußt, sowie „der Unmöglichkeit, das vergangene Christentum so wiederzuerlangen, ‚wie es eigentlich gewesen ist' (...), wollen wir etwas Bescheideneres versuchen: nämlich einige Themen aufzugreifen, die mir den Fragen zu entsprechen scheinen, welche sich auf dem Wege der Gemeinden heute erheben. Ich bekenne also, daß mein Interesse um die Gegenwart kreist" (27). H. macht also im Sinne einer pragmatisch bestimmten Kirchengeschichtsschreibung aus der hermeneutischen Not der Verwicklung in die gegenwärtigen Erfahrungen eine Tugend, betont dabei aber, daß die leitenden Interessen keine individuellen, sondern „soziale" sein müssen. Es geht darum, historische Themen zu behandeln, die „heute die Hoffnung nähren" (ebd.). Mit Walter Benjamin stellt er fest: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen" (ebd).

3. Es sollte nicht erstaunen, wenn ein in Lateinamerika tätiger Historiker moniert, daß die (kirchen-)historische Geographie noch immer mit eurozentrischen Karten arbeitet, die die räumliche Perspektive der Kirchengeschichte in einseitiger Weise visualisieren. Auf diesen Karten liegt natürlich Lateinamerika am Rande. H. macht den Vorschlag, künftig die Karten so zu zeichnen, daß auch Europa am Rande liegt, indem, wie auf einer frühmittelalterlichen Karte des Beatus von Liébana das Mittelmeer, heute der Pazifische Ozean in die Mitte gerückt wird. (Leider hat der Verlag diese Karte, für die der Vf. auf ein Werk E. Rosenstock-Huessys von 1951 verweist, und anderes Bildmaterial aus diesem Buch, auf das ohne Verweis Bezug genommen wird, z. B. S. 166, nicht abgedruckt, obwohl dies nützlich und sicher möglich gewesen wäre.)

Obwohl der Rezensent viele Passagen der methodischen Ausführungen H.s mit Zustimmung gelesen hat, so möchte er dennoch einwenden, daß die Wendung H.s gegen die westliche „Verstandeskultur" (153) und sein Plädoyer dafür, „weniger zu wissen" (7), immunisierenden Charakter bekommen könnte, falls damit der Kritik vorgebeugt werden sollte. Dies würde eine fruchtbare Auseinandersetzung unmöglich machen, weshalb sich der Rezensent im folgenden durchaus erlaubt, im Schatzkästlein der europäischen Universitätstheologie zu kramen, auch wenn dort nicht alles Gold ist, was glänzt. Wieweit die kritischen Einwürfe im folgenden tragen, mag der Leser entscheiden.

II. H. präsentiert uns in seiner Darstellung der Kirchengeschichte der ersten Jh.e das Modell einer Abstiegsgeschichte. Eine gründliche Auseinandersetzung damit würde sicher monographischen Charakter annehmen, deswegen können hier im folgenden nur Fragen formuliert werden. Sie beziehen sich auf der einen Seite auf die Gesamtdisposition der Darstellung (1.) sowie andererseits auf Details, die in diesem Zusammenhang wichtig sind (2.).

1. In H.s Kirchengeschichte der Antike begegnen in ausgearbeiteter Form Entwürfe wieder, wie sie sich, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, in Andeutungen seit 1983 sowohl bei J. B. Metz (F. X. Kaufmann/J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. – Freiburg 1987, 94f) Als auch H. Küng (ders. / D. Tracy, Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma. – Zürich, Köln, Gütersloh 1984, 25) finden: der Übergang vom Judenchristentum zum hellenistischen Heiden-Christentum bzw. von der urchristlich-apokalyptischen zur altkirchlich-hellenistischen Periode wurde als „Zäsur" oder „Paradigmenwechsel" beschrieben. H. setzt den tiefen Einschnitt in der Geschichte der Kirche um das Jahr 200 an (200). Er verbindet sich für ihn mit Namen wie Klemens von Alexandrien und Origenes.

Klemens habe versucht, „auf eine Krise zu antworten, die sich im christlichen Gesellschaftskörper von Alexandrien abspielte: daß nämlich eine neue Klasse an der christlichen Mission Anteil bekam, die bürgerliche Klasse ... Die Lösung, die er fand, bestand darin, eine ‚christliche Gnosis' auszuarbeiten, die das Wissen der einfachen Leute nicht mißachtet. Trotzdem schaudert es Klemens aber vor der fundamentalistischen Bibelerklärung, und seine humanistische Bildung stößt ihn vom Umgang mit den Armen zurück ... immerhin steht fest, d a ß in Alexandrien das Christentum sich tatsächlich verbürgerlicht hat ..." (117/19).

Für das was damals entstand, findet H. in Anlehnung zum Neupythagoreismus und Neuplatonismus den Begriff „Neuchristentum" (113). Zusammen mit den Entwicklungen zum Frühkatholizismus im 2. Jh. (160; 174; „Protokatholizismus", 142, ist wahrscheinlich eine Nachlässigkeit des Übersetzers) und der späteren Verbreitung der Kirche durch Macht (188) ergibt dies eine konsequente Abstiegsgeschichte, über der das Bild der ersten „Gemeinde in Jerusalem als Urbild einer neuen Gesellschaft ohne Privateigentum und ohne gesellschaftliche Ausbeutung" (151) leuchtet.

Zweifelsohne hat H. recht, wenn er behauptet, die Kirche verbreite sich nur durch Wunder, d. h. durch das konkrete „Lebenszeugnis der Christen, oder durch Herrschaft" (188), aber ich bin nicht davon überzeugt, daß man sich bei der im wesentlichen negativen Bewertung des „Frühkatholizismus" hinter dem Bemer-

ken verschanzen kann, auf Spezialfragen brauche man nicht einzugehen, „da für uns nur die großen Linien wichtig sind; wir sollten aber denen gegenüber Stellung beziehen, die die Bedeutsamkeit dieses historischen Übergangs durch die Erklärung zu mindern suchen, er beruhe auf allgemeinen Gesetzen der Religionssoziologie; bei jeder religiösen Bewegung stehe am Beginn eine charismatische Phase des Enthusiasmus, auf sie folgten dann Perioden der ‚Normalisierung' . . ." (173). Gleichzeitig habe ich starke Zweifel daran, ob die Hellenisierung des Christentums und die damit verbundene „verinnerlichende Haltung" (200) letztlich negativ zu bewerten sind. Soziologisch erklärte Entwicklungen kann man nicht so leicht wegdiskutieren; es ist hingegen eine völlig andere Frage, wie „kanonisch" solche Entwicklungen sind. Der „verinnerlichenden Haltung" verdankt sich das Schlechteste in der europäischen Geistes- und Freiheitsgeschichte nicht. Hat sie nicht letztlich die moderne Subjektivität und das autonome Subjekt hervorgebracht – wenn auch durch manche oft als „dialektisch" bezeichnete Sprünge hindurch? Abgesehen davon, daß solche Subjektivität heute mehr denn je bedroht ist: Verdankt ihr sich nicht die Befreiungstheologie schlußendlich selbst?

2. So wie man über die Grundlinie der Interpretation der antiken Kirchengeschichte in diesem Buch diskutieren muß und kann, so auch über einzelne Akzentsetzungen.

Wie ein roter Faden durchzieht das Buch das Bemühen, die Frühgeschichte des Christentums als Erinnerung an die Religion der „Verrandeten" zu reklamieren (der Übersetzer wählt diesen Neologismus zur Übersetzung von portugiesisch „marginalizado", um den mehr emotional-existenziellen Sinn dieses Zentralbegriffs der Befreiungstheologie herauszuarbeiten: vgl. 13). H. beschreibt die frühchristlichen Gemeinden als Sozialgebilde, die „nicht in der Lage (waren), die Gesellschaftsstrukturen der Zeit zu verändern, da sie Gemeinden von Verrandeten, Armen, Handarbeitern, Sklaven, Hausfrauen, Handwerkern und Krämern waren" (12/9). Die Sicherheit, mit der hier Aussagen über die Zusammensetzung und den Charakter der frühchristlichen Gemeinden getroffen werden, erstaunt mich. Für den Anfang des 2. Jh.s lautet das Ergebnis der differenzierten sozialgeschichtlichen Untersuchungen von G. Schöllgen immerhin, daß in einer Gemeinde wie Karthago, für die die Nachrichten aufgrund des Schrifttums Tertullians reichlicher fließen als irgend anders sonst in dieser frühen Zeit, „das Gros der karthagischen Christen sozialgeschichtlich im dunkeln (bleibt)", andererseits aber „entgegen einer weitverbreiten Annahme . . . nur eine eher kleine Minderheit zur untersten Schicht gerechnet werden muß" (Ecclesia sordida? = JAC Erg.-Bd. 12, 1984, 268. Ähnliche Ergebnisse jetzt auch bei P. Lampe für Rom: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten = WUNT 2, 18, 1987). Neuerdings hat E. Plümacher (Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum – Neukirchen 1987 = Bibl.-Theol. Stud. 11) wahrscheinlich machen können, daß der Träger der christlichen Gemeinden seit der Zeit ihrer Ausbreitung in Kleinasien die sog. subdekurionische Bevölkerung war, also die wohlhabenden Kreise der hellenistischen Städte, die freilich insoweit marginalisiert waren, als ihnen die Mitwirkung an der städtischen Selbstverwaltung in römischer Zeit genommen war. Plümacher kann zeigen, wie sich in den christlichen Gemeinden ein Selbstbewußtsein von politischen Konkurrenzgebilden auf religiöser Basis ausformt (S. zu diesem Werk aber auch die Besprechung von Schöllgen in dieser Zschr. 84, 1988, 298–300).

Dem differenzierten sozialgeschichtlichen Bild gegenüber, das die frühen Gemeinden bieten, gibt sich der Vf. allerdings keineswegs ignorant. Er betont: „Wenn ich hier behaupte, daß die Urkirche eine Kirche der Verrandeten war, so will ich auch sagen, daß diejenigen aus der Oberklasse, die sich zum Christentum bekehrten, sich zur Randexistenz bekehren und das werden mußten, was Antonio Gramsci ‚organische Intellektuelle' genannt hat, d. h. Menschen, die sich auf eine echte Volksbewegung einließen" (73f). Hier ist dann die Stelle, an der die Diskussion aufzunehmen ist. Denn die Frage ist, ob so der Punkt, auf den sich, von Anfang an, die u. U. sehr verschieden empfundenen Marginalitätssituationen von Armen, Sklaven, Freigelassenen, Frauen, der gesellschaftlichen Einflußnahme beraubten Handwerkern und Händlern, von politisch unbedeutenden oder enttäuschten Senatoren spirituell und religiös bezogen, schon völlig erfaßt ist. Daß das Christentum als Erlösungsreligion groß geworden ist, scheint mir hier noch zu wenig beachtet. Die Ausführungen dazu S. 180/88 bleiben doch recht unscharf, wenngleich sich auch in den Hinweisen auf das Wunder und den „Kommunikationsraum", innerhalb dessen es plausibel ist (180), Ansätze zum weiteren Nachdenken finden. (Hierzu jetzt auch das 1. Kap. von P.-M. Spangenberg, Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. – Frankfurt 1987).

Doch weiter gefragt: entsteht nicht die „Bischofsmagistratur" (dies bezeichnet das Amt und seine organisatorischen Formen zutreffender als die geläufige Rede vom monarchischen Episkopat) genau aus den Lebensformen von geschwisterlichen Gemeinden, zu denen man sich unter dem Leitbild derselben Spiritualität bekehrt und zusammenfindet? H.-J. Drexhage (Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden, [1.–3. Jh. n. Chr.] = RömQu 76, 1981, 1/72) hat herausgearbeitet, wie diese Gemeinden nach weitestgehender wirtschaftlicher Unabhängigkeit trachteten! Derlei ist rein charismatisch nicht zu organisieren, vor allem, wenn man an die immense und kostspielige caritative Tätigkeit in den Gemeinden denkt. Man sieht, wie die Probleme sich verquicken! Und ist nicht die gemeinsame, gemeindliche Spiritualisierung unterschiedlicher Marginalitätserfahrungen auch der Ausgangspunkt aller späteren „Verinnerlichung"?

Das Problem, vor das uns dieses Buch stellt, ist also, ob man Zäsuren oder eine „Kopernikanische Revolution" (63) in der Geschichte der Alten Kirche sehen muß bzw. kann. Dies hängt natürlich von der Wahl der Perspektive ab, ist aber dennoch nicht beliebig.

Der Historiker muß mit der schwierigen Aufgabe fertig werden, die Darstellung der Vergangenheit in einer erfahrungsbindenden Geschichte so zu erzählen, daß diese Geschichte möglichst exakt zwischen ihren Präsuppositionen und ihren Referenzen spielt. Die Referenzen einer Geschichte stellen den Bezug zum antiquarisch archivalischen Material dar, das in ihr verarbeitet wird. Die Präsuppositionen nehmen auf all das Bezug, was als Erfahrungen des Erzählers und seiner Hörer der Geschichte schon vorausgeht und die Kommunikation zwischen beiden in Form der erzählten Geschichte erst möglich macht (vgl. dazu Rez., Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. – Düsseldorf 1981, 225/30). Die theologische Reflexion des Kirchenhistorikers muß diese beiden Ebenen zugleich im Blick behalten: die Erfahrungen seiner Hörer und Leser werden hineingebunden in Referentielles. Nicht anderes meint H. wohl, wenn er davon spricht, daß (Kirchen-) Geschichtsschreibung „die Erinnerung des Volkes in einen zusammenhängenden, auf objektive Dokumente gegründeten, verständlichen Diskurs (verwandelt)" (17). Über den Grad der „Objektivität", die dem dokumentarischen Material eignet, das nie für sich, sondern stets nur in Geschichten verarbeitet zu haben ist, soll hier nicht weiter gehandelt werden. Nur soviel: weder dem Material- noch dem Erfahrungsbezug gebührt die Priorität bei der Erzählung von Historie! Unter diesem Gesichtspunkt bleibt manches an der „Geschichte der Verrandeten" noch zu diskutieren.

Es sei nicht bestritten, daß in der Geschichte der Alten Kirche zwei deutlich unterscheidbare Kirchenmodelle festzustellen sind: die zunächst kleine „Kirche der Heiligen" wird im Laufe des dritten Jh.s abgelöst von der immer größer werdenden Volkskirche. Aber es bleiben Fragen: a) ob diese Entwicklung irgendwo ganz deutlich von einer Zäsur gekennzeichnet oder ob sie nicht eher langsam, stetig und konsequent gewesen ist; b) ob es angemessen ist, diese Entwicklung – sei sie sprunghaft erfolgt oder nicht – negativ zu bewerten und dabei die „Kirche der Heiligen" als die wahre Kirche des Volkes in Anspruch zu nehmen und sie gegen die spätere Volkskirche auszuspielen. Hier muß der Hinweis erlaubt sein, daß erst in der Volkskirche des 4. Jh.s das Christentum die Gestalt einer Hochreligion erlangte und damit religionsgeschichtlich die Voraussetzung seiner Weiterexistenz – bis heute.

Gut gefallen hat mir die Darstellung der früh- und altkirchlichen Mission in „Missionszyklen" (jerusalemer, antiochenischer, ephesinischer, kleinasiatischer, ostsyrischer, nordafrikanischer, ägyptischer, äthiopischer); allerdings ist zu fragen, ob statt „Missionszyklen" nicht besser „Missionskreise" zu übersetzen gewesen wäre. Die Wortwahl „Zyklus" insinuiert einen zyklischen Ablauf des jeweiligen Missionsgeschehens, wovon bei seiner Differenziertheit keine Rede sein kann.

Im Urteil über die Bedeutung der Erforschung der Apokryphen (137) und der Martyrerliteratur (138) sowie all dessen, was mit den Begriffen von Magie und Wunder zusammenhängt, sind Vf. und Rezensent genauso einer Meinung wie hinsichtlich dessen, was über den grundlegend „häuslichen Charakter" des frühen Christentums (149) und die Rolle der Bedeutung der Frau dabei (157) und zur Interpretation des Pastor Hermae zu lesen steht.

Was mich hingegen verwundert hat, ist, daß H. als Lateinamerikaner keine Parallelen zu seiner politischen Situation in den politischen Verhältnissen der Kirchengeschichte der späten römischen Kaiserzeit findet: gibt es keine Gemeinsamkeiten zwischen der vom Dominat und den Militärdiktaturen ausgeübten Zwangsherrschaft?

Einzelne Fragen und Hinweise: Ob Eusebius historisches Programm als „Unterrichtsfach" entworfen wurde (22), erscheint mit zweifelhaft. – Die „insulae" römischer Städte können nicht schlichtweg mit „slums" gleichgesetzt werden (40). In Trier stand auf einer solchen insula beispielsweise ein Gebäude, das, ausgegraben unter dem Trierer Dom, mit dem kaiserlichen Palast in Zusammenhang gebracht wird. – Die Datierung der Briefe Ignatius' von Antiochiens (83: 96–110) ist in letzter Zeit wieder in die Diskussion

geraten (vgl. R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antioche. – Bruxelles 1979 = Université libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LXIX: Datierung in die Zeit von 160 bis 170; hierzu in Kürze auch R. Hübner in Studia Patristica XIX–XXIII, Leuven [Verlag Peeters]). – Bei der Bewertung des Gnostizismus und des kirchlichen Abwehrkampfes gegen sie betont H., am Gnostizismus hätten die kirchlichen Autoren die „Arroganz im Wissen" gegenüber der „schlichten Einfalt" (56) gerügt; auf die mit dem Gnostizismus gegebene „Gefahr des christlichen Identitätsverlustes" (163) wird zwar auch hingewiesen, insgesamt kommt allerdings bei der Darstellung dieses wichtigen Themenbereichs der antiken Kirchengeschichte die seit W. Bauer unter der Überschrift „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" (Tübingen 1934, ^{2}1964 = BHTh 10) diskutierte Problematik zu kurz. – S. 101 spricht H. davon, daß die Mission in Nordafrika wie auch anderswo „eine große Volksbewegung war, die von namenlosen Leuten getragen wurde". Auf der folgenden Seite stellt er fest, daß „man dem Volk der Basis, das nicht lateinisch sprach, das Evangelium in den örtlichen Sprachen predigen (mußte). Doch das Latein erlaubte eine schnelle Verbreitung in den militärischen und Beamtenkreisen des in Afrika herrschenden römischen Systems." Hier könnte der Eindruck entstehen, daß es im antiken Afrika eine durchgreifende Mission der Berberbevölkerung in ihrer Muttersprache gegeben hätte. Dies anzunehmen wäre falsch. – Für die These, daß unter den Witwen der frühen Gemeinden häufig Frauen anzutreffen seien, die den Mut aufgebracht hätten, ihren ehebrecherischen Mann zu verstoßen und nun, ohne Unterhalt von seiten eines Mannes, von den Gemeinden versorgt wurden (145f), habe ich hinreichende Argumente nicht sehen können. – Wieso der Begriff „Bischof" jüdischen Ursprungs" ist (160), habe ich nicht verstanden. – Kann man wirklich eine Biographie Pauli „im strengen Sinn des Wortes" schreiben (167)? – Eine regestenartige Angabe zum Inhalt eines Papstbriefes sollte man nicht „Dekret" (172) nennen. (Verbessere zusätzlich: Brief 120,6 statt 210,6!). Dem allerdings, was H. zur Verdrängung der „Lehrer" durch die „Pastoren" in der Kirche inhaltlich sagt, stimmt der Rez. ganz zu. – Daß es die Katakomben gewesen seien, „wo die Christen zur Stunde der Verfolgung Schutz suchten" (214), ist sicher eine populäre, kaum aber wahrheitshaltige Vorstellung.

Der Verlag hat das Buch nicht nur übersetzen lassen, sondern gleichzeitig wurden auch die Anmerkungen und die Bibliographie überarbeitet. Wieweit dabei Eingriffe vorgenommen wurden, ist nicht zu beurteilen, da das brasilianische Original im Deutschen Leihverkehr nicht zu beschaffen ist. Müßte aber der Titel „A memória do povo christão" nicht übersetzt werden: Die Anfänge der Kirche „zur" oder „für die Erinnerung des christlichen Volkes"? Denn wer sind schon Tertullian, Irenäus oder Hegesipp „in" der Erinnerung des Volkes? – Es wäre bei der Bearbeitung so manche Verifikation von Zitaten sinnvoll gewesen (z. B. 16: Marrou oder 27: Benjamin). – Die Anm. 17 auf S. 134 ist im Text nicht zugeordnet. – S. 113 muß es im Zitat aus Rostovtzeff statt Verschwendung „Versklavung" heißen. – S. 66 Anm. 3 stünde besser statt des bloßen Hinweises auf PG 34,1106–1107 die Auflösung dieser Zitation in der sonst innerhalb des Buches üblichen Weise: Palladius, Historia lausiaca 41–43 (dt: BKV 5, 71–77). – S. 156 ist, entsprechend dem sonst benutzten patrologischen Handbuch von Altaner/Stuiber, Eteria (so im brasilianischen Original?) in „Aetheria" zu verbessern. – Die Zitation der Apostolischen Väter hätte der Bearb. von der alten Ausgabe Funks (134f u. ö.) auf die griech.-dt. Editionen in den „Schriften des Urchristentums" umstellen müssen. – Die Verweise auf Johannes Chrysostomus (PG 58,667) wie auch Hieronymus (PL 28,221–295) (206) habe ich im Zusammenhang der auf den Enkratismus bezogenen Argumentation nicht verifizieren können. (Es handelt sich um die Hom. 72 des Chrysostomus und Gen 43 – Ex 40 in der Vulgataübersetzung.) Es dürfte sich hier um Druckfehler handeln. – Das „Spinnrad", an dem sitzend man sich in der Zeit der Alten Kirche die Apokryphen erzählt haben soll (153f), ist womöglich ein Übersetzungsfehler: es kam erst im 15. Jh. auf. – Im Literaturverzeichnis fällt lediglich auf, daß Frend, The Donatist Church, nach der ersten Auflage von 1950, nicht aber nach der dritten von 1985 angeführt wird. – Neben der Beigabe von Abbildungen (z. B. 209; 212; 225; 226) habe ich besonders ein Stichwortregister vermißt. Wichtiger als im Personenregister Philipp den Schönen zu erfassen, erschiene mir, über Stichwörter z. B. Gnosis oder Didache nachschlagen zu können.

Das letzte Wort soll hier aber nicht solch vielwissender Mäkelei dienen, vielmehr möchte der Rez. der Hoffnung Ausdruck verleihen, daß die Thesen, die dies Buch vertritt, die Diskussion anregen mögen. Würfe in groben Strichen und großen Linien, die es wie hier unternehmen, ein Bild weitgehend neu zu zeichnen, sind in der deutschsprachigen kirchenhistorischen Literatur nicht eben häufig. So sollte, wer sich nicht scheut, einmal die Grundlinien der Interpretation alter Kirchengeschichte zu überdenken, sich von diesem Buch anregen und nachdenklich machen lassen. Die hier formulierten Einwände wären – das sei, um Mißverständnisse auszuschließen, zum Abschluß ausdrücklich gesagt – als Stellungnahme gegen den Einsatz der Befreiungstheologie für die Armen gründlich mißverstanden. Im Kampf um mehr Gerechtigkeit, davon ist der Rez. überzeugt, werden letztlich aber nur die Argumente Gewicht haben, die der Kritik standhalten. Dies gilt auch für (kirchen-)historische Beweisführungen.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Stuhlhofer, Franz: **Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb.** Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte. – Wuppertal: R. Brockhaus 1988. 160 S. (TVG) kart. DM 22.–

Die vorliegende Veröffentlichung greift als statistische Untersuchung in die fast endlose Diskussion um die Kanongeschichte ein. Der Vf. kennt deren wichtigste Ergebnisse (fast 5 S. Literaturangaben), respektiert sie auch, will sie mit seiner statistischen Methode verifizieren und korrigieren. Dabei dient die Zitierhäufigkeit als Maßstab der Autorität (Kanonizität) eines biblischen Buches. Dank der Schriftstellenregister in den Väterausgaben und vor allem der Biblia patristica ist die statistische Untersuchung erheblich erleichtert. Der Vf. ist sich dabei durchaus der Fragwürdigkeit der vorhandenen Register bewußt. Die statistische Methode zählt nicht einfach die Zitate, sondern berechnet ihren Stellenwert im Zusammenhang mit dem Umfang des zitierten Buches und der gesamten biblischen Zitiermasse.

Die Verwendungsintensität einzelner biblischer Bücher führt zu deren unterschiedlicher Gewichtung. Das hat schon die altkirchliche Exegese bemerkt. An diese Einteilungsprinzipien anknüpfend spricht der Vf. von Mehrklassigkeit. Damit wird deutlich, daß Kanon nicht gleich Kanon und die Theorie des Kanons von seiner Praxis verschieden ist. Die statistische Methode unterstützt hier Bekanntes. Sie korrigiert auch Weitverbreitetes. So muß die statistische Untersuchung die klassische Marcion-Hypothese entschieden ablehnen (von der heute auch schon weithin Abstand genommen wird): „Bei einer sorgfältigen Untersuchung aller Einflußmöglichkeiten (Marcions) ergibt sich jedoch, daß wir überhaupt keine sicheren Anhaltspunkte haben, um irgendeinen Einfluß in dieser Richtung anzunehmen" (75). Die Untersuchung unterstreicht auch die erstaunliche Passivität der Kirche im Prozeß der Kanonisierung. Aktiv ist sie eigentlich erst nach der ungefähren Festlegung des normativen Schriftumfangs geworden. Ebenso kann sie die überraschende Stabilität der Kirche in der Verwendung Hl. Schriften aufzeigen.

Die Kanongeschichte wird durch diese interessante Studie bereichert. Das vorgelegte Zahlenmaterial erfordert keineswegs deren Revision, führt nicht zu neuen, revolutionären Einsichten und will auch kein definitives Schlußwort sprechen. –

In ZAW 100 (1988) 244–261 hat der Vf. seine Arbeitsweise und deren Intention kurz vorgestellt.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Juel, Donald: **Messianic Exegesis.** Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity. – Philadelphia: Fortress Press 1988. VIII, 193 S., Ln.

Juel, Associated Professor für NT am Luther Northwestern Theological Seminary, versucht, diesem vieltraktierten Thema neue Aspekte abzugewinnen. In Konfrontation zu neueren Christologien, die den Ausgang vom vorösterlichen Jesus, seinem Wirken und Selbstverständnis betonen – er nennt vor allem Schillebeeckx –, will er die systematischen Theologen dazu anregen, Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen, daß entsprechend den neutestamentlichen Bekenntnisformulierungen und dem späteren apostolischen Glaubensbekenntnis die ntl Autoren in der Interpretation atl Worte, d. h. in ihrer wichtigsten Weise theologischer Reflexion, sich bei weitem häufiger auf Tod–Auferstehung–Erhöhung Jesu als auf seine Lehre oder seine Heilungen beziehen. J. selbst geht von folgenden Voraussetzungen aus: Der früheste Schriftgebrauch der Christen diente nicht der Verteidigung oder der missionarischen Plausibilisierung des Evangeliums, sondern diente dem Zweck, dieses Evangelium und seine Implikationen für die Beziehung der Christen zu Israels Gott und zur Welt zu verstehen; das Bekenntnis zu Jesus als Messias ist das schon vor dem ersten Paulusbrief ausgebildete Fundament, nicht notwendig der Inhalt der ntl Christologien; das öffentliche Wirken Jesu und seine Selbstdeutung waren unmessianisch; das Bekenntnis zu Jesus als Messias gründet aber auch nicht in den jüdischen Konzeptionen von Messianität, sondern wurde durch die unter diesen Umständen allerdings unverständliche Tatsache provoziert, daß Jesus als Messias-Prätendent gekreuzigt wurde.

Auf diesem z. T. sehr problematischen Hintergrund fragt er: Welchen Einfluß hat die Gestalt Jesu auf die Auslegungstradition ausgeübt? Wie hat die aus dem zeitgenössischen Judentum ererbte Schriftauslegung die Gestalt der ntl Christologie beeinflußt? Er wendet sich zu Recht gegen die Tendenz von Neu- wie vor allem von Alttestamentlern, mit heutigen Methoden und nach heutigen Fragestellungen, evtl. sogar aufgrund heutiger literarkritischer Behauptungen theologische Konzeptionen alttestamentlicher Texte zu erheben und Vermutungen darüber anzustellen, wie diese

Konzeption, vermittelt durch diese Texte, im NT fruchtbar wurden, dabei aber die Kontrollfrage völlig außer acht zu lassen, ob man zur ntl Zeit überhaupt die atl Texte so gelesen und diese theologischen Konzeptionen darin gefunden hat. Dagegen setzt J. seine Absicht, die frühe christliche messianische Exegese im Kontext zeitgenössischer jüdischer messianischer Exegese nach Inhalt wie Methode der Auslegung der atl Texte zu rekonstruieren, die Auswahl der im NT herangezogenen Bibelstellen zu erklären und zu zeigen, was de facto die Richtung und die Ausprägung der Auslegungstradition bestimmte. Man sollte meinen, zu diesem Zweck werde er eine stichhaltige historische Rekonstruktion versuchen und sich genauestens in die neueste judaistische Diskussion einarbeiten. Beides tut er aber eigenartigerweise in seiner auf recht knapper bibliographischer Grundlage erstellten Untersuchung nur unzureichend; er erarbeitet zu keiner Teilfrage einen umfassenden status quaestionis und vertritt das eigenartige Prinzip: „Any history [!] of christological exegesis should probably speak in terms of a logical [!] rather than a chronological development." Diese methodische Spannung durchzieht das ganze Buch und beeinträchtigt seine Ergebnisse.

Im ersten Kapitel über die messianische Exegese knüpft J. an 1 Kor 15,3–7 und Lk 24,46.47 an. Er betont, der messianische davidische König sei zwar kein unverzichtbares Element frühjüdischer eschatologischer Visionen, aber die Figur des Messias selbst sei ziemlich konstant, da nach Ausweis von Qumran, PsSal, des NT, der frühen Christen und der Rabbinen eine klar umrissene Gruppe von Texten in einem weiten Spektrum jüdischer Interpreten als messianisch anerkannt (Gen 49,10–12; Num 24,17; 2 Sam 7,10–14; Jes 11; Jer 33; Sach 6,12; Ps 2; vielleicht Dan 7 und Ps 110; erst die Christen hätten Gen 22; Jes 53; Ps 22; 31; 69 messianisch gedeutet) werde. Eine sorgfältige, dem jeweiligen Kontext und der gegenwärtigen kontroversen wissenschaftlichen Diskussion verpflichtete Analyse der Texte aus Qumran und der Apokryphen ließe die Behauptung einer konsistenten Messias-Figur kaum zu; eine entsprechende Modifikation des Ausgangspunktes der Arbeit, die ja auch z. B. J.s eigene Interpretationen von Qumran-Texten nahelegen, hätte daher die Frage nach dem Verhältnis von Messianologie und Christologie bedeutend komplexer hervortreten lassen, als dies bei J. geschieht. Insbesondere Qumran erscheint im gesamten Buch trotz stark divergierender Positionen als zugleich einheitliche und amorphe Größe; weder treten unterschiedliche Stadien der Theologie der Qumran-Leute hervor, noch werden unterschiedliche theologische Zukunftsentwürfe unterschiedlichen Gruppierungen in Qumran zugeordnet.

Das zweite Kapitel gibt eine schlichte Einführung in die Spielregeln der Schriftinterpretation im 1. Jh. n. Chr. J. überspielt allzuleicht die Datierungsprobleme bei der Auswertung von Targumim und Midraschim: „The particular interpretation, however, and the approach to the scriptural text may be typical of earlier periods."

Die weiteren Kapitel sind der frühjüdischen und der ntl Auslegung von 2 Sam 7; Ps 22; 31; 69; 89; Jes 53; Ps 110 und Dan 7 gewidmet.

Da 2 Sam 7 in Qumran messianisch verstanden wurde, die Bezeichnung „Sohn Gottes" aber schon vor dem NT messianische Konnotation besaß, findet J. auch in Belegen wie der himmlischen Stimme im markinischen Taufbericht „royal ideology". Bezüglich der ntl messianischen Verwendung der Bezeichnung „Same" betont er vor allem die Vermittlerrolle von Gen 22,18. Aber ist der Kontext von Röm 8,32 und Gal 3,14 messianisch? Werden hier die Begriffe messianisch und christologisch nicht ungebührlich vermischt? Die Interpretation endet hier, wo sie eigentlich beginnen sollte.

Die größten Probleme bereitet J.s Ansatz die Verarbeitung der Psalmen in der Passionserzählung.

Zwar bietet der in nachntl Zeit auch von Juden messianisch gelesene Ps 89 durch V. 39 die Möglichkeit, auch „Knecht" als Titel des Messias zu erkennen, und verbindet dieser Psalm in diesem Verständnis Erniedrigung und Messiasamt, aber er begegnet in den Passionserzählungen nicht einmal in Anspielungen – hier muß die eigenartige Auskunft genügen: „The priority of Psalm 89 in the tradition can be demonstrated logically [!] if not chronologically." –, vielmehr haben die im Judentum nicht messianisch gedeuteten Ps 22; 31; 69 sie geprägt. J. wendet sich sowohl gegen Geses Versuch, Ps 22 als theologische Grundlage der Passionserzählung zu verstehen als auch gegen das in der frühesten Passionserzählung angeblich leitende Theologumenon vom leidenden Gerechten. Nun ist es tatsächlich sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, ein trotz all seiner inhaltlichen Wandlungen, terminologischen Vielfalt und stark wechselnden Kontextverwobenheit konstantes Motiv des leidenden Gerechten in jungen Schriften des AT und Apokryphen nachzuweisen; aber J. macht es sich mit wenigen Verdikten gegenüber gewichtigen und von ihm z. T. nicht einmal zitierten exegetischen Untersuchungen allzuleicht. Daß die hohe Bedeutung von Ps 22 in dem Ruf Jesu am Kreuz (Mk 15,34; Mt 27,46) historisch verankert sei, lehnt J. ab. Er nennt als allzu schwache Gründe: Ps 22 ist Davidspsalm wie der messianisch gedeutete Ps 89, kann also als Aussage einer königlich-messianischen Gestalt verstanden werden (wie der Ps-Midrasch später Ps 22 zwar nicht messianisch, aber als Rede der Königin Ester auffaßt), er steht diesem (und Ps 69) im Leidensvokabular nahe; Ps 22,2a war vielleicht „a proverbial expression of distress" (!).

So bleibt nur das Eingeständnis des Autors: „the derivation of this royal exegesis remains elusive" und die Erkenntnis des Lesers: Ausgerechnet in der Passionserzählung, die mit ihrem Zeugnis, Jesus sei als Messias-Prätendent gekreuzigt worden, den Ausgangspunkt der gesamten These J.s bildet, kann J. seine Behauptung, der interpretative Rückgriff auf atl Texte gründe im Bekenntnis zu Jesus als Messias, nicht fundieren.

Eine vorchristliche messianische Deutung des YHWH-Knechts in Jes 52 hält J. für ebenso unbewiesen wie eine Spitze des Targums zu diesem Kapitel gegen dessen christliche Inanspruchnahme.

Er betont zu Recht: Die Knecht-YHWH-Lieder wurden im Judentum nicht als eigene literarische Größe wahrgenommen; der leidende Knecht begegnet dort nicht als Bezeichnung einer dadurch schon klar umschriebenen Größe; Knecht YHWHs werden verschiedene Gestalten genannt, und Zitate aus Jes 53 werden auf ganz unterschiedliche Personen bezogen.

J. hätte jedoch der wahrscheinlichen Anspielung auf Jes 53,7 in dem messianischen Text Sach 9,9.10 nachgehen sollen.

Aus Phil 2 und Röm 1,2–4 entnimmt J., die Rede von der Erhöhung Christi habe ihren Ursprung nicht von Ps 110 genommen, dieser Psalm habe aber Vorstellungs- und Sprachmaterial für dieses Theologumenon zur Verfügung gestellt. Interessant ist sein Nachweis, daß die Verwendung von Ps 110,1 in Apg 2,34.35 „a developed, sophisticated midrashic argument that cannot be classified as early or typical" darstellt. Den vielgestaltigen ntl Gebrauch des Menschensohns aus Dan 7 weist J. einem sekundären Stadium der Tradition unter Voraussetzung der christologischen Deutung von Ps 110 zu. Schon die königlichen Bilder in Dan 7 und die von Dan 7 unabhängige rätselhafte Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn in nicht-apokalyptischem Kontext könnte die ntl Verweise auf Dan 7 hinreichend motiviert haben.

Indem J. nach der Weise des argumentativen Umgangs der ntl Autoren mit dem AT in Sachen Christologie auf dem Hintergrund tatsächlich bezeugter zeitgenössischer jüdischer Verwendung des AT fragt, stellt er ein ebenso schwieriges wie bedeutsames Problem eindringlich vor. Seine Bearbeitung bleibt aber nach Methode wie Ergebnis nicht selten unbefriedigend. Nur falls die unterschiedlichen Umgangsweisen der vielfältigen Gruppen des Frühjudentums mit dem AT konkreter und ohne allzu gewagte zeitliche Extrapolationen historisch exakt erfaßt und die ntl Argumentationen textnah nachvollzogen werden, ist hier ein Fortschritt zu erhoffen. Daß sich die Deutung Jesu als Messias als alleiniger entscheidender Interpretationsanstoß erweisen wird, ist kaum zu erwarten. Der Übergang von der Messianologie zur Christologie ist noch nicht geklärt.

Tübingen Walter Groß

Steinhauser, Kenneth B.: **The Apocalypse Commentary of Tyconius.** A History of Its Reception and Influence. – Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1987. XVI, 430 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd 301) kart. sfr 75.–

Läßt sich der Apk-Kommentar des Donatisten und Zeitgenossen Augustins, des Tyconius, rekonstruieren und damit der erste Versuch westkirchlicher Exegese zurückgewinnen, ein System hermeneutischer Regeln zur Interpretation einer einzelnen biblischen Schrift zum Einsatz zu bringen? Der Liber regularum des Tyconius, von Augustinus mit Respekt kommentiert (doctr. christ. III 30–37), ist mit seinen sieben Auslegungsregeln erhalten (ed. F. C. Burkitt, Cambridge 1894), der ihm entsprechende Kommentar aber eben verloren. Jedoch nicht ganz: Weil Tyconius und seine Apk-Erklärung sehr viel galten, finden sich die Spuren seiner Rezeption und Nachwirkung bis ins frühe Mittelalter. Die vorliegende Studie macht sich neuerdings auf die genauere Spurensuche, um das Tyconius-Erbe zu sichern und zu isolieren. Im Prinzip hält Vf. die kritische Edition des Kommentar-Textes für möglich, hält sie aber – jedenfalls derzeit – noch für verfrüht, weil die 9 Quellen aus dem 4. bis 8. Jh., aus denen der Text zurückgewonnen werden muß, ihrerseits nur zum Teil in zuverlässigen Ausgaben vorliegen (27.265f), so daß erst nach den einschlägigen Vorarbeiten Tyconius verläßlich aus ihnen wiedererkannt werden könnte (265f).

Die 9 Schriften bzw. Autoren, denen der Apk-Kommentar noch vorlag, sind Hieronymus bei seiner Revision des Kommentars des Viktorin v. Pettau, die sog. ps-augustinischen Homilien des Caesarius v. Arles, der Apk-Kommentar des Primasius v. Hadrumetum, die Complexiones in ... Apocalypsin des Cassiodor, das ps-hieronymianische Com-

memoratorium, ein anonymes Capitulare (zum Apk-Kommentar des Tyconius) aus dem Codex Oratorii B 6, der Apk-Kommentar des Beda Venerabilis, der des Ambrosius Autpertus und der des Beatus von Liebana (so in der chronologischen Folge; die Editionsangaben 318f). In ihnen finden sich Zitate, Anspielungen, Summarien und Entlehnungen.

Was der Vf. im Untertitel als Untersuchung von Rezeptionsgeschichte und Einfluß ankündigt, ist eine vielseitige, kritische und minutiöse Durchmusterung der gesamten Literatur, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt: der eben aufgezählten, von Tyconius (mit-)abhängigen Schriften (28–196), der Handschriften, die dem Tyconius zugeschrieben werden (197–221: sc. das Turiner und das 1974 entdeckte, vom Vf. gegenüber den Editionen von M. Mezey und A. Pincherle mit etlichen Emendationen versehene Budapester Fragment), und der übrigen ihm zugeschriebenen Bücher (ohnehin nur 2 Titel, von denen nach der Unechtheitserklärung zum Sermo In natali: 223–239 nur der Liber regularum bleibt: 240–253), was die Bearbeitung einer großen Fülle von Einzelproblemen bedeutet. Nicht alles kann hier referiert werden. Und die gesamte Mühe dient den Vorbereitungen einer Rekonstruktion des Kommentars (zu Vorhaben und Methode mit der gehörigen Vorsicht: 21–27) auf dem Weg der Identifikation und Synopse der Passagen, die Tyconius zuzuschreiben sind.

Das Ergebnis der Recherchen diesbezüglich ist folgende Einschätzung der einzelnen Schriften.

Das Turiner (abgesehen von seinen Interpolationen) und das Budapester Fragment sind als originale Teile des Apk-Kommentars des Tyconius natürlich unbestritten wertvoll; es folgen der Wichtigkeit und Zuverlässigkeit nach die Apk-Auslegungen des Beatus, Caesarius, Primasius, Beda, des Capitulare und des Ambrosius Autpertus; der Liber regularum gibt als einziges erhaltenes Buch des Tyconius Einblick in seine stilistischen und thematischen Eigenarten; danach kommt dem Wert nach die Bearbeitung des Viktorin durch Hieronymus, während die Kommentare von Cassiodor und Ps-Hieronymus kaum nennenswert beitragen und die Predigt In natali nicht zu den Tyconius-Schriften gerechnet werden kann. Die Basis für eine Text-Rekonstruktion ist nicht gerade günstig, auch infolge des sehr differenten Umgangs mit der Quelle in den diversen Rezeptionen (255f). Unter quantitativ-inhaltlichem Aspekt verschiebt bzw. relativiert sich der Rang der Quellen: Das Turiner Fragment ist kurz, ebenso das Budapester Fragment sowie Cassiodor, Ps-Hieronymus, das Capitulare und Ambrosius Autpertus in ihren tyconianischen Passagen. Viel günstiger ist hier der Kommentar des Beatus mit dem größten Anteil an Tyconius-Material. Primasius enthält beachtlich viel, aber in unzuverlässigem Zustand; ähnlich steht es um Caesarius. Die Zitate bei Beda sind als solche wertvoll (261).

Die komplizierten Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den von Tyconius beeinflußten Schriften sind in einem Schaubild demonstriert (257) und stellen sich dem Vf. nach wie folgt dar:

Viktorins Kommentar ist älter als Tyconius und spielt nur in der Rezension des Hieronymus eine Rolle. Caesarius hatte Zugriff zum Original des Tyconius und zu dem des Viktorin (ohne die tyconianischen Interpolationen des Hieronymus). Primasius kannte ebenfalls Tyconius und Viktorin, letzteren aber in der Rezension des Hieronymus. Zu Primasius wieder hatten Cassiodor, Ps-Hieronymus, Beda und Ambrosius Autpertus Zugang, wobei die ersten beiden auch Tyconius kannten. Das Capitulare aus Codex Oratorii B 6 stand unter dem Einfluß des Tyconius und war seinerseits dem Beda bekannt, der wiederum die Kommentare des Tyconius, Primasius und Viktorin in der Rezension des Hieronymus las. Beatus schließlich hatte ebenfalls Tyconius und Hieronymus-Viktorin vorliegen, während Ambrosius Autpertus die Auslegungen des Tyconius, des Primasius, des Hieronymus-Viktorin und des Ps-Hieronymus vorliegen hatte.

Ob dieses Stemma in jeder Einzelheit stimmt, sei hier nicht diskutiert; in den hauptsächlichen Rezeptions-Richtungen wird es korrekt sein und die Ausgangssituation für die Rekonstruktion der Textgeschichte verläßlich spiegeln. Die Rekonstruktion der (häufig sehr korrupten) Handschriftenüberlieferung, die der Arbeit der alten Autoren zugrundelag (258–260), ist wesentlich hypothetischer.

Was die innere Struktur des Apk-Kommentars des Tyconius betrifft, muß man sich aufgrund des Wißbaren eine Vers-um-Vers-Auslegung ohne weitere Unterteilung (in Bücher o. ä.) vorstellen (263f).

Da also die kritische Edition noch nicht machbar ist, bietet der Vf. sehr nützlicherweise eine „Tyconianische Synopse" (265–316), in der er aus den aufgezählten Schriften die Tyconius-Materialien zu den einzelnen Apk-Versen auflistet (mit Hilfe der Editions-Zitationen). So hat man vorerst schon die Materialien, wenn auch nicht den textkritisch verläßlichen Wortlaut. Die Tyconius-Forschung bekommt damit schon jetzt eine breitere Text-Basis zur Verfügung gestellt. Und schließlich liegt in dieser Synopse ein Ausgangspunkt für die künftige Rekonstruktion des Kommentars zugrunde. – Wenn beim Gebrauch die notwendige Vorsicht herrscht, kann man hierin zustimmen, ohne die fragile Qualität der Basis zu unterschätzen.

Insgesamt fühlt man sich als Leser nicht ganz ausreichend kompetent gemacht durch den Vf., denn er teilt vieles sozusagen nur als Ergebnis mit, ohne es am Text vorzuführen. So verlangen die kompakten Einzelargumentationen vom Leser beträchtliche Vorkenntnisse bzw. Vertrauen zum Vf. Vieles ist recht rasch entschieden. Die Charakteristik des Liber regularum z. B., die in die Schreib- und Denkart des Tyconius einüben soll, um sie in anderen Texten wiedererkennen zu können, läßt fast nichts erahnen von den nicht geringen Schwierigkeiten, die man beim Versuch schon bloß einer klaren, in sich stimmigen Übersetzung dieses Buches bekommt. Logik und Diktion sind recht eigentümlich, die theologischen Denkfiguren fremdartiger als sich das hier spiegelt. Die vom Vf. entdeckten Ähnlichkeiten zwischen dem Liber regularum und den anderen Tyconius-Überlieferungen (250–253), die zur Wiedererkennung bzw. Sicherung von echten Tyconius-Passagen dienen sollen, bleiben nicht nur dürftig im Umfang, sondern überzeugen auch nicht sehr.

Einige Merkmale einer Erstlingsarbeit (Diss. theol. Freiburg i. B.) hätten sich vermeiden lassen, so die doppelte Wiederholung jeweils des Inhaltsverzeichnisses im Text, außerdem die patrologischen Daten zu den besprochenen Autoren und Schriften, die Ausbreitung selbstverständlicher Kriterien der Arbeit an Texten. Daß die Ergebnis-Summarien auf S. 255 und 261 m. E. nicht ganz miteinander zur Deckung gebracht sind, hat vielleicht auch hier seinen Grund. Zwei Versehen: Die Anmerkungen 1 und 2 von S. 263 fehlen auf S. 396, und sachlich wichtiger: S. 123 Z. 6 v. u. heißt es irrtümlich „Tyconius" statt „Bede".

Aber natürlich bleibt es beim wissenschaftlichen Wert der Arbeit, der in der kritischen Überprüfung der früher vorgenommenen Analysen und Rekonstruktionen liegt und im Aufgreifen und Voranbringen der rätselhaft stark vernachlässigten Tyconius-Forschung als solcher (man vergleiche die dürftigen Daten bei Altaner-Stuiber, 373, mit dem hier abgesteckten Problemfeld). Die Arbeit an der textkritischen Sicherung des Apk-Kommentars ist die eine fällige Aufgabe, eine monographische Darstellung der Hermeneutik und Theologie (sc. Ekklesiologie insbesondere) des Tyconius im Liber und im Kommentar die andere. Auch zu dieser letzteren liegt ein neuer Versuch vor, der hier freilich nicht zu besprechen ist: Bei Ch. Kannengiesser entstand die Dissertation (masch.) von Pamela Mary Bright, Liber regularum Tyconii: A Study of the Hermeneutical Theory of Tyconius – Theologian and Exegete of the North African Tradition, Department of Theology, Notre Dame, Indiana, April 1987, 155p.

Regensburg Norbert Brox

Jay, Pierre: **L'Exégèse de S. Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"**. – Paris: Études Augustiniennes 1985. 496 S., kart.

Der Exeget Hieronymus hat bis heute um seine Anerkennung zu kämpfen. Altaner-Stuiber (§ 100,3) gesteht seinen Bibelkommentaren zwar Einzigartigkeit im historisch-archäologischen Wissen zu, (doch sonst): „meist allzu rasch und flüchtig niedergeschrieben und daher unfertig in der Form und inhaltlich oft dürftig". M. Simonetti dagegen zählt die exegetische Arbeit des Hieronymus (mit der Augustins) zur Akme der westlichen Väterexegese (Diz. Patr. I 1221). Das positivere Urteil beruht auf neueren Arbeiten zur Exegese des Hieronymus, wozu ohne Zweifel auch die vorliegende Untersuchung gehört.

P. Jay stellt die exegetische Arbeit des Hieronymus an seinem Jesaia-Kommentar dar. Der Kommentar wurde in den Jahren 408–410 in Bethlehem geschrieben. Unmittelbar ging ihm der Kommentar In Danielem voraus (Chronologie der Bibelkommentare S. 49). Der lange Kommentar – in der Edition von M. Adriaen, CChrL 73/73A, füllt er 799 S. – ist Eustochium gewidmet (ebenso der Ez-Kommentar, während die frühen Kommentare der Jahre 386–393 ihr und ihrer Mutter Paula gewidmet sind). „Die fleißige Schülerin" (Com. V prol.) wird zu Beginn eines jeden Buches angeredet und um die Hilfe ihres Gebetes angegangen. Ehe Hieronymus an den großen Kommentar ging, hatte er schon Einzelstücke aus Jes erklärt: Kap. 6 in Ep. 18A/B im Jahre 381 für Papst Damasus; Kap. 13–23 im Jahre 397 für einen Bischof Amabilis (als Buch V in den Kommentar übernommen). Außerdem hatte er die Jes-Homilien des Origenes übersetzt und inzwischen auch die griechischen Kommentare zu Jes zur Kenntnis genommen. Er war

also lange Zeit unterwegs zu einem Kommentar des großen Propheten.

R. Jay hat seine umfangreiche Studie in sechs Kap. eingeteilt; angefügt sind acht Annexe (407–434), die Bibliographie (435–445, wobei ich M. Simonetti, Profilo storico dell'esegesi patristica, Rom 1981, vermisse) und mehrere Indices.

Nach dem einleitenden Kap. (Situation du Commentaire, 19–68) stellt das Kap. 2 „Philologia Sacra" (69–126) die äußere Form des Kommentars vor. Die Erklärung Vers für Vers nennt der Vf. „commaticum genus", wovon Hieronymus tatsächlich öfters spricht. In diesem Kap. werden auch die Textgrundlage mit der Bedeutung der veritas hebraica und die von Hieronymus herangezogenen Übersetzungen behandelt.

Kap. 3: L'exégèse littérale (127–214). Die Leitworte sind hier littera und historia, die nicht ganz identisch sind, beide aber sind offen zum geistigen Sinn: „Super fundamentum historiae ... spiritale extruerem aedificium" (Com. VI prol.). Zum sensus litteralis gehören die veritas hebraica, die rhetorischen Figuren und Elemente, genera litteraria usw. Zu seiner Methode: L'étude sémantique, la paraphrase, l'appui sur le contexte, l'appel au raisonnement, les techniques de la discussion (201–211). Der buchstäbliche Sinn ist nie absolut, er ist Basis und Stütze für den geistlichen Sinn. Darin liegt seine Begrenzung, aber auch seine Größe (214)!

Kap. 4: L'interprétation spirituelle (215–333). Auch hier wird zunächst das technische Vokabular vorgestellt: Allegoria, anagoge, tropologia, spiritus, umbra, imago, figura, typus, mysterium, sacramentum (215–271). Um den geistlichen Sinn aufzuspüren, bedient sich Hieronymus der Typologie, der Allegorie, der Etymologie, der Arithmologie (erstaunlich wenig) und der Zitation anderer Schriftstellen, die in diesem System immer angemessen ist, denn: „Omnis scriptura unus liber" (Com. IX 29,9–12). Das Ergebnis der geistlichen Auslegung: Christus und das Heilsereignis, die Kirche und ihr Kampf, die Eschatologie, das Leben der Seele (307–330).

Das 5. Kap. „La prophétie" (335–379) entdeckt ein neues hermeneutisches Prinzip, das von besonderem Gewicht in der exegetischen Arbeit des Hieronymus ist. Zunächst wird wiederum das Vokabular besprochen und dann die vielfältige Dimension des officium prophetale; Hieronymus sieht es vor allem in der Ansage der Zukunft.

Eine lange Zusammenfassung (395–405) schließt die umfangreiche und überaus inhaltsreiche Studie ab. Hieronymus hat in seinem Kommentar die ältere Jes-Auslegung verarbeitet. Er zeigt deshalb den Charakter „d'un éclectisme parfois irritant d'ambiguité" (405). Hieronymus hat die Jes-Auslegung jedoch auch ungemein bereichert, indem er neues Material einbrachte (besonders aus dem Judentum) und sich streng an die veritas hebraica gebunden hat.

R. Jay ermöglicht mit seiner Untersuchung einen Blick in die Werkstatt des Hieronymus; der Leser kann dem gelehrten und wissensreichen Mann bei der Arbeit zuschauen. Gleichzeitig liefert der Vf. ein beeindruckendes Zeugnis seiner eigenen Gelehrsamkeit und seiner hervorragenden Hieronymuskenntnis. Die Untersuchung ist zwar nur dem Jes-Kommentar gewidmet, tatsächlich ist sie zu einem „Handbuch" für die Exegese des Hieronymus geworden.

Der Vf. zieht den Text von Vallarsi in PL 24 der Neuausgabe von M. Adriaen vor. Zitiert wird deshalb nach PL. Gravierende Textunterschiede werden vermerkt. Die Zitation ist aus unerfindlichen Gründen nicht einheitlich: Mal Jes-Stelle, mal Kommentarstelle, meist jedoch einfacher PL-Spaltenverweis.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Rondeau, Marie-J.: **Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles).** Vol. II – Exégèse prosopologique et théologie. – Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1985. 481 S. (Orientalia Christiana Analecta 220) kart.

Nachdem die Vf.in im 1. Bd: Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles). Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan, Roma 1982 (Orientalia Christiana Analecta 219) in minuziöser Arbeit die zum Teil äußerst fragmentarische und schwer zugängliche Überlieferung der zahlreichen Väterkommentare zum Psalter zusammengestellt hat, trägt sie im vorliegenden 2. Bd ihre Forschungsergebnisse hinsichtlich der Interpretationsmethode und ihres Ertrages für die Theologie vor.

Im ersten Teil (19–93) wird, dem Ansatz von C. Andresen (vgl. ZNW 52 [1961] 1–39) folgend, die prosopologische Interpretation neben der allegorischen und der typologischen als ein wesentlicher Zugang zum Verständnis der patristischen Psalmenexegese vorgestellt.

Anfänge dieser Interpretation, die die Bedeutung der sprechenden Personen des atl Textes und ihrer Adressaten hervorheben will, lassen sich bereits im NT, sowie bei Justin feststellen (21–29). Bei Tertullian trägt sie wesentlich zur Klärung des trinitarischen Personenbegriffs bei (30–34). Insbesondere Origenes und später Hilarius von Poitiers versuchen mit Hilfe der schon von Pseudo-Plutarch für die Homerinterpretation angewendeten Methode der μεταβολὴ ποσώπων die Psalmen für die christlichen Leser zu erklären. Somit können die Personen des atl Textes verschiedene Bedeutungen annehmen, die sowohl in die Richtung der Allegorese wie der Typologie weisen (40–93).

Die Verbindung von prosopologischer und typologischer Psalmeninterpretation im Hinblick auf Jesus Christus zeigt ihre theologische Tragweite an, die die Vf.in im 2. Teil (96–388) darstellt, in dem sie die bedeutendsten Vertreter der Psalmenexegese von Origenes bis Augustin behandelt.

Überzeugend weist die Vf.in nach, daß Origenes die prosopologische Deutung für die Theologie unter christologischem und ekklesiologischem Aspekt nutzbar macht. Bereits bei ihm sind die charakteristischen Züge der Auslegung anzutreffen, durch die sich auch spätere Interpretationen auszeichnen: die christologische Perspektive, die in Phil 2,6–11 gründet, und die soteriologische Komponente, die in der göttlichen Heilsökonomie wurzelt (99–135).

Die Psalmentraktate wie auch der Commentariolus des Hieronymus stehen nach der detaillierten Untersuchung der Vf.in ganz in der Nachfolge und unter dem Einfluß des Origenes, wenn auch ein polemischer Grundzug nicht zu verkennen ist (137–167). In den Bahnen des Origenes bewegt sich ebenfalls Eusebius, wenngleich seine Psalmeninterpretation die zeitgenössische christologische Problematik widerspiegelt (169–195). Nicht wesentlich anders sieht es bei Ps. Athanasius aus, während der Brief des Athanasius an Marcellinus einen Einschnitt markiert. In der Auslegung des Alexandriners figurieren die Psalmen als Typos des menschlichen Lebens, als dessen Vorbild das irdische Leben Jesu Christi betrachtet wird. Indem der Gläubige unter diesem Aspekt die Psalmen rezitiert und dabei seine Lebenssituation reflektiert, vermag er zur imitatio Christi zu gelangen (197–222).

Die Ausführungen über Didymus zeigen, daß dieser wiederum an die mit Origenes einsetzende Tradition der Psalmenerklärung anknüpft, indem er mit Hilfe der Prosopologie seine Christologie vorträgt, die sich in einem gegen Apollinaris gerichteten Kontext bewegt (222–274).

Mit der gut strukturierten zusammenfassenden Behandlung der Psalmenexegese der Antiochener Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus ist die Vf.in der Gefahr der Wiederholung entgangen, zumal bei diesen Autoren keine neuen Gesichtspunkte auftauchen (275–321).

Merkwürdig mutet die Behandlung des Hilarius von Poitiers nach den Antiochenern an. Außerdem scheint dieses Kap. (323–364) im Vergleich zu dem folgenden über Augustin (365–388), das hervorragende Einzelbeobachtungen bietet, zu breit angelegt zu sein.

4 Appendices, die zu Einzelproblemen bei Eusebius, Tertullian und Ambrosius Stellung nehmen, und genaue Indices beschließen diesen Bd, der weiteren noch ausstehenden Studien über die Verwendung und Bedeutung der Psalmen innerhalb der Väterliteratur als notwendige Grundlage dienen wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Pontal, Odette: **Die Synoden im Merowingerreich**. – Paderborn, München, Wien, Zürich. Schöningh 1986. XXI, 346 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), geb. DM 92.–

Seit Jahren liegt in der Serie des Corpus Christianorum die Edition der merowingischen Konzilien Galliens vor, besorgt von C. Munier und C. de Clercq; beide Editoren haben ihren Ausgaben Indizes der verschiedensten Art beigefügt und damit der Interpretation wichtige Hilfsmittel zur Verfügung gestellt. So bot es sich geradezu als verlockende Aufgabe an, die Geschichte dieser Konzilien neu zu schreiben. P. hat im Rahmen der von W. Brandmüller hg. Konziliengeschichte diese Aufgabe auf sich genommen. Ihre Untersuchung liefert für die einzelnen Epochen jeweils einen kurzen allgemeingeschichtlichen Überblick, behandelt dann ausführlich die einzelnen Konzilien und bietet zum Schluß ein thematisch geordnetes Gesamtbild. Im ganzen handelt es sich um eine umfängliche, die vielfältige Materie erfassende Darstellung.

Aus der Vielzahl der Themen seien zwei Gebiete herausgegriffen, das Mönchtum und die Liturgie. Schon allgemein betrachtet behandeln die Konzilien keine „Dogmatik", sondern Fragen der Praxis, so der Lebensführung von Klerikern und Mönchen wie auch der Gottesdienste.

Von Anfang an wirkt es wenig vertrauenerweckend, daß durchweg von „Messelesen" (148, 159, 243, 270) die Rede ist, wo doch die Quellen durch das ganze Frühmittelalter von missam cantare sprechen und das „Messelesen", wie bei J. A. Jungmann nachzulesen ist, erst mit der „Stillmesse" des hohen Mittelalters Brauch wurde.

Die mehrmals wiederkehrende Ermahnung, die Eucharistiefeier „nicht vor dem bischöflichen Schlußsegen zu verlassen" (270,

vorher 82, 84), ist insofern irreführend, als dieser Segen gar nicht am Ende stattfand, sondern nach dem Paternoster und vor der Kommunionausteilung.

Das Konzil von Epaon wollte im Canon 25 nicht „die Bedeutung des Psalmengesangs in der Liturgie" herausstellen, sondern verordnen, daß kein Heiligengrab ohne liturgische Ehrung bleiben dürfe; Näheres dazu kann man bei A. Häußling (Mönchskonvent und Privatmesse) nachlesen.

Der zu Vaison (529) angeordnete Gesang des Kyrie bei Matutin, Messe und Vesper (57) bedeutete für die gallikanische Liturgie eine Neuerung, wie man wiederum etwa bei J. A. Jungmann nachlesen kann, auch wäre ein Wort zur Bedeutung von „Matutin" angebracht gewesen, da es jene Gebetszeit meint, die heute als Laudes bezeichnet werden.

Wenn zur Taufe gesagt wird, daß sie „bisher an verschiedenen Festtagen gespendet wurde", und „in Zukunft nur mehr zu Ostern am Karsamstag gespendet" (270) werden solle, wenn ferner „vor der Taufe ... Handauflegung und Salbung mit heiligem Öl vorgeschrieben" seien und „nicht angegeben" werde, „welche Worte dabei zu sprechen sind (die Taufformel wird erst im 13. Jahrhundert endgültig festgelegt)", so sind für diese im einzelnen ganz anders zu bewertenden Vorgängen die Untersuchungen beispielsweise von J. Quasten und A. Landgraf zu berücksichtigen.

Wenn in Canon 10 des von Chlodwig zu Orléans 511 veranstalteten Konzils verlangt wird, bei häretischen Klerikern, die zur katholischen Kirche kommen, eine manus impositio (31, 264) zu vollziehen, wäre dieser bemerkenswerte Ritus, zu dem gute Untersuchungen vorliegen, zu erläutern.

Völlig abenteuerlich wird es, wenn ‚(h)ora octava' mit „acht Uhr" wiedergegeben wird (132); richtig dagegen S. 270: ‚tertia (h)ora' – „neun Uhr".

Münster Arnold Angenendt

Vollrath, Hanna: **Die Synoden Englands bis 1066.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1985. XLII, 484 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen) geb. DM 128.–

Eine Geschichte der afrikanischen, spanischen oder gallischen Konzilien zu schreiben, führt in eine große und bunte Vielzahl von Bestimmungen, sozusagen in die Urströme der Kanonistik. Damit kann allerdings die angelsächsische Kirche nicht aufwarten. Eine regelmäßige Konzilstätigkeit hat nur für die Zeit von Erzbischof Theodor von Canterbury († 690) bis zur Synode von Chelsea im Jahre 816 stattgefunden. Dann wird die Überlieferung äußerst spärlich; nur gelegentlich helfen erzählende Quellen oder Urkunden weiter, und erst im 11. Jh., in der Epoche der „Frühreformen", wird die Überlieferung wieder reicher.

Was die vorliegende Untersuchung – eine historische Habil.-Schrift aus Köln – auszeichnet, ist ihr subtiles und im Ergebnis vollauf gelungenes Bemühen, die Eigenart der frühmittelalterlichen Herrschaftsstrukturen, nämlich das weitgehende Fehlen des Institutionellen, des Amtsgedankens wie überhaupt aller „transpersonaler Staatsvorstellungen", in ihrer Wirkung auf die Synodaltätigkeit zu untersuchen und dabei das Zusammenspiel von erzbischöflich geleiteter Bischofssynode und königlich beanspruchter Kirchenherrschaft darzustellen. Für diese Thematik bietet das angelsächsische England eine höchst bemerkenswerte Situation. Da die angelsächsische Kirche ihren Ruhm immer in ihrer römischen Gründung sah, hielt sie auch die römische Kirchenstruktur hoch. Für die Synodaltätigkeit bedeutete das: Der Erzbischof versammelte in eigener, „rein kirchlicher" Kompetenz die Bischöfe und nicht, wie in allen gentilen Landeskirchen auf dem Kontinent, der König. Dies ist nun in der Tat ein äußerst wichtiger Befund, wichtig auch für den Kontinent, da nämlich die angelsächsischen Missionare, allen voran Bonifatius, diese Synodaltätigkeit und die ihr zugrunde liegende Amtsauffassung auf den Kontinent übertragen haben, wobei aber die Karolinger sofort und eindeutig die letzte Synodalhoheit für sich beanspruchten, also das Besondere der angelsächsischen Praxis gerade zunichte machten. Dagegen betont die Vf.in für die angelsächsische Synodalgeschichte immer wieder die „institutionelle Eigenständigkeit der Kirche", daß auf keiner einzigen Synode der König den Vorsitz führte, ja die Könige und Laien nur „Anwesende", nicht aber Mitbestimmende waren. Im Vergleich mit dem benachbarten Frankenreich ist dieses Ergebnis „neu und auch überraschend" (393). Als Grund sieht die Vf.in die römische Grundstruktur der angelsächsischen Kirche an wie auch – vielleicht zu wenig hervorgehoben – die Tatsache, daß es keinen gesamtenglischen Herrscher gab, der das gesamtenglische Kircheninstitut der erzbischöflichen Synode hätte vereinnahmen können. Auch ist die Vf.in vielleicht ein wenig zu sehr geneigt, diese für die Erstphase bis 816 so deutlich feststellbare synodale Eigenständigkeit auch noch für die spätere Zeit irgendwie in Geltung zu sehen.

Als Nebenergebnisse von allgemeinerer Bedeutung sind zu nennen einmal die Charakterisierung der berühmten „Synode" von Whitby im Jahre 664 als einer nurmehr „lokalen Versammlung". Ferner wird man den Streit Wilfrieds um seinen Yorker Bischofssitz künftig hier nachlesen müssen. Endlich ist die ‚synodus Lundunensis', von der Bonifatius spricht, nicht als eine Synode, sondern als südhumbrische Kirchenprovinz aufzufassen.

Einige Retuschen:

Ob der Missionar Augustinus in der angelsächsischen Kirche den römischen Ritus eingeführt hat (150), muß ungewiß bleiben; Papst Gregor empfahl dem Missionar, zu nehmen, was ihm am besten erscheine – auch Gallisches.

Ob die Synode von Clofesho „das Sprechen des Glaubensbekenntnisses in der Messe" (160) urgiert hat, ist unwahrscheinlich.

Für die Frage des frühen Benediktinertums in England (188 mit Anm. 210) wäre vor allem auch Benedikt Biscop anzuführen.

Bei der Darstellung der „Klosterreform" ist die Vorstellung des „keuschen Lebens", wie es in den zitierten Quellen immer wieder zum Ausdruck kommt (249, 260, 264, 272, 288f), als eines der treibenden Motive vielleicht doch unterschätzt; es geht hier nicht primär um die „materielle Grundlage", sondern um das so wichtige Verlangen nach kultischer Reinheit.

Sodann sollte nicht von „Konfirmation" (368) gesprochen werden, wo es sich um die Firmung handelt, da der heutige konfessionell geprägte Sprachgebrauch hier jeweils etwas anderes meint.

Am Ende bleibt der Dank für eine subtile Untersuchung, die aufgrund ihrer Vertrautheit mit dem Rüstzeug heutiger Historiographie – der Exkurs über die Mentalitätsgeschichte hätte getrost in die „Allgemeinen Vorbemerkungen" gesetzt werden können – zu bemerkenswerten, auch für den Kontinent relevanten neuen Ergebnissen gelangt.

Münster Arnold Angenendt

Locke, John: **A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians.** Ed. by Arthur W. Wainwright. Vol. 1 and 2. – Oxford: At the Clarendon Press (1987). IX, 479 S. / VIII, 483–834 S. Ln. £ 45.–/£ 40.–

Mit einer kritischen Gesamtausgabe der Werke von John Locke (L.) stand es bis vor wenigen Jahren nicht zum besten. So wurde 1963 angesichts des Fehlens einer neueren Edition die Londoner Ausgabe von 1823 im Scientia Verlag Aalen noch einmal neu aufgelegt. Seit 1975 erscheint nun endlich eine den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen voll entsprechende Edition bei Clarendon Press, Oxford. Als ersten Band gab der inzwischen verstorbene Peter H. Nidditch *An Essay concerning Human Understanding* in mustergültiger Weise heraus, und zwar mit einer hervorragend geschriebenen Einleitung, die über folgende Sachverhalte informiert: die Bedeutung der Schrift, die Ziele der Edition, die frühen Publikationen des Essay (bis 1701) und die Editionsmethoden. Ein ausführlicher Begriffsindex, ein Appendix mit Erklärungen der bibliographischen, textkritischen und typographischen Terminologie, ein Glossarium von „English words and phrases ... which are archaic or obsolete" und schließlich ein Namensregister erhöhen die Brauchbarkeit dieser Ausgabe. Nachdem seit 1976 in editorisch gleich hervorragender Weise die Korrespondenz L.s erscheint, liegt nun inzwischen auch die hier zu rezensierende Ausgabe der Paraphrase und Anmerkungen zu den Paulusbriefen vor, hg. von Arthur W. Wainwright (W.), Prof. für Neues Testament an der Emory Universität, Atlanta/USA. Diese Ausgabe ist von gleicher Qualität wie die von Nidditch, sowohl in textkritischer Hinsicht als auch wegen der ebenso vorzüglichen Einleitung.

Selten sieht sich ein Rezensent in der Lage, sowohl ein sehr gutes als auch ein zugleich sehr notwendiges Buch anzuzeigen. Dieser erfreuliche Fall ist hier gegeben. Notwendig ist nämlich die Ausgabe, weil L.s Paulus-Paraphrase so gut wie unbekannt ist. Die Artikel „J. L." in ^{2}LThK und ^{3}RGG nennen sie nicht. Und erstaunlicherweise wird sie auch nicht von Wolfgang Röd im L.-Teil

seiner „Geschichte der Philosophie“[1] genannt. Der Leser des Abschnitts „Die Vernünftigkeit des Christentums und die Idee der Toleranz“ (62–65) muß den Eindruck gewinnen, als ob die theologische Entwicklung hauptsächlich von „An Essay concerning Human Understanding“ (1686 beendet) zur religionsphilosophischen Schrift „The Reasonableness of Christianity“ (1695) ginge. Jedoch hat Maurice Cranston, der die wohl wichtigste L.-Biographie geschrieben hat,[2] recht plastisch dessen Arbeit an der Paraphrase beschrieben und auch ausführlich deren posthum erschienene Einzelausgaben (1705–1707) und die Gesamtausgabe von 1707 genannt. Henning Graf Reventlow geht im L.-Kapitel seines Standardwerkes „Bibelautorität und Geist der Moderne“ nur ganz am Rande auf die Paraphrase ein, sagt aber in diesem Zusammenhang, daß sich L. wie schon zuvor in „Reasonableness“ so auch in der Paraphrase gegen die dicta-probantia-Methode wende; man müsse vielmehr das Hauptziel eines Briefes und den Zusammenhang der Argumente berücksichtigen (s. u.). Und mit Recht hebt Reventlow hervor, daß die Bedeutung der Paulusauslegung durch L. für die Auslegungsgeschichte noch nicht entfernt erkannt worden sei.[3]

Die von W. gegebene Einführung in die Paraphrase und Anmerkungen zu den Paulusbriefen und in das exegetische Vorgehen L.s vermittelt in der Tat Einsicht in neue Aspekte der Auslegungsgeschichte der paulinischen Briefe, aber auch Einsicht in neue Aspekte des theologischen Denkens, auch des theologischen Werdens von L. Kann man immer wieder lesen, daß er sich, wie er vor allem in „Reasonableness“ zum Ausdruck bringe, hauptsächlich mit den Evangelien beschäftigt habe, so erweist die Paraphrase in eindrucksvoller Weise, daß er auch an der Theologie der Paulusbriefe, wenigstens in seinen letzten Lebensjahren, sehr ernsthaft interessiert war. W. konstatiert vor allem „a marked change of emphasis“ im Blick auf die Beurteilung der Vernunft (32f):

„The *Reasonableness* acknowledges the limitations of reason more than does the *Essay*. While the *Essay* entertains the possibility of a logical demonstration of the laws of morality, the *Reasonableness* points out that not even the greatest philosophers have been able to deduce a system of morality comparable to that given by Jesus through revelation. The *Paraphrase* goes even further. Its strong assertions about the limitations of reason, philosophy, and human discovery mark the culmination of an important shift in Locke's attitude.“[4]

W. führt, wohl mit Recht, diesen Wandel im Denken von L. auf den Einfluß des Paulus zurück. Und er nennt noch einen weiteren Grund (33):

„He was becoming increasingly concerned with the question of his ultimate destiny, and it was on revelation rather than reason that he relied when he adjusted himself to the prospect of a future life.“

Gekonnt und glänzend aus der Paraphrase und den Anmerkungen erarbeitet sind in der Einleitung die thematischen Zusammenfassungen der dort zum Ausdruck kommenden theologischen Gedanken L.s. Hier sollen wenigstens die Überschriften genannt werden: The Bible and Revelation; Revelation and Reason; Fundamental Articles; Sin und Redemption; Christ; The Way to Salvation; The Church; Sacraments; Morality; Civil Law; The Future; Election, Grace, and Free Will; Locke's Theology in Relation to the Thought of his Day.

Wer L.s Paraphrase und Anmerkungen zur Hand nimmt – und dies lohnt sich auch für den, der sich nicht speziell mit der biblischen Auslegungsgeschichte beschäftigt –, sollte außer der lesenswerten Einleitung von W. auch das Vorwort von L. recht aufmerksam zur Kenntnis nehmen. Ich wollte, jeder Student der Theologie besäße zum Abschluß seines Universitätsstudiums ein so verantwortungsvolles hermeneutisches Problembewußtsein, wie es L. im Vorwort darlegt. Hier kann ich nur einige seiner Grundgedanken nennen.

L. geht davon aus, daß viele, die Paulus zu verstehen suchen, große Schwierigkeiten haben. Er führt dies u. a. auf die den Gesamtduktus der Briefe störende Kapitel- und Verseinteilung zurück (109f):

„. . . if any one now should write me a Letter, as long as St. Paul's to the Romans, concerning such a Matter as that is, in a Stile as Foreign, and Expressions as dubious as his seem to be, if I should divide it into fifteen or sixteen Chapters, and read of them one to day, and another to morrow, etc. it was ten to one I should never come to a full and clear Comprehension of it. The way to understand the Mind of him that writ it, every one would agree, was to read the whole Letter through from one end to the other, all at once, to see what was the main Subject and Tendency of it . . .“

Um die Kohärenz eines polemischen Schreibens zu erkennen – und Coherence, Consistency und Thread of his Discourse in each of his Epistles betont L. sehr stark, da Paulus „a coherent, argumentative, pertinent Writer“ (111) war –, gilt (110):

„. . . it (sc. to read a letter all through at one Siting) must be repeated again and again, with a close Attention to the Tenour of the Discourse, and a perfect Neglect of the Divisions into Chapters and Verses.“

Und an diese Regeln hat sich L. selbst gehalten! Und auch eine andere hermeneutische Schwierigkeit hat L. klar erkannt: Wir kennen die Situation nicht, in der ein paulinischer Brief entstanden ist. Wir können sie nur aus ihm selbst rekonstruieren. L. hat also das Problem des hermeneutischen Zirkels erkannt: Die Situation, in der, aus der und in die hinein Paulus einen Brief geschrieben hat, ist dem Brief selbst zu entnehmen, aber den Brief müssen wir wieder im Lichte dieser Situation auslegen.

Ohne daß ich hier auf Exegeten der Gegenwart eingehen kann, sei gesagt, daß L. also Probleme vor Augen hatte, die auch heute noch die exegetische Forschung vor hermeneutische Grundsatzfragen stellen. Nicht eingehen kann ich hier auf inhaltliche Fragen der Exegese L.s. Ich kann nur versichern, daß die Lektüre mit Sicherheit auch denjenigen Leser bereichert, dem es nicht primär um L., sondern um Paulus geht. Aufmerksam machen möchte ich auch noch, sozusagen appendixhaft, auf die Anmerkungen, die W. zu der Paraphrase und den Anmerkungen L.s macht. Sie sind hilfreich zum Verständnis der Ausführungen L.s, auch wenn man zuweilen in (zumeist) Kleinigkeiten etwas anderes geurteilt hätte.

Göttingen Hans Hübner

[1] Geschichte der Philosophie, Hg. W. Röd, Bd. VIII: W. Röd, Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, München 1984, 28–66.

[2] M. Cranston, John Locke, a biography, London ²1959.

[3] H. Graf Reventlow, Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (FKDG 30), Göttingen 1980, 445f; auch W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA), München ²1970, 55ff, hat auf die Bedeutung der Paulusparaphrase hingewiesen und einen Abschnitt des Vorworts ins Deutsche übersetzt.

[4] Hervorhebung durch mich.

Schulz, Hartmut H. R.: **Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums.** Ein Beitrag zur Erforschung der Theologie Semlers. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1988.

Über das Wesen des Christentums wurde vor Jahren diskutiert. In dieser Diskussion wurde auch Semler große Aufmerksamkeit geschenkt.

Der Vf. stellt zu Beginn seiner Arbeit diese Diskussion und das Ergebnis vor (5–20). Danach fragt er nach der „Vorgeschichte der aufklärerischen Frage nach dem Wesen des Christentums“ (21–41) und kann Ansätze zu dieser Frage bereits im Mittelalter unter der Diskussion der Begriffe ‚consignificatio' und ‚significatio' und in der Aufnahme eines Substanz-Akzidenz-Schemas nachweisen. Über Luther, Bucer zeigt er Spuren von der Vorstellung „eines weder an Zeit, Ort noch Personen gebundenen Christentums“ (29) bis hin zur Aufklärung auf. Nachdem die „Motive der Verwendung des Begriffs . . . und seine Bestimmung durch den frühen Semler“ (42–47) aufgezeigt sind, wird nach „Denkvoraussetzungen und Methode der Wesensbestimmung des Christentums“ gefragt (77–105). Hier wird gezeigt, wie sich Semler die Frage nach dem Wesen des Christentums in den Feldern und Gegensatzpaaren, in denen sich nach der bisherigen Forschung Semlers Theologie bewegt, gestellt und beantwortet wird. Da sich zeigt, daß Semler das Wesen des Christentums vor allem in einem Vergleich mit Heidentum und Judentum sieht, wird Semlers Vorstellung von antikem Heidentum und vom Judentum dargelegt (106–112; 113–129). So vorbereitet kann der Vf. zeigen, daß für Semler das Wesen des Christentums zum einen in dem Universalismus und der Unendlichkeit der neuen christlichen Religion (130–148) und zum andern in einem trinitarischen Glauben besteht (149–205). Freilich gehört nicht eine Trinitätstheologie zum Wesen des Christentums, sondern nur der Glaube an Gott den Vater, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, und an den Sohn als Versöhner und Erlöser und an den Heiligen Geist als die wirksame Gabe Gottes in der Schrift und im einzelnen Menschen. Sehr deutlich arbeitet der Vf. heraus, daß Semler diesen Grundzügen von Universalismus und trinitarischer Bestimmung des Christentums bis zum Ende treu bleibt. Andererseits verweist er darauf, daß Sprache und Formen, in denen dieser Glaube übermittelt wird, ja die Vermittlung dieses Glaubens, für Semler nicht zum Wesen des Christentums gehören. Zwar muß dieses Wesen des Christentums in jeder Zeit ausgesagt werden, zur Akkommodation gelagen; aber diese Vermittlung gehört nicht zum Wesen des Christentums. Dies kann dann vor allem gezeigt werden in dem Abschnitt über „Die subjektive Wesensbestimmung des Christentums“

(206–221). Das Christentum bewährt sich in dem einzelnen Glaubenden in einer aus dem Glauben an den Gott, der sich zum Menschen neigt und ihm in Christus Erlösung und Versöhnung schenkt, getragenen tatkräftigen Nächstenliebe. Von der Offenheit her, in der die Wesensbestimmung des Christentums belassen wird, kann Semler K i r c h e als die offene Schar derer verstehen, die im und zum Reich Gottes unterwegs sind. Konfessionelle Unterschiede in der Ausgestaltung und Vermittlung christlichen Glaubens verlieren an Bedeutung. Für ein Wachstum im Glauben öffnet sich von diesem Ansatz her ein Verständnis.

Angefügt ist in üblicher Weise ein L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s mit Schriften Semlers und weiterer benutzter Literatur. Diese Verzeichnisse sind maßvoll, sachgerecht und übersichtlich angelegt.

Dem Vf. ist es gelungen, mit dieser Schrift, die sich zuchtvoll auf knappe 250 S. beschränkt, die Semler-Forschung insgesamt, vor allem aber im Bereich um die Frage nach dem Wesen des Christentums, gut voranzutreiben. Darüber hinaus ist diese Arbeit gut zu lesen. In einer disziplinierten Sprache informiert sie den Leser knapp und gründlich. Die Untersuchung ist in sich abgeschlossen. Freilich zeigen sich auch noch F r a g e n an Semlers Theologie:

Wie ist diese trinitarische Wesensbestimmung darüber hinaus, daß sie den Gott für die Menschen zeigt, angelegt? Wie geht der Universalismus zusammen mit der Vielfalt der Religionen? Semler betont die Notwendigkeit der Akkommodation und der subjektiven Aneignung des Christentums. Wie sieht er die Notwendigkeit der Akkommodation in der Vermittlung und Übermittlung christlichen Glaubens? Hier bleiben sicher noch offene Felder für weitere Semler-Forschungen. Die Theologie Semlers ist zu fragen, ob die Gestalt und Form, in der sich christlicher Glaube darstellt, nicht bedeutsamer ist für die Übermittlung und Vermittlung christlichen Glaubens, ob es nicht zum Wesen des Christentums gehört, daß es geschichtlich vermittelt werden will. Dann muß diesen Vermittlungen mehr Beachtung geschenkt werden.

Dem Vf. ist es gelungen, Semler als einen Theologen vorzustellen, der sich in dem Zueinander und Gegeneinander von zeitgenössischem Denken und dem im Abendland überlieferten christlichen Glauben, der sich auf die in der Schrift bezeugte Offenbarung beruft, der Anstrengung des Denkens stellt und dabei mehr Treue zum überlieferten Glauben aufbringt, als ihm zeitgenössische und spätere Gegner zugestehen wollen. Solch knapp und inhaltsreiche Untersuchungen zu Semler machen den Umgang mit diesem Theologen, der seine Gedanken sehr breit und ausladend vorlegt, leichter.

P a s s a u P h i l i p p S c h ä f e r

Jaspert, Bernd / **Ratschow**, Carl Heinz: **Paul Tillich**. Ein Leben für die Religion. – Kassel: Verlag Evangelischer Presseverband 1987. 85 S. (Didaskalia Heft 32), kart. DM 9.80

Diese Veröffentlichung enthält zwei zum 100. Geburtstag P. Tillichs gehaltene Gedenkvorträge.

B. J a s p e r t behandelt „Die Neuentdeckung der Religion im 20. Jhdt. – Das Lebenswerk P. Tillichs" (9–56). Unter den Überschriften „Auf der Grenze", „Das neue Sein" und „Die Neuentdeckung der Religion" gibt er eine gute Einführung in das Leben und Werk P. T.s. Sein Fazit: „P. T. hat die evangelische Theologie unseres Jahrhunderts davor bewahrt, Religion, wie es eine Zeitlang den Anschein hatte, als Teufelswerk zu verurteilen" (47). Besonders hervorzuheben sind die Vergleiche mit Barth, Bultmann und Bonhoeffer sowie die reichhaltigen Literaturhinweise.

C. H. R a t s c h o w behandelt unter dem Titel „Protestantisches Prinzip und religiöser Atheismus bei P. T." (57–81) zwei für T.s religionsphilosophisches Denken zentrale Gesichtspunkte, die in ihrem Verhältnis zueinander bisher kaum beachtet worden sind. Das protestantische Prinzip wird charakterisiert als Protest gegen alles, was als Bedingtes für sich unbedingte Geltung verlangt, als prophetische Kritik, die freilich an der Gnade eine Grenze hat, und schließlich als „Gestalt der Gnade". Im Protest stellt sich das Problem „Christentum als Religion", in der prophetischen Kritik wird die Theologie in die konkrete Situation gestellt, in der Gestalt der Gnade geht es um das Gestaltwerden des Christlichen im Gegenüber zu den staatlich-gesellschaftlichen Mächten. Im Durchdenken des Rechtfertigungsgedankens kommt T. zur Paradoxie des „Glaubens ohne Gott", der sich gegen alle mögliche Vergegenständlichung Gottes richtet. T. geht es dabei um die Begründung und Vergewisserung der Gegenwart Gottes. „Gott ist das unbedingte, unvorstellbare wie unvorgestellte Sein selbst" (78) – eine Aussage, die sich für Ratschow religionsgeschichtlich „nicht durchhalten" läßt. T. habe nicht mehr die Zeit gehabt, „diese Gedanken ausreifen zu lassen".

Beide Vorträge ergänzen sich thematisch und sind vorzügliche Interpretationen des religionsphilosophischen Denkens P. T.s.

Druckfehler: S. 28, 3. Z. v. o.: Wort Gott (statt: Wort Gottes).

M ü n s t e r E r d m a n n S t u r m

Eilers, Franz-Josef: **Communicating Between Cultures.** An introduction to Intercultural Communication. – Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana 1988. 137 S., kart. Lit. 6500

Eine Einführung in die interkulturelle Kommunikation legt Vf. vor mit dem Ziel, deren Bedeutung deutlich zu machen, bessere Einsichten in ihre Voraussetzungen zu vermitteln, sie als eine dringliche Notwendigkeit für die Kirchen aufzuzeigen, und damit, „moving from ethnocentrism to mutual respect, sharing and catholicity" (7), zu mehr Respekt und besserem Verständnis zwischen Menschen, Völkern und Kulturen beizutragen.

E. beginnt mit der Erläuterung von Grundbegriffen wie Kultur, Kultur und Kommunikation, interkulturelle Kommunikation und skizziert Elemente, Modelle und Prinzipien der Kommunikation. Als Variabeln der Kommunikation werden sodann u. a. nonverbale und verbale Kommunikation, Werte, Weltbilder und Rezeption sowie Funktion und Mittel interkultureller Kommunikation angesprochen. Schließlich kommt das Verhältnis von Kirche und interkultureller Kommunikation zur Sprache, wobei nach einigen grundlegenden Überlegungen fünf Elemente christlicher interkultureller Kommunikation beleuchtet werden.

Die Arbeit liefert einen hilfreichen Überblick über kommunikationstheoretische Ansätze und stellt wichtige Detail- sowie Grundsatzstudien zur interkulturellen Kommunikation vor. Hervorzuheben sind besonders die differenzierte Darstellung nonverbaler Kommunikation und die mittels anschaulicher Graphiken vorgestellten Wertorientierungen in verschiedenen Kulturen. Dabei hebt Vf. stark auf „Oramedien" ab, während er den Massenmedien nur eine geringe Rolle in einem wahrhaft kommunikativen Austausch zuspricht. Die theologische Dimension interkultureller Kommunikation bleibt unterbelichtet. Beschränkt sich E. zum einen weitgehend auf die Wiedergabe lehramtlicher Verlautbarungen (14f), so nimmt er die Mehrzahl theologischer Reflexionen zur und Theorien der Kommunikation (vgl. etwa die kommentierte Bibliographie von P. Soukup, Communication and Theology, London 1983) nicht zur Kenntnis. Handlungstheoretische Ansätze, dependenztheoretische und ideologiekritische Überlegungen läßt Vf. ebenfalls außer acht.

Nebenbei: Dilthey trug den Vornamen Wilhelm, nicht William (12). Leach heißt Edmund, statt Ernest (56).

F r a n k f u r t a. M. E d m u n d A r e n s

McFague, Sallie: **Models of God.** Theology for an Ecological Nuclear Age. – Philadelphia: Fortress Press. 1987. XV, 224 S.

God has many names. Was darf man von diesem Buch erwarten? Man ist zunächst erstaunt, in einem „Theology for an Ecological, Nuclear Age" untertitelten Buch nach der theoretisch wohl notwendigen Skizze der Voraussetzungen (I, 3–87) alte Modelle wiederzufinden: Gott als Agape, Eros, Philia bzw. als Mutter, Liebhaber, Freund (II, 91–187). Indes ist der Vorstoß des Buchs anders zielgerichtet: eine Rede über die Welt als „god's body" soll es werden (mit Anregungen aus dem Buch von Grace Jantzen, God's World, God's Body, Philadelphia 1984). Kann, wer sich an so etwas versucht, einer allzu pantheisierenden Redeweise entgehen oder sie – korrekter gefragt – durch die pantheisierenden Klippen hindurchretten?

Gewichten wir die Implikationen dieses Unternehmens. „A holistic view of reality" gehört gewiß heute zu den Desideraten, die der Theologie heute als Prüfstein vorliegen. Und dies vor einem durch atomare Totalgefahr (7; 14–21; vgl. 118 u. ö.) ebenso ganzheitlich verdüsterten Hintergrund und einem in ökologischer Ganzvernetzung denkenden Interpretationsanspruch als Vordergrund (7f; 18–23; die Prozeßtheologie wird als naheliegend empfunden, aber das Buch rechnet sich nicht dazu). Das gelingt auch. Weiterhin versteht sich das Buch 1. als Herausforderung einer sich betont fraulich nennenden (XIV; 98ff; vgl. 101–116), hierarchisches Weltverstehen zurückzudrängenden Theologie, 2. als an Praxis interessierte, Befreiungstheologien einbeziehende Theorie der Weltnähe, ja des Welthandelns Gottes (46–51; 72f; 86; der Anschluß an Teilhard de Chardin wird zugegeben), und 3. als Sprachmodell, das seine Wurzeln eher im betenden Anruf Gottes schlägt als im beschreibenden Zugriff auf ihn.

Es sei gleich gesagt: dieses letztere Element kommt zu kurz. Die an sich guten Verweise, in welchem Sprachsinn Gott als Meer, Sonne usw. metaphorisiert werden kann, nämlich eben im Gebetssinn, kommen zu spät (vgl.

179–184) und erscheinen theoretisch zu wenig integriert. Damit fehlt dem Buch zuweilen eine wichtige Stütze. Die Rechtfertigung der „world als God's body" (59–63; 69ff) beispielsweise bleibt trotz des Verweises auf die Quasi-Sakramentalität dieses Bilds (61) am Ende nicht ganz überzeugend. Und daran ändert auch die gelungene Hermeneutik einer eher auf den Sehsinn als den Hörsinn bauenden Metaphorik (67) und der theologische Erweis ihrer Fähigkeit, Inkarnation zu fassen (73), nichts. Nicht einmal der Anmerkungsapparat, in dem immer wieder auf Gebetsmetaphorik rekurriert wird, kann die Lücke ganz schließen.

Zwei weitere Schwachstellen seien ebenfalls gleich hier eingefügt, weil sie diesen Bereich des Buches betreffen. Erstens: eine Personmetaphorik von der ‚imago Dei' aus auf den visuellen Sinn zu bauen (76; 82), entspricht weder dem Ebenbildlichkeitsverständnis der Schrift noch dem der Tradition. Die Kontrapunktik zu Gott als „Lord, king and patriarch" (55; 63f; passim) gerät darum auch fast zur Stereotype, wird jedenfalls der differenzierten europäischen Bildtradition weder in Theologie noch im Glaubensleben gerecht. Aber das ist ein untergeordnetes Problem. Zweitens: die latente Trinitätslosigkeit in den Gottesmodellen der Vf.in. Das ist ein ernstzunehmender Einwand. Ihr Buch kapriziert sich fast darauf, den vom Vater-Bild ausgegangenen Hierarchisierungen und Verzeichnungen andere, adäquatere entgegenzustellen. Soweit noch zulässig, wenngleich schon die Vater-Bildlichkeit die längste Zeit über trinitarisch integriert war und nur so gebraucht wurde. Aber ist grundsätzlich eine Rede von „world as god's body" heute anders möglich als strikt trinitarisch? Der Sache nach wäre sie übrigens, da ‚Körperlichkeit' oder ‚Leibhaftigkeit' im Deutschen semantisch quer zum Sehsinn besetzt sind, mit ‚Welthaftigkeit Gottes' bzw. ‚Weltwerdung Gottes' zu übersetzen. Nochmals: das Anliegen ist zu befürworten. Gott soll – und zwar eben auch anderen Sinnen, nicht nur der Vorstellungskraft – ‚in Welt' zugänglich werden. Aber wenn man sagt, „God is incarnated or embodied" (184), dann darf man wohl die Trinität nicht zu sehr als bloßes Modell verstehen, das man heute auch aus der Hand legen kann. Man tut sich dann schwer, die über das ‚Modell' Trinität evozierten wirklichen Beziehungen Gottes zur Welt zu wahren. Warum M. diese Ebene überging (nicht total, nur partiell!), die ihr nur entgegenkommen konnte, bleibt etwas unverständlich.

Eine faire Rezension muß allerdings eines in Rechnung stellen: hier ist eine neue, direkte, offenherzige Theologie am Werk, die einiges riskiert und erfrischende Akzente zu setzen versteht. Man liest die Kap. über Gott als Mutter (101–123) und Gott als Freund (157–180) mit echtem Genuß. Einfühlsam, klar und vor allem wirklichkeitsgerecht werden Zusammenhänge aufgezeigt, Wortfeldstudien (besser: Bildfeldstudien) angelegt, Implikationen eingefügt. Zu verweisen ist z. B. auf die Kritik des aristotelischen Freundschaftsbegriffs (160–166), die Passioniertheit der Liebe Gottes (126–131) oder der Konnex von Agape, Elternschaft, Schöpfung und Recht (101–109). Hier stößt man auf langerwartete Ergebnisse femininen Theologisierens! Nicht frauliche Fundamentalismen verprägen hier die Ergebnisse, sondern kreative Vertrautheit mit dem Gegenstand, Unbestechlichkeit dem Glauben gegenüber und ein flüssiger Übergang in ethisches Engagement (nicht nur Haltung!) zeichnen diese Theologie aus. Und das, was man Charakter nennen könnte: Einsichten, Überlegungen, Gedanken, die spürbar von einer Frau stammen und nicht als neutrale Formeln gepuzzelt werden! Überhaupt kann M. stets dort überzeugen, wo sie ihre Theologie in Erfahrungen zurückbettet. Die Nähe Gottes – um deren Bildvermittlung es ja geht – wirkt auf den Leser einladend und eben nicht, wie sonst oft, als nötigende Einpaukerei.

Soll man hier Schwächen und Glanzpunkte abwägen, will man das Buch redlich qualifizieren? Das würde dieser Art Theologie nicht genügend gerecht. Sie steht, soviel ist ersichtlich, noch immer im Vorstadium zu größeren Entwürfen; aber sie hat, und das ist eben auch ersichtlich, inzwischen schon viele schwere Schritte hinter sich. Der Blickfang auf die Wirklichkeit gelingt; die Sprache läßt neben Klarheit und Sachnähe auch emotionale Töne einfließen, ohne Feindbilder zu brauchen oder am falschen Ort persuasiv zu sein. Sie erreicht eine ermutigende Kollegialität zum Leser hin. Formale Qualitäten wie Anmerkungsapparat, saubere Gliederung des Materials und zügiger Gedankenweg zeigen hohes Niveau.

Das Buch ist empfehlenswert. Für den Fachtheologen, weil er unverfälscht Einblick erhält in den momentanen Stand einer Systematik, die mit viel Willenskraft aufbrach zu einer femininen Theologie hin und jetzt sich freischwimmt. Für den interessierten Christen, weil es blendende Passagen enthält über Agape, Eros und Philia. Für den Rezensenten, weil solche Bücher zu lesen Freude macht. Die Mängel? Zu übersehen sind sie nicht; aber sie sind wohl Ballast einer Theologie, die schon ganz andere Hemmschuhe auszog als diese. Bleibt als Summe: ein Buch, das Kenntnisnahme auch bei uns verdient, mit Abstrichen, die eben daran nichts ändern.

Mömbris Johannes Schmid

Pesch, Otto Hermann. **Dogmatik im Fragment.** Gesammelte Studien. – Mainz: M. Grünewald 1987. 442 S. kart. DM 48.–

Vorab ist zustimmend herauszustellen, daß dieses Buch, ein Bd mit 13 bereits andernorts veröffentlichten Studien, seinen Titel „Dogmatik im Fragment" zu vollem Recht trägt. Es handelt sich um weit mehr als nur um eine Aufsatzsammlung; auch besteht die innere Einheit dieser Schrift nicht allein darin, daß in allen 13 Beiträgen dogmatische Themen behandelt werden. Vielmehr sind aus fast allen Traktaten der Dogmatik (und im letzten Beitrag sogar aus dem Bereich der Fundamental-„Moral") solche Studien ausgewählt, die entweder irgendwie das „Grundsätzliche" des betreffenden Traktats einfangen oder die wegen der darin ausführlich behandelten methodischen Grundfragen formal das „Ganze" eines Traktats im Blick haben. So geht es hier inhaltlich um Dogmatik im Fragment, formal aber um einen „dogmatischen Gesamtaufriß". Daß dies wohl auch in der Absicht des Vf.s lag, macht die in der klassischen dogmatischen Traktatenordnung getroffene Abfolge der Studien kund sowie die Hinzufügung eines einzigen bisher unveröffentlichten Beitrags „Das Geheimnis Jesu Christi", ein Kap. der Christologie-Vorlesung des Vf.s, das wohl deshalb hier seinen Platz fand, um auch Grundfragen des christologischen Traktats zu Wort kommen zu lassen. Nimmt man noch hinzu, daß alle Studien mit reichhaltigen einschlägigen Literaturangaben versehen sind, die für das Erscheinen dieses Bandes auf den neuesten Stand gebracht wurden, so liegt hier ein wirkliches Arbeitsbuch der Dogmatik vor.

Das Besondere dieses dogmatischen Aufrisses liegt entsprechend der spezifischen Kompetenz des Autors in der nachdrücklichen ökumenischen Akzentuierung nahezu aller Beiträge. Hier zeigt der Vf., was er gegenüber einer, den „normalen" Wissensstoff tradierenden Dogmatik, „an Eigenem vorzutragen" hat (14). Hier können und werden auch Fachkollegen von „hüben" und „drüben" sich gern von ihm an die Hand nehmen lassen und in hohem Maß dankbar von ihm zu lernen sowie seine Impulse weiterzutragen haben. Hier besteht fraglos die Stärke des vorliegenden Bandes.

Aber wie so oft liegen Stärken und Frag-Würdiges eng beieinander. So, wenn Pesch um des ökumenischen Brückenbaues willen katholische Positionen gelegentlich bis an (absolut legitime!) äußere Grenzen vortreibt, dabei aber – wie ich es empfinde – in mancherlei Einseitigkeiten gerät oder sich auf falsche Alternativen einläßt.

Einige Beispiele:

1. Heißt zur richtigen These „Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrung" (73) wirklich das Gegenstück, daß nur und erst der Glaube zur „Gewißheit der Wirklichkeit Gottes kommt" (74), und zwar ein Glaube, „der dem Augenschein jeglicher und vor allem jeder direkt gegenteiligen Erfahrung widersteht und sich sogar gegen sie durchsetzt" (ebd.) und der als solcher allererst menschliche Erfahrungen als Gotteserfahrung deutet? Gibt es nicht auch eine Erfahrung Gottes ante et praeter fidem, eine Erfahrung, in der Gott nicht notwendig „Gegenstand" wird und auch nicht notwendig in seinem spezifisch biblisch verstandenen Gottsein, wohl aber als transzendenter „Fluchtpunkt" aller Erfahrungskontingenz aufleuchtet? Gewiß, „der christliche Glaube hat nie behauptet, einem Nichtglaubenden Gott ‚vorzeigen' zu können" (86). Aber ist „vorzeigen" hier das zutreffende Wort? Hat nicht der christliche Glaube immer Wert darauf gelegt, daß der Mensch auch ante et praeter fidem „Hörer des Wortes" ist und sich als „vor Gott stehend" zu betrachten hat? In dieser Materie müßten doch wohl schärfer die Begriffe Erfahrung, Glaube und Gott differenziert werden.

2. Kann man bezüglich kirchlicher Lehrformulierungen wirklich so dezidiert sagen, daß das Dogma als „Resumée einer neuen Erfahrung der Kirche im Umgang mit der zum Verstehen aufgegebenen Heilsbotschaft zu einer bestimmten geschichtlichen Stunde ... unmittelbare Bedeutung für den persönlichen Glauben nur [!] für die Dauer dieser geschichtlichen Stunde" hat (273)? Enthält nicht – erstens – jede geschichtliche Situation auch etwas „Allgemeines", das sich als solches auch über die geschichtliche Situation hinaus durchhält? Und treibt nicht – zweitens – jede situative Neuformulierung des Glaubens die inneren Potenzialitäten der (ursprünglich ja auch in einem bestimmten historischen Kontext gegebenen) Offenbarungswahrheit heraus, bringt sie mehr zu sich selbst und läßt sie solchermaßen, auch in ihrem unmittelbaren Anspruch, ihren Weg durch die Geschichte des Glaubens weitergehen?

3. In Sachen Sakramententheologie und sakramentaler Ekklesiologie möchte Pesch – wegen möglicher und tatsächlicher Mißverständnisse der evangelischen Theologie – auf den Begriff des Zeichens, Realsymbols u. ä. sowie auf den des Ur- oder Grundsakramentes verzichten (359) und hält ein Plädoyer dafür, daß man unter dem sakramentalen Vermittlungsdienst der Kirche „nichts anderes versteht als eben die ‚Mitteilung' des Wortes Gottes in Verkündigung und sakramentaler Verkündigungshandlung" (361). Wo bleibt aber dann noch die leibhaftige (antizipatorische) Präsenz des Heils in Welt

und Geschichte? Und wenn es dann noch heißt: „Wie Worte und Glaube, so sind auch die Sakramente Ereignis jener unverfügbaren Geschichte des einzelnen und der Kirche mit Gott, welche die Überschrift trägt: Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (ebd.), scheint mir vollends jenes Moment auszufallen, das M. Kehl unter dem Thema „Kirche als Institution" so nachdrücklich behandelt hat. Im übrigen ist der Gedanke einer „Demütigung" des Menschen durch die Sakramente nicht ursprünglich thomanisch (304), sondern augustinisch. Überdies finde ich diesen Gedanken gar nicht ‚mehr erheiternd als überzeugend' (ebd.). Daß auch die Sakramente an der kenotischen Struktur der Inkarnation teilnehmen, scheint mir durchaus auch heute noch ein wichtiger und vermittelbarer Gedanke zu sein.

4. In ganz vorzüglicher Weise legt Pesch dar, daß „die Verdienstlehre ... mindestens in einer ihrer klassischen Gestalten, nämlich der des Thomas v. Aquin, nicht das (Mit-)Wirken des Menschen zum Thema [hat], sondern die Teleologie der Gnade Gottes" (359), die in und durch die Freiheit des Menschen ihre Frucht bringt und zur Vollendung kommt. Daraus aber zu folgern, daß der Indikativ „Du verdienst – selbst wenn du es gar nicht weißt –, einfach dadurch, daß du aus dem Geschenk der Gottverbundenheit heraus handelst" (414) nicht in einen Imperativ umgewandelt werden darf, scheint mir eine voreilige Konsequenz zu sein. Wenn Gott in und durch die Freiheit des Menschen handelt, diese Freiheit sich aber Gott versagen kann, dann darf und muß es auch eine legitime Herausforderung der Freiheit geben, jene Frucht hervortreten zu lassen, die Gott in ihm wirken will. Warum also soll „aus pastoralen Gründen, die auf theologischen Gründen beruhen, ... das Verdienst kein Thema der Verkündigung" sein (414), auch wenn man – hierin stimme ich Pesch zu – heute dafür andere Termini wählen wird?

5. Im Zusammenhang der Frage nach der eschatologischen Vollendung der Welt formuliert Pesch in rhetorischer Form: „Ist es so ganz sicher, daß Gottes Schöpfermacht in ihrer Freiheit nicht auch eine Schöpfung hätte aus sich heraussetzen können, die nicht auf die Kommunikation mit Menschen zuliefe und an der Gott dennoch, ganz fromm gesagt, seine Freude haben könnte?" (114). Will man mit einer solchen Bemerkung im Bereich des „frommen Sagens" bleiben, mag das angehen. Für ein transzendentales Denken jedoch ist damit etwas innerlich Unmögliches ausgesagt. Aber auch schon für ein traditionell metaphysisches Denken! Denn wenn Schöpfung unter der geradezu apriorischen Formel steht: „Non plus entis, sed plura entia", so muß Gott nicht erst aus sich heraus schaffen, um sich am Sein von unterpersonalen, d. h. ihm nicht in Freiheit antworten könnenden „Seienden" zu erfreuen.

Über all das hier nur kurz Skizzierte wie über vieles andere ließe sich gewiß weiter ein „streitig-einvernehmliches Gespräch" führen, wie der Vf. in einer Dedikation an den Rezensenten schrieb. Ich möchte jedenfalls diesen Band mit großem Nachdruck empfehlen und ihm einen weiten Leserkreis wünschen. Ich bin sicher: keiner wird dieses nicht nur theologisch weiterführende, sondern auch äußerst klar, flüssig und „charmant" geschriebene Opus ohne großen Gewinn aus der Hand legen.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Greshake, Gisbert: **Tod – und dann?** Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen. – Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1988. 93 S. (Herderbücherei 1504), broschiert, DM 7.90

In der kleinen Schrift unternimmt es der Freiburger Dogmatiker, Forschungs- und Denkergebnisse, die er in wissenschaftlichen Arbeiten schon veröffentlicht hat, einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Das ist ein verdienstvolles Unterfangen, sofern es sich bei den ausgewählten Themen um Fragen handelt, die viele Menschen sehr bewegen.

Der erste Teil läßt kritisch heute verbreitete Theorien über Sinn und Bedeutung des Todes Revue passieren:

Vorgestellt werden die These vom „natürlichen" Tod, die Hegel-Marx'-sche Theorie sowie die Auffassung vom Tod als Durchgang zur Seelenunsterblichkeit. Daran schließen sich Überlegungen auf dem Boden der christlichen Eschatologie: Christlicher Glaube an die Todesüberwindung basiert auf der Überzeugung, daß Gott so sehr Gott der Menschen ist, daß der Mensch geradezu in die Definition Gottes hineingehört. Freilich gründet diese wie auch die anderen Vorstellungen auf einer Grundoption, der Entscheidung.

Der zweite Teil geht auf die en vogue gekommene Reinkarnationstheorie ein.

Deren Attraktivität erklärt G. aus der Bindungsscheu vieler Zeitgenossen: so kommt es, daß sie als Hoffnungsfigur empfunden wird; ursprünglich (in den östlichen Religionen) galt sie als Ausdruck eines Strafvollzuges. Grundunterschied zwischen der christlichen Unsterblichkeitslehre und der Reinkarnationstheorie ist die differierende Zeitauffassung: hier wird Zeit zyklisch, dort linear gesehen. Das stimmt freilich nur auf den ersten Blick: die christliche Theologie kennt im exitus-reditus-Schema ja auch so etwas wie einen Kreislauf; freilich ist er anders als in der debattierten Lehre konzipiert. Weitere Kritikpunkte, die der Autor anführt: die biblische Leibauffassung sieht im Körper nicht nur ein Akzidens, sondern einen Wesensbestandteil des Menschen. Vor allem aber wird die Reinkarnationslehre nicht der biblischen Gnadenlehre gerecht: hinter ihr verbirgt sich ein leistungsbezogenes Denken.

Regensburg Wolfgang Beinert

Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. Festschrift für Jakob Baumgartner, hg. v. A. M. Altermatt u. Thaddäus A. Schnitker unter Mitarbeit von Walter Heim. – Würzburg/Freiburg/Schweiz: Echter/Universitätsverlag 1986. 364 S., geb. DM 39.–

Der Sonntag ist in den letzten Jahren zunehmend in den Blick der Theologen, aber auch in die gesellschaftspolitische Diskussion geraten. Für die Christen geht es um die Grundfrage, wie die Feier des Herrentages im säkularisierten Wochenende unserer Kultur begangen werden soll. Die beiden Hg. unterstreichen die Dringlichkeit der Fragestellung und das ernsthafte Ringen um eine dem Stellenwert des Sonntags angemessene Antwort (14). Es war deshalb eine glückliche Idee, die Festschrift zum 60. Geburtstag des bekannten Schweizer Liturgiewissenschaftlers Jakob Baumgartner dem Thema „Sonntag" zu widmen und es von den verschiedensten Seiten beleuchten zu lassen. In diesem stattlichen Bd geben Liturgiewissenschaftler, Exegeten, Dogmatiker, Pastoraltheologen, Soziologen und Volkskundler aus ihrem Blickwinkel Antworten auf die Frage nach dem Sonntag.

Den inhaltlichen Beiträgen geht eine treffende Würdigung des Jubilars durch den Altbischof von Basel und Kollegen Dr. Anton Hänggi voraus (9–11), in der er B. als einen Meister des gesprochenen und geschriebenen Wortes bezeichnet und die dem Jubilar eigene Begeisterungsfähigkeit herausstellt. Im darauffolgenden Vorwort (13–17) geben die Hg. Rechenschaft über den Anlaß und den Inhalt des Werkes.

Das Inhaltsverzeichnis ordnet die inhaltlichen Beiträge der Festschrift sieben Leitthemen zu.

Mit dem „Sonntag in der Geschichte" (19–98) befassen sich vier Beiträge.

Adrian Schenker erhebt von Genesis 2,3 her die Bedeutung des schöpfungstheologischen Aspektes des Sonntags, die ihm vom jüdischen Sabbat her zugewachsen ist. Der bekannte Forscher über den Sonntag, Willy Rordorf, hebt in seinem Beitrag über die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin neben dem Aspekt der Auferstehung Jesu besonders den eschatologischen Aspekt hervor, der sich mit der Sonntagsbenennung als achter Tag verknüpft. Der Zisterzienser Alberich Martin Altermatt zeigt auf, wie stark die Feier und Spiritualität des Sonntags nach der Magister- und Benediktregel von der altchristlichen Sonntagsvorstellung geprägt ist. Aus diesem Artikel wird deutlich, daß es kein Zufall war, daß eine starke Wurzel der liturgischen Bewegung unseres Jh.s aus dem Boden benediktinischer Tradition erwachsen ist. Der Beitrag von Andreas Heinz kann dagegen nur noch aufweisen, daß in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters neben dem beherrschenden trinitarischen Aspekt auch noch österliche Aspekte verblieben sind.

„Der Sonntag in den Reformen des II. Vatikanischen Konzils" (99–150) wird schwerpunktmäßig von dem Linzer Liturgiewissenschaftler Hans Hollerweger dargestellt.

Aufgrund des fundamentalen Art. 106 der Liturgiekonstitution nennt er den Sonntag die primäre Feier des Pascha. Er unterstreicht dabei seine ekklesiologische Bedeutung als Tag der Versammlung, seine christologische Bedeutung als Feier des Todes und der Auferstehung Christi und seine anthropologische Bedeutung als der Urfeiertag. Neben dem Sonntag als Tag der Eucharistiefeier weist er auch seine innere Verbindung zur Feier der Initiation und des Stundengebetes auf. Während Robert Trottmann mit seinem Neugestaltungswunsch der Messe für morgen bereits in das dritte christliche Jahrtausend hineinweist, geißelt Walter von Arx zu Recht das Überhandnehmen der Zwecksonntage, die den österlichen Charakter des Sonntags heute wieder zu verdunkeln drohen. Bodo Lang legt dar, daß die sonntägliche Psalmodie des monastischen Stundenbuchs vom Gedächtnis des Pascha-Mysteriums Christi und als Tauferinnerung der Christen geprägt ist.

„Der Sonntag in der preisenden Theologie der Hymnen" (151–174) wird von Johannes Hendricks nach dem Hymnus „Heil dem Tage" und von Geoffrey Wainwright nach Liedern der Brüder Wesley entwickelt.

Der vierte Themenblock ist der „Feier des Sonntags in den verschiedenen nichtrömischen Kirchen" gewidmet (175–212).

Peter Plank, der davon ausgeht, daß der Sonntag nirgendwo ein so dezidiert österliches Gepräge trägt wie in den orthodoxen Kirchen, interpretiert den Abendgottesdienst, den Morgengottesdienst und die eucharistische Liturgie als dreifache Steigerung der wöchentlichen Feier des Ostermysteriums. Thaddäus A. Schnitker beschreibt den Niedergang und die heutige

Rückgewinnung der eucharistischen Dimension des Sonntags in den lutherischen und anglikanischen Kirchen und demonstriert ihre allmähliche Rückgewinnung an zwei neuen Agenden. Bruno Bürki stellt Ruhe, Freude und Feier als Charakteristika des reformatorischen Sonntagsverständnisses von Johannes Calvin bis Jean-Jacques von Allmen heraus. Letzterer sei bereit, die „seit den Anfängen der christlichen Kirche zusammengehörigen Realitäten vom Herrenmahl und vom Tag des Herrn" in praktische Konsequenzen für das Leben der Kirche umzusetzen (209).

Im fünften Abschnitt „Der Sonntag in besonderen Situationen" (213–235) plädiert Reiner Kaczynski für die sonntägliche Kommunionfeier als legitimen Ausweg aus unserem hiesigen Priestermangel.

Dabei bringt er nicht nur positive Argumente für seine Überzeugung, sondern sucht auch die Argumente derer, die für reine Wortgottesdienste am Sonntag plädieren, überzeugend zu entkräften.

Mit den Fragen der Inkulturation des Sonntags in den Missionsländern beschäftigt sich der Beitrag von Ansgar J. Chupungco. Der Autor unterbreitet dafür sechs verschiedene Vorschläge

Die für Rez. interessantesten Beiträge beleuchten den Sonntag in pastoraltheologischer und soziologischer Sicht (236–289).

Alois Müller entwickelt eine Sonntagstheologie von unten. Der Autor will nicht bei den höchsten theologischen Prinzipien des Sonntags ansetzen, sondern bei seiner heutigen gesellschaftlichen Erscheinung. Unsere missionarisch katechetische Aufgabe mit dem Sonntag umschreibt er dementsprechend als Hinaufführen der periodischen „Unterbrechung" im 7-Tage-Rhythmus der Woche in ihre volle christologisch-sakramentale Wahrheit (245). Im umfangreichsten und vielleicht originellsten Beitrag geht Urs Altermatt der Entwicklung vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend nach anhand von Daten ausgewählter Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz. Wer kurzschlüssig meint, das II. Vatikanische Konzil habe den Rückgang der Gottesdienstbesucher verursacht, kann hier nachlesen, daß die Säkularisierung des Sonntags mit der aufkommenden Freizeit- und Konsumgesellschaft nach dem 2. Weltkrieg schon vor dem Konzil voll eingeleitet war. Dabei seien die kirchlichen Verluste in den 40er und 50er Jahren auf dem Lande kleiner als in der Stadt geblieben (283). Die Betonung des Individuums in der modernen Industriegesellschaft führte zu einer Konfrontation mit der Kirche und ihren Regeln, die von den Menschen als äußerer Druck empfunden und in der Folge mißachtet wurden. Die Kirche verlor ihren Einfluß über breite Sektoren der modernen Industriegesellschaft, die sich von den kirchlichen Vorschriften emanzipierte. In dem Maße, in dem der Sonntag zum Freizeit-Weekend wurde, entglitt er nach 1945 der Kontrolle der Kirche (284). Die breite Palette der Sonntagsaspekte wird abgeschlossen mit einem Beitrag von Balthasar Fischer über die Besonderheit irischer Sonntagsfrömmigkeit, den heraufkommenden Sonntag zu begrüßen und ihn dabei zu personifizieren. Walter Heim stellt Schweizer Traditionen des sonntäglichen Kirchgangs von früher dar, wobei er diesen als buntes Ensemble von Religiösem und „Weltlichem" analysiert. Man besuchte den Sonntagsgottesdienst auch wegen der damit verbundenen geselligen Erlebnisse (303).

Den inhaltlichen Beiträgen folgen eine Biographie Jakob Baumgartners in Zahlen, eine Liste der von ihm betreuten wissenschaftlichen Arbeiten sowie seine umfangreiche Bibliographie von 1953–1985; ausführliche Register zur Bibliographie wie zum Buch selbst runden das eindrucksvolle Werk ab.

Rez. hält vorliegendes Werk über den Sonntag für ein gelungenes Beispiel einer unter einem einheitlichen Thema gestalteten Festschrift. Sie scheint ihm darüber hinaus eine wichtige Ergänzung des knapp geratenen Beitrags über den Sonntag und die Woche im neuen Handbuch der Liturgiewissenschaft (vgl. Gottesdienst der Kirche, Teil V, Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, Regensburg 1983, 26–49). Was Auf der Maur dort als gegenwärtige Probleme stichwortartig nennt (48f), wird in unserer Festschrift in gediegenen Einzeluntersuchungen mit überzeugenden Lösungsansätzen dargestellt. Das gilt zum Beispiel für die Behandlung der sogenannten Sonntagspflicht im Beitrag von Hans Hollerweger, der zu Recht darauf hinweist, daß es kaum eine Weisung des Konzils geben dürfte, die eine so eindeutige Forderung aufstellt und von einem „Müssen" spricht (102). Dies sei jedoch existentiell gemeint, wobei er dies auf der ekklesiologischen, der christologischen und anthropologischen Ebene darstellt. Überzeugend auch, wie Walter von Arx das Überhandnehmen der Zwecksonntage geißelt, die in manchen Diözesen des deutschen Sprachbereichs inzwischen bis zu 30 Sonntage belegt haben!

Hinzuweisen ist auch auf die ökumenischen Konvergenzen in der Feier des Sonntags, deren Mittelpunkt die Eucharistiefeier darstellt, ohne jedoch die Widerstände in den evangelischen Kirchen gegen die (regelmäßige) sonntägliche Feier des Abendmahls zu übersehen (vgl. z. B. Gottesdienst 22 [1988] 106).

Die Festschrift enthält auch wichtige Impulse für die Ursachenforschung des Teilnehmerschwundes an den sonntäglichen Eucharistiefeiern: Urs Altermatt vertritt in seinem Beitrag die These, daß nicht einmal in den Dorfgemeinschaften, erst recht nicht in den Städten, die Menschen nur aus Frömmigkeit zur Kirche gegangen seien. „Die Menschen brauchten seit jeher weltliche Beweggründe und profane Motive" (285). Ganz ähnlich sagt es Walter Heim in seinem volkskundlichen Beitrag über den sonntäglichen Kirchgang: „Man besuchte den Sonntagsgottesdienst auch wegen der damit verbundenen geselligen Erlebnisse" (303). Der weltlichen Komponente im Ensemble Kirchgang muß nach Meinung dieser Autoren offensichtlich wesentlich mehr Aufmerksamkeit zugewendet werden als bisher.

Eine Ergänzung bezüglich der historischen Artikel sei angefügt. Johann Michael Sailer hat schon vor über 200 Jahren für die Erneuerung des Sonntags, den er als das „erste, ursprüngliche Christenfest" bezeichnete, in der katholischen Kirche gekämpft (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1976, 61, 85, 101, 214, 239, 242, 266). Es bleibt zu untersuchen, ob nicht Sailers Ideen in der liturgischen Bewegung unseres Jh.s, z. B. durch seine immer wieder aufgelegten Gebetbücher, wirksam wurden.

Den Hg. kann man attestieren, daß sie dem Jubilar eine würdige Ehrengabe geschenkt, der Wissenschaft neue Impulse und der kirchlichen Praxis hilfreiche Anregungen gegeben haben.

Vallendar Manfred Probst SAC

Lodi, Enzo: **Infondi lo Spirito degli apostoli.** Teologia liturgica-ecumenica del ministero ordinato. – Padova: Ed. Messaggero/Abbazia di Santa Giustina (1987) 191 S. („Caro Salutis Cardo". Studi, 6) kart. Lit. 20 000

Der Vf., italienischer Liturgiewissenschaftler, ist von der anerkennenswerten Absicht geleitet, in diesem Buch die Riten der Bischofs-, Presbyter- und Diakonenordination liturgietheologisch zu kommentieren und katechetisch auszuwerten, wobei er die ökumenische Problematik nicht ausklammern will.

Nachdem er einleitend den Ort der kirchlichen Dienste innerhalb der Ekklesiologie zu bestimmen versucht hat (19–32), legt er in einem ersten Teil zunächst in groben Zügen die geschichtliche Entwicklung der Ordinationsriten dar (35–39), kommt kurz auf die Vorbemerkungen zu sprechen, die die Italienische Bischofskonferenz am 25. 11. 1979 der italienischen Ausgabe vorangestellt hat (40–47), und hebt die Bedeutung des Wortgottesdienstes als Teil der Ordinationsliturgie hervor (48–57). Das Kapitel wird abgeschlossen durch eine erklärende Beschreibung des eigentlichen Weihegeschehens (58–76).

Im zweiten Teil spricht sich der Vf. für eine mystagogische, also vom liturgischen Geschehen ausgehende, die biblischen Grundlagen einbeziehende und von daher das Wesen der jeweiligen Weihestufe erläuternde Katechese zum Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt aus (79–139), bevor er abschließend einige theologische Hinweise auf die orthodoxe und die protestantische Lehre über die kirchlichen Dienste gibt (140–150).

Im dritten und letzten Teil des Buches will der Vf. die Grundlinien einer systematischen liturgischen Katechese aufzeigen (153–168). In einem kurzen Anhang sind sieben Thesen zum Amt unter ökumenischer Rücksicht wiedergegeben, die auf dem 7. Sakramententheologischen Kongreß vom 22.–24. 11. 1984 redigiert wurden (171–174).

Der Anspruch des Buches ist hoch, das Ergebnis eher bescheiden. Auch wer der italienischen Sprache mächtig ist, hat an vielen Stellen vor allem des zweiten und dritten Teils Schwierigkeiten, den Sinn der weithin kompliziert abgefaßten Schrift zu verstehen, die nicht überall einsichtig gegliedert ist und darum bisweilen konfus wirkt.

Einige Fragen, die sich dem Rezensenten bei der Lektüre stellten, seien angeführt: Kann man sagen, daß das schweigend anwesende Presbyterium bei der Bischofsweihe „nichts tut" (36)? Ob es nicht auch betet? Ist nach dem biblischen Befund das Gebet ein nur wahrscheinlich vorhandenes Element einer Ordination (52)? Müßte nicht bei der Kommentierung des sakramentalen Ritus (65f) auf das stille Gebet der Gemeinde – omnes autem silentium habeant, orantes in corde propter descensionem spiritus, sagt Hippolyt (Trad. Ap. 2: Botte 6) – „als Wesenselement des Weihesakraments" (vgl. den einschlägigen Aufsatz von Balth. Fischer: LJ 20, 1970, 166–177) mit bedacht werden? Kann man sagen, daß bei der Bischofsweihe das Evangeliar aufgelegt und damit die in der Weihe angenommene Last angezeigt wird (65, vgl. auch 38), wo doch das Evangelienbuch ursprünglich und jetzt wieder nur über dem Haupt des Erwählten geöffnet gehalten wird, um zu verdeutlichen, daß

die Weihe unter dem Wort Gottes geschieht? Muß nicht der Eucharistiefeier als dem ersten amtlichen Handeln nach der Weihe eine viel größere Bedeutung beigemessen werden (73)? Müßte nicht gerade unter Berücksichtigung des in Italien üblichen „Abusus", neu ernannte Bischöfe in ihrem Heimatort zu weihen und sie dann in ihrer Kathedrale nur zu „inthronisieren", aus ekklesiologischen Gründen die Bischofsweihe in der eigenen Kathedrale mit Entschiedenheit gefordert werden (vgl. den Aufsatz von E. J. Lengeling, De loco Ordinationis Episcopi ›Ordinari‹ et de Missa Ordinationis: Notitiae 10, 1974, 95–108)? – Sehr aufschlußreich und weiterführend ist die Lektüre dieses Buches nicht.

München Reiner Kaczynski

Müller, Ludger: **Kirche, Staat, Kirchenrecht.** Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772). – Regensburg: Friedrich Pustet 1986. 192 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd XXII), br. DM 48.–

Eine Kanonistengestalt im Zeitalter der Aufklärung wieder in das Bewußtsein der Gegenwart zu rücken, stellt sich als reizvolle Aufgabe dar. Nicht nur Vergleiche der Arbeitsbedingungen eines Gelehrten in dieser Zeit mit den heutigen Verhältnissen, sondern vor allem auch der Blick auf (damals) neue Impulse des Denkens im Bereich einer eher traditionsgebundenen Wissenschaft wie dem Kirchenrecht können dazu anregen, vermeintliche Neuansätze der Gegenwart auf ihre Originalität hin zu prüfen.

M. gibt seiner an der Univ. Eichstätt vorgelegten Diss. den Namen „Kirche, Staat, Kirchenrecht", um auf die Gegenstände hinzuweisen, die er in Zechs Lehre näher betrachten will.

Zunächst aber gibt er (nach Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis) einen Einblick in Zechs Leben und Werk (29–73). Dieser erste Teil des Buches ist sehr flüssig und anschaulich geschrieben, er versteht, Interesse an der Person und an dem Werk des Ingolstätter Kanonisten zu wecken. Nur wenig störend wirkt es, daß Vf. mehrfach über Arbeiten Zechs in Hinblick auf Verfasserschaft, Entstehungsdaten und Einzelfragen handelt, aber erst in den letzten Sätzen nachvollziehbar angibt, worum es sich handelt. So gibt erst der drittletzte Satz zu der Schrift über den Langenmosener Zinsstreit bekannt, es handelt sich „um eine Gelegenheitsschrift anläßlich des Streitfalles zwischen dem Jesuitenkollegium Neuburg und dem Freiherrn von Sandizell ..." (68).

Für den zweiten Teil, der sich mit grundlegenden Fragen der Kirchenrechtslehre Zechs befaßt, und den dritten Teil, der die Aussagen Zechs über die Verfassung der Kirche nach innen und nach außen behandelt, gibt Vf. als Plan an, seine Lehre systematisch mit einigen Vergleichen zu den Anschauungen der Jesuitenschule darlegen zu wollen. Dabei solle der Blick auf die Meinungen zeitgenössischer und späterer Kanonisten Hinweise liefern, ob Zech „im wesentlichen die bislang übliche Lehre tradiert hat, oder ob er in der Auseinandersetzung mit den gewandelten Anschauungen seiner Zeit Wege gesucht hat, die zur Lösung der strittigen Fragen beitragen konnten" (27). Um Zechs Lehre kritisch betrachten, andererseits die heutige Kanonistik an der Historie messen zu können, will Vf. Zechs Lehre mit der heutiger Kanonisten konfrontieren.

Zechs Anschauungen werden in folgender Auswahl behandelt: Philosophische und ekklesiologische Grundlagen (der Kirchenrechtslehre), Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft, Verfassung der Kirche, Verhältnis der Kirche zum Staat. Die Absichten, die Vf. vorab bekannt gab, erscheinen in diesem Bereich weitgehend realisiert, auch wenn Zech manchmal keine hinreichend klar beschreibbare Position bezieht, um die Frage nach eigenen Lösungsvorschlägen hinreichend beantworten zu können.

Störend wirkt im gegenständlichen Teil des Buches, daß Vf. hin und wieder den Versuch unternimmt, die nun den Streit wirklich richtig lösende Ansicht zu formulieren (z. B. 86 Abs. 3), womit er aus der historisch referierenden Anlage seines Werkes ausbricht und eigene Meinungen zur Sache zu Papier bringt (ähnlich 95 Abs. 2, 138 Abs. 1, 141 Abs. 1, 142 Abs. 1, 143 Abs. 1). In einem Fall unterliegt Vf. sogar der Versuchung, eine Streitfrage (nämlich die bezüglich der Fähigkeit der Laien zum Richteramt) materialiter zu prüfen, indem er Aymans' Umgang mit Schmalzgruebers Theorie korrigierend darlegt (144–146).

Es gehört zu den verbreiteten, aber dennoch bekämpfenswerten Bräuchen, in Diss. zu jedem verwendeten Begriff eine weiterführende Literaturangabe zu machen, ohne daß der Leser im Ernst aufgefordert werden soll, hier ein Nebengleis der Erörterung zu befahren. Beispiel: Zech sieht es als Aufgabe des Papstamtes an, die Einheit der Kirche zu wahren. Das klingt, wie Vf. bemerkt, „geradezu modern". Das aber glaubt man auch, ohne detailliert drei Titel zum Einheitsamt des Papstes aus der Gegenwartsliteratur nachgewiesen zu bekommen (155 Anm. 139). Oder: Der Vergleich der Kirche im Staat mit der Seele im Körper komme auch bei Bellarmin vor. Dafür gibt Vf. aber nicht etwa die Quellenstelle an, sondern vier Literaturtitel, in denen ebenfalls diese Feststellung getroffen wird (166 Anm. 207).

Unter methodischen Gesichtspunkten fällt auf, daß Vf. sich nicht entscheidet, ob er die Zitate der lateinisch schreibenden Autoren in der Originalsprache wiedergeben will oder nicht. In jedem Fall bringt er deutsche Übersetzugen im Text, z. T. findet sich dann der originale Wortlaut in der Fußnote. Sehr häufig aber ist das nicht der Fall; vielmehr wird nur die Fundstelle ohne den Vermerk angegeben, daß das Zitat eine Übersetzung ist. Zur Veranschaulichung des Gemeinten: Auf S. 179 finden sich die beiden Stile in den Anm. 289 und 290 unmittelbar nebeneinander.

Zusammenfassend kann M.s Buch über Franz Xaver Zech als gelungen bezeichnet werden. Es gewinnt nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine gute Sprache und die saubere typographische Gestaltung: Es waren nur sehr wenige Druckfehler zu bemerken. Die Person des „heute kaum noch bekannten Kanonisten des 18. Jahrhunderts" (Einbandtext) wird sichtbar, Traditionalismen und Neuansätze seiner Lehre werden vor Augen geführt. Das Buch macht neugierig, Zechs Auffassungen zu Sachgebieten kennenzulernen, die diese Arbeit nicht aufnehmen konnte.

Münster Klaus Lüdicke

Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft / Colloques franco-allemande Eglise – Etat – Société, hg. v. Joseph Listl und Jean Schlick.

Band 5 / Tome 5 (Straßburger Kolloquium 1982): **Morange,** Jean / **Rudolf,** Walter / **Brunot,** Jean-Mari / **Heinz,** Gérard / **Schätzler,** Wilhelm / **Kalinna,** Hermann E. J. / **Hollerbach,** Alexander: **Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Nouveaux médias et Eglises en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1983. 156 S., kart. DM 48.–

Band 6 / Tome 6 (Straßburger Kolloquium 1983): **Rüthers,** Bernd / **Savatier,** Jean / **Fontaine,** Nicole / **Richardi,** Reinhard / **Kaiser,** Joseph H.: **Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Les Eglises et le droit du travail en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1984. 148 S., kart. DM 48.–

Band 7 / Tome 7 (Straßburger Kolloquium 1984): **Chatelain,** Jean / **Beseler,** Hartwig / **Ray,** Lucien / **Heckel,** Martin / **Rüfner,** Wolfgang: **Denkmalpflege und Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Protection et conservation du patrimoine culturel religieux en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1987. 124 S., kart. DM 48.–

Die in der Universität Straßburg seit 1978 stattfindenden Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft erfüllen eine ebenso notwendige wie schwierige und interessante Aufgabe: Die vergleichende Darstellung der Lage der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich auf dem Gebiete von Staat, Kirche und Gesellschaft. In miteinander korrespondierenden Referaten werden die Gemeinsamkeiten, aber auch die großen Unterschiede der Lage der Kirche in ihrem gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umfeld analysiert und erörtert. Der gegenseitige Erfahrungsaustausch zwischen der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich ist eher dürftig und aufs Ganze gesehen außerordentlich unbefriedigend. Die unleugbare Sprachbarriere mit allen Schwierigkeiten, die sie mit sich bringt, verhindert häufig engere Kontakte. Diese sind jedoch, insbesondere auch wegen der sich immer mehr intensivierenden Einigung Europas zwischen den beiden Nachbarländern Bundesrepublik Deutschland und Frankreich, gerade auch auf dem kirchlichen Gebiet von besonderer Bedeutung, und zwar in steigendem Maße. Es kann daher nur außerordentlich begrüßt werden, daß bei den Deutsch-Französischen Kolloquien („Straßburger Kolloquien") zentrale Fragen des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland, soweit sie für das Leben und die Wirksamkeit der Kirchen von besonderer Bedeutung sind, von erstrangigen Sachkennern behandelt und in der gleichnamigen Schriftenreihe publiziert werden. Dies belegen durchaus eindrucksvoll die drei bisher zuletzt erschienenen Bde 5–7 der Reihe.

In Bd 5 behandeln Prof. Jean Morange, Universität Limoges, und der Mainzer Staatssekretär Prof. Walter Rudolf die Situation der Kirche im französischen und deutschen Rundfunksystem. Fachleute aus beiden Ländern, auf deutscher Seite der amtierende Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat Wilhelm Schätzler, legen im einzelnen dar, welche Initiativen von der Kirche in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland auf dem Gebiete der Neuen Medien ergriffen wurden und welche Pläne und Zukunftsperspektiven auf diesem Gebiet in beiden Ländern bestehen.

Der Bd 6 befaßt sich mit der Stellung der Kirche auf dem Gebiete des Arbeitsrechts in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. Auf deutscher Seite referierten der Konstanzer Arbeitsrechtler Bernd Rüthers über die individualrechtlichen Aspekte des kirchlichen Arbeitsrechts, d. h.

über die besonderen Loyalitätspflichten, denen Dienstnehmer in kirchlichen und kirchlich-karitativen Einrichtungen unterliegen, und der Regensburger Arbeitsrechtler Reinhard Richardi über das kollektive Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Über die entsprechende Situation auf französischer Seite, insbesondere bei den in Frankreich zahlreichen Freien Schulen, berichten in eingehenden Referaten Jean Savatier, Prof. des Arbeitsrechts an der Universität Poitiers, und Frau Nicole Fontaine, Paris, Generalsekretärin des katholischen Bildungswesens in Frankreich. Ungeachtet des bedeutend höheren Organisationsgrades und auch des größeren Freiheitsraumes, dessen sich die Kirche, insbesondere auf dem Gebiete des kollektiven Arbeitsrechts, in der Bundesrepublik erfreut, zeigen die Berichte und Referate, daß sich die Kirche in beiden Ländern im Grunde mit denselben Problemen konfrontiert sieht.

Der bisher letzterschienene Bd 7 der Reihe befaßt sich mit der Denkmalpflege und dem Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. In seinem mit virtuoser Sachkenntnis verfaßten und überaus informativen Referat gibt Hartwig Beseler, Landeskonservator von Schleswig-Holstein, eine Darstellung der Grundsätze und der Praxis der Denkmalpflege und des Denkmalschutzes an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland aus der Sicht des Konservators. Der bekannte Jurist Martin Heckel, Tübingen, behandelt den Denkmalschutz an den Sakralbauten unter der besonderen Rücksicht des Kulturschutzes und der Kirchenfreiheit im säkularen Verfassungsstaat. In gleichfalls sehr fundierten und informativen Beiträgen geben Prof. Jean Chatelain, Paris, der frühere Direktor der Museen Frankreichs, und Bischofsvikar Lucien Ray, Autun, einen Überblick über die Situation des Denkmalschutzes und der Denkmalpflege an den Kirchen und übrigen Sakralbauten in Frankreich.

Die Veranstalter der Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft, die zugleich als Hg. der gleichnamigen Reihe zeichnen, verdienen für die von ihnen ergriffene Initiative Anerkennung. Die in ihrem jeweiligen vollen Originalwortlaut abgedruckten Referate vermitteln eine gute und lebensnahe Kenntnis der behandelten Materien in den beiden Nachbarländern. Die Beiträge der deutschsprachigen Referenten sind nicht nur für die potentiellen französischen, sondern gerade auch für die deutschen Leser von enorm hohem Informationswert. Besondere Erwähnung verdient dabei die Tatsache, daß allen Beiträgen eine umfangreiche und oft bis ins Detail gehende inhaltliche Zusammenfassung der Abhandlung in der jeweils anderen Sprache beigefügt worden ist. Die deutschsprachigen Resümees der französischen Abhandlungen sind weithin wörtliche Übersetzungen des französischen Referats. Die Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft erfüllen in der Gegenwart eine wichtige Aufgabe. Dieser Initiative ist auch vor allem auch für die Zukunft ein erfolgreicher Fortgang zu wünschen.

Düsseldorf Jörg Tröder

Sein und Handeln in Christus. Perspektiven einer Gnadenmoral, hg. v. Karl-Heinz Kleber und Joachim Piegsa. – St. Ottilien: Eos 1988. 231 S. (Moraltheologische Studien. Systematische Abt., Bd 15), geb. DM 48.–

Der Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Georg Ziegler, Mainz, geht ein Schriftenverzeichnis voran (9–20), das die vielfältigen Interessen des Jubilars widerspiegelt. Prof. Ziegler gehört zu den Protagonisten der deutsch-polnischen geisteswissenschaftlichen Beziehungen.

Seit 1971 entwickelte sich die Kath.-Theol. Fak. in Mainz zunehmend zu einem Zentrum des deutsch-polnischen Gedankenaustausches. Seit 1971 haben 108 polnische Theologen in Mainz referiert; 38 Mainzer Theologen gingen zu einer Vortragsreise an die polnischen Hochschulen. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanzierte wohlwollend einige Gastprofessuren polnischer Theologen. Dank der Robert-Bosch-Stiftung ist es möglich geworden, daß seit 1982 jeweils ein polnischer Wissenschaftler im Wechsel der Fachbereiche eine Gastprofessur an der Mainzer Universität im „Schwerpunkt Polen" versieht.

Zur Festschrift haben sieben polnische Kollegen ihre Beiträge geliefert, die allesamt mit Gastvorträgen, und einige auch schon als Gastprofessoren, an der Universität Mainz waren (siehe Autorenverz., S. 223). Sie wollten auf diese Weise ihren Dank und ihre Verbundenheit mit Prof. Ziegler, dem langjährigen Organisator des wissenschaftlichen Austausches mit Polen, zum Ausdruck bringen.

Ein wesentliches Hindernis in der Vermittlung ist die Sprachbarriere. Sie versperrt den Außenstehenden einen unmittelbaren Zugang zu den Inhalten der polnischen Theologie. Deshalb ist es so relevant, daß die Festschrift überwiegend Aufsätze polnischer Theologen beinhaltet. Sie bieten ein erweitertes Informationsangebot über die polnische Theologie, die von drei Merkmalen gekennzeichnet ist: das theopragmatische Moment, die Befähigung zu einem konkreten und reellen Dialog mit dem Marxismus, die Befugnis zum ökumenischen Gespräch mit der orthodoxen Kirche.

Der erste Beitrag stammt aus der Feder von Tadeusz Styczen, dem Schüler und Lehrstuhlnachfolger von Papst Johannes Paul II. an der Katholischen Universität Lublin. Styczen hat sich durch viele Veröffentlichungen aus dem Bereich der Metaethik hervorgetan. Diesem Anliegen dient auch sein Beitrag: „Anthropologische Grundlagen der Ethik oder ethische Grundlagen der Anthropologie?" (23–33): Auf einsichtige Weise legt Styczen dar, daß die spezielle Ethik, die Einzelanweisungen darbieten soll, die Anthropologie – das sokratische ‚Erkenne dich selbst' – voraussetzt. Diese methodologische Abhängigkeit ist aber auch umkehrbar, d. h. die Tatsache sittlicher Erfahrung in Form des Gewissens, die einen tiefen Einblick in die Personstruktur gewährt, muß zur Voraussetzung der Anthropologie gehören. Wo man das ethische und anthropologische Element bei der Darstellung des Menschenbildes künstlich auseinanderreißt, entsteht eine einseitige, irrige Theorie vom Menschen. Styczens Reflexionen dienen „eher dem Aufzeigen der ethischen Grundlagen der Anthropologie" (24). Er will seine Ausführungen „als eine philosophische praeambula zu J. G. Zieglers theologischem Werk ‚Vom Gesetz zum Gewissen' betrachten" (33). Durch mehrmaliges Sichberufen auf Karol Wojtyla gibt Styczen seiner Verbindung zum früheren Lehrmeister und jetzigem Papst Ausdruck.

Helmut Juros, der den zweiten Beitrag schrieb, ist z. Z. Rektor der Kath.-Theol. Akademie in Warschau. Er geht auf ein Thema ein, das für Deutschland und Polen, aber auch für andere Länder, zum Problem geworden ist, nämlich die Migration vieler Menschen. Hier wird sie unter ethischem Aspekt behandelt: „Migration und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? – ein ethisches Dilemma" (35–62). Juros spricht sich aus ethischer Sicht, aber auch aufgrund pragmatischer Überlegungen, für die Integration aus. Gemeint ist die Einbeziehung der Migranten „in das bereits existierende Kultursystem, bei der sie in dem System funktionieren und dabei ihre soziale und kulturelle Eigenart" bewahren (52). Sowohl eine Ghettobildung wie auch die Assimilierung soll vermieden werden. Der Vf. formuliert abschließend Rechte und Pflichten der Migranten: „Das Recht auf Bewahrung und Entwicklung des eigenen Kultursystems und die Pflicht, kulturelle Kontakte mit der eigenen ethnischen Gruppe und mit der alten Heimat zu pflegen; das Recht der Teilnahme am neuen Kultursystem der neuen Heimat und die Pflicht, dieses Kultursystem weiterzuentwickeln als eigene Identifizierungsgrundlage; das Recht auf Gründung eigener Verbände und Institutionen, auf eigene Seelsorge, die insgesamt die Pflichten der Migranten zu erfüllen erleichtern" (57). Grundlage ist die personalistische Auffassung der Menschenwürde, die durch die kirchliche Soziallehre vertreten wird. Ein Schema (61) soll das schwierige Problem der kulturellen Interaktion verdeutlichen.

Dem Thema der „Gnade im Leben des Christen" (63–75) ist der Beitrag von Jan Pryszmont gewidmet, der den Untertitel trägt: „Die orthodoxe Lehre nach Feofan dem Klausner." Dieser Einsiedler und Theologe gehört zu den „führenden Gestalten des russischen Christentums des 19. Jahrhunderts" (64). Das russische Wort ‚pasatsja', die Verwirklichung des Heils, bringt sein Grundanliegen zum Ausdruck. Das ermöglicht die Gnade, die Feofan schlicht als „göttliches Wirken im Menschen" definiert (67), ohne auf spekulative Unterscheidungen näher einzugehen. Die Wirksamkeit der Gnade manifestiert sich besonders deutlich im Bruch mit der Sünde (69). Die Art der Darlegung bezeichnet Pryszmont als „narrative Theologie" (75).

Jan Kowalski, Prof. für Moraltheologie in Krakau, informiert den Leser über den „Christozentrismus im polnischen moraltheologischen Denken" (77–85). Der Vf. setzt an mit der politischen Unabhängigkeit, die Polen 1918 erlangte (79). Den polnischen Moraltheologen verblieb allerdings nicht viel Zeit zur Entwicklung eines eigenständigen Konzepts, denn schon 1939 brach der Zweite Weltkrieg aus. Die wissenschaftliche Arbeit war nur noch vereinzelt und unter erschwerten Bedingungen möglich. Nach 1945 kam ein kommunistisches Regime an die Macht, das die Vernichtung der Kirche offen angestrebt hatte. Hierüber schweigt der Vf., denn es ist immer noch nicht möglich, darüber in notwendiger Klarheit zu schreiben. Trotz widriger Verhältnisse konnte sich die Moraltheologie entwickeln, jedoch nicht ohne Anlehnung an deutsche und französische Klassiker (82f).

Remigiusz Sobanski, Prof. an der Kath.-Theol. Akademie in Warschau, schreibt zum Thema. „‚Persona' und ‚christifidelis' im CIC 1983. Rechtsanthropologische Erwägungen" (87–99). Gleich zu Beginn betont der Vf.: „auch die Kirchenrechtler lassen schon nicht mehr die Tatsache aus den Augen, daß die Kirche eine Gnadenwirklichkeit ist", daher versteht sich die Kanonistik heute „als Glaubenswissenschaft" (87). Im vorliegenden Beitrag sollen die „anthropologischen Vorgegebenheiten" des Kirchenrechts behandelt werden, die im alten Codex (1817) im Buch „De Personis" grundgelegt waren, an dessen Stelle im neuen Codex (1983) das Buch „De Populo Dei" rückte (88). In den Vordergrund rückt die „Konstitutive Bedeutung der Taufe" (89). Der Vf. bemängelt, „daß das ‚rechtliche' Denken immer vom ‚theologischen' oder gar ‚ekklesiologischen' getrennt bleibt" (90).

Aus anderer, nämlich aus metaethischer Perspektive, behandelt Andzej Szostek das Thema „Teleologismus und Anthropologie" (101–114). Anlaß, daß der alte Streit von Theologen aufgegriffen wurde, war

das Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae vitae' im Jahr 1968. Papst Paul VI. hat in dieser Enzyklika nicht nur auf die verhängnisvollen Folgen teleologischer Begründung der künstlichen Methoden hingewiesen (Hv 17), sondern zuerst auf die Natur des ehelichen Aktes (deontologische Begründung, Hv 11–13). Den Vertretern teleologischer Begründung macht der Vf. den Vorwurf, daß sie eigentlich zwei Ansichten verteidigen, nämlich den Teleologismus in der Normenbegründung und den Relativismus, d. h. die Verneinung absoluter Inhaltsnormen, und diesen Tatbestand nicht wahrnehmen und daher auch nicht entsprechend analysieren (102). Die Grundlagen des Relativismus wie des Absolutismus liegen in einer ‚normativ bedeutsamen' Konzeption des Menschen, die jedoch mit jeweils verschiedenen anthropologischen Implikationen verbunden sind. Der Vf. versucht vor allem, diese Implikationen aufzuzeigen, um dann die anthropologischen Grundlagen zu erörtern, die für einen ‚teleologischen Objektivismus' unerläßlich sind, für den sich der Vf. ausspricht (103). Einen Ausweg in der Diskussion, die in eine Sackgasse geraten ist, sieht der Vf. in der „genaueren Beschäftigung mit der ‚normativen Anthropologie'" (114).

Im zweiten Teil des Buches ‚Konkretionen' ist der Beitrag von Bischof Nossol enthalten, der dem Thema gewidmet ist: „Buße und Versöhnung. Theologische Aspekte der Bischofssynode 1983" (175–188). Dies geschieht im Licht der später (1984) erschienenen Enzyklika ‚Reconciliatio et paenitentia', die auf den Anregungen der Synode aufbaut. Die neuen Akzente werden hervorgehoben, nämlich die Existenz der ‚strukturellen' oder eigentlich ‚sozialen Sünde' (181), die Sünde ‚gegen die Schöpfung' (182), die Unterscheidung zwischen dem ‚ordentlichen' und ‚außerordentlichen Weg' der Buße (184f). Es folgen „wichtige pastorale Implikationen" (185–188), denen die Feststellung voransteht, daß wir es mit einer „Krise der Bußpraxis, nicht aber der sakramentalen Buße" zu tun haben (185).

Den Beiträgen der polnischen Theologen sind Aufsätze deutscher Theologen angereiht.

Hans Zeimentz schiebt seinen Überlegungen zur „Vernunft und Offenbarung in der Moraltheologie nach Georg Hermes (1775–1831)" (115–128) die kritischen Auseinandersetzungen um Hermes voraus. Das geforderte Moralprinzip kann nach Hermes nur die praktische Vernunft aufstellen. Hermes formuliert es wie folgt: „Suche die Menschenwürde in dir und in Anderen rein darzustellen und zu erhalten" (123). Die theoretische Vernunft findet im Wege des „Fürwahr- und Fürwirklichkeitshalten" entschieden zur Erkenntnis Gottes als höchste Vernunft und Schöpfer des Alls; deshalb sind auch die sittlichen Gebote, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, auf Gott zurückzuführen. Die „christkatholische Theologie" muß ihre Erkenntnisse aus den positiv vorgegebenen Quellen: der Schrift, Tradition und dem Lehramt entnehmen (125); zugleich betont Hermes, daß praktische Vorschriften aus der Heiligen Schrift nicht ein Erkenntnisprinzip oder -quelle sein können. G. Braun interpretiert seinen Lehrer Hermes: „Wir müssen in der lebhaften Betrachtung bei den Inhalten der theoretischen Lehre Christi verweilen ... und sehen, ob die Vernunft oder das Gewissen eine Aufforderung an den Willen ergehen lassen" (126).

Am Schluß des ersten Teils ‚Reflexionen' stehen die Ausführungen von Joachim Piegsa über „Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des sittlichen Naturgesetzes" (129–155). Anstoß zu dieser Diskussion unter den katholischen Moraltheologen war die Enzyklika ‚Humanae vitae' von 1968, in der die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes für den Bereich des sittlichen Naturgesetzes ausdrücklich hervorgehoben wurde (in Art. 4). Die Einseitigkeiten des Fideismus und des Rationalismus müssen bei der Lösung der anstehenden Frage vermieden werden (130). Notwendig ist eine klare Herausarbeitung der „lebendigen Synthese" von Vernunft und Glaube, wobei Thomas von Aquin immer noch als maßgeblicher Gewährsmann gilt (131f). Grundsätzliche Aussagen des Vatikanum II liegen hierzu vor, die jedoch der Interpretation bedürfen. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei der Offenbarungsbezug (140f). Hinzu kommt die Unterscheidung zwischen religiösem Gehorsam und Glaubensgehorsam (143f). Der Beitrag endet mit einer konkreten Anwendung des Gesagten auf ‚Humanae vitae' (151–155).

Helmut Borok versucht, in Zieglers Konzept der Gnadenmoral die „Sittlichen Implikationen der Firmung" zu ermitteln (159–173). Den Vf. interessiert die Legitimität der Firmtheologie. Die unzureichende biblische Begründung der Eigenständigkeit des Firmsakramentes wird durch Argumente der göttlich-apostolischen Tradition unterbaut. Den entscheidenden Beleg für eine Firmtheologie findet der Vf. in der Kirchenkonstitution LG 11. Das Hauptproblem für die Erstellung der Firmtheologie ist die vom Trienter Konzil geforderte Einsetzung der einzelnen Sakramente durch Christus. Mit Rahner definiert Borok die Kirche als Ursakrament, die befähigt und ermächtigt ist, sakramentale Zeichen zu setzen. So gesehen, kann man von der biblischen Begründung der Einsetzung der Firmung als gesondertes Sakrament absehen. Aus der ontischen Komponente der Firmung (Firmgnade) ergibt sich die ethische Beauftragung als Leben aus dem Glauben. Im ontischen Indikativ: „Du bist" steckt der ethische Imperativ: „Du sollst". Die Firmung ist die sichtbare Übertragung der vollen Verantwortung in der Gemeinde. Der Gefirmte gehört gleichzeitig ganz zur Kirche und ganz zur bürgerlichen Gemeinschaft. Wer seine politische und soziale Verantwortung übersieht, wird als Christ unglaubwürdig; wer seine Berufung nur im politischen und sozialen Bereich sieht, läuft Gefahr, bald zu erlahmen (173).

Karl-Heinz Kleber unternimmt in seinem Beitrag „Unverfügbarkeit des Lebens – Anfrage an die Moraltheologie" (189–208) einen Versuch, exemplarisch entsprechende moraltheologische Prinzipien anzuführen und daraus Handlungsnormen abzuleiten. Der Reflexion über die Unverfügbarkeit liegt das christliche Menschenbild zugrunde. Leben ist mehr als nur ein biotisches Leben (200). Es ist das kostbarste Gut des Menschen, es erhält in der Menschwerdung des Wortes als Gipfelpunkt der Schöpfung einen besonderen Stellenwert (201). Die Moraltheologie unterscheidet sich von einer innerweltlichen Ethik neben der Aufgabenstellung auch durch seine Quellen: neben der Vernunft, die Hl. Schrift, die Lehrüberlieferung und das lebendige Bewußtsein der Gläubigen. Hier wäre eine gewisse Inkonsequenz anzumelden. Ungeachtet der Bestimmungen der Glaubenskongregation in der Instruktion „Über die Achtung vor dem beginnenden Leben und die Würde der Fortpflanzung" vom 3. März 1987 rechtfertigt der Vf. die In-vitro-Fertilisation im homologen System durch die intentionale Einheit zwischen Partnerschaft und Zeugung.

Johannes Reiter spricht im Aufsatz „Christliche Politik – Politik angesichts des Reiches Gottes" (209–221) das gesellschaftlich geglückte Leben an. Politik ist die hohe Kunst, das menschliche Leben recht zu ordnen. Von der Verantwortung, „mitreden zu müssen", kann sich ein Christ nicht dispensieren. Christen machen sich schuldig, wenn sie Politik ihrem Selbstlauf überlassen (210). Für das politische Handeln bringt der Vf. die Prinzipien der christlichen Soziallehre in Erinnerung: das Personprinzip und das davon abgeleitete Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip. Sie sind zwar „unbedingt starr; in der Hand dessen, der sie richtig verstanden hat und zu meistern versteht, ist ihre Anwendung (jedoch) unvorstellbar elastisch" (214). In sechs Grundsätzen umschreibt der Vf. die konkrete Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik und stellt abschließend die Problematik der Kernenergie und der Arbeitslosigkeit auf dem Hintergrund dieser Grundsätze dar.

Dank der Beiträge der polnischen Autoren ist die Festschrift zu einer Dokumentation des authentischen polnischen Gedankengutes gewachsen, der besondere Beachtung gebührt.

Augsburg Hubert Dobiosch

Horvath, Arpad: **Sozialismus und Religion**. Die Religion und ihre Funktion im Spiegel sozialistischer Ideologien. 1. Band: 1835–1900. – Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Peter Lang 1987. 505 S., kart.

Der aus Ungarn stammende Luzerner Philosoph Arpad Horvath hat in jahrelanger Forschung ein umfassendes, aus großem Quellenmaterial erarbeitetes Übersichtswerk zu diesem spannungs- und (historisch oft entgegen aller inneren Notwendigkeit) auch konfliktreichen Verhältnis erarbeitet, dessen erster Bd für die Zeit von 1835-1900 er nun vorlegt. Ein zweiter Bd ist für die Periode von 1900–1917 vorgesehen. Für die Abschnitte 1917–1945 und 1945–1980 sind Fortsetzungen geplant.

Der vorliegende Bd gliedert sich seinerseits in zwei Teile, wobei der erste sich mit der „Religionskritik von Marx und Engels" in der Zeit von 1835–1863 befaßt, also vom ungefähren Beginn der religionskritischen Arbeiten der beiden Protagonisten (das Datum stellt keinen Ereignisfixpunkt dar) bis zur Gründung der Lasall,schen „Allgemeinen deutschen Arbeitervereine", die eine für die hier interessierende Problematik relativ eigenständige Entwicklung einleiten. Ihre auch praktisch-politische Rolle, gerade auch in der Auseinandersetzung mit der in etwa gleichzeitig entstandenen christlich-sozialen Bewegung wird dann bis zum beginnenden Revisionismus um 1900 im zweiten Teil dargestellt. Für diesen Bd ist somit unter „Religion" eindeutig das Christentum zu verstehen. (Der allgemeinere Titel wurde im Hinblick auf die folgenden Bände gewählt).

In seiner Einleitung gibt H. Rechenschaft über sein Vorgehen:

Nicht von einem eigenen christlich theologischen sondern von einem marxistischen, bzw. sozialistischen Religionsverständnis sollte ausgegangen werden, und zwar so, daß dieses im konkreten Klassenkampf und damit auch in den „vulgären und polemischen Schriften" als philosophisch relevant erfaßt wird. Damit kann nur eine dynamisch historische und nicht eine abstrakt monistische Interpretationsweise als Vorgehen infrage kommen. „Denn etliches, dem der Religionsphilosoph oder der Theologe die Unparteilichkeit religiöser und theoretischer Immanenz zuspricht, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als theoretische Abstraktion der jeweiligen raum- und zeitbedingten Praxis des gesellschaftlichen Lebens" (14) wobei hier die Religion als soziologische Erhebung im Sinn des marxistischen Wissenschaftsbegriffs stets auch als Religionskritik zu verstehen ist. H. will also von innen her „in kognitiver Nächstenliebe" verstehen, ohne allerdings deshalb sich einfach neutral des Urteils enthalten zu wollen. Vielmehr will er mit in die Arena der Auseinandersetzung steigen und seine Sympathie denen zuwenden, „die korrekt gekämpft und weniger ideologisch argumentiert haben" (21).

Diesem Vorhaben wird man zwar grundsätzlich zustimmen. Gelegentlich wäre der Leser dennoch froh, wenn ihm das Urteil über die Fakten selber überlassen bliebe, ja gelegentlich fragt er sich, ob diese für das Urteil hinreichen.

So wird etwa (276) zwar behauptet, nur eine genaue Analyse könnte im verwirrenden Labyrinth der sozialistischen Reaktionen auf den Kulturkampf

klare Linie herausfinden, dann aber wird doch ein Vergleich gezogen mit dem damaligen sozialistischen Lob an regimekritische Katholiken und der Anerkennung, die „senkrechte Antikommunisten" heute dem CSSR-Führer des 1968er Frühlings Dubcek zollen. Die beachtliche Absicht, die Parallele der Studie zur Aktualität engagiert zu finden, kann vielleicht ohne eigenen Hinweis nicht immer zum Tragen kommen. Zu rasch aber sollte sie wohl nicht zur Hand sein.

Unter christlich sozialethischem Gesichtspunkt interessiert in dieser durch Register gut erschlossenen Analyse aber dann natürlich vor allem der zweite Teil, wo die Konfrontation der sozialistischen Bewegung (Lasalle und Bebel) mit den vor allem auf Bischof Ketteler zurückgehenden christlich-sozialen Aufbrüchen zur Sprache kommt.

Neben teilweise erschreckendem Unverständnis seitens kirchlicher Amtsträger (man vergleiche die allerdings nicht auf primären Quellen sondern auf einer einschlägigen Monographie von H. Grote aufbauende Darstellung des „Kirchenstreits von Dünnwald" [268–71]), wo man sich nicht einmal scheute, Teile von Briefen Kettelers zu unterschlagen, kommt hier auch der Konkurrenzneid gegenüber dieser weltanschaulich anderen Position deutlich zum Vorschein. Dieser wird auch durch gewisse Sympathiebekundungen in Anbetracht des Bismarck'schen Kulturkampfes seitens der Sozialisten (wie angedeutet) kaum verdeckt. Die in der deutschen Einheitsgewerkschaft teilweise bis heute bemerkbare Spannung hat offensichtlich hier ihre Wurzeln. Das Interesse am Wohl der Arbeiter droht da stets neu der einheitlichen Ideologie und der damit verbundenen Machtbasis hintangestellt zu werden.

Anzumerken bleibt hier aus sozialethischer Sicht, daß die durch religiöse Bindung notwendigerweise sich einstellende Relativierung von Ideologie und Macht auch für den an sich gerechten Interessen verpflichtenden Sozialismus gilt. Religionsfeindlichkeit wird damit damals wie heute an sich fragwürdig und dies hätte wohl doch etwas deutlicher thematisiert zu werden verdient. Wie anregend die Studie aber an sich ist, zeigen gerade solche Hinweise. Man erwartet daher gern die folgenden Bände.

Münster Franz Furger

Büchele, Herwig: **Christlicher Glaube und politische Vernunft.** Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. – Düsseldorf/Wien: Patmos/Europaverlag 1987; 254 S., kart. DM 28.–

Ein Grundanliegen des Buches ist es, Antwort zu geben auf die Frage: Wie kann sich die Kirche „‚konkret als Institution gesellschaftskritischer Freiheit bewähren . . ., ohne bei konkreten Fragen am innerkirchlichen Pluralismus politischer Meinungen zu scheitern und ohne indirekt doch wieder illegitime politische Ansprüche zu stellen und sich auf die Ebene der Parteienpolitik und der Interessenvertretung zu begeben'"? (11)

Herwig Büchele Sj, 1935 in Feldkirch geboren, ist Prof. für Sozialethik an der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck und Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie in Wien.

In 5 Abschnitten geht der Vf. an das Thema heran:
- Katholische Soziallehre: Erwartung und Wirklichkeit
- Ursachen der mangelnden politischen Wirkkraft der kirchlichen Soziallehre
- Grundzüge einer künftigen kirchlichen Soziallehre
- Politik aus dem Glauben
- Erkenntnisgrundlagen der christlichen Soziallehre

Der Vf. beschränkt sich mit seiner Untersuchung auf Österreich und die Bundesrepublik Deutschland in der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil.

Im ersten Abschnitt (13–25) stellt der Vf. die These auf, daß die politische Funktion der katholischen Soziallehre von ihrer strukturkonservativen Variante bestimmt ist und daß die Wirksamkeit der lehramtlichen Texte äußerst gering ist.

Im zweiten Abschnitt (26–58) zählt B. einige Gründe für die mangelnde politische Wirkkraft der kirchlichen Soziallehre auf. Es sind dies: Unverständliche Redeweise in den Dokumenten, das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, die Scheu, Konflikte auszutragen und die Ansicht, daß es nicht Aufgabe der Kirche ist, eine Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorzunehmen.

Im dritten Abschnitt kommt das zentrale Anliegen des Vf. zur Sprache. Es geht um die Frage: Wie sieht eine Soziallehre aus, „die in ihrer Allgemeinheit so reich ist, daß sie nicht nur hinsichtlich besonderer Verhältnisse relevant, sondern in sich vieldimensional ist, ohne unbestimmt zu sein?" (123).

Für die Zukunft gilt es somit, zwei Weisen von „Soziallehre" zu entwikkeln, „eine für die Fragen ‚innerhalb der Gemeinden', die zugleich ihren Bezug zur Gesamtgesellschaft mitreflektiert, und eine für die Gesamtgesellschaft und ihre Teilsysteme" (68).

Durch das Konzept einer „komponierenden Ethik", d. h. einer Ethik, die Anleitung für komponierendes Handeln gibt, sieht B. die Chance, „Normen und Aktionsvorschläge an die Gesamtgesellschaft heranzutragen, die deutlich, relevant und durch das Leben in den Kontrastgesellschaften (Anm. d. Vf.: kleine christliche Gemeinden, wie die Basisgemeinden) vor allem auch glaubwürdig sind" (84).

An den Beispielen Rüstung, Werbung und Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand werden die Methoden einer „komponierenden Ethik" verdeutlicht . (Vgl. 94–113)

Im vierten und fünften Abschnitt erarbeitet der Vf. eine theologische, d. h. biblische Grundlegung der christlichen Soziallehre. Es wird der Frage nachgegangen, was die Bergpredigt uns in den Handlungsfeldern Politik und Ökonomie zumutet und es geht um die Begründung der Kompetenz der Kirche, zu gesellschaftspolitischen Fragen inhaltlich Stellung zu beziehen.

B. ist bekannt für seinen Mut, Defizite im Bereich der Soziallehre aufzuzeigen und darüber hinaus neue, gangbare Wege zu suchen. Im vorliegenden Buch bleibt der Vf. seiner Linie treu. Wenn er Defizite der katholischen Soziallehre aufzeigt, sind sie zum einen Teil berechtigt, wie z. B. das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis und die Scheu vor Konfliktaustragung. Zum anderen Teil sind manche dieser Vorwürfe nicht haltbar. Einige Beispiele dazu:

Der Autor beschränkt sich in seiner Untersuchung zwar auf den Zeitraum nach dem 2. Vatikanum. Aber die sozialethischen Aussagen der Jahre seit „Rerum novarum" (Leo XIII., 1891) können so nicht einfach abgekoppelt werden. D. h. es kann nicht allgemein von einer geringen Wirksamkeit der Soziallehre gesprochen werden, wenn man die Diskussionen von „Laborem exercens" miteinbezieht. Das Umsetzen von Theorie in Praxis setzt einen langen Wachstumsprozeß voraus. (Vgl. 24)

Ebenso kann dem Vf. nicht zugestimmt werden, wenn er die politische Funktion der herkömmlichen Soziallehre einfach als von ihrer strukturkonservativen Seite her bestimmt beiseiteschiebt (vgl. S. 24); ebenso muß der globale Vorwurf, daß sich die strukturbewahrenden Kräfte langfristig gesehen als lebenszerstörend erweisen (vgl. S. 16), erst einmal bewiesen werden.

Eine weitere Passage bedarf der Klärung:

„Es liegt darum der Vergleich der kirchlichen Soziallehre mit einem einigermaßen unvollständigen Rechtssystem wie dem Völkerrecht nahe. Hehre Absichtserklärungen werden verkündet und feierliche Verpflichtungen zu gewaltfreien Streitregelungen werden eingegangen, wobei das Verwirklichen dieser Normen auch dort der Verantwortung der einzelnen Staaten überlassen bleibt, wo diese Normen den Interessen von Staaten zuwiderlaufen. Man kennt das praktische Ergebnis" (32).

Dazu sei angemerkt, daß man – nach logischen Prinzipien – nur gleiches mit gleichem miteinander vergleichen darf und kann. Und dies trifft in diesem Fall nicht zu. Das Völkerrecht ist Staatenrecht (mit Ausnahme des Flüchtlings- und Asylrechts). Die Soziallehre bezieht sich auf die ganze Gesellschaft und auf die Einzelnen.

Der Vorwurf, daß für die meisten Adressaten kirchliche Aussagen oft nur eine Variation von „Geräusch" sind, „weil nichts vorliegt, was die Aussagen von Lebensbedürfnissen her als bedeutsam erscheinen . . . läßt" (29), ist wohl nicht der einzige Grund für das Desinteresse vieler an den Aussagen der Soziallehre. Der Mensch von heute lebt seine Religion vielfach vom Leben her getrennt, wie es B. richtig auf S. 211 sieht, und wenn hier nicht ein Umdenkungsprozeß einsetzt, wird noch so betreffende und treffende Rede der kirchlichen Soziallehre von den meisten Christen nicht gehört und gelebt werden.

B.'s Vorschläge, wie eine „kompensierende Ethik" auszusehen hat und wie sie in der Praxis verwirklicht werden kann, sind zu bejahen. Aber, die Praxis, das tägliche Leben, lehrt uns etwas anderes. Ein Beispiel:

Der Vf. zeigt auf, wie anhand der Werbung eine heile Welt selbst von einer Chemieindustrie (deutscher Verband der chemischen Industrie) vorgegaukelt werden kann. Sein Vorschlag für die Umsetzung der Sozialethik in die Praxis: das Organisieren von Gegenwerbung (105–109). Dieses Vorhaben der kompensierenden Ethik wird als realistisch bezeichnet, realistisch „indem sie einen konkreten Mißstand herausgreift und Aufmerksamkeit für eine Gegenstrategie in der Öffentlichkeit weckt, die aus kleinen Anfängen beginnt, aber verallgemeinerbar ist. Realistisch ist das Vorhaben vor allem auch darin, daß sich sehr leicht die gesellschaftlichen Kräfte bestimmen lassen, die dafür zu aktivieren sind; vor allem auch Gruppen aus Teilen des Establishments, auf deren heimliche Komplizenschaft man immer bauen kann. Der Erfolg wird weitere Folgen haben. Neue Verbündete werden gewonnen, die nicht der ursprünglichen ‚Gesinnungs'-Gruppe angehören und sich mit anderen Begründungen engagieren. Lernprozesse werden ausgelöst, die Menschen befähigen, auch auf Veränderungen in anderen Aktionsfeldern zu drängen" (109).

Der Rezensent kann diesen Optimismus nicht teilen. Es stellen sich hier die Fragen: Wer ist fähig und gewillt, eine so angelegte Werbung zu organisieren? Wer übernimmt die Kosten? Und wer weiß, wieviel eine so angelegte Werbung kostet, wird nicht umhin können, Skepsis für die Realisierbarkeit anzumelden.

Andere Passagen des Buches zeigen die tiefe, theologische Basis des Vf.s und sind faszinierend zu lesen. (Vgl. die Kap. 4 und 5)

Der Rez. kommt zu folgendem Urteil: Im Ganzen gesehen ist das Buch ein wertvoller Anstoß zum Nachdenken und Überdenken der Aussagen der katholischen Soziallehre. Wenn auch nicht immer Realutopie, so doch eine wertvolle Hilfe, die eigene Position einmal zu durchleuchten.

Durch die einfache Sprache, den Verzicht auf einen umfangreichen Fußnotenapparat und eine gut ausgesuchte, weiterführende Auswahlbibliographie ist das Buch für einen großen Leser- und Interessentenkreis konzipiert und wird, wie schon andere Bücher des Vf., als Diskussiongrundlage für genug Zündstoff sorgen.

Fachleute allerdings werden ihre Bedenken haben.

Salzburg Gertraud Putz

Ockenfels, Wolfgang: **Politisierter Glaube?** Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. – Bonn: Inst. f. Gesellschaftswissenschaften Walberberg / Verlagsgesellschaft MBH 1987. 346 S. (Sammlung Politeia Bd XXXIII) Lw. DM 93.–

Die vorliegende Untersuchung stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung der Habil.schrift des nun in Trier als Prof. für Christliche Sozialwissenschaft tätigen Dominikaners dar. Sie ist der Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie (PT), wie sie von J. B. M e t z in verschiedenen Schriften in den letzten 20 Jahren entwickelt wurde, gewidmet. Sie beschränkt sich ausdrücklich nur auf seine Position, ohne Arbeiten seiner Schüler oder anderer Autoren der PT (z. B. Sölle, Moltmann) zu behandeln. Da die fundamentaltheologisch ausgerichtete PT und die Katholische Soziallehre (KS) sich üblicherweise auf zwei verschiedenen Ebenen der Argumentation, besonders im Hinblick auf eine gesellschaftliche Konkretion, bewegen, stellt sich das Problem, eine gemeinsame Gesprächsebene zu finden. O. beschäftigt sich daher nicht mit den sonst in der KS üblichen Themenfeldern, etwa der Wirtschaftsethik, sondern mit Grundlagenfragen, die die KS normalerweise von kirchenamtlichen Stellungnahmen bzw. deren Reflektion in anderen theologischen Disziplinen übernimmt.

O. hat seine Untersuchung so aufgebaut, daß er zu den einzelnen Themenfeldern zunächst die Position der PT darstellt, um ihr dann lehramtliche Aussagen der Päpste gegenüberzustellen. Gelegentlich werden diese Aussagen noch mit Positionen wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der PT angereichert. Die Untersuchung ist in fünf Kap. gegliedert:

Im 1. Kap. (25–49) über „KS und PT im Überblick" wird Geschichte und Programmatik von PT und KS skizziert.

Im 2. Kap. (51–78) über „PT und KS im Horizont von Neuzeit, Aufklärung und Säkularisation" wird dann die Stellung von PT und KS zur Moderne behandelt. Dabei wird vor allem die Frage diskutiert, wieweit sich in der Neuzeit und der Aufklärung originär christliche Positionen, häufig gegen den Widerstand der Kirche, durchgesetzt haben, oder ob diese Phänomene eher konträr zum Katholizismus stehen.

Im 3. Kap. über „Glaube und Welt" (79–173) wird zunächst das Menschenbild in beiden Konzeptionen angesprochen. Weitere Themen sind dabei das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Naturrecht. Ebenso wird die Problematik einer Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien durch die Theologie behandelt.

Das 4. Kap. unter dem Titel „Theologie und Politik" (175–231) geht zunächst auf den Politikbezug des monotheistischen und trinitarischen Glaubens ein. Dem schließen sich dann Fragen des Politikbezugs von Eschatologie sowie des Zusammenhangs von Eschatologie, Politik und Ethik an. Die politische Relevanz des Gottesbegriffes sowie die Problematik des Zusammenhangs bzw. der Unterscheidung zwischen Erlösung und Befreiung runden das Kap. ab.

Im 5. Kap. über „Kirche und Politik" (235–304) stehen ekklesiologische Fragen, etwa hinsichtlich der Problematik von Amts- und Basiskirche sowie die politische Funktion der Kirche bzw. die Aufgabenteilung zwischen Lehramt, Klerus, einzelnen Laien und Laienverbänden im Mittelpunkt. Ebenso wird das Verhältnis von Kirche und Staat behandelt. Abschließend werden unterschiedliche Politikbegriffe in PT und KS herausgearbeitet.

O. hat mit seiner Untersuchung eine eingehende, systematische Analyse und Aufbereitung zentraler Themenfelder in der Diskussion zwischen PT und KS geleistet. Er arbeitet an vielen Stellen zutreffend heraus, daß Begriffe und Ansätze der P T zum Teil vage sind und noch einer systematischen Entfaltung und Präzisierung bedürfen. Ebenso zeigt er auf, daß die PT bisher nur einige Aspekte des Glaubens im Rahmen ihrer Konzeption aufgearbeitet hat und etwa hinsichtlich der Schöpfungstheologie Defizite bestehen. Die aufgezeigten Schwächen liegen nicht zuletzt darin begründet, daß es in der PT bisher an einem systematisch entfalteten, geschlossenen Werk fehlt und ihre Ideen nur in Vorträgen, Aufsätzen und Aufsatzsammlungen publiziert wurden. Eine solche geschlossene Untersuchung könnte zur Präzisierung ihrer Ansätze und zur Klärung vieler von O. und anderen aufgeworfener Fragen führen. Es wäre wünschenswert, daß sich die PT dieser Aufgabe nicht mit dem Argument des raschen Wandels der geistigen Situation der Zeit entzieht.

Dabei dürfte die Frage nicht ausgeklammert werden, was, über eine Gesellschaftskritik hinaus, auch an p o s i t i v e n, gestaltenden Elementen eingebracht werden kann. Hier zeigt sich die Schwäche der PT mit ihrer Anlehnung an die „Kritische Theorie" der Frankfurter Schule. Diese hat bisher über eine Artikulation von Unbehagen über die Gesellschaft hinaus keine konstruktiven Beiträge erbracht. Daher ist sie bei den Sozialwissenschaften, wie der Nationalökonomie, die sich um die Verbesserung gesellschaftlicher Institutionen mit dem Ziel von mehr Freiheit und Gerechtigkeit für die Menschen bemühen, zu Recht weitgehend unbeachtet geblieben. Dementsprechend werden wichtige sozialethische Fragen wie Arbeit, Menschenrechte sowie Solidarität, in der Form der Institutionalisierung im modernen Sozialstaat, in der PT nicht behandelt. Die institutionenkritische Sicht beachtet nicht, daß richtig gestaltete Institutionen in der modernen Gesellschaft – auch unabhängig von den individuellen guten oder schlechten Motiven der gerade handelnden Menschen – Garanten für Freiheit und Gerechtigkeit sind. Die zentrale sozialethische Frage ist also, wie positiv zu wertende Institutionen (z. B. Grundrechte der Verfassung) bewahrt und ungerechte zu mehr Freiheit und Gerechtigkeit verändert werden können.

Wenn Christen sich besonders für Arme und Unterdrückte einsetzen sollen, was PT und KS übereinstimmend betonen, müssen sie über ein Instrumentarium verfügen, das ihnen sagt, was in einer konkreten Gesellschaft Armut und Unterdrückung heißt, wie Arme und Unterdrückte identifiziert, und wie Armut und Unterdrückung am wirkungsvollsten beseitigt werden können. Angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften liegen viele Privilegien und Ungerechtigkeiten keineswegs offen zu Tage. Die hier bestehenden Lücken der PT sind daher nicht zufällig von einigen ihrer Anhänger sowie in einigen Varianten der Befreiungstheologie mit Ansätzen des klassischen Marxismus-Leninismus gefüllt worden.

In seiner Auseinandersetzung mit der PT konstatiert O. auch einige D e f i z i t e der KS, wenn er feststellt, daß sie bisher „keine allgemeine Theorie der Neuzeit, Aufklärung und Säkularisation hervorgebracht" hat (60). Ebenso stellt er zutreffend fest: „Die KS hat eine eigene philosophisch-theologische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie nur in Ansätzen entfaltet, die bisher aber nicht systematisch rekonstruiert und ausgearbeitet worden sind" (146). Dies liegt z. T. daran, daß der weiterentwickelte Diskussionsstand in der Moraltheologie, z. B. über Naturrecht, in der wiss. Soziallehre (einschl. O.) weitgehend unbeachtet geblieben ist. Auch die These der KS, sich über das Naturrecht in einer pluralistischen Gesellschaft Gehör verschaffen zu können, trügt, wenn z. B. der Kern naturrechtlicher Aussagen, nämlich der Freiheit und gleichen Würde aller Menschen, wie schon die Abtreibungs- und Gentechnologieproblematik zeigt, bei der Definition des Menschen gesellschaftlich nicht konsensfähig ist.

Kritische Anfragen an O. richten sich auch an seine Vorgehensweise der Konfrontation lehramtlicher Aussagen mit der PT. Wenn man die Aufgabe der Theologie nicht auf die Exegese biblischer oder lehramtlicher Aussagen beschränken will, sondern diese auch in der Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Zeit nach dem Wort des Apostels Paulus „Prüft alles, und behaltet das Gute" (1 Thess 5,21) besteht, stellt der Ansatz der PT, sich mit dem Neomarxismus, vor allem der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule auseinanderzusetzen, einen legitimen Versuch dar. Ein solches Beschreiten von wissenschaftlichem Neuland hat dabei naturgemäß vorläufigen und hypothetischen Charakter, so daß die aufgezeigten Divergenzen zwischen lehramtlichen Verlautbarungen aus den letzten Jh.en und der PT in der Natur der Sache liegen. Solche Hypothesen bedürfen zunächt vor allem einer intensiven innerwissenschaftlichen Diskussion.

Angesichts der Renaissance liberaler Ideen in den Geistes- und Sozialwissenschaften und vor allem auch der politischen Praxis der USA und Großbritanniens wäre ein der PT vergleichbares Unternehmen in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus wünschenswert. Die zentrale, auf einer Metaebene zu klärende Frage wäre dann, nach welchen Kriterien legitime Formen eines „Aggiornamento" des christlichen Glaubens von einer Anpassung an den Zeitgeist mit der Gefahr der Aufgabe grundlegender Glaubenswahrheiten zu unterscheiden wären.

Für die Legitimität des Versuchs der PT spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß die PT mit dem von Metz konzipierten Synodendokument „Unsere Hoffnung" eine gewisse kirchenoffizielle Anerkennung gefunden hat. Dieses Dokument bleibt bei O. unberücksichtigt, was dazu führt, daß er der PT vorhält (217), Gott als Richter spiele bei ihr keine Rolle, obwohl in „Unsere Hoffnung" dieser Thematik ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Bei der Behandlung historischer Aspekte kontrastiert die Darstellung von O. und der PT. Während die PT eher dunkle Flecken und Fehlentwicklungen in der Kirchengeschichte herausstreicht, bevorzugt O. eine harmonisierende Darstellung.

Allerdings hätte ihm eine nüchterne Betrachtung der Entwicklung der lehramtlichen wie der wissenschaftlichen Soziallehre sowie der katholisch-sozialen Bewegung und des politischen Katholizismus in Deutschland deutlich machen können, daß Irrtümer, Fehlentwicklungen, Kompetenzüberschreitungen und Konflikte nicht ausgeblieben sind. So ist Lothar Roos z. B. der Auffassung, daß im Sozialkatholizismus des 19. Jh.s „die liberale Theorie nur in ihren negativen Aspekten, nicht aber in ihren positiven Möglichkeiten (Menschenrechte!) gesehen wird. Damit wird das echte Anliegen der liberalen Theorie verkannt und mit ihr auch die richtigen Einsichten der ‚klassischen' Nationalökonomie." (Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus, Bd 2, München 1982, 88f). Verfehlte Überlegungen zur Reorganisation einer ständischen Gesellschaftsordnung nach mittelalterlichen Vorbild werden selbst vom päpstlichen Lehramt durch Paul VI. in der Ansprache zur 75 Jahrfeier von Rerum Novarum konstatiert, wenn es heißt: Die Kirche habe „eine gewisse theoretische und historische Vorliebe für korporative und bipolare Formen überwunden". (Texte zur Katholischen Soziallehre I, 4 Kevelaer 1977, 431). Konflikte zwischen Laien und Klerikern, Hierachie und Basis sind keine Neuerung der PT oder Befreiungstheologie, sondern sie äußerten sich auch im Gewerkschaftsstreit nach der Jh.wende, im Konflikt um das 3-Klassenwahlrecht in Preußen, im Zusammenstoß zwischen Kardinal Faulhaber und Adenauer auf dem Münchner Katholikentag 1922, in Konflikten zwischen Zentrumspartei/-fraktion und den Bischöfen sowie dem Vatikan. Die von O. geschilderte Abgrenzung der Aufgaben zwischen Lehramt und Klerus, sowie Laien und Laienverbänden auf politischen Gebiet stellt eine konfliktäre Durchsetzung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche dar. Dieses gilt genauso für die Liturgische Bewegung und die Liturgiereform.

Eine selbstkritische Anfrage nach den Ursachen, weshalb die PT in der Bundesrepublik, nicht zuletzt unter Theologiestudenten, zeitweise größeren Anklang als die KS gefunden hat, hätte nicht schaden können. Vielleicht wäre dann eine unzureichende und verzögerte Rezeption der neueren KS, sowohl bei den Vertretern der Wissenschaft, die sich besonders der von ihren Lehrern formulierten Soziallehre Pius XI. und Pius XII. verbunden fühlten, als auch den Katholischen Sozialverbänden deutlich geworden, so daß nicht zuletzt der Eindruck entstand, diese könnten zu neueren drängenden sozialethischen Themenfeldern (z. B. Dritte-Welt- oder Umweltproblematik) wenig beitragen. Ein Indiz für ein überholtes Verständnis der Soziallehre bei O. könnte sein, daß er diese als „Dritten Weg" bezeichnet, was kurz nach dem Erscheinen seines Buches durch die Enzyklika „Solicitudo rei socialis" in Nr. 41 ausdrücklich zurückgewiesen wird.

Bei der Problematik eines politischen Engagements der Christen, das von der PT gefordert, von O. aber eher distanziert behandelt wird, stellt sich die Frage, ob nicht zwischen PT und KS ein Konsens möglich ist. Während die PT bei ihrer Forderung von Situationen wie in Lateinamerika und anderen Ländern der 3. Welt sowie in Deutschland von der Zeit des Nationalsozialismus ausgeht, hat O. die Situation der Bundesrepublik vor Augen, wo Kernelemente der KS wie Menschenrechte, Demokratie und Sozialstaat in der Grundstruktur der Gesellschaft verankert sind. In einer Situation tiefgreifender Verletzungen der Menschenrechte und grober sozialer Ungerechtigkeiten, die das Leben vieler Menschen bedrohen, dürfte das politische Engagement der Christen zur Überwindung einer solchen Situation ein authentischer Ausdruck und eine nachdrückliche Verpflichtung des Gebotes der Nächstenliebe sein. Ein solches politisches Engagement, besonders wenn es nicht Prestige und Macht, sondern Leiden und Verfolgung eventuell bis hin zum gewaltsamen Tod mit sich bringt, muß als zeitgerechte Form der (Kreuzes-) Nachfolge betrachtet werden.

O. ist zuzustimmen, wenn er eine weitere Diskussion zwischen PT und KS auf der wissenschaftlichen Ebene fordert und durchaus Verdienste der PT anerkennt, indem er ihr „oft größere, religiös stimulierte Sensibilität für Gegenwartsfragen, als manchen Interpreten der KS" (304) bescheinigt. Er weist zutreffend darauf hin, daß Problembewußtsein und Handlungsmotivation aber auch der Handlungsnormierung im Hinblick auf die Gestaltung der Institutionen der Gesellschaft bedürfen, was einen unverzichtbaren Auftrag einer christlichen Sozialethik darstellt.

Münster Joachim Wiemeyer

Morel, Julius: **Ordnung und Freiheit.** Die soziologische Perspektive. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 175 S., kart. DM 26.–

„Haben diejenigen Recht, die ‚Disziplinlosigkeit und Schrankenlosigkeit der neuen Generation' beklagen und nach ‚law and order' rufen – oder diejenigen, die gegen Unterdrückung und zeitlose Reglementierung kämpfen?" – die Frage, die der Vf., Ordinarius für Soziologie an der rechts- und staatswissenschaftlichen Fak. der Univ. Innsbruck auf die Klappe seines Buches drucken läßt, deutet ein Doppeltes an: Einmal und vor allem läßt sie ahnen, daß einfache Antworten nicht weiterführen; die Titelbegriffe Ordnung und Freiheit sind komplementär: Freiheit ohne Struktur entartet in die reine Beliebigkeit der Veränderung ohne Woher und ohne Ziel. Ordnung ohne Freiheit endet in lebloser Starre. Zweitens insinuiert die Frage aber auch eine gewisse Sympathie auf der Seite der Freiheit, die zwar nicht Ungebundenheit, aber eben doch eine das Reglement übersteigende Dynamik erschließt.

„Soviel Ordnung wie nötig, soviel Freiheit als möglich", der zwar pragmatische, aber gerade so altbewährte Leitsatz realistischer Sozialethik spiegelt sich hier also als „soziologische Perspektive" in einem Buch, zu dessen Begegnung der Vf. in höflicher Geste in einem ersten Teil „einlädt", um sich alsdann grundsätzlich mit der Ordnung als dem normativen Moment menschlichen Zusammenlebens zu befassen. Im dritten Teil folgen entsprechend die personalen Momente der Freiheit, die sich dabei aber selber als bemessende Norm den ordnenden Regel-Normen so gegenüberstellt, daß sich konkrete soziale Regelungen als möglich und nützlich ja notwendig erweisen (davon handelt der vierte Teil), um der „Freiheit im Sozialen" eine Zukunft zu erschließen (fünfter Teil).

Obwohl das Buch wissenschaftlich sorgfältig bearbeitet und belegt wird (25 S. Anmerkungen und Literaturangabe im Anhang belegen es), folgt der „Einladung" ein angenehmes, von heiterem Ernst der Sache geprägtes Beisammensein in der Lektüre. Entstanden aus der konkreten Lehrtätigkeit und damit im methodologischen, für die Humanwissenschaften typischen Bewußtsein, Sachwissen in einem Werthorizont vermitteln zu müssen und doch den Studierenden nicht über die größere Fachkompetenz vereinnahmen zu dürfen, bietet diese Studie zum Thema einer Optimierung von Freiheit in und dank Ordnung zugleich eine Art Einleitung in Grundbegriff, Denkweisen, Grenzen und anthropologische Voraussetzungen (vgl. dazu das knappe aber instruktive Sachregister) dieser Sozialwissenschaft. Hart am konkreten Beispiel erläutert, bietet sie Ideologiekritik ohne Wertskepsis. Dem humanen Anliegen so verpflichtet ist eine solche Selbstdarstellung von Soziologie im Vollzug dann auch für die Sozialethik als Teil der Moraltheologie ungemein relevant. Denn wenn Erlösung etwas mit Befreiung des Menschen von Zwängen zu tun hat, kann mit einer Ordnung, die als Regelsystem sich selbst zu genügen begänne, wirklich nur „etwas nicht in Ordnung sein".

Münster Franz Furger

Rebell, Walter: **Psychologisches Grundwissen für Theologen.** Ein Handbuch. – München: Chr. Kaiser 1988, 288 S., kart. DM 49.–

Der Vf. ist für die Aufgabe seines Buches doppelt qualifiziert: Als Diplompsychologe unternimmt er in dem ersten Hauptteil einen „Überblick über die Arbeitsgebiete und Richtungen der Psychologie", deren fast unübersehbare Fülle von über 300 Methoden er geschichtlich und systematisch mit sorgfältig gesetztem Schwerpunkt in der Bedeutung für die praktische Theologie und Seelsorge darbietet.

Die Psychologie teilt der Vf. nach Studien- und Prüfungsordnung in ihre Hauptfächer ein, nämlich die allgemeine Psychologie, die Entwicklungspsychologie, die Persönlichkeitspsychologie einschließlich ihrer Tests, die Sozialpsychologie einschließlich Gruppen(dynamik), die pädagogische Psy-

chologie und die „klinische Psychologie", deren enger Rahmen von 36 S. über 300 Psychotherapiemethoden wenigstens zusammenfassend genannt und zutreffend beurteilt werden.

Den Begriff der Psychologie faßt er dabei so weit, da er nicht nur die Wege der Tiefenpsychologie und die Schulen der Psychotherapie einbezieht, sondern auch unter dem Stichwort Psychopathologie weite Gebiete der Psychiatrie, der Geisteskrankheiten einschließen will.

Der zweite Hauptteil berichtet, wie die psychologischen Erkenntnisse in der theologischen Praxis angewandt werden können und sollten:

Die Religionspsychologie (mit den Arbeiten von Girgenson und Gruehn und die Religionspsychopathologie werden ausführlich und mit dem Problem der „ekklesiogenen Neurosen" auf der Grundlage der Forschungen des Referenten behandelt (150–165).

Pastoralpsychologie, Psychotherapie und Seelsorge werden mit ihren Hauptvertretern genannt und miteinander verglichen (168–182), dabei wird die Transaktionsanalyse des „simplen Hedonismus" entlarvt (182–183). Ein negatives Beispiel autoritativer pastoralpsychologischer Seelsorge wird mit einem positiven der Gesprächspsychotherapie von Rogers verglichen (188–197), doch sind dem Rezensenten nicht minder negative von Rogers' „non directive counselling" bekannt. Damit wird die Grundthese des Vf.s unterstrichen: die seelsorgerliche Gesprächsführung liegt mitsamt ihrer Ausbildung im argen und bedarf dringend der Erneuerung, die nicht ohne sorgfältige Ausbildung möglich ist.

Mit Recht weist der Vf. in diesem Zusammenhang auf die noch immer maßgebenden Bücher des früheren Berliner Nervenarztes und Psychologen Fritz Künkel hin (198). Mißgriffe der „Gruppendynamik" werden gegeißelt (199–206).

Eine neue Form der Gruppenseelsorge, das „Bibliodrama" nach H. Petzold will biblische Inhalte spielend darstellen und für den einzelnen fruchtbar erfassen lernen, z. B. einen Streit zwischen den Anhängern des Paulus und solchen des Jakobus (218–222).

Anhand der Arbeiten von Theissen und von Drewermann wird die Bedeutung der Psychologie für das häufige Verstehen und Verkündigen der Heiligen Schrift deutlich gemacht. Auch im Lichte der Transaktionsanalyse läßt sich die Haltung manches Predigers besser verstehen (258–263).

Auf eine zusammenfassende Auswertung der Hauptergebnisse seines Werkes verzichtet R., vielleicht weil es ohnehin ungemein straff geschrieben ist.

Das Buch ist ein großartiger Wurf. Es gelingt ihm durch den Mut zur Kürze in die unübersichtliche Fülle der Begriffe und Methoden eine überschaubare Ordnung zu bringen, die dem Theologen erlaubt, sich zurechtzufinden und auch – nach einiger Erfahrung – Stellung zu beziehen.

Einige Anmerkungen zu Einzelheiten und ein grundsätzlicher Wunsch bleiben dann hinzuzufügen. Das Buch setzt sich, wie es heute als modern gilt, für die „Ambiguitätstoleranz" ein, also für die „Fähigkeit, daß man in der Haltung des Suchens bleibt" (171). Paulus bezeugt eine überwältigende Heilsgewißheit (z. B. „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ... mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn." Röm. 8,38). Hier dagegen wird ein Toleranzbegriff vertreten, der auf Lessing zurückgeht. Es sind aber die entscheidenen Unterschiede, die Lukas (4,12: „Es ist in keinem anderen Heil") und Paulus so gewiß machen, daß wir nur mit ihrem ansteckenden Glauben in der Seelsorge den vielen Auswegsuchenden den notwendigen Halt vermitteln können.

Eine andere Bemerkung scheint nach lebenslanger Erfahrung in beiden Bereichen notwendig: Gewiß überschneiden sich die beiden Kreise von Psychotherapie und Seelsorge, aber keinesfalls dürfen wir mit Stollberg die Seelsorge als kirchliche Psychotherapie ansehen. Die Heilung von seelischen Erkrankungen kann sich als Folge der Seelsorge einstellen, ist aber nicht ihr Hauptziel. Und wenn die Seelsorge sich politischer Methoden bedient, statt am Wort Gottes ausgerichtet zu bleiben (das die Seelsorge nicht ständig im Mund führen muß), dann unterscheidet sich eine fromme Kurpfuscherei ihrem Wesen nach kaum von einer andersartigen, aber nicht minder bedenklichen Verwechslung der Ziele und Wege.

Hier vermißt der Leser eine weitergehende Klärung der Begriffe von Psychotherapie und Seelsorge, aber auch von gesund und krank. Unter den Psychotherapiemethoden findet sich an zwei Stellen die Hypnose genannt. Das wird jedoch ihrer gegenwärtigen Bedeutung als einer der Hauptpsychotherapiemethoden der Welt nicht mehr gerecht, zumal sich zahlreiche Grenzgebiete zur Seelsorge und anderen religiösen Fragen ergeben.

Ein grundlegender Einwand aber muß der Behandlung der Depressionen in diesem Buch gelten. Sie lassen sich nicht einem Oberbegriff der Neurosen zuordnen (118), sondern gehören dem Bereich der Psychiatrie zu (der in diesem Buch ohnehin viel zu wenig berücksichtigt wird) und bedürfen fast stets der antidepressiven pharmakopsychiatrischen Behandlung. Sie wird in dem Buch nicht erwähnt.

Die Depressiven aber bilden auch in der Seelsorge eine der häufigsten Gruppen der Ratsuchenden. (In unserer Telefonseelsorge sind es noch immer seit der Gründung vor 33 Jahren und in unserer Ärztlichen Lebensmüdenbetreuung ein Drittel der Patienten.) Die Hälfte von ihnen sind in Selbstmordgefahr, und darum kommt dieser Frage eine buchstäblich lebenswichtige Aufgabe zu.

Über die Seelsorge an Drepressiven schrieb kürzlich Frau Ingrid Weber-Gast ein vorbildliches Buch: Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst: Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 4. Aufl. 1980, 109 S.) Von den vorbildlichen Erkenntnissen dieses Buches wünschen wir uns in einer Neuauflage des vorliegenden Handbuches möglichst viel aufgenommen und berücksichtigt.

Das Buch darf also bei kritischen Lesern auch einige Wünsche wecken, die jedoch insgesamt den hervorragenden Gesamteindruck des Buches nicht trüben können: hier liegt erstmals eine sachkundige und umfassende Gesamtübersicht über die Forschungsbereiche und Anwendungsgebiete der modernen Psychologie vor (bei zurückhaltender Erwähnung der seelsorgerlichen Parallelen), die für den Pfarrer als psychologischen Laien ein unentbehrliches Grundlagen- und Nachschlagewerk bietet.

Berlin Klaus Thomas

Erstverkündigung heute. Hg. von Paul Zepp. – Nettetal: Steyler Verlag (1985) 241 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 34), kart. DM 29,50

In diesem Buch sind sieben Vorträge zusammengestellt, die im Rahmen einer Studienwoche an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin über das durch „Evangelii Nuntiandi" neugeprägte Thema „Erstverkündigung" (prima nuntiatio) gehalten wurden.

In dem 1. Beitrag bietet K. Müller eine Bestandsaufnahme über „Sinn und Stellenwert der Erstverkündigung in der heutigen missionstheologischen Diskussion".

Ausgehend von der durch die Verlautbarungen des Vatikanum II erneut ins Blickfeld gerückten „missionarischen Dynamik" als wesentliche Bestimmung der Kirche – auch wenn diese Verlautbarungen leider immer noch nicht entscheidend dazu beigetragen haben, „das Feuer, das sich im Konzil entzündet hatte, wachzuhalten und den nachkonziliaren Diskussionen als tragendes Fundament zu dienen" (9) – analysiert der Vf. dann die besonderen Akzente des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi" Papst Pauls VI., das weit über den römisch-katholischen Raum hinaus positives Echo fand. Entscheidend in diesem päpstlichen Dokument ist die Tatsache, daß Evangelisierung als „jene Tätigkeit, durch welche der wahre Glaube bei den Nichtchristen und bei den Christen vertieft wird" (11), verstanden wird. „Glaubenserweckung und Glaubensvertiefung beschreiben umfassend die inhaltliche Bestimmung der Sendung der Kirche. Dennoch läßt sich ein verbreitetes Unbehagen an der Mission („Sendung") nicht übersehen, wie der Vf. an einschlägigen Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis dokumentiert. Dem Vf. ist dabei eine gewisse Wehmut anzumerken, auch wenn er eine Pioniermission wie in den vergangenen Jh. heute zu Recht nicht mehr als geeignet ansieht. Quasi als Gegenreaktion auf dieses Unbehagen konstatiert der Vf. die große Vitalität der sogenannten „jungen Kirchen" außerhalb Europas und Nordamerikas. Sie wird mit Zahlen belegt, die jedoch eine doppelte Sprache sprechen: Sie sind Anzeichen von Wachstum und zugleich eine Herausforderung zur Besinnung auf den Sinn der Erstverkündigung.

Den „Sachverhalten und theologischen Begründungen" dieser Erstverkündigung geht G. Schneider im NT nach. Hier stehen die Verkündigung Jesu und die Missionstätigkeit des Apostels Paulus im Mittelpunkt der Ausführungen.

H. Döring erläutert im Anschluß daran die Bedeutung der Erstverkündigung als „Selbstvollzug" der Kirche.

In einem fundamentaltheologisch recht interessanten Überblick wird die hier zur Diskussion stehende Problematik von verschiedenen Gesichtspunkten her beleuchtet. Eingeführt durch einige Bemerkungen zum Diskussionsstand auf evangelischer und katholischer Seite konzentrieren sich die Überlegungen zum Thema auf die sakramentale Struktur und Grundbestimmung der Kirche als Grundlage für die zentrale missionarische Tätigkeit. Hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang die heilswirkende Präsenz Gottes in der „Zeichenfunktion" und in der „Ausdrucksfunktion" der Kirche als Sakrament des Heils (42ff.). Wenn damnach die Erstverkündigung als „erste Grundfunktion oder Kirche" genannt wird, dann deswegen, weil die eigentliche theologische Dimension der missionarischen Tätigkeit die

Verkündigung des Wortes Gottes ist und nicht die bloße Ausweitung einer soziologisch weltweit erfaßbaren Plausibilitätsstruktur (50–60). „Erstverkündigung" kann daher auch nicht nur als „Primärsozialisation" verstanden werden (58).

Dem ökumenischen Aspekt des Problems im Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Evangelikalen ist der Beitrag M. Lehmann-Habecks gewidmet, der Analogien zu dem durch „Evangelii nuntiandi" geprägten Begriff „Erstverkündigung" herausstellt.

Knapp, aber präzis skizziert N. Wolf die „missionarische Weltlage" in Zusammenhang mit theologischen, gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die weltweit die „Erstverkündigung" in eine neue Situation gebracht haben. Der Vf. begnügt sich nicht damit, diese Tatsache nur als Krisenerscheinung, sondern auch als Möglichkeit zu bewerten, ein neues Verständnis zu gewinnen, aus dem dann neue Ansätze im Blick sowohl auf die Träger als auch auf das Gebiet der missionarischen Tätigkeit erwachsen sollen.

Einen Rückblick auf die theologischen Ansätze und Strömungen, die bis zum Vatikanum II den Missionsgedanken geprägt haben, bietet H. Rzepkowski anhand einiger Ereignisse und Gestalten der Missionstheologie. Erinnert wird u.a. an das Vatikanum I, an die sogenannte „Warneck-Ära" (auf evangelischer Seite) und an J. Schmidlin, den Vater der katholischen Missionswissenschaft.

Das Buch schließt mit einer „Anfrage an die Dritte-Welt-Theologie" ab (125–141). In diesem in drei Schritten ausgearbeiteten letzten Beitrag befaßt sich der Vf., H. Waldenfels, zunächst mit der „Sinnbestimmung heutiger Erstverkündigung". Diese läßt sich heute nicht mehr in einem monolithischen Denksystem erfassen. Sie ist vielmehr im Rahmen einer pluralistisch denkenden Weltzivilisation von verschiedenen Faktoren bestimmt. Von dieser Verständnisgrundlage her wird die Dritte-Welt-Theologie als kontextuelle Theologie mit unterschiedlichen Akzentuierungen nach Kontinenten und Schwerpunktthemen kurz dargestellt und schließlich dann versucht, das Verhältnis der Erstverkündigung zu dieser Theologie zu bestimmen.

Insgesamt stellt das Buch einen guten Überblick über das Rahmenthema dar, auf das es sich neu zu besinnen lohnt.

Münster Kossi J. Tossou

Ethik der Religionen – Lehre und Leben. Band 3: Gesundheit. Unter Mitarbeit von H.-J. Becken, P. Gerlitz, K.-H. Gottmann u. a. hg. von Michael Klöckner und Udo Tworuschka. – München/Göttingen: Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 189 S., kart. DM 19.80

Autoren verschiedenster wissenschaftlicher Herkunft präsentieren Definitionsversuche und Stellenwerte der menschlichen Gesundheit sowie praktische Vorschläge zur Gesundheitssicherung in Judentum (9–33; Autor: Janos Paál), Katholizismus (34–52; Friedrich Trzaskalik), Protestantismus (53–68; Adolf Köberle), Islam (69–90; Monika Tworuschka), Buddhismus (91–109; Karl-Heinz Gottmann), Japanischen Neureligionen (110–121; Peter Gerlitz), Afrikanischen Stammesreligionen (122–135; Hans-Jürgen Becken) und ausgewählten kleineren Religionsgemeinschaften (136–153; Udo Tworuschka). „Überlegungen zum Verhältnis von Gesundheit und Religion(en)" (154–173; Michael Klöcker/Udo Tworuschka) schließen die Darstellung ab. Es folgen „Anmerkungen" (174–187), ein „Vergleichendes Themenregister" (188–189) und ein „Verzeichnis der Mitarbeiter" (190).

In klarer Sprache und flott-beredtem Stil geschrieben, versteht sich der Bd „nicht nur als Ergänzung, sondern auch als Konkretisierung der gängigen Ethik-Standardwerke" (7, Vorwort der Hg.). – Manche Behauptungen, die in ihrer Form vielleicht durch Zeitdruck der Vf. bedingt sind, sähe man gern näher erläutert. Z. B. ist es mißverständlich, Seneca mit der hier nicht relevanten Bemerkung: „Er bejahte den Selbstmord als Befreiung aus dem Leibeskerker" (43) als Anreger einer christlichen Körperabwertung zu kategorisieren mit dem Schluß: „Das heißt: irdische Gesundheit, die auch den Körper miteinschließt, wurde nicht geschätzt; Maßnahmen zu ihrer Erhaltung hatten zu unterbleiben" (ebd.) – hat Seneca doch wohl eher der Gesundheit zwar einen niedrigeren Rang als Werten wie Weisheit, Seelenruhe etc. eingeräumt, sie gleichwohl aber nicht mißachtet. – Im Kap. über Gesundheit im Islam wird behauptet, daß Muslime gern „am christlichen Sündenverständnis u. a. das [kritisieren], was T. Moser als ‚Gottesvergiftung' und A. Görres als katholische Entartung beschrieben haben" (70). Leider arbeitet die Vf.in hier mißverständlich und ungenau, indem nur allgemeine Aussagen bzw. isolierte Zitate aus Sekundärliteratur verwertet werden, dem christlichen Sündenverständnis selbst aber wird das Wort nicht erlaubt. – Ferner scheint mir wahllos interpretiert, daß die Universalreligion im Gegensatz zur Volksreligion den Menschen „vom [...] Heil isoliert" (155) sieht. Der Standort, von dem aus eine solche Deutung unternommen werden kann, ist doch zu willkürlich gesucht. Ist der Adressat der Religion von ihrem Wesen her nicht immer zunächst der Heillose, dem nun ein Heilsweg angeboten wird?

Diese kritischen Anmerkungen wollen dennoch nicht über den begrüßenswerten Versuch der Hg. und Vf. hinwegsehen, den Gehalt der Religionen zum Thema „Gesundheit" mit Fleißarbeit griffig aufzubereiten.

Münster Georg Girschek

Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, hg. v. Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Walbert Bühlmann, Adel Theodor Khoury, Martin Kämpchen, Arnold Angenendt. – Altenberge: Telos Verlag 1988. 145 S.

Die in diesem Sammelband enthaltenen Beiträge sind auf der Fortbildungstagung des Verbandes katholischer Religionslehrer an Gymnasien in West- und Norddeutschland e. V. 1987 in Limburg vorgetragen worden.

Auch wenn – das Wort sagt es bereits – Weltprobleme umfassend sind, ist in den einzelnen Religionen nicht überall das nötige Problembewußtsein vorhanden. Als zentrales Weltproblem wird in den drei behandelten Weltreligionen Christentum (W. Bühlmann, 17–49), Islam (A. Th. Khoury, 50–79) und Hinduismus (M. Kämpchen, 80–104) der Frieden angesehen, wohingegen die Relevanz der Umweltproblematik weder im Islam und noch weniger im Hinduismus als solche erkannt ist. Auch bzgl. der Entwicklungshilfe gehen die Interessen im Raum der genannten Religionen auseinander: Während das Bewußtsein der Christenheit in bezug auf die Notwendigkeit der Entwicklungshilfe für die Länder der Dritten und Vierten Welt in den letzten Jahrzehnten geschärft worden ist, kennt der Islam volle Solidarität nur unter Muslimen; der Hindu beschränkt sie gar vornehmlich auf die eigene Familie, die Kaste und das Dorf, und das trotz der 1947 durch die indische Verfassung verfügten Aufhebung des Kastenwesens.

In seinem Beitrag „Was tut ihr da Besonderes?" kontrastiert A. Angenendt abschließend aus historischer Perspektive die Botschaft Jesu mit dem Gesetz des genauen Ausgleichs, der Gabe und Gegengabe, in früheren Epochen (105–145).

Insgesamt geben die einzelnen Beiträge erwägenswerte Anregungen und Verstehenshilfen für jene, die sich im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts, der Gemeindekatechese oder der Erwachsenenbildung mit den großen Weltproblemem befassen.

Würzburg Ludwig Hagemann

So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 368 S. (GTB Siebenstern 785) kart. DM 34.–

Das islamische Recht stützt sich auf vier Quellen, den Koran als das unerschaffene Wort Gottes, die Propheten-Traditionen (Hadith), den Analogieschluß (Qiyas) und den Konsens der Gemeinde (Idjmà). Während es sich bei den beiden letztgenannten Quellen im Grunde um rechtliche Techniken handelt, sind Koran und Hadith kanonische Texte. Als mit dem Tode des Propheten Muhammad 632 die Offenbarung des Korans abbrach, stellte dieser den Muslimen heilige Text eine Richtschnur für deren religiöses, soziales, wirtschaftliches und politisches Leben dar. Er reichte jedoch nicht für alle Lebensumstände der in einem ständigen Wandel befindlichen Gemeinde der Muslime aus. Vieles war im Koran nicht thematisiert worden, was für die Gläubigen in ihrem stetigen Bemühen um ein Gott wohlgefälliges Leben wichtig erschien. In dieser Situation gewann die Tatsache eine besondere Bedeutung, daß der Prophet nach muslimischer Auffassung ein von Sünden freier Mensch war. Sein Vorbild (Sunna) war es, dem man nacheiferte. Daher begann man, Informationen über das Verhalten Muhammads, seine politischen und rechtlichen Entscheidungen und seine gesamte Lebensführung zu sammeln und zusammenzustellen. Auf diese Weise entstand ein Corpus von Informationen, die für die Muslime Vorbildcharakter erhielten und noch heute besitzen. Dies Corpus hat nicht die Autorität des Korans, was aber ohne Bedeutung ist, da die Traditionen dem Buch Gottes nicht widersprechen. Sie decken jedoch einen großen Bereich des täglichen Lebens der Muslime normativ ab, den der Koran nicht behandelt. Wir haben damit im übrigen auch eine hervorragende Quelle der früh-islamischen Kulturgeschichte vor uns, wie sie für kaum einen anderen kultur-historischen Bereich vorhanden ist. Das ist in mancherlei Hinsicht genutzt worden. Man denke nur an

die zahlreichen, von Hans Wehr angeregten Dissertationen über die materielle Kultur und die Gesellschaft des Frühislams.

Angesichts der Bedeutung der Hadith-Sammlungen muß es verwundern, daß es zwar zahlreiche deutsche Koran-Übersetzungen gibt, eine vergleichbare Arbeit im Bezug auf die Prophetentraditionen bisher aber noch nicht geleistet worden ist. Ursache dafür mag vielleicht die Tatsache sein, daß die Gesamtheit aller Prophetentraditionen etliche Tausend Seiten ausmacht und die Frage der Auswahl außerordentlich kompliziert ist. A. Th. Khoury hat diese schwierige Aufgabe auf sich genommen und bewundernswert gelöst.

Er gibt zunächst einen Überblick über die Bedeutung, Entstehung, die Überlieferungsgeschichte und Kritik, sowie die Hauptthemen der Prophetentraditionen. Zum besseren Verständnis des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs folgt eine kurze Einführung in den Islam als religiöses System, wobei auf seine Gottesvorstellung und sein Weltverständnis eingegangen wird, der Totalitäts- und der Universalitätsanspruch des Islams nicht unerwähnt bleibt und das Verhältnis von Christen und Muslimen behandelt wird. Dieser Einleitung folgt dann eine Textauswahl, die das gesamte Themenspektrum der Hadith-Literatur umfaßt. Der Leser lernt Texte zu den Themen Glauben, Gott und Muhammad kennen. Er erfährt etwas über die „Ausführungsbestimmungen" der durch den Koran festgelegten Glaubenspflichten des Gebets, Almosengebens, Fastens und der Pilgerfahrt. Einen wichtigen Bereich der Hadith-Literatur machen Fragen von Ehe und Familie aus. Auch er wird in dieser Zusammenstellung berücksichtigt, das Richteramt wird besprochen, die heikle Frage des „Heiligen Kriegs" nicht ausgespart. Ergänzungen zu den im Koran festgelegten Strafbestimmungen bei Apostasie, Tötungsdelikten, Diebstahl, Sexualdelikten und dem Konsum von Wein werden ebenfalls dargestellt. Dem folgen Themen aus dem Bereich der Ethik. Den Abschluß bilden einige schöne Beispiele von Gebeten Muhammads.

Die gesamte Auswahl überzeugt ob ihrer Repräsentativität der ausgewählten Themen. Sie ist in ein angenehmes, gut lesbares Deutsch übertragen und mit den notwendigen Quellenangaben versehen, die es dem Fachmann leicht machen, mit den üblichen Hilfsmitteln die entsprechenden Belegstellen aufzusuchen. Es ist nicht zu erwarten, daß sich jemand in Zukunft jene unendliche Mühe der Sichtung der Hadith-Literatur machen wird, für die wir A. Th. Khoury aufrichtigen Dank wissen. Schon jetzt wird man feststellen können: Wir haben es mit einem Standard-Werk zu tun.

Münster Peter Heine

Behre, Maria: **„Des dunkeln Lichtes voll"** – Hölderlins Mythokonzept Dionysos. – München: Wilhelm Fink Verlag 1987. 283 S., kart.

1. Der aktuelle Kontext: Mythenrezeption der Gegenwart: Die Beschäftigung mit dem Mythos hat in den Geisteswissenschaften – von der Theologie und Philosophie über die Literaturwissenschaften hin bis zur Kunstwissenschaft und Architektur – Konjunktur. Glaubte die klassische Aufklärung sich darüber versichert zu haben, daß i. S. der programmatischen Geschichtsformel „Vom Mythos zum Logos" ein ultimativer, irreversibler Sprung vom bloß Märchenhaften zum rein Vernünftigen getan sei, regt sich schon im späten 18. Jh. – auch bei durchaus der Aufklärung verpflichteten Geistern – daran Zweifel. In den Anstrengungen des Subjekts um Vergewisserung seiner selbst wird für die „Arbeit am Mythos" eine genuine, anhaltende Leistung gesehen, derer der Logos, will er nicht einer Selbsttotalisierung verfallen, gedenken muß.

Für Herder etwa hat die Beschäftigung mit dem Mythos den Sinn einer „poetischen Heuristik", in der der Mythos – gleichsam als eine Hieroglyphe menschlichen Bewußtseins – wie dann Forster formuliert, als „neugeprägte Bilder des Möglichen wieder in Umlauf" gebracht werden soll. Für die, die sich im Kontext der Neuzeit „immer noch" mit dem Mythos beschäftigen, ist die Überzeugung gemeinsam, daß der Mythos für die späteren Fragen transportiert, die, selbst wenn die ursprünglichen Antworten obsolet geworden sind, den geschichtlichen Sinn bewegen und produktiv in Unruhe halten. Auch die gegenwärtige Rezeptionsforschung verfolgt das Wirkpotential des Mythos als „Leitfossilien" umfasssenden menschlichen Selbstverständnisses, wie nämlich mythische Gehalte fern ihres Ursprungs immer wieder als Motive des menschlichen Sinnhorizonts aufgegriffen, an- und umverwandelt werden.

2. B.s Ansatz einer Hölderlin-Interpretation: Ein deutscher Dichter, Philosoph und Theologe der Neuzeit, bei dem eine höchst reflexive, künstlerisch-produktive und auch existentiell bedeutsame Beschäftigung mit der An- und Umverwandlung des Mythos vorliegt, ist ohne Frage Friedrich Hölderlin. Dies eindringlich wiederum in die Diskussion der gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Mythenrezeption gerückt zu haben, ist Absicht der vorliegenden Arbeit, die – vom Cusanus-Werk gefördert – 1985/86 von der Phil. Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde. Hölderlin soll als „Mythopoet" ernst genommen werden, für den Dionysos – als poetisches und philosophisches Mythologem – von zentraler konzeptueller Bedeutung für das Gesamtwerk ist (7f).

Historisch und systematisch läßt sich die Vf.in von Nietzsche als „Wegweiser" (259) den Anstoß geben, Hölderlin über Dionysos zu verstehen (8ff). Zwischen den beiden Dichtern bestehe eine „Geistesverwandtschaft" (15f), für beide sei das Bild- und Deutepotential „Dionysos" eine regelrechte Denk-, Kunst- und Lebensform (20f), die in Anschauung und Begriff die Erfahrung der Individuation ermögliche.

Daß Dionysos tatsächlich diese (eigentlich schon eher: die!) zentrale paradigmatische Bedeutung für die Konstellation des gesamten Hölderlinschen Werkes (z. B. 23) habe, versucht B. durch mehrere triftige Perspektiven aufzuweisen. Historisch-biographisch etwa habe sich der Dichter ein Leben lang am Deutepotential des Mythologems abgearbeitet, Spuren davon – dies wird die Vf.in auch dann am Textmaterial zeigen (63ff) – ziehen sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. „Dionysos" sei in einer genetischen Entfaltung als „Programm" (252), das Ästhetik, Philosophie, Theologie und politisches Denken Hölderlins durchdringt, zu verfolgen. „Dionysos" sei insofern hermeneutischer Konvergenzpunkt, von dem her und auf den hin vielfältige interpretatorische Inblicknahmen zusammenzuführen seien.

B. nennt diese hermeneutische Zentralkategorie „Mythokonzept Dionysos", so auch der Untertitel der Diss. Der Begriff „Mythokonzept" zielt auf das „sinnlich erfaßbare Bild eines denkerisch erfaßbaren Begriffs" (39), auf die Einheit „intellektueller und naturaler Anschauung" (259), die sich im Fall des Dionysischen hin auf eine Bildwelt konkretisiert, die z. B. Wein als Einheit eines Natur- und Kulturphänomens, als Einheit von Göttlichem und Irdischem bestimmt.

3. Aufbau der Untersuchung: Soweit im Kern der methodisch-hermeneutische Zugriff B.s.

Der Vollzug des Gedankens baut sich in der Untersuchung wie folgt (s. 13f) auf: Als wirkungs- und forschungsgeschichtlicher Ausgangspunkt wird zunächst Nietzsches Konzept des Dionysischen als Rezeptionshintergrund der Entdeckung des „Mythokonzepts Dionysos" bei Hölderlin exponiert. Sodann erfolgt eine Entwicklung des Begriffs „Mythokonzept". Dem schließt sich die Darstellung der Rezeptionsgeschichte des Dionysos-Mythologems in Philosophie und Literatur vor Hölderlin an. Die Vf.in schlägt darin einen Bogen von antiken Konstellationen bis zum frühen 18. Jh. und schließlich bis zur Klassik, um mit den Antike-Konzepten der Stiftskameraden Hölderlins, nämlich Hegel und Schelling, an das Hölderlinsche Werk anzuschließen. Dieser motiv-, begriffs- und problemgeschichtliche Längsschnitt vermochte den Rezensenten besonders zu überzeugen und macht das Buch auch für Theologen und Philosophen lesenswert. Sodann konzentriert sich der Blick auf Hölderlin: Der genuine Ansatz des Dichters wird im Rahmen einer systematischen Orientierung der Textbeobachtungen im Blick auf die Bindung an Natur- und Kulturerfahrungen im Kontext des Weinmotivs und durch Veranschaulichung systematischer produktionsästhetischer Kategorien verdeutlicht (63ff). Vier konkretisierende Durchgänge sollen die Gehalte entbindende, produktive hermeneutische Kraft des methodischen Zugriffs unter dem Leitmotiv des Dionysos „unter Beweis stellen" (13):

- in einem „mythophysischen Motivfeld" (Kap. 3.1: „Der Wein und sein Gott": Weinkultur-, trinken und -wirkung in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen des einzelnen mit und in der Gemeinschaft, Weinkult des Dionysos u. a. m.),
- in der „mythopoetischen Heuristik" (Kap. 3.2: Fünf Mythenelemente des Dionysischen werden als strukturbildend für Hölderlinsche Texte herausgearbeitet: Zeit des Lebenslaufes in Zeugung, Kindheit und Wanderung / Rhythmus der Natur / Kult als Austragen der Nähe und Ferne zum Göttlichen),
- in einer „mythophysischen Hermeneutik" (Kap. 3.3: Als gemeinsamer Nenner der Dionysischen Erfahrung wird der Gesichtspunkt der hermeneutischen Zeitigung, d. h. ein Hervorbringen im Prozeß der Reifung, expliziert; „gezeitigt" werden im Kontext des Dionysos z. B. Gottesbilder, Naturerscheinungen, Naturanschauungen, Kunstorte, Sprachformen, Gemeinschaftskonstituion),
- in einer „mythopoetischen Interpretation" (Kap. 4: Hier werden exemplarische Interpretationen aus dem Gesamtwerk im Lichte des „Mythokonzepts Dionysos" gegeben: Gedichte der verschiedensten Phasen, zum Briefroman „Hyperion", zum „Empedokles"-Drama, zur „Antigonä"-Übersetzung).

4. Kritische Würdigung: Der Rezensent kann den Einzelinterpretationen der breiten textauslegenden Kap. 3 und 4 im großen und ganzen folgen, hier liegen die eigentlichen Stärken der Untersuchung, hier vermag die Vf.in ihr fundiertes, solides und durch den spezifischen Akzent der Arbeit pointiertes literaturwissenschaftliches Handwerkszeug zur Anwendung bringen. Dankbar

nimmt man auch die Strukturierung komplexer Problemstellungen Hölderlins in übersichtliche Schemata (etwa zum „Wechsel der Töne", 113; eine „Erdkarte" der mythischen Topologie Hölderlins, 128; zu Gedankenentwicklungen in den großen Gedichten u. a. m.) zur Kenntnis, – ein Angebot an den Leser, das in der germanistischen Wissenschaft leider außer Mode gekommen ist. Dankenswerterweise gibt B. in einem „Schluß-Kapitel" noch einmal einen rückblickhaften Überblick (259ff) über den Duktus des Erarbeiteten.

Folgende kritische Anfragen wären aus der Sicht des Rezensenten an B. zu richten:

Sich einen Zugang zu Hölderlin über einen anderen, späteren Dichter (hier: Nietzsche) geben zu lassen, hat auf den ersten Blick etwas Faszinierendes. Es ist jedoch zu fragen: Ist die „Analogie" (19) zwischen beiden nicht eine, bei der die Differenz stärker als die Identität wiegt? Kann B., obwohl gewisse Differenzen der „Geistesverwandten" konstatiert werden (19), so weit gehen zu sagen, die „literarisch-philosophische Fassung des Dionysischen bei Nietzsche determiniere die Betrachtung der Dionysos-Gestalt bei Hölderlin"?(!) (15) – Gibt es wirklich e i n e n exklusiv favorisierbaren – so der Eindruck, den der Leser über 260 Seiten der Lektüre bekommen muß – Zugang zu Hölderlin, der eine Gesamtschau des Werkes (7, 23, 261, 40, 21) strukturiert, und ist diese zentrale Kategorie in Dionysos gegeben? Liegt in diesem Exklusivanspruch nicht eine Überforderung eines – zugegebenermaßen wichtigen – Motivs vor? Liegen bei Hölderlin nicht neben der antikmythischen Motivik – im spannungsreich-produktiven Wechselverhältnis – auch gewichtige Einflüsse der aufklärerischen Philosophie (z. B. die folgenreiche Auseinandersetzung mit Kant, dem „Moses der Nation" oder mit Schillers Kunsttheorie) und christlicher Theologie vor?

Der eben zuletzt genannte Aspekt sei – mit Blick auf den eher theologisch gebildeten Adressatenkreis dieses Rezensionsorgans etwas deutlicher angerissen: Die perenne Frage, ob Hölderlin ein „christlicher Dichter" sei (wenn es so etwas überhaupt gibt), sei hier gar nicht grundsätzlich gestellt oder gar beantwortet. Dennoch ist korrigierend entgegen der (Über-?)Pointierung des Dionysos-Motivs bei B. festzuhalten, daß christliche Theologie – freilich nicht immer in einer kirchenamtlich-dogmatischen Lesart (!) im Werk des Dichters, dies bezeugen nicht zuletzt auch seine Briefe durchgängig – eine zentrale Rolle spielt. Hier sei etwa nur auf die Bedeutung der johanneischen Liebes- und der paulinischen Geist-Theologie – die B. zwar mitbeleuchtet, aber m. E. unterrepräsentiert – hingewiesen. Auch der „Liebes"-Begriff, von dem her sich Hölderlin die Überwindung der Dichotomien seines Zeitalters verspricht (vgl. „Hyperion", „Systemprogramm"), und das deutlich eschatologische Geschichtsverständnis (bei B. das Geschichtsverständnis von einem mythischen Horizont her entwickelt!) können und wollen christlichen Einfluß nicht verleugnen. Als weitere – unterbelichtete, aber unverzichtbare – Motive wären hier zu nennen: der eucharistische Aspekt („Brot und Wein"!, Blick auf christliches Abendmahlverständnis S. 65 zu knapp), der jüdisch-christliche Hintergrund für Hölderlins zentralen Topos des Sabbat („Feiertag", vgl. S. 81f) und der Bezug zum christologisch-kenotischen Moment („Der Vorgang des Herablassens von der Höhe in die Tiefe", S. 72 / Opfer und Selbsthingabe als Selbstgewinn, S. 73 rein mythologisch interpretiert!).

Christliche Bezüge werden oft eher versatzstückhaft aufgegriffen, etwa beim Komplex: Wandlung von Wasser zu Wein (Anm. 67, S. 16) oder im Kontext pietistischer Lichtmetaphorik (Anm. 28, S. 69) eher illustratives Zitieren von Bibelsprüchen (Anm. 87–90, S. 91). Im Extremfall theologisch schlichtweg falsch bzw. an der neueren Forschung vorbei, was bei einer vom Cusanuswerk geförderten Arbeit eher peinlich wirkt, z. B.: „Durch die späte Datierung des Johannesevangeliums kann, anders als bei den Synoptikern, schon von einer Konstitution der Kirche ausgegangen werden" (161, sic!). Unterm Strich überwiegen jedoch die o. g. Stärken dieser Untersuchung, der Rezensent hat sie mit Gewinn zur Kenntnis genommen und kann sie allen an Hölderlin und/oder an der aktuellen Mythendiskussion Interessierten empfehlen.

5. Bedeutung für die theologische Diskussion, Ausblick: In der geistigen Situation unserer Zeit hat die Diskussion um den Mythos wieder Konjunktur. Dies sieht der Rezensent mit einem weinenden und einem lachenden Auge zugleich: Einerseits verkommt in diesem Kontext manches zu leicht zur modischen Attitüde, andererseits bietet diese allgemeine Gesprächsbereitschaft auch die Chance, rationalistisch-enggeführte Plausibilitätsstrukturen kritisch zu beleuchten – nicht zuletzt aus der Perspektive des christlichen Glaubens und seiner Theologie. In die gegenwärtige Diskussion um die „neuen Mythen" sollte die Theologie ohne Berührungsängste in den offenen Dialog mit der Philosophie – eigentlich ein altes und bewährtes Gespräch – aber auch mit der – oft stiefmütterlich behandelten – Literatur eintreten. Für letzteres gilt es jedoch, „alte" Fehler zu vermeiden, die m. E. in zwei extremen Positionen bestehen: Zum einen eine mehr oder minder offene Umarmungsstrategie eines theologischen Annexionstyps, der alles Mythisch-Poetische als „praeparatio evangelii" vollenden und „heimholen" will (klassisch dafür etwa H. Rahner in seiner Deutung mythischer Dichtung), andererseits eine eher exkludierende Lesart, die dem Poetischen – entspricht es nicht der „reinen Lehre" bis aufs Jota – „das Christliche" letztlich absprechen will (so z. B. die Quintessenz der Hölderlin-Deutung Guardinis). Tastende, aber erfolgversprechende Gesprächsanstöße, die die genannte Skylla und Charybdis zu meiden suchen, gehen z. Z. eher etwa von den Arbeiten K.-J. Kuschels aus, auf die hier für an diesem Komplex Interessierte hingewiesen sei.

Die theologische Wissenschaft sollte sich rückhaltlos mit ihrem kritischen und zugleich tröstenden Potential in die o. g. Diskussion einbringen: „kritisch", weil sich in wortführenden Positionen der gegenwärtigen Mythendebatte (vor allem Blumenberg und Marquard) ein neuer Status quo im Sinne eines erhaltenden skeptischen Indifferentismus zum weltanschaulichen Programm spätbürgerlicher Philosophie entwickelt, der in einer „polymythischen Gewaltenteilung", Sinnangebote depotenzierend, aufeinander prallen lassen will, um diese einander paralysieren zu lassen, so daß am Ende Sinnansprüche „sinndiätetisch", gleich-gültig nebeneinander stehen bleiben und das Subjekt so in seine vermeintliche Freiheit entkommen kann. Und „tröstend", weil sich in der Diskussion um die „neuen Mythen" eine mehr oder minder verborgene Sehnsucht nach Lebensauslegung und -praxis jenseits empiristisch-enggeführten Positionen anmeldet. Hier sollte christlicher Glaube versuchen, sich – behutsam werbend – einzubringen. So spricht gerade Hölderlin im bekannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" – gemeinsam mit den jungen Kommilitonen Hegel und Schelling – seine tiefsten Hoffnungen aus, wenn er im Blick auf die Aufhebung der Dichotomien seiner Zeit eine „neue Mythologie" fordert, die er auf eine Perspektive einer „neuen", „sinnlichen Religion" hin konkretisiert. Ein solches Projekt ist uns Heutigen immer noch nicht gegeben, sondern aufgegeben.

Kriftel Gustav Schmiz

Wulf, Friedrich: **Gott begegnen in der Welt.** Erfahrungen des Glaubens. – Würzburg: Echter 1988. 202 S., DM 34.–

Der Rang dieses Sammelbandes ist vermutlich nicht genügend gekennzeichnet, wenn er in der sehr weit gespannten Rubrik „Spiritualität" erscheint. Jedenfalls ist er kein Erbauungsbuch im üblichen Sinn. Geht es doch um Glaubensfragen, die konstitutiv sind für Menschsein, wie es umgekehrt um humane Erfahrungen geht, die das Christliche in seiner Tiefe erst ganz ansichtig machen; beides so dargestellt, daß es für Menschen von heute nachvollzogen werden kann, sie sich darin wiederfinden. Ein Lebensbuch also, das auf dem Fundament theologischer Anthropologie unter Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils den Primat Gottes gerade darum ungeschmälert hervortreten läßt, weil es den Menschen so ernst nimmt.

Zwei Grundthemen durchziehen das Buch, dessen Beiträge zum größeren Teil in langen Jahren herangereift sind, zum anderen Teil in jüngster Zeit erarbeitet wurden: Zum einen die geschaffene und geschichtliche Welt als Ort christlicher Gottesbegegnung, zum andern die Verflochtenheit des Humanen und Christlichen in sogenannten rein menschlichen Haltungen und Handlungen wie Verstehen, Verzeihen, Aushalten und Trösten, in der Suche nach Identität und innerer Lebensgestalt, im personalen Reifungsprozeß, in der Hoffnung, in der Liebe.

Was das e r s t e T h e m a angeht, ist vor allem der großangelegte 2. Beitrag „Die irdischen Güter auf dem Weg des Glaubenden zu Gott" (21–48) der Beachtung wert, namentlich im gegenwärtigen Ringen der Theologie wie der christlichen Lebenspraxis um die rechte Weise der Öffnung zur Welt. An drei Gestalten: Franz von Assisi, Ignatius von Loyola und an dem erst in unserem Jahrhundert in seiner ganzen Bedeutung erkannten englischen Dichter (Lyriker) Gerard M. Hopkins (1844–1889) wird in kritischer Auseinandersetzung mit der Schöpfungsspiritualität der christlichen Überlieferung gezeigt, daß und wie Nähe des gläubigen Christen zur Welt und ihren Gütern möglich ist und wachsen kann. Eng damit zusammen hängt die einleitende Deutung des christlichen Grundwortes „G o t t a l l e i n" (9–20); sie könnte nicht zuletzt monastisch-kontemplativen Orden helfen, in ihrer Reflexion und Praxis zu der durch Christus erwirkten „Tiefendimension des irdischen Daseins vorzudringen, in der Gott und Welt zu liebender Einheit geworden sind" (18). Ähnlich fundamental für die Erfassung des „einen und unteilbaren Mysterium(s) von Schöpfung und Heil" (49) könnte sich die Hinterfragung des alten, in der Bibel begründeten Topos vom „G a s t sein auf Erden" (49–55) auswirken, das heute sein human-christliches Gegengewicht braucht und findet in der Entschlossenheit zur Erde, ohne daß die Pilgerschaft in dieser Zeitlichkeit verkürzt würde. Die Rez. kennt nicht viele Veröffentlichungen, in denen mit vergleichbarem historischem wie theologischem Sachwissen die epochal neue Fragestellung ausgehalten und nach Antworten

gesucht wird, Antworten, die nicht einfach nachzuschlagen sind im überlieferten Glaubensgut, sondern die erst dort erhofft werden könnten, wo einer sich bei aller Treue zur Schrift und Tradition ganz Gott und ganz der Welt aussetzt und die „Radikalität der Spannung zwischen beiden an sich selbst erfahren hat" (11).

Ähnlich sachkundig und mit gleich tiefer existenzieller Erfahrung wird das zweite Grundthema im Ringen um einen abstrichlosen Glauben angegangen und in breitem Spektrum ausgefaltet: Vom „zwiespältigen Menschen" (56–62) und der „Krise der Lebensmitte" (63–69), vom „Verlangen" des heutigen Menschen „nach Erlösung" (70–77) reicht der Bogen über „Tugenden der Humanität" (78-96), „Trost und Tröstung" (97–105), „Liebe und Tod" (106–113), über den „Geist der Armut" (114–128), die „Hoffnung" (129–139), die dem „Menschen zumutbare Wahrheit" (140–153) und die Frage nach der zu erringenden „inneren Gestalt" des Glaubenden (154–170) bis hin zur „Dialektik von Geborenwerden und Sterben" (171–193), in dem die verschiedenen Phasen des Menschseins mit christlichen Augen in der Tiefe erkannt und angenommen werden. Den Abschluß bildet der meisterhafte Essay „Mein Leben – ein Augenblick" (194–202).

An den Überschriften bereits läßt sich Vielfalt und Einheit des Bandes ablesen. Die Vielfalt verdankt sich der lebenslangen, nicht zuletzt seelsorglichen „Spurensuche" des Vf.s, die Einheit dem Glauben, der aber auf neue Weise, als heute nachvollziehbare Erfahrung vermittelt wird. Eine keineswegs nebensächliche Hilfe bietet die sensible Verwendung großer zeitgenössischer Literatur, wobei es ebenso wohltuend wie konsequent ist, daß diese nicht steil und zu schnell vereinnahmt wird für das christliche Anliegen, sondern zunächst einmal nach ihrer menschlichen Aussage abgehorcht und abgetastet wird. So paßt es zur Gesamtausrichtung des Buches. Gerade so liefert es einen nicht zu entbehrenden Beitrag zur Theologie und Praxis christlicher Spiritualität heute. „Gott begegnen in der Welt", das kann nur der Christ, der sich auch als Mensch einläßt auf diese Welt, in die Gott ein für allemal eingegangen ist, um sie zu erlösen. Das nicht theoretisch, sondern als Summe des eigenen Lebens in einer anspruchsvollen Denk- und Sprachkultur darzubieten ist Anliegen und Verdienst dieses wichtigen Buches.

Herstelle Corona Bamberg

Boulad, Henri: **Alles ist Gnade.** Der Mensch und das Mysterium der Zeit. Aus dem Französischen von Hidda Westenberger (L'homme et le mystère du temps). – Wien: Herold 1988. 244 S., kart. DM 17.80 / öS 228.–

Es handelt sich bei dem Werk des ägyptischen sozialengagierten Regionaloberen der Jesuiten nicht um einen neuen Gnadentraktat mit einer denkerischen Durchdringung der Zeitlichkeit des Handelns Gottes, wie die Titel hoffen lassen, also etwa um eine Ausführung des Axioms, die Gnade setze Geschichte voraus (W. Dirks), sondern um einen theologisch-psychologischen Essay als Exerzitienbuch mit philosophischen wie auch predigtartigen Passagen. Man könnte es als therapeutische Meditation (eine Art Erbauungsbuch als Antwort auf die neue Kosmologie und die Daseinserfahrung in einer Metropole voller Gegensätze) übergehen, wären da nicht zwei Gründe, das Werk als Besinnungs-Buch auch für die Wissenschaft ernst zu nehmen: 1. Die konsequente Fragestellung nach der Erlösung von der Zeitlichkeit (= dem Tod), die so noch nie einen Gnadenbegriff durchtränkt hat. 2. Die Tatsache, daß des Vf.s Antworten auf diese Grundfrage uns veranlassen müßten, über einige Theologumena nachzudenken, die sich heute weithin in sogenannten spirituellen Büchern als angeblich kirchliches Glaubensgut finden, die aber dogmatisch höchst strittig sind und erst einmal im theologischen Diskurs geklärt werden müßten, bevor sie praktisch umgesetzt werden dürften.

Der philosophische Ansatz des Vf.s, der zu einer ‚eschatologischen Lebensqualität' führen soll, läßt sich mit der einfachen Maxime wiedergeben: „Nicht durch die Flucht entgeht man der Zeit, sondern durch gute Aufmerksamkeit" (24). Die vom Subjekt zyklisch oder fließend-linear erlebte Zeit lasse sich durch „wirklichkeitsandächtig(es)" (51) Gegenwärtigsein mit der Ewigkeit im Jetzt verbinden (66). Daß Zeit gelassen und zu lassen ist (Wachsen, Ruhe, Kontemplation) und daß wir in der Erinnerungskraft das Vergangene mittragen, wie auch die Toten uns tragen, erlaubt B. einen Übergang zur Erklärung, wie die Kraft der Gnade wirkt und was der Himmel sein könnte: „dieser ewige Augenblick des Wiedererinnerns an all das, was wir gewesen sind, und wie wir es in der Anwesenheit unseres Schöpfers gelebt haben, in der Gottesgegenwart" (136).

Die Sehnsucht nach der Einheit dieser und jener Welt und nach dem Festhalten des Zeitlichen führt den Vf. dann zu einer Deutung des Sieges über das Böse mit Hilfe der Reue: „Getilgte Vergangenheit", „Erlösung von der Zeit" (137). An diesem Punkt muß das Problem der Allerlösung auftauchen: Ist alles Böse dem Tod zu entreißen, durch Läuterung zu retten? Ist so auch das Böse letztlich Gnade? Wenn aber auch die Sünde Gnade genannt wird (187), wenn alles, der ganze Kosmos ein „Gnaden-Ozean" ist (186), wozu hilft dann noch ein Gnadenbegriff, der doch um der Unterscheidung willen geschaffen wurde (unterscheiden, um richtig zu einen)? Welchen Gnadenbegriff legt der Vf. zugrunde?

„Die Gottesliebe . . . hinter allen Erscheinungen" (224) wirke als Geist wie eine „Zulage seelischer Substanz" (84) z. B. darin, daß alles „geläutert" werden könne (148) oder daß die Reue vom Gesetz begnadigt (158). Gnade bedeute Leben in der zweiten Schöpfung, Gotteskindschaft, die ein weltgemeinschaftliches Zusammenleben („en famille") ermögliche (176), soziale Hilfe (Beispiel: erbetteltes Auto für die Pastoralaktion in Afrika, 184). Natürlich nennt B. auch die Anstöße für die Reform der Kirche: die Gnade der Verfolgung (193), sogar der Häresien und Schismen (195). Was ich „Gnade des Anreizes", „der Herausforderung" genannt habe (L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, Freiburg i. Br. ^{2}1982, 521), heißt bei B. (196) „Ansporn" („la gaffe" in den zwei Bedeutungen Mißgriff und Stange der Flußschiffer). So kennt er einerseits den unterscheidenden Ort, an dem ein Geschehen in der Welt als gnadenhaftes Handeln Gottes reflektiert wird, das „Gottesvolk" (174), andererseits liquidiert er durch das Theologumenon, seit dem Kreuz Jesu sei alles Gnade (173, 222), leichtfertig dieses interzessorische sacramentum mundi.

Man muß mit seinem Teilhardschen Optimismus übereinstimmen, um den paradoxen Früchten der Armut (Entwicklung der Solidarität) und des Krieges (durch Katastrophen lernen, Entwicklung der Technik, Bekehrungen in Kriegsperioden) ihren „Gnadenaspekt" abgewinnen zu können (197f).

Der Satz „Alles ist Gnade, sogar das Böse, der Tod und die Sünde" (186) wird gefährlich, weil B. zuwenig die Bedingungen für die Erkenntnis und Deutung des Negativen als Gnade reflektiert und die gläubige Kurzformel wie eine magische Formel präsentiert: „denn Jesu Tod war ein Heilstod" (187).

Er muß sich daher zurückziehen: „Keineswegs können wir verstehen, wie aus irgendeinem Bösen – und insbesondere der Sünde – jemals das Gute hervortreten soll" (189). Es fällt denn auch auf, daß die gesellschaftliche Seite der Gnade (trotz des biographischen Bezugs) nicht zur Sprache gebracht wird. „Hier ist spiritueller Friede gemeint . . ., denn die verwandelnde Kraft des Christustodes bewirkt in uns dieses Friedenswunder" (220 f). Auch das sola gratia steht in einer gewissen Gefahr: die Umkehrforderung durch ein Angenommen-so-wie-ich-bin zu ersetzen; zumindest verwendet es der Vf. so im individualistischen Sinn, daß die Themen Kirche und Kirche für die Welt fast ausfallen.

B. beschwört in Metaphern die „Zeichen göttlicher Alchemie", die ständige „Umschmelzung" und „Umarbeitung" des Menschen, aber sein Wort dafür: „Gott tauft uns ununterbrochen" (192) verrät, welch eine Differenz zwischen interpretieren und verändern besteht. Es gelingt ihm nicht, auch kognitiv einzulösen, wer eigentlich handelt, Gott oder der Mensch bzw. wie beide ineinander handeln. Ich fand nur eine einzige explizite Stelle: „Die Zeit der Gnade aber ist diejenige, in der sich der Mensch bewußt zur Ewigkeit hin öffnet, die aus dem Innern um ihn wirbt" (67). Das betritt aber kein Neuland.

So wird die Stärke des exerzitienorientierten Buches, lebensnah, auf den einzelnen bezogen zu sein, auch zu seiner theologischen Schwäche. B. spricht von zwei Bibeln, der heilsgeschichtlichen und der persönlichen Geschichte, der Botschaft des eigenen Lebens (116 f). „Weil ich Mensch bin und über der Zeit stehe, kann ich mich jederzeit neu erschaffen. So lautet die Botschaft des Evangeliums an uns alle" (151), – das hat seine Entsprechung in einer sehr kurzschlüssigen Christologie:

„Die Tatsache, daß Christus Mensch ist, Menschensohn, der vollendete Mensch, der totale Mensch, bewirkt, daß alles, was sich in Ihm selbst vollzog, sich auch in uns vollzogen hat" (78). Ist dieser Schlüssel mehr als eine Tautologie? „Ich glaube an den Menschen, weil ich an Jesus Christus glaube. Ich glaube an Jesus Christus, weil ich an den Menschen glaube" (83).

B. setzt offensichtlich eine gläubige Deutung der Evolution zum Menschen und des Menschen voraus: Gott hat ihm das capax Dei eingestiftet, und was in einem Exemplar der Gattung gelungen ist, ist damit (automatisch?; prinzipiell?) für alle gelungen. „Schöpfung, Evolution, Inkarnation, Geschichte, Eschatologie sind wesensmäßig ein und dasselbe Geschehen" (65). Man wird dagegen einwenden müssen: Und wo, wie wird in einer Welt mit der Freiheit zum Bösen der neue Mensch an möglichst viele vermittelbar?

Gerade auf das Praktische zielende Bücher mit ihrer Tendenz, den Verheißungsglauben möglichst plausibel zu machen, offenbaren notwendig die Schwachstellen unserer Theologumena.

München Ludwig Weimer

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

Weite des Herzens, Weite des Lebens. Beiträge zum Christsein in moderner Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Abtsjubiläum des Abtes von St. Bonifaz München/Andechs Odilo **Lechner** OSB. Bd. I–II. – Rgb: Pustet 1989. 674 S., 531 S.; DM 68,–.

Sinngestalten. Methaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich **Coreth** SJ. Herausgegeben von Otto Muck SJ. – Innsbr-Wien: Tyrolia-Verl. (1989). 408 S.; Lw. DM 58,–; S. 389–408: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Emerich Coreth 1946–1989.

Personalist morales. Essays in honor of Louis **Janssens**. Ed. by Joseph A. Selling, F. Böckle [e. a.] – Lv: Univ. Press; Peeters 1988. VIII, 344 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXIII; F 1200: p. 329–334: Louis Janssens bibliography.

Martin **Buber** ‹1878–1965›. Internationales Symposium zum 20. Todestag. Werner Licharz, Heinz Schmidt (Hrsg.). Bd. I: Dialogik und Dialektik. Bd. II: Vom Erkennen zum Tun des Gerechten. – Ffm: Haag + Herchen Verl. 1989. 301 S.; 326 S. = Arnoldshainer Texte LVII; LVIII; kart. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

It is written: scripture citing scripture. Essays in honour of Barnabas **Lindars**, SSF. Ed. by D. A. Carson . . . – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. XX, 381 p.; £ 37,50; p. XIII–XVI: Bibliographical notes: B. Lindars; [cont.:] p. 1–23: Marshall, I. Howard: An assessment of recent developments; p. 25–38: Williamson, H. G. M.: History; p. 39–55: Day, John: Prophecy; p. 56–66: Anderson, A. A.: Psalms; p. 67–83: Clements, R. E.: Wisdom; p. 87–98: Brock, S. P.: Translating the Old Testament; p. 99–121: Alexander, Philip S.: Retelling the Old Testament; p. 122–140: Chilton, B. D.: Commenting on the Old Testament; p. 141–169: Chester, Andrew: Citing the Old Testament; p. 170–189: Rowland, Christopher: Apocalyptic literature; p. 193–204: Wilcox, Max: Text form; p. 205–219: Stanton, Graham: Matthew; p. 220–230: Hooker, Morna D.: Mark; p. 231–244: Barrett, C. K.: Luke/Acts; p. 245–264: Carson, D. A.: John and the Johannine Epistles; p. 265–291: Smith, D. Moody: The Pauline literature; p. 292–302: Hanson, A. T.: Hebrews; p. 303–317: Bauckham, Richard: James, 1 and 2 Peter, Jude; p. 318–336: Beale, G. K.: Revelation.

2. Altes Testament

Canon, theology, and Old Testament interpretation. Essays in honor of Brevard S(prings) **Childs**. Ed. by Gene M. Tucker . . . – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1988. XIX, 347 p.; $ 39,95; [cont. e. a.:] p. 62–74: Wilson, Robert R.: Approaches to Old Testament ethics; p. 75–91: Birch, Bruce C.: Old Testament narrative and moral address; p. 92–110: Petersen, David L.: Israel and monotheism: The unfinished agenda; p. 111–130: Seters, John van: "Comparing Scripture with Scripture": Some observations on the Sinai pericope of **Exodus 19–24**; p. 131–146: Coats, George W:. Healing and the Moses traditions; p. 147–165: Whedbee, J. William: On divine and human bonds: The tragedy of the house of David; p. 166–188: Long, Burke O.: A figure at the gate: Readers, reading, and biblical theologians; p. 189–200: Clements, Ronald E.: Patterns in the prophetic canon: Healing the blind and the lame; p. 201–216: Tucker, Gene M.: The law in the eighth-entury prophets; p. 217–229: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**: From the oral word to the text; p. 230–245: Anderson, Bernhard W.: "God with Us" – In judgment and in mercy: The editorial structure of **Isaiah 5–10(11)**; p. 246–261: Rofé, Alexander: How is the word fulfilled? **Isaiah 55:6–11** within the theological debate of its time; p. 262–284: Sheppard, Gerald T.: True and false prophecy within scripture; p. 285–298: Sibley Towner, W.: **Daniel 1** in the context of the canon; p. 299–311: Luther Mays, James: **Psalm 118** in the light of canonical analysis; p. 312–328: Pope, Marvin H.: Metastases in canonical shapes of the super song; p. 329–336: Trotti, John B.: Brevard Springs Childs: A bibliography.

Hupper, William G.: An index to **English periodical literature** on the Old Testament and ancient Near Eastern studies. Vol. II. – Metuchen, N.J.; Lo: The American Theol. Libr. Assoc. and The Scarecrow Pr. 1988. XXXVII, 502 p. = ATLA Bibliography series XXI; $ 45,–.

Heller, Jan: An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament. Mit e. Geleitwort von Werner H. Schmidt. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 287 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums X; sfr 58,–. S. 267–287: Bibliographie J. Heller.

Schunck, Klaus-Dietrich: Altes Testament und Heiliges Land. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde. Bd. I. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 275 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVII; sfr 60,–.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger – Georg Steins: Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung ‹**Ijob 1f;42**›. – BZ N.F. 33, 1989, 1–24; S. 25–42: Höffken, Peter: Grundfragen von **Jesaja 7,1–17** im Spiegel neuerer Literatur; S. 43–59: Heininger, Bernhard: Der böse Antiochus. Ein Studie zur Erzähltechnik des **4. Makkabäer**buchs.

Johnson, Dan G.: From chaos to restoration. An integrative reading of **Isaiah 24–27**. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 150 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXI; £ 11,95.

O'Connor, Kathleen M.: The confessions of **Jeremiah**: their interpretation and role in chapters **1–25**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XV, 183 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCIV; $ 10,95 [Diss., Princeton Theol. Seminary]

Albertz, Rainer: Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu **Daniel 4–6** in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 239 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXI; kart. DM 41,80.

Van Leeuwen, Raymond C.: Context and meaning in **Proverbs 25–27**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XI, 171 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCVI; $ 14,95 [Diss., Univ. of St. Michael's College]

Klein, Lillian R.: The triumph of irony in the Book of **Judges**. – Sheffield: The Almond Pr. 1988. 260 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXVIII = Bible and literature series XIV; £ 26,50.

Harner, Philip B.: Grace and law in **second Isaiah**. 'I am the Lord.' – Lewiston, Queenston: The Edwin Mellen Pr. 1988. VIII, 193 p. = Ancient near Eastern texts and studies II; Lw. $ 49,95.

Seitz, Christopher R.: Theology in conflict. Reactions to the **Exile** in the book of **Jeremiah**. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XI, 329 p = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXVI; Lw. DM 138,– [Diss., Yale Univ. Geh.]

Flanagan, James W.: **David**'s social drama. A hologram of Israel's early Iron Age. – Decatur, GA: Almond Pr. 1988. 373 p., graph. fig. = The social world of biblical antiquity series VII = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXIII; paper £ 14,95.

Michaud, Robert: **Ben Sira** et le judaïsme. – P: Éd. du Cerf 1988. 216 p. = La littérature de sagesse III = Lire la Bible LXXXII; F 90,–.

Kvanvig, Helge S.: Roots of apocalyptic. The Mesopotamian background of the **Enoch** figure and of the **Son** of **Man**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. XV, 656 p. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXI. [Diss., Oslo]

Sicre, José Luis, Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico. – EstB 46, 1988, 421–456.

Krašovec, Jože: La **justice** ‹SDQ› de **Dieu** dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 452 p. = Orbis biblicus et orientalis LXXVI.

Strothmann, Werner: Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanischen Schriften des Alten Testaments in der Peshitta. Bearb. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XII, 492 S. = Göttinger Orientforschungen I, 27; kart. DM 86,–.

3. Neues Testament

Apocalyptic and the New Testament. Essays in honor of J. Louis **Martyn**. Ed. by Joel Marcus and Marion L. Soards. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 351 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIV; £ 25,–; [cont.:] p. 17–48: Sturm, Richard E.: Defining the word 'Apocalyptic': A problem in biblical criticism; p. 49–68: Marcus, Joel: 'The time has been fulfilled!' ‹**Mark 1.15**›; p. 69–94: Schaberg, Jane: **Mark 14.62**: Early Christian Merkabah imagery?; p. 95–112: Brooks, Stephenson H.: Apocalyptic paraenesis in **Matthew 6.19-34**; p. 113–124: Cope, O. Lamar: 'To the close of the age': The role of apocalyptic thought in the Gospel of **Matthew**; p. 125–146: Scroggs, Robin: Eschatological existence in Matthew and Paul: *Coincidentia Oppositorum;* p. 147–168: Boomershine, Thomas E.: Epistemology at the turn of the ages in Paul, Jesus, and Mark. Rhetoric and dialectic in apocalyptic and the New Testament; p. 169–190: Boer, Martinus C. de: Paul and Jewish apocalyptic eschatology; p. 191–216: Hays, Richard B.: 'The righteous one' as eschatological deliverer: A case study in Paul's apocalyptic hermeneutics; p. 217–236: Kovacs, Judith L.: The archons, the spirit, and the death of Christ: Do we need the hypothesis of gnostic opponents to explain 1 **Corinthians 2.6-16**?; p. 237–254: Soards, Marion L.: Seeking ‹*zētein*› and sinning ‹*hamartōlos* and *hamartia*› according to **Galatians 2.17**; p. 255–278: Anderson, Charles P.: Who are the heirs of the new age in the **Epistle** to the **Hebrews**?; p. 279–296: Duff, Nancy J.: The significance of Pauline apocalyptic for theological ethics.

Boer, Martinus C. de: The defeat of death: apocalyptic eschatology in **1 Corinthians 15** and **Romans 5**. – Sheffield: Sheffield Acad. Press 1988. 278 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXII.

Reichert, Angelika: Eine urchristliche praeparatio ad martyrium. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des **1. Petrus**briefes. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. V, 614 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XXII; sfr 85,– [Diss., Münster]

White, Leland Jennings: **Jesus** the Christ. A bibliography. – Wilmington, Del.: Glazier 1988. 157 p. = Theological and biblical resources IV; $ 8,95.

Bowden, John: Jesus: The unanswered questions. – Lo: SCM Pr. 1988. XXI, 259 p.; £ 9,50.

Freyne, Sean: Galilee, Jesus and the gospels. Literary approaches and historical investigations. – Dublin: Gill & Macmillan 1988. 311 p.

Piper, Ronald: Wisdom in the Q-tradition. The aphoristic teaching of Jesus. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. IX, 325 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXI; £ 30,–.

Richard, Earl: Jesus: one and many. The christological concept of New Testament authors. – Wilmington, Del.: Glazier 1988. 546 p.; $ 29,95.

Oster, Richard E.: When men wore veils to worship: the historical context of **I Corinthians 11.4**. – NTSt 34, 1988, 481–505; p. 506–535: Genest, O.: L'Interprétation de la mort de Jésus en situation discursive; p. 536–549: Cosgrove, C. H.: Arguing like a mere human being: **Galatians 3.15–18** in rhetorical perspective; p. 550–572: McCant, Jerry W.: Paul's thorn of rejected apostleship; p. 573–603: Schenke, L.: Der ‚Dialog Jesu mit den Juden' im Johannesevangelium: Ein Rekonstruktionsversuch; p. 604–610: Andersen, T. David: The meaning of ΕΧΟΝΤΕΣ ΧΑΡΙΝ ΠΡΟΣ in **Acts 2.47**; p. 611–622: Miller, Robert J.: Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke; p. 622–629: Zaas, P.: Catalogues and context: I **Corinthians 5** and **6**.

Black, C. Clifton: The **disciples** according to **Mark**. Markan redaction in current debate. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 392 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXVII; £ 25,– [Diss., Duke Univ.]

Feuillet, André: Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet. – Div 33, 1989, 16–43; p. 107–130. 217–244: ~: Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet.

MacDonald, Margaret Y.: The Pauline churches: A socio-historical study of institutionalisation in the Pauline and Deutero-Pauline writings. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1988. XII, 286 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LX; £ 27,50.

Taeger, Jens-Wilhelm: **Johannesapokalypse** und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der **Lebenswasser-Thematik**. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XI, 236 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. LI; Lw. DM 96,–.

Buchholz, Dennis D.: Your eyes will be openend. A study of the Greek ‹Ethiopic› **Apocalypse** of **Peter**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 482 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCVII; paper $ 19,95,– [Diss., Claremont]

Onuki, Takashi: Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum **Apokryphon** des **Johannes**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. X, 196 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus IX; DM 82–.

Vollständige **Synopse** der **Evangelien**. Nach dem Text der Einheitsübersetzung. Mit wichtigen außerbiblischen Parallelen. Hrsg. von Otto Knoch unter Mitarbeit von Eugen Sitarz. – Stu: Kath. Bibelanstalt 1988. XXIV, 325 S.; DM 48,–.

Lamau, Marie-Louise: Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au Ier siècle. Préface d'Edouard Cothenet. – P: Ed. du Cerf 1988. 379 p. = Lectio divina CXXXIV; F 150,–.

Mateos, J.: Análisis de un campo lexemático. Ἐυλογία en el Nuevo Testamento. – Filologia neotestamentaria I, 1988, 5–25; p. 27–34: Hilhorst, A.: Termes chrétiens issus du vocabulaire de la démocratie athénienne; p. 35–61: Rius-Camps, J.: Pentecostés versus Babel. Estudio crítico de **Hch 2**; p. 63–76: Marco, A. di: Κοινωνία πνεύματος ‹**2 Cor 13,13; Flp 2,1**› πνεῦμα κοινωνίας. Circolarità e ambivalenza linguistica e filologica.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Lackner, Franz: Datierte Handschriften in niederösterreichischen Archiven und Bibliotheken bis zum Jahre 1600. Teil I: Text. Teil II: Tafeln. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1988. 127 u. 131 S. = Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich VIII.

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Katalog über die C-Sammlung. (Hauptbd.); Bd. II: Handschriften C 51–200. Register. – Stockholm: Almqvist och Wiksell. 1989. 313 S.; 142 S. = Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI = Acta Universitatis Upsaliensis.

Daniel, David P. – Charles P. Arand: A bibliography of the Lutheran confessions. – Saint Louis, Mo.: The Center for Reformation Research 1988. IV, 216 p. = Sixteenth century bibliography XXVIII.

Fitzmyer, Joseph A.: Historical criticism: Its role in biblical interpretation and church life. – TS 50, 1989, 244–259.

Winkler, Gerhard B.: Kirchengeschichte als historische Theologie. Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie. – ThPQ 137, 1989, 148–154.

Köhler, Oskar: Katholische Geschichtsschreibung allgemeiner Geschichte. Heute noch möglich und notwendig? – Schwerte: Katholische Akademie 1989. 32 S. = Akademievorträge XXXIII; kart. DM 5,–.

2. Ganze Kirchengeschichte

Devos, Paul: La translation de S. **Jean Chrysostome** BHG 877h: une œuvre de l'empereur Léon VI. – AnBoll 107, 1989, 5–29; p. 30–32: Huxley, George: Saint **Basil** the Great and Anisa; p. 33–38: Brunner, Theodore F.: Hapax and non-hapax legomena in **Palladius'** life of Chrysostom; p. 39–64: Rosenqvist, Jan Olof: Some remarks on the Passions of St. **Eugenios** of Trebizond and their sources; p. 65–127: Dolbeau, François: Recherches sur les œuvres littéraires du pape **Gélase** II. A/Une Vie inédite de Grégoire de Nazianze (BHL 3668 d), attribuable à Jean de Gaète; p. 129–159: Townsend, David: An eleventh-century life of **Birinus** of **Wessex**; p. 161–170: Lifshitz, Felice: The privilege of St. **Romanus**. Provincial independence and hagiographical legends at Rouen; p. 171–188: Philippart, Guy: Les fragments palimpsestes de l'Évangile de Nicodème dans le *Vindobonensis 563* ‹Ve s.?›; p. 189–209: Straeten, Joseph van der: Catalogues de manuscrits latins. Quinzième série.

Gatz, Erwin: Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988. – RQ 83, 1988, 3–18; S. 25–43: Deckers, Johannes G.: Kult und Kirchen der Märtyrer in **Köln**. Begann die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert? (Tf. 9–12); S. 44–57: Wolff, Arnold: Vermutung über die frühesten christlichen Bauanlagen unter dem Kölner Dom; S. 58–75: Seeliger, Hans Reinhard: Einhards römische Reliquien. Zur Übertragung der Heiligen **Marzellinus** und **Petrus** ins Frankenreich (Tf. 13–15); S. 76–98: Drobner, Hubertus R.: Die Anfänge der Verehrung des römischen Märtyrers **Pankratius** in Deutschland; S. 99–133: Klein, Richard: Hinc barbaries, illinc Romania. Zum Wandel des **Romdenkens** im spätantiken und frühmittelalterlichen **Gallien**; S. 134–166: Schumacher, Walter Nikolaus: Die Grabungen unter S. **Sebastiano** 95 Jahre nach den Entdeckungen Anton de Waals (Tf. 16–32); S. 167–179: Saxer, Victor: Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten; S. 180–194: Maser, Peter: Eine protestantische Verschwörung in Rom? Die preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom zu Beginn des 19. Jahrhunderts; S. 195–210: Baumeister, Theofried: Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der **Michaelsverehrung**; S. 213–235: Reinhardt, Rudolf: Die hochadeligen **Dynastien** in der Reichskirche des **17.** und des **18.** Jahrhunderts; S. 236–251: Maier, Konstantin: **Bischof** und **Domkapitel** im Lichte der Wahlkapitulationen in der Neuzeit; S. 252–264: Greipl, Egon Johannes: Zur weltlichen Herrschaft der **Fürstbischöfe** in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation; S. 265–295: Lang, Peter Thaddäus: Die katholischen **Kirchenvisitationen** des **18.** Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument; S. 296–336: Tropper, Peter G.: Pastorale **Erneuerungsbestrebungen** des süddeutsch-österreichischen Episkopats im **18.** Jahrhundert. **Hirtenbriefe** als Quellen der Kirchenreform; S. 337–344: Gatz, Erwin: Das **Collegium Germanicum** und der Episkopat der Reichskirche **nach 1648**; S. 345–364: Zinnhobler, Rudolf: Bischöfliche **Seminare** als Stätten der Priesterausbildung – Vom Barock bis zur Säkularisation; S. 365–378: Minke, Alfred: Der **„belgische" Episkopat** nach 1648 – ein Vergleich; S. 379–396: Karp; Hans-Jürgen: Die **Bischöfe** von **Ermland** und **Kulm** als Mitglieder des Episkopats der Krone Polen **1644–1772**.

Henn, William: Interpreting Marian doctrine. – Gr 70, 1989, 413–437.

Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hubert Ch. Ehalt. – Wien, Köln: Böhlau 1989. 266 S., Ill. = Kulturstudien X; kart. DM 46,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Sanders, Gabriel – Marc van Uytfanghe: Bibliographie signalétique du **latin** des chrétiens. – Turnhout: Brepols 1989. XI, 188 p. = Corpvs christianorvm. Lingua patrum I.

Martin, Luther H.: Roman mithraism and christianity. – Numen 36,1989, 2–15.

Images of the feminine in Gnosticism ‹Papers, 1985›. Ed. by Karen L. King. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House; Phil: Fortress Pr. 1988. XXI, 455 p. = Studies in antiquity & christianity; $ 44,95.

Edwards, M. J.: Gnostics and Valentinians in the church fathers. – JThS 40, 1989, 26–47.

Die Didache. Erklärt von Kurt Niederwimmer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 329 S. = Kommentar zu den Apostolischen Vätern I.

Quacquarelli, Antonio: L'ecclesiologia nella esegesi di **Cromazio**. – VetChr 26, 1989, 5–22; p. 23–48: Guinot, Jean-Noël: Sur le vêtement du grand prêtre: le δῆλος était-il une pierre divinatoire?; p. 49–58: Manns, Frédéric: Une altercation doctrinale entre les rabbins et les judéo-chrétiens au début du troisième siècle: Sifre Dt 32,1 ‹§ 306›; p. 59–68: Mazzoleni, Danilo: La **mariologia** nell'epigrafia cristiana antica; p. 69–87: Otranto, Giorgio: Tra letteratura e iconografia: note sul Buon Pastore e sull'Orante nell'arte cristiana antica ‹II–III secolo›; p. 89–114: Peretto, Elio: **Clemente Romano** ai Corinti. Sfida alla violenza; p. 115–136: Simonetti, Manlio: Roma cristiana tra II e III secolo.

Hart, Trevor H.: The two soteriological traditions of **Alexandria**. – EQ 61, 1989, 239–259.

Hill, C. E.: Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The authorship of the fragment of *De Universo*. – VigChr 43, 1989, 105–126; p. 127–137: Doignon, Jean: Comment **Hilaire** de **Poitiers** a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3,21?; p. 138–154: Trumbower, Jeffrey A.: **Origen**'s exegesis of John 8:19–53: The struggle with Heracleon over the idea of fixed natures; p. 155–165: Schlatter, Frederic W.: The text of the **mosaic** of **Santa Pudenziana**; p. 166–187: Sheerin, Daniel: The Theotokion Ὁ ΤΗΝ ΕΥΑΟΓΗΜΕΝΗΝ; its background in patristic exegesis of Luke 15.8–10, and western parallels; p. 188–190: Quispel, Gilles: **Hermes Trismegistus** and **Tertullian**.

Viciano, Alberto: Grundzüge der Soteriologie **Tertullians**. – ThGl 79, 1989, 147–161.

Thümmel, Hans-Georg: Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert. – B: Ev. Verl.-Anstalt 1988. 135 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 4; kart. M 9,–.

Birrer, Jakob: Der Mensch als Medium und Adressat der Schöpfungsoffenbarung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Frage der Gotteserkenntnis bei **Irenäus** von **Lyon**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 268 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIX; kart. sfr 53,50.

Frey, Martin: Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers **Elagabal**. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 125 S. = Historia. Einzelschriften LXII; kart. DM 36,–.

Nicholson, Oliver: Flight from persecution as imitation of Christ. **Lactantius'** Divine institutes IV, 18, 1–2. – JThS 40, 1989, 48–65.

Simpson, Jane: Women and asceticism in the fourth century: A question of interpretation. – JRH 15, 1988, 38–60.

Davies, P. S.: The origin and purpose of the persecution of 303 A.D. – JThS 40, 1989, 66–94.

Quellensammlung zur Religionspolitik **Konstantins** des **Großen**. Übers. und hrsg. von Volkmar Keil. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. IX, 244 S. = Texte zur Forschung LIV; kart. DM 64,–.

Winling, Raymond: La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* de **Grégoire** de **Nysse**. – REAug 35, 1989, 12–43; p. 44–82: Nauroy, Gérard: Le martyre de Laurent dans l'hymnodie et la prédication des IVe et Ve siècles et l'authenticité ambrosienne de l'hymne «Apostolorum supparem»; p. 83–103: Dulaey, Martine: La sixième **Règle** de **Tyconius** et son résumé dans le *De doctrina christiana*; p. 104–119: Weismann, F. J.: The problematic of freedom in St. **Augustine**: Towards a new hermeneutics; p. 120–127: Crosson, Frederick J.: The structure of the *De magistro*; p. 128: O'Donnell, J. J.: Augustine: *Confessions*, 12.28.38; p. 129–134: Troncarelli, Fabio: L'*Ordo generis Cassiodororum* e il programma pedagogico delle *Institutiones*; p. 135–150: Deproost, Paul-Augustin: La mort de Judas dans l'*Historia Apostolica* d'Arator ‹, 83–102›.

Budzik, Stanislaw: Doctor pacis, Theologie des Friedens bei Augustinus. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1988. 412 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIV; DM 58,–. [Diss., Innsbruck]

Raudenbush Olmsted, Wendy: Philosophical inquiry and religious transformation in **Boethius**'s The consolation of philosophy and Augustine's Confessions. – JR 69, 1989, 14–35.

Martin, Vincent: Aspects théologiques du «Filioque». – Irén 62, 1989, 36–50.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Religious contacts in byzantine Palestine. – Numen 36, 1989, 16–42.

Diversorvm postchalcedonensivm avctorvm collectanea. I: **Pamphili** theologi opvs. **Evstathii** monachi opvs. Ed. José H. Declerck (Pamphilius) et Pauline Allen (Eustathius). – Turnhout: Brepols 1989. 476 p. = Corpvs christianorvm. Ser. graeca XIX.

Sancti **Isidori** episcopi hispalensis De ecclesiasticis officiis. Edidit Christopher M. Lawson. – Turnhout: Brepols 1989. 163*, 160 p. = Corpvs christianorvm. Series latina CXIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schreiber, Hermann: Unsere frühen Bischofssitze. – Ffm: Umschau-Verl. 1989. 180 S., zahlr. Ill. = Deutschland – das unbekannte Land VIII.

Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums **Regensburg**. Bd. I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd. II: Vom Barock bis zur Gegenwart. – Rgb: Pustet 1989. 715 S., 100 Abb., 8 Farbtafeln; Lw. DM 68,–.

Stadt und Bischof in **Augsburg**, 15.–17. November 1985. Hrsg. von Bernhard Kirchgässner und Wolfram Baer. – Sigmaringen: Thorbecke 1988. 190 S., Kt. = Arbeitstagung / Südwestdeutscher Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung XXIV = Stadt in der Geschichte XIV; kart. DM 44,–.

The evolution of the Carthusian statutes from the Consuetudines Guigonis to the tertia compilatio. Documents, Vol. II: Secunda pars statuorum antiquorum. Tertia pars statuorum antiquorum. Statuta nova. Vol. III: Tertia compilatio statutorum Ordinis Cartusiensis. Repertorium statutorum Ordinis Cartusiensis per ordinem alphabeti. Hrsg. v. James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1989. IV, 321 S., S. 322–509. = Analecta Cartusiana IC.

Geistliche Texte des Kölner Kartäuserpriors Johannes **Reckschenkel** ‹1525–1611›. Transkription der Handschrift (1221/6178°) der Stadtbibliothek Trier, mit einer biographischen Einleitung und einem Überblick über die von Reckschenkel verfaßten Schriften. Hrsg. von Katharina Zey. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1989. III, 117 S. = Analecta Cartusiana CXXIII.

Boetticher, Manfred von: Kloster und Grundherrschaft **Mariengarten**. Entstehung und Wandel eines kirchlichen Güterkomplexes im südlichen Niedersachsen vom 13. bis ins 19. Jahrhundert. – Hild: Lax 1989. VIII, 267 S., graph. Darst., 4 Kt. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXIV = Quellen und Untersuchungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Niedersachsens in der Neuzeit I; kart. DM 68.

The churches, **Ireland** and the Irish. Ed. by W. J. Sheils and Diana Wood. – Oxf: B. Blackwell 1989. XIV, 418 p. = Ecclesiastical history society. Studies in church history XXV; £ 32,50.

5. Mittelalter

Les canons des **conciles mérovingiens** ‹VIe–VIIe siècles›. Texte latin de l'édition C. de Clerq. Introduction, traduction et notes. Tome I et II. – P: Ed. du Cerf 1989. 636 p. = Sources chrétiennes CCCLIII et CCCLIV.

Mittelalterliche **Visionsliteratur**. Eine Anthologie. Ausgew., übers., eingeleitet und kommentiert von Peter Dinzelbacher. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. XI, 227 S.; kart. DM 59,–.

Scott, D. A.: Medieval christian responses to Buddism. – JRH 15, 1988, 165–184.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kings. Boys and monks in the early middle ages. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. XVII, 265 p., 38 ill. and graph. fig. = Studies in history and culture II; kart. sfr 82,50.

Olson, Lynette: Early monasteries in **Cornwall**. – Woodbridge: Boydell 1989. XXIV, 135 p. = Studies in celtic history XI; £ 32,50.

Greene, J. Patrick: **Norton Priory**. The archaeology of a medieval religious house. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIII, 176 p., ill.; £ 35,–.

Clark, Francis: The authorship of the gregorian dialogues: An old controversy renewed. – HeyJ 30, 1989, 257–272.

Instrumenta lexicologica latina. **Pascasius Radbertus**: Expositio in lamentationes Hieremiae. Cetedoc. Universitas catholica Lovaniensis Lovanii novi. – Turnhout: Brepols 1989. 76 p., 8 microfiches = Instrumenta lexicologica latina A, 49.

Thelen, Christian: Das **Dichtergebet** in der deutschen Literatur des Mittelalters. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 726 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVIII.

Droste, Claus-Dieter: Das **Polyptichon** von **Montier-en-Der**. Kritische Edition und Analyse. – Tr: THF, Verlag Trierer Histor. Forschungen 1988. 203 S. = Trierer historische Forschungen XIV.

Papsturkunden **896–1946**. Band III: Register. Bearb. von Harald Zimmermann. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1989. XVI, S. 1184–1564 = Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften CXCVIII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission V.

Rosenwein, Barbara H.: To be the neighbor (!) of Saint Peter. The social meaning of **Cluny**'s property, 909–1049. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. 258 p.; $ 32,50.

Schreiner, Klaus: **Mönchsein** in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spirituellem Selbstbehauptung und sozialer Anpassung. – HZ 248, 1989, 557–620.

Goetz, Hans-Werner: Zum Geschichtsbewußtsein in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronistik des hohen Mittelalters ‹11.–13. Jahrh.›. – DA 44, 1988, 455–488.

Struve, Tilman: Kaisertum und Romgedanke in salischer Zeit. – DA 44, 1988, 424–454.

Ruh, Kurt: Die Augen der Liebe bei **Wilhelm** von St. **Thierry**. – ThZ 45, 1989, 103–114; S. 115–124: Blackwell, Daniel F.: The *artes liberales* as remedies: Their order of study in **Hugh** of St. **Victor**'s *Didascalicon*; S. 125–141: Widmer, Berthe: Zum Frauenverständnis **Hildegards** von **Bingen**; S. 142–151: Schmucki, Oktavian: Zur Überlieferung der Vogelpredigt des Hl. **Franziskus** von **Assisi**; S. 152–159: Hammer, Karl: Petrus Valdes und Franz von Assisi – oder: Verschiedene Armutsideen des Mittelalters; S. 160–174: Wick, Niklaus: Die *intellectus agens*-Lehre **Philipps** des **Kanzlers** (*1236); S. 175–191: Haas, Alois M.: Von der Eigenart christlicher Mystik. Meister **Eckhart** als Maßstab; S. 192–206: Macken, Raymond: La personnalité, le caractère et les méthodes de travail d'**Henri** de **Gand**; S. 207–215: Lochman, Jan Milič: Eschatologische Initiativen der frühen Reformbewegung in Böhmen und Mähren; S. 216–230: Haug, Walter: Die Mauer des Paradieses. Zur *mystica theologia* des **Nicolaus Cusanus** in *‚De visione Dei'*; S. 231–243: Oberman, Heiko A.: *Duplex misericordia:* Der Teufel und die Kirche in der Theologie des jungen Johann von **Staupitz**; S. 244–260: Stegemann, Ekkehard: Meister Eckhart beim *magister memoriae*. Zu zwei Gedichten Paul Celans; S. 261–266: Ott, Heinrich: Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott. Ein Versuch über Apologetik im Blick auf **Anselm** von **Canterbury**.

Morris, Colin: The papal monarchy. The western church from 1050 to 1250. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XVII, 673 p. = Oxford history of the christian church; £ 55,–.

Ernst, Stephan: Subjektivität und Rationalität. Der Glaubensbegriff Peter **Abaelards** ‹1079–1142›: Eine Frucht des geistigen Aufbruchs im 12. Jh. – ThGl 79, 1989, 130–146.

Mayer, Hans Eberhard: Die **Hofkapelle** der Könige von Jerusalem. – DA 44, 1988, 489–509.

St. Magnus Cathedral and Orkney's twelfth-century renaissance. Ed. By Barbara E. Crawford. – Aberdeen: Aberdeen U.P. 1988. XVIII, 283 p.

Iammarrone, Giovanni: Il IV Centenario dell'elevazione di S. **Bonaventura** a «Dottore della Chiesa». – MF 88, 1988, 6–20; p. 21–46: Pompei, Alfonso: Cristo e il sapere umano secondo S. Bonaventura; p. 47–107: Targonski, Francesco: Fede e scienza. Ai margini delle «Collationes in Hexaëmeron» di S. Bonaventura; p. 108–121: Overton, Troy: Saint Bonaventure's illumination theory of knowledge.

Zweerman, Theo: Prolegomena zur Lektüre von Texten Bonaventuras über das Buch der Schöpfung. – FS 71, 1989, 29–41.

Ferraro, Giuseppe: La pneumatologia di San **Tommaso** d'**Aquino** nel suo commento al quarto Vangelo. Aspetti di dottrina e di esegesi del dottore angelico. – Ang 66, 1989, 193–263.

Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister **Eckhart**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1989. XI, 153 S. = Dokimion IX; kart. sfr 25,–.

Heath, Peter: Church and realm 1272–1461. Conflict and collaboration in an age of crises. – Lo: Fontana 1988. 432 p. = Fontana history of England; £ 5,95.

Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris. Eingeleitet, übers. und erklärt von Kurt Flasch. – Mz: Dieterich 1989. 320 S. = Excerpta classica VI; kart. DM 32,–.

Swanson, Jenny: **John** of **Wales**. A study of the works and ideas of a thirteenth-century friar. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XI, 307 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 10; £ 32,50.

Pattin, A.: Pour la biographie de **Guillaume** de **Moerbeke** O. P. Étude a l'occasion du 700e anniversaire de sa mort. – Ang 66, 1989, 390–402.

Nicolas Cabasilas: La vie en Christ. Livres I–IV. Introduction, texte critique, traduction et annotation. Par Marie-Hélène Congourdeau. – P: Ed. du Cerf 1989. 357 p. = Sources chrétiennes CCCLV.

Witte, Karl Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein ‚In-Principio-Dialog'. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition. – Zü, Mchn: Artemis 1989. IX, 250 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XCV; Lw. DM 58,–.

De Cella in seculum. Religious and secular life and devotion in late medieval England. Ed. by Michael G. Sargent. – Cambr: Brewer 1989. 244 p., ill.; £ 45,–.

Banker, James R.: Death in the community. Memorialization and confraternities in an Italian commune in the late Middle Ages. – Athens, GA: Univ. of Georgia Pr. 1988. 292 p.; $ 40,–.

6. Ganze Neuzeit

Tibesar, Antoine: The king and the pope and the clergy in the colonial spanish empire. – CHR 75, 1989, 91–109.

Sommerville, John C.: The destruction of religious culture in pre-industrial England. – JRH 15, 1988, 76–93.

Richebächer, Wilhelm: Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. VIII, 414 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 350; kart. sfr 74,–.

Smend, Rudolf: **Deutsche Alttestamentler** in drei Jahrhunderten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 336 S., 18 Ill.; Lw. DM 78,–.

Pirouet, Louise: Church history. IV: Christianity worldwide. AD 1800 onwards. – Lo: SPCK Pr. 1989. X, 246 p., ill. = TEF study guides XXII.

Nicholls, David: Deity and domination. Images of God and the state in the nineteenth and twentieth centuries. – Lo: Routledge 1989. XIV, 321 p.

7. Reformation und katholische Reform

George, Timothy: Theology of the Reformers. – Nashv, Tenn.: Broadman 1988. 337 p.

Krawarik, H.: Neue Methoden zur Erforschung konfessioneller Strukturen der Frühen Neuzeit. – AKuG 70, 1988, 375–410.

Müller, Gerhard: Causa reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin **Luthers**. Zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebass. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 588 S.; kart. DM 68,–.

Bayer, Oswald: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. 376 S.

Wicks, Jared: Living and praying as *Simul justus et peccator*. A chapter in Luther's spiritual teaching. – Gr 70, 1989, 521–548.

Stolt, Birgit: Lieblichkeit und Zier, Ungestüm und Donner. Martin Luther im Spiegel seiner Sprache. – ZThK 86, 1989, 282–305.

Maron, Gottfried: Martin Luther und Epikur. Ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 66 S. = Berichte

aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg Jg. 6, 1; kart. DM 16,–.

Hammann, Konrad: Ecclesia spiritualis. **Luther**s Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin v. **Alveldt** und Ambrosius **Catharinus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 330 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIV.

Hammann, Gottfried: Martin **Bucer** 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. – Stu: Steiner Wiesbaden 1989. 387 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte CXXXIX; Lw. DM 68,–.

The transmission of ideas in the Lutheran reformation (Conference, Trinity College, Dublin, November 1983). Ed.: Helga Robinson-Hammerstein. – Kill-o't'-Grange: Irish Acad. Pr. 1989. 192 p.; £ 32,50.

Zimmermann, Gunter: **Calvin**s Auseinandersetzung mit **Osiander**s Rechtfertigungslehre. – KuD 35, 1989, 236–256.

Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag **1530**. Melanchthon – Brenz – Vehus. Hrsg. v. Rolf Decot. – Stu: Steiner Wiesbaden 1989. 90 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Religionsgeschichte, Beiheft XXVI; kart. DM 30,–.

Strier, Richard: Sanctifying the aristocracy: "Devout humanism" in **François de Sales**, John **Donne**, and George **Herbert**. – JR 69, 1989, 36–58.

Bardgett, Frank D.: Scotland reformed. The reformation in **Angus** and the **Mearns**. – Edinburgh: J. Donald Publ. 1989. XI, 195 p.; £ 20,–.

Jockenhövel, Klaus: Rom – Brüssel – Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in **Nordeuropa 1622–1637**. – Neumünster: Wachholtz 1989. 245 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins XCIII; Lw. DM 40,–.

8. Neuere Zeit

Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics **1603–1642**. Ed. by Richard Cust and Ann Hughes. – Harlow: Longman 1989. IX, 271 p.; £ 15,95.

Delbanco, Andrew: The puritan ordeal. – Cambr, MA: Harvard Univ. Pr. 1989. 306 p.; $ 30,–.

Hall, David D.: Worlds of wonder, days of judgment. Popular religious belief in early New England. – NY: Knopf/Random House 1989. 316 p.

Ceyssens, Lucien: Autour de la **Bulle Unigenitus**. La déclaration, dernière illusion et ultime désillusion de Louis XIV. – RHE 84, 1989, 5–29.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: le cardinal Guillaume **Dubois** (1656–1723). – REAug 35, 1989, 151–170.

Letters of Charles **O'Conor** of **Belanagare**. A catholic voice in eighteenth-century Ireland. Ed. by Robert E. Ward. – Wash, DC: Catholic Univ. of America Pr. 1988. XXXIV, 537 p.; $ 59,95.

Färber, Konrad: Kaiser und Erzkanzler. Carl von **Dalberg** und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland. – Rgb: Mittelbayer. Drruck- u. Verl.-Ges. 1988. 215 S., Ill., Kt. = Studien zur Geschichte Regensburgs V.

De Vries, Dawn: **Schleiermacher**'s christmas eve dialogue. Bourgeois ideology or feminist theology? – JR 69, 1989, 169–183.

Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von **Wessenberg** (1774–1860). Hrsg. von Karl-Heinz Braun. – Zü: Schnell & Steiner 1989. 106 S.

Schatz, Klaus: Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution. – StZ 114, 1989, 445–459.

Poupard, Paul Card.: L'Eglise et les libertés à l'époque révolutionnaire ‹1789–1848›. – Ang 66, 1989, 373–389.

Gibson, Ralph: A social history of **french catholicism 1789–1914**. – Lo: Routledge 1989. XIV, 322 p. = Christianity and society in the modern world; £ 35,–.

Washington, Joseph R.: **Race** and **religion** in early nineteenth century **America, 1800–1850**. Constitution, conscience, and calvinist compromise. Vol. I. II. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1988. 996 p. = Studies in American religion XXXIX, 1–2; $ 99,95.

Washington, Joseph R.: **Race** and **religion** in mid-nineteenth century America, **1850–1877**. Protestant parochial philanthropists. Vol. I. II. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1988. 711 p. = Studies in American religion XL, 1–2; $ 99,95.

Seng, Ulrich: Die **Schulpolitik** des **Bistums Breslau** im **19.** Jahrhundert. – Wiesb: Harrassowitz 1989. VI, 522 S. = Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund IV.

Ker, Ian: John Henry **Newman**. A biography. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XIII, 762 p.; £ 48,–.

Biemer, Günter: John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk. – Mz: M.-Grünewald-Verl. 1989. 202 S., Ill.; kart. DM 36,–.

Brants, Adrian: Erkenntnis und Freiheit. Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J. E. **Kuhn**s. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 455 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 363; sfr 75,–.

Madges, William: D. F. **Strauss** in retrospect: His reception among roman catholics. – HeyJ 30, 1989, 273–292.

Potts, David B.: **Baptist colleges** in the development of American society, **1812–1861**. – NY: Garland Publ. 1988. 369 p. = Harvard diss. in American history & pol. science; $ 70,–.

Grenner, Karl-Heinz: Die **Katholikentage** als politisches Forum des organisierten Katholizismus. – Schwerte: Katholische Akademie 1989. 30 S. = Texte und Thesen IV; kart. DM 5,–.

Jadoulle, J.-L.: Anthropologie et vision de la société chez Antoine **Pottier ‹1849–1923›**. Jalon pour une histoire de la pensée démocrate chrétienne. – RHE 84, 1989, 30–47.

Neuner, Peter: Laienspiritualität im Reformkatholizismus. Friedrich von **Hügel**: Frömmigkeit und Weltverantwortung. – MThZ 40, 1989, 115–127.

Barmann, Lawrence: Friedrich von Hügel as modernist and as more than modernist. – CHR 75, 1989, 211–232.

Holland, James C.: "Toleration" intolerable. **Simpson**'s suppressed essay. – CHR 75, 1989, 21–54.

Ross, Kenneth R.: Church and creed in **Scotland**. These Free Church case **1900–1904** and its origins. – Edinburgh: Rutherford House 1988. XII, 412 p. = Rutherford studies in historical theology; £ 27,–.

9. Neueste Zeit

Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II. Associazione italiana dei Professori di storia della Chiesa. – R: Ed. Dehoniane 1988. 468 p.; Lire 32 000; [cont.:] p. 15–105: Martina, Giacomo: La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II; p. 107–126: Garofalo, Salvatore: Gli **studi biblici** in Italia da Leone XIII a Pio XII ‹**1878–1958**›; p. 127–173: Veneruso, Danilo: Uno dei centri della riflessione teologica e della spiritualità tra le due Guerre: **Genova** tra il **1920** e il **1940**; p. 175–194: Dovere, Ugo: La cura **pastorale** a **Napoli** tra '800 e '900; p. 195–216: Palese, Salvatore: La **parrocchia** a **Bari** tra metà Ottocento e metà Ottocento Novecento; p. 217–238: Zito, Gaetano: La **cura pastorale** a **Catania** tra il Vaticano I e il Vaticano II; p. 239–294: Rocca, Giancarlo: Riorganizzazione e sviluppo degli **Istituti Religiosi** in Italia dalla soppressione del 1866 a Pio XII ‹1939–58›; p. 295–317: Oberti, Armando: Gli **Istituti Secolari** in Italia e la loro attività; p. 319–341: Malgeri, Francesco: La **stampa** quotidiana e **periodica cattolica** in Italia fra le due Guerre; p. 343–358: Zaghini, Franco: «Il Lavoro d'Oggi», settimanale cattolico forlivese, 1901–1908; p. 359–373: Zovatto, Pietro: «Vita Nuova» e cattolicesimo a **Trieste** ‹1920–1936›; p. 375–382: Venturini, Nereo: «Le **Missioni** della **Compagnia** di **Gesù**»; p. 383–389: Sciortino, Antonio: «Famiglia Cristiana» dalla nascita fino agli anni '50: Una catechesi in «Lingua Rotocalco»; p. 391–428: Acerbi, Antonio: Chiesa, Cultura e Società nell'itinerario intellettuale di G. B. **Montini**; p. 429–441: Brovelli, Franco: L'applicazione della **Riforma liturgica** in Italia; p. 443–462: Riccardi, Andrea: La **CEI** alle origini della chiesa italiana.

Alvarez, David: The professionalization of the papal diplomatic service, 1909–1967. – CHR 75, 1989, 233–248:

Vogel, Wieland: Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik. – Mz: Grünewald-Verl. 1989. XXVI, 371 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLVIII.

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der 20er Jahre. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XXI, 288 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 15; kart. DM 64,– [Diss., München]

Güsgen, Johannes: Die katholische **Militärseelsorge** in **Deutschland** zwischen **1920** und **1945**. Ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter bes. Berücks. ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen. – Köln, Wien: Böhlau 1989. LXIX, 526 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XV; DM 76,–.

Hastenteufel, Paul: Katholische Jugend in ihrer Zeit. Bd. II: **1919–1932**. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1989. 614 S., Ill.; kart. DM 74,80.

Kenneally, James J.: Women divided. The catholic struggle for an equal rights amendment, 1923–1945. – CHR 75, 1989, 249–263.

Cárcel Ortí, V.: La persécution religieuse en **Espagne** de **1931** à **1939** dans l'historiographie ancienne et récente. – RHE 84, 1989, 48–96.

Gruß, Heribert: Die „politische Klausel" bei der Neubesetzung des Paderborner Bischofstuhls im Jahre 1941. Kirchenpolitische Probleme in der Kriegsphase des Dritten Reiches. – ThGl 79, 1989, 162–177.

Bodewig, Herbert: Die russische Patriarchatskirche. Beitr. zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958–1979. – Mchn: Wewel 1988. 274 S., 17 Ill. = Wewelbuch 139 = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Moritzen, Niels-Peter: Wie gewinnt die Mission ihre Gewißheit? – Martyria, Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Bayerhaus . . ., Wup, Zü 1989, 45–51; S. 52–58: Hille, Rolf: Ist Mission intolerant?; S. 58–63: Killus, Dorothea R.: Die missionstheologische Dynamis des Alten Testaments; S. 64–71: Scheurer, Erich: Der Bogen auf der Erde und in den Wolken (6 Abb.); S. 72–82: Betz, Otto: Das Gnadenamt des Jüngers und Apostels; S. 83–87: Peters, George: Der Seelsorgerdienst des Paulus; S. 88–92: Maier, Gerhard: Inwiefern ist der Jakobusbrief missonarisch?; S. 93–115: Padberg, Lutz E. von: Konfrontation oder Akkommodation. Zu den Missionsinstruktionen Papst **Gregor**s des **Großen** und ihrer Wirkungsgeschichte im früheren Mittelalter; S. 116–121: Sakrausky, Oskar: Primus **Truber** (1508–1586) – Reformator der Slowenen und Missionar der Kroaten und Türken; S. 122–129: Dormann, Johannes: Joseph **Schmidlin** (1876–1944) – Begründer der katholischen Missionswissenschaft; S. 142–148: Berneburg, Ehrard: Zum Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie; S. 149–155: Wetmore, Hugh: Die Mission der Kirche in **Südafrika**. – Evangelisation und Unterweisung; S. 156–165: Oosthuizen, Gerhardus C.: Genossenschaftliche Vereine als alternative Form von Kirche in Südafrika; S. 166–170: Melzer, Friso: Das Fürwort „ich" in religiöser Rede. Eine theo-philologische Besinnung, mit Beispielen aus Indien und Deutschland.

Autour de **Las Casas**. Actes du colloque du V^e^ centenaire, 1484–1984, Toulouse, 25–28 oct. 1984. – P: Tallandier 1987. 248 p. = In-texte.

Friedli, Richard: Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt. Die Ortskirche als Ort evangelischen Handelns. Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation. – FZPhTh 36, 1989, 159–172.

Wilfred, Felix: World religions and Christian inculturation. – Indian theological studies 25, 1988, 1, 5–26.

Henkel, Reinhard: Christian missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in **Zambia**. – B. Reimer Verl. 1989. 236 p. = Geographia religionum III; kart. DM 48,–.

Kailing, Joel B.: Inside, outside, upside down: In relationship with African Independent Churches. – International Review of Mission 77, no. 305, 1988, 38–58.

Bujo, Bénézet: Can morality be Christian in Africa? – Chiea: African Studies 4, 1988, 1, 5–39.

Lee, Peter K. H.: Some critical issues in Asian theological thinking. – Ching Feng 31, 1988, 124–152.

Santos Hernández, Ángel: Acción misionera de los jesuitas en la América Septentrional española. – MiscCom 47, 1989, 131–156.

Stroebele-Gregor, Juliana: Dialektik der Gegenaufklärung. Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen aymara in **La Paz** ‹Bolivien›. – Bonn: Holos-Verl. 1988. XI, 369 S. = Mundus-Reihe Ethnologie XXIV; kart. DM 41,– [Diss., Berlin, F.U.]

Evers, Georg: Die theologische Problematik der katholischen Kirche in **China**. – Verbum SVD 29, 1988, 327–354; p. 355–370: Pomykol, Jan: The inculturation of the Church in **Japan** in and by means of the community; p. 371–385: Kirby, Jon P.: Anthropology and mission in **Ghana**: The first 50 years; p. 387–399: Bettscheider, Heribert: Tendenzen und Strömungen auf dem 13. Generalkapitel; p. 401–413: McHugh, Peter: Report to the thirteenth general chapter 1988 of the Secretary for formation/education; p. 415–428: Müller, Karl: Mission in der Weise Jesu.

Loewe, Michael: Imperial China's reactions to the Catholic missions. – Numen 35, 1988, 179–212.

V. Religionswissenchaft und -geschichte

La mémoire des religions. Par Jean-Claude Basset ... Etudes réunies et éd. par Philippe Borgeaud. – Genève: Ed. Labor & Fides 1988. 147 p. = Religions en perspective II; sfr 25,–; [cont.:] p. 7–20: Borgeaud, Philippe: Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse; p. 21–35: Stolz, Fritz: Tradition orale et tradition écrite dans les religions de la **Mésopotamie** antique; p. 37–62: Rudhardt, Jean: Mnémosyne et les Muses; p. 63–78: Bouvier, David: L'aède et l'aventure de mémoire: Remarques sur le problème d'une dimension religieuse de la mémoire dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*; p. 79–90: Starobinski-Safran, Esther: La mémoire, son inscription dans les actes et sa signification spirituelle dans la tradition **juive**; p. 91–104: Basset, Jean-Claude: L'anamnèse: aux sources de la tradition chrétienne; p. 105–113: Tardieu, Michel: Théorie de la mémoire et fonction prophétique; p. 115–134: Keller, Carl-A.: Le rôle de la mémoire dans les traditions mystiques de l'**Inde**; p. 135–144: Scherrer-Schaub, Cristina Anna: Quelques questions relatives à la mémoire dans le **bouddhisme indien**.

Pilgrimage in world religions. Presented to Angelika **Sievers** on the occasion of her 75th birthday. Ed.: S(urinder) M. Bhardwaj and G. Rinschede. – B: Reimer 1988. 200 p., Kt., graph. Darst. = Geographia religionum IV; kart. DM 38,–; [cont.:] p. 11–20: Bhardwaj, S. M. – G. Rinschede: Pilgrimage – A world wide phenomenon; p. 21–40: Tanaka, Hiroshi: On the geographic study of pilgrimage places; p. 41–64: Nolan, Mary Lee: Pilgrimage and perception of hazard in western Europe; p. 65–98: Rinschede, Gisbert: The pilgrimage center of **Fátima**/Portugal (21 fig.); p. 99–116: Stoddard, Robert H.: Characteristics of Buddhist pilgrimages in **Sri Lanka**; p. 117–158: Oberdiek, Ulrich: Sādhus in Gangotrī; p. 159–188: Bhardwaj, Surinder M. – Madhusudana Rao: Emerging Hindu pilgrimage in the United States: A case study; p. 189–199: Prorok, Carolyn: Patterns of pilgrimage behavior among **Hindus** of **Trinidad**.

Loucas, Ioannis: La déesse de la prospérité dans les mythes mésopotamien et égéen de la «descente aux enfers». – RHR 205, 1988, 227–244.

Idel, Moshe: Studies in ecstatic **Kabbalah**. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1988. XI, 178 p. = SUNY series in Judaica; $ 12,95.

Halm, Heinz: Die **Schia**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1988. X, 261 S.

Bechert, Heinz: Neue buddhistische Orthodoxie: Bemerkungen zur Gliederung und zur Reform des **Sangha** in **Birma**. – Numen 35, 1988, 24–56; p. 238–259: Clooney, Francis X.: "I Created Land and Sea": A Tamil case of God-consciousness and its Śrīvaisnava interpretation; p. 260–279: Urubshurow, Victoria: Transformation of religious symbol in Indian Buddhism: Reflections on method from a reading of Mus's *Barabudur*.

Glucklich, Ariel: The royal scepter ‹Danda› as legal punishment and sacred symbol. – RHel 28, 1988, 97–122; p. 123–134: Dargyay, Eva K.: Buddhism in adaptation: Ancestor Gods and their tantric counterparts in the religious life of **Zanskar**; p. 135–150: Ridington, Robin: Images of cosmic union: Omaha ceremonies of renewal.

Muth, Robert: Einführung in die **griechische** und **römische** Religion. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1988. X, 347 S.

Keller, Mara Lynn: The **Eleusinian** mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, sexuality, and rebirth. – Journal of feminist studies in religion 4, 1988, 27–54.

VI. Religionsphilosophie

Zoffoli, Enrico. "Mistero della sofferenza di Dio?" Il pensiero di S. **Tommaso**. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1988. 82 p. = Studi tomistici XXXIV; Lire 10 000.

Siebrand, H. J.: **Spinoza** and the Netherlanders. An inquiry into the early reception of his philosophy of religion. – Assen/Maastr, Wolfeboro, N.H.: Van Gorcum 1988. X, 239 p.; hfl 69,50.

Ruehle, Volker: Verwandlung der Metaphysik. Zur systematischen Darstellung des Absoluten bei **Hegel**. – Mchn: Fink 1989. 129 S. = Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen XVI.

Piolanti, Antonio: Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob **Clemens** ‹† 1862›. Con la riedizione della Commentation "Philosophia theologiae ancilla". – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1988. 157 p. = Studi tomistici XXXV; Lire 18 000.

The philosophy of Franz **Rosenzweig**. Meeting held Apr. 20 – May 2, 1980 in Jerusalem. Ed. by Paul Mendes-Flohr. – Hanover [e. a.:] Univ. Pr. of New England 1988. X, 260 p. = Series from the Tauber Institute for the Study of European Jewry VIII.

Greisch, Jean: Dieu avec l'être. Approche de la problématique ontologique du Père Dominique **Dubarle**. – RSPhTh 73, 1989, 41–60.

Lenz, Hubert: Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard **Welte**s religionsphilosoph. Anstöße zur Erneuerung des Glaubens. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. XII, 339 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIII; DM 46,–.

Staten, John C.: Conscience and the reality of God. An essay on the experiental foundation of religious knowledge. – B, NY, Amst: Mouton de Gruyter 1988. XVII, 162 p. = Religion and reason XXXVI; DM 88,–.

Alston, W. P.: Referring to God. – International Journal for philosophy of religion 24, 1988, 113–128; p. 129–142: Appleby, P. C.: Reformed epistemology, rationality and belief in God; p. 143–158: Gilman, J. E.: Rationality and belief in God; p. 159–188: Leftow, B.: A modal cosmological argument.

Rossi, Fabio: Teologia filosofica e filosofia della religione. – RFN 80, 1988, 242–290.

González, Angel Luis: Filosofia di Dio. Prefazione de C. Fabro. – Florenz: Lemonnier 1988. VIII, 282 p. = Filosofia e realtà; Lire 30 000.

VII. Fundamentaltheologie

Wagner, Falk: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff u. Thema in der Neuzeit. – Gü: Gütersloher Verl.haus Mohn 1989. 504 S.; DM 148,–.

Raschke, Carl: Theological thinking. An in-quiry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 159 p. = Studies in religion LIII; paper $ 12,95.

Habermas und die Theologie. Beitr. zur theolog. Rezeption, Diskussion u. Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hrsg. von Edmund Arens. Mit Beitr. von Edmund Arens ... – Düs: Patmos-Verl. 1989. 270 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–38: Arens, Edmund: Theologie nach Habermas. Eine Einführung; S. 39–64: Peukert, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie; S. 65–95: Siebert, Rudolf J.: Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung; S. 96–114: Davis, Charles: Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung; S. 115–144: Schüssler Fiorenza; Francis: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion; S. 145–159: Simpson, Gary M.: Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion; S. 160–178: Mette, Norbert: Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung; S. 179–198: Höhn, Hans-Joachim: Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre; S. 199–223: Eicher, Peter: Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns; S. 224–240: Wenz, Gunther: Verständigungsorientierte Subjektivität. Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher; S. 241–270: Lamb, Matthew L.: Kommunikative Praxis und Theologie. Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus.

Gill, Robin: Theology: A social system. Models for a systematic theology. – JTh 42, 1989, 1–26.

Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hrsg. von Maria Kassel. – Stu: Kreuz Verl. 1988. 320 S.; kart. DM 29,80.

Kruhöffer, Gerald: Grundlinien des **Glaubens**. Ein bibl.-theolog. Leitfaden. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 326 S. = Biblisch-theologische Schwerpunkte I; kart. DM 38,–.

Smith, Stephen G.: Trying to believe and the ethics of belief. – Religious studies 24, 1988, 439–450; p. 451–462: Sykes, Rod: Inwardness and the identity of Christianity; p. 463–482: Ellis, Robert: God and 'Action'; p. 483–496: Pearl, Leon: Miracles and theism.

Duboucher, Georges: La science et la foi. Thèmes et exigences d'un dialogue. – P: Beauchesne 1988. 130 p. = Le point theologique LI.

Schaeffler, Richard: Das **Gebet** und das **Argument**. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einf. in die Theorie der religiösen Sprache. – Düs: Patmos 1989. XII, 346 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft; kart. DM 44,80.

Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Von Edmund Arens ... Hrsg. von Rolf Zerfass. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 203 S. = Quaestiones disputatae CXVI; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 13–27: Arens, Edmund: „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106,2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive; S. 28–51: Müller, Karlheinz: Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer „narrativen Theologie"; S. 52–86: Fuchs, Gotthard: „Ein Abgrund ruft den anderen" (Ps 42,8). Das eine Glaubens-Geheimnis und die vielen Dogmen-Geschichten; S. 87–123: Fuchs, Ottmar: Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln; S. 127–141: Wachinger, Lorenz: „Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler" (S. Minouchin). Zur therapeutischen Funktion des Erzählens; S. 142–158: Sill, Bernhard: „Sinn für die mögliche Wirklichkeit" (R. Musil). Ars narrandi und ethische Predigt; S. 159–170: Siller, Hermann Pius: Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören. Zum biographischen Erzählen des Zeugen; S. 171–185: Stock, Alex: Bilder – Geschichten – Bilder. Zur Ausbildung der Einbildungskraft; S. 186–197: Zeller, Eva: Heilungsversuche durch Schreiben.

Espeja, Jesús: Cómo llegó la salvación. ‹Diálogo entre las teologías europea y latinoamericana›. – CTom 115, 1988, 441–467.

VIII. Dogmatik

Gozier, André: Dieu – source. Du Dieu caché au Dieu de la surabondance. – P: Ed. du Cerf 1989. 154 p. = Epiphanie; F 70,–.

Haymes, Brian: The concept of the knowledge of God. – NY: St. Martins Pr. 1988. XI, 201 p.; $ 29,95.

Pozo, Cándido: Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II. – Scripta theologica 20, 1988, 405–438; p. 439–456: Aranda, Antonio: Revelación Trinitaria y misión de la Iglesia; p. 457–490: Aranda Pérez, Gonzalo: Utilización del patrimonio bíblico en la trilogía trinitaria; p. 491–522: Rovira

Belloso, Josep M.: La Teología del Padre; p. 523–550: Mateo-Seco, Lucas F.: Cristo, Redentor del Hombre (Análisis de la cristología contenida en la trilogía trinitaria de Juan Pablo II); p. 551–568: Schönborn, Christoph: «Es el Señor y da la vida»; p. 569–586: Scheffczyk, Leo: La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza); p. 587–626: Domínguez Asensio, José Arturo: La Teología del Espíritu Santo; p. 627–642: Morales, José: El Espíritu Santo «Creador» en la Encíclica «Dominum et vivificantem»; p. 643–666: Illanes, José Luis: Antropocentrismo y Teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II; p. 667–680: Caldera, Rafael Tomás: El Don de Sí; p. 681–708: Moreno, Fernándo: La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II; p. 709–726: García de Haro, Ramón: Presencia Trinitaria y obrar moral; p. 727–744: Villar, Josea R.: El Magisterio de la Iglesia en la trilogía trinitaria de Juan Pablo II; p. 745–770: Blázquez, Ricardo: La Trinidad Santa y los Sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia; p. 771–798: Ocáriz, Fernándo: María y la Trinidad; p. 799–824: Hervé Nicolas, Jean: Trinidad y vida espiritual.

Hünermann, Peter: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur **Christologie**. – Mstr: Aschendorff 1989. 198 S.; Lw. DM 54,–.

Fernández García, Bonifacio: Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. **Moltmann**. – Salamanca: Universidad Pont. de Salamanca 1988. 323 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CV; pes 2150.

González, Carlos Ignacio: Cristología. Tu sei la nostra salvezza. – Casale Monferrato: Piemme 1988. 428 p. = Grande Corso di Teologia fondamentale e dogmatica; Lire 45 000.

Christologie und Metaphysikkritik. Peter **Hünermann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Hattrup . . . – Mstr: Aschendorff 1989. VI, 162 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 1–33: Hoping, Helmut: Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie; S. 35–57: Bausenhart, Guido: Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens; S. 59–87: Hattrup, Dieter: Ekstatik der Geschichte. Identität im Licht der Christologie Bonaventuras; S. 89–122: Willers, Ulrich: „. . . wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!" Nietzsches Auflösung der Christologie; S. 123–143: Hauser, Linus: Christologie in „nachchristlicher Zeit". Karl **Rahners** transzendentale Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus; S. 141–157: Eckholt, Margit: Bibliographie Peter Hünermann.

Udoh, Enyi Ben: Guest christology. An interpretative view of the christological problem in Africa. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 284 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LIX; sfr 65,– [Diss., Princeton. Theol. Seminary]

Schöndorf, Harald: Jungfrau und Mutter. – ZkTh 110, 1988, 385–413.

Hoffmann, Klaus: Der Streit um die **Taufe**. Neues Licht auf eine alte Frage. – Asslar: Schulte & Gerth 1989. 272 S.; kart. DM 26,80.

Luyten, Norbert A.: Ewigkeit des Menschen? Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das **Leben** nach dem **Tod**. Im Nachlaß hrsg. von Hildegard Christoffels. – Frb/S: Universitätsverl. 1988. 191 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The study of **Anglicanism**. Ed. by Stephen Sykes . . . Lo: SPCK; Phil: Fortress Pr. 1988. XVIII, 468 p.; £ 17,50.

Lods, Marc: **Protestantisme** et tradition de l'Église. Éd. par J.-N. Pérès et J.-D. Dubois. Ouvrage publié sous les auspices et avec l'aide de l'Institut protestant de théologie Paris-Montpellier. – P: Éd. du Cerf 1988. VII, 368 p. = Patrimoines christianisme; F 220,–.

The truth shall make you free. The **Lambeth Conference 1988**. The reports, resolutions & pastoral letters from the bishops. Published for the Anglican Consultative Council. – Lo: Church House Publ. 1988. 345 p.

Die **orthodoxe Kirche** in **Rußland**. Dokumente ihrer Geschichte ‹860–1980›. Hrsg. von Peter Hauptmann und Gerd Sticker. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 958 S.; kart. DM 280,–.

Zugänge zur **Orthodoxie**. Mit Beiträgen von Eugen Hämmerle . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 304 S. = Bensheimer Hefte LXVIII.

Klenicki, Leon – Richard John Neuhaus: Believing today. Jew and Christian in conversation. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. VIII, 108 p.

Brockway, Allan R.: Learning christology through dialogue with Jews. – JESt 25, 1988, 347–357; p. 358–369: Clooney, Francis X.: In joyful recognition: A Hindu formulation of the relationship between God and the community and its significance for christian theology; p. 370–382: Coward, Harold: The possibility of paradigm choice in buddhist-christian dialogue; p. 383–398: Samartha, Stanley J.: Relgions, cultures, and the struggle for justice: Aspects of north-south dialogue.

Schuettke-Scherle, Peter: From contextual to ecumenical theology? A dialogue between Minjung theology and "Theology after Auschwitz". – Ffm [e. a.:] Lang 1989. XI, 232 p = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LX; sfr 51,–.

Ramón Villar, José: La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945–1959). – Scripta theologica 20, 1988, 11–64.

Bilheimer, Robert S.: Breakthrough. The emergence of the ecumenical tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publications 1989. IX, 235 p,, ill.; sfr 17,95.

Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? – Mchn: Kaiser 1989. 205 S. = Kaiser-Taschenbücher LXIII; kart. DM 20,–.

Neue ökumenische Eiszeit? Mit Beitr. von Franz Annen . . . Hrsg.: Hans Halter. – Zü: Benziger 1989. 153 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 19–44: Annen, Franz: Ein Herz und eine Seele? Paulus ringt um die Einheit der Kirche; S. 45–68: Gasser, Albert: Rache des Unverdauten. Geschichtliche Anmerkungen zu hintergründigen Hemmnissen der Ökumene; S. 69–95: Vischer, Lukas: Das Papsttum in evangelischer Sicht; S. 97–122: Flury, Johannes: Gemeinsam beten und handeln – getrennt beim Abendmahl. Was hindert die Kirchen am gemeinsamen Abendmahl?; S. 123–145: Ebneter, Albert: Die bekenntnisverschiedene Ehe zwischen den Fronten; S. 147–153: Hotz, Robert: Der Standpunkt der Orthodoxie.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Luther** – Chance oder Hindernis im ökumenischen Dialog über die Eucharistie? – LJ 39, 1989, 89–104.

Cullmann, O.: Unidad en la diversidad a la luz de la «jerarquía de verdades». – Diálogo ecuménico 24, 1989, 237–247; p. 249–288: Ramos Guerreira, Julio A.: El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI (y II); p. 289–319: Ulrich, Lothar: La provocación eclesiológica de la renovación ecuménica.

X. Moraltheologie

Lupo, Tiburzio: Linee generali di storia della morale. Dalle origini all'inizio della scolastica. – Torino: Società Ed. Internaz. 1988. 248 p.; Lire 28 800.

Freppert, Lucan: The basis of morality according to William **Ockham**. – Chicago, Ill.: Franciscan Herald Pr. 1988. VII, 191 p.; $ 8,95.

Richard, Lucien: Is there a Christian ethics? – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. III, 139 p.; $ 7,95.

Kainz, Howard P.: Ethics in context. Towards the definition and differentiation of the morally good. Foreword by Vernon J. Bourke. – Lo [e. a.:] Macmillan 1988. XV, 162 p.; £ 8,95.

Barth, Hans-Martin: Die ekklesiologische Dimension der Ethik. – KuD 33, 1988, 42–59.

Begründung ethischer Normen: Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9.–12. September 1987 in Tübingen. Helmut Burkhardt (Hrsg.). – Wuppertal: Brockhaus; Gießen, Basel: Brunnen 1988. 187 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 29,–.

Manenschijn, Gerrit: Geplunderde aarde, getergde hemel. Ontwerp voor een christelijke **milieu-ethiek**. – Baarn: Ten Have 1988. 206 blz.

Defois, Gérard: Pour une **ethique** de la **culture**. – P: Le Centurion 1988. 132 p. = Église et société; F 85,–.

Leers, Bernardino – Antonio Moser: Moraltheologie – Engpässe und Auswege (Teologia moral, dt.) (Übers. aus d. Portug.: Horst Goldstein. . . .) – Düs: Patmos-Verl. 1989. 280 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte; DM 44,80.

Ziegler, Josef Georg: Christozentrische Sittlichkeit – christusförmige Tugenden. – TThZ 97, 1988, 290–312.

Schörner, Gabriele E.: Von der Freizeit des Urteils. Untersuchungen zu Konzepten moralischer Autonomie. – Mchn: Profil Verl. 1989. 354 S. = Reihe Wissenschaft; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Dissent in the church. Ed. by Charles E. Curran . . . NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. VIII, 541 p. = Readings in moral theology VI; $

Shannon, Thomas Anthony – Lisa Sowle Cahill: Religion and **artificial reproduction**. An inquiry into the Vatican "Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of human reproduction". – NY: Crossroad 1988. IX, 201 p.; $ 14,95.

The Vatican and **homosexuality**. Reactions to the "Letter to the bishops of the Catholic Church on the pastoral care of homosexual persons". Ed. by Jeannine Gramick and Pat Furey. – NY: Crossroad 1988. XXI, 226 p.

LaCroix, Wilfred Lawrence: **War** and international ethics. Tradition and today. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1988. X, 305 p.

Finnis, John: **Nuclear** deterrence, morality, and realism. John Finnis, Joseph Boyle, Germain Grisez. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XV, 429 p.

O'Donovan, Oliver: **Peace** and certainty. A theological essay on deterrence. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. IX, 125 p.; $ 7,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

La spiritualità del Nuovo Testamento. Di Mauro Pesce . . . A cura di Rinaldo Fabris. – Roma: Borla 1985. 439 p. = Storia della spiritualità II.

Burini, Clara – Elena Cavalcanti: La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri. – Bologna: E.D.B. 1988. 304 p. = Storia della spiritualità IIIc; Lire 25 000.

Dolby Múgica, María del Carmen: Agustín de Tagaste: El itinerario de la sabiduría. – Revista Agustiniana 29, 1988, 435–500; p. 501–545: Langa, Pedro: Usar y compartir los bienes según san Agustín; p. 547–592: García Álvarez, Jaime: Oración y conversión en san Agustín; p. 593–609: Vicent, Monique: Actualité de la doctrine de saint Augustin su la prière; p. 611–656: Sahelices, Paulino: Para una relectura del carisma agustiniano; p. 657–684: Oroz Reta, José: El espíritu de reforma en san Agustín; p. 685–724: Morales Borrero, Manuel: Presencia de san Agustín en la poesía española del Siglo de Oro; p. 725–736: Lobato, María Luisa: El ideal de mujer en los escritores doctrinales agustinos de los siglos XV y XVI.

Daniele, Ireneo: San **Prosdocimo** vescovo di Padova nelle leggenda, nel culto, nella storia. – Roma: Herder Ed. 1988. 264 p., 12 tav. = Fonti e ricerche di storia ecclesiastica Padovana XVII; Lire 35 000.

Haas, Alois Maria: **Gottleiden – Gottlieben**. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. – Ffm: Insel Verl. 1989. 518 S.; kart. DM 78,–.

Davies, Oliver: God within. The mystical tradition of **Northern Europe**. Foreword by Rowan Williams. – Lo: Darton, Longman & Todd 1988. XI, 224 p.; £ 7,95.

Jantzen, Grace M.: **Julian** of **Norwich**. Mystic and theologian. – Lo: SPCK 1987. X, 230 p.; £ 9,95.

Pelphrey, Brant: Christ our mother. Julian of Norwich. – Lo: Darton, Longman & Todd 1989. 271 p. = The way of the christian mystics.

Zschoch, Hellmut: Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von **Zenn** OESA †1460 und sein Liber de vita monastica. – Tü: Mohr 1988. VIII, 272 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXV; Lw. DM 124,–.

Divination et controverse religieuse en **France** au **XVI**e siècle. – P: Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles 1987. 158 p. = Collection de l'Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles XXXV = Cahiers V. L. Saulnier IV.

Evdokimov, Michel: **Pèlerins russes** et vagabonds mystiques. – P: Ed. du Cerf 1987. 208 p. = Patrimoines. Orthodoxie; F 85,–.

Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry **Newman** = Newman's teaching on Christian holiness. Günter Biemer ... (Hrsg.) – Sigmaringendorf: Regio-Verl. Glock u. Lutz 1988. 314 S. = Internationale Cardinal-Newman-Studien. Folge XII; kart. DM 60,–.

Religiosidad popular en **América Latina**. Akten d. Fachtagung „Volksreligiosität in Lateinamerika" d. Arbeitsgemeinschaft Dt. Lateinamerika-Forschung (ADLAF) vom 28. – 31. 5. 1985 an d. Kath. Univ. Eichstätt. Karl Kohut, Albert Meyers, eds. – Ffm: Vervuert 1988. 330 S. = Americana Eystettensia. Ser. A. Kongreßakten IV; DM 36,–.

Laplace, Jean: L'esprit et l'eglise. Aux sources de la vie spirituelle. – P: Desclée; Montr: Ed. Bellarmin 1987. 192 p.; FB 752.

Wolff-Salin, Mary: No other light. Points of convergence in psychology and spirituality. – NY: Crossroad 1988. XI, 234 p.

Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens. – Wü: Echter Verlag 1988. 202 S.; Lw. DM 34,–.

Brown, Robert McAfee: **Spirituality** and **liberation**. Overcoming the great fallacy. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 158 p.; $ 9,95.

Klein, Christoph: Das Gebet in der Begegnung zwischen westlicher und ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit. – KuD 34, 1989, 232–250.

Schaller, Jean-Pierre: La **mélancolie**. Du bon usage et du mauvais usage de la dépression dans la vie spirituelle. – P: Beauchesne 1988. 211 p. = Le point théologique L; F 150,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kleindienst, Eugen: Wege aus dem **Säkularismus**. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft. – Donauwörth: Auer 1988. 139 S.; kart. DM 16,80.

Gelpi, Donald L.: Grace as transmuted experience and social process, and other essays in North American theology. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. 202 p.; $ 13,50.

Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt (Enzyklia **Sollicitudo rei socialis**, dt.) Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 138 S.; kart. DM 12,80.

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis. Hrsg. von Karl Gabriel ... – Düs: Patmos-Verl. 1988. 329 S. = Arbeiterbewegung und Kirche IX; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–31: Hoefnagels, Harry: Die Weltsituation verlangt eine neue Solidarität; S. 32–41: Kerber, Walter: Katholische Soziallehre und Wirtschaftswissenschaft; S. 42–57: Krämer, Werner: Ethische Forderungen ohne Theoriendiskussion? Wertimplikationen in den verschiedenen Entwicklungstheorien; S. 58–70: Senft, Josef: Über die weltweite soziale Verantwortung der Kirche und den Fortschritt der Völker. Zwei Enzykliken im Vergleich; S. 71–84: Gabriel, Karl: Kirchliche Sozialverkündigung im Umbruch der Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus. Wissenssoziologische Anmerkungen zur Enzyklika; S. 85–101: Lesch, Walter: Zur Sprache der Enzyklika. Eine rhetorische Analyse in ethischer Absicht; S. 102–116: Klein, Wolfgang: Ein neues Modell der Einheit. Die theologische Sicht der Menschheit als eine solidarische Gemeinschaft; S. 117–136: Eichinger, Werner: „Strukturen der Sünde." Zur theologischen Argumentation von Sollicitudo rei socialis; S. 137–153: Kruip, Gerhard: Befreiung und Entwicklung. Zum Verhältnis von Soziallehre und Theologie der Befreiung; S. 154–167: Lay, Michael van: Der Verzicht auf Gegengewalt in Sollicitudo rei socialis; S. 168–186: Dinkel, Bernhard: Zur akutellen Marxismus-Diskussion in der kirchlichen Soziallehre; S. 200–204: Schlee, Günther: Das Weltmodell der Enzyklika; S. 205–218: Nuscheler, Franz: Weltwirtschaft als „Struktur der Sünde"?

L'enseignement social chrétien. Dimensions actuelles. Ed. par Patrick de Laubier. – Frb/S: Ed. Universitaires 1988. 258 p. = Prémices IX.

Prophetic visions and economic realities. Protestants, Jews, and Catholics confront the bishops' letter on the economy. Ed. by Charles R. Strain. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIII, 257 p.; $ 19,95.

Pico, Juan Hernández: Valor humano, valor cristiano de la solidaridad. – EE 64, 1989, 193–221; p. 223–248: Manzanera, Miguel: Liberación y democracia. Aporte filosófico-teológico desde América Latina; p. 249–269: Sobrino, Jon: Los «signos de los tiempos» en la Teología de la Liberación.

Steinbrecher, Ruthtraut – Gudrun Wolff: **Religion** und **Sozialisation** in **Israel** unter bes. Berücks. einiger ihrer spezifischen Zusammenhänge in Familie, außerschulischen pädagogischen Institutionen und Schulen. – Ffm: Haag + Herchen 1988. 191 S.; kart. DM 28,–.

Wegner, Gerhard: Alltägliche Distanz: zum Verhältnis von Arbeitern und Kirche. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1988. 338 S.; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Der Mensch in der **Arbeitswelt**. Unsere Verantwortung als Kirche heute. Österreich. Pastoraltagung, 28. – 30. 12. 1987. Im Auftr. d. Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1988. 164 S., Tab.; kart. DM 24,80.

Stein, Rolf: Familiale Bedürfnisorientierung in sozialökologischen Kontexten dargestellt für den Bereich des Kolpingwerk Deutscher Zentralverband. – Köln: Kolping Verl. 1988. 446 S. [Diss., Koblenz, Erziehungswissenschaftliche Hochschule]

Haan, Roelf: The economics of honour. Biblical reflections on **money** and **property**. Transl. by Nancy Forest-Flier. – Geneva: WCC Publ. 1988. X, 71 p.; sfr 9,90.

XIII. Kirchenrecht

Liber canonum diuersorum sanctorum patrum siue Collectio in CLXXXIII titulos digesta. Summatim ed. Joseph Motta. – Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1988. LXVIII, 391 p. = Monumenta Iuris Canonici. Series B: Corpus collectionum VII; Lire 55 000.

Schreiner, Josef: „Deklaratorische Formel" und rechtsgültige Feststellung im Alten Testament. – Ius et historia. Festgabe für Rudolf Weigand ..., (Wü 1989), 46–63; S. 64–101: Kozur, Waltraud: Index alphabeticus singulorum capitulorum Decreti **Burchardi** Wormacensis; S. 102–120: Kuhlkamp, Placidus: Die erste Glossenkomposition zu C. 16 des Decretum **Gratiani**; S. 121–142: Kann, Beate: Die **Rufinglossen** zu den Causae 27–30 des Decretum Gratiani; S. 143–157: Höhl, Norbert: Computer und Rechtsgeschichte: Die quantitative Methode als Instrumentarium für die Erforschung der frühen Dekretglossen; S. 158–169: Brieskorn, Norbert: Die Kirche in der Gesellschaft des frühen 13. Jahrhunderts – zwischen Kollaboration und Protest: Auskünfte, entnommen der Summa „Tota celestis philosophia" (Paris B.N. ms. lat. 3258); S. 252–270: Borchardt, Karl: Zu den zwei Würzburger Kanonisten in **Perugia** ‹14.–18. Jahrhunderb; S. 332–341: Gollor, Martin: Theologie des Kirchenrechts – Gedanken zum Sinn einer theologischen Grundlagenforschung; S. 390–396: Müller, Hubert: Das **Konzil** im Verfassungsgefüge der Kirche – Vom II. Vatikanum zum Codex Iuris Canonici von 1983; S. 397–409: Berzdorf, Franziskus: Die Mitwirkung der **Mönchskapitel** an der Leitung ihres Klosters; S. 410–418: Hillenbrand, Karl: Tägliche Eucharistiefeier des Priesters und Zelebrationshäufigkeit an Sonn- und Feiertagen – Überlegungen im Beziehungsgefüge von Spiritualität, Pastoral und Kirchenrecht; S. 434–441: Grimm, Benno: Der Ehenichtigkeitsgrund **„arglistige Täuschung"** im neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche; S. 442–453: Zapp, Hartmut: Zivilehe Formpflichtiger – eine „Nichtehe"?

Gaudemet, Jean: Théologie et droit canonique: Les leçons de l'histoire. – RDC 39, 1989, 3–13; p. 15–30: Sublon, Roland: Théologie et loi; p. 31–41: Wackenheim, Charles: L'influence des modèles juridiques sur la théologie catholique; p. 43–54: Resweber, J.-P.: Les fonctions du droit dans l'Eglise et dans l'Etat; p. 55–63: Zimmermann, Marie: Théologie du droit ou perversion du droit?; p. 65–68: Franck, B.: Intervention; p. 69–92: Bernhard, Jean: Théologie et droit matrimonial; p. 93–109: Werckmeister, Jean: Théologie et droit pénal.

Gerosa, Libero: **Charisma** und **Recht**. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. – Eins, Trier: Johannes Verl. 1989. 303 S. = Sammlung Horizonte. N.F. XXVII; kart. DM 42,–. [Habil.-Schrift, Eichstätt]

Huber, Christian: Das Grundrecht auf **Freiheit** bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. **219** des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 158 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe II; kart. DM 22,80 [Diss., München]

Lo Castro, Gaetano: Le **prelature personali**. Profili giuridici. – Milano: Giuffrè 1988. 296 p.; Lire 23 000.

Kalumbu Ngindu, Gilbert: Les **Conférences Episcopales** Internationales. Une lecture de C.D., 38,&[i.e.$]5[a] et du can. 448,&[i.e.$]2. – Kinshasa [e. a.:] Publications Universitaires Africaines 1988. XXX, 347 p. = Académie de la Pensée Africaine. Sect. X. Sér. A 1. [Diss., Roma. Urbaniana]

Müller, Hubert: Diözesanbischof – Bischofskonferenz. Kanonistische Aspekte eines verfassungsrechtlichen Spannungsverhältnisses. – ThQ 168, 1988, 215–229.

Celeghin, Adriano: Obligationes, iura et associationes clericorum. – PerRMCL 78, 1989, 3–53; p. 55–112: Coccopalmerio, Francesco: De parochis; p. 113–142: Ghirlanda, Gianfranco: Iusta autonomia et exemptio Institutorum religiosorum: fundamenta et extensio; p. 143–153: Beyer, Jean B.: Responsum Pontificiae Commissionis Codici iuris Canonici authentice interpretando.

Da Costa Gomes, Saturino: O direito de associação na vida religiosa. – ComRel 69, 1988, 55–110. 251–270. 347–364; p. 225–250. 321–346: Kiwior, Wieslaw K.: I requisiti soggettivi per l'ammissione al Noviziato nell'attuale legislazione codiciale ‹cc. **597** e **642**›; p. 111–144. 271–284. 365–383: Koonamparampil, Josef: Clerical obligations applied to the Religious. An exegesis of can. **672**.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Carr, Wesley: The **pastor** as **theologian**. The integration of pastoral ministry, theology and discipleship. – Lo: SPCK 1989. XIX, 233 p. = New library of pastoral care; £ 6,95.

Noyce, Gaylord: **Pastoral ethics**. Professional responsibilities of the clergy. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 220 p.; $ 12,95.

Tacke, Helmut: Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten **Seelsorge**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. 272 S.; kart. DM 34,–.

Weymann, Volker: **Trost**?: Orientierungsversuch zur Seelsorge. – Zürich: Theol. Verl., 1989. 109 S.; kart. DM 17,–.

Schneider-Harpprecht, Christoph: **Trost** in der Seelsorge. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. XII, 368 S.; kart. DM 74,– [Diss., Kirchliche Hochschule Bethel]

Jordahl, David: Das Verhältnis zwischen kirchlicher Beratungsarbeit und Seelsorge. Mit bes. Berücks. der Beratungsarbeit in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. II, 400 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 326; sfr 74,– [Diss., Marburg]

Speck, Peter W.: Being there. Pastoral care in time of illness. – Lo: SPCK 1988. XI, 164 p. = New library of pastoral care; £ 4,95.

Damblon, Albert: Zwischen Kathedra und Ambo. Zum **Predigt**verständnis des II: Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten. – Düs: Patmos Verl. 1988. X, 416 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 32,80 [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Basisgemeinden in Österreich. Hrsg. von Wolfgang Bahr; Hans-Peter Hurka. Mit Beitr. von Helmut Blasche ... – Graz, Wien, Köln: Verl. Styria 1989. 175 S., Ill.; kart. DM 19,80.

Schipani, Daniel S.: Religious **education** encounters liberation theology. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1988. 276 p.; $ 14,95.

Sawicki, Marianne: The **gospel** in history. Portrait of a teaching church. The origins of Christian **education**. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. III, 298 p.; $ 12,95.

Coke, Mary: Le **mouvement catéchétique**. De Jules Ferry à Vatican II. – P: Ed. du Centurion 1988. 239 p. = Chrétiens dans l'histoire; F 135,–.

Marlé, René, SJ: Les quartre piliers de la catéchèse. Instructions sur le symbole des Apôtres, le Notre Père, les commandements, les sacrements. – P: Libr. Fayard 1988. 225 p. = Des Chrétiens; F 79,–.

Anselm, Helmut: Perspektiven des Religionsunterrichts. Theolog. **Religionspädagogik** als Fragment. – Gü: Gütersloher Verl.haus Mohn 1989. 352 S. = Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster.

Neuberger, Thomas Maria: Lebensorientierung und religiöse Deutungssysteme: zu den Voraussetzungen des Religionsunterrichts an der gymnasialen Oberstufe. – Ffm, Bern, NY, Paris: Lang 1989. 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 12; sfr 34,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Fiedler, Peter: Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum. – ALW 30, 1988, 229–237; S. 238–264: Kohlschein, Franz: Liturgiegeschichte als Liturgie-Kritik. Zur Bedeutung Friedrich **Brenners** (1784–1848) als Liturgiker; S. 265–277: Neunheuser, Burkhard, OSB: Ein Vierteljahrhundert Liturgiereform. 25 Jahre „Sacrosanctum Concilium".

Eder, Karl – Hans-Joachim Ignatzi: Liturgie und **Raum** heute. – LJ 39, 1989, 1–4; S. 5–18: Stock, Alex: Gotteshaus und Kirchgang; S. 19–36: Lukken, Gerard: Die architektonischen Dimensionen des Rituals; S. 37–48: Rennings, Heinrich: „Herbergssuche".

Borobio, Dionisio: Leitourgía y Diakonía. La Liturgia como expresión y realización de las cuatro dimensiones de la misión. – Salm 36, 1989, 135–156.

Jennings, Theodore W.: The **liturgy** of **liberation**. The confession and forgiveness of sins. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 192 p.; $ 12,95.

Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, hrsg. von Hans Bernhard Meyer. Teil VII, 1: Kleinheyer, Bruno: Sakramentliche Feiern. 1: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. – Rgb: Pustet 1989. 266 S., Abk.verz. (31 S.); DM 44,–.

Peri, Vittorio: La **Cresima** ieri e oggi – Considerazioni storiche e pastorali. – Rivista liturgica 76, 1989, 153–213; p. 214–231: Tragan, Pius-Ramon: Le radici bibliche del sacramento della **Confermazione**; p. 232–243: Maggiani, Gabriele: La proposta celebrativa del nuovo «Rito della Confermazione»; p. 244–254: Riccioni, Gabriele: Per una mistagogia dei simboli rituali. 1: La mano/le mani e l'epiclesi; p. 255–276: Sorci, Pietro: Per una mistagogia dei simboli rituali. 2: La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente; p. 277–291: Valenziano, Crispino: Per una mistagogia dei simboli rituali. 3: «Chrismatis hostia».

Comunicazione e ritualità. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione. A cura di Luigi Sartori. G. Ambrosio ... – Padova: Ed. Messaggero; Abbazia Santa Giustina 1988. 357 p. = Caro salutis cardo. Contributi IV; Lire 30 000; [cont.:] p. 7–17: Sartori, Luigi: Comunicazione e ritualità: il messaggio liturgico nella fase della «receptio»; p. 21–109: Joos, André: Alle sorgenti della comunicazione: per una pastorale liturgica oggi; p. 111–146: Ruffini, Eliseo: Liturgia: comunicazione del mistero; p. 149–203: Babolin, Sante: Semiotica, base elementare per qualisiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale; p. 205–241: Terrin, Aldo Natale: Il linguaggio simbolico liturgico nella deriva dei significanti religiosi oggi. Per una teoria dei significanti simbolico-religiosi in liturgia; p. 243–260: Bonaccorso, Giorgio: Le regole conversazionali di Grice: verifica su alcuni testi liturgici; p. 261–280: Sandre, Italo de: Proposta celebrativa e azione dell'assemblea. «Agire comunicativo ed espressività rituale»; p. 281–302: Ambrosio, Gianni: Valore socializzante della liturgia per la comunità cristiana; p. 313–332: Babolin, Sante: Dalla semiotica alla pastorale. Per una analisi e valorizzazione dei diversi messaggi della liturgia.

Meßner, Reinhard: Die **Meßreform** Martin **Luthers** und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitr. zu einer systemat. Liturgiewissenschaft. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 240 S. = Innsbrucker theologische Studien XXV; DM 44,– [Diss., Graz]

Lescrauwaet, J.: „Doop, Eucharistie en Ambt." De Eucharistie in het Wereldraad-document. – TLit 72, 1988, 263–273; p. 274–286: Lanne, Emmanuel: De eucharistieviering van Lima; p. 287–308: Verheul, Ambroos: De eucharistie. Gedachtenis, aanwezigheid en offer van de Heer vanuit de joodse wortels van de eucharistie; p. 309–317: Mayland, J. M.: Eucharistieviering volgens „The alternative service book"; p. 318–327: Boon, Rudolf: De dienst van de heilige dis in de hervormde kerk; p. 328–340: Overbosch, Willem: „Samen op weg" ter godsdienstoefening; p. 341–356: Ditmarsch, J. N. van: Liturgie in beweging – een bewogen zaak. Een tussentijds bericht uit de oud-katholieke kerk.

Mayland, Jean: The Eucharist as found in the alternative Service Book 1980. – QuestLit 69, 1988, 223–231; p. 232–243: Ward, Anthony: The lectionary of the Ambrosian rite; p. 244–260: Lebourlier, Jean: Le sacrement de Confirmation. Essai de réflexion théologique.

Ausel, Monika: Monumente des **Tod**es – Dokumente des Lebens? Christl. Friedhofs- u. Grabmalgestaltung heute. – Altenberge: Telos-Verl. 1988. 260 S., Abb. = Münsteraner theologische Abhandlungen I; DM 34,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Dr. Corona Bamberg, Postfach 5127, Abtei Herstelle, D-3472 Beverungen; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg; Ludger Camp, In der Ruhrau 18/20, D-4100 Duisburg; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-5300 Bonn-Röttgen; Dr. Hubert Dobiosch, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstr. 17, D-7800 Freiburg i.Br.; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-6300 Gießen; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln 1; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, D-8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburger Str. 107, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Walter Groß, Mallestr. 24, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät,; Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Prinzipalmarkt 38, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-3433 Neu-Eichenberg-Hermannsrode; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-8000 München 22; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Gertraud Putz, Universitätsplatz 1, A 5020-Salzburg; Dr. Johannes Schmid, Krohbergweg 18, D-8752 Mömbris; Dr. Gustav Schmiz, Taunusstr. 35 A, D-6239 Kriftel; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 2540, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-4400 Münster; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Jörg Tröder, Königsallee 6, D-4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Otto Wahl, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Dr. Dr. habil. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str.18, D-8000 München; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-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 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Niels Stensen" (Verlag Aschendorff) bei.

ASCHENDORFF
VERLAG

Theobald Freudenberger

Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient

In ganz Deutschland war das Konzil seit Jahren heiß ersehnt worden. Dennoch nahmen nur wenige deutsche Bischöfe daran teil. Die Abhandlung, basierend auf umfangreichen Würzburger Archivbeständen, versucht zu klären, weshalb sich die Mehrzahl nicht zum persönlichen Konzilsbesuch entschließen konnte, und entwirft ein Bild ihrer Verhinderungsgründe. Die von ihnen als ihre Prokuratoren nach Trient entsandten Vertreter wurden entweder sofort abgewiesen oder, wie der Würzburger Weihbischof Flach, nicht mit dem vollen Recht der Ortsbischöfe zugelassen.

Zwar steht in dieser Darstellung das Bistum Würzburg im Mittelpunkt. Doch war die politische Lage seiner Nachbarbistümer nicht wesentlich sicherer. Darum kann die Schilderung der Würzburger Verhältnisse als symptomatisch für die Lage der deutschen Bistümer um die Mitte des 16. Jahrhunderts betrachtet werden.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 128.

1989, XVI und 227 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03776-9.

Andreas Sohn

Der Abbatiat Ademars von Saint-Martial de Limoges

Ein Beitrag zur Geschichte des cluniazensischen Klösterverbandes. Die Erforschung der verschiedenen Reformbewegungen innerhalb des abendländischen Mönchtums war in den letzten fünf Jahrzehnten ein bevorzugter Gegenstand mönchsgeschichtlicher Untersuchungen. Erneuerung einer monastischen Gemeinschaft ist niemals die Sache dieser allein. Sie wird mit bestimmt von ihrem Umfeld, sie prägt oder verändert auch ihre Beziehungen zur Ortskirche, zur Gesellschaft und den politischen Territorien. Sohn untersucht die Vielfalt dieser Beziehungen am einzigartigen Beispiel der Abtei St. Martial in Limoges: Das ekklesiale Element der cluniazensischen Reform tritt deutlich zutage und wirkt sich im Gottesdienst, im Verbrüderungswesen und im Kultur- und Wissenschaftsleben aus.

Als besonderer Glücksfall muß bezeichnet werden, daß es Sohn gelungen ist, eine größere Anzahl bisher unveröffentlichter Urkunden in französischen Archiven aufzufinden, die er in seiner Arbeit nun erstmals sach- und fachgerecht veröffentlicht.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 37.

1989, etwa 430 Seiten, im Druck.
ISBN 3-402-03971-1.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Jürgen Sarnowsky

Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung

Die Arbeit stellt die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung, das Kernstück spätmittelalterlicher Naturphilosophie, an Hand einer Untersuchung des Kommentars Alberts von Sachsen (ca. 1316–1390) zur Physik des Aristoteles dar. Albert faßt in diesem Werk die Lehrtradition der maßgeblichen „Pariser Schule", zu der führend Buridan und Oresme gehören, zusammen und führt sie weiter. Das Werk war wegen seiner klaren Übersichtlichkeit von großer Wirkung bis in die Neuzeit. Sarnowsky legt, nach einer biographisch-literargeschichtlichen Einleitung, eine historische Interpretation vor, die den ganzen Text durchgeht. So ergibt sich zugleich eine systematische Übersicht über die Theorie und ihren Stand um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Das ist nicht nur in sich wichtig; es gibt auch der auf Einzelprobleme und deren Entwicklung gerichteten Forschung mit diesem historischen Querschnitt Orientierungshilfe.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 32.

1989, XII und 501 Seiten, kart. 134,– DM, ISBN 3-402-03927-3.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Ludger Honnefelder

Ens inquantum ens

Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. In der jüngeren Forschung zeichnet sich ein neues Bild der Philosophie des Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) ab. Die historisch-kritische Arbeit hat frühere Verzerrungen beseitigt und das authentische Werk freigelegt, die wichtigsten Texte sind gesichert; auf dieser Grundlage sind ältere Auffassungen durchgehend zu revidieren. Die vorliegende Arbeit untersucht die Grundposition der scotischen Metaphysik: ihren Ansatz, ihren Gegenstand – den Begriff des „Seienden als solchen " – und dessen für Scotus charakteristische formale Bestimmung. So gelingt es, in gültiger Weise und mit bislang nicht erreichter Präzision Gestalt und Originalität dieses denkerischen Entwurfs herauszuarbeiten, der in seiner Epoche mit gleichem Ranganspruch neben den des Thomas von Aquin tritt und bedeutende Wirkung auf die Entwicklung vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken ausgeübt hat.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 16.

2., unveränderte Auflage 1989, XII und 468 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03911-7.

ASCHENDORFF
VERLAG

Maria-Barbara von Stritzky

Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers

Eine Darstellung der Rezeption und Auslegung des Vaterunsers in den ersten drei Jahrhunderten. Nach der Vaterunser-Überlieferung im NT und in der frühchristlichen Literatur werden die ältesten Gesamtinterpretationen durch Tertullian und Origenes behandelt.

Die Erörterung der Vaterunser-Interpretation Tertullians geht zunächst auf den ntl. Text ein, der die Eigenarten der afrikanischen Bibel als der frühesten lateinischen Übersetzung ebenso widerspiegelt wie die Selbständigkeit der tertullianischen Übersetzung. Der Kommentar selbst ist im Rahmen der Katechese auf die ethisch-praktische Unterweisung ausgerichtet. Die Vaterunser-Erklärung des Origenes bietet gleichsam eine theologia in nuce, die im Dialog mit den damaligen geistigen Strömungen formuliert ist. Dabei tritt das pastorale Anliegen des Origenes in den Vordergrund, denn er versucht das in der Schrift geoffenbarte Glaubensgut in eine für seine Zeitgenossen verständliche Sprache umzusetzen.

Münsterische Beiträge zur Theologie,
Heft 57.

1989, VIII und 208 Seiten, kart. 58,– DM,
ISBN 3-402-03962-1.

Bernhard Botte

La Tradition apostolique de Saint Hippolyte Essai de reconstitution

In 5. Auflage von Albert Gerhards. – Bei allem Verdienst der Rekonstitution Bottes erschien es sinnvoll, die anhaltende Diskussion um die ursprüngliche Textgestalt der Traditio Apostolica zu dokumentieren. Diese Addenda sind, um die Seitenzahlen der Edition nicht zu verändern, an das Ende des insgesamt durchkorrigierten Bandes gestellt. Der französische Text wurde zur besseren Orientierung mit Zeilenzählung versehen. Das Vorwort weist auf die Bedeutung des Werkes für die Liturgiereform hin und erläutert den Sinn und die Handhabung der Textdiskussion.

Das Werk bietet eine exakte Textrekonstruktion der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolyt, die auf der Gesamtheit der vielen, zum Teil orientalischen Sprachen beruht. Alle in Frage kommenden Texte wurden bei der Bearbeitung verglichen, alle Varianten kritisch verwertet. Die Edition ist nicht nur für Liturgiewissenschaftler, sondern auch für den Dogmenhistoriker von der größten Bedeutung.

Liturgiewissenschaftliche Quellen
und Forschungen, Band 39.

1989, 5., verbesserte Auflage,
XLVIII und 208 Seiten,
kart. 44,– DM, ISBN 3-402-03360–7.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Katakombe Santi Marcellino e Pietro

Repertorium der Malereien



Von Johannes Georg DECKERS, Hans Reinhard SEELIGER, Gabriele MIETKE. Herausgeber: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, in Verbindung mit dem Institut für christliche Archäologie und Kunstgeschichte der Universität Freiburg.

So prächtig ausgemalt wie die Katakombe der Heiligen Marzellinus und Petrus sind bei weitem nicht alle der rund siebzig römischen Katakomben. Auch ihre Größe erreichen die meisten nicht. In diesem Werk werden erstmals alle Malereien der Katakombe ausführlich beschrieben. 83 mit Hilfe der Fotogrammetrie erarbeitete Zeichnungen (Maßstab 1:20) erfassen den Bestand mit absoluter geometrischer Genauigkeit, so daß eine sofortige Übersicht über den Gesamtzustand einer jeden Grabanlage möglich ist. Die Zeichnungen werden durch eine umfangreiche Serie von 304 farbigen und schwarzweißen Fotos ergänzt. Alle Malereien sind in einem Katalog ausführlich beschrieben.

Da die Katakombe nur den unterirdischen Teil der Grabanlage darstellt, versuchen vier ausführliche einleitende Aufsätze dieses Monument als Ganzes zu sehen, schildern dessen Bau- und Entwicklungsphasen sowie die Geschichte bis ins hohe Mittelalter und rücken es in den Zusammenhang vergleichbarer Komplexe. Die Pracht der Ausstattung tritt im Tafelband mit seinen 143 farbigen und 161 schwarzweißen Fotos vor Augen.

„Die Farbfotos sind hervorragend; sie geben die Farben bis in die kleinsten Schattierungen wieder . . . Die drei prachtvollen Bände stehen in der großen Tradition deutscher Buchdruckerkunst. Das Werk mit seinem außergewöhnlich reichen Inhalt hat einen bleibenden, unvergänglichen Wert als vollständige Bestandsaufnahme und als genaue, definitive Edition der zahlreichen Malereien eines Denkmälerkomplexes von grundlegender Bedeutung“ *(Louis Reekmans in: Jahrbuch für Antike und Christentum).*

„Das Werk beweist, daß wissenschaftliche Forschung – insbesondere die kunstgeschichtliche – eine neue Dimension erreicht hat, die zuerst einmal auf der nüchternen Dokumentation basiert. Daraus können weiterführende Folgerungen gezogen werden. Hier liegt ein beispielhaftes Repertorium vor“ *(Erbe und Auftrag).*

Textband in Leinen, alle Tafeln und Zeichungen in Kassette mit Leinenüberzug, zusammen 630,– DM. ISBN 3-402-05280-6. Großformatiger Prospekt auf Wunsch vom Verlag Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN | Jährlich DM 104,–

Nummer 5 | 1989 | 85. Jahrgang

Teresa Berger: Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern? . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 363
Sicre, Jose Luis: „Con los pobres de la tierra" (Erhard S. Gerstenberger)
Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd IV/8: Horayot Entscheidungen (George Dunbar Kilpatrick)
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection (Dieter Zeller)
Wedderburn, A.J.M.: The Reasons for Romans (Dieter Zeller)
Carrez, Maurice: La deuxième Epitre de Saint Paul aux Corinthiens (Anacleto de Oliveira)
Pesch, Rudolf: Paulus kämpft um sein Apostolat (Anacleto de Oliveira)
Schmeller, Thomas: Paulus und die „Diatribe" (Anacleto de Oliveira)
Vives, Josep u.a.: El Segrest de la Veritat (Anacleto de Oliveira)
Bammel, Ernst: Jesu Nachfolger (Thomas Söding)
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine (Hubert Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 376
Klein, Richard: Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus (Christoph Jacob)
Durst, Michael: Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers (P. Th. Camelot)
Frauenmystik im Mittelalter (Arnold Angenendt)
Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie (Josef Sudbrack)
Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart (Josef Sudbrack)
Geheimwissen des Mittelalters (Josef Sudbrack)
Visionen und Prophezeiungen (Josef Sudbrack)
Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie (Miguel Mª Garijo-Guembe)
Müller, Bernhard: Vernunft und Theologie (Philipp Schäfer)
Lessmann, Thomas: Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys (Teresa Berger)
Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich (Karsten Ruppert)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 397
Mansini, Guy OSB: „What is a Dogma?" The meaning and truth of dogma in Edouard le Roy and his scholastic opponents (Emil Poulat)
Persona e personalismi (Elmar Salmann)
Rücker, Heribert: „Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog (Kossi-Joseph Tossou)
„Dein leuchtend Angesicht, Maria..." Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte (Franz Courth)
Beinert, Wolfgang: Unsere Liebe Frau und die Frauen (Teresa Berger)
Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? (Teresa Berger)
Die Kirchen und das Judentum (Franz Mußner)
Harder, Günther: Kirche und Israel (Clemens Thoma)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 409
Küppers, Kurt: Diözesan- Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert (Martin Persch)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 411
Mikat, Paul / Krause, Peter / Kirchhof, Paul: Der Schutz von Ehe und Familie (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 412
Lotstra, Hans: Abortion (Werner Wolbert)
Schasching, Johannes: In Sorge um Entwicklung und Frieden (Franz Furger)
Korff, Wilhelm / Baumgartner, Alois: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt (Franz Furger)
Kamphaus, Franz: Der Preis der Freiheit (Franz Furger)
Negri, Antimo: Il lavoro nel Novecento (Franz Furger)
Montini, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: Al mondo del lavoro (Franz Furger)
Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen (Franz Furger)
Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik Sp. 417
Toleranz und Repression (Wolfgang Rüfner)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 419
Hartwich, Richard SVD: Steyler Missionare in China (Karl-Josef Rivinius)
China, sein neues Gesicht (Hubert Seiwert)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421
Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren (Günter Riße)
Rumi, Maulana Dschelaladdin: Von Allem und vom Einen (Josef Sudbrack)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 423
Bamberg, Corona: Mönchtum in einer heimatlosen Welt (Christian Schütz)
Schruers, Paul: Frei werden von Angst (Klaus Thomas)
Benning, Alfons: Über den Trost (Peter Fiedler)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?

von Teresa Berger

In den letzten Jahren hat, ausgehend von den USA, ein Arbeitsgebiet in den traditionellen Wissenschaftsbetrieb Einlaß gefunden, das als Auswirkung der Frauenbewegung auf den Bildungsbereich verstanden werden kann: die Frauenforschung („Women's Studies"). Frauenforschung versteht sich als grundsätzlich interdisziplinäres Forschungsgebiet, das das ganze Spektrum traditioneller Arbeitsgebiete betrifft. Das Markenzeichen der Frauenforschung gegenüber den traditionellen Arbeitsgebieten ist ein neuer Schwerpunkt: Sowohl in Forschung und Lehre, als auch hinsichtlich der Subjekte und Objekte wissenschaftlicher Reflexion sowie der angewandten Methoden werden von der Frauenforschung bewußt die Stellung und Rolle der Frau reflektiert.[1]

Was hat die Frauenforschung mit der Liturgiewissenschaft zu tun? Der erste Eindruck mag zu einer negativen Antwort verleiten, aber bei genauerem Hinsehen muß die Antwort doch sehr viel differenzierter ausfallen. Um eine solche differenzierte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Liturgiewissenschaft und Frauenforschung geht es im folgenden Literaturüberblick. Dabei wird nicht nach einer programmatischen Verhältnisbestimmung gesucht. Der vorliegende Literaturbericht beschränkt sich auf eine deskriptive Aufgabe: Er soll skizzieren, in welcher Form heute schon die sogenannte „Frauenfrage" und Frauenforschung ein theologisches Fach wie die Liturgiewissenschaft berühren. Im fol-

[1] Ausführlicher hierzu: Hanna Beate Schöpp-Schilling, Art. „Frauenforschung", in: Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, hg. von Anneliese Lissner/Rita Süssmuth/Karin Walter, Freiburg ²1989, 334–338. Das Verhältnis zwischen Frauenforschung und feministischer Theologie würde ich folgendermaßen bestimmen: Die feministische Theologie deckt einen großen Teil dessen ab, was Frauenforschung auf die theologische Arbeit bezogen leistet. Andererseits möchte ich nicht ausschließen, daß es einen Bereich der „Frauenforschung-Theologie" gibt, der sich nicht als „feministische Theologie" versteht.

UB Tübingen

genden wird die relevante Literatur zu diesem Bereich anhand verschiedener Themenfelder[2] vorgestellt:

1. der große Bereich dessen, was als liturgische Entwürfe von Frauen für Frauen[3] beschrieben werden kann sowie der ihm zugeordnete Bereich der Erfahrungsberichte mit diesen Liturgien;
2. der Bereich der wissenschaftlichen Reflexion, der sich unterteilt in einen (schmalen) Sektor der Beschäftigung mit „Frauenfragen" innerhalb der traditionellen Liturgiewissenschaft und in einen (ständig wachsenden) Sektor einer mit der Frauenforschung dialogisierenden Liturgiewissenschaft.

Zu verweisen ist darüber hinaus in einem letzten Abschnitt auf andere wichtige Arbeitszweige der Frauenforschung, die die Liturgiewissenschaft tangieren.

Daß es durchaus schon vor dem Erstarken der neuen Frauenbewegung Verbindungslinien zwischen Liturgiewissenschaft und „Frauenfragen" gab, macht ein Blick in die Bände des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft und seines Nachfolgers, des Archivs für Liturgiewissenschaft, deutlich:

> Von Anfang an finden sich in den Registern der beiden Zeitschriften nicht selten Hinweise auf das Stichwort „Frau(en)"; es handelt sich also durchaus nicht um einen Bereich, der von der Liturgiewissenschaft ignoriert wurde. Bis Mitte der 50er Jahre sind die (primär in Rezensionen) aufgegriffenen Themen wie nicht anders zu erwarten zum großen Teil traditionell: Behandelt werden die Würde und der Adel der Frau, die Frau als Symbol der göttlichen Wirklichkeit, Maria als Urbild der Frau oder auch das „Schweigeamt (!) der Frau". Fragen nach dem Priestertum der Frau bzw. der „Frau am Altar" werden negativ beantwortet oder aber spiritualisiert. Ab Mitte der 50er Jahre bis Mitte der 70er kommt es dann zu einem auffallenden Bruch: Zum Thema „Liturgie und Frauenseele"[4] findet sich so gut wie gar keine Literatur mehr. Dies kann wohl als Indikator für die langsame Infragestellung der traditionellen Zuordnung von „Liturgie" und „Frau" gewertet werden; die alten Modelle schienen nicht mehr zu tragen, neue wurden erst entwickelt. Ab Ende der 70er Jahre finden sich im ALw dann wieder zunehmend Eintragungen unter dem Stichwort „Frau(en)", jetzt aber mit einem veränderten Tenor. Ansätze der feministischen Theologie werden registriert, und Fragen nach den liturgischen Diensten der Frau werden aufgeworfen. 1978 schrieb einer der Hg. des Archivs, Angelus A. Häußling, in einer Rezension von „dem berechtigten Postulat, daß heute die Kirche, um das Evangelium als Befreiung glaubwürdig zu verkünden, alle echten Benachteiligungen aufgrund des Geschlechts beseitigen muß und im eigenen Raum damit der Welt vorangehen sollte. Das gilt zur Gänze auch für die Liturgie, wo die traditionell mehr als Passivität empfundene participatio actuosa der Frau sich zweifellos ändern muß."[5]

Seit diese Sätze geschrieben wurden, hat sich viel geändert und zwar viel mehr, als es selbst das ALw erkennen läßt. Dies gilt besonders hinsichtlich der participatio actuosa der Frauen in der liturgischen Feier. Frauen sind, gerade in den letzten zehn Jahren, in einem ganz ungeahnten Maße liturgie-schöpferisch und liturgiegestaltend tätig geworden, wie die Fülle an Sammlungen liturgischer Entwürfe von Frauen für Frauen zeigt. Um dieses Material soll es in einem ersten Durchgang des vorliegenden Literaturüberblicks gehen. Das Material stammt, das sei hier betont, nicht aus der Frauenforschung (eher ist es als eine direkte Auswirkung der Frauenbewegung im kirchlichen Leben zu verstehen). Die Frauenforschung aber verweist die Liturgiewissenschaft darauf, diese liturgischen Entwürfe von Frauen für Frauen als Objekt liturgiewissenschaftlicher Arbeit ernst zu nehmen und kompetent und kritisch zu reflektieren. Da die Liturgiewissenschaft selbst in den letzten Jahren verstärkt auch den „Liturgien von unten" Aufmerksamkeit geschenkt hat, ist hier durchaus die Grundlage für einen Dialog zwischen beiden Arbeitsgebieten gegeben.

1) Liturgische Entwürfe von Frauen für Frauen

Fast gleichzeitig mit dem Erstarken der Frauenbewegung innerhalb der Kirche Anfang der 70er Jahre regte sich Unzufriedenheit mit den bestehenden liturgischen Möglichkeiten.[6] Kritisch beleuchtet wurden vor allem die traditionelle Passivität und „Unsichtbarkeit" der Frau in der Liturgie, die Androzentrik der Liturgiesprache, der Ausfall von „Frauengeschichte" in der Wahl der gottesdienstlichen Lesungen, die einseitig männlichen Gottesbilder, die nicht adäquate Repräsentation von Frauengestalten im Heiligenkalender, die Festschreibung von Rollenclichés in Liedern und der weitgehende Ausschluß der Frau von liturgischen Diensten. Schon bald folgten die ersten praktischen liturgischen Entwürfe von Frauen für Frauen, die dieser „liturgischen Androzentrik" entgegenzuwirken versuchten:

Neufer Emswiler, Sharon und Tom: Women and Worship. A Guide to Nonsexist Hymns, Prayers, and Liturgies (San Francisco [1]1974, [2]1984)

Sistercelebrations: Nine Worship experiences, hg. von Arlene Swidler (Philadelphia 1974)

Pour une Liturgie Non-Sexiste: quelques textes et expériences, hg. von „Femmes et Hommes dans l'Eglise" (Brüssel 1975)

Amundsen, Sandy / Moriarty, Irene: Woman-soul flowing: words for personal and communal reflection (Chicago 1978)

Image-Breaking / Image-Building: A Handbook for Creative Worship with Women of Christian Tradition, hg. von Linda Clark / Marian Ronan / Eleanor Walker (New York 1981)

Op water en brood, vrouwen vieren liturgie, hg. von Catharina Halkes (Baarn 1981)

No Longer Strangers. A resource for women and worship, hg. von Iben Gjerding/Katherine Kinnamon (Genf [1]1983, [4]1986); deutsche Übersetzung: Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch, hg. vom Evangelischen Missionswerk (Hamburg [2]1987); nordamerikanische Ausgabe: Women's Prayer Services, hg. von Iben Gjerding/Katherine Kinnamon (Mystic/Conneticut 1987)

Radford Ruether, Rosemary: Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (San Francisco 1985); deutsche Ausgabe: Unsere Wunden heilen / Unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche (München 1988); vgl. auch ihren Artikel: Frauenkirche. Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften, in: Conc(D) 22 (1986) 275–280.

Women celebrating Death and New Life. A women's Holy Week and Easter Celebration, hg. vom International Grail Center (Vogelenzang 1985)

Women-Church Celebrations: Feminist Liturgies for the Lenten Season, hg. von Diann Neu (Silver Spring 1985); deutsche Übersetzung: Feministische Liturgien für die Fastenzeit (Münster 1987)

Celebrating Women, hg. von Janet Morley / Hannah Ward (London 1986)

More Than Words. Prayer and Ritual for Inclusive Communities, hg. von Janet Schaffran/Pat Kozak (Bloomington [1]1986, [2]1988)

Out of the Darkness: Paths to inclusive Worship, hg. vom Australian Council of Churches (Sydney 1986)

A Seder of the Sisters of Sarah: A Holy Thursday and Passover Liturgy, hg. von Ronnie Levin / Diann Neu (Silver Spring 1986)

Aeberli, Elisabeth: Frauengottesdienste. Modelle (Luzern 1987)

Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache, hg. von der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland (Frankfurt o. J. [1987]); der einführende Beitrag von Hanne Köhler erschien auch in: Theologia Practica 22 (1987) 91–94.

Kirk, Martha Ann: Celebrations of Biblical Women's Stories. Tears, Milk and Honey (Kansas City 1987)

Kreuz der Frauen – Kreuz der Armen – Kreuz Christi. Ein Feierabendmahl, in: Das Kreuz: Baum des Lebens, hg. von Luise Schottroff / Bärbel von Wartenberg-Potter / Dorothee Sölle, Stuttgart 1987, 6–40

Winter, Miriam Therese: Resources for Ritual. WomanPrayer WomanSong (Philadelphia 1987)

Women at the Well. Expressions of Faith, Life, and Worship drawn from Our Own Wisdom, hg. von Betty Jo Buckingham (Mt. Solon 1987)

All Desires Known, hg. von Janet Morely (London 1988)

Die hier genannten liturgischen Praxisbücher werden ergänzt durch eine Vielzahl von Liederbüchern von und für Frauen, die

[2] Nicht aufgegriffen werden Themen wie Priestertum der Frau, Spiritualität und Mariologie, die alle auch im Spannungsfeld zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung angesiedelt werden könnten.

[3] Manchmal werden diese liturgischen Entwürfe unter dem Sammelbegriff „feministische Liturgien" zusammengefaßt. Er sollte verstanden werden als sachliche Umschreibung des Phänomens einer von Frauen für Frauen gestalteten „Liturgie von unten" (daß allein schon der Begriff „feministisch" für manche ein Reizwort darstellt, sollte m. E. nicht von seiner Verwendung abhalten).

[4] So ein Buch von Anton Wintersig, Liturgie und Frauenseele (EcOra 17), Freiburg [1]1925, [2]1926.

[5] Angelus A. Häußling, in: ALw 19 (1978) 352.

[6] Vgl. Nelle Morton, The Dilemma of Celebration, in: Clare Benedicks Fischer / Betsy Brenneman / Anne McGrew Bennett (Hg.), Women in a Strange Land. Search for a new Image, Philadelphia 1975, 119–127.

sich auf der Ebene des gottesdienstlichen Liedguts für eine neue Präsenz der Frauen engagieren.[7] Inzwischen gibt es aber auch Ansätze, die im Grunde programmatischer verfahren, als es die einzelnen liturgischen Entwürfe tun. So mehren sich frauengerechte Ausgaben des Psalmengebets,[8] es gibt Predigtsammlungen von und für Frauen,[9] Versuche mit frauen-gerechten Lektionaren[10] und – in einigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – mit erneuerten Hochgebeten.[11]

Zu diesem liturgischen „Primärmaterial" kommt nun noch ein literarisches Genus hinzu, das sozusagen das die liturgischen Entwürfe ergänzende Sekundärmaterial darstellt. Es handelt sich um Erfahrungsberichte, die sich im Rückblick mit dem beschäftigen, was die liturgischen Entwürfe vor- und nachzeichnen: das Erleben liturgischer Feiern von Frauen für Frauen. Obwohl diese Erfahrungsberichte zunächst wie ein unbedeutendes Randphänomen zu den liturgischen Entwürfen erscheinen mögen, bilden sie bei genauerem Hinsehen doch einen wichtigen und integralen Baustein innerhalb dieser liturgischen Neuansätze. Die Wahl dieses literarischen Genus als Form der Beschäftigung mit frauen-gerechten Liturgien ist kein Zufall. Es entspricht dem, was diese Gottesdienste leisten: Sie vermitteln und ermöglichen Erfahrung von Frauen als liturgiefeiernden Frauen. Diese Wirklichkeit wird in den Erfahrungsberichten[12] gespiegelt; aus ihnen kristallisiert sich das Proprium der liturgischen Entwürfe von und für Frauen heraus: Immer wieder verweisen Vf.innen auf die Bedeutung des „Sichtbarwerdens" der Frauen in diesen neuen liturgischen Entwürfen sowohl was die Leitung der Feier betrifft, als auch hinsichtlich der Gottesbilder, der Schrifttexte, der kirchlichen Tradition, aber auch im Blick auf spezifische Leidenserfahrungen von Frauen, die thematisiert werden.

Es ist leicht ersichtlich, daß sich hier ein neues und weites Arbeitsgebiet liturgiewissenschaftlicher Reflexion auftut. Wie dieses Feld sich darstellt, soll im folgenden Teil dieses Literaturüberblicks skizziert werden.

7 Stellvertretend für viele andere: Sing a WomanSong, hg. von Ecumenical Women's Center, Chicago o. J. Auch im deutschsprachigen Raum beginnt man, über diese Fragen zu reflektieren, vgl. Ernst Lipphold, „Ihr Christen alle, Frau und Mann". Zur Frage der inklusiven Sprache im kommenden Evangelischen Gesangbuch, in: DtPfrBL 89 (1989) 138f.

8 Gary Chamberlain, The Psalms: A New Translation for Prayer and Worship, Nashville 1984; Companion to the Breviary: A Four-Week Psalter Featuring All-Inclusive Language, hg. von Teresa M. Boersig, Indianapolis 1985; Psalms Anew in Inclusive Language, hg. von Nancy Schreck / Maureen Leach, Winona 1986.

9 Women and the Word: Sermons, hg. von Helen Gray Crotwell, Philadelphia 1978; Spinning a Sacred Yarn. Women Speak from the Pulpit, New York .1982; Women of the Word. Contemporary Sermons by Women Clergy, hg. von Charles D. Hackett, Atlanta 1985; Those Preachin' Women. Sermons by Black Women Preachers, Bd. 1–2, hg. von Ella Pearson Mitchell, Valley Forge 1985. Vgl. dazu auch: Ulrike Börsch, Von der Frau, die das Wort in den Mund nahm. Nicht nur homiletische Bemerkungen, in: ZGP 2 (1984) 10–14 (14–26: Predigtbeispiele).

10 An Inclusive Language Lectionary. Readings for Year A–C, Atlanta 1983–1985, ^{2}1986–^{2}1988 (vgl. dazu Gail Ramshaw-Schmidt, An Inclusive Language Lectionary, in: Worship 58 [1984], 29–37); Lectionary for the Christian People, Cycle A–C, hg. von Gordon Lathrop / Gail Ramshaw, New York 1986–1988; siehe auch: Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste, Bd 1, hg. von Eva Renate Schmidt / Mieke Korendorf / Renate Jost, Stuttgart 1988.

11 Die Liturgische Kommission der Episcopal Church in den USA z. B. gab 1987 zwei „inklusive Hochgebete" ad experimentum heraus, die in der nächsten Zeit approbiert werden sollen.

12 Summarisch seinen hier genannt: Martha Blacklock, Popularizing non-sexist Liturgies, in: The Witness 64,2 (1981) 10f; Patricia Park, Women and Liturgy, in: Women Ministers, hg. von Judith L. Weidman, San Francisco 1981, 77–87; Diann Neu, Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung katholisch-christlicher feministischer Liturgien, in: Con(D) 18 (1982) 135–144; Diann Neu, Symbols, Celebration, Meal Energize Feminist Liturgies, in: National Catholic Reporter, 17. 6. 1984, 21; Rituals and Celebrations, in: Women's Spirit Bonding, hg. von Janet Kalven / Mary I. Buckley, New York 1984, 345-355; Ritualizing feminist theology, in: God's Fierce Whimsy. Christian Feminism and Theological Education, New York 1985, 175–179; Annemarie Brugman, Vrouwen vieren liturgie, in: Wereld en Zending 15 (1986) 329–332; Flore Dupriez, Célébration féministe et chrétienne pour un 8 mars, in: L'autre Parole 29 (1986) 6–10, 13–19; Dorothee Sölle, Frauenbewegung: Ritual und Religion, in: Orientierung 50 (1986) 1f; Kathleen Culligan, Two Catholic Liturgies: Some Feminist Reflections, in: Daughters of Sarah 13 (Nov./Dez. 1987) 22f; Irene Gysel-Nef, Frauen feiern Gottesdienste und Kirchentage, in: ThPr 22 (1987) 91–94; Angelika Elixmann u. a., Feministische Liturgien. Ein Erfahrungsbericht, in: Schlangenbrut 23 (1988) 24–31.

2) Die (liturgie-)wissenschaftliche Reflexion

Man muß bei einem Blick auf die liturgiewissenschaftliche Beschäftigung mit den Anfragen aus der Frauenbewegung und Frauenforschung im Grunde zwischen zwei Formen der liturgiewissenschaftlichen Arbeit unterscheiden. Zum einen ist die „traditionelle" Liturgiewissenschaft zu nennen. Sie wird soweit ich sehe von Männern (meist Klerikern) betrieben und nähert sich dem Gebiet der Frauenforschung nicht unbedingt mit Enthusiasmus. Die Argumentationsweise ist oft historisch-deskriptiv ausgerichtet, meist von einem traditionellen Frauenbild geprägt und gegenüber neuen Ansätzen, insofern sie wahrgenommen werden, kritisch.

a) Die traditionelle Liturgiewissenschaft

Der Artikel „Mann und Frau in der Liturgie" von John Hennig[13] soll den Anfang machen bei diesem notwendigerweise kurzen Überblick, auch wenn er im Grunde nicht direkt zu dem hier behandelten Thema gehört. Der Vf. analysiert das Verhältnis von Mann und Frau, wie es in der römisch-katholischen Liturgie reflektiert wird. Sein Ansatz ist primär deskriptiv; neuere kritische Stimmen treten noch nicht in den Blick. In den 70er Jahren sieht sich die Liturgiewissenschaft dann aber doch mit dem Thema „Frauen und Liturgie" konfrontiert und zwar primär auf der Ebene der Frage der liturgischen Dienste.[14] So veranstaltete die „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker (!) im deutschen Sprachgebiet" im Jahre 1978 eine Studientagung zum Thema „Die liturgischen Dienste der Frau".[15] Auch in der Folgezeit läßt sich eine eindeutige Konzentration auf diese Themenbereiche feststellen,[16] wobei Stimmen nicht fehlen, die von der historischen Entwicklung zu begründen bemüht sind, daß Frauen in der Kirche nie einen wirklichen liturgischen Dienst am Altar versehen haben und versehen sollten.[17] In diesem Kontext ist allerdings auch auf die schon zitierten (immer noch relevanten) Bemerkungen des Hg.s des ALw zu verweisen, sowie auf den schönen Beitrag des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer: Jesus, unsere Mutter,[18] der eine ausführliche Besprechung eines Buchs aus der neuen Frauenforschung darstellt.

Eine zukunftversprechende Form der liturgiewissenschaftlichen Beschäftigung mit Frauenforschung ist hier schon angedeutet: Es handelt sich um eine Liturgiewissenschaft, die sich als mit der Frauenforschung und besonders mit der feministischen Theologie dialogisierende versteht. Eine solche Liturgiewissenschaft wird heute erst geboren und zwar (wie könnte es anders sein) vor allem von Frauen. Interessant ist, daß dieser Dialog nicht selten von Frauen initiiert wird, die als Liturgiefeiernde an diesem Thema ein existentielles Interesse haben, auch wenn sie nicht immer in der Liturgiewissenschaft selbst beheimatet sind. Die relevante Literatur erscheint dementsprechend nicht unbedingt in liturgiewissenschaftlichen Publikationen, wie der folgende Überblick deutlich machen wird.

13 John Hennig, Mann und Frau in der Liturgie, in: LJ 14 (1964) 238–250. Kritischer schon: Friedrich Winter, Mann und Frau in der Liturgie. Kritik und Korrektur, in: Theologische Versuche 6 (1975) 227–239.

14 Immerhin sahen schon 1960 die liturgischen Reformvorschläge der Theologischen Fakultät Trier für das II. Vatikanum Lektorat und Akolythat für Frauen vor, vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: TThZ 91 (1982) 179–194, hier S. 193.

15 Ein Tagungsbericht und die Referate sind veröffentlicht in: LJ 28 (1978) Heft 3.

16 Vgl. z. B. Adolf Adam, Grundriß Liturgie, Freiburg 1985, 206–208: „Die liturgischen Dienste der Frau"; und den Literaturbericht von Antonella Meneghetti, Donne e Liturgia. „Status quaestionis" della problematica in corso, in: RivLi 73 (1986) 382–391.

17 Vgl. z. B. Jean Daniélou, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, in: MD 61 (1960), 70–96; Burkhard Neunheuser, Die Frau in der Liturgie, in: Notitiae 15 (1979) 164–177; Aimé Georges Martimort, La question du service des femmes à l'autel, in: Notitiae 16 (1980) 8–16; Aimé Georges Martimort, Les diaconesses. Essai historique (BEL.S 24), Rom 1982.

18 Balthasar Fischer, „Jesus, unsere Mutter". Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit, in: GuL 58 (1985) 147–156.

b) Die mit der Frauenforschung dialogisierende liturgiewissenschaftliche Reflexion

Den Anfang soll der Beitrag eines Mannes machen: 1972 erschien ein Artikel von René van Eyden mit dem Titel: Das liturgische Amt der Frau.[19] Der Vf. (der kein Liturgiewissenschaftler ist) beklagt, daß trotz der Liturgiereform in einem wesentlichen Punkt Änderungen ausgeblieben sind, nämlich hinsichtlich „der einseitigen männlichen Darstellung in der liturgischen Feier" (107), ein Punkt, auf den schon Adriana Zarri in ihrem Beitrag: Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie aufmerksam gemacht hatte.[20] Van Eyden betont, daß die notwendige Korrektur dieser Einseitigkeit nicht allein im Interesse der Frauen liegt, sondern im Interesse der ganzen Kirche. Dieser Artikel ist ein frühes und noch vereinzeltes Beispiel für einen beginnenden Neuansatz innerhalb der liturgiewissenschaftlichen Reflexion, der sich erst einige Jahre später deutlich bemerkbar macht.

Es ist aufschlußreich, die Neuauflage des Dictionary of Liturgy and Worship auf diesen Neuansatz hin zu befragen. Dort finden sich immerhin vier Artikel, die direkt in den Bereich der „Frauenfragen" fallen (während sich in der Erstauflage von 1972 noch kein einziger Eintrag zu diesem Thema fand).

Alle Beiträge sind von Frauen geschrieben: Der Artikel von Letty Russell beschäftigt sich mit der Frage der Frauenordination,[21] der Artikel von Marjorie Procter-Smith mit dem Thema Women and Worship.[22] Ein Artikel von Rosemary Radford Ruether ist dem Thema Inclusive Language gewidmet,[23] während ein zweiter Artikel von derselben Vf.in The Feminist Liturgical Movement behandelt.[24] Dieser letzte Artikel steht anscheinend anstelle eines Beitrags über feministische liturgische Entwürfe; er situiert dieses Phänomen im weiteren Kontext einer von Frauen getragenen „Liturgischen Bewegung" (dem Thema „Frauen und liturgische Dienste" ist dementsprechend kein eigener Artikel gewidmet).

Eines macht diese Neuauflage des Dictionary of Liturgy and Worship deutlich: Anfragen der Frauenforschung an die Liturgie und ihre Wissenschaft werden inzwischen gehört; sie harren nun einer Aufarbeitung.

Zu einer solchen beginnenden Aufarbeitung haben besonders die Untersuchungen von Gail Ramshaw-Schmidt beigetragen. Ihre Artikel waren ein erster deutlicher Hinweis auf eine wachsende Offenheit der Liturgiewissenschaft bzw. einiger ihrer Vertreter/innen gegenüber der Frage nach der Androzentrik der traditionellen Liturgie. Auf dieses Thema konzentriert sich denn auch der derzeitige Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung.

1978 veröffentlichte Ramshaw-Schmidt den Artikel Lutheran Liturgical Prayer and God as Mother,[25] in dem sie sich mit der Frage beschäftigt, ob die Gottesanrede „Mutter" im liturgischen Gebet angemessen sei. Die Vf.in konzentriert sich in ihrem Beitrag auf die Vorstehergebete in der Liturgie und stellt fest, daß in diesen Gebeten die reiche Metaphorik der Gottesanrede, wie sie z. B. in Hymnen zu finden ist, fehlt. Ramshaw-Schmidt zieht aus dieser Beobachtung die Konsequenz, daß selbst wenn feminine Gottesbilder in Hymnen, Gedichten und Visionen auftauchen, damit noch nicht zwangsläufig gesagt ist, daß sie auch einen Platz im liturgischen Gebet haben. Aufgrund ihrer Untersuchung scheint ihr der Begriff „Mutter" als Gottesname im liturgischen Gebet nicht verwendbar, während sie die Metapher „Mutter" als Gottesbild auch im liturgischen Gebet für angemessen und wichtig hält, vorausgesetzt, daß sie als solche klar erkenntlich ist.

Vier Jahre nach dem eben skizzierten Artikel erschien ein weiterer Beitrag von Gail Ramshaw-Schmidt unter dem Titel De Divinis Nominibus: The Gender of God,[26] in dem sie sich mit der Berechtigung bzw. Notwendigkeit des ausschließlich maskulinen Redens von Gott in Theologie und Liturgie beschäftigt. Ramshaw-Schmidt kommt zu dem Schluß, daß metaphorische Sprache, wo immer sie eine in Gott bestehende Sexualität vorgibt, qualifiziert werden muß, während analoges Reden von Gott von Anfang an darauf basieren sollte, daß von Gott jenseits von sexuellen Bestimmungen gesprochen werden muß. Die Vf.in schlägt deshalb vor, im Reden von Gott auf Pronomina ganz und gar zu verzichten, da weder männliche noch weibliche noch sächliche Pronomina dem hohen Anspruch des Redens von Gott wirklich gerecht werden können.

Ramshaw-Schmidts Artikel haben Anklang gefunden in liturgiewissenschaftlichen Kreisen.[27] Indirekt widersprochen wurde ihr bis jetzt eigentlich nur von der Benediktinerin Mary Collins in einem Artikel mit dem Titel Naming God in Public Prayer.[28] Collins befürwortet feminine Anredeformen für Gott in der Liturgie, warnt aber vor der Gefahr, diese Redeformen stereotyp zu verwenden, so daß die feminine Terminologie immer dann herangezogen wird, wenn von Gottes Mütterlichkeit, Fürsorge, Nähe und Wärme die Rede ist.

Ein weiterer wichtiger Beitrag einer mit der Frauenforschung in Dialog stehenden Liturgiewissenschaft stammt von der Liturgiewissenschaftlerin Marjorie Procter-Smith und beschäftigt sich mit Frauenbildern im Lektionar.[29]

Die Vf.in zeigt, daß „Frauengeschichte", die es in der Heiligen Schrift sowieso nicht häufig gibt, im Lektionar noch einmal unterrepräsentiert ist. Damit scheint schon durch die Auswahl der gottesdienstlichen Lesungen signalisiert, daß Frauen für die Geschichte Gottes mit den Menschen von untergeordneter Bedeutung sind.

Zwei Jahre nach diesem Artikel veröffentlichte Procter-Smith einen Beitrag unter dem Titel Liturgical Anamnesis and Women's Memory,[30] der dem liturgischen Vergessen von „Frauengeschichte" gewidmet ist.

Nicht unerwähnt bleiben soll bei diesem Überblick über den liturgiewissenschaftliche Dialog[31] mit Anliegen der Frauenforschung bzw. der feministischen Theologie auch das Buch des Liturgik-Dozenten Keith Watkins: Transcending Sexist Language in Worship[32] (es bringt im Grunde keine neuen Erkenntnisse).

Auch der britisch-/englischsprachige Bereich konnte sich der Reflexion über das Problem einer frauen-gerechten Liturgie(-sprache) auf Dauer nicht entziehen.

1986 erschien die kleine Studie von Vivienne Faull und Jane Sinclair zum Thema Inclusive Language in Liturgy.[33] Die Vf.innen (eine ist Hochschulseelsorgerin in Cambridge, die andere doziert Liturgiewissenschaft) konzentrieren sich auf die Frage, wie die Liturgie im englischsprachigen Kontext von Gott und Menschen spricht und sprechen sollte.

Feministische Alternativen zum status quo werden entworfen in einem Beitrag der Liturgiewissenschaftlerin Janet Walton. In ihrem Artikel Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise[34] widmet sie sich einem Element der Liturgie, das in feministischen liturgischen Entwürfen vielfach eine Neubearbeitung erfährt: Frauen werden vom Objekt des Segens zu Subjekten des Segnens.

[19] René van Eyden, Das liturgische Amt der Frau, in: Conc(D) 8 (1972) 107–115.

[20] Adriana Zarri, Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie, in: Conc(D) 6 (1970) 110–117, vgl. auch ihren späteren Artikel: Sensibilità femminile e liturgia attuale, in: Rivista di Pastorale Liturgica 19 (1981) 31–39.

[21] Letty M. Russell, Art. „Ordination of Women", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship, hg. von John Gordon Davies, London 1986, 417–419.

[22] Marjorie Procter-Smith, Art. „Women and Worship", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 543–544; vgl. dazu auch Rosemary Goldie, Art. „Donne", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, hg. von Domenico Sartore/Achille M. Triacca, Rom ²1984, 395–409.

[23] Rosemary Radford Ruether, Art. „Inclusive Language", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 267–268.

[24] Rosemary Radford Ruether, Art. „Feminist Liturgical Movement, The", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 240–241.

[25] Gail Ramshaw-Schmidt, Lutheran Liturgical Prayer and God as Mother, in: Worship 52 (1978) 517–542.

[26] Gail Ramshaw-Schmidt, De Divinis Nominibus: The Gender of God, in: Worship 56 (1982) 117–131.

[27] Vgl. z. B. Erik Routley, Sexist Language: a View from a Distance, in: Worship 53 (1979) 2–11; Erik Routley, The Gender of God: A Contribution to the Conversation, in: Worship 56 (1982) 231–239. Zu nennen ist darüber hinaus: Gail Ramshaw-Schmidt, Naming the Trinity. Orthodoxy and Inclusivity, in: Worship 60 (1986) 491–498.

[28] Mary Collins, Naming God in Public Prayer, in: Worship 59 (1985) 291–302.

[29] Vgl. Marjorie Procter-Smith, Frauenbilder im Lektionar, in: Conc(D) 21 (1985) 420–427.

[30] Marjorie Procter-Smith, Liturgical Aanamnesis and Women's Memory: „Something Missing", in: Worship 61 (1987) 405–424.

[31] Der Dialog kann durchaus auch andere Disziplinen mit einbeziehen, vgl. z. B. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie, in: Conc(D) 18 (1982) 76–85; Norbert Greinacher, Frau und Mann beim Herrenmahl, in: Norbert Greinacher, Im Angesicht meiner Feinde – Mahl des Friedens. Zur politischen Dimension des Herrenmahls, Gütersloh 1982, 62–68.

[32] Keith Watkins, Faithful and Fair: Transcending Sexist Language in Worship, Nashville 1981.

[33] Vivienne Faull / Jane Sinclair, Count us in – Inclusive Language in the Liturgy (Grove Liturgical Study 46), Nottingham 1986.

[34] Janet Walton, Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise. Frauen als Objekte und Subjekte der Vollmacht zu segnen, in: Conc(D) 21 (1985) 124–129 (der Beitrag ist auch abgedruckt in: Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel / Annemarie Schönherr / Reinhild Traitler (Kaiser Traktate 93), München 1986, 44–57). Vgl. auch Janet Walton, The Challenge of Feminist Liturgy, in: Liturgy 6 (1986) 55–59.

Im Jahre 1987 macht sich zum ersten Mal auch eine Beschäftigung mit diesen Themen in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft bemerkbar.

Mein eigener Beitrag versucht, die nordamerikanische Diskussion für den europäischen Kontext zu skizzieren und fruchtbar zu machen.[35] Einige Monate nach seiner Veröffentlichung erschien in der Zeitschrift Gottesdienst ein Leitartikel zu dem Thema einer frauen-gerechten Liturgiesprache.[36] Aus demselben Jahr liegt auch ein kurzer Beitrag vor, der sich mit der Androzentrik eines spezifischen liturgischen Buchs beschäftigt: dem Gesangbuch. Die Vf.in beschreibt auf wenigen Seiten (in einem Sammelband mit dem passenden Titel Nennt uns nicht Brüder) den Sexismus einiger Gesangbuchlieder.[37] Ihre Analyse des evangelischen Kirchengesangbuchs zeigt, daß Frauen in den Liedern so gut wie nicht vorkommen, und daß sie dort, wo sie vorkommen, in eindeutige Rollenclichés gepreßt werden. 1988 wurde der beginnende Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauen(-forschung) auf einer Konferenz mit dem Thema „Frauen und Liturgie" fortgeführt.[38]

Damit sei der Überblick über diesen beginnenden Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung abgeschlossen. Es wird deutlich geworden sein, daß seit ungefähr 1985 eine Flut von Veröffentlichungen zu diesem Themenbereich begonnen hat (und dies international).[39] Im Zentrum des Dialogs stehen Fragen der Androzentrik der überkommenen Liturgie sowie die Suche nach einer (auch) frauen-gerechten Liturgie. – Mit den eben beschriebenen Veröffentlichungen ist aber der ganze Bereich „Liturgiewissenschaft – Frauenforschung" nur in einem kleinen Sektor erfaßt. Der vorliegende Literaturüberblick hat sich ja weitestgehend auf Arbeiten beschränkt, die sich mit der gegenwärtigen Liturgie und ihrer Wissenschaft auseinandersetzen. An dieser Stelle sei wenigstens noch kurz angedeutet, auf welchen anderen Ebenen die Liturgiewissenschaft und die Frauenforschung einander begegnen.

Hier ist zunächst der exegetische Bereich zu nennen, dem sich die feministische Theologie besonders intensiv gewidmet hat.

Liturgiewissenschaftlich relevant und bedeutsam sind vor allem die Arbeiten an Frauengeschichten in der biblischen Tradition, die Wiederentdeckung weiblicher Gottesbilder, aber auch die Untersuchungen über die Stellung der Frau innerhalb der urchristlichen Bewegung. Hier werden neue Forschungen zum zentralen liturgischen Buch, eben der Heiligen Schrift, betrieben, die die Liturgiewissenschaft nicht unberührt lassen können.

Was die historische Aufarbeitung betrifft, so tut sich ein Bereich von ungeahnten Dimensionen auf.

Er reicht von Forschungen über das patristische Bild der Eucharistie als Gottes Milch[40] über Untersuchungen zu Fest und Fasten bei Frauen des Mittelalters[41] bis zur Frauenforschung, die sich auf die Neuzeit konzentriert.[42] Hier liegt ein ganzer Forschungszweig brach, eben der Schnittpunkt zwischen „Frauengeschichte" und „Liturgiegeschichte".

Von fundamentaler Bedeutung für die Liturgiewissenschaft ist die Frauenforschung bzw. die feministische Theologie auch dort, wo sie über das Reden von Gott reflektiert – ein zentrales Anliegen liturgietheologischer Reflexion.

Schlußbemerkung

Der vorliegende Literaturüberblick war primär deskriptiv orientiert, und doch verlangt die hier vorgestellte Literatur nach einer Einordnung in das Gesamt liturgiewissenschaftlicher Reflexion. Zunächst dürfte deutlich sein, daß sich die Liturgiewissenschaft der Herausforderung der Frauenforschung zu stellen beginnt und auch stellen muß, wenn sie nicht an den „Zeichen der Zeit" vorbeileben und -arbeiten will. Marginalisierung ist keine adäquate Option. Die Liturgiewissenschaft wird sich dem neuen Arbeitsgebiet einerseits kompetent stellen wollen (das verlangt nach einer gründlichen Einarbeitung), andererseits selbstkritisch und kritisch (auch der Frauenforschung tut Ideologiekritik not). Daß durch den Wandlungsprozeß im Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft und durch die Erweiterung des Liturgiebegriffs (von der rubrizistischen Orientierung über die historische Konzentration zur theologischen Fundierung) ein guter Ausgangspunkt für den Dialog zwischen Frauenforschung und Liturgiewissenschaft entstand, sei ausdrücklich betont.

Auf der Basis dessen, was die Frauenforschung anstrebt und aufgrund der in diesem Literaturüberblick beschriebenen Situation hält m. E. die Frauenforschung/feministische Theologie für die Liturgiewissenschaft drei spezielle Herausforderungen bereit:[43] Erstens wirft sie auf der Ebene der Subjekte die Frage auf, wer Liturgiewissenschaft betreibt und wem sie dient. Anders und programmatischer formuliert: Ohne Frauen, die gleichberechtigt liturgiewissenschaftlich forschen und lehren, wird es auch in Zukunft keine sinnvolle Verbindung zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung geben können. Zweitens beleuchtet die Frauenforschung auf der Ebene der Strukturen die Rückbindung der Liturgiewissenschaft an eine von Androzentrik nicht freie Liturgie. Sie stellt die Frage, ob die Liturgiewissenschaft sich nicht (auch) einer liturgischen Reform auf dem Weg zu einer (auch) frauen-gerechten Liturgie verpflichtet wissen muß, wenn der Dialog zwischen Frauenforschung und Liturgiewissenschaft über formale Unverbindlichkeiten hinausgehen soll. Auf der Ebene der Inhalte hinterfragt die Frauenforschung den traditionellen Themenkatalog der Liturgiewissenschaft und thematisiert ihrerseits Bereiche, die bis jetzt unterbelichtet waren. Dies geschieht sowohl am Schnittpunkt zwischen Liturgiegeschichte und „Frauengeschichte" als auch im Hinblick auf das heutige liturgische Leben der Kirchen.

Werden auch in der Zukunft Liturgiewissenschaft und Frauenforschung getrennte Schwestern sein? Man sollte nicht zu hoffnungsvoll und schnell die beiden Arbeitsbereiche zu verbinden trachten, auch wenn dies auf der theoretischen Ebene durchaus nicht schwierig sein mag. Letztlich würde dies die fundamentale Herausforderung zur Neubesinnung, wie sie die Frauenforschung für die Liturgiewissenschaft sowie den ganzen traditionellen Wissenschaftsbetrieb darstellt, nicht ernst genug nehmen. Im Augenblick scheint es sinnvoller, die Frauenforschung als eine solche Herausforderung der traditionellen Liturgiewissenschaft zu interpretieren. Vielleicht läßt sich dann eines Tages feststellen, daß das Ernstnehmen dieser Herausforderung für die zentrale Aufgabe der Liturgiewissenschaft unerläßlich war und ist: Diese Aufgabe konzentriert sich ja um den hohen Anspruch des gemeinsamen authentischen Vor-Gott-Stehens des Gottesvolkes. Dieses Volk Gottes aber sind Menschen – Frau und Mann, im Bild Gottes geschaffen.

[35] Teresa Berger, Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie". Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: LJ 37 (1987) 42–58; ich habe an dem Thema weiter gearbeitet in dem Beitrag Liturgical Language: Inclusivity and Exclusivity, in: StLi 18 (1988) 132–141.

[36] Franz Kohlschein, Eine Liturgie, die die Dinge beim Namen nennt. Zum Problem einer inklusiven und exklusiven Sprache, in: gd 21 (1987) 105–107.

[37] Katharina Knohl-Hoberg, Sexismus in den Gesangbuchliedern, in: Nennt uns nicht Brüder. Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, hg. von Norbert Sommer, Stuttgart ^{2}1986 (^{1}1985), 310–314.

[38] Vgl. die Berichte in gd 21 (1988) 108f und LJ 38 (1988) 121f; Teresa Berger, Auf dem Weg zu einer „frauen-gerechten" Liturgie, in: gd 22 (1988) 29–32.

[39] Ausführlicher hierzu: Teresa Berger, Women and Worship: a Bibliography, in: StLi 19 (1989) 96–110.

[40] Vgl. Johannes Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167f.

[41] Caroline Walker Bynum, Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of Food to medieval women, Berkeley 1987.

[42] Könnte nicht das von Elisabeth Gößmann herausgegebene „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" das Interesse wecken an einem „Archiv für liturgiegeschichtliche Frauenforschung"? Ansätze zu einem solchen Forschungsprogramm werden sich finden in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. von Teresa Berger / Albert Gerhards (Pietas Liturgica), St. Ottilien 1990.

[43] In Anlehnung an Marie-Theres Wacker, Art. „Feministische Theologie", in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Peter Eicher, Bd 1, München 1984, 353–360.

Sicre, Jose Luis: **„Con los pobres de la tierra."** La justicia social en los profetas de Israel. – Madrid: Ediciones Cristiandad 1984. 506 S. Lw. 2225,– Peseten

Der Vf. verbirgt sein Engagement nicht: Seit Jahren hat ihn der Vers begleitet: „Con los probres de la tierra / mi suerte quero yo echar" (Mit den Elenden der Erde / möchte ich mein Schicksal teilen). Nun gibt er ihm Titel und Thema für die umfassende Studie über die soziale Gerechtigkeit bei den Propheten (vgl. 13, 453). Das soziale Engagement trübt dem Vf. aber nicht den exegetischen Blick noch verhindert es selbstkritisches Fragen.

Das Vorhaben ist gewaltig: Ein (oder d a s?) Zentralthema der alttestamentlichen Prophetie soll auf die ganze Länge, Breite und Tiefe der Tradition hin aufgearbeitet werden. Dabei soll weder der altorientalische Kontext noch der sozialpolitische Hintergrund vernachlässigt werden. Das scheint zuviel für ein Forschungsvorhaben und zwei Buchdeckel. Doch J. L. Sicre bringt die bestmöglichen Voraussetzungen mit: Er hat jahrelang mit L. Alonso Schökel und anderen an der neuen spanischen Bibelübersetzung gearbeitet (Nueva Biblia Espanola, Madrid ^{3}1984), einen Prophetenkommentar geschrieben (Profetas, 2 Bde. Madrid 1980). Auch seine Diss. behandelt ein Prophetenthema: Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos, Madrid 1979 (Die übersehenen Götter: Macht und Reichtum bei den vorexilischen Propheten). Außerdem hat S. die Unterstützung des sehr aktiven „Institucion San Jeronimo" in Valencia, das seit 1971 in hervorragender Weise die spanische Bibelwissenschaft fördert.

S. gibt in z w e i e i n l e i t e n d e n K a p. einen sehr gerafften Überblick über die Behandlung der Themen „S o z i a l e G e r e c h t i g k e i t" und „S o z i a l f ü r s o r g e" hauptsächlich in altorientalischen Weisheitstexten (Zitate von Kernsätzen und kurze, sachgemäße Kommentierung; der Vf. will einen jüdisch-christlichen Besitzanspruch auf das prophetische, „höhere" Sozialethos abwehren) und die Sozialgeschichte Israels bis in das 8. Jh. v. Chr. Die dann ausbrechende soziale Krise ist nach seiner Meinung schon in der (Väter- und) Richterzeit angelegt, durch das Königtum nur verstärkt worden (vgl. 55ff). Sie darf nicht einfach der übernommenen kanaanäischen Gesellschaftsstruktur angelastet noch auf die „feudalistische" Verformung angeblich idealer Stammesstrukturen in der Königszeit abgeschoben werden (82). Vielmehr hat sich in Israel aufgrund komplexer sozio-ökonomischer Verhältnisse in „tragischer Weise" eine Besitz- und Wirtschaftsstruktur entwickelt, die große Bevölkerungsteile deklassiert (allerdings warnt S. wiederholt vor dem naiven Gebrauch moderner soziologischer Begriffe). Es fehlt leider ein drittes grundlegendes Kap. über die Traditions- und Redaktionsgeschichte prophetischer Texte. Die ad-hoc Behandlung dieser heiklen Frage durch die ganze Untersuchung hindurch zeigt die Unsicherheit der heutigen Forschung und gestattet den gelegentlichen Rückfall in unhaltbare biographische Interpretationen der prophetischen Botschaft.

Der H a u p t t e i l des Buches (85–436) ist den einzelnen P r o p h e t e n s c h r i f t e n gewidmet. Amos (87–168), Hosea (169–190), Jesaja (191–249), Micha (250–314), Zephanja (315–336), Jeremia (337–377), Ezechiel (378–407) und einige nachexilische Epigonen (408–436: Tritojesaja; Protosacharja; Maleachi) bekommen jeweils ein Kap. Ganz ohne Abstriche und Schwerpunktbildungen geht es also nicht ab, auch die „vorklassische" Prophetie ist bewußt ausgelassen. In den behandelten Schriften sucht S. ebenfalls die für sein Thema relevanten Stellen auf und behandelt sie in ihrem Kontext. Seine exegetische Sorgfalt und die Masse der verarbeiteten Sekundärliteratur sind erstaunlich. Jedes Kap. entfaltet sich in drei Arbeitsgängen. Nach einem kurzen biographischen und zeitgeschichtlichen Aufriß, der die prophetische Botschaft fest in der sozialen Wirklichkeit verankert (er fehlt nur in den beiden letzten Kap.), geschieht die Kleinarbeit am Text, philologisch, literarkritisch, ein wenig formgeschichtlich, archäologisch, und vor allem theologisch. Eine Zusammenschau fragt jeweils nach der Bedeutung des Sozialethos, den Unterdrückten und Unterdrückern, den speziellen Gründen für soziale Ungerechtigkeit und den prophetischen Zukunftsaussichten.

Der S c h l u ß t e i l (437–460) ist wieder zweigliedrig. Eine Gesamtzusammenfassung soll den E r t r a g d e r p r o p h e t i s c h e n S o z i a l k r i t i k darbieten. Scheint zunächst die Diversität der Einzelverkündigungen den gemeinsamen Nenner zu verdecken (439), so ist der rote Faden doch in der Sorge um Recht und Gerechtigkeit zu finden (441f). Dem entspricht die durchgängige Abscheu vor der Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen (443f). Beide Punkte sind bei S. nur noch in Listenform angedeutet (vgl. auch 447ff). Die konkreten Themen der prophetischen Botschaft lassen sich trotz aller Unterschiede in zehn Motiven zusammenfassen: Die Propheten äußern sich über das Rechtsverfahren, den Handel, die Sklaverei, den Großgrundbesitz, den Arbeitslohn, Abgaben und Steuern, Bürgschaft und Leihverkehr, Raub, Mord, Luxus und Reichtum (444ff). Für die Ungerechtigkeiten machen sie meistens die oberen Gesellschaftsschichten und die politischen und religiösen Machthaber verantwortlich (448ff). Ihre Zukunftsschau ist sehr verschieden, aber alle dargestellten Kritiker „bewahren eine Hoffnungshaltung, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung" (451).

Der prophetische Einsatz für soziale Gerechtigkeit muß konsequenzen für unsere heutige Situation haben. S. stellt sich drei Fragen: Nützt die prophetische Botschaft überhaupt etwas, verändert sie die Welt? Trotz allen gegenteiligen Augenscheins: Ja! Denn unscheinbares prophetisches Wort revolutioniert das Bewußtsein, weil es sich z. B. auf die Wurzeln des Ethos, den Gottesglauben, bezieht. Was unterscheidet prophetische von profaner Sozialkritik? Beide können zusammenfallen. Nur wird die „christliche prophetische Anklage" (455) ganz entschieden von Nächsten- und Feindesliebe ausgehen, sich auf die allerschwächsten Glieder der Gesellschaft ausrichten und die Umwandlung des ganzen Menschen fordern (445f). Korrigiert das Neue Testament die Propheten? Es gibt zeit- und gesellschaftsbedingte Unterschiede in der ntl Verkündigung. Aber Jesus „eliminiert die Botschaft der Propheten nicht, er distanziert sich auch nicht von den Problemen dieser Welt" (459). Er nimmt das Anliegen der Propheten in seine Verkündigung auf.

S.s Studie ist in ihrer Art und ihrem thematischen Umfang nach einmalig. Es wäre gut, wenn sie durch Übersetzung einem noch weiteren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht werden könnte.

Gießen E r h a r d S. G e r s t e n b e r g e r

Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. Martin Hengel / Jacob Neusner, Hans Peter Rüger, Peter Schäfer, **Bd IV/8: Horayot Entscheidungen,** übersetzt von Gerd A. W e w e r s. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984. XIII, 133 S., kart. DM 80.–

Das Hauptstück dieses Bdes ist die Übersetzung des Traktats Horayoth. Die Einleitung sagt darüber: „Eine vollständige Übersetzung des Traktates Horayot des Talmud Yerushalmi in die deutsche Sprache lag bisher nicht vor".

Nach der Titelseite und dem Inhaltsverzeichnis folgt eine E i n l e i t u n g. Sie enthält Erläuterungen zur Textgrundlage der Übersetzungen, den Kommentaren und Übersetzungen, ein Literaturverzeichnis sowie Bemerkungen zur Methodik und zum Schluß eine Transskriptionstabelle.

Der Ü b e r s e t z u n g (1–114) sind hilfreiche Erklärungen und Verweise beigegeben. Abgeschlossen wird sie mit einer Übersetzung des bedeutenden Colophon der Nachschrift Hs. Leiden.

Es folgt eine Reihe von R e g i s t e r n, zuerst der Schriftstellen, dann der Mishna- und der Tosefta-Zitate, viertens der Parallelstellen des Jerusalemer Talmud, weiter der Rabbinennamen und der Orte.

Ein A n h a n g gibt Corrigenda zu vorhergehenden Bden IV 1–3,4,7 dieser Übersetzung und eine Auflistung von Ortsnamen zu IV 7.

Man muß dem Verlag Siebeck zu diesem Werk gratulieren, das eine wichtige Quelle für das rabbinische Judentum zugänglich macht, die unter gewissen Aspekten wichtiger ist als der Babylonische Talmud. Abgesehen von den nicht immer zugänglichen Originalausgaben waren wir bisher auf die französischen Übersetzung von Schwab angewiesen.

In der Einleitung wird auf Albecks Ausgabe verwiesen, aber diese wird nicht im Verzeichnis der Editionen und in der folgenden Bibliographie aufgeführt. Die Giessener Ausgabe der Mishnah, in der Horayot von Windfuhr (1914) herausgegeben wurde, scheint nicht erwähnt zu sein. Diese bietet jedoch nicht die Germara, weder die Babylonische noch die Palästinensische.

Wir sind Dr. Wewers dankbar für eine weitere Lieferung des Palästinensischen Talmuds und den Hg. und Siebeck dafür, daß sie das Unternehmen dieser Übersetzung auf sich genommen haben.

Oxford G e o r g e D u n b a r K i l p a t r i c k

(Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Tensundern)

Wedderburn, A. J. M.: **Baptism and Resurrection.** Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background. – Tübingen: Mohr (1987). X. 487 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 44), Ln DM 138.–

Dieses bemerkenswerte Werk eines schottischen Gelehrten ist aus langjährigen Studien erwachsen. Es untersucht mögliche Einflüsse der Mysterienkulte auf die paulinische Soteriologie, ein Thema, das zuletzt G. Wagner[1] 1962 umfassend behandelt hatte – freilich mit negativem Resultat. Auch W. kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß eine solche Ableitung der paulinischen Lehre von der Einheit mit Christus in eine Sackgasse führt (396). Im Unterschied zu Wagner läßt er sich aber zunächst auf die neuere

[1] Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11 (AThANT 39).

Hypothese ein, hellenistische Gemeinden, konkret die Korinther, hätten die Taufe – angeregt von Mysterienriten – als Sterben und Auferstehen mit Christus aufgefaßt. Paulus bekämpfe 1 Kor 15 die Folgerung, daß sich eine künftige Auferstehung deswegen erübrige und nehme die Tradition in Röm 6,3ff korrigierend auf.

Demgegenüber entwirft W. ein einheitliches Bild der Pneumatiker in Korinth wie nun gleichzeitig G. Sellin.[2] Danach vertraten sie zwar eine „(over-)realized eschatology" (vgl. 1 Kor 4,8), behaupteten aber nicht, die Auferstehung sei schon geschehen. Daran hindere sie deren leibliche Konnotation, weshalb sie sie schließlich auch ablehnten (1.2).

Das religionsgeschichtliche Material dazu durchleuchtet Kap. 3 unter dem Titel „The Spiritualizing of ‚Resurrection'". Man wird W. hier zugeben müssen, daß JosAs und 1 QH in ihrem Sprachgebrauch nicht ausdrücklich eine künftige Auferweckung in die Gegenwart verlegen. Aber es bleibt zu bedenken, warum eine solche gar nicht mehr in den Blick kommt. – W. hätte für sich auswerten können, daß die eschatologische Ordnung 1 Kor 15,23–28 kaum die Zukünftigkeit der Auferstehung für die Christen herausstellen möchte (anders 32), sondern eher ihre Gewißheit. – Kap. 4 macht vor dem Hintergrund jüdisch-hellenistischer Weisheit verständlich, weshalb die Korinther sich aufgrund magischer Auffassung der Sakramente und ekstatischer Phänomene „ewiges Leben" zuschreiben konnten (wo tun sie das eigentlich nach 1 Kor?).

Zum andern scheint Paulus in Röm 6 nicht mehr vorauszusetzen, als daß die Taufe irgendwie mit Christus vereinigt und einen Bruch mit der Sünde bedeutet. Die Rede von einer dabei bereits erfolgten Auferweckung in Eph/Kol und in gnostischen Schriften sei spätere Weiterentwicklung (1.3f). Ein wenig verkrampft wirkt hier nur die Bestreitung eines Taufbezugs in Eph 5,14 (52f). Die συν-Aussagen hingegen sind nach W. erst von Paulus formuliert, so daß dann doch wieder erst auf dieser Ebene eine Anleihe bei den Mysterienkulten erwogen werden kann.

Hier ist m. E. zu wenig beachtet, daß 1 Ptr (vgl. den Hinweis von Siber S. 51 und von Wilckens S. 66f) 2,24 und 4,1f (nirgends bei W. erwähnt) den Abschied von der Sünde wie Röm 6,2ff, wenn auch mit etwas anderen Worten, im Tod Christi verankern. Das könnte auf eine traditionelle Taufparänese deuten.

Für diesen Vergleich bereitet das informative Kap. 2 den Boden. Entgegen gern wiederholten Urteilen zeigt W., daß die Mysterien auch schon im 1. Jh. n. Chr. einflußreich waren und man an ihrer Interpretation trotz des späteren Datums der Zeugnisse und der Schweigedisziplin nicht zu verzweifeln braucht. Eine gemeinsame „Theologie" jedoch, die etwa um die kultische Teilnahme am Geschick einer sterbenden und auferstehenden Gottheit kreist, lasse sich nicht erheben.

In den religionsgeschichtlichen Einzelheiten ist W. auf dem neuesten Stand. Vgl. auch 3.2.3 zu möglichen sterbenden und auferstehenden Gottheiten. Bei den Figuren des tanzenden Attis (205) wäre freilich noch der Beitrag von P. Pensabene in EPRO 92,86f (auch in Rom Funde!) zu berücksichtigen.

Die Arbeit von C. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (UaLG 26), Berlin 1986, konnte W. nicht mehr benutzen. Sonst beeindruckt die Fülle der herangezogenen Literatur. Ich vermisse lediglich die Diss. von K. Hoheisel.[3]

W. gelangt zu dem Schluß, daß die Mysterien höchstens über das hellenistische Judentum auf das frühe Christentum einwirken konnten (161). Eine solche Einwirkung sei aber in Röm 6 nicht zu erkennen, da – wie Kap. 5.1 dartut – in den Mysterien (abgesehen von der Selbstkastrierung der Gallen: 329) nirgends das Sterben einer Gottheit mitvollzogen wird, sondern höchstens die Trauer ihrer Partner. Wenn ein Gott zum Leben zurückkehrt, so begründet das nur Vertrauen in die Macht der belebenden Gottheit. Nicht einmal bei Osiris könne man von einer Identifikation mit dem geretteten Gott sprechen. Die Mysterienrituale hätten mit der Taufe nur die kultische Vorwegnahme des endgültigen Geschicks gemeinsam (358). Wenn dabei ein Übergang vom Tod zum Leben gefeiert wird (vgl. Röm 6,13), so sei das ein „standard pattern" von „rites of passage" überhaupt und in der Antike nicht auf Mysterienkulte beschränkt (6.2f).

So bleibt nur die Möglichkeit, daß Heidenchristen in paulinischen Gemeinden später die Texte des Apostels im Sinn ihrer früheren religiösen Erfahrung lasen (162). Aber dafür, daß ihr Heil von einer menschlichen Person abhängig war, hatten sie im Herrscherkult eine naheliegendere Anschauung (356).

[2] Der Streit um die Auferstehung der Toten (FRLANT 138), Göttingen 1986.
[3] Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum" des Iulius Firmicus Maternus, Bonn 1972.

Die alten und neuen Argumente, die W. gegen eine „Ableitung" des paulinischen Denkens von den Mysterienkulten sammelt, und seine feinen Unterscheidungen fallen sicher gewichtig in die Waagschale. Dennoch stellen sich einige Fragen.

Schon daß die ntl. Schriften – im Unterschied etwa zu Philo – Mysterienterminologie bewußt vermeiden (159f nach Nock; vgl. 394), ist kaum glaubhaft. Man vergleiche nur die harmlose Verwendung von μεμύημαι Phil 4,12. Der Hauptgrund für ihr Fehlen dürfte darin liegen, daß die christliche Lehre noch nicht den Grad von „sophistication" erreicht wie die jüdische beim Alexandriner. Anders mag es bei den Irrlehrern des Kol stehen, die W. außen vor läßt.

Vor allem interessiert sich der Religionswissenschaftler nicht nur für „Einflüsse", sondern auch für „Typen", Denk- und Vorstellungsstrukturen, innerhalb derer dann erst Differenzierung möglich ist. Und hier läßt sich nicht leugnen, daß der Christ nach Paulus seine Rettung von der Macht Gottes erwartet, die sich an Jesus schon erwiesen hat, wie der Initiand Grund und Analogie seiner Rettung in einem kultisch begangenen Heilsereignis der Vergangenheit findet. Solche Schicksalsgemeinschaft muß nicht unbedingt in συν-Komposita ausgedrückt werden; daß sie durch den Sühnetod Jesu zustande kommt, der bei den Mysteriengottheiten gewiß keine Parallele hat, muß Paulus auch nicht immer mitsagen (311 unfair!).

Einschlägig sind immer noch die Belege aus dem Osiriskult. W. handhabt die wohl mit Recht darin angesiedelte Stelle aus Firmicus Maternus 22,1 wie eine heiße Kartoffel (207f.211.330). Gerade weil das Heil hier in der Zukunft liegt, ist sie für Paulus relevant. Wenn man mit W. (vgl. 312) noch 22,3 hinzunehmen darf, so läßt die Ironie des christlichen Autors doch noch den Anspruch der Osirisanhänger durchblicken, wie ihr Gott zum Leben zu kommen. W. minimalisiert auch den Abbildcharakter der Taufe, der sie in die Nähe der Mysterienriten bringen könnte. Paulus stellt ihn aber m. E. recht künstlich dadurch her, daß er ein Begrabensein im Wasser assoziiert (anderes 343; 368 Anm. 33).

Umgekehrt überzeugt auch das Gegenmodell, das W. 5.3 anbietet, die Solidarität der Söhne mit den Vätern, nicht völlig, weil darin der Tod Christi als Heilsgrund noch weniger zur Geltung kommt als beim Mysterienmodell (344 spricht bezeichnenderweise nur von „participation in a saving event experienced . . . by one person"). Die Gleichheit im Todes- und Lebensgeschick ist in keiner Gestalt der jüdischen Heilsgeschichte, auch nicht im Messias (210 mit Wilckens zugestanden), präformiert.

Das eindrucksvolle Warnsignal W.s „Achtung, Sackgasse!" kann und darf die künftige Forschung nicht übersehen; sie sollte es aber nicht zum Vorwand dafür nehmen, in dieser Richtung nicht weiter suchen zu müssen. Über die hier herausgegriffene Hauptthematik hinaus gibt das Buch Anregungen zu vielen Problemen, auf die diese Besprechung nicht mehr eingehen kann.

Es ist übersichtlich gegliedert und wird 393–396 treffend zusammengefaßt. Der Satz (in Singapore hergestellt!) ist fast fehlerfrei. S. 271 fehlt Anm. 11. Ein reichhaltiges Verzeichnis der Primär- (Diezinger gehört allerdings nicht dazu: 400) und Sekundärliteratur sowie Indices für die biblischen und antiken Textstellen, dazu ein Autoren- und Sachregister vervollständigen den wertvollen Band.

Mainz Dieter Zeller

Wedderburn, A. J. M.: **The Reasons for Romans.** – Edinburgh: T. & T. Clark 1988. XII, 169 S. (Studies of the New Testament and its World), geb. £ 9.95

Obwohl der bekannte Paulusspezialist betont mehrere „reasons" für den Römerbrief sucht, liefert ihm doch die in Kap. 14–15,6 erkennbare Situation der Gemeinde den entscheidenden Schlüssel für das ganze Schreiben. Neben literarkritischen Absicherungen (Zugehörigkeit von Kap. 16, Einheit des Röm) und einer Beschreibung der Lage des Apostels ist deshalb zunächst die Analyse des Konflikts zwischen Starken und Schwachen S. 30–35 wichtig. Im Unterschied zu 1 Kor 8–10 sind die Schwachen in Rom Christen, die noch mit dem Judentum verbunden sind. Daraus wird S. 49 etwas schnell geschlossen, „that observance or non-observance of the Jewish Law lay at the root of those differences". Die „judaisierenden" Christen verlangten von den heidnischen Glaubensgenossen zwar nicht die Beschneidung, aber ein rituelles Minimum, das die Gemeinschaft zwischen Juden und Nicht-Juden in der Gemeinde ermöglichen sollte (61).

Die Vorgeschichte rekonstruiert W. S. 50–59: Der Ambrosiaster bezeuge, daß die römische Christenheit ursprünglich aus Juden bzw. Proselyten

bestand. Aus der Notiz Suetons, Claud. 25.4 folgert W. reichlich kühn, daß die paulinische Version eines gesetzesfreien Evangeliums für die Heiden schon in den 40er Jahren in Rom bekannt war und zu Unruhen unter den Juden führte.

W. geht zwar nicht so weit, in Rom bereits eine Gegenmission am Werk zu sehen (99 gegen Kettunen), nimmt aber an, daß das nach Claudius Tod erstarkende judaistische Element der paulinischen Botschaft erheblichen Widerstand entgegensetzte. Paulus sei sich dessen auch bewußt gewesen, wie etwa seine Bitte um moralische Unterstützung der Kollekte 15,30f verrate (72ff). Deshalb liest W. nicht nur den paränetischen Teil von Kap. 14 aus und stellt manchmal ziemlich gezwungene Bezüge zur Kollekte her, sondern versteht auch das Korpus im wesentlichen als Abwehr jüdischer Kritik am von Paulus propagierten Heilsweg (Kap. V).

Einige in Rom hätten behauptet, er müsse sich seines Evangeliums schämen (104 zu 1,16a).[1] Demgegenüber beanspruche Paulus, daß Gottes Kraft in seiner Predigt wirke. W. bringt diese persönliche Feststellung zusammen mit dem allgemeinen Thema der Hoffnung im Röm (105ff). Ähnlich beim zentralen Motiv der „Gerechtigkeit Gottes": Es sei dadurch hervorgerufen, daß der Apostel sich gegen die Anklage verteidigen muß, sein Dienst sei ungerecht (112). Daraus wird S. 118 der Vorwurf, er stelle Gott als ungerecht dar; entsprechend suche er Gottes Handeln zu rechtfertigen. Weil W. so die Rechtfertigungslehre in den Rahmen einer Theodizee rückt, faßt er „Gerechtigkeit Gottes" in erster Linie als „God's character"; sie beinhalte auch den Zorn Gottes (119.125). Freilich soll der griechische Begriff ein ganzes Bedeutungsfeld abdecken, zu dem auch der von Gott geschaffene Zustand der Gerechtigkeit des Menschen gehört. – Demgegenüber scheint mir, daß Paulus vom Gerechtsprechen des Sünders ausgeht und die unbestreitbaren subjektiven Genitive 3,5.25 als Ausnahmen zu erklären sind.

W. bestimmt also den Hauptzweck des Röm apologetisch,[2] wenn er auch gelegentlich eine zweite Front, die übermütigen Vertreter eines gesetzesfreien Evangeliums, ausmacht (136–139). Ich finde es problematisch, das Briefganze dermaßen von Kap. 14 her gleichsam rückwärts aufzurollen. Daß Paulus seine Rechtfertigungslehre polemisch gegen das jüdische Heilsverständnis entfaltet, ist unverkennbar. Und W. mag auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund für das Verhalten der Schwachen richtig gezeichnet haben. Aber Paulus kann es nur tolerieren, weil er es gerade nicht als gesetzlich beurteilt. Die Observanz gilt vielmehr „dem Herrn". Das Wort νόμος fällt in Kap. 14 nicht. Hätte Paulus bei den Schwachen eine gesetzliche Motivation erkannt, so wären doch die vorhergehenden gesetzeskritischen Passagen nur Öl ins Feuer der Starken gewesen.

Gesetzespraxis als Heilsweg lehnt er ab, auch in Kap. 9–11. Das verunklart W. 90f mit dem Ausdruck „Jewish traditions", die die Heidenchristen achten sollten. Paulus möchte aber hier nirgends eine „fortgesetzte Loyalität zum jüdischen Gesetz" respektabel machen. Von den Auszeichnungen Israels 9,4f bleiben am Ende als Grund für seine Rettung nur die Gnadengaben und der Ruf Gottes.

W. wird dem Befund nicht gerecht, daß Paulus der heidenchristlichen Mehrheit[3] in Rom die Heilskraft des von ihm zu verkündenden Evangeliums durchaus positiv nahebringt; der Kampf gegen Verleumdungen ist dem untergeordnet. Meine Lösung, daß dafür die den Römern zugedachte Rolle als Missionsbasis den Ausschlag gibt, wird zwar eingangs erwähnt, aber nirgends richtig bedacht. Was W. S. 43 noch für möglich hält, relativiert er S. 102: Paulus wolle auf dem Weg nach Spanien bei den Römern vorbeischauen, weil er sich für sie zuständig fühle, nicht weil er sie als Stützpunkt brauche. Hier wird doch wohl des Apostels ideologischer Anspruch gegenüber pragmatischen Notwendigkeiten überbewertet.

Die eindringliche, gut lesbare Studie vermittelt so letztlich doch eine einseitige Sicht des Röm – natürlich aus der Perspektive des Rezensenten.

Von den wenigen Druckfehlern stört, daß S. 152 die Anm. 20, die wohl in den beiden letzten Zeilen beginnt, mit Anm. 19 amalgamiert wurde.

Mainz Dieter Zeller

[1] M. E. äußert sich hier eher der Komplex des Apostels gegenüber der Weltstadt, analog zu seinen Erfahrungen in Korinth. Darauf weist auch das Stichwort „Weise" in 1,14.

[2] In diese Richtung – wenn auch ausgewogener – nun auch P. Stuhlmacher. Der Abfassungszweck des Römerbriefes, in: ZNW 77 (1986) 180–193, eine Arbeit, die W. nicht mehr vermerken konnte.

[3] Die gesteht auch W. zu. Vgl. jetzt P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT 2. R. 18), Tübingen 1987, 53ff. Er meint übrigens, daß in Rom keine judaistische Gegnerschaft besteht.

Carrez, Maurice: **La deuxième Epitre de Saint Paul aux Corinthiens**. – Genf: Labor et Fides 1986. 260 S. (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, VIII), kart.

C. hat seinen Kommentar über 2 Kor nach dem herkömmlichen Schema aufgebaut:

Einer Einführung in die Problematik und Thematik des Briefes in den Kap. I–IV (13–41: I. Der Text und seine Überlieferung, Einheitlichkeit oder Briefkomposition, Struktur; II. Literarische Darstellung; III. Gemeinde und Gegner; IV. Theologischer Gehalt) folgt in Kap. V (43–244) die Exegese der einzelnen Abschnitte (51 insgesamt).

Der gesamten Auslegung geht ein allgemeines Literaturverzeichnis, überwiegend Kommentare, voran, und für die meisten Themen und Perikopen werden noch spezifische Literaturangaben dargeboten. Darauf weisen noch am Schluß ein Themen- und ein Namenregister hin (245–257).

Was die literarkritsche Problematik angeht, so ist bei C. eine eindeutige Position nicht einfach zu sehen.

Zunächst folgt er der Hypothese seines Vorgängers J. Hèring, 2,12f direkt vor 7,5–16 zu stellen (16.70), schlägt aber kurz danach (17) folgende chronologische Aufteilung vor:

A. Zwischenbrief in 2,14–7,4 (mit Fragezeichen); B. Tränenbrief in 10–13; C. Apologie in 1,1–2,13; 7,5–16 (mit 2,14–7,4 unter Fragezeichen); D. Kurzschreiben nach Korinth in 8, und (fast aus derselben Zeit) E. Kurzschreiben nach Achaia in 9. In 6,14–7,1 liege wahrscheinlich ein präformierter Text vor, den Paulus selbst in sein Schreiben integrierte. 2 Kor wäre also eine Briefsammlung; über die Zeit und die Umstände ihrer Entstehung sowie die Arbeit des Redaktors wird allerdings kein Wort gesagt.

Für die chronologische Bestimmung der paulinischen Korrespondenz mit der Gemeinde (26–30) beruft sich C. auf die Zeit der Ermordung des Prokonsuls der Provinz Asien J. Silanus im Dez. 54 oder Jan. 55, ein Ereignis, das zu Veränderungen in der Provinzverwaltung geführt und die Befreiung des Apostels aus dem Epheser Gefängnis ermöglicht haben soll. Daß Lk in der Apg entgegen seiner Gewohnheit für Ephesus keinen Prokonsulnamen erwähnt und statt dessen in 19,38 sogar den Plural von Statthalter gebraucht, wäre unter solchen Umständen zu verstehen. Paulus selbst weise in 2 Kor 1,8–12 auf seine Befreiung hin (vgl. 1 Kor 15,32; Phil 1,20–24), und dementsprechend habe er also die Korintherbriefe erst in den Jahren 55–56 geschrieben.

Bezüglich der Gegner (30–33) macht C. mit Recht darauf aufmerksam, daß die Daten, die wir heute über sie haben, allein aus paulinischer Hand stammen und von daher nur mit Vorsicht, d. h. unter Berücksichtigung der antiken Rhetorik und ihrer Topik in der Auseinandersetzung mit Gegnern, anzusehen sind. Er beschränkt sich deshalb darauf, auf solche Daten hinzuweisen sowie auf die Versuche, sie z. T. religionsgeschichtlich genauer zu erklären, ohne sich mit den verschiedenen Hypothesen im einzelnen auseinanderzusetzen oder eine von ihnen zu bevorzugen.

Sowohl für die Gesamtstruktur des Briefes als auch für einige einzelne Abschnitte schlägt C. ein chiastisch-konzentrisches Modell vor. Dies geht aber kaum aus einer literarischen Analyse des Textes hervor, was m. E. zu umstrittenen Gliederungen führt. Das gilt z. B. für die Gesamtstruktur des ersten Briefteils 1,12–7,16, der so aufgeteilt wird:

„A – Explications de Paul sur son changement d'itinéraire 1,12–2,13"; „B – Le ministère de la Nouvelle Alliance 2,14–3,18"; „C – Le ministère apostolique, ses détresses et ses certitudes 4,1–5,10"; „B – Le ministère de la Réconciliation 5,11–6,13"; „A – Le changement d'itinéraire a été bénéfique 6,14–7,16" (18f).

Unverständlich finde ich hierbei zunächst die Trennung zwischen 2,14–3,18 und 4,1–6. Die Korrespondenz zwischen 2,17; 3,1 und 4,2 (Selbstempfehlung und Umgang mit dem Wort Gottes) spricht eindeutig dagegen. Außerdem kommen die Leiden des Apostels erst ab 4,7 zur Sprache, und sie beschränken sich auch nicht auf 4,7–5,10, sondern tauchen in diesem Teil des Briefes in 6,3–10 wieder auf, und zwar in einer Aufzählung, die dem Leidenkatalog von 4,8f entspricht. Eine noch deutlichere Entsprechung zwischen 6,11–13 und 7,2–4 verbietet schließlich beides voneinander zu trennen.

Empfehlenswert wäre noch, aus der literarischen Struktur Kapital für die Auslegung zu schlagen. Das geschieht tatsächlich im Falle von 2,14–16a (71–80), wobei ich jedoch den Eindruck bekomme, daß nicht die Textstruktur die Interpretation bestimmt, sondern umgekehrt. Für C. liegt nämlich in diesen Versen das symmetrisch-konzentrische Schema A (V. 14a), Aa (V. 14b), Ab (V. 14c) – C (V. 15) – Bb (V. 16a), Ba (V.16b) zugrunde. Die Zentralstellung von V. 15 erklärt er durch die Beziehung zum vorangehenden und zum folgenden Kontext: in 15a tauche in umgestellter Ordnung die Sequenz „Gott – Christus – Wir" von V. 14 wieder auf, und in 15b werde der universale Adressatenkreis der apostolischen Wirkung eingeführt, welchen V. 16a–b präzisiert, und zwar in paralleler und

nicht chiastischer Reihenfolge. Vor allem für die Korrespondenz V. 14b–16b (Aa–Ba,) sehe ich keinen Grund, außer vielleicht der Suche nach einer Bestätigung für die Verbindungen „Gerettete – Todesduft" und „Verlorene – Lebensduft", wogegen aber u. a. Folgendes spricht: 1. das adversative Verhältnis zwischen V. 16a und 16b, 2. die eindeutig „negative" Bedeutung von „Verlorene" in 4,3f, 3. die Scheidung von Kreuz (für die „Geretteten") und Auferstehung (für die „Verlorenen") im paulinischen Evangelium.

Abgesehen von einer allgemein mangelhaften Textanalyse, zeigt sich C. in seiner Exegese ansonsten sachlich begründet (vor allem in der Motivuntersuchung), theologisch orientiert und über den Stand der Forschung sehr gut informiert. Bei der Darstellung unterschiedlicher Positionen aber vermißt man bei ihm sehr oft eine klare Stellungnahme. Dadurch hätte er sicherlich eine gewisse Verschwommenheit und manche Widersprüche vermieden. Wünschenswert wäre noch eine Revision der ansonsten ziemlich umfangreichen Literaturangaben: allein auf S. 72f fielen mir insgesamt 8 (Tipp?)Fehler auf.

Münster Anacleto de Oliveira

Pesch, Rudolf: **Paulus kämpft um sein Apostolat**. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 192 S. (Herderbücherei 1382), kart. DM 10.90.

Mit diesem Bd schließt P. seine kleine Reihe „Paulus – neu gesehen" über die Briefkompositionen unter den kanonischen Schriften des Paulus ab: vorher über 1 Thess, Phil, 1 Kor (Herderbücherei 1167. 1208. 1291) und nun über 2 Kor.

Laut Vorwort „gehört das vierte besonders mit dem dritten Bdchen zusammen" (9). Die in beiden kanonischen Schreiben vorliegenden Hinweise auf früher von Paulus an die Gemeinde geschriebene Briefe (1 Kor 5,9.11; 2 Kor 2,3.4.9; 7,8.12) nimmt P. in der Einleitung (10–13) zum Ausgangspunkt für seine Vermutung, daß wie 1 Kor auch 2 Kor mehrere ursprünglich selbständige Briefe enthält.

Dieser Vermutung geht er in Kap. I (16) vorerst nach: er verweist auf die wachsende Bildung einer Gegnerschaft in Korinth gegen den Apostel, welche Paulus entsprechend ihren verschiedenen Konturen zunächst mit den 4 Briefen des jetzigen 1 Kor bekämpft hat und dann mit dem 2 Kor, wo der Kampf (wahrscheinlich gegen neue Gegner) einerseits den Höhepunkt erreicht, andererseits aber ebenfalls unterschiedliche Akzente aufweist.

Von diesen und anderen Unterschieden geht P., nachdem er in Kap. II (27–57) die Übersetzung des gesamten Textes von 2 Kor dargestellt und die verschiedenen Antworten unter den Exegeten sowie die von ihm anzuwendende literarkritische Methode kurz besprochen hat, in Kap. III (58–84) aus, nämlich von den Spannungen, Brüchen und Widersprüchen zwischen 2,12f und 2,14ff, 7,4 und 7,5ff, 8 und 9, 1–9 und 10–13. Spricht das bereits für eine Briefkomposition, so sei zunächst der „Tränenbrief" mit 10–13 zu identifizieren. Indiz dafür seien vor allem die Übereinstimmungen zwischen 2;7 und 10–13: u.a. der „Zwischenbesuch" (2,5; 12,4; 13,1) und die Beleidigung (2,4f; 7,12; 12,21), die der Apostel während des Besuchs durch die in 10–13 erwähnten Vorwürfe erlitt, der verlangte (2,9; 10,5f) und erlangte (7,15) Gehorsam. Während 10–13 also unmittelbar nach dem „Zwischenbesuch" geschrieben wurde, stehe 1,1–2,13; 7,5–16 mit den Hinweisen auf die Versöhnung am Ende des Konfliktes. Als Erstes habe Paulus die „Apologie" 2,14–7,4 verfaßt, wo 2,14–17 als Briefeingang gelten kann und einige Themen von 10–13 mit weniger Schärfe bereits zur Sprache kommen. Kap. 8 und 9 weisen auf unterschiedliche Phasen der Kollekte hin und seien deshalb jeweils zur „Apologie" und zum „Versöhnungsbrief" zu ziehen.

In den Kap. IV–VI bietet P. die Exegese der drei rekonstruierten Briefe dar, und zwar nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Abfassung: der „Apologie" (85–121), des „Tränenbriefes" (122–154) und des „Versöhnungsbriefes" (155–182), die nach den 4 Briefen des 1 Kor jeweils als 5., 6. und 7. Brief an die Korinther bezeichnet werden. Der Kommentar umfaßt jedesmal eine kurze Besprechung des Entstehungskontextes, die Darstellung der Brieftexte, einige Bemerkungen zu ihrer Rekonstruktion und ihrem Aufbau sowie eine zusammenfassende Auslegung.

Kap. VII (183–190) handelt von der Redaktion der Briefkomposition. Nach P. ging es dem Redaktor in erster Linie „um das Vermächtnis des Völkerapostels für die ganze Kirche" (184). In diesem Sinne habe er die Situation des Versöhnungsbriefes mit seinen zahlreichen Reise- und Besuchsberichten als Rahmen für seine Komposition gewählt. Diese orientiere sich nämlich nach den Reisenotizen und Besuchsankündigungen aller drei Schreiben. Der „Tränenbrief" wurde außerdem wahrscheinlich als Warnung vor Irrlehren interpretiert und deshalb, wie üblich bei Testamenten, an den Schluß gestellt.

Mit einem Überblick über die Entwicklung der korinthischen Gemeinde in der Zeit nach der Korrepondenz des 2 Kor schließt P. sein Buch (191f).

Wie man schon sieht, hat der Vf. im Wesentlichen nichts Neues gebracht. Die Theorie von G. Bornkamm hat er nur hinsichtlich der Kollektenkapitel leicht verändert und sonst in einer schlichten und lebendigen Ausdrucksweise dargestellt, die dem gemeinverständlichen Charakter der Reihe entspricht.

In diesem Sinne ist auch verständlich, warum jede Auseinandersetzung mit alternativen Meinungen vermieden wird. Ob aber angesichts dessen der Leser, der solche Meinungen nicht kennt, „am Verfahren der Klärung aller Zweifel" tatsächlich beteiligt wird und sich selbst am Schluß der Darlegung ein Urteil bilden kann, wie es ihm der Vf. ermöglichen möchte (56), ist m. E. zu bezweifeln.

Zweifelhaft finde ich auch die Behauptung, daß in der „Apologie" 2,14–7,4 „keine Verteidigungsrede gemäß den Regeln der antiken Rhetorik vorliegt" (71). Gerade das Gegenteil habe ich in meiner Diss. (auf dem Weg der Veröffentlichung in der Reihe NTA bei Aschendorff, Münster) versucht zu beweisen. Dadurch läßt sich auch die Plazierung des Abschnitts 6,14–7,4 erklären, den P. zwar für paulinisch hält, aber den Grund für dessen Stellung am Ende der Apologie nicht durchschauen kann (73f. 99).

Münster Anacleto de Oliveira

Schmeller, Thomas: **Paulus und die „Diatribe"**. Eine vergleichende Stilinterpretation. – Münster: Aschendorff 1987. X, 485 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. Bd 19), Lein.

In nur leicht veränderter Form hat S. nun seine unter der Leitung von Prof. Dr. J. Gnilka abgefaßte und von der katholisch-theologischen Fakultät der Univ. München 1985 angenommene Diss. veröffentlicht: einen Stilvergleich zwischen Paulus und der „Diatribe", und zwar in einer grundlegenden und systematischen Untersuchungsform, die die paulinische Exegese längst nötig hatte. Denn das Bild vom „Diatribenstil" bei Paulus, das sich innerhalb der Exegese vor allem seit der 1910 erschienenen Arbeit von R. Bultmann immer mehr durchgesetzt hat, ist, so der Vf., recht verschwommen: „es wird alles und nichts damit verbunden und so läßt sich auch alles und nichts für die Interpretation gewinnen" (68).

Um das zu erkennen, brauche man sich nur die von der Sekundärliteratur meist angegebenen Analogien zum Stil der „Diatribe" in den Paulusbriefen anzusehen (vgl. 70–74): es besteht zwar eine gewisse Übereinstimmung über die Zahl und den Umfang (Röm und 1 Kor, gefolgt von 2 Kor und Gal und dann Phil und 1 Thess) sowie die Art solcher Analogien (vor allem Dialogelemente und Vergleichungen); bei einer näheren Bestimmung tauchen jedoch starke Divergenzen auf, die in erster Linie darauf zurückzuführen seien, daß man mit verschiedenen Vorstellungen von „Diatribe" arbeitet.

Auch das Ziel des traditionellen Ansatzes, nämlich die Herkunft der Analogien durch den Einfluß bestimmter Vorbilder zu erklären, wurde bisher kaum erreicht. In der analytischen Forschung sei es immer noch kontrovers, inwieweit die paulinischen Briefe dem Judentum, dem Hellenismus und bestimmten Kräften dieser Bereiche nahestehen; synthetisch wäre es zwar denkbar, daß Paulus durch Schulbildung, Synagogenpredigt und öffentliche Vorträge von der „Diatribe" beeinflußt wurde, nachweisen könne man es aber nicht.

Diese relative Erfolglosigkeit des traditionellen Ansatzes ist nach S. vor allem darauf zurückzuführen, daß man sich bei dem Stilvergleich auf die Bestimmung einzelner formaler Gemeinsamkeiten beschränkt. Dagegen versuchen neuere Ansätze [zuletzt und besonders J. Zmijewski, Der Stil der paulinischen „Narrenrede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Bonn 1978] mit längeren zusammenhängenden Texten zu arbeiten und deren Anliegen über die Beziehung zwischen sprachlicher Gestalt und gedanklichem Gehalt so zu bestimmen, daß man letztlich zu einem umfassenden Stilbegriff und einer ganzheitlichen Stilbetrachtung gelangt.

An solche Ansätze lehnt S. sich methodisch an, will ihnen aber als eigenen Beitrag in einem letzten Schritt seiner Untersuchung den eigentlichen Stilvergleich hinzufügen: nachdem jeder Text der „Diatribe" und des Paulus zunächst für sich untersucht wird, soll „aus den stilistischen Gesamtbildern der einzelnen Texte . . . je ein stilistisches Gesamtbild der beiden Textgruppen (. . .) erstellt werden, in dem neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede berücksichtigt werden müssen" (65). Der darauf folgende abschließende Stilvergleich läuft somit auf der Ebene der gesamten Stilbil-

der beider Textgruppen bzw. ihres gemeinsamen Strukturprinzips. Das angestrebte Ziel sei, „zu einem besseren Verstehen der untersuchten Texte und ihres Stils zu kommen; die Frage nach Einflüssen und Abhängigkeiten dagegen wird nur mit allgemeinen Feststellungen beantwortet werden können" (66).

Vor diesen forschungsgeschichtlichen und methodischen Überlegungen befaßt sich der Vf. ebenso in Teil A (1–97) mit der Problematik der „Diatribe". Dabei bestreitet er z. T. in Anlehnung an anderen Forschern, 1. daß die Anwendung des Begriffs „Diatribe" als Gattungsbezeichnung ursprünglich sei (erst seit Ende des 19. Jh. werde „Diatribe" genannt, was ursprünglich eine Unterart der popularphilosophischen Dialexis war; deshalb sei der Terminus nur in Anführungszeichen zu verwenden), 2. daß die „Diatribeform" einen einzigen Urheber oder ein einziges Vorbild hatte (in Frage kommen neben dem philosophischen Dialog und der Rhetorik auch die Situation der mündlichen populären Moralpropaganda), 3. daß man von der „Diatribe" als Gattung sprechen darf; die dazu gerechneten Texte und Merkmale seien sowohl inhaltlich (vor allem ethische Fragen) und formal (Alltagssprache, rhetorische Prägung, Zitate, Dialogelemente usw.) als auch auf der Ebene des situativen Kontextes (Orientierungslosigkeit vor allem beim Publikum der Wanderpredigt, Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in den vorhandenen Texten) einheitlich schwer zu verstehen.

In den Hauptteilen B (98–224) und C (225–427) werden jeweils drei Texte der „Diatribe" (Bion von Borysthenes, Fragmente 16A.17.21.68; Musonius Rufus, Fragment XVII; Epiktet. Diss. I,12) und des Paulus (Röm 1,18–12,11; 11,1–24; 1 Kor 15, 29–49) untersucht, und zwar nach der erwähnten Forschungsmethode: Einer einführenden Bestimmung des situativen Kontextes folgt als eigentliche Stilbetrachtung die Analyse 1. der Gegenstände (Wissensgebiete, Richtung, Themen usw.), 2. der Mittel (Wortwahl und Satzbau, Ornatus, Stilmittel im weiteren Sinn), 3. der Art (logische und dialogische Struktur) und 4. der Wirkung (Ton, Funktion, Ziel). Die somit festgestellten übereinstimmenden und unterschiedlichen Stilelemente werden dann noch an jeweils drei weiteren Texten derselben Gruppe überprüft: an Teles, Dion Chrysostomos und Plutarch für die „Diatribe" und an Röm 8,31–39; 1 Kor 4,6–15 und 9,1–18 für Paulus.

Dabei stellt S. u. a. folgende Gemeinsamkeiten zwischen beiden Textgruppen fest: 1. beim Gegenstand die Ausrichtung theoretischer Themen auf die Praxis sowie ihre starke Traditionsbildung und ihre populäre Behandlung; 2. bei den Mitteln eine auffallende rhetorische Prägung sowie Autoritätsgewinn, Verlebendigung und Konkretisierung durch den Einsatz von Sentenzen und Zitaten; 3. bei der Art eine ausführliche Darstellung geringen rational erfaßbaren Gehalts sowie eine mangelhafte Durchdringung des Inhalts (als logische Struktur) und eine fiktive Aufspaltung der realen Redesituation eines Monologs in einen Dialog zwischen zwei Parteien mit überindividuellen Charakter sowie die Abwehr falscher und die Vermittlung richtiger Haltung (als dialogische Struktur); 4. als Wirkung die Bemühung um Subjektivierung und Personalisierung in der Übermittlung kognitiver Gehalte.

Aus dem Zusammenspiel all dieser Einzelelemente ergibt sich für S. als eigentliches Strukturprinzip des „Diatribenstils" die Umsetzung intellektueller Gehalte in existenziellen Zuspruch. Diese Umsetzung werde jedoch unterschiedlich eingesetzt: während sie in der „Diatribe" mit ihrem überwiegend zur Philosophie gehörenden und auf die Praxis stark orientierten Themen als zentrales Ziel erscheint, ist sie bei Paulus fast immer innerhalb eines theologisch spekulierenden und argumentierenden Anliegens zu finden, wird also in den Dienst der Glaubensbelehrung gestellt.

Von diesem Strukturprinzip ausgehend, bietet der Vf. im Schlußkapitel von Teil C (406–427) eine eigene Liste mit den Analogien zur „Diatribe" in den Paulusbriefen. Er unterteilt sie in besonders deutliche (die analysierten Stellen), deutliche und entfernte Analogien und findet sie vor allem in Röm und 1 Kor, und zwar in einem argumentativen Zusammenhang mit dem Kontext. Aus diesem „Relationsprinzip" erklärt er schließlich, warum Paulus theologische Argumentation in einen persönlichen Appell umsetzt: es sei weder der Bezug zur ursprünglichen Mündlichkeit der Missionspredigt allein (gegen Bultmann) noch zur Lehrertätigkeit in der Gemeindekatechese (gegen Stowers hinsichtlich von Röm) gewesen, sondern entweder die Schwerverständigkeit des theologischen Inhalts oder die Gefährdung der Kommunikation zwischen dem Apostel und den Adressaten seiner Briefe. Für die „diatribenartigen" Stellen, die keine Entsprechung zu einem argumentierenden Abschnitt aufweisen, vermutet S., daß sie sich ursprünglich in einem anderen Briefkontext befanden, welcher bei einer Briefkomposition nicht mehr berücksichtigt wurde.

Das Buch schließt mit einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse (Teil D S. 428–437), der Beigabe einiger erforschten Texte der „Diatribe" (439–460), dem Literaturverzeichnis (461–480) und einem Stellenregister (481–485) ab.

Die Untersuchung ist nicht nur aufgrund ihrer Zweckmäßigkeit zu begrüßen. Positiv ist vor allem die verwendete Methodik: den Weg von der gründlichen Stilanalyse der einzelnen Texte, wobei Form und Inhalt entsprechend den neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaft einheitlich betrachtet werden, zur abschließenden Synthese, die in dem gemeinsamen Strukturprinzip ihren Ausdruck findet. Daß das auf diese Weise festgestellte Strukturprinzip der „Diatribe", „die Umsetzung intellektueller Gehalte in existentiellen Zuspruch", die Sprachgestaltung der analysierten Texte tatsächlich bestimmt, wird m. E. auch überzeugend gezeigt. Die Berücksichtigung des situativen Kontextes ist eine Bestätigung dafür.

Auch die Einbettung der „diatribartigen" Abschnitte in einen theologisch argumentierenden Kontext, um die Aufnahme umstrittener oder schwerverständlicher Gehalte zu erleichtern und ermöglichen, ist als Erklärung für den paulinischen Gebrauch des „Diatribenstils" zumindest in den meisten untersuchten Texten wohl anzunehmen. Dies jedoch als Prinzip zu betrachten, so daß man daraus Argumente für die Lösung literarkritischer Probleme gewinnen könnte, scheint mir übertrieben zu sein. Wenn nämlich die Korintherbriefe als Briefkompositionen deswegen anzusehen sind, weil 1 Kor 6,1–11.12–18; 9,1–18.24–27; 10,12–22 und 2 Kor 6,14–7,1 im jetzigen Kontext „keine Entsprechung in einem theologisch geprägten Abschnitt" finden (424), dann wäre dasselbe für Röm 12,3–18 zu vermuten, wo nämlich nach S. dieselbe kontextuelle Relation fehlt. D. h., auch Röm sollte als Briefkomposition gelten, was von S. jedoch in der Tat nicht behauptet wird.

Eine solche Inkonsequenz wäre vielleicht zu vermeiden gewesen, wenn der Vf. in seiner Analyse der paulinischen Texte den Aspekt der möglichen rhetorischen Disposition ernster genommen hätte. Das gilt zunächst für 1 Kor 15,1–58. Hierzu bestreitet S. die von M. Bünker gesehene Disposition des Textes mit dem Grund, daß „die Parallelität der Vv. 12–19 und 29–34 nicht berücksichtigt" wird (336 Anm. 22). Gerade das Gegenteil ist aber m. E. der Fall: wenn 15,12–28 als argumentatio und 15,29–34 als peroratio zu betrachten sind, dann ist die Parallelität zwischen ihnen nicht nur vorauszusetzen, sondern sie wird sogar dadurch erklärt. Denn die peroratio hat eben die Funktion, u. a. die Argumente der Beweisführung am Ende der Rede oder Teilrede zu rekapitulieren.

Auch die Bestreitung von 15,3b–11 als narratio geschieht m. E. zu Unrecht. Die narratio ist nicht, wie S. behauptet, die „Schilderung des Streitfalls bzw. Problems" (337 Anm. 22), sondern die Darstellung der unbezweifelten Basis der folgenden Argumentation. Sie ist also gerade die Funktion, die er als Inhalt von V. 1–11 bezeichnet: „Die gemeinsame Basis: die Auferweckung Christi" (337).

Unter demselben Gesichtspunkt der rhetorischen Analyse wären noch Röm 12,3–8 und 2 Kor 6,14–7,1 zu berücksichtigen. Die erste Perikope wird von J. N. Alleti, Rom 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne, in: Bib 69 (1988), 45–62, als Teil der probatio, die 2,1–3,19 umfaßt (mit 1,18 als propositio, 1,18–32 als narratio und 3,20 als peroratio), gesehen (vgl. S. 48), und die zweite habe ich in meiner Diss. als indignatio, d. . als Teil der abschließenden peroratio 6,11–7,4, interpretiert. Das widerspricht nicht nur der Meinung, dieser Abschnitt sei nicht an seinem ursprünglichen Platz, sondern läßt auch vermuten, daß neben dem Relationsprinzip bzw. im Zusammenhang mit ihm auch die rhetorische Disposition des Textes zur Erklärung des paulinischen „Diatribenstils" beitragen kann. Denn solche Disposition hat eben den Zweck, die Leser bzw. Zuhörer zur Aufnahme umstrittener oder schwieriger Gehalte zu bringen.

Münster Anacleto de Oliveira

Vives, Josep / **Alegre,** Xavier / **Tun,** Oriol / **Sivatte,** Rafael de / **González Faus,** Josè I. / **Manresa,** Ferran: **El Segrest de la Veritat.** Els homes segresten la veritat amb llur injustcia (Rm 1,18). – Barcelona: Editorial Claret 1986. 151 S. (Centre d'Estudis Cristianisme i Justcia – Collecci Horitzons 14), kart.

Diese in Katalanisch geschriebene Aufsatzsammlung soll, dem Vorwort (5f) zufolge, den 1982 z. T. von denselben Professoren der theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona verfaßten Band „La justcia brolla de la fe" (vgl. ThRv 81, 1985, 269–271, über die spanische Fassung) ergänzen. Ging es damals um die Gerechtigkeit als absolute Forderung des Glaubens, so nun sozusagen um die Kehrseite der Medaille: um die Ungerechtigkeit als endgültiges Hindernis zum Glauben. Einer Einleitung in die Thematik folgen drei Beiträge zur biblischen und einer zur systematischen Reflexion; der letzte zieht Schlußfolgerungen für die Praxis.

Im Einführungsaufsatz (11–22) geht J. Vives von der Behauptung J. Habermas aus, die radikale Kritik der Erkenntnis sei nur durch eine Theorie der Gesellschaft möglich, und wendet sie auf die von der Bibel vorgebrachte Erkenntnis Gottes an: diese falle mit dem Eintritt in den Gottesbund zusammen und schließe deshalb für den Glaubenden die radikale Verpflichtung ein, die Welt so aufzubauen, daß in ihr alle Menschen in

Freiheit und Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen leben. Das stehe sowohl im Gegensatz zum modernen Atheismus, in dem die vielen Götzen allein den Einzeln- und Gruppeninteressen dienen, als auch zu den Vorstellungen, daß Gott ohne die Mitwirkung des Menschen den Gang der Welt garantiert oder für institutionalisierte Gesellschaftssysteme bürgt. Den echten Gott können nur die „sehen", die „arm" und „reinen Herzens" sind, die sich nach Solidarität sehnen.

Im ersten Aufsatz der biblischen Reflexion (23–40) bietet X. Alegre einen exegetischen Überblick über Röm 1,18–3,20, die Antithese zur in 1,16f (vgl. 3,21–26) eingeführten These des paulinischen Evangeliums. Dabei hebt er vor allem das Verhältnis hervor, welches Paulus in 1,18–32 zwischen den überwiegend sozialen Lastern der sündigen Menschheit und der Gotteserkenntnis herstellt: eine schlechte Theologie impliziere nicht nur eine schlechte Ethik (vgl. die Laster als Konsequenz des Götzendienstes 1,23 bzw. des Versuchs der Menschen, den transzendenten Gott dadurch zu manipulieren 1,25), sondern auch umgekehrt. In diesem Sinne spricht Paulus zuerst von der Offenbarung des Gotteszornes gegen „alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen" (1,18) und deutet im Zusammenhang mit der Anerkennung der Sünde aller Menschen auf die Notwendigkeit der Bekehrung als Voraussetzung für die Aufnahme der Gerechtigkeit Gottes in Christus hin. Und wie die Sünde wirke sich das neue Leben ebenso überwiegend im sozialen Bereich aus: in der Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13f).

Um dieselbe Beziehung zwischen Glaube und Liebe, nun jedoch in 1 Joh, geht es im Beitrag von O. Tun (41–61). Von der literarischen Gattung des 1 Joh (= eine „autorisierte" Interpretation vom Johannesevangelium) und den Schwerpunkten seines Inhalts ausgehend, definiert er zuerst die in ihm bekämpften Gegner als eine innerhalb der Gemeinde lebende Gruppe, die die Wichtigkeit des Erdenlebens Jesu und infolgedessen auch der Christen in Frage stellen. Dagegen hebe der Briefverfasser die engste Zusammengehörigkeit von Glauben und Liebe hervor: beides sei Objekt desselben einzigen Gebotes (3,23), das nur als Liebesgebot präzisiert wird, beides weise die gleichen Früchte auf und falle in der Erkenntnisrelation von wahrer Doktrin und konkreter Ethik sowie in der Notwendigkeit, Glaube durch praktisches Bekenntnis auszudrücken, zusammen. Die so definierte christliche Identität entstehe aus der Konformität mit Christus, in dessen Erdenleben und Tod Gott erschienen ist.

Zum Schluß der biblischen Sektion (63–77) widmet sich R. de Sivatte dem Verständnis der Werke im Abrahamsglauben bei Jakobus und Paulus. Er beginnt mit einem Überblick über den Inhalt von Gen 12–25, ohne den Text literarkritisch zu analysieren, sowie über die Hauptelemente des in ihm zum Ausdruck kommenden Abrahamsglaubens: besonders das unbedingte Gehorsamsvertrauen auf Gott gegenüber ständigen Todessituationen, welches mit dem Verhalten des „Menschen" in Gen 1–11 kontrastiere. Dann erklärt er den scheinbaren Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus (jeweils für und gegen die Werke) vor allem durch die Unterschiede in der Polemik (Glaube ohne Liebe und Gesetzeswerke als Weg zur Rechtfertigung) und im Glaubensbegriff (Akt des Intellekts und des Vertrauens), wobei Paulus dem Text von Gen nähersteht. Beide stellen aber den existentiellen Charakter des Glaubens in den Vordergrund: im Leben der Liebe und im Vertrauen auf den Gott des Lebens.

Als Beitrag zur systematischen Reflexion schreibt J. I. González Faus über „die Armen als locus theologicus" (79–120):

I. Negativ schließe die Option für die Armen (= der Liebe zum Bruder 1 Joh 4,20) die Zerstörung falscher loci theologici ein, und zwar wie bei den Frommen des Johannesevangeliums, die Jesus ungläubig ablehnen, d. h. nicht bereit sind, die Niederlage seines Hingabetodes als Heilssieg existentiell (nämlich in der Übernahme desselben Passionswegs durch Neugeburt) zu akzeptieren, wodurch sie über sich selbst das Urteil sprechen (vgl. 11,47–50; 19,7.15).

II. Positiv sei der Arme als Gottes Offenbarung zu sehen: 1. Wie das Kreuz Jesu fordert er (in seiner Armut, nicht in seiner Unschuld) den Menschen heraus, aus den eigenen Lebenssicherheiten herauszutreten zum Glaubensgehorsam hin (1 Kor 1); 2. Indem Gott sich mit ihm, dem Opfer der Unterdrückung, identifiziert (Mt 25,31ff), zeigt er seine Geduld, das Korrelat zur Freiheit des Menschen, und damit auch seine eiserne Barmherzigkeit sowie 3. seine Herrlichkeit, die darin besteht, daß der Arme lebt, d. h. daß die Menschen, wie Gott, seine Sache vertreten, wodurch auch sie dann zum Weg der wahren Freiheit gelangen.

III. Als anthropologische Entsprechung dazu sei der Arme auch als Offenbarung des Menschen zu sehen: 1. Mit seiner Existenz zeigt er als Weg zur Rechtfertigung, daß der Mensch einerseits vor Gott Sünder ist und andererseits sich Gottes Liebe im Glauben anzuvertrauen hat; 2. In der Option für die Armen hat die Kirche die Mittel zur Kritik der Aufklärung: die Solidarität anstelle der Ungleichheit im Fortschritt, den Dialog gegen den Mangel an Fraternität im Gebrauch der Vernunft, den Hinweis auf die Opfer der Unfreiheit, die die Sünde bewirkt.

Im Schlußaufsatz (121–142) stellt F. Manresa pädagogisch orientierte Betrachtungen über die Praxis des christlichen Glaubens gegenüber dem Fortschritt und der strukturellen Ungerechtigkeit des heutigen Gesellschaftsprojekts an. Dessen „rationalem Utopismus" (in der Zukunftsplanung, die nur das Nützliche und Globale in Betracht zieht und den Menschen als Objekt sieht) habe der Christ zunächst mit seiner ethischen Kritik entgegenzutreten, und zwar indem er an kollektiven Entscheidungen verantwortungsvoll teilnimmt und sich dabei dafür einsetzt, daß die Freiheit der einzelnen respektiert wird. Weiterhin stehe es ihm zu, die Grundmotivation des Prozesses der sozialen Entwicklung theologisch zu interpretieren und sich dabei der Zweideutigkeiten unserer Gesellschaft bewußt zu werden: in der Autonomie des Menschen (mit Gott auf die Transzendenz verbannt), der Absolutheit seiner Wünsche (bis zum Konsumzwang), der Unendlichkeit seiner Macht (bis zur Leere des Sinnlosen). Als christliche Alternative dazu sei der Mensch in seiner Totalität und Singularität zu sehen, eine Utopie, die von denen getragen wird, die sich dem Zauber der Macht und dem Streben nach grenzenlosem Wohlstand entziehen und die Autonomie in der Abhängigkeit von den Armen suchen. Schließlich tragen die „Kontrasterfahrungen" wegen des Leidens der Ungerechtigkeit zur eschatologischen Kritik des rationalen Gesellschaftsprozesses bei: zum Leben in Richtung einer sinnvollen Zukunft, zur Vergewisserung der sozialen Dimension der Passion Jesu, zum geschichtlich-universalen Sinn der christlichen Hoffnung.

Wie man schon dem Inhalt entnehmen kann, bieten uns die Vf. ein „unbequemes" Buch an. Das ist auch ihre Absicht: uns Christen der ersten Welt zur Unbequemlichkeit zu führen, jene Christen nämlich, die sich dem Wohlstand ihrer Gesellschaftssysteme so anpassen, daß sie dabei gegenüber den Herausforderungen der christlichen Befreiungsbotschaft unempfindlich werden und Gefahr laufen, die eigene Identität zu verlieren. Ob genau diese Unbequemlichkeit bei manchen nicht Ablehnung gegen das Buch auslösen wird?

Münster Anacleto de Oliveira

Bammel, Ernst: **Jesu Nachfolger.** Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums. – Heidelberg: Lambert Schneider 1988. 99 S. (Studia Delitzschiana, Dritte Folge I) kart. DM 48.–

Anders als der Titel vermuten lassen könnte, enthält das Buch weder eine begriffsgeschichtliche Darstellung des frühchristlichen Nachfolge-Verständnisses noch die Portraits bedeutender Gestalten des Urchristentums. Es handelt vielmehr vom Einfluß, den das antike Rechtsinstitut der Bestellung eines Nachfolgers auf die Autorität gewonnen hat, die in neutestamentlicher und altkirchlicher Zeit vor allem Petrus und Jakobus, aber auch anderen Jüngern und Jüngerinnen Jesu zuerkannt worden ist.

B. steckt zunächst in drei kurzen Kap. (9–23) den religionsgeschichtlichen Rahmen der christlichen Überlieferung ab. Er führt kurz die Bedeutung und die Vielgestaltigkeit vor Augen, welche die Investitur eines Nachfolgers in der Antike angenommen hat, und weist vor allem die Spannung auf, in welcher der Gedanke der natürlichen Erbfolge mit anderen Prinzipien stand: im AT dem des souveränen Eingreifens Gottes, in der römischen Politik dem des Wahlrechts, in den westlichen und östlichen Lehrtraditionen dem der Auswahl und Qualifikation von Schülern. Das 4. Kap. (24–30) will zeigen, daß Jesus sich selbst weder als Nachfolger eines anderen (etwa der Propheten oder des Täufers) verstanden habe noch als Lehrer, der eine Schultradition zu gründen beabsichtigte.

Dem stellen die folgenden Kap. gegenüber, daß dennoch im Urchristentum schon sehr bald die Vorstellung ausgebildet worden sei, Jesus habe Nachfolger gehabt, denen aufgrund ihrer Nähe zum Meister besondere Autorität, besondere Ehre und besonderes Ansehen gebühre. B. hebt vor allem Jakobus (31–51) und Petrus (52–60) hervor. Habe beim ersten die Verwandtschaft die entscheidende Rolle gespielt, so beim zweiten die Berufung zum Jünger, vor allem aber die Erstzeugenschaft der Auferweckung. Sei beim ersten das Modell der Nachfolge in dem Sinn leitend geworden, daß der Bruder an die Stelle des Verstorbenen tritt, so sei der zweite als vicarius des in seiner Gemeinde präsenten erhöhten Herrn verstanden worden. Anderen Jüngern und Jüngerinnen (Johannes, Andreas, Levi, Judas, Thomas, Maria Magdalena) werden hingegen nur gelegentlich die Züge eines Nachfolgers Jesu verliehen (61–66). B. zufolge gehört auch die Vorstellung des Parakleten in diesen Zusammenhang (67f). Nach einem zusammenfassenden Überblick, der auch einen Blick auf den Islam und die Manichäer erlaubt (67–73), ist das letzte Kap. vor allem dem „Testament" Jesu in Lk 22,27ff gewidmet. Es soll die These untermauern, daß zwischen dem genuin jesuanischen „Prinzip der Nachfolge", das allen Glaubenden gleiche Rechte und Pflichten zuerkenne, und dem geschichtlich obsiegenden „Amt der Nachfolge", das Hierarchie und Macht impliziere, ein Bruch verlaufe (74–83).

Die Ausführungen sind durchweg knapp gehalten. Auch die Literaturangaben beschränken sich auf das Nötigste; sie lenken den Blick vor allem auf ältere Titel. Das Buch enthält auf altkirchlichem Gebiet eine Vielzahl von Informationen und Beobachtungen, die für den Exegeten interessant sind, wenn er die Spätschriften und die Nachgeschichte des Neuen Testaments ins Auge faßte. B. kann mit einer Fülle von Beispielen illustrieren, wie zeitgenössische Rechtsvorstellungen vor allem die Jakobus- und Petrus-Traditionen beeinflußt und das Bild dieser, aber auch anderer Apostel mitbestimmt haben.

Was die Urteile B.'s auf ntl Gebiet angeht, müssen m. E. einige Anfragen erlaubt sein.

Ob die Christus-Partei der Korinther in Wahrheit eine Jakobus-Partei gewesen ist (32), mag dahingestellt bleiben. Nach B. spiegelt Mk 3 einen Kampf zwischen den Verwandten Jesu und den Petrus-Leuten (zu denen der

Evangelist zähle), „wer an die Stelle Jesu gehört" (57). Das ist nach dem Urteil der neueren Forschung wenig wahrscheinlich. Einige auffällige textkritische Entscheidungen (S. 28 A 23; S. 48 A 95; S. 54 A 11; S. 77; S. 80f) bedürfen genauer Prüfung.

Die Kap. über Jesus von Nazaret sind von großem Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit auch joh. Traditionen geprägt. Sie verzichten trotz der Ansätze im Schlußkapitel darauf, die Nachfolgeforderung Jesu, die Gewinnung einer Jüngerschar und die Einsetzung des Zwölferkreises zusammenhängend zu beschreiben und in ihrer ekklesiologischen Relevanz einschließlich der Amtsfrage zu reflektieren. Auf das urchristliche Apostel-Verständnis geht der Vf. nicht ein.

Gewiß hat B. ein trauriges Recht auf seiner Seite, wenn er beklagt, wie früh und wie häufig die Kirche der Versuchung der Macht erlegen ist. Zweifellos gibt es auch eine Spannung zwischen dem „Prinzip" und dem „Amt" der Nachfolge (um B.'s Schematisierung aufzugreifen). Das darf jedoch m. E. nicht dazu führen, beide als unvereinbar einander gegenüberzustellen.

Münster Thomas Söding

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: **Brot statt Steine.** Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Aus dem Englischen übers. v. Karel Hermans. – Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1988. 237 S., kart. DM 34.80/sfr 30.80

Die durch zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel zu Themen des Neuen Testaments und der Feministischen Theologie bekannte deutsch-amerikanische Exegetin entwirft im vorliegenden Buch (englisch 1984) gleichsam die hermeneutische Konzeption zu ihrem fast schon Standardwerk gewordenen Buch „Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge", München-Mainz 1988 (englisch 1983), auch wenn dies nicht gesagt wird. Ging es der Vf.in dort um eine in feministischer Perspektive historisch-kritische Darstellung des Christentums zu den Frauen bis ins 3. Jh., so hier exklusiv um die bereits dort in Teil 1 angesprochene Grundlegung einer feministischen biblischen Hermeneutik. Dabei steht sie durchgehend im Gespräch mit zwei Positionen. Aus eigener, historisch-kritisch geprägter Geschichte weiß sie, wie sehr die Bibel – von Männern geschrieben – „einerseits zu unserer Unterdrückung beigetragen hat" und aufgrund ihrer Überzeugung in der Frauenbefreiungsbewegung will sie offenlegen, „welches Potential an Befreiung sie andererseits in sich birgt" (10). Gegen andere feministische Theologinnen ist sie der Überzeugung, „daß die Bibel sich nicht ‚entpatriarchalisieren' läßt" (215 Anm. 22), daß sie aber von einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik her „einem dialektischen Prozeß kritischer Lektüre und feministischer Bewertung" zu „unterwerfen" ist (14). „Dieselbe Bibel zugleich als e i n k n e c h t e n d e s u n d e i n b e f r e i e n d e s B u c h zu lesen, das ist eine der paradoxen Herausforderungen, vor denen eine feministische Bibelhermeneutik steht"; mit diesem Wort von Ann Tolbert sieht Vf.in ihre eigene Position angemessen wiedergegeben (215 Anm. 22). Daraus folgt, daß man nicht ohne weiteres davon ausgehen kann, „daß Schrift und Tradition sich einfach mit Gottes Offenbarung decken" (10).

Wo liegt das kritische „Sachprinzip" für eine Unterscheidung? „Ihren ‚Kanon' leitet kritisch feministische Hermeneutik allerdings nicht zuerst von biblischen Texten ab; sie tut dies vielmehr aus der Erfahrung des Kampfes von Frauen heute gegen Rassismus, Sexismus und Armut als unterdrückerischen Systemen des Patriarchats und durch ihre systematische Forschung in feministischer Theorie. Das ist aber nur möglich, wenn die Bibel nicht als Archetypus, sondern als historischer Prototypus bzw. als eine inspirierende Quelle, ein formatives Modell des Glaubens und des Lebens verstanden wird" (48).

Diese Grundthese, die sich mit einigen Wiederholungen durch das ganze Buch zieht, wird unter verschiedenen Aspekten in 6 Kap. entfaltet.

Das erste Kap. „Frauen-Kirche. Das hermeneutische Zentrum einer feministischen Bibelinterpretation" versteht sich als grundlegender Entwurf einer kritisch-feministischen Bibelhermeneutik. Im zweiten Kap. „Um ‚unseres Heils willen'. Bibelinterpretation und die Gemeinde der Gläubigen" untersucht Vf.in verschiedene Paradigmen biblischer Interpretationen und plädiert dafür, daß alle Mitglieder der Kirche Subjekt biblischer Interpretation werden müssen. Im dritten Kap. wird „Die Funktion der Schrift im Befreiungskampf. Eine kritisch-feministische Hermeneutik und die Befreiungstheologie" thematisiert. Das vierte Kap. „Nachfolge und Patriarchat. Auf dem Weg zu einer feministisch-bewertenden Hermeneutik" wird am Beispiel der sogenannten „Haustafeln" des NT, die Vf.in richtiger als „Schemata für patriarchale Unterordnung" gewertet wissen will (121), diese nicht als zeitlose Archetypen, wohl aber als Paradigmen des Kampfes zwischen Frauen-Kirche und patriarchaler Kirche verstanden. Im fünften Kap. mit dem Titel „Die Erinnerung an die Vergangenheit bei der Gestaltung der Zukunft. Historisch-kritische Wissenschaft und kritisch-feministische Interpretation" und im sechsten Kap. mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem kritisch-theologischen Selbstverständnis der Bibelwissenschaft" setzt Vf.in sich mit dem Selbstverständnis männlich geprägter Exegese und mit den Prämissen angeblicher Objektivität, Wertneutralität und vorurteilsloser Interpretation auseinander. Hier fliegen manche Späne, auch in Auseinandersetzung mit ihren ehemaligen Mitdoktoranden in Würzburg (147ff).

Es bleibt nur zu wünschen, daß das Buch von der Großzahl der männlichen exegetischen Kollegen gelesen wird, auch wenn es – je nach männlichem Vorverständnis – unterschiedlichen Widerspruch provozieren dürfte. Zwar hat Vf.in dieses Buch nicht primär geschrieben, um einen Wandel der Exegese und Theologie zu bewirken, vielmehr für Frauen im Kampf um Freiheit und Respektierung ihrer Würde in Theologie und Kirche. Das vornehmste Ziel hätte dieses Buch sicherlich im Wissenschaftsbetrieb erreicht, wenn es einen männlichen exegetischen Fachkollegen dazu bewegen könnte, in gleicher Weise über die eigenen hermeneutischen Prinzipien nachzudenken und sie in einem Buch zu benennen. Ein solcher Erfolg wäre dem Buch wirklich zu wünschen!

Paderborn Hubert Frankemölle

Klein, Richard: **Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus**. – Stuttgart: Steiner Verlag 1988. 264 S. (Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd 20), kart. DM 63.–

R. Klein führt hier seine aus RQ 80 (1985) 259-283 bekannten Thesen zum Problemkreis „Die frühe Kirche und die Sklaverei" in bezug auf Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo breiter aus; damit besteht die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den dort eher thesenhaft vorgetragenen Ergebnissen.

Vf. hat sich keine leichte Aufgabe gestellt: beide Autoren haben – er selbst weist wiederholt darauf hin (9, 17, 60) – die historische Einrichtung der Sklaverei (Skl.) als solche nicht problematisiert, sondern lediglich im Rahmen theologischer Aussagen als Bild oder Vergleich herangezogen. Um so verwunderlicher ist es, daß K. aus diesen Äußerungen bei Ambrosius und Augustinus je eine Theorie über „Entstehung und Rechtfertigung der Skl." ableitet. Dies muß auch deshalb bedenklich erscheinen, weil Vf. meint, die grundlegende Frage nach der theologischen Sicht der Skl. bei Ambrosius übergehen zu können. K. ist es offensichtlich entgangen, daß die ältere Forschungsmeinung, Ambrosius' theologische Begabung sei aus dem Potpourri der von ihm plagiatorisch exzerpierten Quellen zu ermessen, längst korrigiert ist. E. Dassmanns (Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand, Münster 1965) Entdekkung der theologischen Qualität der Spätschriften – Vf. versucht sie in einer nicht gerade glücklichen Formulierung zu berücksichtigen (30 Anm. 40) – bleibt ohne Auswirkung auf die Untersuchung und hindert K. nicht daran, die abschätzigen Urteile über die theologische Kraft des Bischofs von Mailand zu wiederholen (vgl. z. B. 39, 40 Anm. 1, 42 Anm. 1). Arbeiten, die Ambrosius' theologische Redaktionstätigkeit untersucht haben (vgl. insbes. H. Savon, Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif, Paris 1977), bleiben vollkommen unberücksichtigt. Wohl deshalb wird Ambrosius weiterhin von seinen Vorlagen und Quellen her beurteilt (42–51), und „die überwiegende Mehrzahl der Stellen, wo unter heilsgeschichtlich-theologischem Aspekt von der Versklavung der Menschheit durch die erste Sünde im Paradies ... die Rede ist", wird außer acht gelassen (9f Anm. 2). Dem veralteten Stand der Ambrosiusforschung entsprechend wird ein naturrechtliches Erklärungsmodell (Skl. als Folge intellektueller Inferiorität) vorgestellt, das Ambrosius seinen Vorlagen (Basilius, Philon, Aristoteles) entnommen habe und anhand biblischer e x e m p l a (Cham, Esau) vor seinen christlichen Zuhörern zu rechtfertigen suche (20, 32, 39f, 44, 50f, 95f, 218/20). Äußere sich Ambrosius dieser Gruppe gegenüber meist abschätzig, fordere er auch von den „Sklaven des Zufalls" – wiederum aufgrund naturrechtlicher Überlegungen (Cicero, Panaitios) – Gehorsam und Unterordnung, vertröste sie auf spätere Entlohnung und entledige sich der Notwendigkeit, wenigstens deren Freiheit zu fordern, indem er die Thematik spiritualisiere und relativiere, da „der Weise frei" sei (22–24, 27, 38, 40–42, 219).

Wie problematisch Vf.s Vorstellung von einer spezifisch ambrosianischen Sicht der Skl. (9) ist, mag ein kurzer Blick auf die ep. 7 (37) zeigen, wo

die Skl. angeblich auf „insipientia" zurückgeführt wird. Die Skl. als staatl. Institution wird hier nämlich überhaupt nicht thematisiert. Zu Beginn stellt Ambrosius 1 Kor 7,23 programmatisch als einen allgemeinen Aufruf zur Erkenntnis der Wahrheit dar, die von der Knechtschaft in die Freiheit führe (ep. 7,4). Daß es Ambrosius primär um den Prozeß der Befreiung von der Versklavung unter die Sünde geht, wird auch am Schluß seiner Ausführungen deutlich: „deponamus igitur tam gravem servitutis sarcinam, renuntiemus luxuriae ac deliciis, quae nos quibusdam adstringunt nexibus cupiditatem et vinculis ligant" (ep. 7,42). Aber auch die historischen e x e m p l a , die Ambrosius der Bibel (Cham, Esau; nach philonischem Vorbild) und der römischen Vorstellungswelt (die Weisen als Leiter in consultis publicis; nach Cicero) entnimmt, um die Gleichung „sapiens – Herrschaft, insipiens – Gehorsam" zu illustrieren, werden vom Vf. mißverstanden, weil er die Pointe der Argumentation übersieht; Ambrosius kommt nämlich (und hier geht er über seine Vorlagen hinaus) noch einmal auf Gen 37,40 zurück: Esau wurde der Autorität und der Mäßigung seines Bruders Jakob unterworfen, damit er „proficeret ad conversionem"; indem er das Gute zunächst „ex necessitate" tue, könne er lernen, es schließlich freiwillig zu tun (ep 7,8). Aufgrund dieser dynamischen und temporären Sicht der Unterwerfung ist es aber nicht mehr möglich, hier eine Theorie über „Entstehung und Rechtfertigung der Skl." als staatlicher Institution zu sehen (wie 17–20). Auch aus dem ersten Satz des folgenden Abschnitts geht klar hervor, daß Ambrosius in der ep. 7 die Institution der Skl. nicht problematisiert: „non igitur natura servum facit, sed insipientia, nec manumissio liberum, sed disciplina" (ep. 7,9). Von diesem Satz wird bezeichnenderweise nur das erste Drittel (als Indiz für Ambrosius' Abhängigkeit von stoischem Gedankengut) berücksichtigt. Diese wenigen Hinweise mögen genügen; dem kritischen Leser sei die Lektüre der ep. 7 als ganzer empfohlen. Er wird danach Vf.s Behauptung, daß der Begriff der Skl. bei Ambrosius „in das eigentliche, religiöse Anliegen" nicht eingebunden sei (62), schwerlich verstehen können. „Omnis sapiens liber est", so heißt es am Anfang des Briefes mit Bezugnahme auf die Disputationen der Philosophen; worauf Ambrosius mit seiner Argumentation hinaus will, wird aus dem Ende des Briefes ersichtlich: „Sapiens est igitur qui confitetur, liber cui peccatum dimissum est, nulla iam trahens aera peccati" (ep. 7,45). Das Ideal des vernunftbegabten Weisen im Menschenbild des Ambrosius von Mailand ist offenbar keineswegs so intellektualistisch und griechischen Quellen verpflichtet, wie Vf. meint (15f), sondern zeigt, wie popularphilosophisches Gedankengut christlicher (Tauf-)Theologie dienlich gemacht wird. Es hätte sich wohl doch gelohnt, die theologische Bedeutung des Wortfeldes servus, servire, servitio . . . bei Ambrosius zu untersuchen.

Daß Ambrosius die naturrechtliche Erklärung der Skl. kennt und darauf anspielt, sei unbenommen; eine Studie, die sich eine Darstellung von Ambrosius' eigener Sicht der Skl. zur Aufgabe gemacht hat, hätte sich aber nicht darauf beschränken dürfen, dazu passende (Halb-)Sätze aus seinen Schriften herauszugreifen, ohne den jeweiligen Kontext daraufhin zu befragen, zu welchem (theologischen) Zweck sie von Ambrosius angeführt werden. K.s These jedenfalls ist gerade umzukehren: nicht biblische e x e m p l a dienen der Erläuterung bzw. Legitimation paganer Theorien über Entstehung und Rechtfertigung der Skl. (32), sondern letztere werden eklektisch herangezogen, um theologisch-spirituelle Aussagen zu illustrieren. Eine Erklärung oder gar Rechtfertigung der Skl. als staatlicher Institution liegt überhaupt nicht in der Absicht des Bischofs von Mailand.

Auf die Untersuchung der Problematik bei Augustinus hat Vf. weitaus mehr Mühe verwendet. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Ambrosius (95f) und dessen von heidnischen Zügen geprägten Menschenbild (219) führe Augustinus die Entstehung der Skl. nicht auf einen Mangel an Vernunft, sondern – in einer konsequent theologischen Deutung – auf die persönliche Sünde zurück. Bei dieser heilsgeschichtlichen Erklärung stelle die „Ursünde Adams" den Wendepunkt dar, von dem an sich die mit der Schöpfungsordnung gegebene und auf unterschiedlichem Vernunftbesitz beruhende natürliche Unterordnung (Frau/Mann; Kinder/Eltern) von liebender Fürsorge in harte Unterwerfung gewandelt habe (87–93). Die Versklavung der menschlichen Natur unter die Herrschaft der Sünde sei die Voraussetzung für das persönliche moralische Vergehen einzelner (Chams) und dessen Bestrafung in der Skl.; in der p r o v i d e n t i a n a t u r a l i s nicht vorgegeben, sei die Skl. in der p r o v i d e n t i a v o l u n t a r i a d e i – und somit ausschließlich moraltheologisch – begründet (93–97). Diese „biblische" (Joh 8,34) Ursprungsdeutung der Skl. werde mit der „völkerrechtlichen" Herleitung aus dem Krieg durch einen „Kunstgriff" (99, 221; trotz 100 Anm. 31) verbunden, indem stets eine Seite für den Krieg verantwortlich gemacht werde (98–102). Anstelle der Forderung nach einer Aufhebung dieses Zustandes stehe die Festschreibung der bestehenden Verhältnisse in einer gottgewollten Friedensordnung, die nicht geändert werden dürfe, solange diese sündige Welt bestehe; für die ohne persönliche Schuld Versklavten bleibe daher nur die Aussicht auf eine Belohnung im Jenseits, sofern sie alle Gewalt demütig hinnähmen und die übertragenen Aufgaben treu verrichteten (102–109).

Wenn K. bei Augustinus dann aber doch noch Passagen entdeckt, in denen die Erklärung der Skl. anscheinend in der Tradition der durch Cicero vermittelten griechischen Naturrechtslehre steht (111–115), dann rührt das zum einen daher, daß er seine eigene bei der Herleitung der Skl. vorgenommene Differenzierung zwischen naturgegebener Unterordnung und der Korrumpierung dieses Verhältnisses durch die persönliche Sünde nicht beachtet (vgl. insbes. die Rede von der l e x n a t u r a e 113). Zum anderen ist die Interpretation der von K. angeführten Passagen keineswegs eindeutig. Civ. Dei 18,2 heißt es zwar, die Unterjochung bestimmter Völker durch andere sei nicht s i n e providentia dei geschehen; daraus folgt jedoch nicht unbedingt, daß sich diese Vorsehung nach dem Kriterium der Begabung zur Herrschaft gerichtet habe, daß der „römerstolze Bischof" die Skl. damit also doch auf die aristotelische Naturrechtslehre zurückführe (110f). Andere für diese These herangezogene Stellen, in denen Augustinus Begriffe aus dem Wortfeld „Skl." stereotyp für die Unterordnung des Körpers oder die Unterdrückung der Leidenschaften anführt, sind schwerlich als philosophische Statements zum Thema Skl. zu werten (112–115). Die Schlußfolgerung, daß bei der Erklärung der Skl. die philosophische und die biblische Linie abwechselnd sichtbar werden und Augustinus sich „nicht gänzlich von jener Lehre lösen kann, die besagt, daß Sklaven eine geistig und sittlich tiefer stehende Gruppe bilden und als solche zu behandeln sind" (114f), ist vor diesem Hintergrund überzogen.

Bedenken sind aber nicht nur gegenüber diesen von K. erarbeiteten Entstehungs- und Rechtfertigungstheorien der Skl. bei Ambrosius und Augustinus angebracht. Das Bestreben d. Vf.s, Positionen zur Sicht der Skl. als staatlicher Institution zu entdekken, führt bisweilen zu abenteuerlichen Interpretationen. So ist z. B. die Behauptung, Ambrosius würde, angeregt „durch die neutestamentliche Scheidung des schlechten vom guten Sklaven", die Institution der Skl. grundsätzlich gutheißen (27), völlig aus der Luft gegriffen. Durchweg theologische Anspielungen auf das ntl Bild vom guten Knecht werden als Beleg für folgende Feststellung angeführt: „Ambrosius ist ehrlich genug, um ein derart schlechtes Betragen nicht zu verschweigen, besonders dann, wenn er immer wieder nach dem Vorbild des Paulus den guten, gehorsamen, belehrbaren Sklaven von seinem Gegenbild, dem unbelehrbaren und daher zu Recht, verachteten absetzt" (31). Genausowenig stichhaltig sind die Belegstellen zu folgenden Ausführungen: „Es gibt in seinen Augen viele Sklaven, die nicht durch einen Appell an die Vernunft und gutes Zureden zu bessern sind. Es sind jene, die ständig zu Hader und Streit neigen und nur durch stete Furcht vor ihrem Herrn zu einer vernünftigen Arbeit gebracht werden können" (31). Obwohl als „klare und ehrliche Aussage" eingestuft, hält auch die Behauptung, Ambrosius gehe in der expos. ps. 118 12,31 so weit, alle nicht durch i n s i p i e n t i a begründbaren Fälle von Skl. als widerrechtlich zu bezeichnen (33f), einer Überprüfung am Quellentext nicht stand. Schließlich werden im Abschnitt über Augustinus die theologische und die praktisch-politische Verwendung des Begriffs Skl. in unzulässiger Weise vermischt: Der „paulinische Charakter der Theologie Augustins" ist gewiß nicht die Erklärung dafür, „daß er auch in der Frage der Beurteilung und Behandlung der für ihn lästigen Häretiker auf Bilder und Vergleiche zurückgreift, die der Sklavenwelt entnommen sind" (78). Ebensowenig kann der Vf. den Vergleich der Donatisten mit dem Sklaven, der die Schafe seines Herrn stiehlt und deren Junge mit dessen Eigentumszeichen versieht (ep. 105,1), als Beleg für tatsächliches Verhalten von Sklaven verwerten (155f). K.s Tendenz zur Überinterpretation patristischer Zeugnisse zeigt sich ebenfalls darin, daß er beiden Vätern eine ausdrückliche Billigung und ein apodiktisches Festhalten an den bestehenden Verhältnissen unterstellt (vgl. z. B. 105, 132, 160f, 187, 196–198, 219, 224), weil sie in bestimmten Situationen keine Änderung verlangen. Ambrosius und Augustinus als Anwälte des Establishments – dieses Urteil wird dem Leser immer wieder suggeriert. Bei der Darstellung der Problematik um die Circumcellionen ist dies besonders offensichtlich, erscheint Augustinus doch als der rhetorisch versierte Polemiker auf der Seite der Grundbesitzer (132), der – im Gegensatz zum „Streben nach größerer sozialer Gerechtigkeit" als „Grundanliegen der Circumcellionen" (126) – ohne Verständnis für die Notlage der Sklaven auf dem status quo beharrt (126–132).

Die Untersuchung leidet an vielen Stellen daran, daß Vf. zunächst eine Gesamtdarstellung der Problematik bei den Kirchenvätern angestrebt hat (7) und es sich nicht verwehren kann, diese Ergebnisse immer wieder in Form eines Vergleichs (passim; s. Index s.v. „Johannes Chrysostomus", „Theodoret von Kyrrhos", . . .) heranzuziehen. Diese Ost-West-Gegenüberstellungen dienen oft

der Kritik an den beiden lateinischen Vätern, da sie scheinbar unter Beweis stellen, daß auch eine andere Argumentation möglich gewesen wäre (zu dieser hermeneutischen Position des Vf.s vgl. insbes. 218). Ein Beispiel, das die darin beschlossenen Gefahren besonders gut vor Augen führt, ist K.s Interpretation von ob. Val. 58: „Ambrosius nimmt hier die erst damals eingeführte Brandmarkung als Prophylaktikum ganz selbstverständlich hin, während die östlichen Kirchenväter die aus religiösen Gründen erfolgte Flucht der Sklaven in eine Kirche billigen" (30 Anm. 11). Zum einen ist die Problematik der Skl.-Flucht und Skl.-Brandmarkung bei H. Bellen (Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971), auf den sich Vf. hier beruft, weit differenzierter dargestellt (vgl. ebd. 24–27). Zum anderen ist K.s pauschalisierende Gegenüberstellung: „Ambrosius billigt diese ‚Neuerung' zur Abwehr der Skl.-Flucht" und „östliche Kirchenväter begünstigen die Skl.-Flucht aus religiösen Motiven", historischer Argumentation mit wissenschaftlichem Anspruch schlichtweg unwürdig.

Vf. hat viel Material zusammengetragen, es jedoch nicht immer kritisch ausgewertet und verarbeitet. Es kommt vor, daß K. in den Fußnoten kommentarlos Informationen und Forschungsmeinungen referiert, die die Ausführungen im Text in Frage stellen: So wird die Tatsache, daß Ambrosius im Indicia-Prozeß widersprüchliche Aussagen zweier Sklavinnen zurückweist, im Text – wie bei K. P. Schneider (Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen, Diss. Köln 1975, 96) – als Anzeichen für Ambrosius' Geringschätzung des Skl.-Standes gedeutet (29); durch den Hinweis, daß eine Berücksichtigung dieser Zeugenaussagen einen Verstoß gegen die prozeßrechtlichen Normen bedeutet hätte (29 Anm. 5), wird diese Interpretation aber unmöglich. Ähnlich werden E. Tengströms (Donatisten und Katholiken, Göteborg 1964) Einwände gegen eine sozialrevolutionäre Deutung der Circumcellionen (ebd. 66–78) zwar (mit falscher Seitenangabe) referiert (127 Anm. 39), bei der Interpretation der entsprechenden Augustinusstellen (126f) jedoch nicht berücksichtigt; damit sind sie aber nicht nur als Einspruch gegen W. H. Frend's „einseitige Beurteilung der C." (127 Anm. 39) aufzufassen, sondern auch als Kritik an Vf.s eigenem Bestreben, einen Zusammenhang Donatismus – Sklavenflucht (82), vor allem aber Circumcellionen – soziale Gerechtigkeit (126) herzustellen.

Sind die Ergebnisse der Untersuchung zu Ambroius v. Mailand eher irreführend und bedeuten gegenüber dem gegenwärtigen Forschungsstand einen Rückschritt, wird der kritische und vorsichtige Leser dem zweiten Teil, insbes. den Abschnitten über die Skl. als staatl. Institution und die Skl. im christlichen Gesellschaftsverständnis, nützliche Einzelinformationen entnehmen können, wenn er über unzulässige Verallgemeinerungen und häufige Wiederholungen hinwegsieht. Es bleiben grundsätzliche Bedenken methodischer Art: Wenn K. sich bewußt ist, daß den Aussagen beider Kirchenväter zum Thema Skl. fast immer eine theologische Absicht zugrunde liegt (9, 17, 60), dann hätte er diese Dimension bei allen untersuchten Belegstellen in Betracht ziehen sollen, statt sie zu übergehen (bei Ambrosius) oder in einem eigenen Abschnitt voranzustellen (bei Augustinus). Außerdem hätte man sich eine systematischere Einbeziehung neuerer Forschungsergebnisse zu den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen gewünscht. Gelegentlich weist Vf. zwar darauf hin, daß die persönliche Freiheit und das Recht auf Selbstbestimmung nicht nur Sklaven, sondern auch anderen Bevölkerungsgruppen verwehrt waren (vgl. z. B. 186) oder daß Augustinus der Skl.-Freilassung wegen der dann zu befürchtenden sozialen Notlage dieser „Freien" auch skeptisch gegenüberstand (205f). Dies hätte aber auch in anderen Zusammenhängen zu einer differenzierteren Beurteilung der Äußerungen der beiden Kirchenväter führen müssen und macht so manchen Tadel, der Ambrosius und Augustinus trifft, weil sie nicht generell für die Freilassung der Sklaven eintreten, gegenstandslos.

Münster Christoph Jacob

Durst, Michael: **Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers**. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. – Bonn: Borengässer 1987. XLIV S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bd 1), geb. DM 58.–

Von den Historikern und Patrologen, die sich mit dem hl. Hilarius beschäftigt haben, kann man nicht sagen, daß sie sich besonders für die Eschatologie des Bischofs interessiert hätten. Demgegenüber hat sich Vf. ganz dieser Frage gewidmet und uns als Ergebnis einer beachtlichen Arbeit diesen schönen, fast 400 S. umfassenden Bd übergeben. Davon macht alleine die sorgfältig erarbeitete Bibliographie 44 S. aus! Am unteren Ende der Seite häufen sich die Anmerkungen, und für den Leser ist es so nicht immer einfach, sich zurechtzufinden.

Um es gleich zu sagen: Es geht hier nicht um Eschatologie in dem Sinne, wie sie heute von den Exegeten verstanden wird („realized eschatology", „eschatologie subsèquente" . . .), sondern um jenen Sachverhalt, den die christliche Sprache mit „die letzten Dinge" (das Eschaton) bezeichnet: den Tod, das Gericht, das Fegefeuer, die Hölle, das Paradies . . . Tatsächlich präsentiert uns D. das De novissimis des Hilarius. Entsprechend sind die drei Teile des Bandes: Tod; Unterwelt – Zwischenzustand – Totenreich; Ende und Vollendung der Welt (Auferstehung, Gericht, Himmmel).

Diese Kapitel beruhen auf einer außerordentlich gründlichen Analyse der Werke des hl. Hilarius und zwar besonders, wie es scheint, der Psalmenkommentare, des Kommentars zum Matthäus-Ev. und von De mysteriis. Um später nicht noch einmal darauf eingehen zu müssen, ist gleich hier festzustellen, daß diese Exegese, beeinflußt von Origenes, dezidiert allegorisch oder, um es zweifelsohne besser auszudrücken, ‚typologisch' ist.

Um mit seinem Autor über den T o d zu sprechen, geht D. mit Recht auf die Anthropologie des Hilarius und deren Bezüge zu Platonismus und Stoizismus ein. Der Mensch besteht aus der lebendigen Einheit von Leib und Seele. Hierbei handelt es sich nicht um einen Dualismus. Die Seele, sie ist unsterblich, ist der homo interior, der gemäß dem Bilde, dem Bild Gottes, d. h. dem Christus-Logos erschaffen wurde (41; hier berührt sich Hilarius mit Origenes). Vgl. ferner die S. 302–304 über diese Theologie der Gottesebenbildlichkeit.

Der Tod bedeutet die Trennung der Seele vom Körper, und die Auferstehung wird die Rückkehr zu dieser ursprünglichen Einheit sein.

Der Tod ist ein universales und natürliches Gesetz (58) und trotzdem eine Folge der Sünde (63). D. bemerkt jedoch, wie es mir scheint, zu Recht, daß man nicht dahin gehen kann, zu behaupten, Hilarius habe an eine Übertragung der Sünde Adams durch Zeugung auf die folgenden Generationen gedacht (65).

Was den S i e g über den Tod durch die Inkarnation und Erlösung anbelangt, kann man nur die Sorgfalt hervorheben, mit der D. das Denken von Hilarius in Beziehung setzt z. B. zu Irenäus (Rekapitulation) oder anderen wie Athanasius (‚Vergöttlichung').

Uns liegt jedoch bezüglich des Buches mehr an einem Hinweis auf die ‚e s c h a t o l o g i s c h e S p a n n u n g', die im Herzen des durch Christus gebrachten Heiles herrscht (89ff). Die gleiche Bemerkung gilt für den Glauben oder die Sakramente (Taufe, Eucharistie, Buße): zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkehr besteht eine eschatologische Spannung (117). Das Vokabular, das Hilarius in bezug auf die Eucharistie verwendet, ist in diesem Punkt bezeichnend (108: coelestis cibi panis, vitae aeternae cibus, aeternitatis esca . . .).

Unter diesem Gesichtspunkt hätte man auch die Ekklesiologie des hl. Hilarius studieren können. Die Kirche ist eine „eschatologische Heilsgemeinschaft".

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die typologische Exegese, die aus der Kirche die neue Eva macht, es Hilarius erlaubt, die Protologie mit der Eschatologie zu verbinden (127).

Der dritte Teil (E n d e u n d V o l l e n d u n g d e r W e l t) ist nicht weniger wichtig.

Mit Vf. ist zu unterstreichen, daß Hilarius auf seine Weise die allegorische Exegese (oder besser gesagt: die allegorische Arithmetik: ein Tag entspricht tausend Jahren) aufnimmt. Dies erlaubt ihm, den Zeitpunkt der Parusie vorauszusehen – obwohl er gleichzeitig aufrechterhält, daß „niemand den Tag noch die Stunde kennt" – wie die Bilder aus den Evangelien, die die Zeichen der kommenden Katastrophe am Ende der Zeiten beschreiben. Im engeren Sinne des Wortes kann man Hilarius nicht als Millenaristen bezeichnen (223).

Die Wiederkunft Christi ist, wie die Inkarnation, eine Ankunft: Hilarius folgt hier einer Tradition, die zurückgeht auf Justin und Irenäus. Man findet hier die ‚eschatologische Spannung' zwischen dem schon und dem noch nicht (225–230). Christus erscheint in der Herrlichkeit: D. denkt, daß Hilarius bei dieser Wiederkehr von einer Lichterscheinung des Kreuzes (lignum) von Golgatha spricht.

Es tauchen noch weitere wichtige Sachverhalte auf. Zum Beispiel, was den Zustand der Verstorbenen nach dem Tode betrifft, analysiert D. mit großer Sorgfalt Darlegungen von Hilarius, die abhängig sind von den biblischen und in den Evangelien enthaltenen Bildern (z. B. Lk 16,19–31) betreffs des refrigeriums (194–198), des Zwischenzustandes, der Läuterung durch das Fegefeuer etc. Ich weise nur auf eine Beobachtung hin: Bei Hilarius findet man keine Erwähnung eines Ortes, den man „Fegefeuer" nennen könnte (200). Diese Feststellung, deren Folgen bedeutend sind, müßte im einzelnen untersucht werden. In dieser knappen Rezension kann das nicht der Fall sein.

Am Ende seiner Darstellung der Eschatologie des hl. Hilarius kommt Vf. auf die Kirche als das himmlische Jerusalem, sowie die pax und tranquillitas der ewigen Kirche zu sprechen (308–309). Wiederum kann hier nicht der Ort sein, die ‚Spannung' oder die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Eschatologie aufzuzeigen.

Die Darlegung des Denkens von Hilarius, die Vf. hier vorlegt und die wir versucht haben darzustellen, könnte ein wenig unsystematisch erscheinen. Sie scheint aber genau dem Denken des Bischofs von Poitiers zu entsprechen.

Ich möchte diese Rezension mit drei mir wichtig erscheinenden Bemerkungen beschließen:

1. Im Verlaufe seiner Untersuchung kommt Vf. dazu, das Vokabular von Hilarius zu untersuchen: z. B. S. 145–152: inferi, infernum, abyssus, etc; S. 193–199: refrigerium, etc.; S. 202-203. 330: mundus, saeculum, aeternum, etc.; S. 299: gloria, honor, charitas, etc. Auf seine Weise leistet der Autor einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung des ‚christlichen Latein'.

2. Im Verlaufe dieser Arbeit erscheinen auch die Quellen von Hilarius: die lateinischen Autoren Tertullian („massiv", S. 339!), Cyprian, Laktanz, und die Griechen Irenäus und Origenes, die Hilarius während seines Exils im Orient kennengelernt haben kann. Die Übersichten der S. 341–346 verdeutlichen dies hinreichend. So kann man sagen, daß Hilarius als Zeuge der Tradition die Verbindung zwischen der lateinischen Theologie der drei ersten Jahrhunderte und jener des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus herstellt (340).

3. Schließlich darf man nicht vergessen, daß sich das Denken von Hilarius zur Zeit des Streites um den Arianismus entwickelt hat. Manchmal hindert ihn dies, wie z. B. im Fall der Auslegung von 1 Kor 15,27–28, oder der subjectio Christi. Da er nicht den Anschein erwecken möchte, als ob er den arianischen Subordinatianismus befürworten würde.

Dieses bedeutende, manchmal schwierige, Werk ist sehr lehrreich. Es dürfte Anstoß zu interessanten Diskussionen geben. Man möchte ihm zahlreiche Leser wünschen.

Dijon Pierre Thomas Camelot

(Aus dem Französischen übersetzt von Martin Gaukesbrink)

Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Februar 1984 in Weingarten, Hg. Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer, Ostfildern: Schwabenverlag 1985; 397 S., kart. DM 58.–

Die einzelnen Beiträge – es sind die Referate einer von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehaltenen Tagung – wollen sich laut Vorwort von der Frauenforschung her als „wichtigen Beitrag zu einer neuen und befreienden (christlichen) Anthropologie" verstehen.

Peter Dinzelbacher skizziert die Frauenmystik in ihrer räumlichen und zeitlichen Verbreitung; als Typikum benennt er „ekstatisches Erleben, Vision und Erscheinung, tiefes Fühlen mit allen Kräften von Leib und Seele"; der „Anteil am rationalen, theoretischen Denken über Gott mit dem Ziel der Einung" trete dagegen zurück; dies „bleibt primär Domäne der Männer" (15). Elisabeth Gössmann stellt Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund des frühscholastischen Weltbildes dar, das man, weil sich darin Gleichheits- und Hierarchiemodelle gegenseitig durchdrängen, in ihrer Intention zumindest als ambivalent, wenn nicht als frauenfeindlich bezeichnen müsse. Das Ergebnis für Hildegard lautet: „So durchläuft jedes männliche und weibliche Stereotyp bei ihr die Skala von negativer zu positiver Wertigkeit bzw. umgekehrt, und es bedarf gar sehr genauen Einlesens, um jede einzelne Aussage Hildegards in der jeweils nuancierten Wertung zu verstehen" (35); Elisabeth von Schönau erweist sich dagegen als „angepaßter". Ein überraschendes Ergebnis legt Ulrich Köpf vor: Entgegen der immer wiederholten Behauptung von dem dominierenden Einfluß des heiligen Bernhard auf die Frauenmystik ist ein solcher nur schwer zu beweisen; weniger die Bernhard-Werke selbst, die offenbar theologisch zu schwierig waren, als vielmehr Exzerpte, Vereinfachungen oder auch Bernhard zugeschriebene Texte waren von besonderer Wirkung.

Im folgenden werden eine Reihe von Mystikerinnen einzeln vorgestellt:

so Hermann Vekeman „Beatrijs van Nazareth", Esther Heszler „Stufen der Minne bei Hadewijch", Margot Schmidt „Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn", Franz-Josef Schweitzer „Marguerite von Porète bis Mme. Guyon", Tore Nyberg „Brigitta von Schweden", Roswitha Schneider „Katharina von Siena" und Franz Wöhrer „Aspekte der englischen Frauenmystik", eine Arbeit über Juliana von Norwich und Margery Kempe. Über die „männlichen und weiblichen Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio moderna" berichtet Leen Breure: „Wenn wir ... Männer und Frauen miteinander vergleichen, scheint es, daß Frauen im allgemeinen weniger rationale Widerstände überwinden mußten, um ihren Emotionen freien Lauf zu lassen" (249). Otto Langer referiert kurz seine inzwischen in Buchform vorgelegten Beobachtungen über Meister Eckhart und die Seelsorge in den Frauenklöstern: „Die Nonnenmystik soll sich als eine Form der neuen Spiritualität der Armutsbewegungen erweisen, gegen deren experimentelle Gotteserfahrung Meister Eckhart eine von Spiritualisierung und Ethisierung bestimmte Theologie stellt" (341). Francis Rapp endlich gibt anhand der 35 insgesamt erhaltenen elsässischen Handschriften, die vom Nonnenleben berichten, einen kenntnisreichen Überblick über das tatsächliche Klosterleben und die dort gelebte Frömmigkeit. Einen Beitrag eigener Art liefert Elisabeth Vavra zum Thema Kunst mit „Bildmotiv und Frauenmystik".

Es sind im einzelnen kompetente und bestens informierende Studien.

Dem Titel nach fügte sich in die personorientierten Untersuchungen auch Peter Dinzelbachers Beitrag über „Agnes Blannbekin" ein, in Wirklichkeit bietet er einen Überblick über die Entwicklung des Genus „Vita" wie auch der Offenbarungsliteratur.

Während die Viten als „zeitlich nahe Texte" und die „rein fiktiven ‚Biographien'" als „Legenden" verstanden werden, entwickelt sich daneben im Hochmittelalter eine ausgedehnte „Erscheinungsliteratur", die sich mit der biographisch-asketischen Vita vermischt: „Der homo interior wird immer wichtiger neben dem homo exterior, die Gnadengaben, der direkte Einbruch des Göttlichen in die Seele, die Offenbarung, kurz: das subjektive Erleben bekommt eine ganz wesentliche Rolle neben dem äußeren Leben" (166).

Als „Reflexion wissenschaftlicher Methodenprobleme" versteht sich Siegfried Ringlers Beitrag über „Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem".

Näherhin ist es die Frage, welche „Realität" den Nonnenviten und den darin geschilderten Erlebnissen zugrunde liegt. Ringler unterscheidet „vorliterarische Erfahrung", „literarische Abfassung" und „redaktionelle Überarbeitung"; als Empfänger sieht er „die klösterliche Gemeinschaft", ja eigentlich „die erst noch zu formende Gemeinschaft ideal strebender Seelen" (193).

Bemerkenswert ist dabei das Eingeständnis: „Dem Leser, der in katholischer Kirchlichkeit aufgewachsen ist, sind viele Vorstellungen der Nonnenliteratur noch unmittelbar zugänglich, die dem protestantischen Forscher schon im vorigen Jahrhundert fremd waren. Sozialgeschichtlich gesehen, erweisen sich die prägenden Lebensverhältnisse des 14. Jahrhunderts – auch in städtischen und adeligen Kreisen – im wesentlichen als die einer agrarischen, traditionsgeleiteten Gesellschaft; Elemente einer solchen Gesellschaftsordnung haben in ländlichen Gebieten Deutschlands bis zur Mitte unseres Jahrhunderts weiterbestanden" (196). Die beiden Fragen allerdings, die hiermit gestellt sind, zum einen die nach dem sozio-kulturellen wie auch religionsgeschichtlichen Entwicklungsschema, zum anderen die nach der eigenen religiösen Erfahrung als Vorausbedingungen des Verstehens, werden nicht weiter reflektiert. Überhaupt fällt an dem Band auf, daß er, obwohl von einer katholischen Akademie herausgegeben, auf eine theologische Stellungnahme verzichtet. Handelt es sich bei der Mystik um ein geschichtlich vorübergehendes oder um ein allgemein religiöses Phänomen und inwiefern ist hier von Christlichkeit zu sprechen? Nur an eher versteckter Stelle, nämlich in den Anmerkungen des Beitrages von Wöhrer über die englische Frauenmystik wird auf die Forschungen von Carl Albrecht verwiesen, der sich von heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen her dem Phänomen Mystik zu nähern versucht hat.

Insgesamt ist die große Bedeutung dieses Aufsatzbandes für die weitere Erforschung der Frauenmystik hoch anzusetzen. Inzwischen ist von denselben Hg.n der Aufsatzband zu einer weiteren Tagung dieser Reihe unter dem Titel „Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter" erschienen (Köln 198).

Münster Arnold Angenendt

Langer, Otto: **Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie.** Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – München, Zürich: Artemis 1987. X/312 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 91) Lw. DM 78.–

Vorliegende Bielefelder Habil.Schrift (Linguistik u. Literaturwissenschaft) von 1983 greift ein Thema auf, das seit H. S. Denifle (1886) die Eckhartforschung beschäftigt: Das Verhältnis der „Deutschen Mystik" zur dominikanischen „Cura Monialium". Langer wählt als Ausgangspunkt nicht die kultur- und literaraturgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge, die z. B. Ursula Peters in „Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum" (1988)

untersucht und dabei manche häresie-geschichtliche Schwarz-Weiß-Zeichnung „entmythologisiert". L. vergleicht schlicht auf textlicher Grundlage die „Frauenmystik" (der „Nonnenviten") mit Eckharts theologischem Entwurf und arbeitet deren theologisch-anthropologische Bedeutung heraus. Dabei dokumentiert er allerdings S. für S. seine umfassende und genaue Kenntnis der Hintergründe.

Der Weg dieser Untersuchung, „die Predigten Eckharts als historisch bedingte Antworten zu verstehen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegung und insbesondere in Eckharts Wirkungsbereich diskutiert wurden", (18) bestätigt die Grundvoraussetzungen, die in der Einleitung (1–20) skizziert werden. L. setzt sich ab von Thesen, die von Flasch/Mojsisch (Eckhart als „nur"-Philosoph), Denifle (Eckhart als wirrer Scholastiker mit pastoralem Anliegen), Muschg (Eckharts Mystik der Erkenntnis gegen magische Nonnenmystik), Wentzlaff-Eggebert (Eckharts Hoch-Mystik gegen verflachte Nonnen-Mystik) und auch Quint (Eckharts „eigenartiger mystischer intuitus") vertreten werden. Dagegen steht die Sicht, die L. mit der germanistischen Forschung (K. Ruh) teilt: Eckharts intellektuelle Mystik (A. M. Haas) hat sich entfaltet im kritischen Gespräch mit der aus der Armutsbewegung (H. Grundmann) erwachsenen Nonnenmystik.

Konsequenterweise zeichnet der I. Teil (21–155) die typischen Inhalte der Nonnenmystik nach.

Vorbereitet wird dies durch eine Analyse der „Cura monialium im Dominikanerorden" (21–46), wobei die bekannte Tatsache der Übertragung der Seelsorge an den Orden dargestellt und auf Eckhart spezifiert wird. Bei der Bestimmung der literarischen Gestalt der als Grundlage dienenden „Nonnenviten" zeigt L. seine Fähigkeit, durch geschickte Auswahl aus den Quellen und kluge Hinführung zu den Texten dem Leser von innen her ein Verständnis dieser Erfahrungen zu eröffnen: Die Nonnenviten sind nämlich als „Erbauungsbücher" im tiefen augustinischen Sinn geschrieben, also weder als Dokumentation noch als billige Anmutungshilfen, sondern als Erbauung des „templum domini, in typo quidem et in figura Ecclesiae et corporis Domini" (56). Die einzelnen Themen: Anfang und „kêr", die „üebunge", vita contemplativa und activa, unio mystica usw. werden in L.s geschickter Weise der sparsamen, aber genauen Textauswahl in ihrem anthropologisch-theologischen Sinn vorgestellt.

Der II. Teil „Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik" (156–287) zeigt nun, wie Eckhart die Themen aufgreift und umformt.

In der (hier verkürzten) Zusammenfassung von L. (19f): „Eckharts Radikalisierung des mystischen kêr; Neubesinnung von üebunge – Relativierung der Abtötung – das einzig Gute (ist) der gute Wille; Tugenden sind nicht mehr habitus des Menschen, sondern aktuale Konfiguration; Eckhart transponiert die Ethik in die Ontologie; an die Stelle eines emotionalen Erlebniskontaktes (beim Beten setzt Eckhart) die Teilhabe an einem neuen Sein; Vorbehalte gegen Visionen und Sondererfahrungen. der ekstatische jubilus (ist) zweideutig, es (kommt) nicht auf Erfahrung, sondern auf den Glauben an; das eigentliche Leiden (ist) nicht der empirische Schmerz der compassio, sondern der religiöse des Sohnwerdens, den Gott selbst mitleidet."

Auch hier versteht es L. diese metaphysischen Entwürfe Eckharts dem Leser mit gut gewählten Zitaten und knappen historischen Exkursen so nahezubringen, daß dieser Eckharts Konzeption mitvollziehen kann. Dies zeigt sich am deutlichsten bei der Mitte der Eckhartschen Mystik, bei der Erfahrungs-Lehre von der Seins-Einheit von Gott und Mensch: „Die unio ist ein Einssein der Seele mit Gott jenseits aller Zweiheit, jenseits von Erkennen und Liebe" (260) – doch in dieser absoluten Einheit wahrt Eckhart den monotheistischen Anspruch des christlichen Glaubens an Gottes ebenso absolute Transzendenz über den Menschen hinaus: „Das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ... ist ein dynamisches Abhängigkeitsverhältnis, in dem das Endliche ununterbrochen von Gott das Sein erhält. Das, was es hat, hat es nicht aus sich und als etwas ihm Inhärierendes, sondern als Leihgabe von Gott." (268).

L.s pädagogisch geschickte Hinführung des Lesers zu den gut ausgewählten Texten ermöglicht durch den sachlichen Vergleich der beiden mystischen Entwürfe eine Einführung in Eckharts Mystik. Hier allerdings hätte ich mir (über die knappe Einleitung hinaus) eine Auseinandersetzung mit anderen Eckhartdeutungen – nicht um abzuurteilen, sondern um die eigene Sicht zu profilieren – und einen Vergleich mit entsprechenden mystischen Entwürfen (von Margareta Porete über Seuse und Tauler bis zu Ruusbroec) gewünscht. Doch dies hätte wohl die Zielsetzung der Arbeit überschritten. Hinzuweisen bleibt noch auf das gute Namen- und Sachregister der wichtigen Arbeit.

München Josef Sudbrack

Trusen, Winfried: **Der Prozeß gegen Meister Eckhart.** Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1988. 207 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. Heft 54), kart. DM 48.–

Es ist eine erstaunliche Arbeit, die der Würzburger Rechtshistoriker erstellt hat. Erstaunlich, weil gut lesbar; erstaunlich wegen der Beherrschung des historischen und theologischen Materials; erstaunlich, weil nun wirklich der ganze Eckhart (nicht nur rechtliche Detailfragen) vorgestellt wird; erstaunlich, weil einige neue wichtige Züge ins Eckhartbild (nicht im Gegensatz, sondern in Weiterführung der bisherigen Erkenntnisse) eingezeichnet werden: Das beginnt mit der Korrektur der beliebten falschen Charakterisierung Eckharts als Lebe-Meister im Gegensatz zum Lesemeister: „Es widerspricht geradezu seiner Intention." (9f) Das zeigt sich im Aufweis (gegen J. Koch) des Ritterstandes Eckharts (14f). Das beinhaltet die Hauptargumentation Trusens, die zwei Grundaussagen einer weitverbreiteten popularisierten Eckhartrezeption (aber auch bei K. Flasch, „ein hervorragender Eckhart-Kenner", 10) widerlegt: „Einmal daß (in der Verurteilung) ein ‚unfehlbares Urteil' der Kirche nach ihrem eigenen Verständnis vorlag, zum anderen, daß damit Eckharts eigentliche Lehre getroffen wurde." (11)

Nach biographischen und anderen Vorbemerkungen beginnt T. mit der Untersuchung der „Beginenverfolgungen – Eckhart in Straßburg" (19–61). Gezeigt wird: Was auch immer man zu den Beginen und zu dem Urteil der damaligen Zeit über sie sagen mag (dazu Wichtiges bei Ursula Peters, s. die Besprechung von O. Langer). Eckhart stand in seinen Straßburger Predigten nicht in Konflikt mit der Kirche; im Gegenteil, er versuchte die vagabundierenden Erfahrungen in den Nonnenklöstern orthodox zu integrieren. Wenn es in Straßburg Schwierigkeiten gab, beruhten sie auf dem allgemeineren Konflikt zwischen Welt-Klerus und dem jungen Orden.

In „Visitation und Prozeß in Köln" (62–108) legt T. nahe, daß wohl „ordensinterne disziplinäre Gründe" den ganzen Vorgang auslösten. Es kam zu einem „kanonischen Inquisitionsprozeß" in Köln. „Es handelt sich bei dem Verfahren also nicht nur um eine Zensurierung von Schriften Eckharts. Es ist von Anfang an gegen ihn als mutmaßlichen Häretiker gerichtet." Eckhart nimmt der Anklage ihre Brisanz durch „eine wohlüberlegte und notwendige feierliche Erklärung ... für seinen Glauben". (85) Die Akten dazu befinden sich z. T. in der fälschlich so genannten „Rechtfertigungsschrift". Damit wollte er den „ursprünglichen Häretikerprozeß in ein Zensurverfahren" umwandeln (97). Aber Eckhart glaubte, „daß seine Lehren als Magister der Theologie nur der Hl. Stuhl oder die theologische Fakultät von Paris beurteilen könnten"; deshalb, und wegen der „generellen Exemption der Mitglieder des Predigerordens von der iurisdictio ordinaria" (91) appelliert er an den Papst. Ein Zwischenkap. über „Der Prozeß gegen Nikolaus von Straßburg" (109–112), den Ordens-Visitator während der Anklage gegen Eckhart, zeigt die ordensinternen und kirchenrechtlichen Komplikationen.

Das wichtigste Kap. heißt einfachhin „Avignon" (113–133). „Wir können vermuten, daß der persönliche Vorwurf, Häretiker zu sein, sehr bald fallengelassen wurde ... Man behandelte Eckhart so wie andere in der Kirche fest verwurzelte Gelehrte, die mit ihren Äußerungen angeeckt waren." (118) Dabei ging es nicht um wissenschaftliche Auseinandersetzungen, sondern darum, „daß man eine Aussage falsch verstehen konnte" (118), wenn sie mit dem schlichten Glaubenswissen des Volkes konfrontiert würden. Eckhart selbst hat auch, wie das Dokument sagt, seine Sätze „prout sonant" widerrufen, was nur konsequent ist, „wenn wir auf seine immer wieder vertretene Einstellung zur Kirche und ihrer Lehre blicken" (121). „Die Verurteilung kam gar nicht an das heran, was der Meister selbst gesagt hatte, wohl aber betraf es eine mögliche Wirkung des Meisters unter den zahlreichen Menschen ..." (122, B. Welte) Gegen Ruh zeigt T. weiterhin, daß man nicht von einem kirchlichen „Urteil ex cathedra von höchster Verbindlichkeit" sprechen darf. „Die päpstliche Bulle besitzt nicht die für die Gesamtkirche verpflichtende Publikationsformel, sondern nur diejenige für Gerichts- und Verwaltungsakte". (124f)

Im Kap. über „Heinrich Seuse als Verteidiger Eckharts" (134–163) kann T. zeigen, daß der Dominikanerorden selbst es war, der seinen großen Prediger, den er anfangs so stark unterstützte, samt seiner Lehre aus der theologischen Diskussion herauszog.

Der rechtsgeschichtliche Exkurs „Zum Häresiebegriff im Spätmittelalter" (164–183) mit der Herausstellung des unterscheidenden Merkmals der „pertinacia" zeigt, „daß der Begriff der Häresie damals ganz unterschiedliche Dimensionen besaß und sich nicht nur auf die eigentliche Glaubensgewißheit bezog" (192).

Das Ergebnis (184–193) der Arbeit wird weiter zu diskutieren sein. T. erstellt durch seine präzisen Analysen und Formulierungen auch den Forschern eine gute Argumentationsbasis, die ihm widersprechen werden. Eines aber wird nicht mehr möglich sein: Meister Eckhart in Opposition zum damaligen kirchlichen Glauben zu sehen, wie es noch weithin geschieht (zuletzt in der diesjährigen Rororo-Biographie. G. Wehrs über Eckhart, 1989). Wichtig wird sein, die überraschende Distanzierung des Dominikanerordens von

seinem großen Lehrer ideengeschichtlich zu verstehen; wahrscheinlich ist es ein Niederschlag der damals anbrechenden nominalistischen Denkweise, worauf schon J. A. Bizet (Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1947) hingewiesen hat.

München Josef Sudbrack

Geheimwissen des Mittelalters. Verbotenes, Verschollenes, Kurioses aus Naturwissenschaft, Magie, Philosophie und Prophezeiung, hg. v. Elmar zur Bonsen / Cornelia Glees. – Aschaffenburg: Pattloch 1988. 423 S.

Visionen und Prophezeiungen. Die berühmtesten Weissagungen der Weltgeschichte, hg. v. Sven Loerzer. – Aschaffenburg: Pattloch 1988. 416 S.

Nach seinem Mystik-Band versucht der Pattloch-Verlag auch mit diesen dickleibigen Bänden auf der augenblicklichen Welle von esoterischen Sensationsbüchern zu reiten. „Visionen und Prophezeiungen" wird zwar durch eine langatmige, einigermaßen korrekte Wiedergabe von Karl Rahners Untersuchung „Visionen und Prophezeiungen" eingeleitet, doch auf die Qualität der Textzeugnisse aus den „berühmtesten (!) Weissagungen der Weltgeschichte" hat dies keinen Einfluß. Da werden unterschiedslos „Zeugnisse" aus der abendländischen Geschichte wiedergegeben und mit einer kurzen Einleitung versehen. Apokryphe Prophezeiungen zum Alten und Neuen Testament (nach Kautzsch, 1900 – die neuere Forschung und die neuen Funde werden nicht berücksichtigt) stehen neben Hildegard von Bingen, Nostradamus, dem Mühlhiasl und „Der Botschaft von La Salette" (man kennt das Urteil des Pfarrer von Ars dazu). Zur Lehninschen Weissagung, die ins 13./14. Jh. datiert wird, meint die Einleitung (212) z. B.: „In Vers 93 wird Wilhelm II., der letzte Kaiser, angesprochen."

Der andere Band über das „Geheimwissen des Mittelalters" ist nicht besser. Die Einleitung: „Das Mittelalter, der Schlüssel zur Neuzeit" bringt (wohl mangels an anderem) einiges zur Kultur des Mittelalters (z. B. mit einer Wiedergabe des berühmtem St. Gallener „Idealplan eines Klosters"), das notdürftig mit dem Anliegen des Buches verbunden wird. Hildegard habe „den Grundstein für eine umfassende Bestandsaufnahme der Naturheilkraft" gelegt. „Die wissenschaftliche Verarbeitung solcher Naturkenntnisse kam jedoch im Mittelalter nur schleppend voran. Erst Albertus Magnus vermittelt ... detaillierte Beobachtungen und Erfahrungen." Die Textauswahl entspricht dem: Hexenhammer neben arabischen Texten; Abelaerd, Eckhart (vorgestellt als „Reformator vor der Reformation" nach der antikirchlichen, deutschtümelnden Büttner-Übersetzung von 1903!), Nikolaus von Kues, Albertus Magnus, Mönchsgeschichten nach Ekkehard IV. oder Caesarius von Heisterbach, Vagantenlyrik usw.

Das mag genügen. Während der Brixner-Band über „Die Mystiker. Leben und Werk" (1987) trotz Vorbehalte noch einigermaßen den Ansprüchen einer popularisierenden Literatur gerecht wird, sind die beiden hier vorgestellten Textauswahlen nicht mehr zu rechtfertigen.

München Josef Sudbrack

Wendebourg, Dorothea: **Reformation und Orthodoxie.** Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 425 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), kart. DM 92.–

Die Arbeit ist „die leicht überarbeitete Fassung einer Habil.schrift" (6) an der Ev.-theol. Fak. der Univ. München. Sie ist zweifellos die beste existierende Analyse über die Korrespondenz zwischen Württemberg und Konstantinopel. Auf beiden Seiten „standen sich ... Männer gegenüber, die für die Kirchen, die sie vertraten, in gewissem Maß repräsentativ waren" (11f.).

Die Untersuchung besteht aus drei Teilen.

Der erste (18-30) zeigt den „Hintergrund des Briefwechsels". Dort werden „die Stellung der Württemberger Reformation zur griechischen Kirche" sowie „die Stellung der griechischen Kirche zur Reformation" dargestellt.

Die evangelische Seite (Luther, Melanchthon usw.) lenkte ihre Aufmerksamkeit auf die griechische Kirche aufgrund mehrerer Faktoren. Der wichtigste theologische Faktor war die Tatsache, daß die griechische Christenheit eine kirchliche Gestalt besaß, die im Vergleich bestimmte Einrichtungen und Lehren der römischen Kirche als nicht kirchlich notwendig erscheinen ließ. Aber „die Berufung auf die griechische Kirche bedeutete nicht, daß man ihre Lehren und Einrichtungen für normativ gehalten hätte" (20). Diese reformatorische Meinung wird eine besondere Rolle, besser gesagt die Rolle schlechthin in den Auseinandersetzungen spielen. Auf der anderen Seite waren die Kenntnisse der Orthodoxen bezüglich der Reformation nicht ausreichend. Allgemein gesagt galten „[die] Anhänger [der Reformation] wie die gesamte Christenheit der anderen Hälfte Europas [für die Orthodoxen] als Neuerer, (neoterizontes)" (29). Die Tatsache, daß ein Tübinger Theologe, Stephan Gerlach, als Botschaftsprediger nach Konstantinopel ging, gab den Anstoß für den Briefwechsel.

Teil II analysiert den Briefwechsel als solchen: Zuerst wird (a) „der geschichtliche Verlauf" (31-151) dargestellt und dann (b) „die theologische Auseinandersetzung" (151-346).

In diesem Punkt ‚b' stellt W. zuerst die verschiedenen Schriften dar, d.h. die Confessio Augustana Graeca, die erste Antwort des Patriarchen auf die CA graeca, und die sich daran anschließenden je drei Antworten und Gegenantworten aus Konstantinopel und Tübingen. Dann analysiert sie die Streitfragen: der Ausgang des Hl. Geistes; das Heil und das Individuum (Willen, Freiheit, Glaube, Gnade und gute Werke); das Verhältnis zu den Heiligen und der Umgang mit kirchlichen Bildern; das Mönchtum; die Sakramente (Definition, Zahl und innere Abgrenzung der Sakramente) und schließlich die Tradition.

In der Darstellung des geschichtlichen Verlaufs verwendet W. Archivmaterialien, die bis heute nicht ausgewertet waren. Hier liegt eines der großen Verdienste der Arbeit.

W. analysiert sehr genau den Kommentar des Patriarchen zur Confessio Augustana und stellt fest, welche Quellen – meist in Form langer Zitate eines Kirchenvaters oder eines kirchlichen Schriftstellers – der Patriarch verwendet. „Im allgemeinen setzt [die Stellungnahme] jeweils mit einer kurzen Wiedergabe des behandelten Abschnitts oder dessen ein, was dem Patriarchen darin am wichtigsten erschien – Schlüssel zum Verständnis des Textes auf seiten der Griechen. Sie hebt dann zunächst hervor, was daran zu billigen sei, und geht schließlich zu ausführlichen Erläuterungen, Ergänzungen oder auch kritischen Einwänden über" (165).

Unter anderem sind folgende Aspekte bemerkenswert:

Obwohl CA 1 einfach von Gott, dem dreieinigen, mit Hinweis auf das Nicaenum spricht und das Thema des Hervorganges des Hl. Geistes nicht behandelt, taucht in der Antwort des Patriarchen sofort das Reizthema Filioque auf. „Wenn Jeremias auf diese Frage einging, dann tat er das zunächst, weil er die Reformation in den eingefahrenen Rastern des kirchlichen Ost-West-Gegensatzes sah" (166). Andere Beispiele dafür, daß der Patriarch die Position der Reformation durch die Brille des ihm bekannten kirchlichen Ost-West-Gegensatzes sah, finden sich auch u.a. bezüglich des Taufritus und der Azymen (vgl. 195).

Die Hervorhebung des Glaubens im Sinne des sola fide wird vom Patriarchen kritisiert „mit dem Argument, der Glaube müsse mit dem Tun Hand in Hand gehen" (167). Der Patriarch spricht deswegen vom „lebendigen Glauben, der durch die guten Werke bezeugt wird" (169). W. zieht daraus die Folgerung, daß der Patriarch die Aussage der CA wohl so verstand, „als bedeute Rechtfertigung allein aus Glauben Christsein ohne ethische Konsequenzen" (ebd.).

Sehr auffällig ist die Tatsache, daß die Antwort des Patriarchen auf CA 2, wo von der Erbsünde gesprochen wird, „zu einer Erörterung über die Taufe (wird)" (167). Das findet W. „insofern nicht erstaunlich, als die griechische Kirche nie eine systematische Lehre von der Sünde entwickelt hatte" (ebd.). „Der Patriarch (faßt) nur kurz die Aussagen des Bekenntnisses mit den Worten zusammen, dort heiße es, jeder Mensch sei der vom Stammvater ererbten Sünde verfallen (...), und stimmt dem zu; zur Bestätigung fügt er zwei Bibelzitate ein (Ps 50,7; Joh 3,5). Mehr bringt er zum Thema Erbsünde nicht vor ..." (168).

Die Abhandlung über die Mysterien ist nach der Meinung der Vf.in „das beststrukturierte und klarste Stück des ganzen Schreibens" (172). Die Gliederung laute: „Aufzählung der Mysterien; zweifache Begründung ihrer Siebenzahl; Definition von ‚Mysterion' und Angabe der für ein solches konstitutiven Bestandteile; konkrete Anwendung dieser abstrakten Bestimmung auf den Fall Taufe; Darlegung der Wirkung der einzelnen Mysterien; Angabe der Einsetzung der einzelnen Mysterien; zusammenfassende Bemerkung"(172f.). Als vom Patriarchen verwendete Quelle identifiziert W. den Traktat des Zyprioten Georgios Lapithes, der auf eine lateinische Vorlage zurückgeht. Ihn reicherte der Patriarch durch zwei Passagen Symeons von Thessaloniki an (174). Daß der Traktat auf eine lateinische Vorlage zurückgeht, zeigt am deutlichsten die Definition der Mysterien, die der Patriarch übernahm: „Mysterien werden diese genannt, weil sie in wahrnehmbaren Zeichen eine geistige, unaussprechliche Wirkung haben. Jedes dieser Mysterien aber ist von der Schrift angeordnet und hat eine festgesetzte Materie und Form. Ja auch die Wirk- oder vielmehr Instrumentalursache ist definiert" (173). Auffälligerweise gibt CA 7, wo von der Kirche gesprochen wird, dem Patriarchen Anlaß, seine Position bzgl. der Sakramente darzustellen (172)!

Die Reaktion des Patriarchen auf CA 24 über die Messe ist ebenfalls bemerkenswert: Er nimmt die Feststellung der CA gegen die Privatmessen positiv auf. Andererseits geht er auf verschiedene Probleme, die dort angesprochen werden, wie z.B. den Opfercharakter der Messe, gar nicht ein (190).

Ohne auf alle Punkte einzugehen, sei hier das Urteil der Vf.in dargestellt. (1) „Es gibt erstaunlich wenig Fälle von Kritik [der] Art", daß der Patriarch einen direkten Widerspruch äußert. „Sie [die Kritik] gilt vor allem zwei Punkten, ..., den Aussagen der Lutheraner über Glauben und Werke und ihrer Einschätzung kirchlicher Traditionen" (194f.). (2) „Daneben gibt es Kritik an Aussagen, die die Confessio Augustana gar nicht macht, die der Patriarch den Lutheranern aber ... aufgrund des herkömmlichen kirchlichen Ost-West-Gegensatzes unterstellt" (195). (3) Eine dritte Art der Stellungnahme des Patriarchen besteht darin, daß er „gar nicht zu einer tatsächlichen oder vermeintlichen Ansicht der Briefpartner Stellung nimmt, sondern einfach gleichsam parallel zu den Aussagen der Confessio Augustana seine Meinung zu dem jeweiligen Thema darlegt. Auf diese Weise bringt er in taktisch geschickter Weise implizit manche Korrektur oder Ergänzung ihm falsch oder unvollständig erscheinender Sätze des Bekenntnisses vor" (ebd).

Die erste Antwort der Tübinger bietet „eine Auseinandersetzung über eine Reihe festgelegter Themen [Ausgang des Hl. Geistes; freier Wille; Glaube und Werke; Sakramente; Umgang mit Heiligen und Bildern; Mönchtum; Schrift und Tradition] auf der Basis bestimmter hermeneutischer Axiome" (162f.). Hierbei war das Thema Ausgang des Hl. Geistes vom Patriarchen Jeremias selbst in die Diskussion eingeführt worden.

Die Position der Tübinger kann folgendermaßen dargestellt werden: Entweder stellen sie die Gemeinsamkeiten fest oder behandeln die Differenzen, die das Schreiben des Patriarchen offenbar gemacht hatte. Zentral für sie ist, einen Maßstab zu benennen, nach dem theologische Fragen gelöst werden müssen. „Entsprechend dem Maßstab für theologische Aussagen, den die Tübinger angeben, begründen sie all ihre Darlegungen mit Bibelzitaten. Daneben aber führen sie ausgiebig griechische Kirchenväter an, die sie nicht vernachlässigt, wenn auch relativiert sehen wollen. Sie [die Kirchenväterzitate] sollen Aussagen belegen, nicht begründen" (197). M.a.W. durch die Antwort der Tübinger wurde die biblische Methode, der Maßstab jeder theologischen und kirchlichen Aussage, ins Zentrum gerückt.

In seiner Antwort akzeptiert der Patriarch „den Katalog von sechs strittigen Themen samt hermeneutischem Grunddissens", den die Tübinger hervorgehoben hatten. Der Stand der Diskussion nach Meinung des Patriarchen wird von W. paraphrasierend zusammengefaßt: „Alle Lehrunterschiede ließen sich auf einen einzigen zurückführen, die unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Überlieferung. Man stimme in fast allen wichtigen Punkten überein, jene Differenz aber sei von so grundlegender Bedeutung, daß sich daran das Verhältnis beider Seiten zueinander entscheide" (199). Die Antwort des Patriarchen besteht im wesentlichen aus Zitaten der Kirchenväter.

Die zweite Antwort der Tübinger wollte die Griechen zwingen, wirklich auf ihre Argumente einzugehen. Sie betonten noch einmal, daß die Basis jeder theologischen Aussage die Heiligen Schriften der Propheten und der Apostel sein müßten. Zusätzlich könne man die Kirchenväter anführen, aber nur insofern sie mit der Hl. Schrift übereinstimmten (202). In seiner dritten Antwort machte der Patriarch „den Lutheranern deutlich, daß er eine Fortsetzung des theologischen Gesprächs für sinnlos hielt": „Mit Leuten wie euch halten wir keine Kirchengemeinschaft" (203). Durch die kurze Epistel, mit der die Lutheraner das letzte Schreiben des Patriarchen beantworten, wollen sie den Griechen deutlich machen, „daß man die eigene Lehre in keiner Weise widerlegt sehe" (205).

In einem zweiten Schritt greift W. die Streitfragen systematisch auf. Die von ihr hervorgehobenen Themen stellen sehr deutlich die Probleme dar, mit denen sich auch die moderne ökumenische Theologie auseinandersetzen muß. Deshalb ist ihre Betrachtung von hoher Akutalität.

Hier seien einige wichtige Bemerkungen über diese Streitfragen gemacht.

Der Ausgang des Hl. Geistes. Der Patriarch sah in der Kontroverse mit den Tübingern über den Geistausgang eine Neuauflage des alten griechisch-römischen Streits. Drei Probleme unterscheidet W. in der Auseinandersetzung: (a) „das formale, hermeneutische Problem der Norm für die Aussage über den Ursprung des Geistes, konkret die Frage nach dem verbindlichen Wortlaut des nizänischen Glaubensbekenntnisses"; (b) „die Frage nach dem Inhalt der Trinitätslehre im engeren Sinn, m.a.W. nach der Gestalt des trinitarischen Seins Gottes"; und (c) „die Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Verhältnis von Gottes trinitarischem Sein und trinitarischem Handeln" (213).

Den Hinweis des Patriarchen auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa, daß man von den Aussagen der 318 Väter „nichts wegnehme(n) noch etwas hinzusetze(n)" darf, beantworten die Tübinger mit der Feststellung, daß das Konzil von Nizäa gar nichts über den Ausgang des Geistes gesagt hat (ebd.). So wird die Frage zu einer Frage über den Inhalt. Die Position der Tübinger ist sehr deutlich: Sie beziehen sich auf die Aussage der Hl. Schrift (de processione Spiritus sancti non quaerimus, quid sit a ratione alienum, sed potius, quid sacrae literae doceant, aut reiiciant (215). Und sie „ziehen Schlüsse aus den biblischen Berichten, nämlich Schlüsse vom Handeln Gottes auf sein Sein" (216), d.h. sie begründen „ihre Auffassung vom Hervorgang des Geistes aus dessen ökonomischer Stellung" (219). Die Tübinger bleiben auf der Linie der westlichen Theologie. Bei ihnen gibt es auch eine Auseinandersetzung mit der Argumentation des Patriarchen (vgl. 218) im Sinne einer Gegenantwort auf die vom Patriarchen vorgebrachten Aussagen, aber ihre Grundargumentation weist auf die Verbindung zwischen Ökonomie und innertrinitarischem Sein Gottes hin. Der Patriarch verwendet neben den auf östlicher Seite traditionellen Argumenten gegen das Filioque auch einmal eine Argumentation im Rahmen der palamitischen Energienlehre. Die Tübinger wußten damit nichts anzufangen (222).

Die zweite Streitfrage wird von W. unter dem Titel „Das Heil und das Individuum" behandelt: Die Tübinger gliedern die Problematik „im Anschluß an die Kommentare des Patriarchen zu CA 4 -6 und CA 18 unter den Stichworten ‚freier Wille' und ‚Glaube und gute Werke'; sie verfassen in ihrer ersten und zweiten Antwort je ein Kap. zu diesen beiden Punkten, der Patriarch tut in seinem zweiten Schreiben dasselbe, erörtert die anstehenden Fragen in seinem letzten Beitrag aber nur noch unter dem Aspekt der Willensfreiheit, worin ihm die Tübinger in ihrer abschließenden Antwort folgen" (223). Das Gewicht des Themas war auf beiden Seiten verschieden: für den Patriarchen handelt es sich „um eine Frage unter anderen", auch wenn sie für ihn wichtig war; für die Tübinger dagegen handelt es sich „um den Punkt, von dem her die Weichen all ihrer Aussagen gestellt werden", da es um die Rechtfertigungslehre geht, die für sie „als zentraler Inhalt der Schrift gilt" (ebd.).

W. bemerkt einerseits die Schwierigkeiten, die bei der Übersetzung der westlichen Begriffe ins Griechische entstehen: justificatio/dikaiopoiia; satisfactio/hikanopoiia usw. (225f.), und andererseits die Tatsache, daß die „Frage des Rechtseins vor Gott" zwar in der griechischen Kirche thematisiert wurde, „doch sie wurde nicht zum Brennpunkt sei es der Theologie als ganzer, sei es des Verständnisses der Buße" (225).

Hier stellt sich eine wichtige Frage auf patristischer Ebene, und zwar, inwieweit die Lehre der griechischen Kirchenväter und die des Augustinus grundsätzlich vereinbar sind. Die Antwort der Vf.in lautet: „der Kirchenvater [Augustinus] trat de facto auch in Gegensatz zur Theologie des Ostens, insofern diese in wesentlichen Zügen an der voraugustinischen Sicht festhielt" (228).

Die Probleme, die sich ergeben, analysiert W. in zwei Unterpunkten: a) Von der Freiheit des Willens (232ff.); b) Glaube, Gnade, und gute Werke (241ff.).

W. stellt fest, daß es für den Patriarchen, obwohl er „die Macht der Sünde mehr oder weniger stark (je nach Kontext) betont", „keinen Zweifel daran (gibt), daß eine Instanz im Menschen ihr nicht unterliegt: der Wille" (235; vgl. auch ff.). M.E. steht der Patriarch mit seinen Aussagen in deutlicher Kontinuität mit der Lehre der griechischen Kirchenväter, konkret mit ihrem Synergismus (vgl. die Fußnoten der S. 230f.). Hier stellt sich die ökumenische Frage, ob die Hervorhebung der Sünde (Erbsünde) von seiten der Reformation nicht die aktive Mitwirkung des Menschen unter der Wirkung der Gnade vernachlässigt. Ist es nur Zufall, daß der Patriarch der evangelischen Meinung gegenüber den Willen hervorhebt und daß sich auch Trient in seinem Dekret über die Rechtfertigung auf das Thema „liberum arbitrium" bezieht?

Was den Punkt Glaube, Gnade und gute Werke betrifft, stellt W. zuerst das Mißverständnis von seiten des Patriarchen dar: Er „unterstellt... den Tübingern, ihre Position laufe de facto darauf hinaus, daß sie die Notwendigkeit guter Werke leugneten" (241).

Der Patriarch versteht den Glauben als Verpflichtung, „das Glaubensbekenntnis (homologia) anzunehmen", gelegentlich bestimmt er ihn auch als „freimütiges Vertrauen (parhesia) Gott gegenüber", dessen Folge „das Streben nach Vollkommenheit" ist (242). Der Glaube wird der Ausgangspunkt eines menschlichen Prozesses: durch Erziehung, Reinigung, Heilung, Befreiungskampf soll der Christ sich von der Sünde entfernen, Fortschritte in der Liebe und anderen Tugenden machen. So wird er „gottähnlich (homoiosis Theou)" (243). Ohne die Einwirkung Gottes ist der Heiligungsprozeß nicht möglich. Deshalb stellt der Patriarch fest, daß „alle guten Taten auf die Gnade zurück(gingen)" (294). Er fügt hinzu: „Alles steht bei Gott, doch nicht so, daß unsere Willensfreiheit Schaden nähme"; „es steht also bei uns und bei ihm"; „denn wenn es Gnade ist, gerettet zu werden, so ist doch auch der als Urheber (aitios) beteiligt, der durch seine Anstrengungen und seinen Schweiß die Gnade an sich zieht" (244). Solche Formulierungen stellen mit Klarheit dar, warum der Patriarch den freien Willen so stark hervorhebt und hervorheben mußte.

Ihrerseits stellten die Tübinger heraus, daß „Christentum ohne entsprechendes Handeln undenkbar" sei, d.h. ohne gute Werke „könne es keinen echten Glauben geben" (244). Ihnen schien, daß das Kernproblem, nämlich daß die Rechtfertigung Gnade Gottes sei und in diesem Zusammenhang die guten Werke keinen Platz haben, von der griechischen Seite nicht

genügend berücksichtigt wird. „Versuche des Sünders, durch sein eigenes Tun etwas zur Gerechtigkeit vor Gott und damit zum Heil beizutragen, haben in diesem Rahmen keinen Platz" (247). Sehr bemerkenswert ist die Kritik der Tübinger an den Einwänden des Patriarchen gegen ihre Aussagen und die der Confessio Augustana: sie finden es „skandalös", „daß der Christ durch Gesetzeserfüllung gerechtfertigt werde und daß nur der das ewige Leben gewinne, der seine Sünden abbüße" (249). Ihrer Meinung nach ist die griechische Lehre so zu verstehen, als ob „die büßenden Christen zu ‚Teilerlösern' (ex parte aliqua redemptores/ek mèrous tinos lytrotai) neben Christus würden" (ebd.). W. kommentiert: „Die Schärfe dieser Kritik rührt nicht zuletzt daher, daß die Tübinger in den Aussagen des Briefpartners die Position ihres römischen Gegners wiederzufinden meinen, vor allem die scholastische Lehre vom Verdienst der Christen; wo sie es ablehnen, das Handeln des Menschen als Voraussetzung der Annahme durch Gott gelten zu lassen, tun sie das oft mit der Aussage, es gebe keine Verdienste (merita) der Christen, die das Heil begründen könnten" (ebd.).

Handelt es sich um ein Mißverständnis der Tübinger bezüglich der Lehre des Patriarchen? W. beantwortet diese Frage m.E. zu Recht mit einem Nein, denn deren Kritik richtet sich „gegen die Konzeption des Briefpartners selbst", da Jeremias „die Mitwirkung bei diesem Fortschritt als eigenen [menschlichen] Beitrag zum Heil an(sieht)", „obwohl er nicht von Verdiensten spricht" (250f.).

Was den Inhalt betrifft, stellt sich m.E. für die römisch-katholische Theologie deutlich dar, daß Orthodoxie und Katholizismus – selbstverständlich mit Nuancierungen – grundsätzlich übereinstimmen. Und beide Kirchen stellen auch zusammen fest: Die Rechtfertigung ist Gnade Gottes – mit der von Trient verwendeten augustinischen Formulierung – „dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er seine eigenen Geschenke an sie zu ihrem Verdienste werden läßt" (Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 16: DS 1548).

In diesem Teil verwendet W. sehr gute evangelische Literatur über die Patristik. M.E. wäre es hier notwendig gewesen, auch Studien nichtevangelischer Autoren zu verwenden.

Die nächsten beiden von W. behandelten Streitfragen lauten: „3. Das Verhältnis zu den Heiligen und der Umgang mit kirchlichen Bildern" (253-265); 4. „Das Mönchtum" (266-272).

Die Sakramente behandelt die fünfte Streifrage (272-334). Hier sei auf einige wichtige Aspekte hingewiesen. Der Patriarch verwendet die Terminologie der westlichen Scholastik, um die Mysterien zu beschreiben: Form, Materie, Instrumentalursache (273; vgl. auch 173). Die Tübinger ihrerseits geben eine Sakramentendefinition, die der des Patriarchen strukturell entspricht, d.h. „für die Württemberger handelt es sich bei einem Sakrament (auch) um eine Verbindung von Wort und sinnlich wahrnehmbarer Sache, die eine übersinnliche, gnadenhafte Wirklichkeit zugleich bezeichnet und hervorbringt, und zwar kraft der Einsetzung Christi" (276). W. stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Sakramentendefinition für die Abgrenzung der Mysterien bei Jeremias hat. Ihre Antwort: „Aus der Definition des Sakraments ergibt sich in dem zypriotischen Traktat wie in den Schriften der Tübinger eine doppelte Abgrenzung. Die eine betrifft die Zahl – nur bestimmte Riten werden der Defintion gerecht. Die andere betrifft den Vollzug – es läßt sich ein rituelles Minimum festlegen, das nach ihren Kriterien wesentlich und notwendig zu einem Sakrament gehört. Beide Abgrenzungen teilt Jeremias nicht, womit er nicht nur im Gegensatz zu seinen Briefpartnern, sondern auch zu dem von ihm selbst angeführten Traktat, kurz zu einem gemeinwestlichen Zug der Sakramentenlehre steht" (276). D.h. die Sakramentendefinition ist für die Abgrenzung der Mysterien bei Jeremias irrelevant (278).

Bei der Reformation spielt die Sakramentendefinition, vor allem die Einsetzung durch Christus mit den entsprechenden ntl.en Belegen, die entscheidende Rolle, damit bestimmte in der Kirche gefeierte Handlungen als Sakramente bezeichnet werden. Bemerkenswerterweise sprechen die Tübinger nur von zwei Sakramenten: Taufe und Abendmahl, obwohl sie an der Buße festhalten, während CA auch von der Buße als Sakrament spricht (276). „Dieser Beschränkung [bezüglich der Zahl der Sakramente] gilt Jeremias' leidenschaftlicher Protest, sie ist einer der Gründe, die er für den Abbruch der Korrespondenz angibt" (277).

Die Kontroverse zwischen beiden Seiten bezüglich der Myronsalbung zeigt m.E. deutlich die Konzeption des Patriarchen. Der Patriarch begründet die Sakramentalität der Myronsalbung mit Hinweis auf Dionysios Aeropagites als Zeugen der Apostel, d.h. den „biblischen" Dionysios (279). Die Tübinger bemerken mit Recht, daß es sich um keine ntl.e Schrift handelt. Daß die Myronsalbung kein Sakrament ist, „liege [also nach den Tübingern] an ihrem grundlegenden Mangel: Sie ‚habe zur Grundlage kein Wort Gottes, d.h. keinen Einsetzungsbefehl und keine mit ihm verbundene Verheißung' (...), deshalb könne man nicht annehmen, ihr ‚wohne irgendeine Geisteskraft inne' (...)" (291). Wie W. mit Recht bemerkt, ist „das Problem der Myronsalbung durch den Verzicht des Patriarchen auf biblische Verankerung zum konkreten Anwendungsfall des zentralen Kontroversthemas „kirchliche Tradition" geworden (292). Von hier aus sollte die von W. vertretene These über die Rolle der Definition für die Abgrenzung der Sakramentenzahl bezüglich der griechischen Konzeption in Frage gestellt werden. Der Patriarch geht von der Tradition der Kirche aus, d.h. a posteriori. Dort zeigen sich bestimmte kirchliche Handlungen als besonders wichtig. Durch die Tradition der Kirche rechtfertigt der Patriarch die Sakramentalität der Myronsalbung sowie die der Ehe und der Krankensalbung (332-334).

Die Sakramenten-/Mysteriendefinition, die er vom zypriotischen Traktat übernimmt, bietet ihm die Kategorie, in der er die kirchliche Praxis und Tradition beschreiben kann. M.E. wäre Thomas von Aquin nicht auf die Idee gekommen, daß Christus die Firmung als Sakrament „promittendo" eingesetzt hat (Summa theologiae III q. 72 a. 1 ad 1) – gegen andere mittelalterliche Autoren hebt Thomas hervor, daß die Sakramente nur von Christus eingesetzt worden sein können –, wenn er nicht davon ausgegangen wäre, daß die Firmung von der Kirche als Sakrament bezeichnet wird.

Bezüglich der Siebenzahl spielte zweifellos die byzantinische Faszination für die symbolischen Zahlen eine Rolle, da die Zahl Sieben insbesondere an die sieben Geistesgaben in Jes 11,2-4 erinnerte (278). Dieser Parallelismus findet sich bei Jeremias. Hier wäre wünschenswert gewesen, die Schritte dieser Durchsetzung der Siebenzahl bei den Byzantinern schon vor dem Patriarchen zu berücksichtigen.

Das Abendmahl. „Das Abendmahl gehört zu den Themen, bei deren Behandlung ... Mißverständnisse und das Fehlen von Antworten auf gestellte Fragen besonders stark ins Gewicht fallen" (292). Drei Themen werden behandelt: die Realpräsenz, das Azymenproblem und das Abendmahl als Opfer. Bezüglich der Realpräsenz wies der Patriarch zurück, daß die Elemente Brot und Wein erhalten blieben. Stattdessen sprach er von einer Verwandlung (metabàllesthai, metapoieisthai) und von einem Werden (ginesthai) zum Leib und Blut (301). Das Azymenproblem wurde vom Patriarchen als Thema eingebracht, obwohl die CA ihm keine Andeutungen dafür gab. Es handelt sich um eine der Fragen, die die mittelalterlichen Kontroversen zwischen Konstantinopel und Rom über das Abendmahl beherrscht hatten. Auffällig ist die Argumentation des Patriarchen: Da es sich um den wahren Leib Christi handelt, muß man gesäuertes Brot verwenden, da der Herr „nicht sagte: ‚Das ist Ungesäuertes oder ein Bild des Leibes', sondern: ‚Das ist mein Leib'" (299).

Die Diskussion über das Abendmahl als Opfer ist besonders beachtenswert. CA 13 spricht von den Sakramenten, die als Zeichen der Verheißung Gottes an uns zu verstehen sind. Deshalb müssen sie im Glauben empfangen werden. Die griechische Version bringt hier in Übereinstimmung mit CA Variata eine Verwerfung der Lehre vom Meßvollzug ex opere operato vor. Daß die Sakramente auf Glauben zielen und zum fruchtbaren Empfang den Glauben voraussetzen, wird vom Patriarchen bestätigt. Diese Aussage wird von ihm hinsichtlich des Abendmahles erläutert (182). Das ist für ihn Anlaß, seine Konzeption über das Abendmahl darzustellen. Das Abendmahl wird als Anamnese der erhabenen Herablassung Jesu Christi zu uns gefeiert. Im Vergleich mit dem Opfer Noahs wird die versöhnende Wirkung Jesu Christi dargestellt: Sie ist aber viel wirksamer als die des Alten Testamentes, denn hier versöhnt der Sohn Gottes selbst, „indem er für uns geopfert wird" (thyomenos hyper hemon) (294). Der Patriarch fügt einen großen, aber ausgewählten Zitatenschatz verschiedener Kabasilas-Texte hinzu. W. konstatiert, daß der Patriarch die meisten und wichtigsten Texte, in denen Kabasilas von Opfer spricht, schlicht ausläßt (294). Er hebt zusammen mit Kabasilas hervor, daß die Teilnehmer der Liturgie das Bild des gesamten Geschickes Christi mit allen Bestandteilen in schönster Ordnung und Harmonie vor Augen haben. W. sieht jedoch einen Unterschied zwischen Kabasilas und dem Patriarchen: Bei Kabasilas stelle „das eucharistische Opfer ein Geschehen (dar), in dem Christus noch in anderer Weise gegenwärtig sei und handle. Auch Jeremias' Zitate lassen das noch durchscheinen. Doch er hält es nicht für nötig, hier eine Abgrenzungslinie zu ziehen... Die Opfervorstellung bildete so wenig die beherrschende Perspektive in seiner [des Patriarchen] Sicht des Abendmahls, daß er sie... weder gegen CA 24 noch gegen die Briefpartner verteidigte" (295).

Die Lehre des Patriarchen kann nur richtig verstanden werden, wenn man zwei seiner Grundaussagen vor Augen hat: (1) „Das Opfer mache Gott gnädig und heilige die Darbringenden so wie jene, für die es dargebracht werde, Lebende und Tote" (ebd.); (2) „Christus selbst (vollzieht) durch das Tun des Priesters, das in sich betrachtet ein bloßes Zeichen darstellt, die Opferhandlung" (ebd.). Ergibt sich nicht aus der ersten Aussage, in der von den Darbringenden im Unterschied zu jenen, für die das Opfer dargebracht wird, gesprochen wird, daß der Patriarch eine Aktivität der Kirche voraussetzt? Die Formulierung von W.: „von der Aktivität der Kirche ist kaum die Rede" (ebd.) scheint mir dem Text des Patriarchen nicht gerecht zu werden. Aber der Patriarch erörtert nicht, „wie es [das Opfer der Liturgie] sich zu dem einmaligen Kreuzopfer Christi verhalten soll" (ebd.). W. hat Recht, wenn sie bemerkt, daß Kabasilas diese Frage behandelt. Zum von W. zitierten Kap. 32 ist auch Kap. 49,15 (PG 477 B) anzuführen, wo Kabasilas die Formulie-

rung der Basilius-Liturgie „Christus ist derjenige, der sich selbst opfert und der geopfert wird", kommentiert.

Die Tübinger verstanden den Patriarchen so, „daß er von einer – wie auch immer zu deutenden – Vergegenwärtigung des einmaligen Geschehens im liturgischen Nachvollzug spreche" (nec magnum illud sacrificium semel in cruce peractum novis adumbrationibus... ecclesiae esse figurandum) (295f.), und sie lehnten eine solche Konzeption ab, weil „auf diese Weise der liturgische Vollzug doch zu einem erneuten Opfer (gerate) (denuo sacrificare)" (ebd.).

Der Patriarch faßte die byzantinische Tradition über die Göttliche Liturgie (das Herrenmahl oder die Messe) als Opfer zusammen, jedoch ohne tief in die Problematik zu gehen, die von der Reformation hervorgehoben wurde. Die Tatsache, daß er bestimmte Formulierungen von N. Kabasilas, die viel mehr der Problematik der Reformation entsprechen, nicht verwendet, ist ein Zeichen dafür.

Die Buße. Beide Seiten stimmen überein, daß „das ganze Leben des Christen wesentlich durch die Haltung und Praxis der Buße bestimmt sein soll", und verstehen darüber hinaus „die Buße im Sinne einer eigenständigen kirchlichen Einrichtung für alle, die nach der Taufe gefallen sind" (305), obwohl die Tübinger sie nicht mit dem Terminus Sakrament bezeichnen. Die Kontroverse stellte sich bezüglich zweier Themen: des Begriffes „Genugtuung" (satisfactio/hikanopoiia) und der Verpflichtung zur Aufzählung aller Sünden in der Beichte (ebd.). De facto handelt es sich um zwei Themen der Kontroverse zwischen der Reformation und dem Katholizismus, und so mußten die Tübinger „die Aussagen ihres Briefpartners als Neuauflage beim westlichen Gegner bekämpfter Lehren verstehen und reagierten demgemäß darauf" (ebd.).

Der Patriarch setzt voraus, daß der Beichtvater ein kirchlicher Amtsträger, d.h. ein geweihter Priester, sein muß (vgl. 314, und Anm. 85).

Der byzantinischen Tradition gemäß hebt er hervor, daß der Beichtvater ein geistlicher Arzt, d.h. jemand sein soll, der sich auf das Geistliche genau verstehe. „Alle Ausführungen über die Buße (sind) bei dem Patriarchen ... von Basileios geprägt und mit Zitaten aus dessen Schriften angefüllt" (307). Das soll nicht erstaunlich erscheinen, da einerseits der Patriarch „als Mönch im Rahmen basilianischer Tradition stand" und da andererseits die monastische Bußdisziplin des Basilius von Kappadokien eine wesentliche Rolle für den Übergang von der ‚kanonischen', zur ‚privaten' Bußdisziplin spielte.

Auffällig ist die Tatsache, daß Jeremias von der Buße in seinem Kommentar zu CA 4 über die Rechtfertigung spricht (S. 169): Gegenüber dem ‚allein durch den Glauben', hebt er hervor, daß der Glaube lebendig sein müsse. Um das zu verdeutlichen, weist er auf die Aussage des großen Basileios über die notwendigen Umkehrschritte von seiten des Büßenden hin: „Die Gnade von oben werde dem nicht zuteil werden, der sich nicht bemüht ..." D.h. die Vergebung wird vom Beichtvater dem Büßenden zugesprochen, „doch nur in ‚Abhängigkeit' vom Gehorsam, vom ethischen Fortschritt des Büßenden" (308). Ist der Begriff Abhängigkeit nicht zu stark, um die Konzeption des Basilius zu beschreiben? Bezüglich der Lossprechung von der Sünde schreibt W.: „Die Art, wie sie zustande kommt, wird näher bestimmt als Erfüllung des Gebetes um Absolution, das der Seelsorger für den Fall der Besserung zugunsten des Beichtkindes an Gott richte. Der geistliche Vater vollzieht also keinen sakramentalen Akt im abendländischen Sinn einer Übermittlung der Vergebung hic et nunc, sondern er verhilft dem Büßenden durch die richtige Diagnose aufgrund der Beichte, durch die Festsetzung der angemessenen Auflage und durch das Gebet dazu, sein Verhältnis zu Gott wieder in Ordnung zu bringen" (308). Ich habe Schwierigkeiten, die Meinung der Vf.in zu akzeptieren. Beachten wir den Text des Patriarchen. In seinem Kommentar zu CA 4 stellt er den lebendigen Glauben dem „allein durch den Glauben" gegenüber. Ein Zitat des Basilius: „Die Gnade von oben wird dem nicht zuteil werden, der sich nicht bemüht", ist für den Patriarchen eine befriedigende Rechtfertigung seiner These. Der vom Patriarchen zitierte Text von Basilius führt weiter aus: „Deshalb wird auch die Macht zu lösen (exousia tou aphiènai) nicht absolut gegeben, sondern im Falle des Gehorsams des Büßenden und seines Einklanges mit dem, der sich um seine Seele bemüht. Denn es ist über dieses geschrieben ... Mt 18,19" (PG 31, 1092 BC).

Die exousia zu vergeben, ist ein klarer Hinweis auf Mt 18,18. Mt 18,19 wird hier zitert, weil in diesem Text von der gemeinsamen Bitte an Gott um Vergebung gesprochen wird.

Ein Vergleich mit dem überlieferten Text des Bußritus zeigt, daß zwei Aspekte in der eigentlichen Absolution dargestellt werden: (1) daß Christus den Aposteln (und deshalb den Amtsträgern) die exousia übermittelt habe, die Sünde zu vergeben; (2) die vom Amtsträger formulierte Bitte darum, daß Gott dem Büßenden seine Sünde vergebe (Goar, Euchologion 536ff.). Diese Bitte entspricht den deprekativen bzw. passiven Formeln für die Sakramentenspendung, wie sie schon in der griechischen Patristik bezeugt werden.

Die Behauptung von W., daß „der geistliche Vater keinen sakramentalen Akt im abendländischen Sinne einer Übermittlung der Vergebung hic et nunc vollzieht" (308), scheint mir wenigstens nuancierungsbedürftig, wenn nicht gar falsch. Dasselbe ist m.M. nach zu halten von der Aussage von W., daß der Patriarch „das Absolutionsgebet auch der allgemeinen Bußinstitution nicht als unmittelbaren Zuspruch der Vergebung" versteht (309).

Daß die byzantinische Konzeption sich von der mittelalterlichen scholastischen unterscheidet, wird oft mit Recht damit begründet, daß die östliche Konzeption von „Epitimien" und nicht von „Genugtuungen" (satisfactio) spricht. Der Patriarch verwendet den Begriff hikanopoiia: „Genugtuungen gehörten zur Buße"; er korrigiert ausdrücklich die Aussage von CA 12, wo die Genugtuungen abgelehnt werden (310). Aber der Begriff „Genugtuungen" bedeutet für ihn nichts anderes als epitimia, d.h. Bußauflagen, die er als medizinales Mittel versteht. „Jeremias' Aussagen über die ‚Genugtuungen' fügen sich also nahtlos ein in seine therapeutische Konzeption von der Buße" (310). W. distanziert sich mit Recht von der Interpretation A. Amatos (Il sacramento della penitenza..., in: Kleronomia 11 (1979) 289-316), nach dessen Meinung Jeremias in den Grundzügen die Bußlehre des Konzils von Trient vertritt (315, Anm. 89).

Das Amt. Im Briefwechsel erscheint das Thema „Amt" oft. Die Württemberger stellen eine Reihe von Gemeinsamkeiten fest: Das Amt sei notwendig für die Gemeinde; man könne es nur ausüben, wenn man rechtmäßig berufen (legitima vocatio) sei usw. Einen expliziten Widerspruch gibt es bezüglich der Frage, ob das Amt ein Mysterium bzw. Sakrament sei oder nicht: der Patriarch bejaht die Frage, während die Württemberger sie verneinen (322). Daß dem Amtsträger als Funktionen die Verkündigung des Evangeliums und das Spenden der Sakramente zukommen, wird von beiden Seiten vertreten, obwohl „die Württemberger jene Funktionen gleich stark betonen", während „der Patriarch vor allem die zweite hervor(hebt)" (324). Der Priester hat nach dem Patriarchen eine instrumentale Funktion, da Christus selbst in den Sakramenten wirkt (324). W. sieht in der Begründung der Bindung von Predigt und Sakrament an das Amt einen Unterschied zwischen dem Patriarchen und den Württembergern, die die Bindung „nicht im Rahmen der Sakramentenlehre [– das wäre der Fall beim Patriarchen –], sondern der Ekklesiologie" begründen (325). Aber kann man die Sakramente anders als ekklesiologisch sehen? Trotzdem muß man W. zugestehen, daß die Perspektive, mit der beide Partner arbeiten, verschieden ist.

W. stellt die wichtige – auch heute noch! – Frage: „Von welchem unter den im Laufe der Geschichte gewachsenen kirchlichen Ämtern sprechen die Briefpartner überhaupt?" (326). Beim Patriarchen ist die Sache sehr deutlich: „Wenn vom Amt die Rede ist, (denkt) (er) primär an das des Bischofs, in ihm also (sieht) (er) das Amt der Kirche in erster Linie repräsentiert; der Priester ist nur abgeleitet und eingeschränkt Träger des in seiner vollkommenen Form bischöflichen Amtes" (327). Die Reformation dagegen sah im Pfarramt das Amt der Kirche (und demgemäß das altkirchliche Bischofsamt) (328). Obwohl die Tübinger dieser Meinung sind, stellen sie erstaunlicherweise fest, „der minister ecclesiae, von dem sie schreiben, entspreche dem, was der Briefpartner unter Priester (sacerdos/hiereus) verstehe" (328). Hier sieht W. „eine Quelle möglicher Mißverständnisse" (331).

Die sechste Streitfrage betrifft die Tradition. „Die unterschiedliche Bedeutung der kirchlichen Tradition (zeigt sich) als die Grunddifferenz zwischen Tübingen und Konstantinopel" durch die gesamte Korrespondenz (334). Die Tübinger sahen in der griechischen Kirche „die Trägerin einer Tradition, die in vielen Punkten evangeliumsgemäßer sei als die Roms" (335). Gerade deshalb hatten sie Interesse am Kontakt mit dem Patriarchen. Sie erklären jedoch die Bibel „zur alleinigen (sola scriptura) Autorität in der Kirche und damit eben auch zum Richter (judex) und Maßstab (regula, norma) der kirchlichen Traditionen" (339). Infolgedessen stellen sie fest: „Verschiedene altkirchliche Synoden, auch ökumenische, hätten Beschlüsse verabschiedet, die mit dem Wort Gottes nicht übereinstimmten" (die Beschlüsse über Heiligenanrufung und Bilderverehrung sind Beispiele dafür); „auch etliche Kirchenväter... hätten gelegentlich Schriftwidriges verkündigt, z.B. die Notwendigkeit der Myronsalbung oder die Abhängigkeit der Rechtfertigung von den guten Werken" (337). Diese Beispiele verdeutlichen die kritische Stellung der Tübinger gegenüber der Tradition. Dieser Position gegenüber „setzt Jeremias voraus, daß die Schriftauslegung der Konzilien und Kirchenväter richtig und normativ sei". Wichtig ist zu bemerken, warum er so denkt, und zwar, mit den Worten der A.: „weil derselbe Geist im Interpretierten wie in den Interpreten wirkt" (341). „Die Tradition als normative

Interpretation der Bibel" sowie die Kirche als „Träger der ‚ungeschriebenen Überlieferung' (agraphos parádosis)" sind die zwei Prinzipien des Patriarchen (342).

Hier spiegelt sich diesselbe Diskussion wider wie zwischen der Reformation und dem Katholizismus. Der Bezug auf die Tradition enthält aber noch eine andere Diskussionsperspektive. Während der Patriarch nur auf die griechischen Kirchenväter hinweist, in dem Sinne, daß „die eigenen Kirchenväter glaubwürdiger und außerdem weit in der Überzahl gegenüber denen der Lateiner (seien)...", bekennen sich die Tübinger zu den lateinischen Vätern, selbstverständlich in dem Sinne, daß sie Zeugnisse und nicht Normen der rechten Verkündigung sind: „jene Westlichen, vor allem Augustin, hätten ungleich ‚vorzüglicher' (exquisitius) geschrieben als die des Ostens" (345).

Teil III behandelt „die Verwendung des Briefwechsels in der Polemik der westlichen Kirchen gegeneinander" (347-398). Das geschieht in drei Schritten: 1. „die Verbreitung der Kenntnis von dem Briefwechsel über den Kreis der Eingeweihten hinaus"; 2. „der Bezug auf die Kontakte ... in der Auseinandersetzung zwischen Reformierten und Lutheranern über das Abendmahl"; 3. „der Briefwechsel als Gegenstand der Polemik in der Auseinandersetzung zwischen lutherischer Reformation und römischer Gegenreformation".

Der dritte Punkt hat eine besondere Bedeutung: Von römischer Seite versuchte man mit verschiedenen Mitteln, Informationen über den Briefwechsel zu bekommen (vgl. 356ff.). „Offenbar hielten die Griechen damals noch ebenso dicht wie die Tübinger"(!), schreibt W. auf S. 357. In der Korrespondenz sah man einen Anschlag auf Rom und in der Kritik des Patriarchen einen Eingriff, den Gott selbst zugunsten seiner Kirche unternommen habe (383).

Verschiedene Autoren nahmen von römischer Seite an der Kontroverse teil. Besondere Berücksichtigung verdient der im Königreich Polen-Litauen lebende Jesuit Socolovius, der die lateinische Ausgabe der ersten Antwort von Jeremias veröffentlichte.

Er stellt fest, die Ablehnung des Patriarchen bedeute, daß die Evangelischen „ohne Verbindung mit einem apostolischen, alten Stuhl" seien, daß sie keine Sukzession nachweisen könnten und daß sie akèphaloi, d.h. „verstümmelte Glieder ohne [kirchliches] Haupt seien" (385). Das bedeutet für ihn, daß die evangelische Seite „nun nicht mehr, wie bisher, Autorität und Zeugnisse der östlichen Kirche für sich mißbrauchen" könne (386). Bemerkenswerterweise verwendet er die Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit der Orthodoxie. Es handelt sich hier „um die klassischen Kontroverspunkte des Filioque, des Primats, der Abendmahlsmaterie, der Konzilszählung usw." (385). Dagegen treten die Punkte, in denen Übereinstimmung zwischen Konstantinopel und Rom gegen die Lutheraner herrscht, weit zurück (ebd.).

Die Ablehnung des Patriarchen wird von verschiedenen römisch-katholischen Polemikern als Bestätigung der römischen Position bezüglich der Punkte, die zwischen Rom und den Lutheranern strittig waren, verstanden – die Lehre vom Primat selbstverständlich ausgenommen. „So werden die Aussagen des Patriarchen zum Anlaß genommen, die klassischen reformatorischen Kontroversthemen abzuhandeln: die Probleme der Rechtfertigung, der Wandlung und des Opfers im Abendmahl, der Verehrung und Anrufung der Heiligen, des Mönchtums, des Amtes, der vollständigen Einzelbeichte, der Satisfaktion usw." (392).

Die Arbeit endet mit einer Reflexion über das Gewicht des Briefwechsels für das gegenwärtige evangelisch-orthodoxe Gespräch (Schluß: 399-406). W. konstatiert, „daß man dem Briefwechsel ein gewisses repräsentatives Gewicht beimaß und beimißt und er nicht einfach als privater Austausch der beteiligten Individuen galt und gilt" (399). Aber die Schriften haben ganz verschiedene Bedeutung, da jede Seite mit einer anderen methodischen Vorstellung arbeitet, wie oben bezüglich der Streitfragen gezeigt wurde (vgl. auch 405).

W. stellt mit Hilfe von sehr weitreichenden Belegen (vgl. die Anmerkungen) die herrschende Meinung unter den orthodoxen Theologen über die Bedeutung der Antworten Jeremias' für die Orthodoxie heute dar. Daß diese Dokumente nicht denselben Rang wie die Aussage der ökumenischen Konzilien haben können, ist ekklesiologisch gesehen selbstverständlich. Verschiedene orthodoxe Theologen (Mesoloras, Androutsos, Michalcescu, Karmiris, Florovsky...) bemerken, daß die Antworten des Patriarchen wie andere orthodoxe Schriften, die später verabschiedet wurden, nur einen „relationalen" Charakter haben, da sie Antworten auf Fragen und Angriffe des Westens sind, und infolgedessen komme ihnen nur „relative, an die Entstehungssituation gebundene Gültigkeit" (Karmiris) zu (400).

Ihrerseits bemerkt W., daß grundsätzlich die „Schreiben [des Patriarchen] als authentischer Ausdruck der orthodoxen Wahrheit gelten" müssen, denn „weitgehend reiht er einfach patristisches Material aneinander" (402).

Zum Abschluß sei bemerkt, daß es sich um eine ausgezeichnete Arbeit handelt, in der die rein historische sowie die dogmengeschichtliche und systematische Methode mit hohem wissenschaftlichen Niveau verwendet werden. Das Gespräch zwischen den Tübingern und Konstantinopel behält m.E. auch heute noch hohe Aktualität für den ökumenischen Dialog. Hier zeigen sich sehr deutlich die Grundprobleme, mit denen der ökumenische Dialog heute konfrontiert ist.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Müller, Bernhard: **Vernunft und Theologie.** Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797). – Regensburg: F. Pustet 1988. 536 S. (Eichstätter Studien NF Bd XXVI) kart. DM 98.–

Stephan Wiest war zu seiner Zeit ein bedeutender Theologe. Eine Untersuchung und Darstellung seines Werkes und seines Denkens ist längst überfällig. Die vorliegende Arbeit sucht den Theologen Wiest unter dem Thema von Vernunft und Theologie zu erfassen. Zweifellos hat Wiest die Vermittlung von Vernunft und Theologie oder von Vernunft und Glaube in der theologischen Arbeit zu seiner Zeit vorangebracht.

Nach einer Einführung über Gegenstand, Zielsetzung, Methode und Gliederung geht der Vf. in einem ersten Teil auf Wiests Lebensgang und die Einordnung in seiner Zeit und seiner Werke ein und fügt den Versuch einer ersten Würdigung bei (21–136). Zur Biographie sind keine neuen Quellen erschlossen und werden keine weiteren Untersuchungen vorgelegt. Das geistige Umfeld wird aus der bekannten Literatur zur Aufklärung zusammengestellt. Sorgfältig sind die Werke erschlossen und aufgelistet. Bisherige Werksverzeichnisse sind ergänzt.

Der zweite Teil spricht „Aspekte des philosophischen Vernunftbegriffes in theologischer Perspektive" (138–240) an. Hier wird vor allem der Vernunftbegriff und das Verständnis von Wissenschaft im Blick auf die Theologie untersucht. Es kommt das Verhältnis zu Wolff und zu Locke zur Sprache. Das Verständnis von Vernunft und Metaphysik wird in einem eigenen Kap. vorgestellt und auf die Gotteslehre bezogen.

Ein dritter Teil handelt über „Offenbarung als Grundprinzip der Theologie und ihr Verhältnis zur Vernunft" (241–391). Ausgehend vom Aufweis der Offenbarung bei Wiest wird seine Sicht des Verhältnisses von Vernunft und Glaube erkundet. Der Vf. verweist eindringlich darauf, daß die Beweisführung für die Offenbarung zunächst unter methodischer Ausklammerung des Glaubens angegangen wird, daß aber der Glaube in diesem Beweis doch andererseits vorausgesetzt wird. In der Glaubensbegründung sieht der Vf. auch im Offenbarungsbegriff eine Spannung und eine Unausgewogenheit in der Sicht des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Ein vierter Teil wendet sich dem „Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Theologie" zu (392–503). Aus den Einleitungswerken zur Dogmatik wird das Verständnis der Theologie als Wissenschaft, die Prinzipien der Theologie, Methode und Erkenntnis und schließlich Gestalt und Einteilung der Theologie vorgestellt. Auch im Verständnis der Theologie sieht der Vf. eine Unausgewogenheit zwischen Philosophie und Theologie und kommt zu dem Schluß, Religionsbegriff und Wissenschaftsbegriff seien zu wenig geklärt. Einerseits soll die Philosophie den Wissenschaftsbegriff und den Religionsbegriff begründen, andererseits darf sie sich nicht der Philosophie verdanken.

Den vier Teilen sind jeweils am Ende eine Zusammenfassung, ein Ausblick oder Anfragen angefügt. Das Ganze schließt mit „Schlußbemerkungen und Ausblick" (504–506). Ein Abkürzungsverzeichnis, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Personenregister sind angefügt.

Bisher lagen Untersuchungen zur Theologie und zum Denken des Zisterziensers Wiest aus Aldersbach nur im Rahmen größerer Untersuchungen vor. So hat die vorliegende Arbeit das Verdienst, einen ersten Zugang zu Wiest geschaffen zu haben. Die Arbeit überzeugt in der Darstellung des Verhältnisses von Wiest zu Wolffscher Philosophie und deren Wissenschaftsverständnis. Ein schwankendes spannungsreiches und von Widersprüchen nicht freies Verständnis von Vernunft und dessen Anwendung in der Theologie wird erarbeitet. Zum andern wird gezeigt, wie Wiest sich Entwicklungstendenzen der Theologie seiner Zeit, „die er als ‚modern' und ‚zeitgerecht' empfindet", öffnet (504). Das Anliegen, Theologie im Denken seiner Zeit zu erschließen, wird gewürdigt.

Die Arbeit ist sehr umfangreich ausgefallen. Der Fortgang der Darstellung wird ständig unterbrochen durch Überlegungen zur Methode, durch Versuche zur Systematisierung und Anfragen an die Theologie Wiests von heutigen Problemen des theologischen Denkens her. Diese systematischen Überlegungen stehen dem Vf. im Erfassen des Denkens Wiests hinderlich entgegen und lassen vor allem in der Darstellung Wiests Denken selbst zu wenig hervortreten. Breit wird immer wieder auf den Hintergrund der Zeit eingegangen. Dabei wird vieles angerissen und ausgebreitet, was einem interessierten Leser dieser Arbeit aus der von M. benützten Literatur bereits bekannt ist. Gearbeitet wurde vorwiegend mit den Bänden der Dogmatik, die sich mit der Glaubensbegründung befassen. Leider wurde nicht untersucht, wie Wiest in

der Darlegung des Glaubensinhaltes an der Überlieferung festhaltend die Vermittlung mit der Vernunft sucht und findet oder nicht findet. So legt man diese umfangreiche Arbeit, die etwas mühsam zu lesen ist, unbefriedigt aus der Hand. Das Verdienst Wiests an einer fortschreitenden Vermittlung von Vernunft und Glaube während der Aufklärungszeit kommt nicht deutlich genug heraus, da zu sehr von späteren Ergebnissen her geurteilt wird.

Passau Philipp Schäfer

Lessmann, Thomas: **Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys.** Eine Darstellung. – Stuttgart: Christliches Verlagshaus GmbH 1987. 174 S. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Bd 30) Ppb. DM 10.–

Die vorliegende Studie zur Pneumatologie John Wesleys konzentriert sich auf eine systematische Darstellung anhand vor allem der Primärquellen, die (in Übersetzung) ausführlich zitiert werden. Der Aufbau der Untersuchung folgt dem wesleyanischen „ordo salutis" und basiert auf der (unzweifelbar richtigen) Annahme einer engen Verbindung zwischen Soteriologie und Pneumatologie im wesleyanischen Denken.

Nach einer kurzen Einführung (9–13) ist das erste Kap. dem „Wirken des Heiligen Geistes in der Grundlegung des Glaubens" gewidmet (15–64). Es konzentriert sich auf eine Darstellung wesleyanischer Pneumatologie innerhalb der Lehre der zuvorkommenden, überführenden und rechtfertigenden Gnade. Ein zweites Kap. behandelt „Das Wirken des Heiligen Geistes im christlichen Lebensvollzug in der Vermittlung heiligender Gnade" (65–127). Zur Sprache kommen hier vor allem folgende Themen, deren Verwurzelung in der Pneumatologie aufgezeigt wird: Heiligung als Erneuerung in das Ebenbild Gottes, die Früchte des Geistes als treibende Motive der Heiligung, das Ende der Macht der Sünde, die Gnadenmittel und enthusiastische Erscheinungen im frühen Methodismus. Das sich anschließende dritte Kap. bietet eine „Zusammenfassung" (128–130), wobei aber auch schon den vorangehenden Abschnitten Zusammenfassungen beigegeben sind (im ganzen 11). Im vierten Kap. finden sich eine „Kritik und Würdigung" der dargestellten pneumatologischen Ansätze John Wesleys (131–145); positiv fällt hier vor allem die Einbeziehung neuerer ökumenischer Konsensdokumente in die Diskussion auf. Ein fünftes Kapites bietet das kurz gehaltene „Ergebnis" der Arbeit (145f), das im Aufweis der engen Verknüpfung zwischen Soteriologie und Pneumatologie im wesleyanischen Denken und der daraus folgenden Parallelität der Schwerpunkte zwischen wesleyanischer Soteriologie und Pneumatologie besteht.

Zur Arbeit als ganzer ist folgendes zu sagen: Im deutschsprachigen Raum gab es bis jetzt keine Darstellung der wesleyanischen Pneumatologie; die Behandlung des Themas sowie die Konzentration auf die Primärquellen sind also durchaus gerechtfertigt. Andererseits häufen sich im englischsprachigen Raum Untersuchungen zu diesem Aspekt der Theologie John Wesleys, und man wüßte gerne vom Autor, wie er seine eigene Arbeit innerhalb dieser Wesley-Studien einordnet. Eine weitere Einordnung wäre wünschenswert: Die vorliegende Studie beschränkt sich fast ausschließlich auf eine Darstellung des wesleyanischen Denkens, das dadurch fast wie in einem geschichtlichen Vakuum erscheint. Gerade was die Pneumatologie betrifft, lassen sich aber vielfältige Verbindungslinien zu anderen Traditionen herstellen (deutscher Pietismus und protestantische Orthodoxie, romanische Mystik, u. U. auch die griechische Patristik). Wesley ging ja, innerhalb seiner soteriologischen Konzentration, theologisch durchaus eklektisch vor – was auch die Pneumatologie nicht unberührt läßt. Für die vorliegende Darstellung wären deshalb Einordnungen – sowohl theologiegeschichtlicher als auch forschungsgeschichtlicher Art – hilfreich und notwendig.

Addenda et Corrigenda: Es gibt mindestens vier Diss., die direkt in das hier behandelte Arbeitsgebiet fallen und Erwähnung finden sollten: S. L. Kim, John Wesley's Doctrine of the Witness of the Spirit, or, the Assurance of Salvation, Diss. Southern Baptist Theological Seminary 1932; D. W. Baker, The Theology of the Holy Spirit in the Theology of John Wesley, Master's Thesis, Northwestern University 1953; F. T. Benner, The Immediate Antecedents of the Wesleyan Doctrine of the Witness of the Spirit, Diss. Temple University 1966; N. L. Kettett, John Wesley and the Restoration of the Doctrine of the Holy Spirit to the Church of England in the 18th Century, Diss. Brandeis University 1975. – Zu der Zitierweise der Werke Wesleys ist anzumerken, daß inzwischen eine neue wissenschaftliche Edition im Erscheinen begriffen ist, die berücksichtigt werden muß (so z. B. bei der „Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists", für die sie die erste wissenschaftlich befriedigende Ausgabe bietet). – S. 174 Z. 24: die 13 Bände der Poeticel Works kamen zwischen 1868–1872 heraus.

Durham Teresa Berger

Loth, Wilfried: **Katholiken im Kaiserreich.** Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düsseldorf: Droste (1984). 446 S. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd 75) kart. DM 78.–

Im Rahmen der sich inzwischen wieder abschwächenden geschichtswissenschaftlichen Diskussion über den Beitrag des Kaiserreichs zur „deutschen Katastrophe" sind seit Anfang der 70er Jahre auch zahlreiche Studien über den politischen Katholizismus erschienen. Während sich diese Arbeiten Einzelfragen oder bestimmten Regionen zuwandten, ist der Ansatz der vorliegenden Saarbrücker Habil. von 1983 umfassender. Freilich wiederum nicht so global wie der irreführende Titel suggeriert. Denn es handelt sich keineswegs um eine Sozialgeschichte des deutschen Katholizismus zwischen 1871 und 1918, sondern vorwiegend um die Darstellung der Politik der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei in der Zeit Wilhelms II. mit Schwergewicht auf der Kriegs- und Vorkriegszeit. Dieses (ursprünglich weiter gefaßte ?) Thema wird auf breiter archivalischer Grundlage, unter souveräner Beherrschung des Forschungsstands eingehend, doch ohne je die Fragestellung aus den Augen zu verlieren, behandelt. Die allgemeinpolitischen Rahmenbedingungen werden in ausreichendem Maße mitbedacht, erstaunlicherweise aber nicht die von der Entwicklung des Katholizismus gesetzten spezifischen Determinanten. Ebenfalls ist es angesichts der engen politischen, verfassungsrechtlichen und personellen Verzahnung gerade auf dem in der Arbeit zentralen Gebiet der Gesetzgebung ein Manko, daß die Verhältnisse in Preußen kaum Beachtung finden.

L. geht von der These aus, daß das Zentrum in der wilhelminischen Ära eine Schlüsselstellung zwischen den Kräften des status quo und denen der Reform gehabt habe. Von daher ergibt sich die Relevanz des Themas. Denn eine Untersuchung der vom Zentrum im Reich betriebenen Politik muß folglich einen zentralen Stellenwert haben in der geschichtswissenschaftlichen Kontroverse, wie weit es dem wilhelminischen Reich gelungen sei, eine politische Ordnung zu verwirklichen, die einer hochindustrialisierten Nation gemäß war. Dabei haben Autoren, die die Reformunfähigkeit des Kaiserreichs betonten, meist das Zentrum zu den systemstabilisierenden Kräften gerechnet, während die, die dem politischen Katholizismus Spezialuntersuchungen gewidmet haben, dessen Einsatz für Rechtsstaatlichkeit, Sozialpolitik und Parlamentarisierung herausgestrichen. L. kommt nach seiner eingehenden Analyse zu einer beide Thesen verschmelzenden neuen Position.

Von einem sozialgeschichtlichen Ansatz ausgehend macht er vier Gruppierungen aus, die in der Partei bzw. der Reichstagsfraktion um die Macht rangen. Gegen den Versuch des Adels, die Partei mit dem Ausklingen des Kulturkampfes Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre auf regierungskonformen Kurs zu bringen, machten die bürgerlichen Honoratioren aus Mißtrauen gegen die Staatsallmacht und um des eigenen Aufstiegs willen mobil. Sie hatten Erfolg, weil sie die Unterstützung der Populisten (Mittel- und Kleinbürger, Handwerker und Bauern) fanden, die sich gegen den zunehmenden Steuerdruck des Staates infolge verstärkter Rüstung wandten und die die Aversion gegen die alten Eliten einte. Die jetzt den Kurs bestimmenden bürgerlichen Zentrumsführer waren bis 1906 im Kampf gegen Ausnahmegesetze und dem Zwiespalt zwischen den Anforderungen der Weltpolitik und der Weigerung der Basis, deren Kosten zu tragen, zermürbt worden. Sie hatten aber andererseits erfolgreich alle Staatsstreichpläne von oben unterlaufen und das Zentrum endgültig zur unentbehrlichen Stütze der Reichsleitung gemacht.

Den nun erfolgenden Bruch Bülows mit dem Zentrum führt L. originell und von seinem Ansatz her konsequent auf die seit etwa 1900 erkennbare „Demokratisierung" der Partei unter dem Einfluß der Populisten zurück (sozialpolitische Verstöße, verstärkte Besteuerung des Besitzes, Unterstützung der Parlamentarisierung vornehmlich in den Bundesstaaten). Doch war dies alles nur ein Zwischenspiel, da der Bülow-Block ebenso schnell verfiel wie die Allianz von Populisten und Arbeiterschaft im Zentrum an den wirtschaftlichen Gegensätzen infolge der Depression und der während des Zentrums- und Gewerkschaftsstreits aufbrechenden ideologischen Kluft. Den nun wieder unangefochten führenden Bürgerlichen gelang es, im Verein mit Konservativen und vor allem Nationalliberalen die Reichsleitung in Abhängigkeit von der Reichstagsmehrheit zu bringen. Eine Macht, die sie vornehmlich zur Abwehr der wirtschaftlichen und politischen Ansprüche der Massen nutzten, weswegen das Zentrum zur Stütze des „bürgerlichen Klassenstaates" gemacht wird. Ein verfehlter Terminus, da es – wie gezeigt wird – die durch ihn suggerierte Ausbeutung und Entrechtung nicht gegeben hat.

Burgfriedensmentalität und Kriegsbegeisterung, die L. vornehmlich auf die Verlautbarungen der „Kölnischen Volkszeitung" gestützt, zu undifferenziert dem gesamten deutschen Katholizismus unterstellt, haben die bürgerliche Vorherrschaft zunächst stabilisiert. Sie kam erst ins Wanken, als zur Enttäuschung über nicht eingelöste Emanzipationsversprechungen, Verar-

mung und Hunger der Massen kamen. Den Gegensatz zur bisherigen Forschung deutlich akzentuierend, unterstreicht L. unter Mißachtung der militärischen und außenpolitischen Lage, daß das Zentrum sich zur Reform des preußischen Wahlrechts, Parlamentarisierung und Friedensresolution nur durchgerungen habe, um dieser revolutionären Situation zu begegnen. Weil es hier wie auch zuvor stets nur eine widersprüchliche und unaufrichtige Reformpolitik betrieben habe, statt entschieden den liberalen und demokratischen Weg zu gehen, gibt ihm L. eine erhebliche Mitschuld dafür, daß die Gegensätze nicht mehr systemimmanent überwunden werden konnten und der Weimarer Republik in ihrer ganzen Härte als Hypothek hinterlassen wurden.

Der Fortschritt dieser Arbeit gegenüber der bisherigen Forschung liegt darin, daß die Reichspolitik des Zentrums zwischen 1890 und 1918 konsequent sozialgeschichtlich analysiert und am Maßstab der Modernisierung gemessen wird. So gelingt es dem Vf., die bisherige Kenntnis der Zentrumspolitik zu vertiefen, sie stimmig zu deuten und geschlossen darzustellen. In der Stärke liegen aber zugleich die Grenzen der Studie. Die unter der Perspektive der Modernisierung gefällten Urteile mißachten zu leicht die zeitgenössischen Zwangslagen, und die Deutung des Zentrums als reiner Interessenorganisation verkennt dessen spezifische Prägung. Weil die weltanschauliche Substanz der Partei kaum beachtet wird, steht der Vf. ihren kulturpolitischen Anliegen mit einem gewissen Unverständnis gegenüber, greift er in der Deutung des Integralismus als Ausdruck kleinbürgerlicher Ängste und des Gewerkschaftsstreits als Mittel zur Domestizierung der Arbeiterschaft zu kurz, und er muß sich schließlich mehr als einmal verwundert fragen, warum die Arbeiter, deren Ziele zu vorschnell mit denen der sozialdemokratischen Kollegen gleichgesetzt werden, immer noch zur Partei hielten.

Römerberg Karsten Ruppert

Mansini, Guy OSB: **What is a dogma?** The Meaning and Truth of Dogma of Edouard Le Roy and His Scholastik Opponents. – Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana 1985. X, 400 S. (Analecta Gregoriana, vol. 239. Series Facultatis Theologiae. Sectio B, n. 80, kart. Lit 55.000 / US-$ 35.–

Es war sicherlich wohlüberlegt, als die Hg. der Theologischen Revue mich um diese Rezension baten. Mehr als zwanzig Jahre ist es nun her, daß ich meine Arbeit an der Sorbonne, die sich auf den Kreis um Loisy beschränkte, veröffentlicht habe (Histoire, Dogme et Critique dans la Crise moderniste, Paris 1962, 696 S). Unvorsichtigerweise kündigte ich einen weiteren Bd an, der im besonderen Edouard Le Roy (1870–1954) zum Gegenstand haben sollte. Wie M. (2) bemerkt, ist er nie erschienen: Gott sei Dank, denn die Arbeit von Dom Mansini erfüllt dieses jugendliche Vorhaben, von dem er mich nun entlastet, auf weite Strecken hin, und das sehr gut.

Die Bibliographie beweist es: in bezug auf die Modernismusstudien ist Le Roy stark vernachlässigt worden. Es finden sich, bis auf einige Artikel, die sich notwendigerweise beschränken müssen, nicht mehr als 2 oder 3 Arbeiten:

T s h i b a n g u , Tharcisse: Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique. – Louvain 1965. (Le Roy nimmt hier nicht mehr als 15 S. ein, jedoch bestimmt er die Anlage des ganzen Buches.)

D u p u i s , Jean: Ed. Le Roy et le problème du miracle au début du XXème siécle. – Sorbonne 1970 (3éme cycle, unveröffentlicht, dem Vf. nicht bekannt, von durchschnittlichem Niveau).

F o k e t , Monique. – Louvain 1981 (M. zitiert nur einen Auszug).

Für diesen Sachverhalt ist ein Umstand, wenn auch nicht bestimmend, so doch von Belang: das Archivmaterial zu Blondel lagert jetzt in Louvain-la-Neuve und ist dort jedem Forscher zugänglich. Die Aufzeichnungen von Le Roy hingegen und die Aufzeichnungen von Thureau-Dangin bleiben vollkommen unzugänglich. Niemandem ist es bisher gelungen, die beiden Familien zu überzeugen.

Vf. untersucht den Kreis um Le Roy ein wenig auf die Weise, wie ich es mit dem Kreis um Loisy gemacht habe. Seinen Informationsstand, seine Methode, seine Deutlichkeit und seine Sachlichkeit kann ich nur bewundern. Die Zeit blinder Polemik und ängstlicher Verbote scheint endgültig vorbei zu sein.

Der erste Teil befaßt sich mit dem Streit, der durch den berühmten Artikel von 1905 „Qu'est-ce qu'un dogme?" hervorgerufen wurde. Der zweite Teil geht zu den Diskussionen über, die unmittelbar darauf folgten: Loisy, Blondel, Laberthonnière. Der dritte Teil untersucht den Dogmenbegriff im Kontext der Philosophie Le Roy's. Der vierte Teil befaßt sich mit seinen zwei bedeutenden scholastischen Gegnern: den Dominikanern Gardeil und Garrigou-Lagrange. Der letzte Teil versucht ein Fazit zu ziehen. Die kurze Schlußfolgerung ist einfach: jeder hat recht unter seinem Gesichtspunkt, jedoch unrecht in seiner Einseitigkeit.

Der große Unbekannte in dieser hervorragenden Arbeit bleibt – man muß dies sagen – die Hauptperson, ihr Innenleben, ihre Bildung und Umgebung. Le Roy, das ist zunächst nicht der Gegensatz von religiöser Erfahrung und theologischen Sätzen. Wenn er Modernist war, dann in einem speziellen Sinne und anders als Loisy. Genauer gesagt: Le Roy ist sicher stets ein sehr orthodoxer und traditioneller Katholik gewesen, ohne Glaubenskrise, ohne Gewissenszweifel und auf selbstverständliche Weise der kirchlichen Autorität untergeordnet. Und nun?

Genau das ist es aber: dieser Katholik war ein L a i e , und er war jemand aus dem universitären Bereich, ein Wissenschaftler, ein Mathematiker, der zum Philosophen wurde. Er war weder Theologe noch Scholastiker, selbst wenn er sich bemühte zu wissen, was auf diesen Gebieten gedacht wurde. Er war weder Historiker noch Exeget, dazu mehr als eine Generation jünger als Loisy und um 9 Jahre jünger als Blondel. Als katholischer Universitätslehrer mußte er ein Gefühl haben für das geistige Klima, das ihn umgab. Er war im 2. Grade l a i k a l , d. h., es handelte sich um ein aufgeklärtes Laientum, das sich vom christlichen Glauben gelöst hatte und ihm kritisch gegenüberstand. Das Problem, das sich ihm zwingend stellte, war ein Problem der r e l i g i ö s e n Kultur. Deshalb ordnete er sich so rasch unter. Er war bereit, für ein Problem bis zum äußersten zu gehen, nicht aber für die Lösung, die er dafür vorschlug. An dieser Stelle macht sich der Verlust der Aufzeichnungen Le Roy's schmerzhaft bemerkbar. Das, was wir besitzen, zeigt uns, daß er 1907 an der Spitze derer war, die Loisy verteidigten: es ging ihm um die gestellten Fragen und die Freiheit wissenschaftlicher Forschung, nicht unbedingt um die vorgeschlagenen Lösungen.

Vor diesem Hintergrund fehlt der vorliegenden Arbeit ein Abschnitt, der sich speziell mit der Verwurzelung Le Roy's im universitären Bereich befaßt. In jenem Artikel von 1905 bilden weder Loisy noch Blondel noch Laberthonnière den hauptsächlichen background. Ähnlich wie die Überlegungen von Blondel in L'A c t i o n (1893) – und doch wieder anders – sind jene von Le Roy bestimmt vom geistigen Zustand der französischen Universität: von ihrem Geist, ihrer Laizität und ihrer bis jetzt nur wenig behandelten Philosophie. Wie Blondel – und doch anders – nimmt Le Roy, im Gefolge von Bergson, teil an der Reaktion gegen den Positivismus: indem sie sich vom Zwang eines strengen Determinismus befreit, betont eine neue Erkenntnistheorie „die Kontingenz der Naturgesetze" und öffnet so einen Weg für die Philosophie der Freiheit.

Alle diese Universitätslehrer, seien sie nun Wissenschaftler oder Philosophen, ja selbst Bergson, sind sich darüber einig, „in den Grenzen der Erfahrung" zu denken. Auch wenn er kritisiert wird, bleibt Kant der unüberschrittene Horizont. Man braucht ihn nicht gelesen zu haben; wenn man nicht Kantianer ist, ist man v o n Kant geprägt, so will es der Zeitgeist. Ich habe dies in einem Kap. von „Critique et mystique" (Paris 1984, Le Centurion), das nach der Arbeit von Dom Mansini erschien, so erklärt: die Definition von Wissenschaft ist von Kant geprägt, ebenso ihre Praxis. Alles, was über diese Definition hinausgeht, wird von der Wissenschaft zurückgewiesen. Dies ist das Herz der „modernistischen Krise" und der Gegenstand so vieler Streitereien. Der K a n t i a n i s m u s der Philosophen ist untrennbar verbunden mit einem in weiten Kreisen geteilten K a n t i a n i s m u s , außerhalb dessen man nur an einen Fideismus verwiesen bleibt. Die Frage, der Le Roy nicht ausweichen kann, ist folgende: wie kann man in einem solchen Geisteszustand Christ, Katholik sein? Damit beschäftigt er sich bis zu seinem letzten Buch, I n t r o d u c t i o n à l ' è t u d e d u p r o b l è m e r e l i g i e u x (1944), unablässig. Er hätte gerne eine „société d'études religieuses" zur Erforschung dieser Fragen ins Leben gerufen, aber die ungünstigen Zeitumstände ließen dies nicht zu.

Zwei Fragen, die damit zusammenhängen, verdienten noch mehr Beachtung. Die Scholastiker sprechen von Analogie, und bald entwickelt sich eine „Apologetik des Zeichens". Loisy, Le Roy und andere haben den Reichtum des Begriffes im Sinne von Symbol sondiert. Warum muß dies der Orthodoxie also als verdächtig erscheinen und wie kann dies jenem Verdacht entgehen? Zweitens: ist es möglich, eine Brücke zu bauen zwischen der historischen Erforschung des Dogmas, wie sie von der biblischen Exegese, der Geschichte der christlichen Ursprünge und des Christentums,

der Geschichte des Dogmas und seiner Entwicklung betrieben wird, und der philosophischen Reflexion über das Dogma? Wenn Loisy sich nicht in den Streit um den Artikel von 1905 eingeschaltet hat, hatte dies sicher Gründe (er sagte, daß er weder Philosoph noch Theologe sei; mit Le Roy war er freundschaftlich verbunden, und da er noch verdächtiger als dieser war, konnte er ihm durch seine Kritik oder sein Lob nur schaden), jedoch lag es vor allem daran, daß er keine Verbindung zwischen dem sah, womit die eine Disziplin und die andere sich beschäftigten.

Somit stellt sich eine zentrale Frage für alle Modernismusstudien. Historisches Denken und wissenschaftliches Denken hatten sich durch den idealistischen Positivismus von Renan und Berthelot angenähert. Die Kritik am Positivismus greift zur Zeit des Modernismus in Frankreich auf die Naturwissenschaften zurück, enthält sich jedoch bis zu den dreißiger Jahren (R. Aron, H. Marrou) der Geschichtswissenschaft. Dieses universitäre Milieu, zu dem Ed. Le Roy gehörte, war keineswegs einheitlich. Worin nun besteht seine kulturelle Einheit jenseits der Besonderheiten der Disziplinen? Hiermit werden wir an die Aufklärung und ihre einzigartige Ausprägung im französischen Laientum zurückverwiesen, ein Prozeß, der je auf dem Boden mit der römischen Kirche ablief.

Paris Emile Poulat

(Aus dem Französischen übersetzt von Martin Gaukesbrink)

Persona e personalismi. A cura di A. Pavan e A. Milano. – Napoli: Edizioni Dehoniane (1987). XIV, 466., kart. Lir 34 000

Der vorliegende Bd ist nicht leicht zu kennzeichnen. Es handelt sich um ein Sammelwerk aus dem Umfeld des Internat. Forschungsinstituts J. Maritain und wird doch von einem Vf. (A. Milano) beherrscht, der 280 der 460 S. beisteuert. Es ist ein historischer Materialband und setzt doch systematische Akzente und Wertungen voraus, bisweilen wird gar auf originäre Weise philosophiert. Es geht um Elemente eines theologischen wie philosophischen Personenbegriffs und doch wird auf weite Strecken reine Trinitätstheologie getrieben, weshalb der Zusammenhang zwischen beiden (und erst recht zum christologischen Personbegriff) unklar bleibt. Trotz (oder gerade in) dieser Schwebe ist der Bd äußerst reizvoll und bietet zu vielfacher Reflexion Anlaß. Zunächst ein kurzer Durchgang.

A. Milano bietet eine Geschichte des Personbegriffs auf theologischer und philosophischer Ebene unter primärer Berücksichtigung der Personhaftigkeit Gottes (1–286). Die S. über die Entwicklung von Tertullian über die Kappodozier, Augustin, Boethius bis hin zu Thomas v. Aquin bieten eine verknappte Fassung seines 1984 erschienenen Werkes „Persona in teologia" (444 S.). Dann folgt der weit originellere Teil, eine Darstellung des trinitarischen Gedankens bei den Reformatoren (63–82), den Sozianern und Aufklärern, bes. Locke (83–108), wobei alle Strömungen sich in Kant treffen, dessen Trinitätslehre ‚in den Grenzen der reinen Vernunft' lichtvoll und spannend geschildert wird (108–124). Es folgen Fichte, Schelling und bes. Hegel (125–157), in sehr gedrängter und doch differenzierter und kritisch-wägender Form. Dann Schleiermacher und Barth (163–221), wobei das umfassende Offenbarungsverständnis beider und die Hegelschen Wurzeln des letzteren bes. breit dargelegt werden (203ff). Der Beitrag schließt mit einer Erörterung neuerer Entwürfe in der protestantischen und katholischen Theologie (Brunner, Tillich, Ott, Moltmann, Rahner u. a., alles recht summarisch (221–282) und einer kurzen systematischen Synthese (282–286), die in einer christologischen Perspektive zu zeigen sucht, daß Sinn und Sein von Person sich erst in der Hingabe, Selbstwerdung sich in Selbstschenkung erfüllt und darin Gegenwart des Logos Gottes geschieht. Nur so könne man den Aporien des neuzeitlichen Subjektbegriffs entgehen.

In derselben Linie bewegt sich unter Berücksichtigung von Moltmann, Rahner und Ott der Beitrag von P. Sequeri (Der Personbegriff in der Trinitätslehre, 309–332), der, um den Widersprüchen des traditionellen wie modernen Personbegriffs und der leer in sich kreisenden Diskussion um dessen Klärung zu entgehen, die Ausarbeitung einer Ontologie der Hingabe als Grundvollzug der Freiheit vorschlägt und die Trinitätsoffenbarung als absolute Metapher solcher ekzentrischer und doch reflexer Freiheit und darin als Angebot des Heils verstehen möchte. Damit gelingt ihm auf eindrückliche Weise auch der Einbezug der von ihm sehr originell konzipierten Christologie.

Pannenberg (Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 333–348) nimmt noch pointierter die Frage nach der Identität des Subjekts auf, das sich angesichts der Differenz von An- und Für-Sich, Individualität und Sozialität, Rolle und Wesen als kontingent erkennen und auf seine nur eschatologisch erreichbare Identität hin entwerfen muß. In der Wirklichkeit der Trinität findet solche Suche des Menschen Her- und Zukunft, Raum und Matrix, ihre ontologische und eschatologische Gewähr.

V. Melchiorre (Um eine Hermeneutik der Person, 289–308) bietet zu allem bisher Gesagten die philosophischen Grundlagen, insofern er zeigt, daß bereits im Mittelalter die Herausbildung des Personbegriffs auf einem komplizierten Zusammenspiel von Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie und in alldem auf einer Art transzendentaler Phänomenologie beruht, in welcher man das Zugleich von Subsistenz, Ekstasis und Totalität, Eigenstand und Seinseröffnetheit zu verstehen sucht.

A. Rigobello (Die spekulativen Elemente des Personbegriffs im 20. Jh., 349–370) kann zeigen, daß dieser in einer konvergenten Aspiraration von Neuthomismus (Maritain), Phänomenologie (Scheler), französ. Spiritualismus (Bergson, Mounier) und Dialogik gründet. – Der Bd schließt mit historisch-bibliographischen Beiträgen zum Personalismus in Frankreich und Italien (G. Campanini, P. Nepi, J. D. Durand), wobei auch dessen Implikationen und Folgen in der politischen Philosophie (P. Valadier) und das Scheitern aller antipersonalistischen Ideologie (E. Borne) reflektiert werden.

Der Bd ist instruktiv für alle, die sich über den Personalismus in romanischen Ländern und/oder die Grundprobleme einer Definition des Personbegriffs im Blick auf die Trinitätslehre informieren und erste systematische Leitlinien erhalten wollen. Letztere – und nur das sei hier diskutiert – bewegen sich im Feld heutigen Grundkonsenses spekulativer Theologie. Ausgehend von einer allen Vf. notwendig erscheinenden Überwindung eines streng subjektiv gefaßten, vom absoluten oder endlichen Subjekt her konzipierten (Barth, Rahner) wie eines eher naiv kommunikativen (Moltmann) Gottesbegriffs mühen sie sich um die Begründung einer kenotisch-trinitarischen Konzeption von Person wie des Wesens Gottes, um Freiheit und Kommunikation im/zwischen den Menschen, in und zwischen Gott und Menschheit denken und bewähren zu können.

Dazu im folgenden einige kritische Anmerkungen.

Der patristische Teil ist im wesentlichen eine Zusammenfassung einer Monographie des Vf.s, also zusammengestrichen und nicht neu und organisch entworfen. Er teilt somit Stärken und Schwächen jenes Buches, neue Lit. ist nicht wirklich verwertet. Dennoch ist er im Gesamtduktus sinnvoll, auch wenn die Christologie zu wenig eingearbeitet wird und damit der Aspekt der Subsistenz weitgehend wegfällt. Vgl. dazu B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 276ff. Auch in der Darstellung Augustins wäre die Integration trinitarischer, christologischer und anthropologischer Theoreme besser gelungen, wenn Milano die Bemerkungen Studers eingearbeitet hätte (201–224).

Für Thomas fehlt der wichtige Akzent der unmitteilbaren Einmaligkeit und Nicht-Benennbarkeit der Person (S. Th. I 30), dazu muß ergänzend (wie für Richard von St. Viktor und Duns Scotus) der Aufsatz von Melchiorre beigezogen werden. Es wird nur die Linie von Boethius her ausgezogen, was zu wenig ist (56–62).

In bezug auf Hegel hat Milano richtig die Zweideutigkeit von dessen Trinitätskonzeption herausgearbeitet, welche diese einmal als universales Subjekt, das sich im Prozeß der Selbstverwirklichung in seine Momente hinein verändert und so reflektiert, dann als Einheit dreier Personen kennzeichnet, die sich aneinander verlieren und gewinnen (141–157, 203ff). Anstatt aber die Spannung, die doch für die gesamte Geschichte der Trinitätsmetaphysik von Augustin bis Rahner typisch ist, aufzuarbeiten, fällt er in die üblichen Schemata der theologischen Hegel-Kritik: Vermengung innerer und ökonomischer Trinität, Auflösung der Freiheit in die Dialektik des Begriffs, Gottes in das Denken des Subjekts, beider in den Prozeß des Geistes, eine Kritik, die nach Theunissens Metakritik von 1970 nicht mehr so glatt möglich sein sollte und zudem unfruchtbar ist. Für die Lösung des gemeinsamen Problems könnte man daran denken, die Dialektik des Begriffs und des Geistes an die der Liebe (des frühen Hegel) rückzubinden und so zu einer Ontologie der Weggabe der Subjekts an- und füreinander im Geist zu kommen. Von da aus wäre es vielleicht gar möglich, eine transzendental-ontologische Differenz, einen symbolischen Spielraum zwischen absolutem, objektivem und subjektivem Geist, An-sich und Für-sich, Subjekt und Anderem, Gegenwart und eschatologischer Erfüllung offenzuhalten. Für dergleichen gegenseitige Korrektur und Hilfe zwischen Theologie und Hegel ist die Zeit mehr als reif. Pannenberg ist da einer der wenigen, der Hegel in dieser Richtung hilfreich weitergedacht hat. Damit wäre auch einer allzu naiven Fassung des Hingabecharakters der trinitarischen wie zwischenmenschlichen Vollzüge gewehrt, die in der neueren Theologie allgegenwärtig ist (Ansätze dazu 282ff). Dieser überstrapazierte Begriff der Selbsthingabe taugt ontologisch wie psychologisch nur, wenn er mit den Prinzipien reflexiver und sich erwirkender Freiheit (Sequeri) und der Geschichte einer im Geist vermittelten Identität und Integration verbunden wird (Pannenberg).

Dazu fehlt es – und das ist bei allem Ertrag die erstaunlichste Lücke – immer noch an einer sauberen zugleich phänomenologischen, transzendental-ontologischen und dialogischen Erhellung der Wirklichkeit von Person, die ein Höchstmaß an philosophischen und psychologischen Errungenschaften neuzeitlicher Forschung einzubehalten und trinitätstheologisch zu reflektieren vermöchte. Im allgemeinen beschränkt sich die Diskussion auf eine viel zu formale Erörterung des Personbegriffs und arbeitet mit unbewiesenen Behauptungen, was man heute noch (oder nicht mehr) Person nennen könnte etc. (so noch bei Rahner, Barth,

Moltmann etc.). Allein die gegensätzliche Bewertung des Verhältnisses von Person- und Subjektbegriff bei Sequeri (325) und Pannenberg (346), einmal wird man als Subjekt geboren und erst im Laufe der Freiheitsgeschichte zur Person, dann heißt es terminologisch genau umgekehrt) zeigt die ganze Verwirrung. Schlimme Folgen zeitigt dieser Grundmangel für die einfachsten (vom Rez. in der MtHZ 35, 1984, 245ff und im Buch ‚Neuzeit und Offenbarung', Roma 1986, 17ff, 271ff gestellten und einer ersten Lösung zugeführten) Fragen der Trinitätslehre und des christlichen Gottesbildes. Ob Gott ein Subjekt oder dreipersönlich ist, inwieweit die Natur geistig-reflexiv und/oder wirhaft und die drei Personen reflexiv oder nur korrelativ oder gar nur als Entfaltungsweise einer Geistdialektik zu verstehen sind, alle diese Fragen werden zwar akademisch erörtert, aber dann doch im Nebeneinander der sich ausschließenden (und höchst ergänzungsbedürftigen) Entwürfe stehengelassen und mit einem allzu schnellen Hinweis auf die ekstatische Struktur der Liebe etc. überdeckt. Wie man Rahner und Barth einerseits, Moltmann andererseits (oder die zwei Seiten der Hegelschen Spekulation) versöhnen könne, wird nicht gezeigt. In unserem Bd fehlen dafür zwei Hauptzeugen für eine solche Lösung, nämlich H. U. von Balthasar und E. Jüngel, auch der Entwurf H. Mühlens wird zu kurz abgetan. Von ihrem Miteinander wäre auf Dauer der Entwurf einer trinitarischen Ontologie zu erwarten, hier müßte die systematische Reflexion einsetzen, von einem Dienst an einem verantwortbaren Gottesbild am Ende der Neuzeit gar nicht zu reden.

Der vorliegende Bd hat zu einem solchen Gespräch wesentliches Material bereitgestellt und denkt in die zur Lösung notwendige Richtung. Außerdem dürfte hier einer der vollständigsten Überblicke zur Geschichte und Problematik des theologischen Personbegriffs in der Neuzeit vorliegen, nebst einer Einführung in den Personalismus in Frankreich und Italien, die dem deutschen Leser nur willkommen sein kann. Insgesamt also ein verdienstvolles und in vieler Hinsicht beachtenswertes Unternehmen, dessen angekündigte Fortsetzung man mit einiger Spannung erwarten darf.

Gerleve/Rom Elmar Salmann OSB

Rücker, Heribert: **„Afrikanische Theologie"**. Darstellung und Dialog. Innsbruck, Wien: Tyrolia 1985. 271 S. Innsbrucker Theologische Studien, Bd 14) kart. DM 58.–

Die außerabendländische Welt will, so hört man vielerorts, auch im kirchlichen Raum nicht länger in einer Zuschauerrolle verharren. Wenn die Katholizität der ungeteilten Kirche nach den Worten des Vaticanum II sich in der einträchtigen Vielfalt in besonders hellem Licht zeigt (LG 23), dann gehört es schon zur theologischen Aufgabe jeder Ortskirche, dieses Licht durch die Entfaltung der eigenen Identität immer heller werden zu lassen.

Bei der vorliegenden Arbeit, die als theologische Diss. von der Abteilung für Kath. Theol. der Ruhr-Univ. Bochum angenommen wurde, geht es dem Vf. darum, eine Zusammenschau Afrikanischer Theologie anzubieten und einen Anstoß zum Dialog, besser gesagt, zur Diskussion über neue theologische Paradigmen im afrikanischen Kontext zu geben. Der Vf. teilt seine Studie in vier Kap. auf.

Unter der Überschrift „Afrikanische Theologie als Allegorie" wird im 1. Kap. an die Anfänge einer „Afrikanisierung" im Rahmen der Missionarstheologie und an die ersten Ansätze von afrikanischen Theologien erinnert, die teils an die missionarstheologischen Versuche anschließen und teils in Opposition dazu stehen.

Die Diskussion über den richtigen Weg dreht sich hier vorwiegend um den Begriff bzw. die Theorie der „Anpassung", in deren Rahmen das Problem einer kulturellen Überfremdung der christlichen Botschaft und des Afrikaners aufgrund der Europäisierung des Christentums gelöst werden soll. Die besondere Fragestellung bei diesen ersten Anläufen hat eine theologische Grundsatzdiskussion bedauerlicherweise in den Hintergrund verdrängt zugunsten einer kulturellen Auseinandersetzung (33). Wird „Afrikanisierung" der christlichen Botschaft von Missionaren und auch von einigen Afrikanern zunächst als Anpassung an die afrikanischen Verhältnisse verstanden, wobei den Einwirkungen westlicher Kultur, die vieles wertvolle Einheimische in den Schatten gestellt haben, ein Ende zu setzen ist, so entflammt bald darauf eine leidenschaftliche Diskussion darüber, ob Einheit oder Pluralität die Theologie bestimmen soll. Hierbei muß man wohl sagen, daß der Rückgriff auf philosophische Systeme, wobei auch Parmenides, Platon und Hegel ein Tribut abverlangt wird, sich als unglücklich erwiesen und den Rahmen der Diskussion unnötigerweise belastet hat. Der Protest gegen das hierdurch erzeugte Unbehagen hat nicht lange auf sich warten lassen. In diesem Zusammenhang weist der Vf. auf das Manko, d. h. das niedrige Reflexionsniveau eines statischen ethnographischen Ansatzes (65ff) sowie auf das mangelhafte Konzept der Dialektik von Inhalt und Form und folglich der Anpassungstheologie hin: „Durch die Absicht, das Wesen der christlichen Botschaft zu bewahren und nur die äußere Form zu ändern, verdrängt die Anpassung intentionsmäßig das Wesen der afrikanischen Traditionen und ist nur an deren äußerem Phänomen interessiert. Der afrikanischen Kultur wird ein bloß didaktischer Wert beigemessen, gemäß ihrer Brauchbarkeit als Träger für den neuen Inhalt. Anpassung besteht aus Übernahme von (afrikanischem) Unwesentlichem, während das (christliche) Wesentliche nicht angepaßt, sondern rein importiert werden soll" (69f). Anpassung bleibt daher eine bloße Taktik. Und die Frage ist dann berechtigt, ob die Intention selbst von vornherein nicht Unglaubwürdigkeit ist, wenn über die inhaltliche Vermittlung der christlichen Botschaft nicht reflektiert wird, sondern diese nur Bruchstücken afrikanischer Kulturelemente unterschoben wird und sie dann unverständlich bleibt und dem Folklorismus Vorschub leistet. Der Versuch zur Überwindung der theologischen Schwäche dieser ersten Ansätze liefert das Motiv für eine neue Fragestellung im afrikanischen Kontext.

Im 2. Kap. befaßt R. mit dem „Afrikanischen Realismus". Darunter versteht der Vf. die traditionelle afrikanische Denkweise, die er vor allem mit dem Begriff „Symbol" als Strukturprinzip auszumachen versucht. Das Symbol zeigt nicht nur die Grenze der Rationalität, sondern es ist die Sprache der Wirklichkeit als Ganzheit von Sichtbarem und Unsichtbarem.

Gerade diese ganzheitliche Betrachtungsweise ist im religiösen Denken des Afrikaners besonders wichtig. Die Erfahrung der sichtbaren Wirklichkeit verdankt ihre Konsistenz der Überzeugung des Afrikaners, daß sie letztlich eine Begegnung mit dem letzten Grund aller Dinge ist. Die Wirklichkeit der sichtbaren Welt weist nicht auf sich selbst zurück, sondern über sich hinaus. In diesem Sinne versteht sich der Satz, daß die Welt Symbol Gottes ist. Das Symbol ist nicht identifizierend, gleichwohl ermöglicht es ein Reden, das zum Ziel hat, den Umgang mit der Wirklichkeit als Umgang mit Gott auszuweisen, dessen Präsenz in der Welt als überströmende Fülle einzig und allein verehrt wird. Der afrikanische „Gott ist so selbstverständlich, wie dies dem lebensfreudigen Menschen ein Ja zum Leben ist" (135).

Vor allem die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK), mit denen sich der Vf. im 3. Kap. („Symbolische Theologie") beschäftigt, haben vom afrikanischen Symbolbegriff her eine entsprechende Glaubenspraxis entwickelt, auch wenn die zugrundeliegende theologische Reflexion als noch nicht voll reif angesehen wird. Trotzdem versucht R. eine theologische Interpretation der Denkwege dieser Kirchen zu liefern, denen andere afrikanische Kirchen wertvolle Anregungen zu verdanken haben.

Nach einer kurzen Darstellung des Phänomens der AUK, deren Zahl etwa mit 6000 angegeben wird, wendet sich R. den zentralen Themen bei diesen Kirchen zu: Einheit von Heilserfahrung und Erfahrung von Heilung, Jesus Christus als Symbol Gottes, Stellenwert des Geistes Gottes, Sakramentenverständnis und Kirchengemeinschaft.

Bei allen diesen Themen spielt neben dem bereis erwähnten Symbolbegriff auch der Begriff „Leben" eine wichtige Rolle. So wird z. B. das in Jesus Christus geschehene Heil nicht nur als Befreiung von der Sünde verstanden, sondern zugleich als umfassendes Heilen, in dem die Begegnung mit Gott geschieht. Als eine solche heilende Präsenz Gottes ist Jesus Christus vor allem Mittler, Retter und Geber des Lebens, ja Immanuel. Insbesondere die Rolle Christi als wahre Vermittlung der göttlichen Wirklichkeit hat den Gedanken der zur Zeit viel diskutierten „Ahnen-Christologie" angeregt, wobei die Ahnen-Figur-Christi, wie die des afrikanischen Ahnen, nicht nur und primär in bezug auf das Menschengeschlecht, sondern vor allem als Weg zu Gott große Bedeutung erlangt.

Im 4. Kap. unternimmt der Vf. den Versuch, die Behandlung des spezifischen Christlichen in der Afrikanischen Theologie darzustellen.

Dabei wird zunächst klargestellt, daß es nicht primär um die Frage des Monotheismus oder Polytheismus geht. Letzterer ist ohnehin aus afrikanischer Sicht nicht in dem Maße zutreffend, wie eine jahrhundertelange Mißdeutung der afrikanischen Religiosität glauben macht. Den Afrikaner interessiert nicht die Frage des Numerus Gottes, sondern die Wirklichkeit Gottes als lebenspendende Relevanz, als eine ihm zugewandte Präsenz, welche als ursprungloser Ursprung aller Dinge Bestand garantiert. Daß damit die Einzigartigkeit des biblischen Gottes nicht eingeholt wird, steht außer Frage. Daher hat es von seiten des Vf.s in diesem Kap., das er mit den Worten „Afrikanische Offenbarungstheologie" überschrieben hat, einer eingehenden Klärung des Begriffs „Offenbarung" bedurft. Die spezifische Qualität des biblischen Verständnisses von Offenbarung berechtigt nicht absolut dazu, anderen Arten des Zugangs zu Gott enthüllenden Charakter abzusprechen. Differenzierung ist zulässig und schmälert nicht die Bedeutung des „Bruches" des biblischen Weges, zumal des „Bruches des Kreuzes", zu allgemeinen religiösen Wegen, deren „Zulässigkeit" erst Augen und Ohren für das Biblische öffnet und spitzt.

Mancher Leser wird in dieser Arbeit eine Fülle von Informationen über afrikanische Weltanschauung und afrikanisches theologisches Denken finden und sich dadurch zum Nachdenken angeregt

fühlen. Er wird aber auch seine Unzufriedenheit über mangelnde Verständnishilfen oder unpräzise Ausführungen in einigen Punkten nicht verbergen können. Etwa die Frage, inwieweit der afrikanische Gott ein personales Verhältnis zur Menschenfamilie und zu den einzelnen Menschen unterhält. Daß Gott für den Afrikaner vor allem Beziehung bedeutet, wird an den vielfältigen Formen des Bezugs Gottes zur Welt in der afrikanischen Vorstellung ablesbar. Hier müßte man auch die personale Beziehung der Menschen untereinander in ihrer ganzen Bedeutung für den Afrikaner ernstnehmen. Diese Beziehung ist nicht nur Sinnbild, sondern sie bedeutet die Konkretisierung – unter den Bedingungen der Menschlichkeit – des personalen Verhältnisses Gottes zu den Menschen. Selbst die sog. Anthropomorphismen sprechen nicht gegen, sondern eher für die Nähe und zugleich für die Unergründlichkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Mysteriums.

Genau dies gilt es auch im Fall der „Ahnen-Christologie" klarzumachen, die mit dem Vorwurf der Funktionalisierung belegt wird. Es muß hingegen klargestellt werden, daß dieser christologische Ansatz nicht in einer „Not" fußt, sei sie auch so noble wie eine Seinsnot. Die Anwendung des Titels „Ahn" auf Christus ergibt sich für den Afrikaner vielmehr aus dem dankbaren Empfangen seiner selbst, in dem jegliche Funktionalisierung des Titels als Mittel für sachfremde Zwecke von vornherein behoben, ja ausgeschlossen ist. Die Person Christi – wie die der Ahnen in der afrikanischen Tradition – steht im Mittelpunkt als diejenige, von der und durch die alles erbeten wird.

Versteht man unter Wahrheit ein Beziehungsgefüge unterschiedlicher Perspektiven, so läßt sich das Mysterium freilich nicht in eine einzige Formel zusammenfassen. Jede Einzelaussage steht daher notwendigerweise im fruchtbaren Spannungsverhältnis zu anderen Einzelaussagen über das Mysterium. Wichtig aber ist die Gewißheit des Zusammenstrebens auf eine gemeinsame Mitte hin. „Christus als Ahn", diese Bezeichnung steht für eine formale Bestimmung unverkürzter Weite, d. h. für eine inhaltliche Aneignungsoffenheit im Horizont einer personalen Begegnung und Annahme des geheimnisvollen „Universale Concretum". Dieses läßt sich selbstverständlich von der afrikanischen Ahnenvorstellung nicht ableiten. Die Dominanz der Schrift bleibt unangetastet.

Auch wenn in den erwähnten und anderen Punkten der Arbeit genauere Formulierungen und Diferenzierungen wünschenswert gewesen wären, so hat R. mit dem vorliegenden Bd einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der afrikanischen Gedankenwelt geleistet. Besonders wertvoll ist auch die umfangreiche und sorgfältig nach Sachgebieten aufgeteilte Bibliographie, die zur weiterführenden Beschäftigung mit den behandelten Themen anregt.

Münster Kossi J. Tossou

„Dein leuchtend Angesicht, Maria ..." Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte. Hg. v. Wolfgang Beinert und Jürgen Hoeren. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988, 125 S. (Herder Taschenbuch, 1565) kart. DM 7.90

Das Marianische Jahr 1987/88 hat ein beachtliches Interesse an marianischen Fragen wach werden lassen. Das hat auch eine Sendereihe zum Marien-Thema des Südwestfunks gezeigt, die hiermit gedruckt vorliegt. Die Hörerzuschriften wie auch die Nachfrage anderer Sendeanstalten und auch von Verlagen haben die Verantwortlichen zu einer Buchveröffentlichung ermutigt. Die Redaktion der überarbeiteten Beiträge lag in den bewährten Händen von W. Beinert.

Entsprechend der zur Verfügung stehenden Sendezeit und der erzielten Breitenwirkung werden nur die wesentlichen Linien des katholischen Marienbildes skizziert. Wie der Untertitel des Buches schon andeutet, steht die geschichtliche Perspektive im Vordergrund. Die Sprache ist einfach; es ist eine Diktion getroffen worden, die das Thema nicht ohne Atmosphäre zu vermitteln sucht. Erfreulicherweise fehlt jeder distanziert besserwisserische Ton. Die Autoren vermitteln den Eindruck, sich mit der behandelten Thematik identifiziert zu haben.

O. Knoch (9–19) skizziert die Grundlinien des biblischen Marienbildes. Dabei gelten ihm die Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas als Zeugnisse früher urkirchlicher Marienverehrung. In zwei Beiträgen zeichnet W. Beinert das Marienbild der frühen Kirche (20–32) und das des 2. Jahrtausends (33–47). Die Titel, mit denen der Vf. die spezifische Perspektive einfangen möchte, sind interessant und diskussionsbedürftig. „Von Christus zu Maria", als Kennzeichen für den patristischen Zeitraum, und „Durch Maria zu Jesus" als mittelalterliche und neuzeitliche Blickrichtung (39f). Das Anliegen der Reformatoren bezeichnet er als Bemühen, die Gestalt Mariens an die Hl. Schrift zurückzukoppeln, was dann aber faktisch zu einer Abkoppelung geführt habe. Eine katholischerseits einsetzende Übertreibung sei die Folge gewesen. H. Schütte (48–63) hebt die christologischen und ekklesiologischen Akzente des 2. Vatikanums hervor und verfolgt ihre Linien in neuere mariologische Lehrschreiben hinein. M. Mügge (64–75) betrachtet Maria unter ökumenischem Gesichtspunkt. Positive Aussagen bei Luther und die Anerkennung der ersten Konzilien lassen die Referentin das Verbindende sehr deutlich herausstellen. Daß sie bei ihrem Bemühen nicht tastend und ungenau wird, zeigt ihre Stellungnahme zum Thema „Jungfrauengeburt" (72). Die mit der Autorin zu diskutierende Frage ist etwa die nach dem eschatologischen Hintergrund evangelischer Einwände gegen eine aktuelle geistliche Mutterschaft Mariens zu Gunsten der Kirche. Ferner wird man fragen dürfen, ob bei dem Luther des Magnificat-Kommentars der einzelne Gläubige nicht schon so isoliert gesehen wird, daß eine Heilssolidarität der Kirche, und damit auch Mariens und der Heiligen, nicht zum Tragen kommen kann. Diese Fragen wären etwa auch mit W. Beinert zu diskutieren. M. Walter (76–88) berichtet über das Marienbild der Feministischen Theologie. Angesichts deren Methodenunsicherheit stellt er mit Recht die Frage, wie sich etwa der Entwurf von Chr. Mulack biblisch verantworten läßt. Dies gilt auch für die Position von H. Wöller, die die Jungfräulichkeit Mariens nicht christologisch faßt, sondern als Aussage über die Frau und ihre Freiheit von Ideologien und Vorurteilen. W. Beinert (89–97) läßt dann einen Beitrag folgen zum Lob der Mutter Jesu heute. Die betende Hinwendung zu ihr begründet er in einem zweifachen Schritt. Es ist zunächst der Gedanke, daß unser Gebet nach Mariens Vorbild gestaltet sein soll. Die unmittelbare Hinwendung zu ihr mit der Bitte um ihre Fürsprache wird mit dem Hinweis begründet, daß wir uns in die Gemeinschaft der Heiligen ‚hineinbeten' können. Das Büchlein schließt mit einer Reihe (17) von W. Beinert zusammengestellten Mariengebeten. Sie sind gut ausgewählt und, darauf sei hier eigens hingewiesen, mit einem hilfreichen Text eingeleitet.

Insgesamt ist das Büchlein eine empfehlenswerte Veröffentlichung. Es zeigt weiten Kreisen wichtige Linien der katholischen Marienverehrung. Zugleich gibt es Anregungen, sich weiterführend dem Thema zu nähern. Neben den gestellten fachtheologischen Fragen seien zwei formale Anmerkungen gemacht. Chr. Mulack ist ev. (und nicht kath.) Theologin (77). Der Autor der jüngsten Darstellung der Marienlehre Luthers heißt Gorski (126).

Vallendar Franz Courth SAC

Beinert, Wolfgang: **Unsere Liebe Frau und die Frauen**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 207 S. (frauenforum) kart. DM 24.80

Der Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert hat mit dem vorliegenden Buch eine interessante (und naheliegende) Verbindung zwischen zwei Bereichen geschaffen, in denen er bereits mit verschiedenen Veröffentlichungen hervorgetreten ist: der Mariologie und der Frauenforschung (erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an das von ihm und H. Petri hg. „Handbuch der Marienkunde", Regensburg 1984 und an den von B. hg. Band „Frauenbefreiung und Kirche", Regensburg 1987). Eine solche Verbindung zwischen Mariologie und Frauenforschung bzw. spezieller auf die Theologie bezogen: der feministischen Theologie ist nicht gänzlich neu; das IV. Kap. des vorliegenden Buches von B. zeichnet unter der Überschrift „Maria in der feministischen Theologie" (111–138) die Verbindungslinien nach. Das Kap. macht deutlich, daß es heutzutage durchaus nicht ungewöhnlich ist, daß feministische Theologinnen sich auch der Mariologie zuwenden – dies nach einer anfänglichen Phase feministischen Desinteresses an Maria, das vor allem durch die Ablehnung der traditionellen Marienlehre hervorgerufen wurde. Daß Theologinnen sich im Licht der feministischen Theologie mariologischen Fragen stellen, ist also durchaus nicht ungewöhnlich – daß ein katholischer Dogmatikprofessor dies tut, ist immer noch eine Ausnahme (leider!) und verdient nicht zuletzt aus diesem Grund besondere Beachtung.

Um das Fazit vorwegzunehmen: B.s Buch besticht sowohl durch die Kompetenz des Autors in mariologischen Fragen als auch durch das Wissen und das Engagement in Fragen der feministischen Theologie. Das Buch als ganzes ist ein Hoffnungszeichen dafür, wie die Anstöße der feministischen Theologie – wenn kompetent aufgenommen und reflektiert – traditionellen Arbeitsgebieten neue Zusammenhänge und Dimensionen erschließen können und erschließen müssen.

Ausgehend von der Beobachtung, daß sich die Marienverehrung und die Achtung vor den Frauen in der Kirche indirekt proportional zueinander zu verhalten scheinen, entwickelt B. sein Thema in fünf Kap.

Das erste Kap. (11–29) hat einführenden Charakter, indem es das dem Buch zugrundeliegende Problem skizziert, eben den Widerspruch zwischen

der Zuwendung der Christen zu Maria und der Abwertung der konkreten Frauen (15f). Dieser Widerspruch wird nicht zuletzt in der Entwicklung der Marienlehre selbst lokalisiert, die Maria immer weniger als *Vorbild* denn als *Hochbild* erscheinen ließ. Die sich an diese Einführung anschließenden Kap. bieten einen geschichtlichen Aufriß der Verbindungslinien zwischen Mariologie und Frauenfrage.

Das zweite Kap. ist dem Marienbild des Neuen Testaments gewidmet (30–64); es nähert sich diesem Bild im Kontext von Anmerkungen zur patriarchalischen Umwelt der Heiligen Schrift und der Haltung Jesu gegenüber Frauen sowie den Frauen in der Urkirche (hilfreich sind hier, wie auch im restlichen Buch, Tabellen und Graphiken, die die Informationen geschickt bündeln). Als marianisches Urbild des Neuen Testaments identifiziert B. das der Jüngerin bzw. der Jüngerschaft – einen ekklesiologischen Begriff, der nicht primär geschlechtsspezifisch gefärbt ist. Auf dieser Grundlage wird dann allerdings die Tatsache bedeutsam, daß dieses Urbild der Jüngerschaft eben eine Frau ist und deshalb gilt, „daß es auf der Ebene des Heiles keine irgendwie geartete Vorrangigkeit des Mannes gibt" (64). B. liest die zentrale Botschaft des Neuen Testaments als radikal frauenfreundliche – dies nicht zuletzt aufgrund der Stellung Marias.

Ein drittes Kap. des Buches zeichnet das Bild von „Maria in der Männerkirche" (65–110). B. weist auf eine ambivalente mariologische Tradition der Kirche hin, in der sich frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte finden (66 Z. 14 muß wohl anstatt „frauenfeindlich" „frauenfreundlich" heißen), die also im Grunde die radikale Frauenfreundlichkeit des Evangeliums nicht zu bewahren wußte. Der Vf. skizziert das „Schwanken zwischen der Anerkennung der Gleichbürtigkeit und der Unterordnung der Frau, zwischen der Treue zur evangelischen Botschaft und der Einbettung in das patriarchalische Kulturmuster" (103f) nach. Dieses Schwanken läßt sich auch in der mariologischen Tradition festmachen: Maria erscheint einerseits als die unerreichbare, idealisierte Frau, von der alle anderen Frauen durch einen tiefen Graben getrennt sind, andererseits als die geschwisterliche Frau im Zentrum der Geschichte Gottes mit den Menschen.

In einem vierten Kap. analysiert B., wie zu Beginn schon erwähnt, die mariologischen Reflexionen in der feministischen Theologie (111–138). Das Kap. bietet eine knappe Einführung in die Anliegen der feministischen Theologie als Ganzer, innerhalb derer dann die unterschiedlichen mariologischen Ansätze situiert werden.

Den Schluß des Buches bildet ein Kap. über „Maria und die theologische Anthropologie" (139–168), dessen Kern Ausführungen über die theologisch-anthropologische Bedeutung der Weiblichkeit Marias darstellen. Als mariologisches Grundprinzip nennt B. die Jüngerschaft Marias (vgl. seine Ausführungen zum neutestamentlichen Marienbild), die Maria zum „signifikanten Zeichen der erfüllten Gottbegegnung des Menschen" macht (153). Ist sie somit Modell des neuen Menschen, so ist nicht zu übersehen, daß dieses Modell weibliche Züge hat. Gerade wenn Maria Modell der Jüngerschaft ist, gilt es, sie neu als „Schwester im Glauben" zu entdecken (ein Marientitel, der gerade in der liturgischen Marienverehrung sicher der Verstärkung bedürfte. Angemerkt sei hier, daß der liturgische Bereich bei B. fast vollständig ausfällt; die Stichworte „Liturgie" und „Gottesdienst" finden sich im Register nicht).

In einem kurzen Epilog geht der Vf. noch auf das päpstliche Schreiben „Mulieris dignitatem" ein, um dann im letzten Satz des Buches noch einmal den eigentlichen Impetus seiner Gedanken zusammenzufassen: „Eine kirchlich voll entfaltete Mariologie auf ekklesiologisch-anthropologischem Hintergrund würde zum Ende des Patriarchalismus in der Kirche führen" (173).

Das Buch als Ganzes bietet eine Fülle interessanter Ansätze und Gedanken. Vielleicht wichtiger als all die Einzelanstöße ist aber das Buch selber: Es zeigt beispielhaft, wie die feministische Theologie als herausfordernde Dialogpartnerin der traditionellen Theologie ernst zu nehmen und aufzunehmen ist. Dabei werden B.s Ausführungen selbst zu einer Herausforderung: Es sollte nach diesem Buch nicht mehr möglich sein, die Reflexion über „Unsere Liebe Frau" am Kontext „der Frauen" und das heißt ganz konkreter Frauenfragen auch und gerade der heutigen Zeit vorbei zu betreiben. Es bleibt zu hoffen, daß dieses Buch über den Rahmen seines Themas hinaus zum Exemplar wird (um einen marianischen Titel aufzunehmen) für eine Neuorientierung traditioneller theologischer Arbeitsweisen.

Durham Teresa Berger

Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? Hg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 216 S. (frauenforum) kart. DM 24.80

Der vorliegende Bd geht auf eine Tagung der Akademie der Diözese Stuttgart-Rottenburg zurück, die in dem von Papst Johannes II. ausgerufenen „Marianischen Jahr" stattfand. Die acht Beiträge der sechs Autorinnen sind aber nicht allein durch diesen Kontext angeregt, sondern situieren sich innerhalb eines neuerwachenden Interesses an der Gestalt Marias und der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Mariologie, wie sie in der feministischen Theologie und in der Frauenforschung überhaupt spürbar geworden sind.

Dabei arbeitet der Bd mit einem speziellen Blickwinkel, wie es das Vorwort (7–11; man wünscht es sich ausführlicher) hervorhebt: „In der Geschichte stand das Bild der Gottesmutter immer in engem Zusammenhang mit der Vorstellung von der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft. Dem soll im vorliegenden Bd nachgegangen werden – mit dem Ziel, Hilfestellungen für die Gegenwart anzubieten" (11).

Die zwei Schwerpunkte des Bd.s liegen auf der theologiegeschichtlichen Ebene einerseits und den Neuansätzen der feministischen Theologie andererseits – ein eigener Beitrag zum Beispiel zu den neutestamentlichen Marienaussagen fehlt. Dies scheint kein reiner Zufall zu sein: Elisabeth Gössmann, eine der Hg. des Bd.s, zeigt in ihrem Beitrag über „Mariologische Thesen in der Feministischen Theologie" (168–179) sehr klar, warum ihr gerade die Verbindung zwischen diesen beiden Ebenen von fundamentaler Bedeutung ist:

„Nur durch eine solide vertikale Achse von theologiegeschichtlicher Frauenforschung (kann) eine sich als feministisch verstehende Theologie auf Dauer Bestand haben und ihre Ziele erreichen" (168). Am Beispiel der mariologischen Entwürfe von Mary Daly und Christa Mulack verweist die Autorin darauf, daß die gegenwärtige feministisch-theologische Mariologie fast ausschließlich die mariologischen Lehren männlicher Theologen anvisiert und kritisiert, während sie die Marientradition der Frauen nicht genügend kennt – womit die feministische Theologie an diesem Punkt selbst einen Beitrag zur Marginalisierung von Frauenwerken leistet.

In ihrem zweiten Beitrag „Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte" (63–85) bietet Elisabeth Gössmann dann ein Beispiel dafür, wie eine differenzierte Aufarbeitung der theologiegeschichtlichen Marientradition aussehen kann. In eine ähnliche Richtung gehen die Beiträge von Margot Schmidt zum Marienbild bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg (86–115) und von Hanna-Barbara Gerl zur Mariologie der Renaissance. Bei aller Unterschiedlichkeit machen die drei genannten theologiegeschichtlichen Beiträge deutlich, daß eine Schlußfolgerung eines früheren Artikel des Buches zumindest nicht für die ganze Theologiegeschichte ohne Schwierigkeiten anzuwenden ist: Anne Jensen hatte in ihrem Beitrag zu Vorformen des Marienkultes in der frühen Kirche (36–62) geschrieben: „Deutlich unterschieden werden muß zwischen einer männlich-patriarchal ‚von oben' diktierten und verordneten Mario-Logie ... und einer volkstümlich von unten, gewachsenen Marienverehrung, insbesondere der von Frauen praktizierten" (62). Gössmann selbst spricht in ihrem Beitrag vorsichtiger von einer „bipolaren – um nicht zu sagen: ambivalenten mariologischen Tradition" (79).

Sicher ist, daß am Schnittpunkt von Marientradition und Frauengeschichte noch ein weites Forschungsgebiet offenliegt. Es ist das Verdienst der genannten Beiträge, hier mit den notwendigen differenzierten Detailarbeiten zu beginnen.

Mehr auf die heutige Situation blicken die beiden Beiträge von Herlinde Pissarek-Hudelist über die Chancen und Schwierigkeiten von Marienverehrung und Mariologie in Verkündigung und Katechese (146–167) und über die Mariologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Im letztgenannten Beitrag hätte man sich einen expliziteren Verweis auf das frauen-gerechte Potential der vorrangigen Option für die Armen gewünscht.

Als nämlich erst einmal erkannt und bekannt war, daß die Frauen zu den Ärmsten der Armen in Lateinamerika zählen, mußte die Befreiungstheologie sich aus ihrem ureigensten Anliegen heraus, eben dieser vorrangigen Option für die Armen, mit den Frauen zu solidarisieren beginnen. Pissarek-Hudelist bemerkt allerdings zu Recht, daß relativ wenig Material über Maria aus der Befreiungstheologie bekannt ist. Dies hängt m. E. nicht zuletzt damit zusammen, daß wir viel zu wenig das eigentliche „Lebensmaterial" der Befreiungstheologie kennen und rezipieren, nämlich die hunderte von neuen Liedern und Liederbüchern, Liturgien und Glaubensbekenntnissen, in denen der Glaube und mit denen die Glaubenden in Lateinamerika leben.

Abschließend eine Bemerkung zum ersten Beitrag des Bdes, der von der Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann stammt und zwei wichtige Gebiete miteinander verbindet: die Schrift und die Liturgie der Kirche. Die Autorin untersucht die beiden Texte Spr 8 und Sir 24 in den Lesungen an Marienfesten. Dies ist sicher ein reizvolles Thema, nur fragt man sich, warum die Autorin für ihre Untersuchung ein vorkonziliares Meßbuch heranzieht und zudem nie anmerkt, an welchen Marienfesten welcher Text gelesen wird. Dementsprechend wird auch an keiner Stelle erwähnt, daß Spr 8 auch die alttestamentliche Lesung am Dreifaltigkeitssonntag und Sir 24 die alttestamentliche Lesung am Zwei-

ten Sonntag nach Weihnachten darstellen, wo sie für die Kirche keine mariologischen, dafür aber umso wichtigere trinitarische Bezüge haben. Dies sollte insbesondere angesichts des abschließenden berechtigten Plädoyers der Autorin für den Abbau der einseitigen Männlichkeit der theologischen Symbolik nicht verschwiegen werden. Genau dies leistet die Liturgie ja an diesem Punkt.

Im ganzen bietet der vorliegende Bd eine Sammlung interessanter und wichtiger Einzelbeiträge zu den in der Frauenforschung bzw. der feministischen Theologie neu aufbrechenden Fragen um Maria und die Entwicklung der Mariologie. Man hätte, gerade angesichts der Vielschichtigkeit der Perspektiven, zu Beginn oder am Ende gerne einen Beitrag gesehen, der die gemeinsamen Linien stärker konturiert, die Impulse zusammenfaßt oder die in den Beiträgen thematisierten weiterführenden Fragen bündelt.

Durham Teresa Berger

Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Hg. von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix. – Paderborn/München: Bonifatius-Druckerei/Chr. Kaiser (1988). 746 S., geb. DM 98.–

Endlich liegt der lang erwartete Dokumentenband vor, der ein Quellenwerk ersten Ranges für den weltweiten christlich-jüdischen Dialog darstellt. Der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, und der Stellvertretende Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dr. Hans-Gernot Jung, haben das Vorwort geschrieben, und die beiden Hg. die Einleitung, in der gleich zu Beginn bemerkt wird: „Die hier vorgelegte Dokumentation ist das Ergebnis einer langjährigen gemeinsamen Arbeit der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Die Initiative dazu ging von Oberkirchenrat Wilhelm Gundert aus, dem damals für diese Fragen zuständigen Referenten in der Kirchenkanzlei der EKD, und wurde vom damaligen Vorsitzenden der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums, Auxiliarbischof Karl Flügel, bereitwillig aufgegriffen." Schon hier möchte ich hinzufügen: Ein besonderer Dank gebührt Herrn Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhart von Paderborn, der die Bonifatius-Druckerei als katholischen Verlagspartner gewinnen konnte.

Was enthält dieser Dokumentenband? Alle theologisch relevanten Verlautbarungen der Kirchen zur „Judenfrage" von 1945–1985. Zunächst die katholischen Verlautbarungen, angefangen von der Weihnachtsbotschaft Pius XII. vom 24. Dezember 1949 bis hin zum „Geistlichen Wort" der deutschen Bischöfe vom 8. Mai 1985, jeweils versehen mit einer Einführung von Hans Hermann Henrix, gegliedert nach päpstlichen bzw. vatikanischen Verlautbarungen; Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskommissionen und Bischofskonferenzen sowie Synoden; Verlautbarungen deutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen, Synoden und Gremien. Es folgen die evangelischen Verlautbarungen, jeweils mit einer Einführung von Prof. Rolf Rendtorff, der auch für die Gesamtredaktion des Bandes verantwortlich war, gegliedert nach Ökumenischen Verlautbarungen, Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen, Verlautbarungen aus deutschen Kirchen. Es schließen sich jüdische Verlautbarungen und gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen an. Den Abschluß bildet ein umfangreiches Namen- und Sachregister, erstellt von Johannes Ehmann, das den Inhalt des Dokumentenbandes hervorragend erschließt. Erfreulicherweise wurde auch noch die Ansprache Johannes Paul II. beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 in den Band aufgenommen wie auch das Grußwort an den Papst von Prof. Saban und Prof. Elio Toaff. „Die Drucklegung der Dokumentation wurde ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung seitens des Verbandes der Diözesen Deutschlands und des Kirchenamts der Evangelischen Kirche in Deutschland" (26).

Den Initiatoren und Hg.n dieses umfangreichen Dokumentenwerkes gebührt der Dank aller, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt und interessiert sind. Der Dialog geht weiter und muß weitergehen. Denn: „Die große, die unvermeidliche Frage, die sich der Kirche stellt, ist die der fortdauernden Berufung des jüdischen Volkes, die seiner Bedeutung für die Christen selbst. Es genügt nicht, den Reichtum unseres gemeinsamen Erbes zu entdecken. Ohne etwas von ihrer Originalität zu verlieren, wird die Kirche sich infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich bewußt, daß sie um so mehr erblüht, als sie aus ihrer jüdischen Wurzel lebt. Der dauernde Fortbestand des jüdischen Volkes bedingt für die Kirche nicht nur ein Problem bezüglich der zu verbessernden äußeren Beziehung, sondern auch ein inneres Problem, das ihr eigenes Selbstverständnis berührt" (Roger Kardinal Etchegaray auf der sechsten Vollversammlung der Synode der Bischöfe am 4. Oktober 1983 in Rom).

Passau Franz Mußner

Harder, Günther: **Kirche und Israel.** Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis. Eingel. u. hg. v. Peter von der Osten-Sacken unter Mitarbeit v. Richard Scherer. – Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum 1986. 281 S. (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, 7) kart. DM 17.80

Der 1978 verstorbene evangelische Neutestamentler Günther Harder gründete 1960 das Institut Kirche und Judentum an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und leitete es bis 1974. Peter von der Osten-Sacken führt umsichtig in das Werk seines Vorgängers ein (8–18); es folgen dann 14 zum Teil zusammengezogene und unter vereinheitlichende Titel gebrachte Harder-Aufsätze, die das theologische Verhältnis zwischen Judentum und Christentum betreffen. Außerdem findet sich im Buch der Briefwechsel Harders mit Ernst L. Ehrlich zur Frage des Heilsweges (222–245).

H. betrieb nicht nur neutestamentliche Exegese, sondern verfolgte darüber hinaus die Geschichte von Judentum und Christentum bis hin zur Hitlerzeit, ohne dabei seine enge Bindung an die Schrift zu verlieren. Er suchte in der nachbiblischen christlich-jüdischen Geschichte die Bestätigungen und Korrekturen für seine ntl. Thesen und für sein Engagement innerhalb der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Seine Beobachtungen aus dem Studium des Barnabasbriefes (29–34), des Dialogs Justins mit dem Juden Tryphon (34–40), mittelalterlicher Vorkehrungen zu Schutz und Niederdrückung der Juden (40–47) und der Einstellung Martin Luthers zu den Juden (47–59) sind nicht überholt. Ähnliches gilt für seine Forschungen über die zunehmende politische und theologisch-christliche Verstockung in den letzten 150 Jahren dem Judentum gegenüber (68–110). Der Hauptpunkt H. war aber ein neutestamentlich-evangelisch-ökumenischer: Aufgrund von Röm 9-11 darf die Kirche das im Judentum heute noch inkarnierte Israel weder beschädigen noch auslöschen, sonst widersteht sie Gottes Verheißung an Israel und an die Völker. Deshalb stritt H. z. B. gegen ein übertriebenes Sündenbewußtsein speziell auf evangelischer Seite. Der Mensch werde da zu eng als verlorene Kreatur gewertet. Dem stellte er die faszinierende „lebendige Natürlichkeit jüdischer Religiosität" gegenüber (118). Ähnlich warb er um den Abbau des protestantischen Supernaturalismus: „Der jüdische Mensch versteht sich schon als der, der er ist – mit seinem natürlichen Dasein – als von Gott berufen und erwählt. Der evangelische Mensch versteht sich erst als der, den Gott in Wort und Sakrament neu schafft, als von Gott berufen und erwählt". Judenmissionarische Tendenzen und Ideologien bekämpfte er mit Nachdruck. Aus Röm 11,15 ergebe sich, daß die Bekehrung der Juden ein Ereignis sein werde, „das weder auf Mission noch Gespräch zurückgeführt werden kann, es ist nicht eine Lösung der Judenfrage, die menschlichem Bemühen zu verdanken wäre. Es ist schlechthin das Wunder Gottes, es ist die verborgene Zukunft, auf die man hinweisen, über die man aber nicht verfügen kann" (176f).

H. war aber weder Synkretist noch Beschöniger des Judentums. Er nahm immer wieder Paulus gegen Angriffe von jüdischer Seite in Schutz, als ob Paulus am christlichen Totalitätsanspruch schuld sei und als ob das christliche Unvermögen, mit Juden und Judentum umzugehen, auf eine von Paulus arrangierte hellenistische Verfälschung des Judentums zurückgehe (bes. 230–241).

Die Evangelische Kirche Deutschland verdankt H. sehr viel. Er war ein Vordenker der seit ca. 1960 herausgekommenen evangelischen Kirchenerklärungen über Juden und Judentum. Von H. her zeichnen sich Umrisse eines neuen theologischen Denkens ab, das die alte Substitutionstheologie beiseite läßt (172), die jüdische Gesetzesfrömmigkeit positiv beurteilt (196–207), Verständnis für die neue Einwurzelung der Juden im Lande ihrer Väter aufbringt und sich der theologisch-heilsgeschichtlichen Unentbehrlichkeit der Existenz der Juden für das Christentum bewußt ist. Nach H. muß das heutige Gespräch mit den Juden unter dem steten Bewußtsein stehen, daß auch die Jesus als Christus ablehnende Judenschaft „die lebendige Kontinuität mit dem Volke Israel darstellt. Wo man diese Kontinuität ... übersieht, besteht die Gefahr, daß das Alte Testament zu einem schweigenden, nicht mehr die Kirche bewegenden ... Buch wird" (175).

Es hätte dem Buch gut getan, wenn ihm eine kurze H.-Biographie beigefügt worden wäre. Eine Kritik an H. ist schwieriger. Er hat sich nicht mit der Realität des nicht religiösen und atheistischen Judentums auseinandergesetzt, ein Mangel, den auch andere zeitgenössische Dialogiker gegenüber dem Judentum haben. Juden haben religiös und zionistisch zu sein, (nur) dann bieten sie eine Gesprächsbasis! H. warf auch kaum Blicke auf die heutige katholische Kirche (Ausnahme: 125f), obwohl sie für die evangelische Kirche ein ähnliches Problem darstellt wie das Judentum: von der Reformation überholt und doch nicht zurückgeblieben oder gar

verworfen! Christliche Ökumene und jüdischer Dialog sind mehr ineinander verhängt, als es viele evangelische oder katholische Autoren wahrhaben wollen. Diese generelle Kritik kann die Leistung H.s aber nicht hinunterdrücken: Er war eine beispielhafte Gestalt, die mit Sachkompetenz und Engagement Gründe für das moderne jüdisch-christliche Gespräch freilegte. Dank verdient auch Peter von Osten-Sacken, der H. wieder zum Leuchten brachte.

Luzern Clemens Thoma

Küppers, Kurt: **Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Bibliographie.** Münster: Aschendorff 1987 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 69); XII, 182 S., kart. DM 44.–

Eine der bleibenden Errungenschaften der liturgischen Erneuerungsbewegung in der Epoche der katholischen Aufklärung mit ihren berechtigten Anliegen nach größerer Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst und dem Eintreten für die Muttersprache in der Liturgie ist die Einführung deutscher Meßgesänge. Erst diesen Bestrebungen des ausgehenden 18. Jh.s verdanken wir „eine planmäßige Förderung des kirchlichen Volksgesanges" (Josef Andreas Jungmann). Die früher als bloße liturgische Randerscheinung geduldeten deutschen Gesänge im Gottesdienst verbreiteten sich im 19. und verstärkt auch im 20. Jh. in den Bistümern der deutschsprachigen Länder. Diese Entwicklung endete vor zwei Jahrzehnten. Erst im Jahre 1967 haben die Anliegen der katholischen Aufklärung, wenn man so will, in der Frage der Stellung des muttersprachlichen Gesanges im Gottesdienst ihren endgültigen Sieg errungen: seit der römischen Instructio de musica in sacra Liturgia vom 5. März 1967 gelten muttersprachliche Kirchenlieder als liturgische Gesänge im vollem Sinn. Diese Kirchenlieder aber befinden sich in aller Regel in den diözesanen Gesangbüchern. Die wiederum enthalten natürlich nicht nur Liedgut. Diözesangesangbücher als autorisierte und von der Bischöflichen Behörde vorgeschriebene Sammlungen gottesdienstlicher Gesänge und Gebete für die Gemeinden eines Bistums regeln im Gefolge der Aufklärungszeit die Teilnahme an der Meßfeier und am Gebet der Kirche. Neben dieser gottesdienstlichen Relevanz sind sie ihrer innersten Bestimmung nach Ausdruck und Darstellung einer den einzelnen Menschen zutiefst formenden Grundeinstellung, der christlichen Frömmigkeit. Ein Diözesangesangbuch hat demnach Bedeutung für das Leben der Kirche wie des einzelnen Gläubigen. In aller Regel bekommt der katholische Christ bei seiner ersten hl. Kommunion ein solches Buch geschenkt und benutzt es ab diesem Zeitpunkt in der Gemeinschaft der Glaubenden beim Gottesdienst. In vielen Fällen ist das Diözesangesangbuch das einzige religiöse Buch einer Familie. Wahrscheinlich wird es häufiger benutzt als jedes andere religiöse Schriftgut einschließlich der Hl. Schrift.

Vor solchem liturgiewissenschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund sind die Diözesangesangbücher des deutschsprachigen Raumes es wert, daß man sich mit ihnen befaßt. Keine Gattung der deutschsprachigen Literatur ist aber bislang von der Forschung so vernachlässigt worden wie die zum Genus der Gebrauchs- und Wegwerfliteratur gerechneten Diözesangesangbücher. Ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben und nur für drei Regionen des deutschen Sprachraumes, für die Erzdiözese Freiburg i. Br. und die Diözese Trier sowie die deutschsprachigen Bistümer der Schweiz, gibt es Gesamtdarstellungen über die Geschichte der dort benützten Diözesangesangbücher. Zu recht erwarteten die Liturgiewissenschaftler daher mit einiger Spannung das Erscheinen der von Kurt Küppers bearbeiteten Gesamtbibliographie der deutschsprachigen Diözesangesangbücher.

Das Buch des Regensburger Privatdozenten gliedert sich in drei Teile.

In einem ersten kürzeren (5–55) wird eine knappe Darstellung der Geschichte der Diözesangesangbücher in chronologischer Reihenfolge geboten. Die zeitliche Spanne reicht dabei von etwa 1815 bis zum Erscheinen des Einheitsgesangbuches „Gotteslob" (1975). Im zweiten umfangreicheren Teil (56–154) werden in 1435 Nummern die einzelnen Diözesangesangbücher bistumsweise aufgelistet, wobei die Regionen, deren Bücher erfaßt wurden, alphabetisch geordnet sind. Dieser Bibliographie folgen vier Anhänge (155–170). Sie haben zum Inhalt die Bibliographien (Nr. 1436–1523) der überregional bedeutsamen Gesangbücher von Heinrich Bone (1813–1893) und Joseph Mohr SJ (1834–1892), eine Übersicht der berücksichtigten Diözesen nach Ländern und Kirchenprovinzen, eine Zuordnung der Gesangbuchtitel nach den Diözesen (z. B. „Laudate" als Diözesangesangbuch der Diözesen Augsburg, Basel, Meissen und Münster, „Orate" für St. Gallen, „Oremus" für Aachen, Fulda und Lüttich) und eine Synchronopse der einzelnen Gesangbuchausgaben. Ein während der Drucklegung erschienener Beitrag von H. Schüling (Katalog einer Sammlung kirchlicher Gesangbücher, Gießen 1985) machte einen Nachtrag (171–173) notwendig, der 101 Ergänzungen zur Hauptbibliographie aufweist. Personen-, Orts- und Sachregister (175–182) runden den handlichen, finanziell erschwinglichen Band ab.

Der größere Teil des ersten Abschnittes (Geschichte) ist der Einführung der Diözesangesangbücher in den deutschsprachigen Ländern (Deutschland, Schweiz, Österreich, Luxemburg, Straßburg, Metz, Lüttich, Böhmen, Mähren, Slowakei, Ungarn, Banat) gewidmet. Er umfaßt 44, durch die unverhältnismäßig hohe Anhäufung von Jahreszahlen nicht einfach zu lesende S.

In einem solch knapp gehaltenen Rahmen kann natürlich eine Darstellung der Geschichte einzelner Diözesangesangbücher nicht mehr als der wohlgemeinte Versuch sein, einige wenige Fakten zu vermitteln. Was etwa auf 21 Zeilen zum Trierer Diözesangesangbuch 1846–1955 geboten wird, ist inzwischen durch eine parallel zu Küppers Darstellung erarbeitete Monographie mit immerhin knapp 500 S. näher ausgearbeitet worden.[1] Erstaunlich häufig kann und muß die Darstellung auf die Amtsblätter der einzelnen Diözesen als Quellen zurückgreifen. Diese Quellengattung, oft ganz übersehen und vernachlässigt, ist vom Autor zu Recht kräftig herangezogen worden. Doch darf darüber hinaus nicht vergessen werden, daß in den Archiven folgender Diözesen z. T. sehr reiches, unausgewertetes Quellenmaterial zur Geschichte des jeweiligen Diözesangesangbuches ruht: Aachen, Bamberg, Eichstätt, Freiburg i. Br., Fulda, Hildesheim, Köln, Limburg, Mainz, Paderborn, Passau, Regensburg und Rottenburg. Selbstverständlich hätte es die Kraft eines einzelnen Autors überfordert, für einen kurzen Abriß der Geschichte der Gesangbücher all diese Materialien zu sichten und einzuarbeiten. Dies bleibt einer immer noch zu schreibenden Gesamtgeschichte der Diözesangesangbücher vorbehalten, die dann auch mehr auf Inhalte dieser Bücher eingehen kann. Etwas störend wirkt, daß S. 14 die von Balthasar Fischer 1956 aufgestellte Behauptung, das „Ehrenbreitsteiner Gesangbuch" sei im Erscheinungsjahr des ersten Trierer Diözesangesangbuches 1846 seit Jahren vergriffen gewesen, kritiklos übernommen wird. Seit Wolfgang Grandjean, Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute (Mainz 1975), 73, weiß man, daß gerade im Jahre 1846 die letzte Ausgabe dieses Vorläufers der offiziellen Trierer Gesangbücher erschien, eine Tatsache, die der Autor S. 145 Bibl. Nr. 1285 dann selbst als Information weitergibt, ohne auf die Widersprüchlichkeit einzugehen.

Ein zweites Kapitel des ersten Abschnittes, Entwicklung der Gesangbücher überschrieben, geht auf fünf S. folgenden Fragen nach: Phasen der Rezeption (bis zum ersten Vaticanum, die Zeit des Cäcilianismus, die Phase der Liturgischen Bewegung, die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis etwa zum Jahre 1957, der Zeitraum zwischen dem Zweiten Vaticanum und dem Erscheinen des „Gotteslob" 1975); Einheitsbestrebungen; fördernde Impulse (etwa infolge von Beschlüssen einzelner Diözesansynoden, von Wechseln auf dem bischöflichen Stuhl u. ä.); Hindernisse (Kulturkampf).

Der Autor dürfte die einzelnen „Wellen" des Erscheinens von Diözesangesangbüchern zutreffend charakterisiert haben. Ein Rest von Unbehagen bleibt, wenn die Einheitsbestrebungen auf einer knappen S. abgehandelt werden. Hätte man die erste deutsche Bischofskonferenz Würzburg 1848, den Namen Heinrich Bone, die Bestrebungen der Bistümer 1925ff nach einheitlichen Gebetstexten nicht wenigstens erwähnen sollen? Bei den „Hindernissen" hätte man wohl auch an dieser Stelle die Erwähnung der politischen Situation nach 1940 in Deutschland erwartet, die relativ massiv auf die Diözesangesangbücher eingewirkt hat.

Der eigentliche Schwerpunkt des Buches und die tatsächlich überragende Leistung liegt im zweiten Abschnitt. Die Bibliographie umfaßt sowohl die Vollausgaben (hier dürfte Vollständigkeit der Titel erreicht worden sein) als auch Teilausgaben (Nachdrucke, vierstimmige Ausgaben, Auszüge, Separata der Gebetsteile, Ausgaben ohne Noten u. ä.) der Diözesangesangbücher. Unberücksichtigt blieben die Militärgesangbücher (wegen einer in Arbeit befindlichen Dissertation zu diesem Gegenstand), die Bücher einzelner kirchlicher Gemeinschaften (z. B. Orden) und auch die Orgelausgaben.

Das Fehlen der Orgelausgaben ist bedauerlich, denn gerade sie zeichnen sich im allgemeinen gegenüber den ein- und vierstimmigen Ausgaben durch ausführliche Quellenangaben zu den einzelnen Liedern aus. Noch mehr aber: aufgrund der geringen Auflagenhöhe (nur etwas mehr als die Anzahl der Pfarreien einer Diözese) waren und sind sie extrem gefährdet, häufig wohl auch in den einzelnen Diözesen bereits verschollen.

Im übrigen gilt zur Bibliographie, daß die eindrucksvolle Leistung des Erfassens, Sichtens und Bewertens der einzelnen Ausga-

[1] Persch, Martin: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie. – Trier: Paulinus 1987. XLVI, 482 S. (Trierer theologische Studien 44).

ben ebenso hohes Lob verdient wie das andere Ruhmesblatt dieser Bibliographie, nämlich die sorgfältige Zusammenstellung der Literatur.

An wichtiger Literatur dürfte nur fehlen: Gustav Bereths, Die Bearbeiter der ersten Auflage des Trierer Diözesangesangbuches aus dem Jahre 1846, in: Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten von Freunden und Bekannten, Trier 1967, 31–37. Wir möchten ferner ergänzend erwähnen Karl Walter, Bausteine zur Geschichte des Kirchengesangs in der Diözese Limburg: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 13 (1898) 28–45, 14 (1899) 61–69, 15 (1900) 17–25 sowie die Rezension des Luxemburger Diözesangesangbuches von 1867 durch Utto Kornmüller in der „Cäcilia" 1868 S. 62–64.

Enttäuscht ist man etwas, daß weder in der Bibliographie noch in der geschichtlichen Darstellung Albert Gereon Steins bedeutendes „Kölnisches Gesangbuch" (1854ff) wenigstens als Vorläufer des im übrigen nie verbindlich vorgeschriebenen ersten Kölner Diözesangesangbuches (1880) gewertet wird. Es erreichte immerhin 26 Auflagen und war in nahezu einer halben Million Exemplaren verbreitet (Clemens Brinkmann, Albert Gereon Stein 1809–1881. Kirchenmusik und Musikerziehung, Köln 1974).

Fehler fand Rez. nur bei zwei Titeln: Bibl. Nr. 787: das Meissener „Laudate" von 1953 heißt richtig „Gebet- und Gesangbuch"; Bibl. Nr. 892: das Münsteraner Gesangbuch von 1949 heißt richtig „Gebetbuch und Gesangbuch". Wer je selbst die Schwierigkeit erfahren hat, die inzwischen selten gewordenen Gesangbuchdrucke des 19. Jahrhunderts ausfindig zu machen, ist dem Autor für die mitgeteilten Bibliotheksstandorte besonders dankbar. Aus eigener leidvoller Erfahrung vermeint Rez. aber den Rat geben zu sollen, in einer etwaigen zweiten Aufl. der Bibliographie ebenfalls die genauen Signaturen anzugeben. Natürlich wird bei den Teilausgaben eine Vollständigkeit in der Aufzählung nie zu erreichen sein. Da wir hoffen und wünschen, daß Küppers für die soeben angeregte zweite Aufl. zahlreiche Informationen aus den einzelnen Bistümern zugehen (werden), an dieser Stelle schon eine Ergänzung: Bibl. Nr. 1295 ist inzwischen aufgetaucht. Der Titel lautet: Lobet den Herrn. Besonderer Abdruck des Gebetbuches für die Diözese Trier zum allgemeinen Gebrauch, Trier 1880 (Exemplar im Besitz des Rez.).

Was die Anhänge anbetrifft, scheinen sie uns von durchaus unterschiedlicher Wertigkeit zu sein.

Die Gesangbücher von Heinrich Bone und Joseph Mohr haben mehr als andere für die Entwicklung der offiziellen Diözesangesangbücher verschiedener Diözesen eine bedeutende Rolle gespielt. Als Literaturangabe sei zusätzlich hingewiesen auf Franz X. Witt, J. Mohr's Gesangbücher: Musica sacra 16 (1883) 129–130. Ob eine Übersicht der berücksichtigten Diözesen nach Ländern und Kirchenprovinzen sowie die Zuordnung von Gesangbuchtiteln zu ihren Diözesen eigens in Anhängen ausgewiesen werden mußten, bleibt eine Ermessensfrage. Schließlich entschlüsseln die vorzüglich gearbeiteten Register beides. Die Synchronopse ist hilf- und lehrreich, wenn auch in der vorliegenden Form etwas mühsam zu handhaben.

Das Erscheinen des Buches war ein ganz dringendes Desiderat. Seinem Vf. gebührt das Verdienst, im bislang beinahe unübersehbaren Mare magnum der deutschsprachigen Diözesangesangbücher einmal erste Ordnung geschaffen zu haben. Darüber hinaus hat er mit seiner Publikation einen gar nicht hoch genug einzuschätzenden Beitrag zur Hymnologie geleistet. Dieser Tochterdisziplin der Liturgiewissenschaft, im katholischen Bereich bislang relativ wenig beachtet, sind nun entscheidende Hilfen geboten. Das Buch von Kurt Küppers wird in hervorragender Weise mit dazu beitragen, daß die Gesang- und Gebetbücher der Diözesen endgültig als eine wichtige Sache betrachtet und von der Liturgiewissenschaft beachtet werden.

Trier Martin Persch

Mikat, Paul / **Krause**, Peter / **Kirchhof**, Paul: **Der Schutz von Ehe und Familie**. – Münster: Aschendorff 1986. 179 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Begründet von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Hg. von Heiner Marré und Johannes Stüting, 21, kart. DM 30.–

Dieser 21. Bd der „Essener Gespräche" bringt die drei Referate des Gespräches vom 10. und 11. März 1986 sowie die daran anschließenden Diskussionen, Angaben über weitere Veröffentlichungen der Referenten und die Namen und Adressen der Redner.

Die Referate von Peter Krause (Ehe und Familie im sozialen Sicherungssystem) und Paul Kirchhof (Ehe und Familie im staatlichen und kirchlichen Steuerrecht) informieren fundiert und zugleich tendenzweisend über die Situation der Ehe und Familie in der Sozial- und Rechtswirklichkeit der Bundesrepublik. Besonderer Aufmerksamkeit ist das Referat von Paul Mikat (Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses) wert. Mikat weiß die Beobachtung einer zunehmenden Distanz der praktizierten Lebensweisen von den traditionellen Vorgaben des abendländischen, vor allem kirchlichen Ehebildes tiefer zu deuten denn als bloße Verfallserscheinung. Auf dem Hintergrund einer tiefgehenden Entwicklungsanalyse erklärt er den Prozeß wachsender Humanisierung der Ehe, positiver Subjektwerdung der Ehegatten und kann so das abendländische Eheverständnis als kulturellen Gewinn darstellen, den zu schützen das staatliche Recht nicht nur befugt, sondern aufgerufen ist, den zu verteidigen aber gerade auch Aufgabe der Kirche bleibt. Mikat beschränkt sich nicht auf die Warnung vor schnellebiger Anpassung an modische Zeitströmungen, sondern ordnet die überlieferten Werte so ein, daß sie als Richtschnur auch für die Zukunft überzeugend sichtbar werden.

Münster Klaus Lüdicke

Lotstra, Hans: **Abortion.** The Catholic Debate in America. - New York: Irvington Publishers, Inc. 1985. 339 S., Lw. US-$ 39,50

Die Diskussion um die sittliche und rechtliche Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs war und ist in den Vereinigten Staaten von Amerika besonders intensiv. Das hängt dort u. a. auch mit der Tatsache zusammen, daß die entsprechenden strafrechtlichen Bestimmungen Sache der einzelnen Staaten sind, es also im Land keine bundeseinheitliche Regelung gibt. Die gegen die Abtreibung gerichtete Position wird vielfach als die katholische apostrophiert. Das ist ungenau, insofern zum einen diese Position noch von anderen christlichen Gruppen geteilt wird, zum anderen innerhalb der katholischen Kirche nicht alle die offizielle Position teilen. Lotstra unternimmt es in seiner an der Alphonsiana in Rom gemachten Arbeit, die innerkatholische Diskussion nachzuzeichnen.

L. betont zunächst mit Recht, daß die sittliche Bewertung der individuellen Handlung und der staatlichen Gesetzgebung voneinander zu trennen sind. Entsprechend enthält sein Buch nach einem einleitenden Kapitel zwei Sektionen: I: Abortion as a Personal Option (27–151); II: Abortion as a Legal Policy (153–308).

In der ersten Sektion gibt L. zunächst einen Überblick über die Lehre der moraltheologischen Handbücher. Dabei untersucht er besonders die Aussagen über den Status des Fötus. Im Anschluß referiert er über die verschiedenen empirischen Argumente zur Frage, ob der Fötus bereits eine Person ist. Dabei ist die Einschätzung der Relevanz und Tragweite der jeweiligen empirischen Argumente ein eigenes Problem, zu dem L. ebenfalls verschiedene Meinungen referiert. Schließlich gehört in dies Kapitel auch die Problematik des Tötungsverbots selber, seiner Differenzierungen, wie sie etwa in der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung sich zeigen; auch hier wird die moraltheologische Diskussion einschließlich neuerer normierungstheoretischer Ansätze referiert.

Sektion II beschäftigt sich mit der strafrechtlichen Problematik des Schwangerschaftsabbruchs, die u. a. die grundsätzlichen Fragen nach dem Verhältnis von Recht und Moral aufwirft. Da es über den Status des Fötus, wie L. aufgezeigt hat, verschiedene Meinungen gibt, stellt sich die Frage, von welcher Voraussetzung der Gesetzgeber auszugehen hat. L. scheint (mit Grisez) der Meinung zu sein, er müsse im Zweifelsfall die Personwürde des Embryo präsumieren. Die Schwierigkeit der katholischen Position bezüglich der strafrechtlichen Regelung bezeichnet L. mit der Alternative: prophetisch oder pragmatisch (232ff). Das bedeutet: Beharrt man ohne Abstriche auf seinem Standpunkt, riskiert man, daß man auf die tatsächliche rechtliche Regelung gar keinen Einfluß hat.

Die kontroverse Diskussion über die verschiedenen Probleme wird von L. detailliert nachgezeichnet und referiert. Der Leser bekommt so einen instruktiven Überblick über die entsprechende Diskussion in Amerika. Die Arbeit beschränkt sich freilich auch im wesentlichen aufs Referieren. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen, eine Prüfung der referierten Argumente, die immerhin von sehr unterschiedlicher Valenz sind, findet praktisch nicht statt. Wer sich selber ein entsprechendes Urteilsvermögen zutraut, findet in L's Arbeit freilich eine komprimierte gut lesbare Information zu der behandelten Thematik.

Paderborn Werner Wolbert

Schasching, Johannes: **In Sorge um Entwicklung und Frieden.** Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. – Wien / Düsseldorf: Europaverlag / Patmos 1988. 192 S., kart.

Korff, Wilhelm / **Baumgartner**, Alois: **Solidarität** – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Kommentar zur Enzyklika. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 138 S., kart.

J. Schasching, langjähriger Prof. für Soziallehre und Soziologie zuerst in Innsbruck und dann an der Gregoriana in Rom, legt

seinen Kommentar zur letzten Sozialenzyklika Johannes Paul II. im Auftrag der Sozialakademie Österreichs vor. Der darin abgedruckte Text der Enzyklika ist durch Sachregister und Schlagwort-Titel an den Seitenverzeichnissen besonders gut gestaltet. „In Sorge um Entwicklung und Frieden" erinnert als interpretierende Übersetzung des Enzykliken-Namens an zwei Vorgänger-Rundschreiben, nämlich an „Pacem in terris" von Johannes XXIII. von 1963 und an „Populorum progressio" von Paul VI., zu deren 20-jährigem Jubiläum die neue Verlautbarung Ende letzten Jahres erschien. Ihre Ordnung in der Gesamttradition der Soziallehre zu zeigen, scheint denn auch ein besonderes Anliegen des ausdrücklich sehr textbezogenen Kommentars von Schasching zu sein.

Ausgehend von „Populorum progressio" wird zunächst auf die Beschreibung der aktuellen Gesellschaft eingegangen. Es wird herausgestellt, daß diese Beschreibung ausdrücklich keine umfassende Analyse sein will, sondern Schwerpunkte zu einer theologisch kritischen Reflexion bereitstellt. Dazu wird der personal umfassende Begriff von Entwicklung erläutert und vor allem der der Katholischen Soziallehre eigene, umfassende Begriff von Solidarität (der als solcher freilich in der offiziellen Übersetzung, nicht aber im lateinischen Text verwendet wird) erläutert. Damit wird auch das Leitwort der Enzyklika, Solidarität (und nicht nur Fortschritt wie in „Populorum progessio") sei ein anderes Wort für Frieden, verständlich. Unter dem Titel „Bausteine und Wege" wird schließlich auf einige konkrete Reformansätze der Enzyklika eingegangen, vor allem aber die Forderung nach einer inneren Haltungsveränderung herausgestellt. Denn – und dies wird sogar hier wohl noch zu wenig herausgestellt – Solidarität und wohlverstandenes Eigeninteresse (im Sinn der gängigen nationalökonomischen Denkvoraussetzung) sind eben wirklich nicht dasselbe. Ein knapper Pressebericht über Reaktionen auf das Erscheinen der Enzyklika beschließt diese Einführung.

„Wer das soziale Gedankengut Johannes Pauls II. kennt, wird über diese Enzyklika nicht überrascht sein. Fast alle Grundgedanken von „Sollicitudo rei socialis" sind in seinen bisherigen Enzykliken und Botschaften angesprochen. Damit erübrigt sich auch die Frage nach dem eigentlichen Verfasser dieses Rundschreibens, schreibt Schasching (83) – „Wirklich?", ist man versucht zu fragen. Denn schon rein formal ist es ja selbstverständlich, daß jeder Entwurf zu einem neuen Lehrschreiben die früheren mit einbezieht. Aber sogar in diesem Kommentar muß auffallen, wie oft auf die Kommission „Justitia et Pax" (z. B. auf ihre Papiere zur Verschuldungskrise oder zum Obdachlosenproblem [21 und 26]) Bezug genommen wird, dies sogar abgesehen davon, daß Kardinal Etchegaray, der Präsident der Kommission, das Lehrschreiben der Öffentlichkeit vorstellte.

Dazu kommt die maßvolle Offenheit der Enzyklika der Befreiungstheologie gegenüber, die deutlich der zweiten offeneren Instruktion der Glaubenskongregation von 1986 folgt. Der Papst betrachte eben, so wird gesagt (79), die Kontroverse als abgeschlossen. Man freut sich, dies zu lesen. Daß aber hier Akzente gesetzt werden, scheint in einer so harmonisierenden Lesart doch zu sehr unterzugehen. Als Einzelfrage sei schließlich noch angeführt: Genügt es, für den internationalen Waffenhandel nur an die Weltmächte zu denken (33)? Schasching als gebürtiger Österreicher hätte sich da doch leicht auch an üble kleinstaatliche Beispiele erinnern können, gerade wenn er mit Recht betont, die Enzyklika sei vor allem aus der Sicht der Länder der Dritten Welt, vorab auch Lateinamerikas zu lesen, dessen Theologen dann wohl doch bedeutsamer für den Text sein könnte als diese Einführung ahnen lassen will.

Mit dem Titel „Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt" stellen Korff und Baumgartner nicht den Titel, wohl aber das Leitmotiv der Enzyklika ins Zentrum ihres Kommentars.

Dieser betont dann auch vor allem dieses Moment, so wenn er etwa hervorhebt, daß der Bruch mit der Tradition, nur die Jubiläen von „Rerum novarum" von 1891 mit neuen Lehrschreiben zu ehren bzw. „Populorum progressio" dieselbe Ehre zu erweisen, an sich schon eine beachtliche Akzentsetzung darstelle. Wenn allerdings „progressio" nun dem Text durchaus angemessen im Deutschen statt mit „Fortschritt" mit „Entwicklung" übersetzt wird, so zeigt dies zugleich, daß hier eine kritische Akzentsetzung vorliegt. Die in der Offenbarung gründende Sorge der Kirche um die Würde des Menschen legitimiert dazu, Leitlinien und Kriterien für das Weltgeschehen festzuhalten, und zwar stets unter der besonderen Rücksicht auf die besonders Benachteiligten. Dies verweist die kirchliche Soziallehre weniger auf einzelne Sachprobleme, sondern auf die Ideologiekritik sowie auf die theologische Forschung nach den Ursachen in der Dimension der Sündhaftigkeit. Wer diese Linie übersieht, so legt dieser Kommentar nahe, habe sein Mißverständnis des Textes eigentlich vorprogrammiert.

In knappen Worten bestätigt so dieser kurze Kommentar die Sicht von Schasching. In seiner pointierten Herausarbeitung von einzelnen Aspekten (man lese dazu etwa die Hinweise auf die Bevölkerungsproblematik [118f] ist er aber doch zugleich auch eine nützliche Ergänzung, obwohl man sich trotzdem fragen muß, ob in Anbetracht der hohen Buchpreise solche Doppelungen durch eine vernünftigere Verlagskoordination nicht doch verhindert werden sollten.

Münster Franz Furger

Kamphaus, Franz: **Der Preis der Freiheit.** Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Hg. v. Paul Deselaers – Mainz: M. Grünewald 1987. 173 S., kart. DM 22,80

„Die Religionen, die ihre Wurzeln eindeutig in der Transzendenz haben, werden aus sich heraus politisch wirksam", schreibt der Hg. P. Deselaers im Anschluß an den amerikanischen Soziologen S. N. Eisenstadt. Nur darf dieses „Aus-sich-heraus" nicht im Sinn eines Automatismus verstanden werden. Vielmehr bedarf es seit je – die apostolischen Mahnungen im Korinther- wie im Jakobus-Brief sind dafür eindrücklicher Beleg – der aktiven Pflege und der angemessenen Entscheidung. Beides ist weder selbstverständlich noch darf man dabei auf den Beifall der Öffentlichkeit zählen. Gerade deshalb ist dazu wie z. Z. der Apostel Paränese und Appell seitens der für die Verkündigung Verantwortlichen unerläßlich.

Franz Kamphaus hat diese Dimension schon als Lehrer der Homiletik wie als Regens in Münster erkannt und vermittelt. Als Bischof von Limburg und bundesweit als Verantwortlicher für die Jugendarbeit wie für die mit Fragen der Sozialethik befaßte „Justitia et Pax" führt er sie nun mit größerer Tragweite fort. Zeugnis dafür sind seine zahlreichen, oft heftig diskutierten Ansprachen, Appelle und Gespräche, die – geordnet nach der innerdeutschen wie der weltweiten Problematik, die sie ansprechen – in diesem Bd gesammelt vorliegen. Was K. bei der Ablegung seines Amtseides als Bischof vor den Ministerpräsidenten von Hessen und Rheinland-Pfalz als „Schaden, den er im Interesse des deutschen Staatswesens zu verhüten sich verpflichte" ausführte (18–21), läßt keine Zweifel daran, was er meint: Wo Haben vor Sein steht, innerstaatlich wie weltweit, droht der Schaden des Verlusts von Menschlichkeit.

Was dies konkret bedeutet, das benennen hinsichtlich der Asylanten-, Abtreibungs- oder Friedensproblematik oder im Blick auf ein Betriebsverfassungsgesetz oder die Bedeutung der Befreiungstheologie die einzelnen Artikel.

Wie jede ethische Methode eindrücklich lehrt, sind Sozialethik als normative Reflexion und die diese vermittelnde Paränese zu unterscheiden. Sie sind aber um ihrer Heilswirksamkeit willen direkt aufeinander bezogen. K.s Stellungnahmen zeigen, wie dieser Bezug konkret wird.

Münster Franz Furger

Negri, Antimo: **Il lavoro nel Novecento.** – Milano: Arnoldo Mondadori Editore 1988. 309 S. (Studio) kart. Lit. 20.000

Der Vf., Prof. für Philosophiegeschichte in Rom, macht in einer ebenso zeitgeschichtlichen wie problemorientierten Analyse das soziale Phänomen „Arbeit" am Übergang von der industriellen Zeit zum postindustriellen Zeitalter zum Gegenstand seiner Forschung, die er – wie der reichhaltige Anmerkungsteil zeigt – auf einer breiten internationalen und interdisziplinären (philosophischen, historischen, soziologischen, politologischen, ökonomischen und juristischen) Literatur abstützt. Nach seinem Herkommen körperlicher, bäuerlicher Arbeit selber verbunden und von früher mit der Thematik befaßt, fühlt er sich philosophisch dem „italienischen Neuidealismus" vorab eines B. Croce (1866–1952) und G. Gentile (1875–1945) verpflichtet, der in einer letztlich kulturoptimistischen Sicht eine geistbestimmte Weltgestaltung anstrebte und eben darin der menschlichen Arbeit trotz all ihrer belastenden Momente ein schöpferisch gestaltetes Moment zubilligte.

Diese im Vorwort angekündigte und später (in Teil IV) dargestellte Option hindert N. allerdings nicht daran, eine um objektive Ausgewogenheit bemühte Übersicht zu geben, die er in vier Teile gliedert:

„Arbeit und Zeitgeist" ist der erste betitelt, der die neuzeitliche Idee von Arbeit als Wert an sich thematisiert und die Entwicklung der Industrialisierung von der Manufaktur über die Mechanisierung bis zum Beginn der Automatisierung skizziert. Ihm folgt, im zweiten Teil, sozusagen eine

Betrachtung in erster Abstraktion dieser Phänomenologie der Geschichte der Arbeit unter humanwissenschaftlichen Vorzeichen: „Von der wissenschaftlichen Organisation zur menschlichen Organisation der Arbeit". An den Namen von F. W. Taylor und H. Ford wird die genau berechnete Fließbandfertigung kritisch bedacht und die Ansätze zu einer integralen Vermenschlichung durch die direkte sozialistisch-syndikale Kritik, vor allem aber auch durch die technologische Entwicklung aufgezeigt, ohne allerdings die Gefahr von Arbeitslosigkeit zu unterschlagen. Damit ergibt sich der weitgehend „alternativ" geprägte dritte Teil, der fragt: „Wohin kam es mit der menschlichen Arbeit?" Dabei werden Gewinn und Arbeitslosigkeit, neue „antiproduktivistische Ideologien" als eine industrielle Verweigerung in Alternative, aber auch die Probleme der Behinderten, von Schule und Bildung und das für Italien besonders typische Phänomen der Schwarzarbeit thematisiert. Selbst die „Do it yourself"-Bewegung bleibt nicht unerwähnt.

Aus dieser Übersicht unstandardisierter Arbeit, die weitgehend in der Freizeit geleistet wird, scheint sich aber nicht einfach eine Negation von Arbeit abzuzeichnen, sondern eine flexible Verlagerung in den menschlichen Bereich der „Scholè", der Muße, die nun in neuer Flexibilität (ebenso als aktive Freizeit wie als Bildungszeit) im menschlichen Sinn nützlich wird. Ein vierter Teil schließlich befaßt sich mit dem Thema „Arbeit" in den Humanwissenschaften und in der Philosophie des 20. Jh., d. h. mit anthropologisch-psychologischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Arbeitstheorien sowie mit marxistischen, existentialistischen, lebensphilosophischen (H. Bergson) und den genannten neoidealistischen Ansätzen in der zeitgenössischen Philosophie, wobei auch ein eigener Abschnitt der christlichen Philosophie (J. Pieper) und der kirchlichen Soziallehre gewidmet ist.

Daß bei dieser Fülle an Stoff keine tiefschürfende Auseinandersetzung angestrebt sein kann, versteht sich. Doch das Bemühen um eine faire Darstellung der als bedeutsam erachteten Fakten und Theorien macht dieses Buch zu einer interessanten Quelle der Information, die um so wertvoller ist, als sie aus einer dem deutschsprachigen Leser eher ungewohnten Perspektive geschrieben ist. Dies gilt auch dann, wenn man den Geschichtsoptimismus des Vf. nicht in allen Teilen zu folgen vermag.

Münster Franz Furger

Montini, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: **Al mondo del lavoro**. Discorsi e scritti (1954–1963). A cura di Giselda Adornato. Presentazione di Giorgio Rumi. – Roma: Edizioni Studium 1988. VII, 367 S. (Istituto Paolo VI) kart. Lit. 37.500

Das Institut Paul VI. in seiner Heimatstadt Brescia hat es unternommen, Reden und Aufsätze dieses Papstes in lockerer Folge und nach Themen geordnet zu publizieren. Auf diese Weise erschienen bisher u. a. geistliche Ansprachen, 2 Bd.e mit Reden zum Konzil, oder eine vom Sekretär Johannes' XXIII., L. F. Capovilla, erstellte Auswahl der Korrespondenz der beiden seit der Jugend des Jüngeren sich freundschaftlich verbundenen Kirchenführer. Auf einen Bd mit Stellungnahmen zu Wissenschaft und Technik folgt nun der hier als Heft 6 vorzustellende Bd mit Beiträgen zur Welt der Arbeit aus den Jahren 1954–1963, d. h. also aus der Zeit, als der frühere Substitut und Prostaatssekretär Pius' XII. zum Erzbischof von Mailand ernannt wurde und diesem Bistum im wichtigen Industrie- und Handelszentrum Italiens bis zu seiner Wahl zum Papst vorstand.

Dabei ist die Konfrontation mit der „sozialen Frage" für Montini keineswegs ein Thema unter anderen. Vielmehr war schon die Familie Montinis für politische und soziale Fragen aufgeschlossen. Der Vater Giorgio war als Anwalt in Brescia nicht nur politisch auch als Abgeordneter dem Gründer der katholischen Partei, dem „Partito popolare", dem Vorläufer der heutigen „Democrazia cristiana" verbunden, sondern leitete auch als Redaktor während langer Jahre die der kämpferischen sozialen Bewegung nahestehende Tageszeitung „Il Cittadino di Brescia". Sein älterer Bruder Ludovico gehörte als Abgeordneter und später als Senator zu den führenden Köpfen des linken Flügels der DC und war wesentlich an deren „Öffnung nach links" beteiligt; d. h. er befürwortete die Regierungskoalition mit den nichtkommunistischen Linksparteien, wie sie mit dem Kabinett A. Moro 1963 zustande kam.

Die hier vorliegenden Reden und Aufsätze sind daher auf diesem Hintergrund zu verstehen. Denn Giovanni Montini, der Priester und päpstliche Diplomat, stand schon während seines Dienstes am Staatssekretariat dieser Richtung so nahe, daß manche ihn ganz offen den „Monsignore rosso" nannten. Ebensowenig war es kein Geheimnis, daß seine „Beförderung" auf den Bischofssitz des hl. Ambrosius von gewissen Vertretern der klassischen katholischen Soziallehre durchaus als entlastend empfunden wurde. Wenn der neue Erzbischof daher trotz seines eher schüchternen Wesens den direkten Kontakt mit Arbeitern suchte, Gottesdienste auch in Fabrikhallen abhielt und vor allem die katholische Arbeiterbewegung (ACLI), aber auch die Unternehmer und Bankiers ansprach, ja sogar an der großen Mailänder Mustermesse, der „Fiera Campionaria di Milano", sich zu Wort meldete (nach dieser Abfolge der Adressaten sind die Texte in der hier vorliegenden Sammlung denn auch zusammengestellt), dann entspricht dies einer inneren Konsequenz, die später auch in den großen sozialen Lehrschreiben des Montini-Papstes (Populorum progressio [1967] und Octogesima adveniens [1971]) sowie den entsprechenden von ihm autorisierten Konzilsdokumenten weiter geführt wurde.

Insofern stellt diese Dokumentation für eine gerade im deutschen Sprachraum weniger bekannte Linie kirchlicher Soziallehre eine wichtige Quelle dar, auch wenn die Hg.in keine Vollständigkeit anstrebt. Ein ausführliches Register, ein chronologisches Verzeichnis der eingebrachten Dokumente und eine ausführliche Einleitung in Geist und Spiritualität dieser teilweise bisher noch nicht veröffentlichten Texte vervollständigen diese für ein differenziertes Verständnis der Katholischen Soziallehre und vor allem ihrer romanischen Tradition ungemein wertvolle Sammlung.

Münster Franz Furger

Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. Hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 113 S.

Der Band dokumentiert die 10. Vortragsreihe der Akademie für Völker und Kulturen, St. Augustin, von 1987/88, die im Vorfeld der 200-Jahr-Feier der für Europa besonders bedeutsamen französischen Menschenrechtserklärung über die eigenen Grenzen hinaus die mit der UNO-Erklärung von 1948 seit 40 Jahren weltweit gewordene Idee in ihrem jeweiligen weltanschaulich kulturellen Horizont zur Diskussion stellen wollte.

Für die parteipolitische Linie trotz Perestroika und Glasnost skeptisch, aber von der Basiskultur des Volkes her dennoch nicht ohne Hoffnung beurteilt W. Pfeiler die Lage im Sowjetkommunismus, während H. Goldstein den prägenden Einfluß der befreiungstheologischen Aufbrüche für die Sache der Menschenrechte in Lateinamerika darstellt. Daß auch hier die Hoffnung für eine Veränderung trotz aller politischer Rückschläge durch korrupte Machteliten an der Basis ansetzt, versteht sich vom befreiungstheologischen Verständnis her. Sie ist aber als Parallele wohl doch eigens hervorzuheben, wobei als Detail noch zusätzlich auffällt, wie Pfeiler auf die Literatur und Goldstein auf entsprechende, von aufgeschlossenen Bischöfen propagierte populäre Gospellieder als Träger der entsprechenden Bewußtseins- und Gewissensbildung des Volkes hinweisen. F. Böckle skizziert dazu abschließend die nach einer mühsamen und verzögerten (also ungemein belastenden) Rezeptionsgeschichte als moraltheologische Forderung nun auch kirchlich als grundlegende Verpflichtung eingesehene Menschenrechtsdimension christlicher Ethik.

Zwischen diesen der christlich abendländischen Kultur verpflichteten Beiträgen stehen drei Berichte zur Situation in Afrika (G. Grohs), im Islam (G. Höver) und in Indien (H. J. Klimkeit). Allerdings bleibt es problematisch, wenn Europäer, also religiös-kulturell Außenstehende, über ein fremdes Ethos berichten, besonders, wenn es sich wie bei den Menschenrechten um die Rezeption einer von ihrem geistigen Ursprung her abendländische ethische Idee handelt. Gerade von der von der SVD (= „Steyler")-Gemeinschaft getragenen Akademie St. Augustin hätte man hier gern eine Art „autochthones Feedback" erwartet, zumal sie in den betreffenden Weltgegenden mit theologischen Ausbildungsstätten mit zunehmend einheimischen Personal präsent ist. Obwohl diesbezüglich also ein Desiderat angemeldet werden muß, geben die Beiträge (sowohl was die Rezeption der modernen Menschenrechtsidee im Sinn der UNO betrifft wie hinsichtlich der diesen entgegenkommenden kulturellen Vorgegebenheiten, etwa im islamischen Gottesverständnis und dessen ethisch sozialem Gesetz, der Scharia, aber auch hinsichtlich der hinduistischen kosmischen Harmoniefrömmigkeit) einen guten und kritischen Überblick. Etwas erstaunen muß dabei, daß die 1968 von der UNESCO angeregte, von J. Hersch unter dem Titel „Le droit d'être un homme" hg. Sammlung weltweiter Spruchweisheit zum Menschenrechts-Gedanken nirgends erwähnt ist.

Münster Franz Furger

Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Hg. von Paul Weingartner. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1987). 391 S., kart.

Die Idee zu dieser aus einem „integrierenden Forschungsseminar" des jubilierenden Salzburger Zentrums herausgewachsenen Sammlung von Aufsätzen sei „eine zweifache: von verschiedenen

Wissenschaften aus einen Beitrag zu einem Thema zu leisten und zur Themenbetrachtung einer Disziplin die kritischen Gesichtspunkte der anderen einzubringen" (Vorwort). Thema und Bezugsdisziplin ist dabei die christliche Ethik, die verschiedenen Gesichtspunkte dagegen sind der Glaube als deren Basis, die religiösen (nicht nur die christlichen) Werte in gesellschaftlichem Wandel, philosophische Rückfragen sowie die Kommunikationsmöglichkeiten dieser Ethik mit der modernen Gesellschaft.

Allerdings erscheint dem Leser diese synthetische Idee bald einmal als ein eher nachträgliches Konzept zu einer an sich eher zufälligen Sammlung von Aufsätzen eher zufällig vereinigter Vf., für die im übrigen keine Personalangaben beigefügt sind. Dies sagt natürlich nichts über die Qualität der einzelnen, übrigens auch in ihrem Umfang sehr unterschiedlichen Artikel (er schwankt von 10 bis nahezu 70 S.). Aber man fragt sich eben doch, warum etwa der ausgezeichnete Artikel „Islamisches Sittengesetz und pluralistische Gesellschaft" von L. Bernhard, der die prägenden Ansätze in der Beduinen-Moral, deren Bündelung durch Mohammed und deren Umprägung durch die in der gewaltigen Expansion des Islams entstandenen Kontakte mit Hochkulturen in Ost und West sehr eindrücklich herausarbeitet, mit dem Beitrag „Religiös motivierter Widerstand österreichischer Frauen gegen den Nationalsozialismus" von E. Weinzierl in einem Abschnitt zusammenkommt. Denn die hier und wiederum in eindrücklicher Sorgfalt gesammelten Fakten wollen gerade noch nicht einen abschließenden Überblick geben, sondern müssen „noch lange Gegenstand intensiver Forschung sein" (136). Solche Beispiele ließen sich weiterführen: Die von F. N. Schmölz für eine menschliche Politik geforderte Tugendethik hat ihre Quellen zwar bei christlichen Autoren, beruht aber dort mehr auf Einsicht, also auf „philosophischer Analyse", als auf Glauben, während J. Fuchs' Plädoyer gegen die Glaubensethik und für eine autonome Moral und der Beitrag von M. Langer zu deren Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik doch wohl besser nicht durch fast 300 S. getrennt wären.

Kurz: Diese Zusammenstellung an sich wertvoller Arbeiten zeigt das Problem mancher Sammelbände: Nützlich ohne Zweifel als eine Art Protokoll für die am Entstehungstermin Beteiligten, weckt der gewählte Titel (der Begriff „Pluralistische Gesellschaft" ist hier z. B. nirgends thematisiert, ja nicht einmal historisch festgelegt; Die Überlegungen von U. Faust zur „Toleranz im 4. Jh." stehen neben den genannten Beiträgen zu aktuellen Fragen oder ethischem Verhalten in der Nazi-Zeit) bei Außenstehenden falsche Erwartungen und versteckt gleichzeitig den Eigenwert der einzelnen Beiträge.

Münster Franz Furger

Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften. Hg. von Johannes Neumann und Michael W. Fischer. – Frankfurt/New York: Campus Verlag 1987. 349 S.

Der Sammelband faßt die Ergebnisse eines internationalen wissenschaftlichen Symposions in Zeist/Niederlande zusammen, an dem 1985 Historiker, Juristen, Religionswissenschaftler, Philosophen, Soziologen und Theologen teilgenommen haben.

Nach der Einleitung der Hg. wird in Teil I „Freiheit und Toleranz" thematisiert.

Die Abhandlung „Toleranz. Ein Rekonstruktionsversuch ihrer kognitiven Bedingungen" vom M. W. Fischer (17–32) gipfelt in der Feststellung, Unmenschlichkeit breche stets dort aus, wo eine letzte Wahrheit nicht nur zum Maßstab für die mitmenschliche Gemeinschaft erhoben, sondern exekutiert werde.

W. Pölz „Religion in der offenen Gesellschaft" (33–43) befaßt sich mit der Anziehungskraft der neuen religiösen Bewegungen, die er vor allem in zwei Punkten sieht: Der Jugendliche wird akzeptiert und erfährt ein Gemeinschaftserlebnis, das ihm an anderer Stelle nicht geboten wird. Ihm wird ein ganzheitlicher Lebensentwurf vorgestellt, der freilich nicht auf individuelle Entfaltung gerichtet ist und viele Möglichkeiten des Lebens aus der Betrachtung und der Realisierung ausscheidet. Der Vergleich, den der Vf. mit der früheren Funktion der Orden anstellt, mag problematisch sein. Er ist jedoch weniger als Vorwurf an die Kirche zu verstehen, sich ähnlicher Praktiken wie die neuen religiösen Bewegungen bedient zu haben, denn als Feststellung, daß die Kirchen ein Bedürfnis nicht mehr zu befriedigen zu vermögen, dem sie vor der Anpassung an den Pluralismus entsprechen konnten. Liberale Freiheit mit den Bedürfnissen des Menschen nach Bindungen im Leben in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen, ist offensichtlich weder dem Staat noch der Kirche gelungen.

B. E. Pfeiffer „‚Religionsfreiheit' in Europa heute" (44–59) fordert eine volle Parität aller Religionsgemeinschaften. Insbesondere sollten religiöse Minderheiten nicht mehr diskriminiert werden, auch nicht durch die Bezeichnung als Sekten.

V. Winterfeldt „Minderheiten: Ein Problemaufriß" (60–68) zeigt das Minderheitenproblem als ein jeder Gesellschaft inhärentes Problem, das im übrigen – hier stimmt er mit dem Vorwort der Hg. überein – nicht nur quantitativ, sondern qualitativ (Minderheit als minderberechtigte, unterdrückte Gruppe) zu verstehen ist.

Den juristischen Problemen sind in Teil II „Recht und Toleranz" vier besonders ausführliche Beiträge gewidmet.

Zunächst zeichnet J. Neumann „Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip" (71–98) das Bild der Religionsfreiheit im modernen Verfassungsstaat mit besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik. Er hebt die Wertungsprobleme hervor, welche der Begriff der Religionsausübung und auch die Frage der Sozialverträglichkeit religiöser Handlungen aufwerfen. Sein abschließendes Plädoyer für die Achtung der Freiheit auch neuer und kleinerer Religionsgemeinschaften verdient ernstgenommen zu werden, wird aber dem Problem der neuen religiösen Bewegungen schwerlich voll gerecht.

D. Pirson „Religiöse Minderheiten nach der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland" (99–117) untersucht eingehend die Situation der Minderheiten. Er sieht im Fehlen des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, der im übrigen auch für kleinere Religionsgemeinschaften erreichbar ist, keinen entscheidenden Nachteil, wenn nicht Kirchensteuererhebung angestrebt wird. Probleme liegen eher darin, daß Religion und Religionsausübung nicht rein subjektiv definiert werden können und es deshalb neuartige Formen sowohl der Religion wie der Religionsausübung schwer haben. Vor allem sind kleinere Religionsgemeinschaften überall dort benachteiligt, wo es um öffentliche Wirksamkeit, Beteiligung an öffentlichen Einrichtungen und staatliche Finanzierung geht. Größer als die Gefahren, die sich aus politischen Zielsetzungen des Staates ergeben, sind diejenigen aus dem gesellschaftlichen Bereich und aus einer bewußt oder unbewußt negativen Haltung gegenüber Religionen ausländischer Herkunft oder neuartigen Zuschnitts, auf deren Eigenart Rechtsordnung und gesellschaftliches Leben nicht eingestellt sind.

K. Dilger „Die Rechtsstellung des Islam in der Bundesrepublik Deutschland" (118–135) beschreibt die Probleme der Anerkennung islamischer Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Die annähernd 1,8 Millionen Muslime in Deutschland sind, wenn überhaupt, nur unübersichtlich organisiert. Es wäre derzeit verfrüht, ihren Vereinigungen die Qualität einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen.

B. R. Wilson „Religion nach englischem Recht" (136–151) stellt dar, wie das englische Recht bis heute zwischen einer Anerkennung der staatlichen Neutralität und der Bevorzugung christlicher oder wenigstens monotheistischer Religionen schwankt.

Im Teil III werden „Gesellschaftliche Realität und Toleranz" in Geschichte (A) und Gegenwart (B) behandelt.

B. Lang „Das früheste Christentum im Konflikt mit dem jüdischen Strafrecht" (155–169) stellt die Schwierigkeiten der Judenchristen dar, die sich wie Paulus nicht von der jüdischen Gemeinde trennen wollten. – E. Geldbach „Religiöse Polemiken gegen ‚neue Religionen' im Deutschland des 19. Jahrhunderts" (170–197) berichtet über literarische Auseinandersetzungen zwischen Freikrichen und Verteidigern der anerkannten evangelischen Kirchen. – Auch J.-F. Mayer „Religiöse Polemiken gegen die Heilsarmee in der Schweiz des 19. Jahrhunderts" (198–212) befaßt sich nur mit literarischen Angriffen gegen die Heilsarmee und findet Parallelen zu den heutigen Argumenten gegen die neuen religiösen Bewegungen. – W. Kahle „Sektantstvo in Rußland und der Sowjetunion" (213–229) berichtet über die Bedingungen und die Verfolgung nichtrussischer religiöser Minderheiten im alten Rußland und unter dem Regime seit 1917.

Es folgen Beiträge zu den gegenwärtigen Verhältnissen.

K. Dobbelaere, G. Voet und H. Verbeke „Neue religiöse Bewegungen im Spiegel der belgischen Presse" (230–244) befassen sich mit den Auseinandersetzungen in der Presse, ohne im übrigen auf die Verhältnisse einzugehen. – R. Flasche „Gefahrenmomente für die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland" (245–272) sieht derzeit in der Haltung offizieller Stellen keine Gefahren für die Religionsfreiheit, fürchtet aber ähnlich wie Pirson, daß Fehlinformationen und Unduldsamkeit gegenüber neuen religiösen Bewegungen zu einer Gefährdung der Religionsfreiheit führen könnten. – Den neuen religiösen Bewegungen ist auch der Art. von G. Ambrosio „Neue religiöse Bewegungen in Italien" (313–335) gewidmet, der die große Unsicherheit zeigt, mit der die katholische Kirche, der Staat und die Presse den neuen religiösen Bewegungen in Italien begegnen. – T. Witteveen „Begrenzung staatlicher Toleranz in der niederländischen Gesellschaft" (336–347) beleuchtet mehr das allgemeine Problem der staatlichen Toleranz, und auch dies in sehr allgemeiner Form, als die besonderen Verhältnisse in den Niederlanden. – E. Barker „Religiöse Minderheiten in Großbritannien" (273–286) zeigt die Auswirkungen der Bevorzugung der Staatskirche auf die rechtliche und tatsächliche Behandlung der Minoritäten, wobei letztere nicht ungünstiger ist als in den USA, welche jede Bevorzugung einer Religion verbieten. – Dies bestätigt R. Wallis „Zum Problem religiöser Minoritäten in Großbritannien und in den USA" (387–412), der meint, das Vereinigte Königreich sei in einem früheren Stadium repressiv, die Rechtsstellung der Minoritäten sei schlechter gesichert, insgesamt aber herrsche in Großbritannien das tolerantere Klima.

Die Gesamtbeurteilung eines Sammelbandes mit so heterogenen Themen ist schwierig. Der Informationswert der einzelnen Abhandlungen ist unterschiedlich und in einigen Beiträgen über die Situation im Ausland nicht sehr hoch, da allgemeine Überlegungen die Schilderung der Situation im jeweiligen Land überdekken. Es wird dem Leser nicht immer klar, auf welcher tatsächlichen Grundlage sich die Haltung in den einzelnen Ländern gebildet hat. Der Rezensent ist geneigt, die allgemeineren, insbesondere die juristisch und die historisch ausgerichteten Beiträge für die am besten gelungenen zu halten.

Köln Wolfgang Rüfner

Hartwich, Richard, SVD: **Steyler Missionare in China.** III: Republik China und Erster Weltkrieg 1911–1919. Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk 1987. 638 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin, Nr. 40).

Der in rascher Folge vorgelegte dritte Bd zur Geschichte der katholischen Mission in Süd-Shantung hat einen bewegten Zeitraum zum Gegenstand: eine Periode schwerwiegender nationaler und internationaler Ereignisse. In ihm vollzog sich der tiefgreifende politische und gesellschaftliche Transformationsprozeß Chinas vom Kaiserreich zur Republik, der sämtliche Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens erfaßte. Durch den Ersten Weltkrieg und seine Auswirkungen erhielt er eine besondere Qualität. Darum verwundert es nicht, daß diese Vorgänge gleichfalls das Werk der Glaubensverbreitung empfindlich beeinträchtigten. So erschwerte bzw. verhinderte der kriegerische Konflikt beispielsweise die Lieferung dringend benötigter Sachgüter, das Bereitstellen der notwendigen Finanzmittel, außerdem den Zuzug von Missionspersonal aus Europa. Die Steyler Missionare, bar jeglicher Protektion von seiten des Deutschen Reichs, konnten trotz der ungünstigen Situation und Rahmenbedingungen ihrer Arbeit im großen und ganzen ungehindert nachgehen, selbst im ehemaligen deutschen Schutzgebiet Kiaochow im Osten der Provinz Shantung, das die Japaner am 7. November 1914 erst nach erbittertem Widerstand zu erobern vermocht hatten (281). Bevölkerung und Behörden brachten den christlichen Glaubensboten teilweise sogar größere Sympathie entgegen als früher. Unter der Leitung des intelligenten, erfahrenen und allseits anerkannten Apostolischen Vikars Augustinus Henninghaus konnten die Missionare erfreuliche Erfolge verbuchen: Die Zahl der Getauften und die der chinesischen Mitarbeiter wuchs im hier zur Diskussion stehenden Zeitraum progressiv. Im Gefolge des für Deutschland verlorenen Kriegs drohte für einige Zeit über allen Deutschen die Gefahr der Ausweisung wie ein Damoklesschwert (526). Dank einflußreicher Fürsprecher, vor allem amerikanischerseits (531–538), durften jedoch die meisten Missionare im Land bleiben und ihre Tätigkeit weiter ausüben (543). Lediglich ein kleines Kontingent hatte mit anderen Deutschen China verlassen müssen. Ihnen fiel es zum Teil sehr schwer, sich in der Heimat wieder zu integrieren. Denn, wie man damals feststellte, „paßten sie nicht mehr" in die Missionshäuser (545).

Angesichts der sozio-ökonomischen Rückständigkeit des Landes im Vergleich mit Europa, den USA und Japan bemühte sich die junge chinesische Republik intensiv, möglichst bald an den modernen Wissens- und technischen Leistungsstand sowie an die westlichen Essentials Anschluß zu finden. Deshalb schenkte man der Reform des Erziehungs-, Bildungs- und Unterrichtswesens, das durch die Abschaffung des traditionellen Prüfungssystems im Jahr 1904 bereits einen ersten Modernisierungsschub erfahren hatte, höchste Aufmerksamkeit. Von daher wird leicht einsehbar, warum die Steyler Mission in dieser Periode ebenfalls enorme Anstrengungen auf dem Bildungssektor, auf schulischem Gebiet, im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit sowie im Presse- und Publikationswesen unternommen hat (vgl. etwa: 36–42, 134–161, 217, 222f, 233–246, 296ff). Europäische und einheimische Ordensschwestern widmeten sich in besonderer Weise der Erziehung von Mädchen und Frauen, um sie den gewandelten Zeitverhältnissen gemäß zu unterweisen und zu befähigen, mit den an sie gestellten Erwartungen und Anforderungen fertig zu werden. Überflüssig ist eigentlich anzumerken, daß all dies nicht reibungs- und problemlos vonstatten ging.

Wie bei den voraufgegangenen Bd.en breitet der hier anzuzeigende im chronologischen Ablauf eine Detailfülle von Informationen aus. Sie stammen aus offiziellen Berichten an die oberste kirchliche Missionszentrale in Rom und an die Ordensleitung in Steyl, aus Briefen und Erlebnisschilderungen der Missionare, aus Veröffentlichungen in der Presse und den Zeitschriften der Steyler Kongregation. Dadurch erhält der Leser sehr ins einzelne gehende Aufschlüsse über die Ereignisse in diesem ostasiatischen Land, über Interna der Süd-Shantung-Mission, ihre Organisation und Administration, über das reguläre Leben der Missionare und ihre vielfältigen Aktivitäten wie auch über die diversen internen und externen Probleme und Hemmnisse.

Der Materialzusammenstellung der einzelnen Jahre gehen jeweils statistische Angaben zum Personalbestand der Mission voraus, dann folgen im zeitlichen Nacheinander die Kompilationen von Vorgängen und Geschehnissen, von Daten und Fakten aus den verschiedenen Distrikten des Steyler Missionsgebiets. Eine Landkarte der Provinz Shantung, ein Index der Personen- und Ortsnamen (605–627) sowie ein Sachregister (628–638) schließen das Buch bequem auf.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

China, sein neues Gesicht. Hg. von Bernhard Mensen SVD. – (Nettetal): Steyler Verlag – Wort und Werk (1987). 184 S. (Vortragsreihe 1986/87; Akademie Völker und Kulturen St. Augustin)

Absicht des vorliegenden Bd.es ist es nach den Worten des Hg.s, „das heutige Gesicht Chinas aufzuzeigen und zum besseren gegenseitigen Verständnis beizutragen". Die sechs veröffentlichten Vorträge sind in Themenstellung und Methode sehr heterogen und dienen so der Zielsetzung nicht alle in gleichem Maße. Sie reichen von literaturwissenschaftlichen Betrachtungen bis zu wirtschaftswissenschaftlichen Analysen.

Wolfgang Kubin („Die fremde Frau, der fremde Mann. Zum Bild Chinas in der neueren deutschsprachigen Literatur") behandelt Darstellungen Chinas in der deutschsprachigen Belletristik des 20. Jahrhunderts, wobei das Schwergewicht auf der Nachkriegszeit liegt. Dabei wird deutlich, daß das Bild von China nach wie vor in hohem Maße durch die Befindlichkeit der Autoren geprägt ist. Waren es zunächst vor allem westliche Ängste, die die Wahrnehmung Chinas dominierten, so seien es in neuerer Zeit vor allem westliche Sehnsüchte (vor allem Suche nach der fremden Frau, dem fremden Mann), die als „Projektionsschirm" dienten.

„Europa in chinesischer Sicht" ist das Thema Helwig Schmidt-Glintzers. Er legt das Schwergewicht seiner Ausführungen auf das Bild, das im traditionellen China von Europa bestand, um dann die Ansätze zu einer Überwindung des sinozentrischen Weltbildes im 20. Jahrhundert zu illustrieren. Ähnlich wie im umgekehrten Fall des europäischen Bildes von China wird deutlich, daß die Wahrnehmung Europas durch die Chinesen wesentlich von den Bedingungen in der eigenen Gesellschaft geprägt wird, so daß seit der Mitte des letzten Jahrhunderts das jeweilige Europabild „vor allem etwas über die politisch-soziale oder außenpolitische Option dessen, der dieses Bild formuliert", verrät (36).

Der bei weitem längste Beitrag stammt von Rüdiger Machetzki („Volksrepublik China: Wirtschaft im Wandel – Grenzen der Reform"). In der sehr faktenreichen Darstellung werden die ökonomischen Bedingungen des gegenwärtigen Modernisierungsprozesses im Detail analysiert, gleichzeitig aber auch die politischen und sozialen Implikationen dieses Prozesses und Perspektiven der Entwicklung aufgezeigt. Machetzki gelingt es in seiner sehr soliden, sowohl empirisch gut begründeten als theoretisch reflektierten Argumentation, eine Reihe von in der westlichen Öffentlichkeit bestehenden Mißverständnissen der chinesischen Verhältnisse auszuräumen. So spricht nach seiner Auffassung bei genauer Analyse der sozialen und politischen Strukturen, die, bei allem Neuen, doch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit denen des traditionellen China besitzen, wenig dafür, daß eine erfolgreiche ökonomische Modernisierung gleichzeitig eine politische Reform im Sinne westlicher Vorstellungen von „Liberalisierung" und „Demokratie" bedeuten müßte. Vielmehr böten die in China verwurzelten gesellschaftlichen Strukturen durchaus die Möglichkeit einer ökonomischen Entwicklung, die in sozialer und politischer Hinsicht einen anderen Weg beschreite als der Westen. Diesem sehr lesenswerten Aufsatz gelingt es aus der Sicht des Rez. in vorbildlicher Weise, das „heutige Gesicht Chinas aufzuzeigen" und für westliche Betrachter verständlich zu machen.

„Ist China noch marxistisch?" lautet die provozierende Frage, mit der Oskar Weggel seinen Beitrag überschreibt. Die Antwort ist negativ: China sei heute weder eine sozialistische noch eine kapitalistische Gesellschaft, sondern eine Übergangsgesellschaft auf dem Weg zum „Metakonfuzianismus". Auch Weggel betont also die Kontinuität, in der sich das moderne mit dem traditionellen China befindet, wobei er jedoch die ideologische Komponente in den Vordergrund stellt. Die als „Metakonfuzianismus" bezeichnete Werthaltung stelle eine eigenständig-chinesische Antwort auf die Herausforderung des Westens dar. „China befindet sich in einer Art Renormalisierungsprozeß, der freilich nicht in die Vergangenheit zurückführt, sondern die Möglichkeit zur Ich-Findung in der modernen Industriegesellschaft eröffnet" (128).

Für Theologen von besonderem Interesse dürften die beiden letzten Beiträge sein.

Wilfried Glüer („Zur Situation des Christentum im heutigen China") gibt einen sachlichen Überblick über die Entwicklung der christlichen

Kirchen seit der Gründung der Volksrepublik China und schildert die Probleme, denen sie sich gegenüber sehen. Leider verzichtet der Vf. auf jede Form des Quellenverweises.

Roman Malek („Theorie und Praxis der chinesischen Religionspolitik. Eine frappierende Kontinuität") gibt zunächst einen Überblick über die Haltung der staatlichen Autoritäten zu den Religionen im traditionellen China und betont, daß es niemals zum Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht gekommen sei. Die verschiedenen Maßnahmen zur staatlichen Kontrolle der Religionen in der Volksrepublik China könnten als eine Fortsetzung dieser traditionellen Politik angesehen werden.

Maleks Analyse ist in ihren Grundzügen zuzustimmen, es gibt jedoch einige Unstimmigkeiten in der Argumentation. So legt er großen Wert darauf, den Kommunismus als Faktor der antireligiösen Tendenzen im heutigen China herauszustellen (z. B. S. 170), was in gewisser Weise gegen die These von der Kontinuität spricht. Auch die Analyse des Verhältnisses von Religion und Staat im kaiserlichen China ist nicht ganz frei von Inkonsistenzen. Die Kennzeichnung des Konfuzianismus als „Staatsorthodoxie", die in der Form des Staatskultwesens eine „offizielle, kaiserliche, chinesische Religion" entwickelt habe (154), steht im Widerspruch zu der Feststellung, daß der Konfuzianismus in der Form der Staatsorthodoxie insofern „areligiös" gewesen sei, „als er sich gegen die Religiosität gleichgültig verhielt" (155). Auch die These einer „scharfen Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie" (153) ist höchst problematisch, wie Schmidt-Glintzer gezeigt hat, auf den sich Malek seltsamerweise beruft. Vielleicht wird durch die unbestreitbaren Parallelen in der religionspolitischen Praxis etwas der Blick für die unterschiedliche gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung von Religion im traditionellen und modernen China verstellt. Gleichwohl liefert Malek, insbesondere durch die Darstellung der neueren theoretischen Ansätze chinesischer Politiker und Wissenschaftler zur Frage der Religionen einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis des heutigen China. Störend ist indes, daß innerhalb des Aufsatzes zwei verschiedene Systeme zur Transkription des Chinesischen (Wade-Giles und Pinyin) nebeneinander benutzt werden.

Hannover Hubert Seiwert

Waldenfels, Hans: **An der Grenze des Denkbaren.** Meditation – Ost und West. – München: Kösel 1988. 208 S., kart. DM 29.80

In dem von H. Waldenfels, Fundamentaltheologe in Bonn, hg. Buch sind Vorträge und Einzelpublikationen zum Verhältnis von asiatischer und christlicher Meditation zusammengetragen. „Die Fragen zum Verhältnis von asiatischer und christlicher Meditation beschäftigen den Vf., seit er im Herbst 1959 von H. M. Enomiya-Lassalle zur Teilnahme an einem Sesshin, einer Zenmeditationswoche, im Kloster seines verstorbenen Meisters Harada in Obama am Japanischen Meer eingeladen wurde, mit H. Dumoulin in freundschaftlichem Gespräch steht und von japanischen Lehrern und Freunden in Kyoto, K. Nishitani und Y. Takeuchi, M. Abe, Sh. Ueda und K. Tsujimura lernte, daß es außerhalb des Christentums ein philosophisches Denken gibt, das aufgrund der Zenerfahrung an die Grenze des Denkbaren und Sagbaren führt und das Letzte, nicht mehr Sagbare als die große, beglückende ‚Leere' anspricht" (11).

Im I. Kap. „Auf der Suche nach dem Ort des Heils" wird zunächst der Versuch einer Diagnose unserer Zeit vorgenommen, ein Krankheitsbild unserer Gesellschaft diagnostiziert und im Anschluß daran nach der therapeutischen Funktion des Christentums gefragt. Es zeigt sich, daß in unserer Gesellschaft dem Christentum eine therapeutische Funktion abgesprochen, den Religionen Asiens jedoch zugesprochen wird. Die Religionen Asiens haben Hochkonjunktur; nicht wenige zeigen geradezu eine Euphorie in ihrer Hinkehr zu den Schätzen Asiens. Ohne sich selbst sogleich den Religionen Asiens zuzuwenden, geht es W., dem Kenner des asiatischen Kulturraumes und seiner Religionen, im Rückgriff auf seinen fundamentaltheologischen Ansatz (vgl. Kontextuelle Fundamentaltheologie. Schöningh: Paderborn ^{2}1988), einmal mehr darum, in einer Standortbestimmung die Chance des Christentums in dem Bedürfnis und Verlangen nach Glauben darzulegen. Das Christentum ist nicht chancenlos, es hat die Chance Glauben zu wecken und zu stillen, therapeutisch zu wirken und zu sein, wenn im Blick auf das Glaubensverständnis des Christentums dreierlei deutlich gemacht wird: „(1) Das genuin christliche Glaubensverständnis ist längst dabei, sich als Grundhaltung ins Allgemein-Menschliche hinein zu integrieren: Glaube ist überall dort am Werk, wo der Mensch auf vielfältige Weise und mannigfachen Wegen nach einem festen Grund sucht. (2) Dagegen erfordert das inhaltliche Angebot des Christentums eine Entscheidung: Ausbruch, Hinkehr, Sprung – ‚auf dein Wort hin' (Lk 5,5). Im Aufruf zum Sprung – ‚gelegen oder ungelegen' (2 Tim 4,2) – aber liegt (3) (...) die uneinholbare Chance des Christentums, weil ihm die Verheißung gegeben ist, nicht fehlzugehen" (29).

Nach der Standortbestimmung wendet sich der Vf. im II. Kap. „Erfahrungen der Grenze zwischen Wort und Schweigen" dem Vergleich von Buddhismus, speziell dem Zen-Buddhismus, und dem Christentum zu. Sind Sprache und Wort Kennzeichen des Christentums, bezeichnen Sprachlosigkeit und Schweigen das Wesen des Buddhismus. Im Anschluß an die Lehrschrift des Zen-B. von Vimalakîrti, die lehrt, daß die zu erstrebende Erleuchtung nur im Schweigen zur Vollendung gelangt, fragt W. nach der Erfahrung des Schweigens im Christentum und der Erfahrung des Wortes im Zen-B. Wort und Schweigen liegen – so das Resultat des Vf. – „näher beieinander, als Buddhisten und Christen es auf den ersten Blick vermuten möchten. Zwar wird jeder sich bemühen müssen, den anderen zunächst den sein zu lassen, der er sein zu müssen glaubt. Der Buddhist bekennt von sich nicht, das Wort eines Gottes vernommen zu haben. Sein Wort verstummt im Schweigen, weil kein Du ihm entgegengetreten ist und ihn angesprochen hat. Der Ganz-Andere erscheint antlitz- und namenlos als das Ganz-Andere. Demgegenüber bekennt der Christ sich zu einem Gott, der seinen Namen kundgetan, der in Jesus von Nazaret ein Antlitz erhalten hat und als Logos offenbar geworden ist. Ihn anzurufen ist der Christ aufgefordert, auch wenn Gottes Antlitz sich ihm oft genug wieder verbirgt" (107).

Erst wer um seinen Standort, um das Trennende und das Einende weiß, kann sich der Meditation des Zen zuwenden. Denn wer meditiert, muß sich darüber klar sein, wen und was er meditiert, will er nicht auf Abwege geraten. Das III. Kap. ist denn auch überschrieben „Wege und Abwege der Meditation". Mit Merksätzen und Hinweisen, die das Buch beenden, wird der Weg zur Praxis der Meditation gewiesen.

Die vorliegende Veröffentlichung steht im engen Zusammenhang mit der Arbeit von W. über das Hauptwerk des japanischen Religionsphilosophen K. Nishitani „Absolutes Nichts". Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg ^{3}1980 – vgl. ThRv 74, 1978, 71) und führt weiter aus, was der Vf. in „Faszination des Buddhismus" (Mainz 1982 – vgl. ThRv 80, 1984, 503–506) in mehr theoretischer Weise vorgetragen hat. Wer sich der Meditationspraxis zuwenden möchte oder darin schon Erfahrungen gesammelt hat, kommt an diesem aus der Praxis und für die Praxis verfaßten Buch nicht vorbei. Die Einladung an den Leser, Meditation zu wagen, einmal selbst an die Grenze des Denkbaren vorzustoßen, immer aber unter Beachtung der Vorgabe seines christlichen oder – als Buddhist – seines buddhistischen Kontextes, dies ist dem Vf. in Gänze gelungen.

Bonn Günter Rißе

Rumi, Maulana Dschelaladdin: **Von Allem und von Einem.** Fihi ma fihi. Aus dem Persischen und Arabischen von Annemarie Schimmel. Kalligraphische Gestaltung Shams Anwari-Alhosseyni. – Köln: Eugen Diederichs 1988. 382 S., geb. DM 39.80

Der arabische Titel des Buchs: Fihi ma fihi, „Darin ist, was darin ist" umschreibt sein literarisches Profil: „ein Potpourri von Gegenständen aller Art", eine lockere Sammlung von Gesprächen über alles Mögliche, und zugleich stets über das Eine: über Gott!

Maulana (unser Herr) Rumi (der Romäer) gilt als der größte mystische Dichter der islamischen Welt. Geboren nach 1200 in Balch (Afghanistan), vor dem Zugriff der Mongolen über Mekka und Syrien nach Anatolien geflüchtet, übernahm er 1231 in Konya (Zentralanatolien) einen Lehrstuhl. Doch bestimmend für sein Leben war – neben anderen – die Begegnung mit dem Wanderderwisch Schamsaddin 1244, die Rumi zum „unvergleichlichen Sänger der mystischen Liebe" machte. Frau Schimmels Einführung (7–48) bringt nach einer kurzen Skizze von Rumis Leben und Werk (grundlegend in: The Triumphal Sun. A Study of Mowlana Jalaloddins Life and Work, London 1980) eine Hinführung zu vorliegenden Gesprächen aus der Spätzeit Rumis, der 1273 starb.

Es sind 66 Aufzeichnungen, bei denen das erzählende Subjekt wechselt: mal spricht Rumi selbst, mal wird von einem Gespräch berichtet. Immer aber kreist es um Geschichten. Die erste Kenntnisnahme läßt eine Verwirrung zurück: es wird unmittelbar berichtet; sprunghaft von diesem zu jenem übergegangen; Beispiele werden – mit oder ohne Erklärung – erzählt; oft versteht man ihren Sinn kaum; und immer wieder wird gefragt, geantwortet usw. Man findet sich in Geschichten aus Tausendundeine Nacht wieder oder in den Vätergesprächen des Kassian; bei vielem muß der religiöse Tiefgang erraten werden. Doch im Vertrautwerden mit dieser Literatur gewinnt man die Kapitel liebt; man entdeckt auch immer mehr die Nähe Rumis zur geistlichen Weisheit christlicher Tradition, wobei Rumis Lehren paradoxer, hintergründiger, auch „narrativer" sind.

Auch das typisch-Islamische tritt hervor: „Nun ist der Mensch wie ein Bogen im Griff von Gottes Allmacht ... Wie mächtig ist der Bogen, der sich bewußt wird, in wessen Hand er ist!" (319) All-Halladschs Spruch: „Ich bin die Göttliche Wahrheit" (von Massignon als theistisch im vollen Sinn rehabi-

litiert; man denkt an Eckhart) „ist in Wirklichkeit große Demut ... das heißt, ‚Ich bin nichts, alles ist Er; nichts existiert als Gott; ich bin ganz und gar Nicht-Sein, ich bin nichts' – darin ist die Demut größer", als wenn man sagt: „Ich bin Gottes Diener" (107). Bei Rumi stehen diese Erfahrungen in der Liebesmystik. „Auf keine Weise kann (die menschliche Seele) von Zweifeln und Schwierigkeiten befreit werden, außer wenn sie eine Liebende wird ... Deine Liebe zu etwas macht dich blind und taub" (182).

Frau Schimmel führt in der Einleitung in dieses Dichten und Denken Rumis ein. Man spürt (noch mehr in ihrer poetischen Übersetzung), wie sehr ihr Stil von Rumis Poesie geprägt ist. Viel Wichtiges und Erhellendes sagt sie darin: über die Rolle des Schmerzes in der Mystik; über das Lachen; über das Geheimnis; über Jesus und vieles andere. Wichtiger aber sind die liebenswert übersetzten Gespräche selbst. Wie tief führt doch die Deutung der Nicht-Erhörung der Gebete: „Gott der Erhabene hat einem seiner vertrauten Diener gesagt: ‚O mein Diener, ich würde dein Gebet und deine Klage rasch beantworten, aber die Stimme deiner Klage klingt mir süß im Ohr. Meine Antwort ist aufgeschoben, damit du mehr klagen mögest'" (98). Wie erhellend das „Schmetterlinggleichnis" (vgl. Teresa) für mystisches Erfahren: „Deshalb ist der Mensch, der es ohne Gott aushalten kann ..., überhaupt kein richtiger Mensch; aber falls er Gott begreifen könnte, wäre das nicht Gott. Deswegen ist der wahre Mensch einer, der ... ruhelos und unaufhörlich um das Licht der Majestät und Schönheit Gottes kreist. Und Gott ist es, der den Menschen verbrennt und ihn zunichte werden läßt ..." (96).

Ein Sachverzeichnis hätte den spirituellen, mystischen Reichtum dieser Gespräche erschließen können. Aber Frau Schimmel scheut wohl – Rumis Poesie folgend – davor. Ihre Übersetzung aber führt vor Augen, wie primitiv und oberflächlich dasjenige ist, was im esoterisch-mystischen Boom heute als Mystik, auch als Sufismus, angeboten wird. Das ruhige, meditative Lesen der Gespräche Rumis wird auch den Christen tief in die monotheistische Liebesmystik einführen und ihn ahnen lassen, wo eine wahre Ökumene der Religionen zu suchen sei.

München Josef Sudbrack

Bamberg, Corona: **Mönchtum in einer heimatlosen Welt.** – Würzburg: Echter 1984. 50 S. kart. DM 6.80

Dem Geleitwort zufolge handelt es sich bei diesem Bändchen um einen Vortrag auf der Jahrestagung der Bayerischen Benediktiner-Akademie aus dem Jahr 1983. Es spürt der Erfahrung der Unbehaustheit des modernen Menschen, dem daraus resultierenden Interesse für das Kloster als gesellschaftlichen Freiraum sowie deren Verhältnis zu der dem Mönchtum auferlegten Treue zum Ursprung und gleichzeitigen Sensibilität für wesentliche Erfahrungen und Bedürfnisse der Zeit nach.

Die Überlegungen beginnen mit einer Diagnose der Heimatlosigkeit und Unbehaustheit der Menschen heute. Die allenthalben zu konstatierende soziale, gesellschaftliche und umweltbedingte Entwurzelung verweist auf ein bisher nicht gekanntes Grund-Mißtrauen, das durch eine Reihe von Mechanismen gefördert wird und auf das fehlende Gegengewicht eines aus dem Glauben stammenden selbstverständlichen Vertrauens aufmerksam macht. Diese Situation zeigt ihr wahres Gesicht, wenn man bedenkt, wie sehr für den Menschen eine nicht zu beseitigende Verflochtenheit von Heimat und Heimatlosigkeit charakteristisch ist, die der Christ noch abgründiger erfährt, sofern ihm Weltverantwortung und Weltdistanz zugleich auferlegt sind.

Bevor auf die darin enthaltene Herausforderung christlichen Mönchtums geantwortet werden kann, ist auf die diesem selber immanente enge Verzahnung von Heimat und Heimatlosigkeit zu achten.

Der Mönch sucht von seiner Berufung her die künftige Stadt und macht damit christliche Heimatlosigkeit zeichenhaft deutlich; das geschieht aber nicht ohne das in der menschlichen Natur grundgelegte Verlangen nach einer vorläufigen irdischen Beheimatung. Das Mönchtum kennt sowohl die Lebensform der stabilitas wie die der peregrinatio; beide können ihre Identität nur dann wahren, wenn sie von einer entsprechenden spirituellen Haltung begleitet werden: „Monastische Berufung verlangt menschlich wie christlich beides: den ständigen Aufbruch im Bleiben und das Ausharren in allem Aufbruch" (37).

Was hat Mönchtum einer heimatlosen Welt anzubieten?

An erster Stelle wird hier das Zeugnis jenes Grundvertrauens genannt, das aus dem gelebten Glauben stammt und ein gesundes Gegengewicht gegen das verheerende Mißtrauen unserer Zeit bildet; es wäre allerdings verkehrt, wollte man dieses Vertrauen mit einer naiven oder harmlosen Geborgenheit in Gott verwechseln. Als weiterer Schritt wird die Solidarität im Leiden an der Unbegreiflichkeit Gottes empfohlen; dazu kommt die Aufgabe des gemeinsamen Aufbaus von Grundvertrauen, indem man selbstlos und fraglos einander Vertrauen schenkt.

In all dem steckt ein höchst zeitgemäßes Programm von monastischer Gastfreundschaft. Der aufmerksame Leser wird die kritischen Töne nicht überhören, die sich gerade an das Selbstverständnis und die Bereitschaft unserer monastischen Kommunitäten richten. Wird man dort die Stimme der Zeit hören (wollen)? Hier wird sicher ein wesentlicher Punkt jenes „aggiornamento" tangiert, in dem die ureigene Berufung des Mönchtums sichtbar wird.

Schweiklberg Christian Schütz

Schruers, Paul: **Frei werden von Angst.** Wege zum inneren Frieden. München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1986, 100 S., kart. DM 12.–

In diesem Büchlein läßt uns ein erfahrener und frommer Exerzitienmeister Anteil nehmen, wie wir gegen „Unversöhnlichkeit", „Heftigkeit", „Aggressivität", „Unmut", „Zerstreuungen" (10–13), „Unfreiheit" (17), „Feindschaft" (21), den „Verlust der Mitte" (41) dennoch innersten Frieden finden und einander weitergeben können. Vermutlich setzt der Vf. die genannten Begriffe in recht großzügigem psychologischem Verständnis mit Angst gleich. Diesen negativen Begriffen stellt er den innersten Frieden (95–100), nämlich Barmherzigkeit nach dem Vorbild des Franz von Assisi (88–94), Versöhnung (30), wahre Mystik (43), das „Beten um den Frieden" (58–60), Offenherzigkeit gegenüber. Inmitten dieser Vielfalt geistlicher Themen bleibt für die Behandlung der Angst fast kein Raum.

Der Titel legt die – freilich enttäuschte – Erwartung nahe, das Buch könnte eine Unterscheidungshilfe bieten zwischen gesunden und krankhaften Ängsten, also z. B. Hinweise, welche (selbstmordgefährdenden und psychotischen) Ängste unbedingt ein Facharzt behandeln muß, oder für welche konfliktbedingten Ängste zum Überwinden psychologische Sachkenntnis erforderlich ist (z. B. auf dem häufigsten Gebiet von Liebe, Ehe und Sexualität).

Die Heilung von aller Angst geschieht nach dem Buch, „weil wir nach den Worten der Frohen Botschaft in Jesus konkret geliebt sind" (31). „Nicht der Mut, sondern die Sanftmut heilt uns schrittweise von der Angst" (32).

So enthält das Buch geistlich tiefe theologische Gedanken, aber keine Anleitung zum Unterscheiden und Überwinden von Ängsten.

Das Freiwerden von Angst, das haben uns die Ratsuchenden in der Seelsorge gelehrt, erfordert aber nicht nur Anteilnahme, sondern auch Sachkunde.

Berlin Klaus Thomas

Benning, Alfons: **Über den Trost.** Ein Essay zur Anthropologie und Theologie des Trostes. – Löningen: Verlag Dr. A. Benning (1988). 32 S. (Reihe praktisch-theologischer Schriften, Nr. 5), br. DM 7.50

Einfühlsam und mit klarem Blick spürt B. den vielfältigen Erscheinungsformen des Tröstens und Getröstetwerdens nach. Sie gehören zum menschlichen Leben wie das tägliche Brot. Angesichts der Versuchungen zu Selbstüberschätzung hier, Verzweiflung dort geht es darum, in konkret erfahrenen Nöten und Bedrängnissen, in Angst und Tod ja zu sagen zu den Begrenzungen des Daseins. Das prägnant erhobene biblische Zeugnis vom Tröster-Gott, der dem Christen im Auferstandenen, seinem Wort und seinem Geist, begegnet, verweist auf den tragenden Grund solchen Trostes und Getrost-Seins. Er läßt auf einen letzten Sinn vertrauen, auch wenn er oft verborgen bleibt. So macht der Vf. Mut, die einem jeden auf seine Weise geschenkte Gabe des Tröstens in sich neu zu entdecken, sie voller Phantasie und Gottvertrauen für den leidenden Nächsten einzusetzen. Mit seinem Reichtum an Lebenserfahrung und Spiritualität vermag dieser Essay, der aus Akademievorträgen hervorgegangen ist, gleichermaßen die zu bereichern, die nach Trost verlangen, wie auch die, von denen andere erwarten, daß sie Trost mitteilen, ihr Getröstet-Sein mit Trost-losen teilen.

Freiburg i. Br. Peter Fiedler

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

Martyria. Festschrift zum 60. Geb. von Peter **Beyerhaus** am 1. 2. 1989. In Zs.arb. mit Walter Künneth u. Joachim Heubach hrsg. von Jörg Kniffka. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 272 S., Abb.; kart. DM 29,80; S. 256–270: Bibliographie P. Beyerhaus.

Amicus Dei. Essays on faith and friendship. Presented to Karl A. **Olsson** on his 75th birthday. Ed. by Philip J. Anderson. – Chic, Ill.: Covenant Publications 1988. XV, 293 p. = The Covenant quarterly XLVI, 2–3, May/August 1988; $ 13,95; p. 215–293: Bibliography K. A. Olsson.

Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. **Severus** OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. 8. 1988 dargeboten. – Mstr: Aschendorff 1988. 368 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums. Suppl. Bd. V; Lw. DM 68,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Creative biblical exegesis. Christian and Jewish hermeneutics through the centuries. (Conference, 16th and 17th Dec. 1985 at Tel-Aviv-Univ.) Ed. by Benjamin Uffenheimer and Henning Graf Reventlow. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 225 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. series XLIX; £ 27,50; [cont. e. a.:] p. 13–29: Banitt, Menahem: Exegesis or metaphrasis; p. 31–38: Carny, Pin'has: **Philo's** uniqueness and particularity; p. 39–54: Dubois, Marcel: Mystical and realistic elements in the exegesis and hermeneutics of **Thomas Aquinas**; p. 55–62: Flusser, David: 'Today if You Will Listen to this Voice.' Creative exegesis in **Hebrews 3–4**; p. 63–70: Frey, Christopher: The function of the Bible in recent protestant ethics; p. 71–79: Hoffman, Yair: The technique of quotation and citation as an interpretive device; p. 81–88: Levinger, Jacob: **Maimonides'** exegesis of the Book of **Job**; p. 89–101: Liwak, Rüdiger: Literary individuality as as problem of hermeneutics in the Hebrew Bible; p. 103–113: Raiser, Konrad: A new reading of the Bible? Ecumenical perspectives from Latin America and Asia; p. 115–130: Smolinsky, Heribert: The Bible and its exegesis in the controversies about reform and Reformation; p. 131–147: Touitou, Elazar: Courants et contre-courants dans l'exégèse biblique juive en France au moyen-age; p. 149–160: Wallmann, Johannes: **Luther** on Jews and Islam; p. 161–174: Uffenheimer, Benjamin: Some reflections on modern jewish biblical research; p. 175–191: Reventlow, Henning Graf: Humanistic exegesis: The famous Hugo **Grotius**.

2. Altes Testament

Jônsson, Gunnlaugur A.: The image of God. **Genesis 1:26–28** in a century of Old Testament research. – Lund: Almqvist & Wiksell Intern. 1988. XVI, 253 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXVI; scr 188,–.

Ha, John: **Genesis 15**. A theological compendium of Pentateuchal history. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XII, 244 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXXI; kart. DM 82,– [Diss., Roma. Pont. Bibl. Inst. Überarb.]

Smelik, K. A. D.: Vertellingen in de Hebreeuwse Bijbel; De benadering van het bijbelse verhaal door Palache, Beek en diens leerlingen. – Amsterdame cahiers voor exegese en bijbelse theologie IX, 1988, 8–21; p. 22–34: Polak, F. H.: Het bijbelverhaal als palimpsest: Over de rol van de diachronie in de structurele analyse; p. 35–46: Deurloo, K. A.: Abraham, profeet ‹**Gen. 15 en 20**›; p. 47–58: Siebert-Hommes, J. C.: Twelve women in **Exodus 1** and **2**; The role of daughters and sons in the stories concerning Moses; p. 59–76: Soest, H. J. van: "Jullie broeders trekken ten strijde en jullie willen hier blijven?". Landtoewijzing voor het aangezicht van JHWH in **Numeri 32**; p. 77–89: Dorp, J. van: De tempelrestauratie van Joas ‹**2 Koningen 12**›. Het gebruik van een motief in het boek Koningen; p. 90–96: Dicou, A.: Geen wijsheid meer in Edom; **Jeremia 49,7** en **Obadja 7–8**; p. 97–116: Hemelsoet, B. P. M.: De verzoeking van Jesus in de woestijn; p. 117–135: Bogaard, L. W. F. P. van den: Vertalen van metaforen en vergelijkingen, met name in **Hooglied**.

Fischer, Georg: Jahwe, unser Gott. Sprache, Aufbau u. Erzähltechnik in der Berufung des Mose ‹**Ex 3–4**›. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 262 S. = Orbis biblicus et orientalis XCI; kart. DM 98,– [Diss., Roma. Pont. Bibl. Inst.]

Schnabl, Heinrich: Die „Thronerzählung" Davids. Untersuchungen zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzung und Intention von **2 Sam 21,1–14**; **9–20**; **1 Kön 1–2**. – Rgb: Roderer 1988. XXVII, 223 S. = Theorie und Forschung LV = Theologie und Philosophie IV; kart. DM 56,– [Diss., Regensburg]

Bechmann, Ulrike: Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu **Richter 5**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. IX, 287 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXIII; kart. DM 29,90 [Diss., Bamberg]

Seitz, Christopher: The prophet Moses and the canonical shape of **Jeremiah**. – ZAW 101 1989, 3–27; S. 28–49: Neef, Heinz-Dieter: Der Sieg Deboras und Baraks über Sisera. Exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von **Jdc 4,1–24**; S. 50–58: Fischer, Alexander: David und Batseba. Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu **II Sam 11**; S. 59–70: Snyman, S. D.: Cohesion in the Book of **Obadiah**; S. 71–84; Seybold, Klaus: Vormasoretische Randnotizen in **Nahum 1**; S. 85–112: Talmon, Shemaryahu, und Weston W. Fields: The collocation ועזוב משתין בקיר ועצור and its meaning.

The structural analysis of biblical and Canaanite poetry. Ed. by Willem van der Meer & Johannes C. de Moor. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. IX, 423 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXIV; £ 22,50; [cont.:] p. 1–61: Korpel, Marjo C. A. – Johannes C. de Moor: Fundamentals of Ugaritic and Hebrew poetry; p. 62–82: Spronk, Klaas: The legend of Kirtu (KTU I.14–16). A study of the structure and its consequences for interpretation; p. 83–118: Koopmans, William T.: The poetic prose of **Joshua 23**; p. 119–155: Korpel, Marjo C. A.: The literary genre of the Song of the Vineyard ‹**Isa. 5:1–7**›; p. 156–171: Hoop, Raymond de: The book of Jonah as poetry. An analysis of **Jonah 1:1–16**; p. 172–185: Moor, Johannes C. de: **Micah 1**. A structural approach; p. 186–206: Grol, Harm W. M. van: Classical Hebrew metrics and **Zephaniah 2–3**; p. 207–234: Meer, Willem van der: **Psalm 110**: A psalm of rehabilitation?; p. 235–264: Lugt, Pieter van der: Strophes and stanzas in the Book of Job. A historical survey; p. 265–293: Lugt, Pieter van der: The form and function of the refrains in **Job 28**. Some comments relating to the 'Strophic' structure of Hebrew poetry; p. 294–396: Renkema, Johan: The literary structure of **Lamentations** ‹I–IV›; p. 397–422: Moor, Johannes C. de: The reconstruction of the Aramaic original of the Lord's prayer.

Loretz, Oswald: **Ugarit**-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders **Baal-Jahwe** ‹Ps 24,7–10; 29; 47; 93; 95–100 sowie Ps 77,17–20; 114›. Erweiterte Neuaufl. von „Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht" (UBl 2, 1984). – Mstr: Ugarit-Verl. 1988. XIV, 550 S. = Ugaritisch-biblische Literatur (UBL) VII.

Keel, Othmar: Das **Hohelied**. – Zü: Theologischer Verlag 1989. 268 S., 168 Abb. = Zürcher Bibelkommentare AT XVIII; kart. sfr 33,50.

Alexandre, Monique: Le commencement du livre **Genèse I–V**. La version grecque de la Septante et sa réception. – P: Beauchesne 1988. 408 p., ill. = Christianisme antique III; F 372,–.

Stansell, Gary: **Micah** and **Isaiah**: a form and tradition historical comparison. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VIII, 165 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXV; $ 10,95 [Diss., Heidelberg]

Hayes, John Haralson: **Amos**. The eighth-century prophet. His times and his preaching. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 240 p.; $ 13,95.

House, Paul R.: **Zephaniah**. A prophetic drama. – Sheffield: The Almond Pr. 1988. 146 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXIX. Bible and literature series XVI; £ 22,–.

Strauß, Hans: Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 105 S. = Biblisch-theologische Studien XII.

Schneider, Christoph: Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten **falschen Prophetie** im Alten Testament. – B: Evang. Verl.-Anst. 1988. 139 S. = Theologische Arbeiten XLVI; kart. M 11,–.

Krispenz, Jutta: Spruchkompositionen im Buch **Proverbia**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 188 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 349; sfr 43,– [Diss., München]

Zohar, Noam: Repentance and purification: The significance and semantics of חטאת in the Pentateuch. – JBL 107, 1988, 609–618; p. 619–639: De Vries, Simon J.: Moses and David as cult founders in **Chronicles**; p. 641–656: Eskenazi, Tamara C.: The structure of **Ezra-Nehemiah** and the integrity of the Book; p. 657–661: Mason, S. N.: Priesthood in Josephus and the "Pharisaic Revolution"; p. 663–675: Marcus, Joel: Entering into the kingly power of God.

Stone, Michael E.: **Enoch**, Aramaic Levi and sectarian origins. – Journal for the study of Judaism 19, 1988, 159–170; p. 171–214: Feldman, L. H.: Josephus' version of Samson; p. 215–229: Baarda, T.: Qehath – 'What's in a Name?'. Concerning the interpretation of the name '**Qehath**' in the Testament of **Levi 11:4–6**; p. 230–240: Lachs, S. T.: Why was the "Amen" response interdicted in the Temple?

Fowler, Jeaneane D.: Theophoric **personal names** in ancient Hebrew. A comparative study. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 410 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XLIX; £ 27,50.

Boyce, Richard Nelson: The **cry** to **God** in the Old Testament. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 93 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CIII; $ 16,95 [Diss., Virginia Union Theol. Seminary]

Neusner, Jacob: **Torah**. From scroll to symbol in formative Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XXI, 181 p. = Brown Judaic studies CXXXVI; $ 32,95.

Kasher, Aryeh: **Jews**, **Idumaeans**, and ancient **Arabs**. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the frontier and the desert during the Hellenistic and Roman era (332 BCE – 70 CE). – Tü: Mohr 1988. XIX, 264 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XVIII; DM 118,–.

Williams, Jacqueline A.: Biblical interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 220 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXIX; $ 15,95 [Diss., Yale Univ.]

Lys, Daniel: Treize énigmes de l'Ancien Testament. Le livre, le peuple, le message. – P: Ed. du Cerf 1988. 261 p. = Initiations; F 138,–.

3. Neues Testament

Belle, Gilbert van: **Johannine** bibliography **1966–1985**. A cumulative bibliography on the 4th Gospel. – Lv: University Pr.; Peeters 1988. XVII, 563 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXII.

Davies, William David – Dale C. Allison: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint **Matthew**. Vol. I: Introduction and commentary on Matthew I–VII. – Edinburgh: Clark 1988. XLVII, 731 p. = The international critical commentary; £ 27,50.

Matera, Frank J.: The incomprehension of the disciples and Peter's confession ‹**Mark 6,14–8,30**›. – Biblica 70, 1989, 153–172; p. 173–193: Kilgallen, John J.: The function of **Stephen**'s speech ‹**Acts 7,2–53**›.

Baarda, T.: **Luke 22:42–47a**. The emperor Julian as a witness to the text of Luke. – NovT 30, 1988, 289–296; p. 297–320: Hill, C. E.: Paul's under-

standing of Christ's kingdom in **I Corinthians 15:20–28**; p. 321–338: Lührmann, Dieter: Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463.

Guelich, Robert A.: **Mark 1–8:26**. – Dallas, Tx.: Word Books 1989. XVI, 454 p. = Word biblical commentary XXXIV A; $ 25,–.

Jong, M. de: Paulus, struikelblok of toetssteen. Een studie van **2 Korintiërs 2:12–4:6** als bijdrage in het gesprek met Israël. Academisch proefschrift. – Kampen: Uitg. Mondiss 1989. 235 blz.; hfl 37,50 [Diss., Brüssel]

Vollenweider, Samuel: Zeit und Gesetz – Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus. – ThZ 44, 1988, 97–116; S. 117–131: Rebell, Walter: Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum. **I Kor 14,24f.** als Schlüsselsituation.

Bartolomé, Juan J.: El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de **Gal 2,5.14**. – R: LAS 1988. 170 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXII; Lire 20 000.

Farahian, Edmond, SJ: Le «Je» Paulinien. Etude pour mieux comprendre **Gal. 2,19–21**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 305 p. = Analecta Gregoriana CCLIII = Ser. Fac. Theol. Sectio A n. XXX; Lire 47 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana)

Montagnini, Felice: Echi di parenesi cultuale in **Ef 4,25–32**. – RBibl 37, 1989, 257–282; p. 283–303: Conti, Valentina: Paolo ad Efeso.

Michaels, J. Ramsey: **1** [First] **Peter**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1988. LXXV, 337 p. = Word biblical commentary XLIX; $ 25,–.

Matera, Frank J.: The prologue as the interpretative key to Mark's gospel. – Journal for the study of the New Testament 34, 1988, 3–20; p. 21–46: Moessner, David P.: The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's rejection of Jesus according to Luke; p. 47–69: Gilchrist, J. M.: **Paul** and the **Corinthians** – The sequence of letters and visits; p. 71–76: Hanson, A. T.: The origin of Paul's use of παιδάγωγος for the law; p. 77–86: Steenburg, Dave: The case against the synonymity of *Morphē* and *Eikōn*; p. 87–103: Winter, Bruce W.: The public honouring of Christian benefactors: **Romans 13.3–4** and **1 Peter 2.14–15**; p. 105–123: Downing, F. Gerald: Pliny's prosecutions of Christians: **Revelation** and **1 Peter**.

Myers, Ched: Binding the strong man. A political reading of **Mark's** story of **Jesus**. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1988. XXXIII, 500 p.; $ 16,95.

Orton, David E.: The understanding scribe. **Matthew** and the **apocalyptic ideal**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 280 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXV; £ 25,–.

Hemer, Colin J.: The **Book** of **Acts** in the setting of Hellenistic history. Ed. by Conrad H. Gempf. – Tü: Mohr 1989. XIV, 482 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLIX; kart. DM 128,–.

Loader, William: The **christology** of the **Fourth Gospel**. Structure and issues. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. 303 p. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XXIII; sfr 65,–.

Lupieri, Edmondo: **Giovanni Battista** nelle tradizioni sinottiche. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 125 p. = Studi biblici LXXXII; Lire 45 000.

Schiavone, Pietro: Il discernimento evangelico oggi. "Cercare e torvare la volontà di Dio". – Messina: E.S.U.R.; R: C.I.S. 1988. 292 p.; Lire 20 000.

Cunningham, Philip A.: **Jesus** and the **evangelist**s. The ministry of Jesus and its portrayal in the Synoptic Gospels. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. VIII, 240 p.; $ 11,95.

Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage u. theologische Deutung. Von Josef Blank ... Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 236 S. = Quaestiones disputatae CXII; kart. DM 39,50; [enth.:] S. 11–40: Gnilka, Joachim: Der Prozeß Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus mit einer Rekonstruktion des historischen Verlaufs; S. 41–83: Müller, Karlheinz: Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret; S. 84–110: Broer, Ingo: Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus; S. 111–130: Schneider, Gerhard: Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54–23,25). Redaktionskritik und historische Rückfrage; S. 131–147: Radl, Walter: Sonderüberlieferungen bei Lukas? Traditionsgeschichtliche Fragen zu Lk 22,67f; 23,2 und 23,6–12; S. 148–182: Blank, Josef: Die Johannespassion. Intention und Hintergründe; S. 183–190: Ritt, Hubert: Plädoyer für Methodentreue. Thesen zur Topographie und Chronologie der Johannespassion; S. 191–261: Lentzen-Deis, Fritzleo: Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der„pragmatischen" Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden.

Downing, Francis Gerald: **Christ** and the **Cynics**. Jesus and other radical preachers in 1st-century tradition. – Sheffield: JSOT Press 1988. XIII, 232 p. = JSOT manuals IV; £ 18,50.

Kloppenborg, John S.: Q parallels. Synopsis critical notes and concordance. – Sonoma, Ca.: Polebridge Pr. 1988. XXIII, 249 p. = Foundations and facts. Reference series; $ 19,95.

Ponsot, Hervé: Une introduction à la lettre aux **Romains**. – P: Ed. du Cerf 1988. 218 p. = Initiations; F 125,–.

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

Lohse, E.: Wie christlich ist die Offenbarung des Johannes? – NTSt 34, 1988, 321–338; p. 339–363: Gerhardsson, B.: The narrative Meshalim in the Synoptic Gospels; p. 364–377: Beker, J. C.: Paul's theology: Consistent or inconsistent?; p. 378–396: Légasse, S.: La soumission aux auctorités d'après **I Pierre 2,13–17**: Version spécifique d'une parénèse traditionelle; p. 397–410: Arai, S.: Zum ‚Tempelwort' Jesu in **Apostelgeschichte 6,14**; p. 411–430: Lategan, Bernard: Is Paul defending his apostleship in Galatians?; p. 442–460: Kingsbury, Jack Dean: Reflections on 'the reader' of Matthew's Gospel; p. 461–471: Shanor, J.: Paul as master builder. Construction terms in First Corinthians.

The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark **Kee**. Ed. by Jacob Neusner. – Phil: Fortress Pr. 1988. XII, 368 p.; $ 39,95; [cont.:] p. 3–16: LaFargue, Michael: Sociohistorical research and the contextualization of biblical theology; p. 17–38: Anderson, Bernhard W.: The apocalyptic rendering of the Isaiah tradition; p. 39–49: Rofé, Alexander: The onset of sects in postexilic Judaism: Neglected evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi; p. 50–68: Freyne, Seán: Bandits in Galilee: A contribution to the study of social conditions in first-century Palestine; p. 69–77: Saldarini, Anthony J.: The social class of the Pharisees in Mark; p. 78–90: Stowers, Stanley K.: Social typification and the classification of ancient letters; p. 91–106: Neusner, Jacob: Beyond myth, after Apocalypse: The Mishnaic conception of history; p. 109–125: Luedemann, Gerd: Acts of the Apostles as a historical source; p. 126–141: Borgen, Peder: Catalogues of vices, the apostolic decree, and the Jerusalem meeting; p. 142–161: Jewett, Robert: Paul, Phoebe, and the Spanish mission; p. 162–177: Sampley, J. Paul: Paul, his opponents in **2 Corinthians 10–13**, and the rhetorical handbooks; p. 178–206: Räisänen, Heikki: Paul, God, and Israel: **Romans 9–11** in recent research; p. 207–218: Moxnes, Halvor: Honor, shame, and the outside world in Paul's letter to the Romans; p. 219–232: Hartman, L.: Some unorthodox thoughts on the "Household-Code Form"; p. 235–263: Riches, John: Parables and the search for a new community; p. 264–289: Dunn, James D. G.: Pharisees, sinners, and Jesus; p. 290–310: Anderson, Hugh: Jesus: Aspects of the question of his authority; p. 311–326: Chilton, Bruce: Shebna, Eliakim, and the promise to Peter; p. 327–341: Tiede, David L.: "Glory to Thy People, Israel": Luke-Acts and the Jews; p. 342–356: Greenwald, Michael R., and Douglas R. Edwards: Howard Clark Kee: A bibliography to september 1, 1986.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hagenmaier, Winfried: Die deutschen mittelalterl. Handschriften der Universitätsbibliothek und die mittelalterl. Handschriften anderer öffentl. Sammlungen. – Wiesb: Harrassowitz 1988. 516 S. = Die Handschriften der Universitätsbibliothek und anderer öffentl. Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung Teil IV = Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau I; kart. DM 232,–.

Fragmenta latina codicum in Bibliotheca Seminarii Cleri Hungariae Centralis. Rec. Ladislaus Mezey cum sociis in opere Adriana Fodor ... – Wiesb: Harrassowitz 1988. 252, 47 p. = Fragmenta codicum in bibliothecis Hungariae I, 2; Lw. DM 188,–.

Hölscher, Lucian: Geschichte und Vergessen. – HZ 249, 1989, 1–17.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Steck, Odil Hannes: Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive. – Vernunft des Glaubens. Wissenschaftl. Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift ... Wolfhart Pannenberg, Gö (1988), 231–252; S. 253–288: Koch, Klaus: Qädäm. **Heilsgeschichte** als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament; S. 289–321: Kretschmar, Georg: Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen. Überlegungen zum Verlauf des **Arianischen** Streites; S. 322–335: Lohse, Bernhard: Zur theologischen Methode **Anselms** von **Canterbury** in seiner Schrift „Cur Deus homo"; S. 336–356: Berkhof, Hendrikus: Die Welterfahrung des Glaubens. Artikel 2 des Niederländischen Glaubensbekenntnisses ‹Confessio Belgica› gedeutet und bedacht; S. 357–376: Timm, Hermann: Geerdete Vernunft. Johann Gottfried **Herder** als Vordenker der Lebenswelttheologie in Deutschland; S. 377–405: Graf, F. W.: Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre; S. 406–435: Rohls, Jan: Credo ut intelligam. Karl **Barth**s theologisches Programm und sein Kontext; S. 436–453: Mühlenberg, Ekkehard: Dogmatik und Kirchengeschichte.

3. Alte Kirchengeschichte

Frvctvs centesimvs. Mélanges offerts à Gerard J. M. **Bartelink** à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire publiés par A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens. – Steenbrugge: In Abbatia S. Petri 1989. XXXIII, 427 p. = Instrumenta patristica XIX; [cont.:] p. VII–XXXIII: Bibliographie de Gerard J. M. Bartelink; p. 1–16: Aubineau, Michel: **Ps.-Chrysostome**, *In S. Stephanum* ‹PG 63, 933–934›: Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne; p. 17–36: Bastiaensen, A. A. R.: Les désignations du martyr dans le Sacramentaire de Vérone; p. 37–47: Bremmer, Jan: Why did early Christianity attract upper-class women?; p. 49–60: Brouwers, J. H.: Lucan über Cato Uticensis als exemplar virtutis; p. 61–67: Datema, C.: The rôle of the martyr in the homilies of **Severian** of **Gabala**; p. 69–82: Blois, L. de: **Plotinus** and **Gallienus**; p. 83–89: Dehandschutter, B.: Some notes on **1 Clement 5,4–7**; p. 91–104: Dekkers, E.: MONAXOΣ: solitaire, unanime, recueilli; p. 105–113: Demeulenaere, R.: Le sermon 283 de saint **Augustin** en l'honneur des martyrs massilitains; p. 115–124: Boeft, Jan den: «Martyres sunt, sed homines fuerunt»: Augustine on martyrdom; p. 125–140: Vogüé, Adalbert de: «Martyrium in occulto»: Le martyre du temps de paix chez **Grégoire** le **Grand**, **Isidore** de **Séville** et **Valerius** du **Bierzo**; p. 141–151: Doignon, Jean: Le «progrès» philosophique d'Augustin dans l'otium de Cassiciacum d'après la Lettre 4; p. 153–165: Engels, L. J.: Verses on St. Arnulf of Metz ‹Walther Nr. 6440›; p. 167–176: Evenepoel, Willy: The Vita Felicis of **Paulinus Nolanus** and the beginnings of latin hagiography; p. 177–192: Hilhorst, A.: «Servir Dieu» dans la terminologie du judaïsme hellénistique et des premières générations chrétiennes de langue grecque; p. 193–205: Kneepkens, C. H.: «Nil in ecclesia confusius quam ymni isti cantantur»: A note on hymn pangue, lingua, gloriosi; p. 207–216: Leclercq, J.: La sainte **Radegonde** de **Venance Fortunat** et celle de Baudovinie: Essai d'hagiographie comparée; p. 217–237: Mayer, C.: «Attende Stephanum conservum tuum» ‹Serm. 317, 2, 3›. Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins; p. 239–258: Nuchelmans, J.: A propos de ΑΓΙΟΣ avant l'époque hellénistique; p. 259–267: Oosthout, Henri: La vie contemplative; vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez **Athanase** d'**Alexandrie** et **Grégoire** de **Nazianze**; p. 269–277: Orbán, A. P.: The afterlife in the visions of

the *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*; p. 279–296: Parmentier, M. F. G.: Non-medical ways of healing in eastern Christendom: The case of **St. Dometios**; p. 297–313: Sanders, Gabriel: Une visée massmédiatique d'Augustin: L'acrostiche épigraphique du diacre martyr Nabor; p. 315–324: Van der Aalst, A. J.: A l'origine du monachisme syrien: Les «ihidaye» chez **Aphraat**; p. 325–332: Hooff, Anton J. L. van: Caring for the old: 'Quid pro quo' or 'omnia pro Deo'?; p. 333–341: Iersel, B. M. F. van: Mark 9,43–48 in a martyrological perspective; p. 343–362: Van Uytfanghe, Marc: Platonisme et eschatologie chrétienne: Leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles ‹IIe–VIe s.›; p. 363–371: Wischmeyer, Wolfgang: Der Bischof im Prozeß: **Cyprian** als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul.

Schur, Nathan: History of the **Samaritans**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 305 p. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVIII; kart. sfr 65,–.

The Samaritans. Ed. by Alan D. Crown. – Tü: Mohr 1989. XXI, 865 p.

Dassmann, Ernst: Archäologische Spuren frühchristlicher Paulusverehrung. – RQ 84, 1989, 271–298.

Légasse, Simon: La polémique antipaulinienne dans le judéo-christianisme hétérodoxe. – BLE 90, 1989, 5–22. 85–100.

Droge, Arthur J.: Homer or Moses? Early christian interpretations of the history of culture. – Tü: Mohr 1989. XIV, 220 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVI; DM 98,– [Diss., Chicago]

Williamson, Ronald: Jews in the Hellenistic world: **Philo**. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 312 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200. I, 2.

Robinson, Thomas A.: The Bauer thesis examined. The geography of heresy in the early Christian church. – Lewiston, Queenston: Mellen Pr. 1988. XI, 248 p. = Studies in the Bible and early Christianity XI; $ 49,95.

Gesteira Garza, Manuel: La **eucaristía**, como sacrificio incruento en la tradición patrística. – EE 64, 1989, 401–432.

Hofmann, Johannes: Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom. – HJ 109, 1989, 1–23.

Troeger, Karl-Wolfgang: Das Christentum im zweiten Jahrhundert. – B: Evangel. Verl.-Anst. 1988. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 2; DM 13,50.

Durst, Michael: **Hegesipps** „Hypomnemata" – Titel oder Gattungsbezeichnung? Untersuchungen zum literarischen Gebrauch von „Hypomnema" – „Hypomnemata". – RQ 84, 1989, 299–330.

De Bruyn, Odile: Onomastique chrétienne et culte des martyrs dans la Rome des IIIe–VIe siècles. – RTL 20, 1989, 324–335.

Seeliger, Hans Reinhard: Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre **312**. – ZKG 100, 1989, 149–168.

Wenk, Wolfgang: Zur Sammlung der 38 Homilien des **Chrysostomus Latinus** (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33). – Wien: Verl. der österr. Akademie der Wiss. 1988. 214 S. = Wiener Studien. Beiheft X.

VanParys, Michel: **Abba Silvain** et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et dans la première moitié du Ve siècles. – Irén 61, 1988, 315–331.

Lienhard, Joseph T.: **Acacius** of **Caesarea**: Contra Marcellum. Historical and theological considerations. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 1–22.

Caesarius Arelatensis: Œuvres monastiques. Tome I: Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau. – P: Éd. du Cerf 1988. 508 p. = Sources chrétiennes CCCXLV; F 257,–.

Mathisen, Ralph W.: Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century **Gaul**. – Wash, DC: Catholic Univ. of America Pr. 1989. 347 p.; $ 44,95.

Modesto, Johannes: **Gregor** der **Große**. Nachfolger Petri und Universalprimat. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. III, 409 S. = Studien zur Theologie und Geschichte I; kart. DM 43,– [Diss., München]

4. Mittelalter und Neuzeit

House, Francis: Millenium of faith. Christianity in **Russia**, AD **988–1988**. – Crestwood, NY: St. Vladimirs Seminary 1988. 133 p.; $ 9,95.

Nickel, Ralf: **Minoriten** und **Franziskaner** in **Westfalen** vom **13.** bis zum **17.** Jahrhundert – Darstellung und Biographie. – FS 70, 1988, 3–43.

In Tal und Einsamkeit. 725 Jahre Kloster **Fürstenfeld**. Die Zisterzienser im alten Bayern. Hrsg. von Angelika Ehrmann ... im Auftrag der Stadt Fürstenfeldbruck. Bd. I: Katalog. Bd. II: Aufsätze. – Mchn: Wewel 1988. 363 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.); 462 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst.

Tremp, Ernst: Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs **Thegan**. – Han: Hahn 1988. XVI, 224 S., 1 Kt. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXXII; Lw. DM 78, – [Habil.-Schr., Frb/B]

Glaubensprozesse – Prozesse des Glaubens? Religiöse Minderheiten zwischen Toleranz und Inquisition. Hrsg. von Titus Heydenreich und Peter Blumenthal. – Tü: Stauffenburg-Verl. 1989. VIII, 338 S., Ill. = Erlanger romanistische Dokumente und Arbeiten I; kart. DM 68,–.

Studien zum **Humanismus** in den **böhmischen Ländern**. Hrsg. von Hans-Bernd Harder und Hans Rothe. Unter Mitwirkung von Jaroslav Kolár und Slavomir Wollman. – Köln, Wien: Böhlau 1988. VI, 566 S. = Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien XI; Lw. DM 158,–.

Martin, J. W.: Religious radicals in Tudor England. – Lo: Hambledon Pr. 1989. XV, 237 p.; £ 28,–.

5. Mittelalter

Fleckenstein, Josef: Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. X, 601 S.

Popes, teachers, and canon law in the middle ages. Ed. by James Ross Sweeney. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. 342 p.; $ 47,50.

The records of the medieval ecclesiastical courts. Reports of the working group on Church Court Records. Pt. I: The continent. Ed. by Charles Donahue, Jr. – B: Duncker & Humblot 1989. 241 p. = Comparative studies in continental and Anglo-American legal history VI; kart. DM 184,–.

Riedinger, Rudolf: Der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber. – Dordrecht: Kluwer Academic Publ.; Steenbrugge: Abbatia S. Petri 1989. 108 S., 60 Taf. = Instrumenta patristica XVII.

Schneider, Wolfgang Christian: Ruhm, Heilsgeschehen, Dialektik. Drei kognitive Ordnungen in Geschichtschreibung und Buchmalerei der Ottonenzeit. – Hild [u. a.:] Olms 1988. XVI, 398 S., 131 Ill. = Historische Texte und Studien IX; kart. DM 78,– [Diss., Stuttgart]

Künzel, Susanne: Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II. – Mchn: tuduv 1989. 127 S., 21 Ill. = Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München XLIII; kart. DM 24,80.

Brueck, Anton Philipp: Serta Moguntina. Beiträge zu mittelrheinischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Helmut Hinkel. – Mz: Verl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1989. XII, 380 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LXII.

Fanning, Steven: A bishop and his world before the Gregorian Reform: **Hubert** of **Angers**, **1006–1047**. – Phil: The American Philosophical Society 1988. 193 p. = Transactions of the American Philosophical Society LXXVIII, 1, 1988; $ 28,–.

Vodoff, Vladimir: Naissance de la Chrétienté Russe. La conversion du prince **Vladimir** de **Kiev** ‹988› et ses conséquences ‹XIe–XIIIe siècles›. – P: Fayard 1988. 489 p.; F 150,–.

Gäde, Gerhard: „Eine andere Barmherzigkeit." Zum Verständnis der Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. – Wü: Echter 1989. 324 S. = Bonner dogmatische Studien III; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Schönberger, Rolf: Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo. – FZPhTh 36, 1989, 3–46.

Wilkinson, John: **Jerusalem** pilgrimage **1099–1185**. John Wilkinson with Joyce Hill and W. F. Ryan. – Lo: The Hakluyt Society 1988. XI, 372 p.

Sierra, Sergio J.: Il commento di **Rashi** all' **Esodo** e l'esegesi giudaica medievale. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 23–39.

Binns, Alison: Dedications of monastic houses in **England** and **Wales**, **1066–1216**. – Woodbridge: Boydell 1989. 225 p. = Studies in the history of medieval religion I; £ 22,50.

Kluncker, Karlhans: Die **Templer**: Geschichte und Geheimnis. – ZRGG 41, 1989, 215–247.

See, Klaus von: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. – Hei: Winter 1989. 167 S. = Skandinavistische Arbeiten VIII.

Jordan, William C.: The french monarchy and the jews. From Philip Augustus to the last Capetians. – Phil., PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1989. 369 p. = Middle ages; $ 39,95.

Longère, Jean: Les sermons latins de **Maurice** de **Sully**, Évêque de Paris †1196. Contribution a l'histoire de la tradition manuscrite. – Dordrecht: Kluwer Academic Publ.; Steenbrugge: Abbatia S. Petri 1988. 491 p. = Instrumenta patristica XVI.

Lesnick, Daniel R.: Preaching in medieval **Florence**. The social world of franciscan and dominican spirituality. – Athens, GA: Univ. of Georgia Pr. 1989. 306 p.; $ 40,–.

Burr, David: **Olivi** and franciscan poverty. The origins of the Usus Pauper controversy. – Phil, PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1989. 211 p. = Middle ages; $ 29,95.

Lorenz, Soenke: Studium generale **Erfordense**. Zum Erfurter Schulleben im **13.** u. **14.** Jahrhundert. – Stu: Hiersemann 1989. XVI, 403 S., 2 Abb. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXXIV; Lw. DM 298,– [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Guillelmus de la Mare: Scriptum in primum librum sententiarum. Hrsg. v. Hans Kraml. – Mchn: Bayerische Akad. der Wissenschaften 1989. 85*, 593 S. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt XV.

Guardiola Alcover, Conrado: **Juan** de **Gales**, Cataluña y Eximenis. – Anton 64, 1989, 330–365.

Kaluza, Zénon: Les querelles doctrinales à **Paris**. **Nominalistes** et **realistes** aux confins du **XIV**e et du **XV**e siècles. – Bergamo: Lubrina 1988. 204 p. = Quodlibet II; Lire 30 000.

Arnau, Ramon: Determinantes cristológicos en las eclesilogías del siglo **XIV**. – EE 64, 1989, 335–364.

Wood, Diana: **Clement VI**: The pontificate and ideas of an Avignon pope. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XVIII, 255 p., ill. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 13; £ 27,50.

Swanson, R. N.: Church and society in late medieval England. – Oxf: Blackwell 1989. XII, 427 p., ill.

6. Gesamte Neuzeit

Die Einheit der Neuzeit. Zum historischen Werk von Heinrich **Lutz**. Hrsg. von Alfred Kohler und Gerald Stourzh. – Mchn: Oldenbourg 1989. 256 S. = Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit XV; kart. DM 58,–.

Guelluy, Robert: La permanence, depuis le XVIe siècle, de deux sensibilités théologiques. – RTL 20, 1989, 308–323.

Gelhaus, Hermann: Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert. Mit der Identifizierung Friedrich Traubs. – Tü: Niemeyer 1989. XIV, 317 S. = Reihe germanistische Linguistik LXXXIX.

Senyk, Sophia: L'hésychasme dans le monachisme ukrainien. – Irén 62, 1989, 172–212.

Alwast, Jendris: Geschichte der Christian-Albrechts-Universität **Kiel** 1665–1965. Bd. II: Geschichte der **Theologischen Fakultät**. Teil 2: Vom Beginn der preußischen Zeit bis zur Gegenwart. – Neumünster: Wachholtz 1988. 247 S., 8 Ill.; Lw. DM 48,–.

7. Reformation und katholische Reform

Die **Territorien** des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession **1500–1650**. I: Der Südosten. Hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. – Mstr: Aschendorff 1989. 152 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLIX.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des 16. et 17. siècles. T. X: Michael **Servetus**. Ed. by Gordon Kinder. – Ba-Ba: Koerner 1989. 167 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXVI.

Radical tendencies in the Reformation. Divergent perspectives. Ed. by Hans J. Hillerbrand. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1988. 140 p. = Sixteenth century essays and studies IX; [cont.:] p. 9–24: Laube, Adolf: Radicalism as a research problem in the history of early Reformation; p. 25–42: Hillerbrand, Hans J.: Radicalism in the early Reformation; p. 43–54: Looß, Sigrid: Radical views of the early Andreas **Karlstadt** ‹1520–25›; p. 55–84: Gritsch, Eric W.: Thomas **Müntzer** and **Luther**: A tragedy of errors; p. 85–98: Hoyer, Siegfried: Lay preaching and radicalism in the early Reformation; p. 99–116: Vogler, Günter: The **Anabaptist Kingdom** of **Münster** in the tension between Anabaptism and imperial policy; p. 117–134: Stayer, James M.: Christianity in one city: Anabaptist Münster, 1534–35.

Whiting, Robert: The blind devotion of the people. Popular religion and the English Reformation. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 302 p. = Cambridge studies in early modern British history; £ 30,–.

Hammann, Konrad: Ecclesia spiritualis. **Luther**s Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von **Alveldt** und Ambrosius **Catharinus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 330 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIV; kart. DM 58,–.

Goertz, Hans-Jürgen: Thomas **Müntzer**. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär. – Mchn: Beck 1989. 215 S., 24 Ill.; kart. DM 34,–.

Barnes, Robin Bruce: Prophecy and gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation. – Stanford, Ca.: Stanford Univ. Press 1988. VIII, 371 p.; $ 39,50.

Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. – Stu: Steiner 1989. X, 241 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte CXXXVII; DM 42,– [Diss., Helsinki]

Black, Christopher F.: **Italian confraternities** in the sixteenth century. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIV, 314 p., ill.; £ 35,–.

Horst, Ulrich: Die *Loci theologici* Melchior **Canos** und sein Gutachten zum *Catechismo Christiano* Bartolomé Carranzas. – FZPhTh 36, 1989, 47–92.

Campen, M. van: Leven uit Gods beloften. Een centraal thema bij Johannes Calvijn. – Kampen: De Groot Goudriaan 1988. 183 blz.; hfl 27,50.

Barton, F. Whitfield: **Calvin** and the Duchess. – Phil, PA: Westminster Pr. 1989. 247 p.; $ 12,95.

Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchton – Brenz – Vehus. Hrsg. von Rolf Decot. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 90 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft XXVI; kart. DM 30,–.

La dispute de **Lausanne** ‹1536›. La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin. Textes du Colloque international sur la Dispute de Lausanne (29 septembre – 1er octobre 1986) réúnis par Eric Junod. – Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise 1988. 232 p. = Bibliothèque historique vaudoise XC; sfr 50,– [cont.:] p. 13–22: Junod, Eric: De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne; p. 23–35: Higman, Francis: La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française; p. 36–45: Honée, Eugène: Gespräch statt Disputation: Formen der „Religionsvergleichung" kurz vor und nach der Disputation von Lausanne; p. 49–60: Blaser, Klauspeter: L'Ecriture, son rôle et son interprétation selon la Dispute de Lausanne; p. 61–69: Bellucci, Dino: *Justitia Dei* et *fides in Christum* à la Dispute et chez Luther; p. 70– 77: Béné, Charles: La musique religieuse chez Erasme et dans la Dispute de Lausanne; p. 78–87: Blough, Neal: La Dispute de Lausanne, l'anabaptisme et le pouvoir civil; p. 91–103: Locher, Gottfried W.: Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument Zwinglischer Theologie; p. 104–112: Gerber, Ulrich J.: Elèves de Zwingli en terres romandes; p. 115–122: Higman, Francis: Un scénario pour la Dispute de Lausanne: *De la tressaincte Cene de nostre Seigneur Jesus: et de la Messe qu'on chante communement*; p. 123–132: Bavaud, Georges: Les interventions de Pierre **Viret** à la «Dispute» en rapport avec son enseignement ultérieur; p. 133–141: Peronnet, Michel: Guillaume **Farel** à Lausanne en 1536; p. 142–148: Wiley, David N.: The Dispute of Lausanne and the theology of William **Farel**: the doctrine of justification and its sources; p. 149–158: Hofer, Arthur-Louis: Farel et l'histoire de l'Eglise à la Dispute de Lausanne (octobre 1536); p. 159–169: Jacobs, Elfriede: Die Begriffe „Wahrheit", „Einheit" und „Frieden" in der Theologie Wilhelm Farels; p. 170–177: Braekman, Emile-Michel: Les interventions de **Calvin**; p. 178–188: Backus, Irena: Médecine et théologie. L'argumentation de Claude **Blancherose** à la Dispute de Lausanne; p. 189–199: Muetzenberg, Gabriel: Christophe **Fabri** et les débuts de la Réforme dans le Chablais; p. 203–206: Reymond, Bernard: La Dispute de Lausanne dans la controverse confessionnelle de 1936; p. 207–228: Morel, Anne: Essai de bibliographie autour de la Réformation du Pays de Vaud.

Otto, Wolfgang: Juan de **Valdés** und die Reformation in Spanien im 16. Jahrhundert. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 347; sfr 82,–.

Welti, Manfred: Das Zwischenspiel zwischen Humanismus und Konfessionalismus. – HZ 249, 1989, 19–52.

Freudenberger, Theobald: Die Fürstbischöfe von **Würzburg** und das Konzil von Trient. – Mstr: Aschendorff 1989. XVI, 227 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXVIII; kart. DM 58,–.

8. Neuere Zeit

Traitler, Hildegard: Konfession und Politik. Interkonfessionelle **Flugschriftenpolemik** aus Süddeutschland u. Österreich ‹**1564–1612**›. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XVI, 406 S. = Europäische Hochschulschriften III, 400; sfr 81,– [Diss., Wien]

Krause, Katharina: Der „Voeu de Louis XIII." Die Chorausstattung von **Notre-Dame** in **Paris** unter Ludwig XIV. – Mchn: tuduv-Verl.-Ges. 1989. 297, 24 S., Ill. = tuduv-Studien, Reihe Kunstgeschichte XXXIII.

Kremer, Bernd Mathias: Der **Westfälische Friede** in der Deutung der Aufklärung. Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Hl. Röm. Reich Dt. Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1989. XV, 329 S. = Jus ecclesiasticum XXXVII.

Hugenottenkultur in Deutschland. Hrsg. von Jürgen Eschmann. – Tü: Stauffenburg-Verl. 1989. 92 S. = Erlanger romanistische Dokumente und Arbeiten II; kart. DM 34,–.

Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich **Reitz**' „Historie der Wiedergebohrnen" und ihr geschichtlicher Kontext. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 635 S. = Palaestra CCXXXV; kart. DM 198,–.

Ceyssens, Lucien: La bulle **Vineam domini** ‹1705› et le Jansénisme français. – Anton 64, 1989, 398–430.

Raab, Heribert: Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus, kirchl. Reunionsversuche, Reichskirche im **18**. Jh., Säkularisation, Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgew. Aufsätze. – Frb/S: Universitätsverl. 1989. XVIII, 529 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXVIII; sfr 78,–.

Balmer, Randall H.: A perfect Babel of confusion. Dutch religion and English culture in the middle colonies. – NY: Oxford Univ. Pr. 1989. 258 p. = Religion in America series; $ 24,95.

Berger, Teresa: Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der ‚Collection of hymns for the use of the people called Methodists' (1780). – Altenberge: Telos Verlag 1989. 234 S. = Münstersche Theologische Abhandlungen VI; kart. DM 29,80.

Hansen, Eric C.: Nineteenth-century european catholicism. An annotated bibliography of secondary works in English. – NY: Garland Publ. 1989. XXV, 558 p. = Garland reference library of the humanities 965; $ 65,–.

Rabinowitz, Richard: The spiritual self in everyday life. The transformation of personal religious experience in nineteenth-century New England. – Boston, MA: Northeastern Univ. Pr.; Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. XXXI, 315 p. = New England studies; $ 40,–.

Stagliano, Antonio: La "teologia" secondo Antonio **Rosmini**. Sistematica – critica – interpretazione del rapporto fede e ragione. – Brescia: Morcelliana 1988. 429 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXIX; Lire 50 000 [Diss., Gregoriana]

Britt, John: Henry **Newman**'s rhetoric. Becoming a discriminating reader. – NY [u. a.]: Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21.

Willers, Ulrich: Friedrich **Nietzsche**s antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. – Innsbr: Tyrolia 1988. 383 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIII; kart. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Schumacher, Joseph: Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule. – TThZ 98, 1989, 207–226.

Hermann **Cremer** – Haupt der „Greifswalder Schule". Briefwechsel und Dokumente. Hrsg. von Robert Stupperich. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 586 S. = Mitteldeutsche Forschungen XCVII; Lw. DM 128,–.

Hoover, Arlie J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY: Praeger; Westport, CT: Greenwood 1989. 156 p.; $ 39,95.

9. Neueste Zeit

Graf, Friedrich Wilhelm: Friedrich **Gogarten**s Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick. – ZKG 100, 1989, 169–230.

Winling, Raymond: La théologie catholique en **France** au **XXe** siècle. Évolution et renouvellement. – NRTh 111, 1989, 537–555.

Broun, Janice: Conscience and captivity. Religion in eastern Europe. – Wash, DC: Univ. Pr. of America 1989. 376 p.; $ 37,50.

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XXI, 288 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, XV; kart. DM 64,–.

Maurer, Ernstpeter: Sprachphilosophische Aspekte in Karl **Barth**s „Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik". – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 358 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 357; sfr 70,– [Diss., Bonn]

Lapomarda, Vincent A.: The **jesuits** and the **Third Reich**. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1989. 375 p. = Texts & studies in religion XXXIX.

Huntemann, Georg: Der andere **Bonhoeffer**. Die Herausforderung des Modernismus. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 318 S. = ABC-Team.

DeGruchy, John: Dietrich Bonhoeffer. Witness to Jesus Christ. – Lo [e. a.:] Collins 1988. X, 308 p. = The making of modern theology; £ 12,95.

Müller, Christine-Ruth: Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel (1933). Ein lutherischer Versuch. – Mchn: Kaiser 1989. 210 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte VII; kart. DM 49,–.

Bunnenberg, Johannes: Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves **Congars**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. XXXIX, 390 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe XIV; DM 54,– [Diss., Bochum]

Bianchi, Enzo: Israele e la chiesa. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 77–106 p. 107–127: Menozzi, Daniele: Il sinodo sui laici e i "nuovi movimenti": il "caso **Lazzati**".

The theology of Wolfhart **Pannenberg**. Twelve American critiques, with an autobiographical essay and response. Carl E. Braaten ... (ed.). – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 352 p.; $ 29,95; p. 337–352: Bibliography W. Pannenberg.

Dorn, Luitpold A.: **Paul VI**. Der einsame Reformer. – Graz, Wien, Köln: Styria 1989. 296 S., Ill.; kart. DM 34,80.

Cox, Harvey: The silencing of Leonardo **Boff**. The Vatican and the future of world Christianity. – South Humphrey: Meyer-Stone Books 1988. X, 208 p.; $ 9,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für George W. **Peters** zu seinem achtzigsten Geburtstag. Hans Kasdorf / Klaus W. Müller (Hrsg.). – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1988. 504 S., Ill. = Veröffentlichungen der Freien Hochschule für

Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Missionen. Reihe C: Vorträge und Aufsätze I; DM 34,80; S. 43–50: Bibliographie G. W. Peters.

Stevenson-Moessner, Jeanne: Theological dimensions of maturation in a missionary milieu. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 278 p. = European university studies XXIII, 346; sfr 49,50.

Sanneh, Lamin: Translating the message. The missionary impact on culture. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XIV, 255 p. = American Society of missiology series XIII; $ 17,95.

Aarflot, Andreas: Let the church be the church. The voice & mission of the people of God. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1988. 128 p.; $ 9,95.

Uka, E. M.: Missionaries go home? A sociological interpretation of an African response to Christian missions. A study in sociology of knowledge. – Bern [e. a.:] Lang 1989. 313 p.; sfr 59,–.

Pereña, Luciano: **Francisco de Vitoria**: conciencia de América. – CTom 116, 1989, 213–233; p. 235–269: Hernández, Ramón: Doctrina americanista de Domingo **Báñez**; p. 271–290: Pérez, Isacio: El «tiempo dorado» de la primera evangelización de América, hechura del P. **Las Casas**; p. 291–316: Barreda, Jesús A.: Primera evangelización y bautismo en Bartolomé de Las Casas; p. 317–332: Sastre, Lázaro: Teoría esclavista de **Tomás de Mercado**; p. 333–363: Angel Medina, Miguel: La primera comunidad de domínicos en Filipinas y la defensa de los derechos de los naturales (1587–1605); p. 365–378: Gutiérrez, Gustavo: La evangelización de América Latina ante el año 2000.

González Montes, Adolfo: España en América. Evangelización y defensa de la dignidad humana. – Salm 36, 1989, 209–232.

Présence de l'église en **Haïti**. Messages et documents de l'épiscopat, 1980–88. – P: Ed. S.O.S. 1988. 351 p., cartes, ill.; F 120,–.

Collet, Giancarlo: „Das Schicksal der Armen teilen." Zum Werdegang von **Medellín**. – NZM 45, 1989, 162–173; S. 174–197: Amstutz, Josef: Medellín: Die eine Absicht in den vielen Beschlüssen; S. 198–221: Goldstein, Horst: Medellín – Wirkungsgeschichte und Bedeutung für europäische Christen.

Wan-Tatah, Victor: Emancipation in African theology: an inquiry on the relevance of Latin American liberation theology to Africa. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. X, 225 p. = American university studies VII, 14; sfr 50,20 [Diss., Harvard Divinity School]

Evers, Georg: Mission und interreligiöser Dialog. Erfahrungen mit theologischen Partnern in Asien und Afrika. – ZMR 73, 1989, 161–181; S. 182–194: Waldenfels, Hans: Mission und interreligiöser Dialog: Was steht auf dem Spiel?; S. 195–209: Gensichen, Hans Werner: Erwartungen der Religionen an das Christentum.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Geschichte der nichtchristlichen Religionen. – Ffm: Fischer 1989. 391 S. = Das Fischer Lexikon = Fischer-Bücherei 4564; kart. DM 19,80.

Staten, John C.: Conscience and the reality of God. An essay on the experiential foundations of religious knowledge. – B [e. a.:] de Gruyter 1988. XVII, 162 p. = Religion and reason XXXVI; DM 88,–. [Diss., Chicago]

Koch, Klaus: Das Wesen **altägyptischer** Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung vorgelegt in der Sitzung vom 1. Juli 1988. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 106 S. = Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg VII; 1989, H. 1.

Brunner, Hellmut: Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Hrsg. von Wolfgang Röllig. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. X, 427 S., = Orbis biblicus et orientalis LXXX; kart. DM 145,–.

Schneider, Ulrich: Einführung in den **Hinduismus**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1989. 275 S. = Orientalistische Einführungen.

The experience of **Hinduism**. Essays on religion in Maharashtra. Eleanor Zelliot . . . ed. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1988. XXIII, 387 p.; $ 16,95.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae attidisque (CCCA). VI: Germania, Raetia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Thracia, Moesia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia et Sarmatia. With a frontispiece, 21 figures and 146 plates. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1989. XXIX, 224 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L, 6.

Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. Teil II. – Tü: Mohr (1989). VI, S. 374–765. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLVIII.

Zhuo, Xinping: Theorien über Religion im heutigen **China** und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 246 S. = Religionswissenschaft II; sfr 53,– [Diss., München]

Sang-Woo, Han: Die Suche nach dem Himmel im Denken **Koreas**. Eine religionsgeschichtliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 512 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 325; sfr 77,–.

Lanczkowski, Günter: Die Religionen der **Azteken, Maya** und **Inka**. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1989. VII, 126 S., 17 Ill.; Pp. DM 29,80.

Sturm, Jutta: Agrarische Götter und Rituale bei den heutigen **Maya**völkern. – Münster: Lit 1988. V, 202 S., Kt. = Ethnologische Studien VI.

Heusch, Luc de: Myth as reality. – Journal of religion in Africa 18, 1988, 200–215; p. 216–236: Barnard, Alan: Stucture and fluidity in Khoisan religious ideas; p. 237–254: Shain, Richard: The Black and the White.

VI. Religionsphilosophie

Dolby Múgica, María del Carmen: El problema del mal en san **Agustín** y la racionalidad de lo real. – Revista Agustiniana 30, 1989, 437–454.

Berman, David: A history of **atheism** in **Britain**: from Hobbes to Russell. – Lo [e. a.:] Croom Helm 1988. X, 253 p.; £ 30,–.

Nicholls, David: Deity and domination. Images of God and the state in the nineteenth and twentieth centuries. – Lo: Routledge 1989. XIV, 321 p.

Kreiml, Josef: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten **Schelling**. – Rgb: Roderer 1989. 259 S. = Theorie und Forschung LXXI = Philosophie und Theologie VII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Sell, Alan P. F.: The philosophy of religion **1875–1980**. – Lo [e. a.:] Croom Helm 1988. 252 p.; £ 35,–.

Rava, Eva Carlota: La ricerca di Dio: Albert **Camus** e **Agostino** a confronto. – Lateranum N.S. 55, 1989. 69–133.

Brown, Laurence: The psychology of religion. An introduction. – Lo: SPCK 1988. X, 150 p.; £ 6,95.

Alessi, Adriano: Metafisica. – Roma: LAS 1988. 338 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXI.

Buckley, Michael J.: Experience and culture: A point of departure for American atheism. – ThSt 50, 1989, 443–465.

Religion in context. Recent studies in Lonergan. Timothy P. Fallon . . . – Lanham [e. a.:] University Press of America 1988. 201 p. = Resources in religion IV; $ 31,–.

Existence of God. Essays from the basic issues forum. Ed. by John R. Jacobson . . . – Lewiston, NY [e. a.:] Mellen 1988. VII, 337 p., ill. = Problems in contemporary philosophy IX.

Finance, Joseph de: Le sensible et Dieu: en marge de mon vieux catéchisme. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 340 p. = Bibliothèque des archives de philosophie. N.S. XLIX; F 210.–.

Basinger, David: Divine power in process theism. A philosophical critique. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1988. VIII, 135 p. = Suny series in philosophy; $ 12,95.

VII. Fundamentaltheologie

Raden, Matthias Johannes: Das relative Absolute. Die theol. Hermeneutik Paul **Ricœurs**. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 332 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 323; sfr 66,– [Diss., Basel]

Prammer, Franz: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 237 S. = Innsbrucker theologische Studien XXII; DM 56,– [Diss., Wien. Erw.]

Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique **Dussel** und Karl **Rahner** im Vergleich. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. XIV, 625 S. = Freiburger theologische Studien CXXXVII; kart. DM 89,– [Diss., Luzern]

Theobald, Christoph: Maurice **Blondel** und das Problem der Modernität. Beitr. zu einer epistemolog. Standortbestimmung zeitgenöss. Fundamentaltheologie. – Ffm: Knecht 1988. 595 S. = Frankfurter theologische Studien XXXV; kart. DM 90,– [Diss., Bonn]

Penner, Hans H.: Impasse and resolution: a critique of the study of religion. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. X, 239 p. = Toronto studies in religion VIII; sfr 62,50.

Christentum und Anarchismus. Beitr. zu einem ungeklärten Verhältnis. Hrsg. von Jens Harms. – Ffm: Athenäum 1988. 288 S.; kart. DM 39,80.

Tracy, David: Plurality and ambiguity. Hermeneutics, religion, hope. – Lo: SCM Pr. 1988. XII, 148 p.; £ 6,95.

Layock, Steven W.: Foundations for a phenomenological theology. – Lewiston, NY [e. a.]: Mellen 1988. 273 p. = Problems in contemporary philosophy VIII.

Siebert, Rudolf J.: From critical theory to communicative political theology: universal solidarity. - NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. VIII, 305 p. = American university studies VII, 52; sfr 57,–.

Williams, Trevor: Form and vitality in the world and God. A Christian perspective. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. 356 p.; £ 10,95.

Keeping the faith. Essays to mark the centenary of Lux mundi. Edited by Geoffrey Wainwright. – Phil: Pickwick Publ. 1989. XXV, 339 p.

L'evidenza e la **fede**. Giuseppe Angelini . . . A cura di Giuseppe Colombo. – Milano. Glossa 1988. 470 p. = Quaestio; Lire 48 000.

Scilironi, Carlo: Possibilità e fondamento della fede. – Padova: Ed. Messaggero 1988. 318 p. = Studi religiosi VII; Lire 20 000.

Kreeft, Peter: Fundamentals of the faith. Essys in Christian apologetics. – San Francisco: Ignatius Pr. 1988. 300 p.; $ 10,95.

Gerstenberger, Erhard S.: Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. – Stuttgart [u. a.:] Kohlhammer 1988. 171 S.; kart. DM 20,–.

Góźdź, Krzysztof: Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg. – Rgb: Pustet 1988. 284 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXV; kart. DM 68,– [Diss., Eichstätt]

Bader, Günter: Symbolik des Todes **Jesu**. – Tü: Mohr 1988. X, 258 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXV; DM 89,–.

VIII. Dogmatik

Meslin, Michel: L'expérience humaine du divin. Fondements d'une **anthropologie** religieuse. – P. Ed. du Cerf 1988. 421 p. = Cogitatio fidei CL, F 179,–.

Schenk, Richard: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1989. 638 S. = Freiburger theologische Studien CXXXV; kart. DM 98,– [Diss., München]

Haacke, Rhaban Maurus: Beiträge zur **Marien**kunde. – Siegburg: Respublica-Verl. 1988. 122 S. = Siegburger Studien XXI.

Henn, William: Interpreting Marian doctrine. – Greg 70, 1989, 413–437.

Lefebure, Leo D.: Toward a contemporary wisdom **christology**. A study of Karl **Rahner** and Norman **Pittenger**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. XVII, 279 p.; $ 28,– [Diss., Chicago]

Amato, Angelo: Gesù il Signore. Saggio di cristologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 504 p. = Corso di teologia sistematica IV; Lire 35 000.

Horvath, Tibor: Jesus Christ, the eschatological union of time and eternity. – ScE 40, 1988, 179–192.

González, Carlos I.: María, evangelizada y evangelizadora: **mariología**. – Bogotá: CELAM 1988. 489 p. = Teología para la evangelización liberadora en América Latina IV, 2.

Visages de l'église. Cours d'**Ecclésiologie**. Ed. par Patrick de Laubier. Collaborateurs: M.-A. d'Avout . . . – Frb/S: Ed. Universitaires 1989. 388 p.; sfr 29,–; [cont.:] p. 9–24: Bedouelle, Guy: L'Eglise du Concile de Trente; p. 25–47: Torrell, Jean-Pierre: L'Ecclésiologie de Vatican I; p. 49–71: Bavaud, Georges: L'Ecclésiologie de Vatican II; p. 73–89: Gerosa, Libero: L'Evêque dans les documents de Vatican II; p. 91–101: Thurian, Max: L'Ecclésiologie dans la recherche du Conseil Oecuménique des Eglises; p. 103–123: Dupire, Bernard: Ecclésiologie comparée: Catholicisme – Orthodoxie; p. 125–139: Fellay, Jean-Blaise: Un presbytérianisme de droit divin: L'Eglise, le pouvoir et l'Etat dans l'Ecclésiologie de Théodore de Bèze; p. 141–168: Cottier, Georges-Martin: La sainteté de l'Eglise; p. 169–194: Schoenborn, Christophe v.: L'Eglise de la Terre, le Royaume de Dieu et l'Eglise du Ciel; p. 195–211: Corecco, Eugenio: Le rapport Eglise particulière / Eglise universelle; p. 213–232: Laurentin, René: La relation Marie – Eglise; p. 233–250: Philippe, Marie-Dominique: L'Eglise: aspects marial et eschatologique; p. 251–274: D'Avout, Marie-Alain: L'Eglise des sacrements; p. 275–305: Laubier, Patrick de: Sociologie des saints canonisés et béatifiés; p. 307–325: Defois, Gérard: L'expérience ecclésiale française: avant 1950 – de 1950 à nos jours; p. 327–351: Emonet, Fernand: L'expérience ecclésiale suisse: 1960–1980; p. 353–372: Spieker, Manfred: L'expérience ecclésiale allemande: 1960–1980; p. 373–386: Negri, Luigi: L'Eglise italienne du Concile Vatican II à Jean-Paul II.

Kimme, August: Rechtfertigung und Heiligung in christologischer Sicht. – Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1989. 223 S.; kart. DM 35,–.

Krusche, Werner: Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution. – EvTh 49, 1989, 20–38; S. 39–52: Forte, Bruno: Kirche, Charismen und Dienste in der Erneuerung der katholischen Ekklesiologie; S. 52–76: Volf, Miroslav: Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive; S. 76–94: Luz, Ulrich: Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht; S. 95–110: Lohmann, Theodor: Charisma und Institution aus religionswissenschaftlicher Sicht.

Dobbelaere, K.: Een miderheidskerk? Enkele sociologische bedenkingen. – Collationes 18, 1988, 258–268; p. 269–286: Vergote, A.: De huidige geloofssituatie. Een godsdienstpsychologische belichting; p. 287–314: Michiels, R.: Kerk van Jezus Christus. Een exegetisch-ecclesiologische bijdrage; p. 315–334: Boudens, R.: De wording van een minoriteitskerk. Een historische benadering; p. 335–361: De Kesel, J.: Kerk in de moderne samenleving. Een ecclesiologische bezinning.

Reich Gottes und Kirche. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1988. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg XII; kart. DM 14,–.

Rheinbay, Georg: Das ordentliche **Lehramt** in der Kirche. Die Konzeption Papst **Pius** XII. u. das Modell Karl **Rahner**s im Vergleich. – Trier: Paulinus-Verl. 1988. IV, 298 S. = Trierer theologische Studien XLVI; kart. DM 75,– [Diss., Trier]

Antón, Angel: ¿Ejercen las Conferencias Episcopales un *Munus Magisterii*? – Greg 70, 1989, 439–494.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dictionary of **pentecostal** and **charismatic** movements. Ed.: Stanley M. Burgess, Gary B. McGee. Assoc. ed.: Patrick H. Alexander. – GrR: Regency Reference Library 1988. XI, 914 p., fig.; $ 29,95.

Van Buren, Paul Matthews: Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses (Discerning the way, dt.). Darst. der Aufgaben u. Möglichkeiten. Aus dem Amerikan. übers. u. für die dt. Ausg. red. bearb. von Eva Sacksofsky. – Mchn: Kaiser 1988. 220 S.; kart. DM 48,–.

Das jüdisch-christliche Religionsgespräch. Hrsg. von Heinz Kremers . . . Mit Beiträgen von Leo A. R. Bakker . . . Sachsenheim [u. a.:] Burg-Verl. 1988. 234 S. = Studien zur Geistesgeschichte IX; kart. DM 38,–.

Christen und Juden im Gespräch. Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel. Von Manfred Görg . . . – Rgb: Pustet 1989. 108 S.; kart. DM 19,80.

Willis, Robert E.: Why christian liturgy needs an enduring Jewish presence. – JESt 25, 1988, 22–38; p. 39–55: Seth Adams, William: Christian liturgy, scripture, and the Jews: A problematic in Jewish-Christian relations; p. 56–73: Isser, Stanley: Studies of ancient Jewish messianism: Scholarship and apologetics.

Bauer, Jörg: Einig in Sachen **Rechtfertigung**? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" – Tü: Mohr 1989. IX, 110 S.; kart. DM 29,–

Forte, Bruno: Il trattato di ecclesiologia: una impostazione ecumenica. – Studi ecumenici 6, 1988, 153–166; p. 167–182: Cereti, Giovanni: Contributo dei dialoghi fra le Chiese per un trattato di ecclesiologia; p. 183–192: Rostagno, Sergio: Ecclesia abscondita. Appunti su un concetto controverso; p. 193–206: Salachas, Dimitri: L'ecumenismo nello schema del futuro Codice di Diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche; p. 207–238: Altissimo, Lorenzo C.: Mille anni di cristianesimo in Russia; p. 239–252: Gruppo di S. Andrea: Itinerari ecumenici.

East meets West. The **Jesuits** in **China**, **1582–1773**. (Papers read at a symposium sponsored by Loyola Univ., Chicago, Oct. 1982). Ed. by Charles E. Ronan and Bonnie B. C. Oh. – Chic: Loyola Univ. Pr. 1988. XXXIII, 332 p.; maps, fig.; $ 19,95.

Neo-Hindu views of Christianity. Ed. by Arvind Sharma. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VIII, 217 p.; hfl 80,–.

Pieris, Aloysius: Love meets wisdom. A Christian experience of **Buddhism**. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1988. XII, 161 p.; $ 13,90.

Light from the East. A Symposium on the Oriental Orthodox and Assyrian Churches. Compiled and ed. by The Rt Rev Henry Hill. – Toronto: Anglican Book Centre 1988. 164 p.; $ 9,95.

Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. – Ffm: Lembeck 1989. 192 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau LIX; kart. DM 24,80.

Am Beginn des theologischen Dialogs. Dokumentation des römischen, des Wieners und des Salzburger Ökumenismus. Zehn Pro Oriente-Symposien 1982 bis 1985. Festschrift zum 75. Geburtstag von Theodor **Pfiffl-Percevic**. Hrsg. . . . von Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. 420 S., Ill. = Pro Oriente X.

Instruments of **unity**. National Councils of Churches within the One Ecumenical Movement. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publ. 1988. VIII, 178 p.; sfr 15,–.

Willebrands, Johannes: Mandatum unitatis. Beiträge zur Ökumene. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 363 S. = Konfessionskundliche Schriften XVI.

X. Moraltheologie

Personalist morals. Essays in honor of Prof. Louis **Janssens**. Ed. by Joseph A. Selling. – Lv: University Pr. 1988. VIII, 344 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXIII; FB 1200,–; [cont.:] p. 9–22: Janssens, Louis: Time and space in morals; p. 25–44: Mahoney, Jack: Reflections on experience as a source of moral theology; p. 45–60: Böckle, Franz: Nature as the basis of morality; p. 61–70: Schüller, Bruno: Autonomous ethics revisited; p. 71–85: Knauer, Peter: A good end does not justify an evil means – even in a teleological ethics; p. 87–107: Häring, Bernard: Sin in post-Vatican II theology; p. 109–132: Burggraeve, Roger: Responsibility precedes freedom: In search of a biblical-philosophical foundation of a personalistic love ethic; p. 135–146: McCormick, Richard A.: Searching for the consistent ethic of life; p. 147–165: Kelly, David F.: Individualism and corporatism in a personalist ethic: An analysis of organ transplants; p. 167–184: Schotsmans, Paul: Responsible involvement and conscientious freedom: A relational approach to medical ethics; p. 185–198: Sporken, Paul: The doctor-patient relation: Responsibility in tension; p. 199–212: Renaer, Marcel: Reflections on the teaching and implementation of medical ethics; p. 213–222: Ghoos, Jozef: Death in contemporary Christian understanding; p. 225–241: Maertens, Guido: Ethical aspects of modern technology; p. 243–264: Selling, Joseph A.: Evolution and continuity in conjugal morality; p. 265–278: De Clercq, Bertrand J.: The christian profile of christian social ethics; p. 279–300: De Tavernier, Johan: Eschatology and social ethics; p. 301–317: Verstraeten, Johan: From just war to proportionate defense: A critical reassessment of a singificant tradition; p. 318–328: Jans, Jan: Some remarks on the work of Louis Janssens; p. 329–334: Louis Janssens, bibliography.

Beach, Waldo: Christian ethics in the Protestant tradition. – Atlanta: John Knox Pr. 1988. 149 p.; $ 9,95.

Knapp, Andreas: **Soziobiologie** und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989. XIV, 455 S.; DM 58,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Verspieren, Patrick: Experimentación humana. Recomendaciones internacionales y doctrina católica. Aplicación concreta de estas directrices – Moralia 11, 1989, 275–296; p. 297–314: Johnstone, Brian V.: La tecnología genética: perspectiva teológico-moral; p. 315–330: Boeckle, Franz: La relación entre ética teológica y ciencias naturales; p. 331–370: Vidal, Marciano: Panorama bibliográfico de moral en **1988**. El tema de la moral en las revistas.

Bruguès, Jean-Louis: La **fécondation artificielle** au crible de l'éthique chrétienne. – P: Fayard 1989. 301 p. = Communio; F 98,–.

Mattheeuws, Alain: Union et procréation. Développements de la doctrine des **fins** du **mariage**. Préface du Godfried Danneels. – P: Ed. du Cerf 1989. 286 p. = Recherches morales. Positions; F 109,–.

La pace: sfida all'Università Cattoloca. Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma nell'Anno Internaz. della Pace, 3–6. XII. 1986. A cura di Franco Biffi. – R: Herder – FIUC 1988. 914 p.; Lire 85 000.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Burini, Clara – Elena Cavalcanti: La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 304 p. = Storia della spiritualità IIIc; Lire 25 000.

Gozier, André: L'expérience bénédictine dans le miroir de la Bible. Une lecture de la **Règle** de saint **Benoît**. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul 1988. 237 p.; F 100,–.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kings. Boys and monks in the early Middle Age. – NY [e. a.:] Lang 1988. XVII, 265 p. = Studies in history and culture II; sfr 82,50.

Miquel, Pierre: Le **vocabulaire Latin** de l'expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de **1050** à **1250**. Préface de Jean Leclercq. – P: Beauchesne 1989. 275 p. = Théologie historique LXXX.

Lewis, Gertrud Jaron: Bibliographie zur deutschen **Frauenmystik** des Mittelalters. Mit einem Anh. zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von Frank Willaert u. Marie-José Govers. – B: Schmidt 1989. 447 S. = Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters X; DM 138,–.

Peters, Ursula: Religiöse **Erfahrung** als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte u. Genese frauenmyst. Texte d. 13. u. 14. Jh. – Tü: Niemeyer 1988. VIII, 212 S. = Hermaea. N.F. LVI; kart. DM 60,–.

Boerner, Egid: **Dritter** Orden und **Bruderschaften** der Franziskaner in **Kurbayern**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1988. 464 S. = Franziskanische Forschungen XXXIII; kart. DM 89,– [Diss., München]

Rehe, Bernd Ulrich: Der Reifungsweg des inneren Menschen in der Liebe zu Gott. Zum Gespräch bereit: Johannes **Tauler**. – Bern [u. a.:] Lang 1989. V, 253 S. = Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 VI; sfr 55,70.

Kügler, Hermann: Exerzitien als Individuationsprozeß. Die Deutung der Geistlichen Übungen des hl. **Ignatius** durch C. G. **Jung**. – ThPh 64, 1989, 334–363.

Bakker, F. J.: **Bedelorden** en begijnen in de stad **Groningen** tot **1594**. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1988. IX, 379 blz. = Groninger historische reeks III; hfl 49,50.

American **Jesuit** spirituality. The Maryland tradition, **1634–1900**. Ed. by Robert Emmett Curran. – NY, Mahwah N.J.: Paulist Pr. 1988. VIII, 339 p. = Sources of American spirituality; $ 19,95.

Le royaume de Jésus. Saint Jean **Eudes**. 1637–1987. Etudes [par] Gilles Ouellet . . . – Montréal: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1988. 255 p., fig.

La piedad Mariana en **España**. Siglos XIX y XX ‹**1800–1960**›. – Salm 1988: Impr. Kadmos. 341 p. = Estudios Marianos LIII; pes 755,–.

Estrada Robles, Basilio: Los **Agustinos ermitaños** en España hasta el siglo **XIX**. – Madr: Ed. Revista Agustiniana 1988. 746 p. = Memoria historica I; pes 3500.

López-Melús, Francisco M.: Las bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana. – Salm: Ed. Sígueme 1988. 598 p. = Nueva allianza CIX; pes 1187,–.

Walgrave, Jan Hendrik – P. Moyaert: Mystiek en liefde. – Lv: Univ. Pers Leuven 1988. VI, 290 blz. = Wijsgerige verkenningen V; FB 495,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Losinger, Anton: "**Iusta autonomia**". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1989. 270 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVIII; kart. DM 51,– [Diss., Augsburg]

Marcic, René – Ilmar Tammelo: **Naturrecht** und Gerechtigkeit. Eine Einf. in die Grundprobleme. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 357 S. = Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie IX; sfr 75,–.

Coles, Robert: Harvard diary. Reflections on the sacred and the secular. – NY: Crossroad Publ. 1989. IX, 204 p.; $ 16,95.

Northcott, Michael S.: The church and secularisation. Urban industrial mission in North East England. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 238 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXI; sfr 49,–.

Lapointe, Roger: Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité. – Genève: Droz 1988. 258 p. = Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie LXVI; sfr 35,–.

The quest for purity. Dynamics of **Puritan** movements. Ed. by Walter E. A. van Beek. – B: [e. a.:] Mouton de Gruyter 1988. 273 p. = Religion and society XXVI; DM 98,–; [cont. e. a.:] p. 1–33: Thoden van Velzen, H. U. E. and Walter E A. van Beek, Purity, a greedy ideology; p. 35–61: Broeyer, Frits G. M.: A pure city: Calvins **Geneva**; p. 63–87: Staples, Peter: Patterns of purification: the New England Puritans; p. 91–105: Meiden, Anne van der: Puritanism and the second Reformation in the **Netherlands**; p. 107–128: Post, Piet: Purifying Holland: the quest for purity among the Dutch Evangelicals.

Fraling, Bernhard: Desiderate des Moraltheologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung. – JbChrSozWiss 30, 1989, 11–34; S. 35–60: Wils, Jean-Pierre: Tugend und Strukturveränderung; S. 61–84: Heimbach, Marianne: Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthilds von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog; S. 85–112: Münk, Hans-Joachim: Umweltschutz zwischen individualethischer Verantwortung, personalzwischenmenschlichem Anspruch und strukturalen (legislatorischen) Maßnahmen; S. 113–134: Baldas, Eugen: Nur caritativ? Oder: Ist Caritas politisch?; S. 135–148: Höffe, Otfried: Normative Gerontologie. Der tauschtheoretische Entwurf einer neuen Disziplin der Sozialethik; S. 149–188: Lienkamp, Andreas: Der sozialethische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas; S. 189–200: Bondolfi, Alberto: Individualethische Ideale und sozialethische Komplexitäten in der Arbeit der europäischen „Justitia et Pax"-Kommissionen.

Ecumenical reflextions on political economy. Compiled by Catherine Mulholland. – Geneva: WCC Publ. 1988. VIII, 75 p.; sfr 16,–.

Hermanni, Horst O.: Evangelische Kirche – Wirtschaft und Politik. Zwischen Konsens und Dissens. Hrsg. von Helmut Müller . . . im Namen des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in der Bundesrepublik Deutschland (AEU). – Köln: Dt. Instituts-Verl. 1989. 332 S.; DM 32,–.

Rohrmoser, Guenter: Religion und Politik in der Krise der Moderne. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1989. 206 S.; DM 34,80.

Leitlinien politischer Ethik. Christliche Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Wertkrise in Ost und West. Mit Beitr. von Eberhard Amelung . . . Hrsg. von Josef Thesing . . . Melle: Knoth 1988. 279 S.; DM 19,–.

Christliche **Demokratie** in **Europa**. Grundlagen u. Entwicklungen seit d. 19. Jh. Hrsg. von Winfried Becker u. Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S.; kart. DM 28,–.

Buss, Andreas: Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums. – Heid: Winter 1989. 107 S.; kart. DM 30,–.

XIII. Kirchenrecht

Pakter, Walter: Medieval canon law and the Jews. – Ebelsbach: Gremler 1988. XIV, 379 S. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftl. Grundlagenforschung LXVIII = Münchener Universitätsschriften; DM 128,–.

Recchi, Silvia: Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal concilio al codice. Prefazione di J. Beyer. – Milano: Ed. Ancora 1988. 247 p. = Vita consacrata; Lire 17 000.

Schmitz, Heribert: Relative Mehrheit bei Wahlentscheidungen. Zur Interpretation von c. **119** n. 1 CIC. – AkKR 157, 1988, 39–72.

Celeghin, Adriano: Obligationes, iura et associationes clericorum. – PerRMCL 78, 1989, 3–53; p. 55–112: Coccopalmerio, Francesco: De parochis; p. 113–142: Ghirlanda, Gianfranco: Iusta autonomia et exemptio Institutorum religiosorum: fundamenta et extensio; p. 143–153: Beyer, Jean B., SJ: Responsum Pontificiae Commissionis Codici iuris Canonici authentice interpretando.

Schulz, Winfried: Nichtkatholische Christen als Mitglieder in katholischen **Vereinen**? – ThGl 78, 1988, 334–352; S. 353–365: Dütz, Wilhelm: Kirchliche Vereine nach neuem Kirchenrecht; S. 366–396: Kaiser, Matthäus: Laie und Laienrecht im CIC/1983; S. 397–414: Marré, Heiner: Zur Loyalität im Dienst der Kirche; S. 415–: Mai, Georg: Bemerkungen zu den Apostolischen Administratoren und Administrationen.

Urrutia, Francisco: The challenges on canonical doctrine on marriage arising from Africa. – Studia canonica 23, 1989, 5–26; p. 27–38: Lejeune, Michel: Le droit canonique: règle de droit ou règle d'Église?; p. 39–60: Nedungatt, George: The teaching function of the Church in Oriental Canon Law; p. 61–83: Johnson, John G.: On the retroactive force of canon **1098**; p. 85–100: Woestman, William H.: Daily **eucharist** in the postconcilliar Church; p. 101–118: Walf, Knut: La relation des facultés de théologie catholique avec l'État et la société: le cas de la République fédérale d'Allemagne; p. 119–148: Fischer, Kenneth E.: Respondeat superior redux: May a diocesan bishop be vicariously liable for the intentional torts of his priests?; p. 149–166: Farrelly, Adrian: The diocesan finance council: Functions and duties according to the Code of Canon Law; p. 167–: Harrington, Thomas J.: The local Church at Rome in the second century: A common cemetery emerges amid developments in the "Laboratory of Christian Policy".

Labandeira, Eduardo: Tratado de **derecho administrativo** canónico. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 785 p. = Colección canónica.

Der „**Protos**" und seine Jurisdiktion – le „protos" et sa juridiction. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. – Wien: Verl. des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1989. 216 S. = Kanon IX, 1989; [enth.:] S. 9–16: Papandreou, Damaskinos: Die Stellung des Ersten in der orthodoxen Kirche; S. 17–50: Greshake, Gisbert: Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie; S. 51–81: Grocholewski, Zenon: Die Canones über den Papst und das Ökumenische Konzil in dem neuen Codex des Kanonischen Rechtes; S. 83–97: Örsy, Ladislas: The development of the concept of protos in the ancient church; S. 99–111: Gallagher, Clarence: The concept of "Protos" in the Eastern Catholic churches; p. 113–130: Thériault, Michel: La position du **Patriarche** chez les théologiens et canonistes latins à l'époque de l'union de Florence ‹**1439**›; S. 131–137: Bestawros, Adel Azer: The concept of Protos "Patriarch" in the Coptic Orthodox Church; S. 139–161: Dura, Nicolae V.: The Protos in the Romanian Orthodox Church according to its modern legislation; S. 163–179: Mutafyan, Mesrob: An Armenian Protos in the fifteenth century; S. 181–188: Phidas, Vlassios: Primus inter pares; S. 189–196: Thomas, Philip H. E.: The concept of primacy in the Anglican Communion; S. 197–206: Tsetsis, Georges: Le Patriarche Oecumenique en tant que «Protos» dans l'Eglise orthodoxe; S. 207–216: Poptodorov, Radko: "Protos" and conciliarity.

XIV. Pastoraltheologie und Katachetik

Grözinger, Albrecht: Erzählen und Handeln. Studien zur einer trinitarischen Grundlegung der Prakt. Theologie. – Mchn: Kaiser 1989. 130 S. = Kaiser Taschenbücher LXX; kart. DM 14,80.

Leyener, Thomas: Konkrete Kontingenz: zur Theorie einer wachstumsorientieren seelsorgl. Begleitung d. Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 341; sfr 75,– [Diss., Würzburg]

Deparochie. Hoofdlijnen voor de structuren van en geloofsgemeenschap. Werkgroep Nederlandstalige Canonisten. – Leuven [e. a.]: Acco 1988. 215 blz.

Die **Predigtanalyse** als Weg zur Predigt / Rudolf Bohren; Klaus-Peter Jörns (Hrsg.). – Tü: Francke 1989. 188 S.; kart. DM 38,–.

Lubahn, Erich: Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung. Mit Beitr. von Otto Michel. – Stu: Christl. Verl.-Haus 1988. 176 S. = Theologische Studien I; kart. DM 19,80.

Greidanus, Sidney: The modern preacher and the ancient text. Interpreting and preaching biblical literature. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1988. XVI, 374 p.; $ 19,95.

Barié, Helmut: Predigt und Arbeitswelt: Analyse u. prakt. Anregungen. – Stu: Calwer 1989. 133 S., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

Thils, Gustave: Les **laïcs** et l'enjeu des temps «post-modernes». – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Fac. de Théologie 1988. 120 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XX; FB 400,–.

Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung. Hrsg. von Hermann Stenger unt. Mitarb. von Karl Berkel . . . – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 286 S.; kart. DM 29,80.

Häring, Bernhard: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1989. 96 S.; kart. DM 14,80.

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

Farley, Edward: The fragility of knowledge. Theological education in the church and the university. – Phil, Pa.: Fortress 1988. XII, 194 p.

Klaushofer, Johann W.: Gestalt, Ganzheit und heilsame Begegnung im Religionsunterricht. Eine Auseinandersetzung mit der **Gestaltkatechese** von Albert **Höfer**. – Salzburg: Müller 1989. 251 S.; kart. DM 42,80.

Schlüter, Richard: Wider die „Tradierungskrise des Glaubens" – eine Herausforderung für den Religionsunterricht. – ThGl 79, 1989, 114–129.

Weidinger, Norbert: Elemente einer Symboldidaktik und -hermeneutik für Berufliche Schulen. – Religionspädagogische Beiträge 24, 1989, 3–25; S. 26–44: Fleckenstein, Wolfgang: Religionsunterricht für einen „heiligen Rest" oder „für alle". Die diakonische Funktion des Religionsunterrichts als Zukunftsperspektive; S. 45–62: Senft, Josef: Ökoethik statt Sozialethik? Überlegungen zu den ethischen Leitlinien des Religionsunterrichts; S. 63–81: Klenk, Gerald: Religiöse Erziehung als Erziehung gegen Schöpfungsverlust. Ökologische Aspekte der Religionspädagogik; S. 82–97: Schreijäck, Thomas: Der Gott der Hoffnung und der Kontinent des Todes. Befreiung und Befreiungspraxis in der lateinamerikanischen Theologie; S. 98–110: Ven, Johannes van der: Religiöse Symbole

des Leidens; S. 111–125: Oser, Fritz: Symbolerziehung der Maria Oderisia Knechtle – Ein vergessenes Programm?; S. 126–144: Kollmann, Roland: Gesundheit, Sport und Religion. Ein religionspädagogisch wichtiger Zusammenhang; S. 145–175: Adam, Gottfried: Grundlagenforschung in der evangelischen Religionspädagogik; S. 176–190: Angel, Hans-Ferdinand: Naturwissenschaft und Technik als Arbeitsbereich für die religionspädagogische Grundlagenforschung.

Neuberger, Thomas Maria: Lebensorientierung und religiöse Deutungssysteme. Zu den Voraussetzungen des Religionsunterrichts an der gymnasialen Oberstufe. – Ffm: Lang 1989. 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 12; sfr 34,– [Diss., Frankfurt/M]

Moennich, Annette: Der **Religionslehrer**. Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. – Altenberge: Telos-Verl. 1989. XI, 221 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen IV; kart. DM 29,80 [Diss., Münster]

XV. Liturgiewissenschaft

Two Anglo-Saxon pontificals: (The Egbert and Sidney Sussex pontificals) edited by H. M. J. Banting. – Lo: Bradshaw Society, 1989. LI, 185 p. = Publications, Henry Bradshaw Society CIV; £ 27,50.

Boyce, James John, OCarm: The Carmelite choirbooks of **Florence** and the liturgical tradition of the Carmelite Order. – Carmelus 34, 1988, 67–93.

Pontiggia, Virginio: "La stagione completa dello spirito." Il commento di mons. Montini al Lezionario Festivo nell'anno liturgico 1930–1931. – SC 116, 1988, 201–246.

Meyer, Hans Bernhard: Der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas **Jungmann** SJ. Eine biographische Skizze. – ZkTh 1989, 258–273; S. 274–294: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Die Bedeutung Josef Andreas Jungmanns als Katechetiker; S. 295–304: Fischer, Balthasar: Josef Andreas Jungmann als akademischer Lehrer der Liturgiewissenschaft; S. 305–359: Pacik, Rudolf: „Das ganze Christentum konzentrieren." Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913–1917.

Visonà, G.: Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione. – ELit 102, 1988, 259–315.

Wegman, H. A. J.: De romeinse euchologie in de Quadragesima. Verandering van paradigma? – Jaarboek voor liturgie-onderzoek 4, 1988, 5–40; p. 41–65: Sentenie, W.: De werkzaamheid van de ritus. Antoon Vergote over structuur en werkzaamheid van de christelijke ritus; p. 67–89: Lukken, G. M.: De plaats van de vrouw in het huwelijksritueel van het Rituale Romanum en van Vaticanum II: van ondergeschiktheid van de vrouw naar een zekere evenwaardigheid van man en vrouw; p. 91–105: Lukken, G. M.: Het genootschap voor Liturgiestudie in een nieuw spanningsveld.

Chauvet, Louis-Marie: La notion de **tradition**. – MD 178, 1989, 7–46; p. 47–79: Selles, Jean-Marie: La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique: une textualité de l'oralité; p. 81–92: Clerck, Paul de: La tradition en Acte. La prière eucharistique; p. 93–106: Gy, Pierre-Marie: Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale; p. 107–127: Beyron, Georges: Une tête et un cœur quand J. S. Bach «dit» sa foi; p. 129–144: Renier, Louis-Michel: Les missels français pour les fidèles depuis le Concile Vatican II; p. 145–166: Sarda, Odette: Quelle catéchèse liturgique dans les missels pour enfants?

Bonaccorso, Giorgio: Il ritmo **silenzio**-parola nel rito. Riflessione antropologica. – Rivista liturgica 76, 1989, 329–339; p. 340–351: Zan, Renato de: Silenzio, ascolto e parola di Dio. – Appunti di spiritualità biblica; p. 352–369: Tamburrino, Pio: Esperienze liturgiche del silenzio; p. 370–380: Maggiani, Silvano: Il silenzio: per celebrare «in Spirito Santo»; p. 381–396: Magnoli, Claudio: La norma del silenzio nella «nuova» liturgia. Per una tipologia del silenzio liturgico; p. 397–412: Rainoldi, Felice: Promozione e respetto del silenzio liturgico; p. 413–428: Mazza, Enrico – R. Falsini: Il silenzio nell'adorazione eucaristica.

LaCugna, Catherine: Can liturgy ever again become a source for theology? – Studia liturgica 19, 1989, 1–13; p. 17–27: Chryssavgis, John: The sacrament of marriage: an Orthodox perspective; p. 28–46: YarbroCollins, Adela: The origin of Christian baptism; p. 47–59: Weaver, F. Ellen: Liturgy for the laity: The Jansenist case for popular participation in worship in the seventeenth and eighteenth centuries; p. 60–77: Franklin, R. William: The people's work: anti-Jansenist prejudice in the Benedictine movement for popular participation in the nineteenth century; p. 78–95: Brand, Eugene L.: The Lutheran Common Service': Heritage and challenge; p. 96–110: Berger, Teresa: Women and worship: a bibliography.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. P. Th. Camelot, 3, rue Turgot, F-2100 Dijon; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 230, Palottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Peter Fiedler, Langen Wangen 2, D-7800 Freiburg 34; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. für christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Miguel Garijo-Guembe, Kath.-Ökumen. Institut Abt. II, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-6300 Gießen; Dr. Christoph Jacob, Heekweg 45, D-4400 Münster; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Dr. Anacleto de Oliveira, St.-Mauritz-Freiheit 44, D-4400 Münster; Dr. Martin Persch, Bistumsarchiv, D-5500 Trier; Prof. Dr. Emil Poulat, 14–18, rue de Bièrre, F-75005 Paris; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Günter Rieße, Peter-Ruster-Str. 4, D-5300 Bonn 1; Dr. Karsten Ruppert, Hochschule für Verwaltungswissenschaften, Postfach 14 09, Freiherr-vom-Stein-Str. 2, D-6720 Speyer; Prof. Dr. jur. Wolfgang Rüfner, Hagebuttenstr. 26, D-5309 Meckenheim; Prof. Dr. Elmar Salmann, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-8358 Vilshofen; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 25 40, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Hubert Seiwert, Kollenrodtstr. 16, D-3000 Hannover 1; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Clemens Thoma, Dufourstr. 26, CH-6003 Luzern; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

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 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

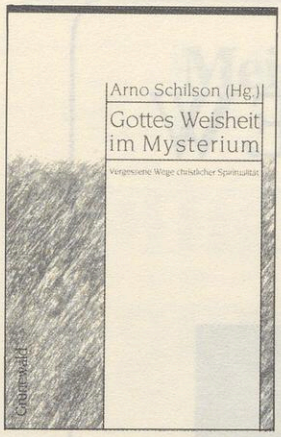
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" (Verlag Aschendorff) bei

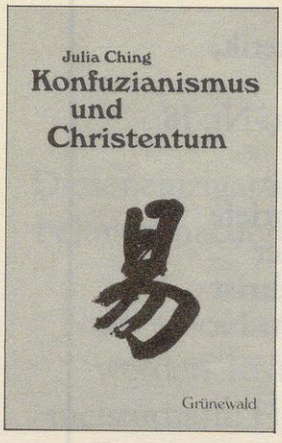
Theologische Neuerscheinungen



„Die chinesische Religionswissenschaftlerin Julia Ching, in der konfuzianischen wie der christlichen Tradition zu Hause, hilft mit ihrer gut verständlichen Einführung, die große Tradition Chinas zu verstehen und dabei auch die zahlreichen Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen Christentum und Konfuzianismus zu sichten. Der interessierte deutsche Leser bekommt hier eine gut verständliche Einführung in eine ihm bisher zu wenig vertraute Welt."
(Prof. Dr. Hans Küng)

Arno Schilson (Hg.)
Gottes Weisheit im Mysterium
Vergessene Wege christlicher Spiritualität
1989. 336 S. Ln.
DM 42,—

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise der Vernunft und der zunehmenden neuen Religiosität im Zeichen der Esoterik arbeiten die Autoren das vergessene Erbe christlicher Spiritualität und Theologie auf und verlangen eine spezifisch christliche Mystagogie, die den Herausforderungen unserer Zeit begegnen kann.



Moraltheologisches Jahrbuch 1: Bioethische Probleme
Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen herausgegeben von Volker Eid, Antonellus Elsässer und Gerfried W. Hunold.
1989. Ca. 240 S. Kt.
Ca. DM 48,—

Die Beiträge befassen sich mit bioethischen Problemen, da sich angesichts von Gentechnik und Reproduktionsmedizin die Frage nach verantwortungsvollem Handeln besonders eindringlich stellt.

Julia Ching
Konfuzianismus und Christentum
Aus dem Englischen von Detlef Köhn unter Mitarbeit von Reinhard Bernauer
Reihe: Dialog der Religionen
1989. 232 S. In.
DM 39,80

Gehard Fürst (Hg.)
Glaube als Lebensform
Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie
1989. 164 S. Kt.
DM 48,—

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz



Glaube und Politik in Deutschland

J. Jürgen Seidel
»Neubeginn« in der Kirche?

Die evangelischen Landes- und Provinzialkirchen in der SBZ/DDR im gesellschaftspolitischen Kontext der Nachkriegszeit (1945–1953). 1989. 439 Seiten, geb. DM 92,–

Dargestellt wird zunächst das staats- und gesellschaftspolitische Umfeld von Religion und Kirche. Danach werden die einzelnen Landes- und Provinzialkirchen vorgestellt. Beobachtungen zum Verhältnis der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland und ihrer Vertreter zu Religion und Kirche sowie die von der Kirche selbst betriebene Kirchenpolitik bilden den Schwerpunkt der Arbeit. Sie erschließt, da sie sich vornehmlich auf unveröffentlichtes Material stützt, weithin historisches Neuland.

Wolfgang Sommer
Gottesfurcht und Fürstenherrschaft

Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 41). 1988. 351 Seiten, kart. DM 78,–

Frömmigkeit im Spannungsfeld politischer Machtverhältnisse ist Thema dieser Veröffentlichung. Als besonders ertragreich erweist sich die Betrachtung einer der Schlüsselfiguren des Protestantismus im 17. Jahrhundert, Johann Arndt, der nicht zuletzt auch den aufkommenden Pietismus nachhaltig beeinflußt hat.

»Die Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag zur Revision des gängigen Bildes von der durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre befestigten Untertanengesinnung des alten Luthertums dar.« *Das Historisch-Politische Buch*

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen/Zürich

WLADIMIR SOLOWJEW

Deutsche Gesamtausgabe der Werke

Wladimir Solowjew
Eine Biographie – Hrsg. v. L. Müller
Leinen, DM 24,–; Best.-Nr. 46

Bd. 1
Frühschriften
Leinen, DM 82,–; Best.-Nr. 45

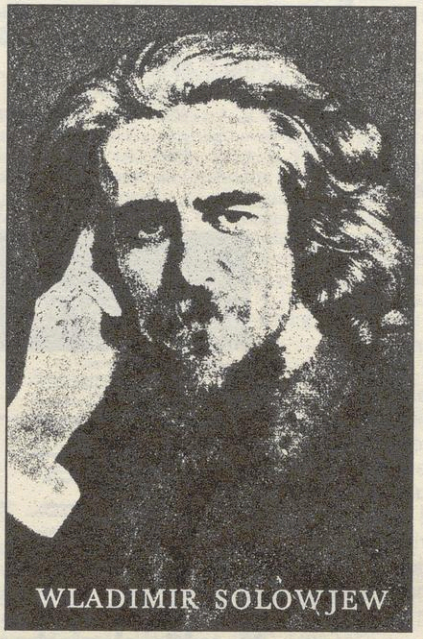
Bd. 2
Una Sancta
Leinen, DM 40,–; Best.-Nr. 15/Bd. 1

Bd. 3
Una Sancta
Leinen, DM 37,–; Best.-Nr. 16/Bd. 2

Bd. 4
Die nationale Frage in Rußland
Leinen, DM 77,–; Best.-Nr. 33

Bd. 5
Die Rechtfertigung des Guten
Eine Moralphilosophie
Leinen, DM 85,–; Best.-Nr. 44

Bd. 6
Philosophie, Theologie, Mystik
Grundprobleme und Hauptgestalten
Leinen, DM 35,–; Best.-Nr. 17


WLADIMIR SOLOWJEW

Bd. 7
Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe
Leinen, DM 35,–; Best.-Nr. 18

Bd. 8
Sonntags- und Osterbriefe Drei Gespräche mit der Erzählung vom Antichrist
Leinen, DM 82,–; Best.-Nr. 49

ERICH WEWEL VERLAG
Anzinger Straße 1 · 8000 München 80

Meister Eckhart und Mystikerfahrung heute



Josef Sudbrack/Wulf Ligges

Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen

Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste

92 Seiten, 30 ganzseitige Vierfarbbilder von Wulf Ligges.
Format 24 x 32 cm. DM 58,–.

Dieser einzigartige Bildband möchte Leser und Betrachter mit der Mystik Meister Eckharts bekanntmachen und ihn/sie ein Stück weit zu den Erfahrungen anleiten, aus denen diese Mystik geboren ist.
Nach einer kurzen und gut verständlichen Einführung in die Mystik Meister Eckharts werden Texte aus seinen Schriften erschlossen. Zu diesen Texten hat Wulf Ligges meisterhafte Fotos gemacht, die helfen, die Erfahrung des Mystikers nachzuvollziehen.

echter

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die vorliegende Veröffentlichung bildet den Auftakt zu einer neuen Folge von 5 Heften mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip: Südosten, Nordosten, Nordwesten, Südwesten und Mittleres Deutschland. Randzonen des Reiches, im besonderen im Osten, werden angemessen berücksichtigt.

Den Artikeln liegt ein Fragenraster zugrunde, das die folgenden Aspekte besonders hervorhebt: staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium (insgesamt sind etwa 50 vorgesehen) wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status vorangestellt und weist ein Literaturverzeichnis die Forschungsarbeiten nach.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**
1: Der Südosten. – Brandenburg-Ansbach/ Bayreuth (von Manfred Rudersdorf), **Nürnberg** (von Anton Schindling), **Pfalz-Neuburg** (von Franziska Nadwornicek), **Bayern, Nieder- und Oberösterreich** (von Walter Ziegler), **Salzburg** (von Ernst Walter Zeeden), **Tirol, Brixen, Trient** (von Heinz Noflatscher), **Innerösterreich** (von Karl Amon), **Böhmen** (von Franz Machilek).

Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung.
1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.
Insgesamt erscheinen 5 Hefte,
pro Jahr eins. Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung!
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 104,–**

Nummer 6 **1989** **85. Jahrgang**

Eugen Biser: Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“ . . . . . Sp. 441
Jürgen Werbick: Kirche und Zukunftsfähigkeit . . . . . Sp. 451

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 453
Köckert, Matthias: Vätergott und Väterverheißungen (Oswald Loretz)
Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch (Helga Weippert)
Trilling, Wolfgang: Studien zur Jesusüberlieferung (Rainer Kampling)
Mußner, Franz: Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? (Thomas Söding)
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes (Franz Mußner)
Aejmelaeus, Lars: Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18–35) (Alfons Weiser)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 462
Aubert, Marie-Josèphe: Des Femmes Diacres (Maria-Barbara von Stritzky)
Baccrabère, Georges: Le Sanctuaire rural antique d'Ancely, Commune de Toulouse (Hugo Brandenburg)
Galloni, Matteo: Cultura evangelizzazione e fede nel “Protrettico” di Clemente Alessandrino (Christoph Jacob)
Gregorii Ariminensis OESA, Lectura super primum et secundum sententiarum Tomus VII Indices. Index Rerum: Elaboravit Manuel Santos-Noya collaborante Venicio Marcolino. Index Auctorum: Elaboravit Wolfgang Urban (Werner Dettloff)
Helmrath, Johannes: Das Basler Konzil 1431–1449 (Remigius Bäumer)
Freudenberger, Theobald: Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main 1465–1540, Theologieprofessor in Leipzig. Leben und Schriften (Philipp Schäfer)
Lorenz, Erika: Ins Dunkel geschrieben (Erhard Meier)
Urbina, Fernando: Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit (Erhard Meier)
Johannes vom Kreuz: Ihn will ich suchen, den meine Seele liebt (Erhard Meier)
Kramarczyk, Ludwig / von der Mülbe, Wolf-Christian: Kunst-Landschaft Oberschwaben (Hans Pörnbacher)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 469
Seckler, Max: Die schiefen Wände des Lehrhauses (Hansjürgen Verweyen)
Pastor, Félix Alejandro: La Lógica de lo Inefable (Ignacio Escribano-Alberca)
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Christus als der Sinn der Geschichte (Stanislaw Rabiej)
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Die menschliche Geschichte und Christus (Stanislaw Rabiej)
Bartnik, Czeslaw Stanislaw: Formen der politischen Theologie in Polen (Joachim Piegsa)
Werbick, Jürgen: Glaube im Kontext (Eberhard Rolinck)

Dogmatik . . . . . Sp. 474
Varone, Francois: Ce Dieu censé aimer la souffrance (Kossi-Joseph Tossou)
Ganoczy, Alexandre: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen (Gerhard L. Müller)
Thaler, Anton: Gemeinde und Eucharistie (Wolfgang Beinert)
Wenz, Gunther: Einführung in die evangelische Sakramentenlehre (Alois Moos)
Virgo fidelis (Wolfgang Beinert)

Theologie der Ostkirche . . . . Sp. 480
Brun, Maria: Orthodoxe Stimmen zum II Vatikanum (Stephan Horn)
Orthodoxie und Ökumene (Stephan Horn)
Evdokimov, Paul: Das Gebet der Ostkirche (Anastasios Kallis)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 484
Kapellari, Egon: Heilige Zeichen (Klemens Richter)
Ausel, Monika, Sr., SSpS: Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute (Bernhard Grom)
Steffen, Uwe: Taufe (Benedikt Kranemann)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 486
Füssel, Kuno / Hinkelammert, Franz / Mugglin, Markus / Vidales, Raúl: „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen“ (Joachim Wiemeyer)
Hollenbach, David: Justice, Peace and Human Rights (Franz Furger)
Gott und die Politik in USA (Franz Furger)
Mead, Sidney E.: Das Christentum in Nordamerika (Johannes Meier)
Rommen, Edward: Die Notwendigkeit der Umkehr (Norbert Maria Borengässer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik Sp. 491
Wege der Pastoraltheologie (Norbert Mette)
Usarski, Frank: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland (Rainer B. Irmgedruth)
Köhl, Georg: Der Beruf des Pastoralreferenten (Hugo Goeke)
Johannsen, Friedrich / Reents, Christine: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Relgionspädagogen (Jörg Viktor Sandberger)

Missionswissenschaft Religionswissenschaft . . . . . Sp. 494
Ries, Julien: Les chrétiens parmi les religions (Adel-Theodor Khoury)
Ménard, Jacques: Introduction à l'Histoire des Religions (Ludwig Hagemann)
Sachkunde Religion II (Georg Girschek)
Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen (Ludwig Hagemann)
Walf, Knut: Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) (Konrad Meisig)

Philosophie, Grenzfragen . . . . Sp. 497
Glück und geglücktes Leben (Klaus Müller)
Selbstverwirklichung (Wunibald Müller)
Naab, Erich: Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara (Berthold Wald)
Meurers, Joseph: Gott – bist Du? Erleben – Fragen – Antworten (Dieter Brünn)
Hawking, Stephen W.: Eine kurze Geschichte der Zeit (Dieter Hattrup)

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1988/1989 . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

UB Tübingen
03. MAI 1990

Theologische Trauerarbeit

Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“*

Von Eugen Biser, München

Kaum eine Stelle stößt so unvermittelt in die Gründe und Hintergründe von B.s Essay wie seine Anmerkung zur Eingangsszene der Passionserzählung, die ungeachtet des Glaubens an die „von nun an“ zu erwartende Wiederkunft, zu der sich Jesus vor dem Richterstuhl des Hohepriesters selbst bekennt, von den „allezeit“ in der Gemeinde vorhandenen Armen und von dem weltweiten Nachruhm der salbenden Frau spricht, ganz so, als werde inmitten einer bereits von den Vorboten des nahen Untergangs ergriffenen Welt eigens eine „Dimension eröffnet, in der es langhin den Ruhm der denkwürdigen Handlung gibt“ (153). So überschneiden sich in B.s zwiespältiger Sicht zwei Chronologien: eine dominant-endzeitliche, durch die sich das Christentum zu seiner eigenen Eschatologie bestimmt, und eine dazu unterschwellig gegenläufige, die dem,

* **Blumenberg,** Hans: **Matthäuspassion,** Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1988, 311 S., Bibliothek Suhrkamp, Bd 998, geb. DM 19,80.

was im Grunde schon zu Ende ging, jene Dauer gewährt, auf die sich Bachs musikalische „Beschwörung" ebenso wie deren deutende Rekonstruktion durch B. bezieht.

Zur Einordnung

Eine zulängliche Würdigung des Werkes kann nur im Horizont der Neuentdeckung Jesu gelingen, die als das glaubensgeschichtliche Zentralereignis der Gegenwart zu gelten hat. Mit ihr hat es offensichtlich eine zyklische Bewandtnis. Nachdem der „Disput um Jesus" (Kern), der nicht zuletzt durch die geradezu eruptiv hervorgetretene Jesusliteratur der siebziger Jahre ausgelöst worden war, aus ganz heterogenen Gründen zum Erliegen kam, ist seit Beginn der achtziger Jahre eine neue Welle von Jesusbüchern zu registrieren, die bei allem Eigenprofil doch bemerkenswerte Entsprechungen zu den Publikationen der ersten Generation aufweisen. So wirkt etwa Boffs ‚Jesus Christus, der Befreier' (von 1986) wie eine Wiederaufnahme der von Schillebeeckx in ‚Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden' (von 1974) entwickelten Konzeption aus lateinamerikanischer Sicht und Zahrnts ‚Jesus aus Nazareth' (von 1988) wie eine Restauration des Jesusbilds, das durch die Dokumente des damals gleichfalls aufbrechenden Hasses beschädigt worden war. Die erstaunlichste Konstellation ergibt sich jedoch, wenn man das von dem Prager Sozialphilosophen Milan Machovec vorgelegte Jesusbuch „für Atheisten" (von 1972) mit B.s ‚Matthäuspassion' in Vergleich zieht. Zwar tritt bei diesem die weltanschauliche Komponente weniger deutlich hervor; doch läßt er keinen Zweifel daran, daß das Christentum für ihn schon der Vergangenheit angehört und daß er für diejenigen schreibt, die sich im Bewußtsein der Folgen dieser Verabschiedung „weinend niedergesetzt" haben.

Die Identität

Vor jedem weiteren Schritt muß zunächst die Identität des Werkes geklärt werden. Denn der bewußt ambivalent gehaltene Titel läßt nicht eindeutig auf ein Jesusbuch schließen. Zwar ist seiner verbalen Suggestion zufolge ausgiebig von Bachs Passionsmusik, vor allem in den einleitenden und abschließenden Passagen, die Rede. Und mit der Hinordnung auf den Schlußchoral von denen, die sich „weinend niedergesetzt" haben, ist der Bachschen Matthäuspassion sogar die durchgängige Perspektive entnommen. Demgemäß präsentiert sich die Monographie auch zunächst als ein Werk der rückblickenden Verabschiedung und, methodisch gesehen, als das einer erinnernden Rekonstruktion. Im Blick auf seine zentrale Ableitung handelt es sich jedoch eindeutig um ein Jesusbuch, dem die Matthäuspassion als Anlaß, nahezu nur als Vorwand dient, um „zur Sache" Jesu und der sich mit ihm stellenden Probleme zu kommen.

Noch genauer ist der Tatbestand mit der Feststellung getroffen, daß die Sache Jesu hier im Medium eines Kunstwerks verhandelt wird. Damit greift B. eine signifikante Tendenz der Gegenwartstheologie auf, die schon bei Guardini, erst recht aber bei Balthasar zum Vorschein kommt: bei jenem in seinem Geständnis, daß er die großen Interpretationen über Augustinus, Dante, Pascal, Hölderlin und Dostojewskij verfaßt habe, um dadurch das Instrumentarium für eine Gestaltzeichnung Jesu in die Hand zu bekommen; bei diesem, sofern er in seinem Triptychon aus Theologischer Ästhetik, Theodramatik und Theologik die Glaubenszeugnisse der Literatur ausdrücklich für die Explikation des theologischen Gedankens in Anspruch nahm.[1] Wie eine Brücke zwischen B. und Balthasar wirkt die Rolle, die hier wie dort dem Symbol zufällt, die B. zwar in der christlichen Dogmengeschichte bis zur „Züchtung" einer „realistisch-symbolischen Zwischensphäre" hochgetrieben sieht, gleichzeitig aber – mit dieser Tendenz – gegen alle nominalistischen und doketistischen Entleerungsversuche verteidigt (56). Und diese Nähe zu dem der „johanneischen Sehweise" (Mussner) verpflichteten Theologen bestätigt sich nicht zuletzt durch die – von der Matthäuspassion her nicht zu erwartende – Bevorzugung des johanneischen Lamm-Symbols, das eher beiläufig durch den Bachschen Eingangschor eingeführt (60ff), zentral aber im Kontext der Rechtfertigungsproblematik und ihrer alttestamentlichen Antizipation im Opfer Abrahams unter dem Titel ‚Das Lamm, nicht der Widder' (111–115) erörtert wird. Eine gewiß nicht zufällige Annäherung, wenn man sich nur daran erinnert, mit welcher Vehemenz sich Balthasar gegen Rahner für die ungebrochene Gültigkeit der anselmischen Satisfaktionstheorie eingesetzt hatte.[2]

Die ‚Übertonung'

Kaum etwas kann zu B.s Werk gesagt werden, was nicht in der Folge revidiert oder zumindest partiell zurückgenommen werden müßte. Das gilt auch für die These, daß er die Matthäuspassion lediglich als Vorwand nimmt, um zu der von ihr gespiegelten Sache zu kommen. Die notwendige Einschränkung betrifft diese musikalische „Spiegelung". Zwar geht es B. nicht um eine Analyse der Bachschen Passionsmusik, obwohl er dazu wiederholt ebenso Kenntis- wie Einsichtsreiches sagt, sondern um den spezifischen „Mehrwert" der Musik, um ihre Fähigkeit zur Textüberschreitung. Im Anschluß an die im Bereich der narrativen Theologie gebräuchliche Rede von dem Verfahren der „Übertextung" könnte man dies mit dem Begriff der von Bach vollzogenen „Übertonung" des Evangelientextes verdeutlichen. Tatsächlich spricht B. wiederholt davon, daß die Bachsche Musiksprache die Brüche im Text verschleiert, Inkohärentes suggestiv verknüpft und zu Trugschlüssen höherer Ordnung führt.

Was den von B. angesprochenen „Mehrwert" der Musik betrifft (15), dem auch nur „eine Fassung zu geben ... schon ein Äußerstes erfordere", so verweist er eher in die Gegenrichtung des verwendeten Bildes. Dann berührt sich B. darin mit der Nachlaßnotiz Nietzsches, nach der das „Verständlichste an der Sprache" nicht so sehr das Wort selber ist als vielmehr „die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann". Damit nimmt er die medienkritische Einsicht vorweg, daß entscheidende Sprachqualitäten wie insbesondere die der Evidenz- und Empfindervermittlung bei der Niederschrift verlorengehen und allenfalls durch Akte der Rückübersetzung und der musikalischen „Übertonung" rekonstruiert werden können.

Die christologische Anwendung hatte längst zuvor Kierkegaard in seiner ‚Einübung im Christentum' (von 1850) vollzogen, als er von dem Unterton des „geheimen Leidens" sprach, der selbst aus den freudigsten Worten Jesu herauszuhören sei. Verrat, Verhöhnung, Schmerz und Mißhandlung, das könne auch einem Menschen widerfahren; ihm, Jesus, aber werde der Kelch des bittersten Leidens noch einmal gereicht, weil sein Leiden zum Ärgernis werden könne, auch für die wenigen, die glauben. Auch wenn B. nicht ausdrücklich – und dazu noch an sensibelster Stelle – von Sören und seinem von einem unbewältigten Schuldkomplex beschwerten Vater spräche (287), ließe sich die Übereinkunft nicht verkennen; denn beide gehören, mit dem Schlüsselwort des Werkes gesprochen, zu denen, die sich weinend niedersetzten, um sich dann, wenngleich auf höchst gegensätzliche Weise, an die Trauerarbeit über die Passion Jesu zu machen. Dabei bleibt das Bildwort von der „Übertonung" insofern im Recht, als B. eher in diesem Stil „arbeitet", während Kierkegaard sich auf den unterschwelligen Passionston des Evangeliums konzentriert. Doch zu welcher Lektüre gelangt B. im Zug dieses Verfahrens? Was lehrt ihn die Differenz von Text und Musik, um deren Aufhebung er sich bemüht?

Das Leitmotiv

Den Weg zur Beantwortung dieser Fragen gewinnt man am besten über die Vorfrage nach dem Leitmotiv des Werkes. Sie beantwortet sich fast von selbst, wenn man auf den Stellenwert achtet, der dem von B. immer wieder angesprochenen Todesschrei Jesu zukommt. Typisch dafür ist schon die erste Erwähnung, die das „Eli, Eli" des Gekreuzigten als das „Gegenwort zum einstigen Es werde des Seins" bezeichnet (13). So ereignet sich für B. am Kreuz der definitive Widerruf zum Schöpfungswort, die Auflösung der „Harmonie der Welt", die Paul Hindemith noch einmal in

[1] Dazu meine wiederholte Besprechung des Werkes in dieser Zeitschrift, zuletzt unter dem Titel ‚Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars', in: ThRv 64 (1988) 177-192.

[2] H. U. von Balthasar, Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253–262; dazu mein Beitrag ‚Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars Theodramatik', in: ThRv 77 (1981) 265-276.

seiner Kepler-Oper beschworen hatte, in den „kreischend-krächzenden Mißlaut" einer äußersten Dissonanz (219). Dahin steigert B. den Gedanken freilich erst bei dem von der Matthäuspassion berichteten zweiten, wortlos-letzten Aufschrei Jesu. Daß die dem 22. Psalm entnommene Kreuzesklage lediglich der Verdeutlichung – und Interpretation – dieses letzten Aufschreis gelten könne, schiebt er, bezeichnend für sein gespanntes Verhältnis zur historischen Kritik, unreflektiert beiseite, zweifellos in dem Bemühen, im Gegenzug zur reduktiven Tendenz dieser Kritik ein Maximum an „Wie, Wann und Wo" zu gewinnen.

Dafür geht er um so eindringlicher auf drei von der üblichen Exegese vernachlässigte Zusammenhänge ein: auf das von Bachs Ausdeutung unterstrichene Mißverständnis des Eli-Rufs, aus dem die Umstehenden die Anrufung des Nothelfers Elias heraushören; auf die Differenz dieser verzweifelten Gottes-Anrufung zu der von Jesus sonst durchweg berichteten Abba-Anrede; und auf den dialogischen Hintersinn des zunächst wie ein Verzweiflungsschrei anmutenden Wortes.

Das Mißverständnis der Umstehenden ist für B. Anlaß, die Vielschichtigkeit seines „Hörens" der Matthäuspassion zu demonstrieren: im Grund ihrer Mißdeutung eine Art Verständnis dessen, „was Jesus hätte gesagt haben können, sogar gesagt haben müßte, wenn er sich wirklich für den hielt, als den er sich gerade im Verhör" bekannt hatte; in der „Umständlichkeit", mit der der Evangelist den zunächst in der Ursprache und dann in seiner Übersetzung mitgeteilten Eli-Ruf gegen das Mißverständnis der Zeugen aufrechterhält, ein gleichsinniges „Mehr" an Bedeutsamkeit, und in Bachs Vertonung ein bis dahin „ungehörter Ton" im Ruf des „nach seinem Gott Schreienden", der in der „Jahrtausendgeschichte der Christologie" nachklingt (216). Dabei fungiert das Mißverständnis der Umstehenden letztlich als Paradigma für die Schwierigkeiten, aber auch die Vergünstigungen, mit denen der heutige Hörer der Matthäuspassion und der in ihr mitgeteilten Leidensgeschichte zu rechnen hat.

Mit einer so wohl nur noch bei Joseph Bernhart anzutreffenden Intensität geht B. sodann auf die „Polarität" zwischen der Gottes-Anrufung und der bei Jesus gewohnten Abba-Anrede ein, die von der Urgemeinde „stark empfunden worden sein" müsse, bevor sie „das von Jesus sakralisierte Abba in ihre Gebetssprache übernahm" (200). In dieser Anrede sei die ureigene Stimme Jesu in einer Weise nachgeklungen, daß sie „entlastet" aufatmen konnte, lange bevor Paulus die theoretische Begründung dieses Entlastungserlebnisses nachschob. Um so befremdlicher dann das „Eli", in welchem Gott „fast wie ein Fremder" angerufen wird (ebd.). Der Lösungsvorschlag Bernharts, daß Jesus sich in diesem Ruf die göttliche Rettungsinstanz gleichsam, als gäbe es sie nicht, im Namen aller Kreatur erschaffen habe, liegt B. trotz der sich anbietenden Affinität fern.[3] Statt dessen beläßt er es hier bei der Dissonanz, die er noch dadurch steigert, daß er auf den Namen der Gegenfigur „Bar-Abba" die „authentische Selbstbezeichnung Jesu als Sohn des Vaters" heraushört (202). Wie aber sollte nicht gerade die Passionsgeschichte Anlaß zu „stehengelassenen" Dissonanzen sein, nachdem sich schon der späte Beethoven angesichts der ihn bedrängenden Zeitverhältnisse mit einem Opernplan trug, in dem die Dissonanzen nicht aufgelöst werden sollten?

Ihren vollen Ertrag erzielt die „akustische Lektüre" der Leidensgeschichte jedoch erst mit der Aufdeckung des dialogischen Charakters des Eli-Rufs, den sogar ernstzunehmende Theologen als einen in die Nacht von Golgota hinausgeschrieenen Verzweiflungsschrei oder doch als das Eingeständnis des Scheiterns Jesu deuten. Demgegenüber besteht für B. das „Paradox dieses ursprachlichen Herrenwortes ... darin, daß einer Gott als den seinen anruft und zugleich ihn als den Nicht-Seinen der Verlassenheit anklagt" (70). Danach behält der Gekreuzigte im Verlust des Gottes, der auch für ihn die letzte Rettungsinstanz gewesen war, denjenigen, dem er diese äußerste Not zu klagen vermag. Das aber kann doch wohl nur heißen, daß das Gottesverhältnis Jesu so, wie es sich im Eli-Ruf spiegelt, eine letzte Katharsis erfährt: aus dem Untergang der ihm menschlich zugelegten Attribute geht der Gott hervor, der in seiner Unbegreiflichkeit die nicht hinterfragbare Antwort auf die menschliche Daseinsnot ist. B. freilich vermerkt den von ihm selbst aufgedeckten Tatbestand nicht als Lösung, sondern als Antinomie, die ihrerseits nach einer Lösung verlangt; und daß er als eine dieser möglichen Lösungen Nietzsches Übermensch verzeichnet, liegt der neutestamentlichen Intention näher, als es verbal den Anschein hat. Nur sagt das Neue Testament nicht Übermensch, sondern „Gottesfreund" und „Gotteskind".

Die Gottesnot

In eine Begriffssprache übersetzt, geht es bei diesem Leitmotiv um die Destruktion des durch die Attribute der Absolutheit und Schöpfermacht bestimmten Gottesbegriffs. Denn die Absolutheit des so bestimmten Gottes forderte, insbesondere nach ihrem immer noch nachwirkenden neuplatonischen Verständnis, seine radikale Unbetroffenheit von der durch ihn geschaffenen Welt und allem, was an Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, Glück und Tragik in ihr vor sich ging. Demgegenüber forderte der Ernst der Schöpfung und der mit ihr ins Werk gesetzten Geschichte, daß sich der göttliche Urheber von beiden durch das in dieser Geschichts-Welt geschehende Unrecht eben doch betreffen ließ und als der – aufgrund seiner Absolutheit – unendlich Beleidigte dann auch auf einer gleichwertigen Sühneleistung bestand. Dann aber war es vordergründig nur konsequent, daß das zur Sühne bestimmte „Lamm Gottes unschuldig" mit dem Klageruf über seine Gottverlassenheit starb und dadurch das Scheitern Gottes an seinem Werk, spekulativ ausgedrückt, seine „Selbstaufhebung", proklamierte. Verborgen blieb in dieser Konsequenz die begriffstheoretische Inkonsequenz, die sich aus der – unreflektierten – Amalgamierung des überbegrifflich Einen der neuplatonischen Gottesspekulation mit dem trotz, ja gerade wegen seiner Transzendenz der Welt innewohnenden Gottes der biblischen Schriften ergab.

B. gelangt zu seiner These vom Scheitern Gottes durchaus nicht als ein neutral Urteilender, sondern als ein leidenschaftlich für eine „Theologie der Welt" Partei Ergreifender.

Daher seine geradezu allergische Reaktion auf alle Formen einer „Entrückung" Gottes aus der Gemengelage des Weltgeschens, angefangen vom altchristlichen Doketismus bis hin zu dessen modernen Erscheinungsformen, unter denen „Entmythologisierung" und die „Kerygma-Theologie" seine besondere Erbitterung erregen. Daß es sich bei dem Theorem vom göttlichen Scheitern um seine theologische, oder besser gesagt antitheologische Grundposition handelt, erhebt B. dadurch über jeden Zweifel, daß er sie zu Beginn seines Traktats schon vor jeder argumentativen Darstellung umreißt. Unerläßlich erscheint ihm dies im Interesse einer Vororientierung, ohne die der „Hörer der Matthäuspassion am Ende des Zweiten Jahrtausends" nicht auskommt (17). Er muß wissen, wie es überhaupt zu dieser Welt eines in und an ihr scheiternden Gottes kommen konnte, dessen Totenklage die Bachsche Matthäuspassion anstimmt.

Es geht um die Frage, die sich der konventionellen Theologie nicht stellt, weil sie sich ihr mit dem denkbar fragwürdigsten Mittel eines „sprachlichen Kleinmuts", der sie immer nur die „Sprache der Andern", angefangen von der des Neuplatonismus und der Stoa bis hin zur „Sprachanpassung an Heideggers Daseinsanalyse", nie aber die der Bibel sprechen ließ (18f), entzieht. Statt daß sie sich durch den Todesschrei des Gekreuzigten aus dieser Engführung befreien und zur Revision ihrer Konstrukte bewegen ließ, zog sie sich, gestützt auf die Autorität des „Vaters der Scholastik", hinter den Grenzwall des unüberdenklich Größten (quo maius cogitari nequit) zurück, um im Spielraum einer spekulativen Mystik einen vom Leid der Welt und der Verzweiflung Jesu unbehelligten Scheinfrieden zu gewinnen. Freilich läßt diese Exposition auch schon erkennen, wohin die Reise letztlich führt und welcher Tod am Ende beklagt wird, wenn sich die Trauernden „mit Tränen niedersetzen" (239ff).

Die Modellgedanken

Bevor diese Spur weiterverfolgt wird, sollte man sich Rechenschaft über die von B. souverän ins Spiel gebrachten Modellgedanken geben. Es ist zunächst, mit Händen zu greifen, das bis zum Exzeß gesteigerte Theodizeekonzept, das in dieser Form von vornherein darauf verzichtet, Gott gegen die Passionen der Schöpfung zu rechtfertigen, da er mit dem bis in die Konsequenz des Sühnetodes seines Sohnes vorangetriebenen Schöpfungsakt das Risiko seiner – zumindest begrifflichen – Selbstaufhebung einging. Denn „inmitten des Weltabenteuers", versichert die Schlüsselstelle, „kommt der Logos um, verwandelt sich das Gegenwort zum einstigen Es werde des Seins: zum Eli, Eli der Vernichtung" (13). Hier wird die Passion der Welt nicht mehr durch das Trugbild der „besten aller Welten" übertüncht und der Preis der ungestillten Schmerzen nicht durch eine Nutzen-Kostenrechnung heruntergehandelt; vielmehr wird im Sinn der Kritischen Theorie die Wunde des Unerträglichen offengehalten und einem am Rand der Denkbarkeit angesiedelten Entwurf das Wort geredet, der unwillkürlich an den „Schöpfungsrücklauf" Hermann Brochs und mehr noch an die „Zurücknahme" Adrian Leverkühns erinnert. Näher noch liegt indessen die Erinnerung an Nietzsche, dem B. den Gedanken an die Weltschöpfung aus göttlicher Langeweile entnommen hatte. Denn lange bevor sich dieser im „Antichrist" (§ 48) zu dieser exorbitanten Vorstellung steigerte, mußmaßte er in der ‚Morgenröte' im Anschluß an einen altindischen Mythos: „Vielleicht, daß der Gott sich in die bewegte Natur wie in ein Marterwerkzeug bannen wollte, um dabei seine Seligkeit und Macht verdoppelt zu fühlen! Und gesetzt, es wäre gar ein Gott der Liebe: welcher Genuß für

[3] J. Bernhart, De Profundis, Weißenhorn 1985, 191; Näheres dazu in meinem Jesusbuch ‚Der Freund', München 1989. S. 198–204.

einen solchen, leidende Menschen zu schaffen, um an der ungestillten Marter im Anblick derselben recht göttlich und übermenschlich zu leiden und sich dergestalt selber zu tyrannisieren!" (II, § 113).

Über die zweite Modellvorstellung schafft die Suche nach dem „Motivgrund" Klarheit. Es ist die offensichtlich im Gegenzug zu Anselms ‚Cur Deus Homo' aufgeworfene Frage ‚Cur Deus creator', die B. zwar bei Nietzsche vorgegeben, jedoch längst zuvor durch den spekulativen Gottesbegriff gestellt sieht, weil einem durch das Attribut der Allmacht gekennzeichneten Gott die Langeweile so naheliegen müßte „wie das Phantastische" (11). Von ihm aber sei zu vermuten, daß ihm „die Welt zum Abenteuer geworden" sei. Denn mit der Welt stehe die Allmacht gegen sich selbst, indem sie, statt alles auf sich beruhen zu lassen, es mit dem aufnimmt, was – frei nach Wittgenstein – „der Fall ist" (ebd.). Dabei begeht die Allmacht außerdem den Fehlgriff, über die entstandene Fall- und Faktenwelt „zu früh" das Urteil „sehr gut" zu sprechen (12), viel zu früh, wie spätestens im Aufschrei des Gekreuzigten deutlich wird.

Und schließlich ist noch eine dritte – und intimste – Modellvorstellung auszumachen: Freuds Theorem von den drei Kränkungen – des durch Kopernikus an den Rand des Universums verschlagenen Weltbesitzers, des durch Darwin desillusionierten Vorzugsgeschöpfs und des durch ihn, Freud selbst, entmachteten Herrn im Haus des eigenen Bewußtseins –, dem B. eine vierte, das Motiv der Kränkung Gottes, hinzufügt. Aber wie konnte der ewig Selbstgenugsame jemals – und dazu noch bis zur ungeheuerlichen Forderung des Sohnesopfers, ja der Unvergebbarkeit der „Sünde gegen den Heiligen Geist" (283-291) – beleidigt werden? Hätte nicht ein „Federstrich" seiner göttlichen Großmut genügt, um das Sündenkonto der ganzen Menschheit auszustreichen? Bei aller Übereinstimmung springt auch die tiefe Differenz in die Augen. Sie betrifft nicht nur den Unterschied der Bezugspersonen, sondern die quaestio facti. Während am Faktum der menschlichen „Kränkungen" kein Zweifel bestehen konnte, liegt die Veranlassung der göttlichen im Dunkel. B. lichtet es auf dem Umweg über – Freud und dessen zwiespältigem Verhältnis zu Rom, dem Symbol des für ihn ausgebliebenen Messias, der nicht eingetretenen Erlösung und der stattdessen psychoanalytisch exkulpierten Menschheit, aber auch des Eingeständnisses, daß man von etwas „sein Heil erwarten" müsse (282), so daß von dem ganzen Komplex Sünde und Sühne schließlich nur das menschliche Heilsverlangen als Realgrund zurückbleibt.

Die Feuerprobe

Die ‚Matthäuspassion' ist das Werk eines Denkers, der sich vom Rand der theologischen Szene her zu Wort meldet und insofern das Werk eines „Außenseiters", der in Lessing und Kierkegaard immerhin zwei „Vorgänger" aufzuweisen hat, die, jeder für sich, den theologischen Gedanken stärker vorantrieben als alle zeitgenössischen Fachtheologen zusammengenommen. Ihre Stärke war eher der Vorstoß in noch unaufgerufene Fragen als das Angebot von Lösungen. Das gilt auch für B. Seine Originalität besteht letztlich darin, daß er, unerbittlicher und radikaler als seine Vordenker, den spekulativen Gottesgedanken der biblischen „Feuerprobe" unterwarf. Was dabei im Sinne seiner Grundthese „scheiterte", war freilich nur der – durch ihn von seinen Voraussetzungen her angegriffene – Gottesgedanke, nicht der wirkliche Schöpfer-Gott. Insofern gelten seine „Tränen" demselben Anlaß, den das Nietzsche-Wort vom Tod Gottes beklagt. Und das ist, wie der Sachkenner Franz Overbeck versicherte, nicht die Nicht-Existenz Gottes, sondern der Untergang der Gottesidee in der abendländischen Denkwelt, die sie seit Platons Grundentwurf als Wahrheitssonne beleuchtet hatte.

Freilich: mit der Pflugschar seiner Grundfrage reißt B. eine Reihe weiterer Komplexe auf, die scheinbar unerschütterliche Positionen ins Wanken bringen.

Um nur die wichtigsten zu thematisieren, so fragt B. wohl erstmals nach der Kompatibilität des aus dem Schöpfungsgedanken abgeleiteten Weltbildes mit dem Selbstverständnis Jesu und insbesondere mit der Welterfahrung, die aus seinem Todesschrei hervorbricht. Und er fragt nicht weniger insistent nach der Wurzel des Satisfaktionsmodells, das er in seiner bisher unaufgelichteten Problematik freilegt. Konnte sich der in ewiger Unberührbarkeit thronende Gott der spekulativen Vernunft von der Sündenschuld der Welt bis zur Forderung der „unbedingten Satisfaktion" erbittern lassen? Und konnte sich insbesondere der liebende Gott der Heilsverkündigung Jesu, ohne in einen tödlichen Selbstwiderspruch zu geraten, das Opfer des Liebsten abverlangen?

Ohne seine persönliche Motivation preiszugeben, gibt B. doch zwischen den Zeilen zu verstehen, daß er in diesen Fragekomplex nicht aus theoretischem Interesse, sondern aufgrund jener „kollektiven Exkulpierung" hineinstieß, die seit der Jahrhundertmitte zu der von Heine geforderten „Abschaffung der Sünde" führte.[4] Man könnte sie als „postmodern" kennzeichnen, da die Postmoderne für die damit eingetretene „moral insanity" den Schlüsselbegriff der „Beliebigkeit" nachschob. Doch würde damit allenfalls der Tatbestand beschrieben, aber keinesfalls erklärt, da es sich dabei offenkundig um eine Krise des sittlichen Bewußtseins von bisher unbekanntem Ausmaß handelt. Sie hat die kirchlich Verantwortlichen bisher nur zu ebenso verständlichen wie vergeblichen Rehabilitierungsversuchen veranlaßt. In dem von B. in diesem Zusammenhang gegebenen Fingerzeig liegt nicht zuletzt die theologische Bedeutung seines Werkes. Denn mit der Polarisierung von Schöpfungslust und Kreuzesnot, die er – zweifellos voreilig – in sein Theorem vom Scheitern Gottes ausmünden ließ, entwarf er faktisch die Grundzüge eines plausiblen Lösungsmodells. Danach liegt dem Schwund des Sündenbewußtseins keineswegs die vielfach angenommene moralische Leichtfertigkeit des heutigen Menschen zugrunde, sondern die Tatsache, daß es sich aufgrund eines Umschichtungsprozesses, der noch der Aufklärung bedarf, von dem nach Genugtuung verlangenden Gott an den in seiner Schöpfung „Leidenden", zumindest an ihr „Laborierenden" verwiesen sieht. Sein moralisches Grundproblem, das freilich den Fortbestand partieller Sündennot nicht ausschließt, besteht somit nicht mehr so sehr im Gefühl seines Mißverhältnisses gegenüber dem göttlichen Gesetzgeber als vielmehr gegenüber dem Schöpfer der ihm auferlegten – und zugemuteten – Existenz. Als seine elementare und doch seine Kräfte zugleich übersteigende Aufgabe empfindet er demgemäß die ‚Annahme seiner selbst', die Guardini in seiner titelgleichen Schrift als den kategorischen Imperativ der Gegenwart herausgearbeitet hatte.[5]

Eng benachbart ist damit die Perspektive, in welche B. die Diskussion über das Motiv des Kreuzestodes Jesu voranzutreiben sucht.

Nachdem er zunächst durch die Reduktion des Anselmischen ‚Cur deus homo' auf das ‚Cur deus creator' dem Satisfaktionsmodell den Boden entzog, greift er die traditionelle Sühnevorstellung von der Gegenwartsproblematik her an. Bach setze doch, wie vor ihm Paulus, Augustin, Anselm und Luther einen Gott voraus, der „im Übermaß beleidigt werden konnte" (33). Doch selbst die gläubigsten Gläubigen verstehen heute nicht mehr, was dabei als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, also was „Sünde" besagt (34). Bei aller Suche nach Surrogaten der Sünde oder gar nach Formen von „Fernverschuldungen" könne nichts von dem Grad beigebracht werden, der das „Passionsgeschehen" hinnehmbar machen könnte (ebd.). So stürzt heute das Konstrukt eines „in seiner Glorie ertrinkenden" und zugleich tödlich gekränkten Gottes lautlos in sich zusammen. Damit löst B., wenngleich nicht ausdrücklich, wohl aber tendenziell, das Motiv des Kreuzestodes aus der Funktionalisierung, der es bisher verhaftet war. In seinem Sinne könnte man folgern, daß Jesus weder um der „Erlösung" noch der „Befreiung" willen, um damit auf die umstrittene Abhandlung Hans Kesslers anzuspielen, sondern „umsonst" gestorben ist, weil sein Tod keinem, auch nicht dem sublimsten Zweck unterworfen war, sondern als Selbstzweck seinen Sinn ausschließlich in sich selber trug. Damit ist keinesfalls in Abrede gestellt, daß dieser Tod das ganze Meer des menschlichen Elends, einschließlich des Sündenelends, ausschöpfte und daß er die rettende Freisetzung des gesamten Daseins bewirkte, weil in ihm das Leben zu Ende ging, das sich in Akten zuständlicher Hingabe an Gott und die Menschen verwirklichte. Als krönende Liebestat dieses Lebens begriffen, gilt darum uneingeschränkt der Satz des Römerbriefs: „Sofern er starb, starb er ein für allemal für die Sünde; sofern er lebt, lebt er für Gott" (6,10). Nur ist dieser Satz nun nicht mehr aus einer in diesem Tod erbrachten „Leistung" begriffen, sondern als reinster Selbsterweis einer Liebe, die aus ureigener Nötigung bis zu diesem „Äußersten" ging (Joh 13,1).

Es ist also wohl nicht nur das insistente Bestehen auf dem „Wie, wann und wo", was B. veranlaßt, sich mit einer ganzen Kategorie von Theologen anzulegen, angefangen von den „Doketisten" der Frühzeit bis hin zu den Vertretern der Entmythologisierungsstrate-

[4] Dazu D. Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (Suhrkamp Taschenbuch 308), Frankfurt 1976.

[5] R. Guardini, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960; dazu mein Beitrag ‚Erkundung des Menschlichen. Romano Guardinis Anthropologie im Umriß', in: J. Cardinal Ratzinger (Hg.), Wege zur Wahrheit, Düsseldorf 1985, 70-95.

gie und den Kerygmatheologen der Gegenwart, sondern das Verlangen nach Loskettung des Eli-Rufs von jeder, auch der sublimsten Zwecksetzung, weil er nur so in seiner Qualität als „Urschrei" gehört werden kann und weil es nur so der „akustischen Lesart" entspricht, zu welcher B. die Leser der Passionsgeschichte anzuleiten sucht. Wie eine Bekräftigung dessen „klingt" denn auch die Deutung des Gebetskampfs Jesu in Getsemani, aus der B. die Bitte „um Entlassung aus der Erprobung des Gehorsams" heraushört (197). Wenn man das mit der Bitte gleichsetzt, ihn „zweckfrei" sterben zu lassen, so wie es seiner Lebenslinie entspricht, wird man sich von B.s Auffassung nicht allzuweit entfernen.

Die Seitenthemen

Dem äußeren Anschein nach ist B.s ‚Matthäuspassion' ein Werk voller Abschweifungen und Querverläufe; doch nur dem Anschein nach. Denn in seiner musikalischen Faktur begriffen, stellen sich die Einschübe als Seitenthemen dar, die den Gang des Hauptgedankens durch ihre Kontrastwirkung vorantreiben. Auf diesen „Seitenwegen" geht der Autor freilich bisweilen beängstigend weit: so etwa, wenn er das Psalmwort von der Furcht des Herrn als Anfang der Weisheit (Ps 111,10) auf seine möglichen Bedeutungsvarianten hin abklopft, um im Spiel mit Jugenderinnerungen und gnostischen Zitaten dann doch bei seinem eigenen Verständnis – Furcht Gottes vor dem nach Erkenntnis verlangenden Menschen – und damit beim „Tenor" seiner ganzen Theologie zu bleiben (30); wenn er das Motiv des „Lösegelds" bis zu Simmels ‚Philosophie des Geldes' durchzieht (55); oder wenn er schließlich das Ganze mit einer – scheinbar nur lose angefügten – Improvisation über den Philosophengott beschließt, die sich bei näherem Zuhören aber dann doch wie die Reprise eines Symphoniesatzes ausnimmt.

Bisweilen geraten die Seitenthemen B.s freilich zu assoziativen Variationen und regelrechten Phantasien.

So genügt es ihm nicht, Goethe des Mißverständnisses einer anekdotischen Anspielung auf den Bericht vom Aufschrei und Verscheiden Jesu (Mt 27,50) zu überführen (67f); vielmehr meditierte er auch – höchst fruchtbar – über Nietzsches vermutlichen Eindruck von der in Basel aufgeführten Matthäuspassion (68f), denn gerade in diesem Zusammenhang gewinnt er die Einsicht in die dialogische Paradoxie des Todesschreis (70); vertieft er sich in Rilkes distanzierte Anempfindungen (70-74); ergeht er sich, als hätte er Guardinis Forderung nach intensiverer Beschäftigung mit der Paradieserzählung im Ohr, in Motivanalysen des „paradiesischen Fruchtverbotes", wobei er Polgars Ansicht, ihm liege die Furcht Gottes zugrunde, durchschaut zu werden (94), gegen Kafkas Vermutung, es gehe primär um den Ausschluß des Menschen vom Glück der Unsterblichkeit (95), ausspielt, um so die Basis für eine hochaktuelle Reflexion über die Unverfügbarkeit von Tod und Leben zu gewinnen (98f).

Imposant ist nicht zuletzt der Chor, den B. für die Aufführung seiner Matthäuspassion aufbietet.

Er umfaßt ebenso die frühen Zeugen und Kritiker des christlichen Gedankens, angefangen von Paulus, Markion, Origenes, Eusebius, Gregor von Nyssa und Augustinus wie die Promotoren der Theologiegeschichte Anselm, Maimonides, Cusanus, Luther und Pascal und nicht zuletzt Philosophen- und Dichternamen, zu denen außer den genannten Montesquieu, Leibniz, Hegel, Kafka, Benjamin, Marc Twain, Hans Carossa, ja sogar die Gräfin Reventlow und insbesondere Thomas Mann hinzutreten. Kein Wunder, daß B., was die Quellen anlangt, eine deutliche Vorliebe für Sonderlesarten, aramäisch überlieferte Herrenworte und apokryphe Texte und unter diesen insbesondere für das gnostische Philippus-Evangelium entwickelt, mit dessen Magdalenenbild er ganz unbeabsichtigt der durch den Scorsese-Film ausgelösten Diskussion in die Hand arbeitet (155).

Um so klarer ist jedoch die mit dieser Verbreiterung der „Quellenlage" verbundene Absicht. Denn sie verfolgt, auch in der zuletzt angesprochenen Perspektive, eindeutig das Ziel, der Gestalt und zumal der Passion Jesu jene Wirklichkeitsdichte und Lebensfarbe zu geben, die ihnen durch die erklärten Widersacher B.s und den von ihnen in Gang gesetzten Abstraktionsprozeß entzogen worden waren. Nicht umsonst attackiert er bei jeder nur möglichen Gelegenheit die „Doketisten" alter und neuer Provenienz, insbesondere in Gestalt der Entmythologisierungsstrategen und Kerygma-Hermeneuten. Doch wozu diese mit soviel Akribie betriebene Konkretisierung? Dient sie lediglich dem Nachweis, daß die von Bach angestimmte Totenklage keinem bloßen Symbol und erst recht keiner Illusion, sondern einer Realität gegolten hat? Oder steht sie, nur funktional, im Dienst des Bestrebens, ein möglichst kraftvolles Gegengewicht zu dem von Nietzsche einmal als „kategorischer Imperator" bezeichneten – spekulativen Gottesbegriff zu schaffen und so die Grundthese von Gottes Scheitern in der Passion Jesu zu erhärten?

Daß es sich so verhalten könnte, ist aus dem progressiven Abbau der christlichen Positionen gegen Ende des Werkes zu schließen. Das der ‚Unmerklichkeit des Messias' gewidmete Schlußkapitel suggeriert, daß die von Jesus hinterlassene Fußspur im Sand der Interpretationen verwehte (261f), daß er der bei aller hermeneutischen Anstrengung letztlich Unverstandene blieb (263f), ja daß die kanonische Lehre seine Provokation des „Weltgottes" bewußt überhörte (264ff). Auf derselben Linie liegt es, wenn die Differenz zwischen ‚Prophet und Sibylle' eingeebnet (267ff) und wenn schließlich unter Berufung auf alte und moderne Kabbalisten einem „messianischen Minimalismus" das Wort geredet wird (273 bis 277). Noch deutlicher wird B. jedoch zu Eingang dieses Kapitels, wenn er unter Berufung auf Caravaggios Emmaus-Bild zu verstehen gibt, daß alle noch so blutvolle Konkretisierung Jesu damit endet, daß er ins Ungreifbare verschwindet (259ff). Freilich warnt der Schluß des Werkes so eindringlich wie nur möglich davor, B. auf diese Negativposition festzulegen. Durch die Passion Jesu wurde zwar keine Genugtuung geleistet und kein Loskauf bewirkt, wohl aber eine zweifache Perspektive eröffnet. Danach hat das Leiden des Menschen theologische Qualität: Gott leidet in ihm; und eben deshalb ist es seine höchste Leidenschaft, „seinen Gott hochzutreiben"; denn in dieser unablässigen „Eskalation Gottes" betreibt er seine ureigene Sache (306). Was aber den spekulativen Gottesgedanken und seine Ausformung im Anselmischen Argument anlangt, so könnte sich B. wohl mit Adorno in der Überzeugung einigen, „daß sogar der verzweifelte Gedanke etwas von der Gewißheit des Gedachten in sich trägt" und darin die „letzte Spur des ontologischen Gottesbeweises" erkennen läßt, „womöglich das Unauslöschliche an ihm".[6]

Der Ausklang

Die ‚Matthäuspassion' ist ein Werk des Abschieds, aber eines Abschieds unter „Tränen", die nicht umsonst im vorletzten Kapitel – fast wie in Bergs „dem Andenken eines Engels" gewidmeten Violinkonzert – in zweifacher Variationenfolge abgewandelt werden. Wie kaum irgendwann zuvor kommt hier das erkenntnistheoretische Prinzip der Abhandlung zum Vorschein: sie ist das Werk eines sehend gewordenen Schmerzes, wohl aber mehr des Schmerzes über die Kontingenz einer von Unrecht und Morden erfüllten Welt als über den, den Bachs Schlußchor „Wir setzen uns mit Tränen nieder" beklagt (239f).

Doch wie es sich mit dem Anlaß auch verhält: eindringlicher als durch B.s Werk konnte der Theologie nicht die pseudodionysische Weisheit in Erinnerung gerufen werden, daß das Gottesgeheimnis mehr durch Leiden als durch Forschen erkannt wird. Und hochbedeutsam ist für sie zumal die Aussage der beiden Variationen. Der ersten, die unausdrücklich aber unüberhörbar an die Frage heranführt, ob sich Jesus im Gleichnis vom Verlorenen Sohn nicht selbst porträtiert und, seine Passion vorausfühlend, in der Rolle des „Vaterverlassenen in seiner Einsamkeit" gesehen habe (249f), und die sich schließlich zu der – auf den Tod Gottes hinblickenden – Frage steigert, wie denn Gott „mit der Passionslast des Sohnes hat weiter ein ‚Gott' sein können" (251). Nicht weniger nachdrücklich ist der Theologie aber die zweite Variation ins Stammbuch geschrieben, die im Anschluß an eine apokryphe Paulusapokalypse den von einem Engel geführten Apostel beim Blick in den Abgrund der Verdammten seufzen und aufschreien hört. Der Engel verweist es ihm mit der Begründung, daß er doch nicht barmherziger sein dürfe als Gott der Herr: für B. der Beweis dafür, daß der Paulus dieser Episode „den des Römerbriefs nicht gekannt haben" könne (253). Doch darin täuscht er sich; denn dieser Paulus weint nicht nur, er empfindet große Trauer und unaufhörlichen Schmerz in seinem Herzen, ja er wünscht sogar, verflucht und von Christus getrennt zu sein zum Besten seiner vom Heilsverlust bedrohten Brüder (Röm 9,2f). Wenn B. dann aber gerade in diesem Zusammenhang mit dem Wort von einem „leeren Abyssos", wiederum ganz unabsichtlich, mit der um Balthasars Theorem von der „leeren Hölle" entbrannten Kontroverse gleichzieht, wird deutlich, in welcher Weise der von ihm gegebene Anstoß aufgenommen werden müßte.

[6] Th. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969, 18.

Endet das Werk somit, theologisch gesehen, in offenen Fragen? Bei einem mit soviel geistig-literarischem Raffinement verfaßten Essay hat es nicht den Anschein. Vielmehr hat B. mit seinem einleitenden Hinweis auf den „impliziten Hörer" der Matthäuspassion den expliziten Leser seiner Abhandlung auf den Plan gerufen. Die „Botschaft", um die es ihm geht, liegt freilich nicht so sehr in als vielmehr zwischen den Zeilen, nicht in der textualen Aussage, sondern in deren Rezeption. Sie wird sich, je nach Vorverständnis und Sinnerwartung, recht unterschiedlich gestalten. Anders ist es aber angesichts der Unausforschbarkeit des Gegenstands und der Art des Zugriffs, der mehr in Frage stellen als klären wollte, auch nicht zu erwarten. Daß die Rezeption jedoch überhaupt in Gang kommt – dafür hat B. durch sein Plädoyer für die – von ihm selbst meisterlich gehandhabte – Rhetorik gesorgt. Durch die ihr eigene „Gewalt der Vergegenständlichung" ist sie der lebendig-sprechende Beweis der „Gottebenbildlichkeit der Menschen". Denn ihr ist es, wie der antiken Tragödie, ebenso gegeben, den Hörer ins „Elend" des Mitleids zu stürzen, wie ihn daraus auch wieder zu befreien. Doch wo fände sich im weiten Feld der theologischen Gegenwartsliteratur ein eindringlicherer Beispiel für diese kathartische Wirkung theologischer Rhetorik und rhetorischer Vergegenwärtigung als in B.s eigenem Werk?

Kirche und Zukunftsfähigkeit*

Von Jürgen Werbick, Siegen

Die akute Tradierungskrise des Christentums läßt die Frage nach seiner „Zukunftsfähigkeit" immer lauter werden. Unter allen Veröffentlichungen zum Thema nimmt der vorliegende Bd eine herausragende Stellung ein, weil er sich die Antwort nicht von den meist als selbstverständlich hingenommenen institutionellen Randbedingungen vorgeben läßt, sondern sehr präzis auf die Bedingtheit dieser Randbedingungen hinweist, Alternativen entwirft und danach fragt, wo die Notwendigkeit des christlichen „Gottesgedächtnisses" (Metz) in den Aporien der Moderne liegen könnte. Dabei wird nicht verschwiegen, daß das Christentum von den krisenhaften Entwicklungen, an denen es seine not-wendende Kraft zu bewähren hätte, zuinnerst selbst betroffen ist. Das gilt ganz offensichtlich von jenem Trend zur Ausbildung zentralistisch-bürokratischer Großinstitutionen, bei dem eine enorme bereichsinterne Leistungs- und Kompetenzsteigerung mit zunehmender Distanz der Institution von den „Betreuten" erkauft wird. Die Verkirchlichung des Christentums ließ die Kirchen zur Großbehörde werden; ihr gegenüber entwickeln viele Menschen – wie gegenüber allen anderen Großbehörden und -organisationen – ein skeptisches Distanzierungsverhalten: Sie nützen zwar ihr Angebot, wo es ihren Bedürfnissen entspricht; jedem verpflichtenden Zugriff – jedem Absolutheitsanspruch – aber suchen sie sich zu entziehen, wo immer dies ohne größere „soziale Kosten" möglich ist (vgl. Kaufmann, S. 41). Vielleicht müßte man hier weiterfragen, wie die gegenwärtige Tendenz eines radikalen Glaubwürdigkeitsverlustes aller Großinstitutionen soziologisch erklärbar ist, welche spezifischen Gründe der Glaubwürdigkeitsverlust der Institution Kirche haben mag und wie die eklatante „Glaubwürdigkeitslücke" der Kirche als Institution zu schließen wäre. Gewiß dadurch, daß die Kirche als uneigennützig, als Stimme derer wahrgenommen werden kann, denen alle Mitsprache verweigert wird oder die noch gar nicht mitsprechen können, weil sie noch nicht geboren sind (vgl. die Beiträge von Metz). Gewiß auch dadurch, daß sie versucht, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln bzw. eher: daß sie solche Sozialformen sich entwickeln läßt (vgl. ebd. 87). Und letztlich entscheidend dadurch, daß Kirche nicht länger als protektionistisch-bevormundende Großinstitution, sondern als Volk Gottes erfahrbar wird.

Kaufmann und Metz sehen in der Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen, in der Mystifizierung der konkreten Kirchenstruktur, den unvermeidlich mißlingenden Versuch, die Kirche gegenüber innerer Kritik und notwendigen Reformprozessen zu immunisieren, eine äußerst prekäre Reaktion gegen die Entsakralisierung der Welt, mit der die Fortentwicklung des Priestertums (28) und die Subjektwerdung der Glaubenden in der Kirche (153) blockiert werde. Kirche als Volk Gottes hieße demgegenüber: Die Glaubenden werden nicht als bloße Objekte und Adressaten eines kirchlichen Betreuungs- und Verlautbarungsbetriebs abgefertigt, sie werden als Subjekte „und vor allem als Träger des Glaubens und des Gottesgedächtnisses" ernstgenommen (150). Das erforderte eine Achtung der Lehr- und Erfahrungsautorität der Glaubenden und Sozialformen, in denen diese Autorität zur Sprache kommen, in denen die Subjektwerdung im Glauben sich ereignen darf. So überrascht es nicht, daß Metz für die Sozialform der Basisgemeinde plädiert, für Glaubens- und Lebensgemeinschaften ungeteilter Nachfolge, in denen „die Glaubenden immer mehr ihre Betreuungsmentalität abstreifen und zu Subjekten ihrer Glaubenswelt werden" (161); in denen freilich auch jene soziale und gesellschaftskritische Sensibilität kultiviert wird, „wie sie sich aus den Optionen der einen und ungeteilten Nachfolge" ergibt (163). So verstandene christliche Gemeinde wäre zu definieren als „um die Eucharistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der ungeteilten Nachfolge Jesu" (155).

Aber die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums darf nicht ekklesiozentrisch verengt werden. Die Zukunft des Christentums wird sich letztlich daran entscheiden, ob der christliche Glaube die Menschen zukunftsfähig macht, ob er ihnen hilft, den Folgeproblemen des zutiefst ambivalenten Projekts „Aufklärung und Rationalisierung" standzuhalten. Kaufmann und Metz analysieren diese Folgeprobleme mit überzeugender Prägnanz.

Kaufmann konstatiert ein Erlahmen der Spannkraft unserer Zukunftsbezogenheit, die Entmystifizierung aller Einheits- und Hoffnungskategorien durch den wissenschaftlichen Fortschritt, den Glaubwürdigkeitsverlust aller stabilisierenden Traditionen, die als Menschenwerk und als unzulässige Vereinfachungen durchschaut würden. Als mögliche „Bruchstellen" des „Projekts Moderne" diagnostiziert er: die Unfähigkeit, Folgeprobleme der Modernisierung (etwa die Umweltkrise) durch weltweit koordinierte, von einer weltweit verankerten Überzeugungsgemeinschaft aller Betroffenen getragene Maßnahme in den Griff zu bekommen; die Schwächung intermediärer Strukturen und Sozialbeziehungen (etwa der Familie), die die motivfähige Weitergabe von ethischen und religiösen Überzeugungen durch Vorbildlernen erschwere und die daraus resultierende Beziehungs- und Orientierungslosigkeit (die Unfähigkeit zum Aufbau einer stabilen Ich-Identität); die Vergleichgültigung der Werte, wie sie gerade aus einer Inflation der für vertretbar gehaltenen Werte resultiere, die es erlaubt, sich seine Wertsetzungen nach Belieben auszuwählen; eine institutionalisierte Egozentrik, die sich in einem individuellen Einstellungssyndrom niederschlägt, „das Verantwortlichkeit nur noch gegenüber ‚sich selbst' (...) zu übernehmen bereit ist, das im Hinblick auf die Frage nach Gut und Böse keine allgemeinen Maßstäbe gelten läßt, sondern dies als ‚reine Gefühlssache' ansieht, welches mit einer hedonistischen und ausschließlich utilitaristischen Orientierung einhergeht und gleichzeitig kalkulierte Rechtsbrüche als ethisch unproblematisch ansieht" (75).

Das Christentum selbst bleibt von diesen Entwicklungen keineswegs unberührt, und so ist die Frage, ob es sich als verläßliche Gegeninstanz gegen sie bewähren kann, durchaus offen. Gegen die zunehmende Beziehungslosigkeit und den daraus resultierenden Ausfall des Vorbildlernens wird die Kirche neue Sozialformen gelebten Glaubens entwickeln müssen. Gegen die institutionalisierte und im Einzelnen reproduzierte Egozentrik wäre das Zeugnis einer uneigennützigen, das wahrhaft „gemeinsame Gute" schützenden Gegeninstanz gefordert. Kaufmann vermutet, daß die Glaubwürdigkeit des Christentums gegenwärtig entscheidend davon abhängt, „ob es ihm gelingt, zu den normativen und motivationalen Grundlagen einer entstehenden Weltordnung beizutragen" (69). Damit scheint aber das Grundproblem des Gleichgültigwerdens der Werte und das Verwickeltsein der Kirche in diese Entwicklung wohl noch nicht erreicht. Hat etwa – wie die psychoanalytische Kritik es nahelegt – die Kirche zu lange auf die Angststeuerung des Verhaltens gesetzt, so daß nun, da die Droh- und Strafinstanzen – aus welchen Gründen auch immer – zunehmend weniger Angst erregen, keine wirksamen Mechanismen der rationalen Verhaltenssteuerung mehr zur Verfügung stehen? Droht das

* **Kaufmann**, Franz-Xaver – **Metz**, Johann Baptist: **Zukunftsfähigkeit.** Suchbewegungen im Christentum. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 165 S. geb. DM 19.80

Projekt Moderne etwa deshalb zu scheitern, weil die gegen die großen Angstmacher gewonnene Autonomie nicht zugleich die Fähigkeit einschließt, das als an sich vernünftig Eingesehene gegen kurzfristige und kurzsichtige Interessen auch wirklich zu tun? Die Motivation durch Vernunft erscheint angesichts des durch die gewachsenen technologischen Möglichkeiten explosionsartig sich ausdehnenden Verantwortungsbereichs des Menschen allzu schwach und allzu leicht beeinflußbar; die Diskurseuphorie der Sechzigerjahre ist längst verschwunden. Was können die Kirchen dazu beitragen, die Motivation durch Vernunft zu stärken? Das ist die bedrängende, schmerzlich offene Frage danach, wo das überzeugende und motivierende Zeugnis ungeteilter Nachfolge in der Kirche heute zu finden ist.

M e t z ' bekannte Polyzentrismusthese tritt dafür ein, daß sich das bisherige Zentrum für die Prophetie der armen Kirchen öffnen muß, weil ihm gerade hier „eine neue Konzentration auf die eine und ungeteilte Nachfolge Jesu und eine aus dieser Nachfolge des armen, heimatlosen und gotthörigen Jesus sich nährende politische Spiritualität mit ihrer vorzugsweisen Option für die Armen" begegnet (105). Die Polyzentrismusthese will aber nicht einer Flucht aus den Problemen der „ersten Welt" in „Dritte-Welt-Romantik" Vorschub leisten. Vielmehr muß es darum gehen, die tiefen Ambivalenzen des Projekts Moderne zu erkennen, die von der ersten Welt aus alle Weltteile heimzusuchen und mit einer zweiten, noch verheerenderen Kolonisation zu überziehen drohen. Zu sprechen ist deshalb von den „nachmodernen" Prozessen der „Entmächtigung und Auflösung des Menschen, wie er uns bisher vertraut und anvertraut war" (130), die den Menschen subjektmüde machen, seine Sprache zerfallen, sein Gedächtnis schwinden lassen und ihm seine Geschichte rauben; ihn statt dessen mit neu zubereiteten Mythen – bekömmlichen Sinncocktails – abspeisen. Dieser Zurückzüchtung des Menschen zum „anpassungsschlauen Tier" (131) hat der Glaube zu widerstehen; und aus der Kraft seines Gottesgedächtnisses wird der Glaubende „dem Dahinschwinden des Menschen . . ., seinem sanften oder dramatischen Tod" begegnen, „seine subjekthafte Identität, seine Verständigungsmöglichkeiten, sein Gedächtnis und seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit" der Vergleichgültigung entreißen können (140). In der Sprache des Gebets bringt der Glaubende unverstellt zur Sprache, was – Gott sei es geklagt – der Fall ist. Aus der Erinnerung an Tod und Auferweckung Jesu heraus „formuliert das Christentum die im Glauben an die Auferweckung der Toten und des Gerichts enthaltene Frage nach Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden, für die ungesühnten Opfer und Besiegten der Geschichte als eine gefährliche Erinnerung, mit der es den Bann unserer Fortschrittsmythen zu brechen sucht". Nur das Eingedenken vergangenen Leidens verhindert eine Mystifizierung der Evolution, die „die vergangenen Leiden im Abgrund einer anonymen Evolution" verschwunden sein läßt und die Menschen zuletzt doch „als subjektlose Wesen, als Oberflächenspiele auf den Wogen dieser Evolution" projektiert (142f).

Metz präzisiert und konkretisiert seine bekannten Thesen so eindrucksvoll und überzeugend, daß wohl jeder Leser dieses Bandes die Herausforderung des Christentums am Übergang zum dritten Jahrtausend aufmerksamer, kritischer und hoffnungsvoller wahrnehmen wird. Es wäre nur zu hoffen, daß nicht doch wieder vordergründige ekklesial-institutionelle Selbstbehauptungsinteressen über diese Öffnung des Blicks die Oberhand gewinnen. Nicht Kirche als behördlich verwaltende Großinstitution, bei der man in dem, was sie tut, Eigennutz und Rechthaberei sich durchsetzen sieht, sondern allein Kirche als Volk Gottes, das im Gedächtnis der Leiden und der Auferweckung Jesu Christi die Hoffnung auf Rettung und Gerechtigkeit feiert, Gerechtigkeit für die Armen einklagt und die Solidarisierung Gottes mit den Opfern der Ungerechtigkeit mitvollzieht, allein die Gemeinschaft derer, die im Glauben Subjekt werden und das Subjektsein als unendliche Verheißung bezeugen, nur die Gemeinschaft derer, die ungeteilt nachfolgen, wird die Wahrheit des Glaubens glaubwürdig bezeugen und glaubwürdige Gegeninstanz gegen den selbstverständlich gewordenen alltäglichen Zynismus sein können.

Köckert, Matthias: **Vätergott und Väterverheißungen.** Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 387 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, 142. Heft), kart. DM 98.–

Die Auseinandersetzung mit der These A. Alts über die Väterreligion gliedert der Vf. in vier Kap.:

1. Orientierung an Grundkonzeptionen der Forschung (13–53); 2. der „Gott der Väter" und die Rekonstruktionen eines nomadischen Religionstyps als Erklärungsrahmen für die Väterverheißungen (54–161); 3. Die Väterverheißungen und damit verbundene Theologumena als Komponenten nomadischer Gotteserfahrung (162–299) und 4. Ergebnisse und Perspektiven (300–323). Als Anhang folgt eine „Forschungsgeschichtliche Synopse zu Gen 15" (325–327). Gut ausgearbeitete Stellenregister (363–387) erleichtern die Benutzung des Buches.

Die Alt'sche Deutung der Vätergeschichten, die ein Glanzstück der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft bildete, wird von K. so vollkommen destruiert (301), daß selbst zu seinem eigenen Erstaunen von ihr nur noch Trümmer übrig bleiben. Was ist geschehen?

Der Vf. geht Schritt für Schritt den Begründungen für die Hypothese eines vorjahwistischen nomadischen Religionstypus nach, der es A. Alt ermöglichte, die Väterverheißungen in ihrem ursprünglichen Kern auf die Kundgaben des Gottes der Väter zurückzuführen, und er findet diese als nicht stichhaltig. Die Verheißungen lassen sich nicht auf einen nomadischen Vätergott zurückführen. In diesem Zusammenhang bespricht er A. Alts Argument mit den Gottesbezeichnungen, seine Darstellung der Väterreligion als nomadischer Komponente der El-Religion, die Probleme, die sich aus der postulierten Entsprechung von nomadischer Lebensweise und Religionsform, Gemeinschaftsform (Familie) und Religionsform ergeben. K. gelangt so zum Ergebnis, daß die Destruktion der klassischen Lösung ingsgesamt zu einer berechtigten Revision des Altschen Denkansatzes zwinge.

Der Vf. ist der Überzeugung, daß Gottesbezeichnungen der Vätergeschichten nicht zur Annahme einer nomadischen Herkunft führen. Neue Möglichkeiten eröffne die von R. Albertz (1978) und H. Vorländer (1975) vorgenommene religionsgeschichtliche Einordnung der Väterüberlieferung in den Bereich der persönlichen Frömmigkeit und der Familienreligion für eine Antwort auf die Frage nach den die sogenannte Väterreligion gestaltenden Kräften. In den Gottesbezeichnungen der Vätererzählungen und in ihren monolatrischen Zügen werde nicht nomadisches Urgestein, sondern Familienreligion sichtbar. Es gehe nicht an, einen „altbeduinischen El" zu rekonstruieren. Da weder eine nomadische Herkunft der Väterverheißungen noch deren Verwurzelung in der älteren, möglicherweise auf mündliche Einzelüberlieferung zurückgehenden Vätertradition bestätigt werden könne, sei der Weg zu einer konsequent kompositionskritischen und rezeptionsgeschichtlichen Erklärung gewiesen, die anders als die vorwiegend an den Anfängen der Traditionsentstehung orientierte klassische Überlieferungsgeschichte an deren Ende ansetze. Für eine zukünftige Forschung seien wohl folgende Perspektiven von Bedeutung: 1. Eine traditionsgeschichtliche ursprüngliche Verbindung von Verheißung und *brjt* „Bund" bleibe in den Erzväterüberlieferungen unauffindbar. Die Kategorie *brjt* gehöre zu den jüngsten Schichten der Rezeption der Väterüberlieferungen; 2. Verheißung und Erwählung werden gleichfalls in einer späten Rezeption miteinander verbunden; 3. Einige Gottesreden innerhalb der Väterüberlieferungen fielen dadurch auf, daß sie V e r h e i ß u n g u n d G e s e t z in einen Zusammenhang bringen; 4. Es handle sich um einen mehrschichtigen literarischen Überlieferungsprozeß. In dieser Hinsicht könne gelten, was als religionsgeschichtliche Wirklichkeit habe beschrieben werden müssen: Vätergott u n d Väterverheißungen.

Das vorgelegte Werk zeugt von einer umfassenden Aufarbeitung der Literatur und der darin behandelten Fragen. Die anvisierte Destruktion der Hypothesen A. Alts ist voll geglückt.

Fraglich ist jedoch, inwieweit der Vf. den Weg der Forschung richtig nachgezeichnet hat. Denn K. bezeichnet z. B. die Position des Rez. (310 Anm. 31a) als eine Alternativinterpretation zu seiner eigenen.

K. sieht richtig, daß die Betonung des Totenkultes keine Wiederholung der Theorien von B. Stade und E. Schwally darstellt, sondern von den Ugarit-Texten her ein neuer Gesamt-Horizont gegeben ist. Seine völlig unzureichende Erfassung der mit *ilib* und den *rpum* gegebenen Probleme und die Ausklammerung der neueren Forschung in der Altorientalistik und Ugaritologie zum Totenkult und Ahnenkult verleiten ihn teilweise zu ergänzungsbedürftigen Ausführungen. Es besteht kein Zweifel, daß K. mit seinem Beitrag die Forschung zum Vätergott und den Väterverheißungen in neue Bahnen gelenkt hat.

Münster Oswald Loretz

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch.** Beiträge zu den „Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. X, 232 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 179), Ln DM 88.–

Erst mit der „Erfahrung der Ferne Gottes angesichts der Katastrophe (gemeint ist die des Jahres 587 v. Chr.) ergab sich die zwingende Notwendigkeit, zu reflektieren und aufzuzeigen, daß und wie dieser Jahwe als absconditus zugleich der Jahwe revelatus war" (211). Hier stößt man nach Meinung des Vf.s auf „die Ursprungssituation alttestamentlicher Eschatologie und der entsprechenden Konzeptionen und Geschichtsentwürfe" (ebd.); denn die damalige „Orientierungslosigkeit" habe dazu gezwungen, „neues theologisch reflektiertes Reden von Jahwe" zu entwickeln (ebd.).

Diese These bindet die beiden im hier vorzustellenden Buch vereinten Studien zur Jeremiatradition zusammen. Die e r s t e Untersuchung (3–111) beschäftigt sich mit den Konfessionen in Jer 11,18–12,6; 15,10–20; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–13 (ausgeklammert bleibt 20,14–18, s. 33 Anm. 13).

Der Vf. setzt mit der Vermutung ein, daß die Konfessionstexte nicht jeremianisch sein könnten; denn bislang fehle eine akzeptable Erklärung dafür, weshalb der Prophet seine an Jahwe gerichteten Gebete schriftlich festgehalten habe. Gehe man von der Authentizität der Texte aus, dann hätte der Prophet aber seine Gebete aufschreiben müssen; denn anders hätten sie nicht bekannt und ins Jeremiabuch aufgenommen werden können. Der nicht plausibel zu machende Vorgang, wie sich private Gebete in Verkündigungstexte verwandelt hätten, lasse sich freilich ausschließen, wenn die Konfessionen dem Propheten erst sekundär in den Mund gelegt worden seien, ein Öffentlichkeitsanspruch sich demnach von Anfang an mit ihnen verbunden habe (24). Lese man unter diesem Gesichtspunkt die Konfessionen als „Zeugnisse einer Glaubenskrise" (27–41), überprüfe die in ihnen geäußerte „Zukunftserwartung" (43–61) und versuche, die „theologische Position der Gegner" (63–100) des Beters zu bestimmen, dann erweise sich die spätnachexilische Zeit als der Horizont, in den die Konfessionen einzuordnen seien. Hier sei ihr „Trägerkreis" unter den eschatologische Hoffnungen hegenden Gruppen zu suchen, unter denjenigen also, die ein „Läuterungsgericht" ersehnten, das sie als gerechtfertigt erweisen, ihre Gegner aber der gerechten Strafe zuführen sollte (60.101f). Da nach Meinung ihrer „antieschatologischen" Opponenten das Gericht bereits 587 v. Chr. stattgefunden habe, wäre für jene die Heilszeit bereits angebrochen gewesen. Bestärkt habe sie in dieser Auffassung, daß sie in gesicherten Verhältnissen gelebt und enge Beziehungen zum Tempel unterhalten hätten, ja, womöglich habe die Verwaltung des Kults in ihren Händen gelegen (98f). Demgegenüber seien die Vertreter eschatologischer Erwartungen in die Defensive abgedrängt gewesen. Um die eigene Verunsicherung zu überwinden, hätten sie mit Hilfe der Konfessionen versucht, Jeremia als „Identifikationsfigur" auszugestalten. Seine vor allem aus den Erzähltexten bekannten Nöte hätten sie zu den ihren gemacht, ihre situationsbedingten Nöte zu den seinen, um sich so die Hoffnung zu erhalten, aus dem erwarteten Gericht ebenso gerechtfertigt hervorzugehen wie Jeremia aus dem Gericht von 587 v. Chr. (103f).

In der nicht an den Konfessionstexten entlanggehenden, sondern thematisch voranschreitenden Argumentation des Vf.s fügen sich die einzelnen Glieder zu einer geschlossenen Kette zusammen[1] und ergeben ein eindrückliches Deutungsmodell für die Konfessionen. Liest man die Texte freilich fortlaufend, dann findet man vom Vf. übersprungene Äußerungen, die sich nicht ohne weiteres seiner Argumentationskette einfügen lassen. So will es schlecht zum vom Vf. entworfenen Beter passen, daß er in Jer 17,16 von sich selbst bekennt: „Und den heillosen Tag habe ich mir nicht gewünscht." Der vom Vf. rekonstruierte Beter ist dagegen jemand, der „seine Hoffnung auf ein künftiges Unheilsgeschehen setzt" (59), ja: „Der Beter sehnt diesen ‚Unheilstag' herbei" (52). Ebensowenig läßt sich auf dem Hintergrund der angenommenen Konfliktsituation in spätnachexilischer Zeit verstehen, wie der Beter in Jer 18,20 Gott daran erinnern kann, daß er Gutes über seine Feinde gesprochen habe, um Gottes Zorn von ihnen abzuwenden. Das widerspricht der „Parteienkonstellation", die der Vf. aus den Konfessionen erschließt, wonach die Beziehung zu den Gegnern „nur noch von uneingeschränkter Ablehnung und Verwerfung" geprägt sei (74). Diese Beispiele verdeutlichen, daß eine fortlaufende Lektüre der Konfessionen Grenzen des vom Vf. erarbeiteten Interpretationsrahmens sichtbar macht. Auch die Lektüre der Texte im Kontext wäre stärker zu berücksichtigen, um redaktionsgeschichtlich zu klären, ob die Konfessionen tatsächlich sekundäre Einfügungen darstellen.[2] Gattungsgeschichtlich kann man schließlich auch die Eingangsthese des Vf.s bezweifeln; denn es entspricht durchaus altorientalischer Praxis, Gebete und auch die göttlichen Antworten darauf schriftlich festzuhalten.[3] Hinter einem solchen Vorgang braucht man deshalb keine Geisteshaltung zu vermuten, „wie sie sonst erst typisch für die Zeit des Hellenismus" sei (24).

Die schon die erste Untersuchung dominierende Sachargumentation des Vf.s bestimmt auch den z w e i t e n Teil des Buches. Zur Diskussion stehen hier „Unheilsahnung und Unheilsklage", um mit ihrer Hilfe Kriterien zur Beantwortung der „Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition" an die Hand zu bekommen (113–213).

Bislang habe man formal und inhaltlich unterschiedliche Worte für authentische Äußerungen Jeremias gehalten und habe sich dafür auf die angeblich vierzigjährige Tätigkeit des Propheten berufen (Jer 1,1–3), die ausreichend Zeit für einen mehrfachen, in der Verkündigung sich niederschlagenden Gesinnungswandel zu bieten schien. „Die ideale Wirkungsdauer von vierzig Jahren" sei dem Propheten aber lediglich redaktionell zugeschrieben worden (126), und so sei es „illusorisch", nach einer Urrolle zu suchen, da man sich dabei „von späteren Vorstellungen über Jeremias Wirken abhängig" mache (ebd.; vgl. 181). Statt dessen müsse man nach formal und inhaltlich verläßlichen „Bewertungsmaßstäben" Ausschau halten, mit denen sich Authentisches von Jüngerem unterscheiden ließe (115).

„Unheilsansagen, die weder als Jahwerede formuliert sind noch einen Bezug zu Jahwe überhaupt erkennen lassen noch irgendeine Spur eines Schuldaufweises enthalten", stellten „das älteste Überlieferungsgut" dar (181): Jer 4,7. 11aα. 15.19-21; 6,1.22f.25; 10,22 (183). Auch die Klagen in Jer 8,18.21–23; 9,16–21; 10,19f; 14,17f kämen ohne ein „theologisches Denkmuster" aus (187), führten die beklagte Katastrophe weder auf Jahwe zurück noch fragten sie nach einer Schuld. Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Textgruppen rührten wohl daher, daß sie beide von Jeremia stammten, wobei die Unheilsansagen seine Frühverkündigung ausmachten, die Unheilsklagen seine Spätverkündigung nach 587 v. Chr. (188). Beide nicht als Jahweworte vorgetragenen Verkündigungen dürften zu der Sammlung „Worte des Jeremia ben-Hilkia" (Jer 1,1a) gehört haben (189f), die bei „Klageveranstaltungen nach der Katastrophe" schließlich „als ‚Prophetenbuch' gelesen" worden sei (192). Die Prophetenworte im Jeremiabuch aber, die das Unheil begründen und Jahwe als Urheber des Unheils angeben, sowie die an Jahwe gerichteten Klageäußerungen, die das Unheil mit eigenen Verschuldungen erklären, tragen nach Meinung des Vf.s neue „Gesichtspunkte" ein, die erst „nach der tatsächlichen Katastrophe von 587 im Zuge der notwendig gewordenen theologischen Neuorientierung verständlich" seien (208). Demnach leite sich der „Schuldaufweis" weder aus der „prophetischen Zukunftsgewißheit" ab (gegen W. H. Schmidt) noch führe „die Erfahrung der Schuld" zur Ankündigung des „totalen Untergang(s)" (gegen F. Stolz) (198); denn für eine Kombination von beidem fehlten vorexilische Belege. Die genuine Verkündigung im Jeremiabuch, aber auch die im Amos- (3,11.12; 4,2; 5,2.3.16.18ff; 8,2 – s. 138 Anm. 26) und im Ezechielbuch (8,12; 9,9; 18,25.29; 19,1–9.10–14 – s. 209 mit Anm. 80f) verbände die Unheilsansage nicht mit dem Schuldaufweis (199). Eine solche theologische Verknüpfung sei erst im Rückblick auf die Katastrophe von 587 v. Chr. erfolgt; denn erst jetzt habe sich „die Frage nach Jahwe und seinem Verhältnis zu dieser Welt neu" gestellt (211). Das ist der Hintergrund für die These des Vf.s., daß „die Epoche eschatologischen Denkens ... als Epoche des verborgenen Gottes, des Jahwe absconditus" begonnen habe (ebd.).

Der zu erwartenden Diskussion über diese neue Einordnung alttestamentlicher Eschatologie soll hier nicht vorgegriffen werden. Statt dessen müssen einige die Textbasis dieser These betreffende Fragen genügen. Für die Entscheidung des Vf.s, die unbegründeten, nicht mit Jahwes Eingreifen argumentierenden Unheilsansagen für authentische Worte Jeremias zu halten, nimmt Jer 6,1 deshalb eine Schlüsselposition ein, weil der Sprecher mit der Aufforderung an die Benjaminiten, aus dem belagerten Jerusalem zu fliehen, sein „besonders enges Verhältnis" mit ihnen bekunde (146.147f.189). Hat der Vf. sich damit nicht wie die von ihm kritisierten Forscher von „späteren Vorstellungen" über Jeremias Herkunft leiten lassen? Entfällt bei anderer Textabgrenzung nicht zumindest ein Teil der unbegründeten und nicht auf Jahwe zurückgeführten Unheilsansagen? Das träfe etwa für Jer 6,1 zu, wenn man den Vers im Kontext der Vv. 1–8 liest, wie es eine ganze Reihe von Exegeten vorschlägt. Wird nicht generell die Textbasis der vorexilischen Jeremiatradition so schmal begrenzt, daß die Argumentation mit ihr zur gefährlichen Gratwanderung gerät? Als sekundäre Fortschreibung dieser Tradtition gelten dem Vf. ja nicht nur die Konfessionen sowie die begründenden und Jahwe als Urheber nennenden Unheilsankündigungen und -klagen, sondern auch die entsprechenden Heilsworte (212), Texte, die das Heil der Völker im Blick haben (123 und 213

[1] S. 30 Z. 5 v. u. dürften die unter dem Stichwort „Aufforderung zum ‚Lobpreis Jahwes'" zusammengestellten Belege versehentlich in diese Rubrik gelangt sein.

[2] Anders A. R. Diamond, The Confessions of Jeremiah in Context, Scenes of Prophetic Drama; JSOT Supplement Series 45; Sheffield 1987.

[3] Diesen Hinweis verdanke ich meinem Mann.

Anm. 97 zu Jer 29), und schließlich auch die den Konflikt zwischen Heils- und Unheilspropheten widerspiegelnden Äußerungen (78–98).

Die an der Metrik geschliffene Schere, die B. Duhm an Texte des Jeremiabuches anlegte,[4] hat weniger tief in sie hineingeschnitten als die Sachargumentation des Vf.s. Natürlich provoziert das, und man darf deshalb auf die Reaktionen gespannt sein.

Heidelberg Helga Weippert

Trilling, Wolfgang: **Studien zur Jesusüberlieferung.** Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988. 368 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Neues Testament, 1), kart. DM 39.–

Als erster Bd einer neuen Reihe des Verlags Katholisches Bibelwerk wurde eine Aufsatzsammlung des Leipziger Neutestamentlers vorgelegt. Die Spannbreite der Arbeiten Trillings findet ihren Niederschlag auch in den fünfzehn Aufsätzen aus den Jahren 1959 bis 1984, die dankenswerterweise nun leicht zugänglich sind.

Das Matthäus-Evangelium, die neutestamentliche Theologie und der ökumenische Aspekt bilden die drei großen Themenbereiche, nach denen der Bd gegliedert ist.

Liest man die Artikel in ihrer chronologischen Folge, so wird man eines bemerkenswerten Umstands gewahr: In fast allen Beiträgen ist eine Nähe und Berührung mit Fragen der Ekklesiologie zu entdecken. Gerade weil der Vf. streng historisch-kritisch an neutestamentlichen Problemen arbeitet, ist die aktuelle Bedeutung jener für die Kirche heute immer spürbar. Seine Untersuchungen belegen auf gelungene Weise, daß ein durch zeitgenössische Gegebenheiten ausgelöstes Interesse an ntl Texten keineswegs zu subjektiven Ergebnissen der exegetischen Arbeit führt, sondern daß Exegese als Sachwalterin des NT sich an Diskussionen wie z. B. die um den „Amtsbegriff" sehr wohl fruchtbar beteiligen kann.

Und wenn der Vf. die bibeltheologische mit der fundamentaltheologischen Fragestellung verbindet, vermag er zu zeigen, daß gerade in diesem Grenzbereich das ökumenische Gespräch für die Beteiligten nicht nur sinnvoll ist, sondern auch nutzbringend für eine theologisch-methodische Selbstreflexion.

Als Beispiel sei nur auf den Beitrag „‚Sola scriptura' und ‚Selbstauslegung der Schrift' im Lichte der Exegese" verwiesen, der im Jahre 1969 zum ersten Male veröffentlicht wurde. Die Intentionen des Vaticanum II aufgreifend, tritt Trilling in ein weiterführendes Gespräch mit Vertretern des reformatorischen Schriftprinzips ein, das geprägt ist von Kenntnis der jeweiligen Traditionen und von Respekt für ebendiese. Ohne die Probleme zu verharmlosen, hebt der Vf. die Gemeinsamkeiten hervor und beschreibt einen Weg zu theologisch noch fundierterer Übereinstimmung.

Man wird diesen Beitrag auch als Erinnerung daran werten dürfen, daß die bibeltheologische Reflexion eine notwendige Begleitung der Praxis der Exegese ist, will sie denn Mitspracherecht behalten in Theologie und Kirche.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Mußner, Franz: **Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 92 S., kart. DM 12.–

Das Buch ist die aktualisierte Neuausgabe einer allgemeinverständlichen Auslegung von Mk 13 (und der synoptischen Parallelen), die zuerst 1958 und dann 1964 in überarbeiteter Neuauflage erschienen ist. Angefügt sind 2 Adventspredigten von 1985 und 1986, die über „Kennzeichen des nahen Endes nach dem NT" (75–83) und die Frage „Was kommt beim Weltgericht zur Sprache?" (84–90) meditieren.

Die Bedeutung des Themas hat in der Zeit seit der Erstausgabe des Buches zugenommen; das Interesse an Apokalyptik ist gewachsen. Es speist sich freilich aus sehr unterschiedlichen Quellen. Um so wichtiger ist eine qualifizierte und verantwortliche Darstellung der häufig mißverstandenen und mißbrauchten, häufig aber auch an den Rand gedrängten apokalyptischen Texte des NT.

M. geht vom Text der Einheitsübersetzung aus und bietet einen fortlaufenden Kommentar zu Mk 13, der durch Hintergrundinformationen zur frühjüdischen Apokalyptik und einen Exkurs über die Figur des Antichrist ergänzt wird. Die exegetischen Analysen beschränken sich auf das Notwendige. Daß sie zuverlässige Informationen bieten, braucht nicht eigens betont zu werden. M. ist durchweg bemüht, vom biblischen Text aus das Augenmerk auf gegenwärtige Gefährdungen des Lebens zu richten. Dabei denkt er an den Holocaust, die atomare Vernichtung, die Umweltzerstörung, den Totalitarismus, die tausendfachen Abtreibungen u. a. m.

Traditionsgeschichtlich zeigt M., daß die ntle an die frühjüdische Apokalyptik anknüpft. Theologisch betont er das Zurücktreten, ja die Zurückweisung aller Terminspekulationen, die absolute Geschichtssouveränität Gottes und den Charakter des Textes als Trostschrift für eine bedrängte und angefochtene christliche Gemeinde. Die tiefe Skepsis, die M. dem modernen Mythos einer ungebrochenen und grenzenlosen Evolution entgegenbringt, ist unverkennbar. Er plädiert dafür, die apokalyptischen Traditionen der Bibel ernst zu nehmen und tatsächlich damit zu rechnen, daß die Menschen in der letzten Phase der Geschichte, in der Zeit zwischen der Auferstehung und der Wiederkunft Jesu Christi leben. Er zeigt, daß die (jüdischen und) christlichen Apokalypsen den Blick für gegenwärtige Gefahren und Mißstände schärfen, aber weder Panikmache betreiben noch düstere Endzeitstimmung pflegen, sondern die Hoffnung begründen, daß Gottes Liebe nicht nur über den individuellen Tod, sondern auch über das Ende der Geschichte hinauszutragen vermag.

M. unterscheidet freilich nicht deutlich zwischen den apokalyptischen Elementen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von Nazaret und den vorliegenden Texten der synoptischen Apokalypsen: Daß diese ipsissima verba Jesu wiedergeben oder ungebrochen seine ipsissima intentio spiegeln, ist m. E. nicht sicher. Vielleicht wäre es auch von Vorteil gewesen, noch eingehender die zeitgeschichtliche Situation und ihren Einfluß auf die ntl Texte darzustellen. Daß ein schmaler Band die Spannung zwischen dem Welt- und Geschichtsbild der biblischen Apokalypsen einerseits und der modernen Natur- und Geisteswissenschaften andererseits nur andeuten kann, ist verständlich.

Was die Exegesen angeht, möchte ich nur zwei Fragen stellen: Ist bei dem Türhüter des Gleichnisses Mk 13,34ff wirklich an Petrus gedacht (66)? Oder ist nicht in der allegorisierenden Deutung des Mk jeder Jünger angeredet? Und ist die Wendung „dieses Geschlecht" von dem Mk 13,30 redet, tatsächlich auf Israel zu beziehen, so daß der Vf. nicht das Zeugnis einer intensiven Naherwartung, sondern eine Prophetie über die Fortexistenz des Judenvolkes bis zur Wiederkunft Christi wäre (57f.81; vgl. Kairos 29, 1987)? So ansprechend die Pointe des Satzes dann wäre – m. E. empfiehlt sich doch, an die Zeitgenossen (der Jünger) Jesu zu denken und das baldige Kommen des Menschensohnes angekündigt zu finden.

Auch dreißig Jahre nach der Erstveröffentlichung dürfte der Bd vielen Christen wertvolle Orientierungshilfen im unübersichtlichen Gelände der biblischen (und der modernen) Apokalyptik geben.

Münster Thomas Söding

Klinghardt, Matthias: **Gesetz und Volk Gottes.** Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1988. VIII, 371 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, Bd 32), kart. DM 89.–

Es handelt sich bei der Arbeit um eine bei Klaus Berger (Heidelberg) angefertigte Diss.

Ihr Hauptinhalt: Teil I: Programmatische Formulierungen zum Gesetz bei Lk. A. Gesetz und Reich Gottes: Das ekklesiologische Problem einer universalen Gemeinde in Lk 16. B. Aussagen zum Wesen des Gesetzes in Act 13,38f und 15,10? (muß wohl heißen 15,10f). C. Zur lk Gesetzesterminologie. – Teil II: Tradition, Redaktion und Gemeindewirklichkeit in den lk Gesetzestexten. A. Dekalog und doppeltes Liebesgebot. B. Apostelkonzil und Aposteldekret. C. Die Auseinandersetzung um den Sabbat bei Lk. D. Gesetz und Tempelkult bei Lk. – Schluß: Zusammenfassung und Auswertung. Eine „Einleitung" geht voran (1. Zur Lage der Forschung, 2. Folgerungen für die Anlage der Arbeit: a) Zur Methode, b) Inhaltliche Fragen). Es folgt am Schluß ein umfassendes Literaturverzeichnis (I. Quellen, II. Hilfsmittel, III. Sekundärliteratur) und ein ebenso umfassendes Stellenregister.

Die Arbeit ist reich untergliedert, zeugt von einer außerordentlichen Belesenheit und Quellenkenntnis und läßt erkennen, bei wem der Vf. vor allem in die Schule gegangen ist, eben bei Klaus Berger. Sie verrät durchgehend die Fähigkeit zu selbstständigem Urteil. Sie fordert aber auch zu kritischer Auseinandersetzung heraus, die freilich in den Rezensionen ganz gewiß nicht „unisono" klingen wird. Auf eine Haupttendenz der Arbeit sei von vornherein

[4] B. Duhm, Das Buch Jeremia; KHC 11; Tübingen 1901.

hingewiesen: K. entfernt Lukas möglichst weit von Paulus! Die Arbeit regt außerordentlich an, man kann in vielem zustimmen, sie fordert aber auch heraus, z. B. mich besonders in den folgenden Punkten: 1. Zum Problem der von K. verwendeten „Methode", näherhin zum Verhältnis „Redaktionskritik"/„Traditionsgeschichte". Die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen stellen Traditionsstufen fest, die es historisch zu verorten gilt, und die auch eine Entwicklung, einen „Zusammenhang" erkennen lassen. Das Problem ist aber dies: Verortet nicht Lukas selbst Traditionsstufen historisch richtig, so daß gegenüber K. die Frage entsteht, ob es noch zu seiner Zeit ein „kanonisches Judenchristentum" (wie K. sich ausdrückt) in der Kirche gegeben hat, dieses nicht vielmehr in der Sicht des Lk einer vergangenen Zeit der Urkirche angehört? Wenn z. B. Lukas seinen Paulus als Vertreter speziell pharisäischer Theologumena darstellt, bedeutet das m. E. noch keineswegs, daß er es zu dem Zweck tut, das angeblich in der Kirche noch bestehende „kanonische Judenchristentum" zu rechtfertigen, ihm theologisch beizustehen, vielmehr um zu zeigen: Nicht Paulus (und die Christen) sind schuld, daß es zur Trennung der Kirche von Israel gekommen ist, sondern die Juden sind daran schuld, daß es nun die Kirche neben Israel gibt, obwohl sie ihre Wurzeln im Judentum hat.

Grundsätzlich möchte ich sagen: Lukas stellt in seinem 1. Werk (Evangelium) dar, wie Jesus aus dem Judentum „hinauskatapultiert" wurde, in seinem 2. Werk (Apg), wie die Kirche aus dem Judentum „hinauskatapultiert" wurde, oder besser gesagt: Wie Jesus selbst bzw. die Kirche selbst sich aus dem Judentum „hinauskatapultierten". In der Apg schreibt Lk nicht die Geschichte des „kanonischen Judenchristentums" in der Urkirche, er schreibt vielmehr die Geschichte der allmählichen Trennung der Kirche von Israel: Dies habe ich in meinem Kommentar zur Apg in der NEB (^{2}1988) näher zu zeigen versucht. Was mir also K. zu übersehen scheint, ist die wahre „Erzählintention" des Lk in der Apg, die von der Frage geleitet ist: Welche Gründe führten zur Ablösung der Kirche von der Glaubensgemeinschaft Israel? Diese Gründe sind christologischer und soteriologischer Art, weshalb auch die Gesetzesthematik von ihm nicht übergangen werden konnte, und zwar sowohl dem „rechtsradikalen" Judenchristentum gegenüber, wie Apg 10.11.15 zeigen, als auch den Juden gegenüber, wie besonders Apg 13,38f und 15,10f zeigen. Dabei wußte Lk, daß in diesem Ablösungsprozeß der Kirche von Israel Paulus und seine Rechtfertigungslehre eine wichtige Rolle spielten, womit wir bei meinem 2. Punkt sind.

2. Es geht im kritischen Gespräch mit K. jetzt vor allem um sein Verständnis von Apg 13,38f (dazu bei K. 99-109): „Es sei euch also kundgetan, Männer-Brüder, daß durch diesen [Jesus] euch Vergebung der Sünden verkündigt wird, (und) von allem, wovon ihr nicht konntet im Gesetz des Mose gerechtfertigt werden, in diesem [Jesus] jeder, der glaubt, gerechtfertigt wird." K. weist mit Recht eine angeblich von Lk hier ausgesprochene „komplementäre Rechtfertigung" zurück, er meint aber, daß in diesem Text „keinerlei Aussage über eine (möglicherweise heilsgeschichtlich bedingte) Insuffizienz des Gesetzes zur Sündenvergebung gemacht wird" (108), was ich bestreite und zwar unter Berufung auf das Textsegment „nicht konntet", das doch eindeutig die Ohnmacht des Gesetzes beim Rechtfertigungsvorgang besagt, so daß nun eine Opposition entsteht, nämlich diese: Getöteter und auferstandener Jesus vs. Gesetz des Mose. Das „Neue" (vgl. dazu 106) ist nicht die Sündenvergebung – darin hat K. völlig recht –, sondern das „Neue" steckt in dem „jeder": Jeder an Christus Glaubende, wer er auch sei, hat „in diesem" die Möglichkeit zur Vergebung seiner Sünden. Dies läßt aber Lk nicht irgendeinen sagen, sondern Paulus, und dies mit Recht, weil es gerade Paulus war, der die die Gerechtigkeit bringende Rechtfertigung durch den Glauben jedem an Christus Glaubenden zuspricht (Gal 2,16: „jedes Fleisch"; Röm 1,16: „jedem Glaubenden").

3. Die Gesetzesthematik taucht auch in der Rede des Petrus auf dem „Apostelkonzil" auf (vgl. 15,10); denn mit dem „Joch", das „weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten", ist das „Joch" des Gesetzes gemeint.

Nun ist es richtig, daß es in 15,10 nicht um Erfüllbarkeit bzw. Unerfüllbarkeit des Gesetzes geht, vielmehr um das „tragen" des Gesetzesjoches, das zwar von den Rabbinen „als positive Gabe" verstanden wurde, wie K. betont, das aber dennoch, wie das AT vielfach zeigt, immer wieder von Israel abgeworfen wurde – ein Joch „trägt" man, aber viele tragen es unwillig. „Die Freude an der Tora" zeigt sich im Judentum konkret bis heute vor allem in der feierlichen Verehrung der Tora-Rolle, was jedoch nicht heißt, daß alle Juden die Tora freudig „getragen haben" oder „tragen"; viele Juden versuchten und versuchen „das Joch des Gesetzes" abzuwerfen – sie „vermögen nicht" „das Joch" (des Gesetzes) zu „tragen", wie es ausdrücklich im Text heißt.

Der Christ, ob Judenchrist oder Heidenchrist, steht nicht vor der Alternative „tragen"/ „nicht tragen", da ihm die Rettung, wie Petrus auf dem Apostelkonzil lehrt, d. h. die Gewinnung der heilbringenden „Reinheit" (vgl. 15,9) vor Gott auf einem ganz anderen Weg geschenkt wird: „durch Glauben" (15,9) und „durch die Gnade des Herrn Jesus" (15,11), also sola fide, sola gratia, solo Christo. Das aber ist paulinische Theologie, wenn auch aus bestimmten Gründen von Lk dem Petrus in den Mund gelegt. Aber K. hat darin recht: „Die ganze weitere Argumentation [nach 15,8] zielt darauf, die prinzipielle Gleichartigkeit von Heiden und Juden bezüglich der Rettung zu erweisen" (110), was die „rechtsradikalen" Judenchristen anders sehen wollten, nämlich durch die (erzwungene) Übernahme der Beschneidung und die Beachtung des Mose-Gesetzes durch die Heidenchristen (vgl. 15,1.5).

4. Worum geht es in dem Textkomplex von Apg 10,1–11,18 (Petrus und Kornelius)? Dazu vgl. bei K. 209–214. Die Antwort auf diese Frage findet sich m. E. in 11,3: „Du bist bei unbeschnittenen Männern eingekehrt und hast mit ihnen zusammen gegessen!" So der Vorwurf der Jerusalemer Judenchristen gegen den aus Cäsarea heimgekehrten Petrus. Ganz deutlich bildet dabei der zweite Vorwurf („du hast mit ihnen zusammen gegessen!") eine Steigerung im Vergleich mit dem ersten.

Nun spielt das Thema „zusammenessen" (Tischgemeinschaft) mit Heiden in der engeren Korneliuserzählung zwar keine Rolle, wie K. mit Recht bemerkt, „sondern die Tatsache, daß auch [unreine] Heiden den Heiligen Geist bekommen" (211), „die Umkehr zum Leben" (11,18), wodurch sie rein werden. Aber man beachte, daß die engere Korneliuserzählung umrahmt ist von den Erzählungen von der Vision des Petrus (vgl. 10,9–16; 11,5–10), in denen es ausdrücklich um das Thema „essen" geht (vgl. 10,13f; 11,7f), das dann in bedeutender Weise wieder in dem Vorwurf der Jerusalemer Judenchristen in dem Kompositum „zusammenessen" auftaucht. Lk kennt also das mit dem Kompositum „zusammenessen" gegebene „Reizwort", das nach Gal 2,12 den berühmten „Antiochenischen Zwischenfall" auslöste. Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Petrus und Paulus, Pole der Einheit (Freiburg, Basel, Wien 1976) 28–39. In dem Ablösungsprozeß der Kirche von Israel mußte naturgemäß das Thema „zusammenessen" eine Rolle spielen, zumal Judenchristen aufgrund ihrer alten jüdischen Überzeugungen dem „zusammenessen" mit Heiden(christen) gegenüber ihre Hemmnisse hatten. Um ihnen entgegenzukommen, entstand das „Aposteldekret"; aus keinen anderen Gründen.

5. Auf fiel mir in den Argumentationsgängen von K. die Verwendung von „möglicherweise", „denkbar", „könnte", „wohl", „dürfte", „vermutlich", „offenkundig", „wäre". Dies verrät doch manche Unsicherheit in der Argumentation.

Klinghardt hat eine bedeutende Arbeit vorgelegt, mit der sich ein Gespräch lohnt. Er konnte mich freilich nicht mit allen seinen Ausführungen überzeugen – und, wie ich vermute, auch manch anderen „von der Zunft" nicht.

Passau Franz Mußner

Aejmelaeus, Lars: **Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18–35).** Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 297 S. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Annales Academiae Scientiarum Fennicae Sarja-Ser. B. Nide-Tom. 232)

Die Hauptfrage der Untersuchung lautet: „Kann man in der Miletrede Spuren der Benutzung von Paulusbriefen finden und wenn ja, von welchen Briefen?" (12). Schon die Fragestellung läßt aufhorchen; denn gegenwärtig herrscht die Auffassung vor, Lukas habe die Paulusbriefe überhaupt nicht benutzt. Da diese Meinung aber oft nur pauschal vertreten und nicht genügend durch eingehende Textanalysen begründet wird, hat die vorgelegte Themenstellung auch innerhalb der gegenwärtigen Forschungslage einen guten Sinn und volle Berechtigung.

Bevor der Vf. mit Detailuntersuchungen zur Beantwortung der Frage beginnt, nimmt er in der Einleitung (11–88) zu umfassenderen Problemfeldern Stellung. Er kennzeichnet das „Literarische Genus der Apg" im Anschluß an Plümacher u. a. als „historische Monographie" (16), deren Geschichtswert im Paulusteil höher als in der ersten Hälfte des Werkes zu veranschlagen sei (19). Die an den wichtigen Stellen eingefügten Reden gehen auf Lukas selbst zurück; manches Material habe er aber auch „aus verschiedenen Traditionen aufgenommen" (23); in der Gestaltung sei er

„sehr frei" verfahren (27). Daß Lukas „ein naher Freund und Arbeitskamerad des Paulus gewesen" sei, werde man nicht annehmen können (28; vgl. 267); auch müsse er nicht als Verfasser des „Itinerars" gelten (30; zum „Itinerar" selbst vgl. 32–40). Unter dem Gesichtspunkt der Abfassungszeit der Apg (90–110 n. Chr.) könne der Verfasser jedoch Paulus gekannt haben (31). Der Abfassungsort bleibe ungewiß. Im Forschungsüberblick zu dem Problem, ob die „Paulusbriefe als mögliche Quellen der Apg" in Frage kommen (41–73), sieht A. einen fast einstimmigen Konsens darin, „daß Lukas die Paulusbriefe als Quellen seines Doppelwerkes n i c h t benutzt hat" (41). Er ist von dieser Auffassung und ihren Begründungen nicht überzeugt. Er meint, trotz der Annahme, daß es „zur Zeit des Lukas mündliche Paulustraditionen gegeben hat und daß Lukas sie für sein Werk benutzte" (51), müsse genauer untersucht werden, ob Lukas nicht außerdem die Briefe des Paulus verwendet habe. Als Beispiel führt A. das Verhältnis von Apg 9,23–25 zu 2 Kor 11,32f an und entscheidet sich mit Masson u. a. gegen Burchard u. a. zugunsten der Annahme direkter literarischer Abhängigkeit. Dafür bedürfte es aber m. E. über ein Ermessensurteil hinaus stichhaltigere Gründe. Auch bei der Beantwortung der Frage, „wie weit man überhaupt in den nachpaulinischen Generationen" die Paulusbriefe gekannt und literarisch benutzt hat (56), fällt m. E. die Beurteilung zu günstig aus und dementsprechend auch die Auswertung für die Verhältnisbestimmung zwischen Lukas und den Paulusbriefen. Zustimmen wird man aber dem Vf. darin, daß die gesamte „Miletepisode (Apg 20,17–38)... eine lukanische Komposition [ist, die Lukas] sehr frei gestaltet" hat (74; 190), daß die Rede zur Gattung der Abschiedsreden gehört (80), daß in ihr besonders deutlich das lukanische Paulusbild und Kirchenverständnis zum Ausdruck kommen und daß „auch echte Tradition über Paulus" in sie aufgenommen worden ist (83).

Im H a u p t t e i l der Arbeit (89–195) untersucht der Vf. „Tradition und Redaktion in der Miletrede" (89). Die Wortstatistik ergibt, daß die lukanischen und paulinischen Wörter „sich ziemlich gleichmäßig auf die ganze Rede zu verteilen" scheinen (95), so daß man also mit Hilfe der Wortstatistik „die verschiedenen Teile der Rede nicht der Tradtion oder Redaktion zuordnen" kann (ebd). Was die „Paulismen" betrifft, so ist die Auswertung insofern problematisch, als sie sich teils auch aus der LXX herleiten ließen, wie A. selbst einräumt (94) oder sich bewußter Anlehnung an mündlich vermittelte paulinische Ausdrucksweise verdanken. Damit ist zugleich der gravierendste Einwand gegen das traditionsgeschichtliche Hauptergebnis der Untersuchung genannt. Für A. ergibt die Vers-für-Vers-Analyse und ihr Vergleich mit dem Corpus Paulinum, „daß Lukas den 1. Thess als Vorlage ... benutzt hat" (185). Besonders deutliche Entsprechungen findet er zwischen Apg 20,18–20 und 1. Thess 2,9–13. Auch zu Parallelstellen im Röm. 1. Kor, Gal, Phil und Eph meint er mit mehr oder weniger großer Deutlichkeit direkte literarische Bezugnahmen erweisen zu können. Aber die Erweise führen m. E. nicht über den Gewißheitsgrad der Möglichkeit hinaus. Die stützende Erwägung von A., die Paulusbriefe seien von Anfang an in den Gemeinden und ihren Gottesdiensten öffentlich vorgelesen worden (61; 188), Lukas habe sie dabei hörend kennengelernt (Enslin) und sie sodann vielleicht selbst eingesehen, ist sehr bedenkenswert. Sie enthält aber ebenfalls so viele Ungewißheiten, daß sie kaum weiterhilft. Ähnlich verhält es sich mit dem in einem Exkurs (196–210) gewonnenen Ergebnis, daß der Vergleich zwischen Apg 17f und 1. Thess „nichts gegen die Annahme der Benutzung des 1. Thess durch Lukas zum Vorschein" bringt (210). Das ist zweifellos richtig; aber der Erweis, daß der „Paulusbrief neben dem Reisebericht die einzige Quelle" war (ebd.), scheint mir nicht erbracht. A. selbst zögert, „zu behaupten, daß sie Sachlage so sein m u ß" (ebd).

Der d r i t t e T e i l der Arbeit ist der Untersuchung des I n h a l t s der Miletrede gewidmet (211–268). Die Frage lautet, „wie paulinisch der Inhalt ist und wie gut er zu den" bisher gewonnenen Ergebnissen der Studie paßt (21). Paulinische Motive sieht der Vf. im demütigen Seelsorgdienst (Apg 20,19.31) und in der Unentgeltlichkeit der Arbeit (Apg 20,33–35). Als unpaulinische Motive gelten die Amtsbezeichnungen (Presbyter: Apg 20,17), der Zweck der Jerusalemreise (Leiden: Apg 20,22f), die Prophezeiungen über die Irrlehrer (Apg 20,29f) und der ununterbrochene Aufenthalt in Ephesus (Apg 20,18). Das Verhältnis des lukanischen Paulus zum Judentum stellt der Vf. zu Recht in einem eigenen Abschnitt dar, denn es enthält spezielle Probleme. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß A. bei der Herausarbeitung der inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Melitrede und den Paulusbriefen die vergleichbaren Aussagen sorgfältig untersucht und dabei jede Gefahr der Harmonisierung vermeidet, die etwa der Stützung seiner Hauptthese hätte dienen können. So kommt er auch in diesem Teil seiner Arbeit im wesentlichen zu dem Ergebnis, daß die Gemeinsamkeiten die Annahme empfehlen, Lukas habe 1. Thess und 2. Kor benutzt, daß aber auch die Unterschiede nicht dagegen sprechen, weil diese sich gut als lukanische Umgestaltungen erklären lassen.

Mit einer Zusammenfassung, einem Literaturverzeichnis, Schriftstellen- und Autorenregister schließt das Buch.

A. hat mit Sorgfalt und Umsicht einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Apg geleistet. Die Art und Weise, in der er das Problem des Verhältnisses der Miletrede zu den Paulusbriefen untersucht und darstellt, ist mustergültig. Von der Benutzung auch nur eines Paulusbriefes durch Lukas bin ich zwar nicht überzeugt worden, muß aber sagen: „Es fehlt nicht viel, daß du mich überredest" (Apg 26,28).

V a l l e n d a r A l f o n s W e i s e r

Aubert, Marie-J.: **Des Femmes Diacres.** Un nouveau chemin pour l'Église. – Paris: Beauchesne 1987. 216 S. (Le Point Théologique, 47), FF 120.–

Mit ihrer Studie über den Diakonat der Frau greift die Vf.in ein Thema auf, das seit dem 2. Vatikanischen Konzil intensiv und auch kontrovers diskutiert wird.

Als Einstieg in die Problematik entwirft sie, gestützt auf Umfragen und Statistiken verschiedener Organisationen, ein aktuelles Bild des Dienstes der Frau in der Kirche, der zwar in vielen Bereichen und Ländern für notwendig erachtet wird, aber durch die fehlende Institutionalisierung seitens der Kirche nur partielle Anerkennung findet. Die Wahrnehmung pastoraler und liturgischer Aufgaben durch Frauen ist lediglich eine oft nicht gern gesehene Konsequenz des erheblichen Priestermangels. Die Vf.in möchte jedoch die Frau nicht in der Rolle der Lückenbüßerin sehen, sondern fordert dazu auf, der Frau innerhalb der Kirche einen Status zuzuerkennen, der dem heutigen Verständnis der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau bei aller gebotenen Beachtung der Unterschiede angemessen ist (10–53).

Gestützt auf die Arbeiten von A. Kalsbach (1926), R. Gryson (1972) und A. G. Martimort (1982) gibt die Vf.in einen historischen Überblick über den Dienst der Frau, der besonders in den paulinischen Gemeinden geschätzt wurde und durch das Witweninstitut offizielle Anerkennung erfuhr (59–86). Die weitere Entwicklung führte in der östlichen Kirche aufgrund der kulturellen Situation bis zum Diakonat der Frau als kirchlichem ordo; doch mit dem Erlöschen der Erwachsenentaufe verlor die Diakonisse ihre Hauptaufgabe als Taufhelferin, und so erlebte das Amt seinen Niedergang seit dem 6. Jh. und seine Bezeichnung ging allmählich auf die Äbtissin eines Frauenklosters über (89–128). Eine der östlichen Kirche vergleichbare Institution des Dienstes der Frau hat der Westen nicht gekannt. Die Weihe zur Diakonisse stellte dort lediglich die feierliche Form des vidualen Gelübdes dar (129–138). In dem Verlust der Eigenständigkeit des Diakonats in der Folgezeit und seinem Absinken zur Vorstufe des Presbyterats sieht die Vf.in zu Recht die Schranke, die den Frauen bis heute den Zugang zum kirchlichen Amt verschließt (140–155). Bewußt setzt sie sich daher für die Eigenständigkeit des Diakonats der Frau in Analogie zur Wiederbelebung des Diakonats des Mannes durch das 2. Vaticanum ein (194).

Nach einer ökumenischen Umschau, die hinsichtlich des Diakonats der Frau als kirchliches Amt wenig ermutigende Ergebnisse zeitigt, weist die Vf.in anhand von Verlautbarungen verschiedener Bischofskonferenzen, Synoden und Kongresse nach, daß innerhalb der römisch-katholischen Kirch die Institutionalisierung des Dienstes der Frau als dringlich erkannt worden ist, jedoch eine Lösung des Problems noch nicht in Sicht ist (170–190).

Bemerkenswerte Perspektiven für das kirchliche Amt der Frau, das an frühchristliche Traditionen anknüpfen könnte, doch den heutigen anthropologischen wie sozio-kulturellen Gegebenheiten Rechnung tragen müßte, stehen am Schluß dieser objektiven Untersuchung, die die Kirche ermuntern möchte, einen neuen Weg in ihrem Dienst für die Welt und die Menschen einzuschlagen.

M ü n s t e r M a r i a - B a r b a r a v o n S t r i t z k y

Baccrabère, Georges: **Le Sanctuaire rural antique d'Ancely**, Commune de Toulouse. – Toulouse: Institute Catholique de Toulouse 1988. 576 S., 87 Abb., 16 Taf. (Supplément au Bulletin de Litterature Ecclésiastique, Chonique No. 1, 1988)

Um es gleich vorweg deutlich zu machen: Das umfangreiche und reich bebilderte Werk bietet nicht, wie man es für ein Supplement des Bulletin de Litterature Ecclésiastique erwarten würde, einen Beitrag zur Kirchengeschichte oder auch des frühen Christentums in Gallien, wie der Titel vielleicht vermuten lassen könnte. Vielmehr werden hier in breit angelegter Darstellung die monumentalen Reste eines außerstädtischen römischen Heiligtumes in unmittelbarer Nähe der Stadt Toulouse besprochen, wie sie durch langjährige Sondagen, Untersuchungen und Beobachtungen festgestellt werden konnten.

Die Anlage befindet sich auf einem Hügelrücken zwischen dem Zusammenfluß von Touch und Garonne, ein Bereich, der im Mittelalter von einem Kloster und seinen Besitzungen, später bis in die Neuzeit von einer Domaine eingenommen wurde. Nach älteren Funden am Ort wurden hier vor allem seit 1961 bis 1983 Sondagen und Untersuchungen vorgenommen, die durch Beobachtungen während des Baues des neuen Wohnquartiers seit 1960 ergänzt wurden. Sie lassen in Umrissen ein interessantes monumentales Ensemble erkennen, das neben der Urbanisierung für die Art und Weise römischer Durchdringung Galliens offenbar charakteristisch ist: Anknüpfend an eine einheimische Kultstätte, die allerdings nicht mit Sicherheit ausgemacht werden konnte und sich nur erschließen läßt, wurde hier offenbar eine Kultstätte in auffallender und herausragender Lage errichtet, die mit allen Paraphernalia römischer Zivilisation ausgestattet wurde, nämlich drei Thermenanlagen und einem Amphitheater. Die Anlage, zu der sich nur eine

kleine unbedeutende Siedlung und entsprechend nur bescheidene Nekropolen gesellten, diente offenbar dem umliegenden Land als kultischer und vielleicht auch administrativer Mittelpunkt, durch den auch die Landbevölkerung mit römischer Zivilisation vertraut gemacht wurde.

Die Untersuchungen, die hier vorgelegt werden, haben also ein wichtiges monumentales Ensemble erschlossen, durch das unsere Kenntnis römischer Präsenz in den Provinzen des Reiches in gewichtiger Weise erweitert wird und neues Licht auch auf ähnliche Anlagen in Gallien fällt.

Die Anlage ist offenbar in der frühen Kaiserzeit bis zur Wende zum 2. Jh. errichtet worden, wie die ausführlich besprochenen Münz- und Keramikfunde belegen. Ebenso ist eine Nutzung noch im 4. Jh. nachgewiesen. Darüber hinaus aber bleiben noch manche Fragen offen. Das ist nicht nur auf die spärlichen Reste der Denkmäler zurückzuführen, sondern auch auf die Untersuchung selbst, die in der Präsentation häufiger an die Arbeit verdienstvoller Heimatforschung, denn an eine methodisch fundierte archäologische Untersuchung erinnert. Dies wird besonders deutlich an der unzureichenden zeichnerischen Dokumentation, die lediglich Faustskizzen, aber nicht exakte architektonische Maßzeichnungen bietet. Daß dies nicht etwa eine Frage der finanziellen Ausstattung einer solchen Unternehmung ist, sondern auf mangelnder Methodik beruht, zeigt auch die Art der Darstellung und der Präsentation des Materials bei der außer allgemeinen Angaben keine exakten Fundbeobachtungen zur Keramik mitgeteilt werden. Zu dieser mangelnden Sorgfalt und Präzision in Untersuchung und Materialvorstellung steht in eigentümlichem Kontrast die naturwissenschaftliche Analyse zur Altersbestimmung von keramischem Material, die in einem ausführlich zitierten Gutachten vorgelegt wird, das den durch die Keramikfunde gegebenen Datierungsansatz bestätigt. Dennoch wird man dem Autor und seinen Mitarbeitern dankbar sein für die hier vorgelegten Beobachtungen, die sicherlich unter schwierigen Bedingungen, z. T. während der Bauarbeiten für das neue Wohnquartier, auf dem Areal gewonnen wurden.

Für die Problematik, die die Leser einer kirchengeschichtlichen Zeitschrift vornehmlich interessieren dürfte, nämlich die Frage nach der Christianisierung des Kultplatzes in Spätantike und frühem Mittelalter, bietet der archäologische Befund nur wenig Anhaltspunkte. Die hier vorgelegten Untersuchungen haben jedenfalls kein relevantes Material zu Tage gefördert. Die für das 4. Jh. noch belegte Nutzung des Amphitheaters dürfte eher auf eine Kontinuität der traditionellen Okkupation hinweisen. Lediglich Fragmente sogen. Aquitanischer Sarkophage aus der Wende der Spätantike zum frühen Mittelalter sind offenbar in alter Zeit auf dem Areal gefunden worden, da sie am Ort in der mittelalterlichen Kirche St. Michel-du-Touch als Türgewände wiederverwendet wurden. Die Stücke, zusammen mit wenigen anderen Fragmenten, die ebenfalls aus diesem Bereich stammen, werden vom Vf. auf den S. 444/6 zusammengestellt und kurz besprochen (ohne Abb.). Sie sind offenbar die einzigen Zeugen für eine christliche Phase des Heiligtums, ohne daß wir im Stande wären zu sagen, in welcher Weise das Heiligtum und seine Denkmäler im 6./7. Jh. noch bestanden haben. Es ist bezeichnend, daß der Autor auf diese Fragen auch nicht eingeht, offenbar weil entsprechende Siedlungsspuren oder Phasen in der Okkupation der Monumente nicht beobachtet wurden. So ist das Werk eher für den Archäologen und Althistoriker in den genannten Grenzen von Bedeutung als für den Kirchenhistoriker.

Münster Hugo Brandenburg

Galloni, Matteo: **Cultura evangelizzazione e fede nel „Protrettico" di Clemente Alessandrino.** – Brescia: Edizioni Studium 1986. XVI, 166 S. (Verba seniorum N.S. 10), kart. Lit 20 000.–

Zu den Aspekten Kultur, Evangelisation und Glaube, die im Sinne von Ausgangssituation, Hinführung zur Glaubensentscheidung und christlichem Leben aufgefaßt werden, bietet G. eine katechismusartige Auswahl von Zitaten aus dem Protreptikos. Dabei werden die bisherigen Ergebnisse der Forschung zu Klemens v. Alexandrien nur recht global und eklektisch angeführt. Eine kritische Darstellung und Diskussion verschiedener Meinungen wie man sie von einer wissenschaftlichen Monographie erwarten dürfte, unterbleibt vollkommen. So nimmt denn auch nicht wunder, daß G. im Rahmen seiner Untersuchung von den im (unvollständigen und fehlerhaften) Literaturverzeichnis aufgelisteten Arbeiten weniger als ein Fünftel explizit anführt (deutsche Autoren werden überhaupt nicht berücksichtigt). Man mag G.'s Entrüstung darüber, daß Klemens die Ehre der Altäre verweigert wurde, teilen oder nicht; man wird ihm aber sicherlich nicht zustimmen können, wenn er dem Protreptikos abschließend eine „wahrhaft kristalline Orthodoxie" ohne jegliches Anzeichen doktrinärer Ambiguität bescheinigt – und das mehr als ein Jahrhundert vor den großen christologischen und trinitätstheologischen Kontroversen.

Münster Christoph Jacob

Gregorii Arimininensis OESA, **Lectura super primum et secundum sententiarum.** Tomus VII Indices. Index Rerum: Elaboravit Manuel Santos-Noya collaborante Venicio Marcolino. Index Auctorum: Elaboravit Wolfgang Urban. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1987. X, 380 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd 12), Ln DM 184.–

Mit dem Indices-Band wird die Edition der beiden erhaltenen Bücher I und II des Sentenzenkommentares Gregors von Rimini abgeschlossen. Dabei handelt es sich um weit mehr als um die üblichen Sach- und Namenregister.

Den Anfang bildet ein Index rerum et verborum, der im Anschluß an die philosophisch-theologischen Begriffe Aufschluß über die Auffassungen Gregors gibt. Die Angaben sind sehr ausführlich, und es werden auch die Autoren und Meinungen mitgeteilt, die Gregor zitiert oder mit denen er sich auseinandersetzt. Über die philosophisch-theologischen Begriffe und Aussagen hinaus werden auch philologische und naturwissenschaftliche Aspekte berücksichtigt.

Daran schließen sich Tabulae zum I. und zum II. Buch an. Es sind Register, wie sie im Mittelalter üblich waren und von Schreibern der Codices oder später auch von den Druckern erstellt wurden, um Hilfe für die Erschließung und Benutzung der Texte zu bieten. Da es sich bei diesen Tabulae nicht um authentische Zusammenstellungen des Autors, sondern um Bearbeitungen der Tabulatoren handelt, versteht es sich von selbst, daß sie mit der entsprechenden Vorsicht benutzt werden müssen.

Der auf die Tabulae folgende Index auctoritatum et auctorum hat vier Teile. Er bringt zunächst die von Gregor zitierten Schriftstellen; dann die Namen und Quellen, die Gregor zitiert hat und die Werke, welche die Editoren herangezogen haben; ferner die Bibliotheken, Handschriften und Editionen, die berücksichtigt wurden und schließlich ein Verzeichnis der Namen, die in den einzelnen Vorworten und in den editorischen Einleitungen vorkommen.

Den Abschluß des Bandes bildet eine Liste der Errata in den einzelnen Bänden.

Alles in allem ein vorzügliches Hilfsmittel für die Arbeit über Gregor von Rimini. Dem Editoren-Team gebührt hohe Anerkennung und Dank für die hervorragende Arbeit.

München Werner Dettloff

Helmrath, Johannes: **Das Basler Konzil 1431–1449.** Forschungsstand und Probleme. – Köln, Wien: Böhlau 1987. X, 656 S. (Kölner Historische Abhandlungen 32), Ln DM 164.–

Das Basler Konzil hat bis in die neueste Zeit nicht im Mittelpunkt der Forschung gestanden. Diese Situation änderte sich in den letzten Jahren – nicht zuletzt dank der Forschungen von E. Meuthen. Hier sei nur erinnert an die Diss. von W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien des Basler Konziliarismus (Münster 1980) und von J. Wohlmuth, Verständigung in der Kirche: untersucht an der Sprache des Konzils von Basel (Mainz 1983), an die Habil. von H. Müller. Die Franzosen und das Basler Konzil (Diss. habil. masch. Köln 1986). Jedoch hat das Basler Konzil bis heute noch keine umfassende Darstellung gefunden.

Nachdem E. Meuthen 1985 seine Untersuchung: „Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte" vorgelegt hatte, veröffentlicht jetzt sein Schüler Johannes Helmrath seine Diss. mit dem Titel: Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme.

In der Einleitung skizziert er die Zielsetzung der Arbeit und zeigt Schlaglichter auf Forschung und Quellen auf. Schwerpunkte seines Forschungsberichtes sind: die Organisation des Konzils: Er wertet das Basiliense als das bestorganisierte Konzil des Mittelalters, berichtet u. a. über die Liturgie des Konzils, seine Geschäftsordnung, Rede und Stimmfreiheit auf dem Konzil, Behörden und Ämter des Konzils, die Bedeutung der Nationen in Basel, die Finanzen, Gesandtschaften und Diplomatie und das Echo des Konzils in Öffentlichkeit, Literatur und Kunst.

In einem 2. Kap. informiert H. über die Teilnehmer des Konzils, die Prokuratoren, die Laien, die Gesandten der europäischen Fürsten, der Diözesen- und Kirchenprovinzen, die Kardinäle, Orden, Universitäten, Städte und Humanisten.

Ein 3. Kap. behandelt die europäischen Mächte und ihre Politik gegenüber Konzil und Papst. Er berichtet über die Haltung Frankreichs, Englands, Schottlands, Italiens, Polens, Skandinaviens, Deutschlands, der Iberischen Halbinsel und Savoyens.

In einem 4. Kap. erörtert H. das Problem „Kirchenreform und Basler Konzil": Die Reformarbeit des Konzils und die Rezeption der Reformdekrete auf Diözesansynoden.

Das 5. Kap. ist theologischen Fragen auf dem Konzil gewidmet: die Diskussionen um Eucharistie, Ekklesiologie, Mariologie, die Unionsverhandlungen, der Kampf um Augustin, die Kanonisierung und die Inquisition.

Eine umfassende Erörterung findet der Basler Konziliarismus. Hier zeigt H. allgemeine Tendenzen der Forschung auf, berichtet über die Diskussion über „Haec sancta", das Fortleben des Konzilsgedankens, die Konzilsappellation und Konzilsversuche.

In einem abschließenden Kap. „Bilanz und Ausblick" faßt H. seine Forschungsergebnisse zusammen. Die Literaturnachträge (501ff) zeigen, wie stark sich inzwischen die Forschung mit dem Basler Konzil beschäftigt.

Die Diss. von H. darf man als eine beeindruckende Darstellung der Forschung über das Basler Konzil bezeichnen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis mit ca. 1300 Titeln läßt die Arbeitsleistung des Vf.s deutlich werden.

Bei der Lektüre fiel mir auf: S. 8 und 245 muß es heißen: Carl Joseph Hefele. Zu S. 13: Im Urteil ist H. verschiedentlich überkritisch, so z. B., wenn er die Arbeit von N. Valois mit der Bemerkung abwertet, sie sei von ultramontaner Tendenz und von kompositorischen Schwächen, wenn er auch anerkennt, daß das Werk den Vorzug hat, aus den Quellen zu schöpfen. Zu S. 141: Die Bulle Eugens IV. „Etsi non dubitemus" trägt das Datum: 20. April 1441, nicht 21. April 1441. Der Fehler, den G. Hoffmann in seiner Edition beging, wird seitdem trotz meiner Korrektur in „Das Konzil von Konstanz" (Freiburg 1964) 344 weitergetragen. Die Bulle hat übrigens den Titel: „Etsi non dubitemus", nicht wie H. schreibt (141, 143, 438, 467, 469, 470) „Etsi dubitemus". Zu S. 295: Hier behauptet H., die Bezeichnung 3. Konzil stamme nicht aus den Quellen. Der Begriff wird aber bereits von Torquemada verwendet: Collecta super petitione regis Franciae, ut aliud tertium celebraretur universale concilium. Zu S. 299: Zur episkopalistischen Bewegung wären die Arbeiten von J. Steinruck und E. Hegel (1980) zu ergänzen. Vgl. neuestens auch die Diss. von K. H. Drobner (Paderborn 1988). Zu S. 468: Mit Recht distanziert sich H. von der These Krämers, daß bis etwa 1438 „alle, selbst die Papalisten, ‚Haec sancta' für einen Glaubenssatz hielten", wenn er auch meint, die Gesamttendenz sehe Krämer zweifellos richtig. Zu S. 470; M. E. ist nicht zu bestreiten, daß Eugen IV. in der Bulle „Etsi non dubitemus" das Dekret „Haec sancta" verurteilt hat. Ich verweise nur auf das Zitat „Concilium Florentinum" 1172, 4ff. Für Eugen IV. ist „Haec sancta" keine verbindliche Entscheidung eines allgemeinen Konzils, da die Kirche bei der Verabschiedung des Dekretes in drei Obödienzen geteilt gewesen sei. Bereits in der Bulle „Moyses" hatte Eugen IV. die Verbindlichkeit von „Haec sancta" mit dem Hinweis bestritten, es sei nur von einer Obödienz erlassen worden. Auch die Basler haben die Aussagen Eugens als eine Verurteilung von „Haec sancta" verstanden, wie aus dem Brief des Basler Konzils an König Friedrich III. vom 3. April 1442 hervorgeht. Johannes von Segovia erklärte, Eugen sei durch die Verwerfung von „Haec sancta" zu einem Häretiker geworden. Angesichts dieser Aussagen ist man überrascht, wenn man bei H. liest (470): „Sollte er (Eugen IV.) in der Bulle „Etsi (non!) dubitemus" tatsächlich ... auch „Haec sancta" verurteilt haben, – so ohne letzte Überzeugungskraft Bäumer". Zu S. 470: Ungenau ist die Formulierung: „daß man das Dekret mindestens als gültig ansah". Was heißt hier „gültig"? S. 473: H. spricht mißverständlicherweise vom „Problem einer Deliktfähigkeit des Papstes". Es wird nicht deutlich, was er darunter versteht. Die Deliktfähigkeit eines Papstes war in der Theologie und Kanonistik kein Problem. Der Name Wohlmuth wird von H. an vielen Stellen falsch geschrieben. Ich nenne S. 6, 18ff, 23, 27f, 31, 34, 332f, 356, 368, 375, 427, 440, 453, 456ff, 466, 473, 629. Zu S. 487: Das Zitat, das H. aus Bellarmin bringt, ist für die Ekklesiologie Bellarmins nicht repräsentativ.

Zusammenfassend darf man sagen: Die Diss. von H. ist eine hervorragende Leistung, die den verschlungenen Forschungswegen nachgeht und die für die kommende Darstellung des Basler Konzils, die E. Meuthen für die von W. Brandmüller herausgegebene „Konziliengeschichte" vorbereitet, eine wichtige Vorarbeit ist.

Freiburg Remigius Bäumer

Freudenberger, Theobald: **Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main**, 1465–1540, Theologieprofessor in Leipzig. Leben und Schriften. – Münster: Aschendorff 1988. XIX, 423 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 126)

Der nicht nur einseitig scholastisch gebildete Hieronymus Dungersheim hat ein reiches und vielseitiges theologisches Werk hinterlassen. Freilich ist die Forschung weithin achtlos an ihm vorübergegangen. Dies lag wohl auch daran, daß die Quellen zu seinem Leben und zu seinem Schrifttum schwer zugänglich waren. Es ist das hohe Verdienst des hochbetagten Würzburger Kirchenhistorikers Freudenberger das weitum verstreute Archivmaterial gesammelt, zusammengestellt und geordnet zu haben. Es ist ihm gelungen den Lebensweg seines Landsmannes nachzuzeichnen, Beziehungen zu anderen Gelehrten aufzudecken und Gerüchte, die aus Satiren über Dungersheim stammten, zu entlarven. Des weiteren hat er die noch zugänglichen Schriften von Dungersheim durchgesehen und sie in ihrem Inhalt, ihrem Umfeld und der Entstehungsgeschichte vorgestellt.

Da sind Lehr- und Schulschriften, Streitschriften gegen die böhmischen Brüder, die im Auftrag des Landesherrn verfaßt sind, und hagiographische Schriften. Nach den Briefen an Erasmus und Johannes Wildenauer wendet sich der Vf. der Haltung Dungersheim zur Leipziger Disputation zu. Ausführlich wird der Briefwechsel mit Luther erschlossen. Hier zeigt sich Dungersheim als ein tief frommer Gelehrter, der die Verständigung sucht. Erst später nimmt er den Grobianismus Luthers auf und schlägt zurück. Bei den theologischen Schriften gibt es dann sehr viele Gutachten und Berichte. Es finden sich auch deutsche Anti-Luther-Schriften. Schließlich berichtet der Vf. noch über die letzten Jahrzehnte des Lebens und das Eindringen der Reformation in Leipzig und in die Universität.

In einer Zusammenfassung wird zugleich eine Gesamtwürdigung gegeben. Beigefügt sind Register zu den Schriftstellen, zu Namen und Orten und zu Sachen und Begriffen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist an den Anfang gestellt.

Dieses hochgelehrte Werk ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit. Es bringt Licht in vielerlei Vorgänge und zeigt manche Bezüge auf, die zu neuen Bewertungen führen müssen. Zum andern liefert das Werk die Grundlagen zur Erforschung der Theologie Dungersheims. An dieser von Freunden und Feinden geachteten Persönlichkeit ließe sich erforschen, was einer Verständigung zwischen den Gegnern der damaligen Zeit entgegenstand. Sicher ist Dungersheim nicht nur in scholastischer Theologie, sondern auch in den Lehren der Väter bewandert und kennt die Schrift. Aber das Vorverständnis und die Methode, mit denen er an seine Quellen und Texte herangeht, ist wohl ein anderes als bei Luther. Dies beschränkt sich wohl nicht nur auf die Anerkennung oder Nichtanerkennung eines kirchlichen Lehramtes. Die Erforschung solcher Hintergründe ist sicher hilfreich in Auseinandersetzungen unserer Gegenwart.

Passau Philipp Schäfer

Lorenz, Erika: **Ins Dunkel geschrieben.** Johannes vom Kreuz – Briefe geistlicher Führung. – Freiburg: Herder 1987. 156 S. (Herder Taschenbuch 1505), DM 9.90

Das Buch behandelt ausschließlich die Briefe des Juan de la Cruz an seine geistlichen Schülerinnen und Schüler.

Ein fiktiver Brief von ihm, gleich am Beginn des Buches, gerichtet an den Leser heute, ist eine erstaunlich echte, menschliche und der heiligen Person des Juan de la Cruz angemessene Einleitung für das, was den Leser an reichhaltigen Inhalten in der Wiedergabe der Briefe und deren Kommentierung erwartet. L. fährt fort mit einer biographischen Hinführung zu dieser Gestalt der christlichen Mystik.

Die Hauptkap. des Taschenbuches sind „Jona in der Fremde; Der Spiegel; Die Krone; Heilsame Wünsche; Glückseliges Nichts; Dunkler Glaube; Skrupel; Wie auch immer; Der Habit".

Es folgt am Schluß ein Quellennachweis und eine Bibliographie. Das Buch bringt eine Landkarte Spaniens mit markierten Orten des Lebens und Wirkens des Heiligen und Kirchenlehrers.

Die Überschriften der Hauptkap. zeigen bereits, daß es dem Buch darum geht, den Heiligen vornehmlich als großen Lyriker und Menschen, der er war, zu beschreiben. Die einzelnen Kap. verflechten die Lehren, das Erleben, biographische Daten und solche, die das geistige Ambiente und geschichtliche Fakten Spaniens betreffen, auf eine sprachlich gelungene Weise, die man erstaunlich zu nennen geneigt ist. Es folgen jeweils auf die deutsche Wiedergabe eines Briefes (z. B. „Wie auch immer; an Ana de Jesús [Jimena]. Madrid, den 6. Juli 1591;" S. 129) Erläuterungen über die Situation, die Fragestellung, die strittigen Überlegungen und über die Entscheidungen, die der geistliche Vater, Fray Juan de la Cruz, anempfiehlt. Das gesamte Buch ist geprägt von einer Sachkenntnis, die weit über das hinausgeht, was von den Wissenschaften der Hispanistik und der Theologie erwartet wird: Die Sachkenntnis ist geprägt von einem erstaunlichen und überzeugenden Gespür für die außerordentliche Ausstrahlung dieses Heiligen, der in Deutschland erst sehr langsam Gehör findet, und dessen

Bedeutung weitgehend noch unbekannt ist. Vor allem aber ist es das Verdienst dieses Buches, den Heiligen als sehr vielschichtige Persönlichkeit von umfassender und in der Liebe zu Gott und damit auch zu Mensch und Geschöpf tief verwurzelten Menschen zu erfahren. Die Betonung liegt auf „erfahren": Der Leser erfährt die Geistigkeit und göttliche Weisheit dieses großen Lehrers der Mystik und Gottesliebe, nicht sind es bloße fromme Informationen, die übermittelt werden. Die Sprache rührt an. Das Buch leistet mehr, als theologische Erörterungen oder devote Heiligenbeschreibungen oftmals bieten. Es läßt staunen auf eine Art, die von der Berührung durch das Heilige geprägt ist. Der Vf.in gelingt es, so muß man es einfach sagen, die geistige Präsenz desjenigen Menschen zu realisieren, der auf seine besondere Art die Brücke zwischen Gott und Mensch geschaffen hat, die zum Beschreiten und Hinübergehen einlädt.

Wissenschaftlich ist dieses Buch nicht nur insofern bemerkenswert, als es relevante Daten und Fakten sowie theologisch wichtige Inhalte und Reflexionen vermittelt, sondern am ehesten gerade dadurch, daß es so dezidiert die Geistigkeit dessen, worüber es handelt, präsent macht. Es wird hier eine Wissenschaft betrieben, wie sie u. E. sein soll: als Hindurchgang durch das Medium Mensch, insofern ein Mensch (hier die Vf.in) in der Lage ist, das Wesen und die überzeitliche Präsenz des spirituellen Stromes eines außerordentlichen Menschen (hier des Heiligen Juan de la Cruz) zu verifizieren – nicht nur im Medium „Buch", sondern auch in sich selbst und damit zugleich im Leser, sofern dieser seine Sinne öffnet.

Wer die Schriften des Juan da la Cruz kennt, findet im Buch von L. eine wunderbare, nochmalige und nochmals reichere Bestätigung dessen, was zuvor bewußt war oder ahnend gesehen wurde. Wer sie bisher nicht kennt, muß sie durch dieses Buch einfach lieben und bewundern lernen, indem er auf die Weise des Staunens sein Wissen und sein Leben bereichert.

Burgdorf Erhard Meier

Urbina, Fernando: **Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit.** Johannes vom Kreuz und sein Denken. Übers. aus d. Span. v. A. Schlüter u. U. Patzschke-Krueger. – Salzburg: Otto Müller 1986. 128 S., kart. DM/sfr 24.80 / öS 168.–

Der Titel des Buches gibt bereits Auskunft über die theologische Bedeutung der „dunklen Nacht" als Zentralbegriff in der Mystik des Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz). Der Vf. erläutert im ersten Teil des Buches „Eine Dynamik" eine Befreiungsdynamik des Geistes als Triebkraft für den Aufstieg zum Berge Karmel, wie ihn der Dichter JvKr beschreibt. Die Mystagogie wird auch als Befreiung aus Fixierungen des Geistes erläutert, als Läuterung der Sinne und Begierden mit der Folge der Freiheit des Geistes zu Gott hin. In einer Begriffsbestimmung erläutert Vf. z. B. psychisch-geistige Fixierungen verschiedener Art in verschiedenen Lebensvollzügen, die JvKr zu überwinden lehrt (40ff). Solche Analysen der sanjuanistischen Mystagogik, auch vor dem Hintergrund des klerikalen Barock und des derzeitigen Ordens-Lebens, machen das Buch zu einer wichtigen Lektüre für alle diejenigen, die einen tieferen Einblick in die Mystik des Juan de la Cruz erlangen wollen.

Aus dem Corpus sanjuanisticum werden vor allem die Sinngehalte des Gedichts „Noche oscura" eingehend untersucht, ferner Symbolismen, formale und semantische Aspekte. Es wird schließlich über das Wesen der Kontemplation bei JvKr theologisch nachgedacht, dessen aktuelle Bedeutung beleuchtet und im letzten Kap. über „evangelische" und „mystische Kontemplation" die These vertreten und erläutert, daß JvKr eine Synthese zwischen dem Geist des Evangeliums und der kontemplativen, mystischen Tradition des Westens geschaffen habe. Die wesentlichen Elemente der evangelischen Kontemplation könnte man, wie zuvor gesehen, in 5 Punkten zusammenfassen (Punkt 5): „Die ‚Weisheit Gottes' (1 Kor 2,6–16) als das Kennen des ‚Geheimnisses Gottes' (Eph 1,15–23; 3,1–21), welches seine Fülle in der Liebe (1 Joh 3,7–21) findet und nicht exklusives Eigentum einer Elite ist, die sich hohen und esoterischen Lehren hingibt. Sie befindet sich vielmehr bei den Kleinen und Armen (1 Kor 1,26–30): ‚Ich danke dir, Vater, weil du diese Dinge vor den Weisen verborgen, den Kleinen aber offenbart hast' (Mt 11,25)" (117).

Das Buch bietet eine Aktualisierung der sanjuanistischen Mystik, die sowohl für Theologen als auch Laien-Gläubige von Bedeutung sein kann. Indem er sorgfältig auf die Sinngehalte der vielen Bilder und Symbole und auf deren Relevanz für das Geistes- und Seelenleben des Menschen eingeht und sie transparent macht (die breitgefächerte Tiefe der Nacht-Symbolik S. 74ff zum Beispiel), stellt er eine Lektüre vor, deren Gewinn für die Neuentdeckung und Wiederbelebung mystischen Glaubens und Lebens in unserer Zeit klar zutage tritt, und zwar für alle, die sich um den Glauben bemühen.

Burgdorf Erhard Meier

Johannes vom Kreuz: Ihn will ich suchen, den meine Seele liebt. Gebete und Betrachtungen, hg. v. Karmel in Mailand. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1987. 118 S. geb. DM 14.–

Das Buch bietet Gedichte des Juan de la Cruz wie auch Erläuterungen zum „Lied der Liebe" (Cántico espiritual) und zur „Lebendige Liebesflamme" (Llama de amor viva) in einer bibliophilen Ausgabe. Ein Vorwort von Wolfgang Bader verdeutlich, was die Gebets-Sammlung vor allem möchte, gemäß den Lehren des JvKr: „Die hier zusammengetragenen Gebete wurden nicht zum Nachsprechen formuliert. Denn für Johannes ist das Schönste am Beten nicht das, was wir Gott sagen, ... sondern zu verstehen, was Gott uns sagen möchte. Mit Gott sprechen ist vor allem ein Empfangen, ein schweigendes Beim-anderen-Sein" (6f). Unter diesen Voraussetzungen ist das schöne Buch als Hinführung zu jenem großen Dichter und Mystiker, dem in den nichtromanischen Ländern noch zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, ein Gewinn für die Eröffnung mystischen Glaubens und Betens in der Religion und in allen Lebensvollzügen, gerade in unserer Zeit und Welt. In der Tat kann man die Gedichte und Gebete Juans nicht nachbeten. Man muß sie lesen, meditieren, austragen, und dann selbst das Hören einüben.

Die Gedichte sind unter fünf Überschriften gestellt: Frei werden von sich selbst; Gott suchen; Eins werden mit dem Herrn; Umgewandelt werden in Gott; Eins sein mit Gott. Jeweils werden damit Bibelworte verbunden, z. B. zu „Umgewandelt werden in Gott": „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen" (Gal 4,6). – Eine Zeittafel des Lebens des Heiligen und Kirchenlehrers sowie ein Verzeichnis der Werke schließen das Buch ab.

Es ist, zusammen gesehen mit anderen Schriften zu Juan de la Cruz, ein wichtiges Werk zur unbedingt fälligen Verbreitung dieses großen Geistes, der durch seine Menschlichkeit und Gott-Erfahrung, durch die prophetische Kraft seiner Dichtung und seine mystische Dynamik der heutigen Zeit ein großer Lehrer sein kann.

Burgdorf Erhard Meier

Kunstlandschaft Oberschwaben. Texte: **Kramarczyk,** Ludwig / Fotos: **von der Mülbe,** Wolf-Christian. – Würzburg: Stürz Verlag 1986. 199 S., geb. DM 98.–

Eine theologische Zeitschrift ist kein Organ für Besprechungen von Bildbänden, und doch gibt es Ausnahmen. Eine dieser Ausnahmen ist zweifellos der hier anzuzeigende Band über Oberschwaben als Kunstlandschaft, und zwar in vielerlei Hinsicht. Alles an diesem Band ist von hoher Qualität: der einführende Text, die Bildlegenden, die Aufnahmen und deren Wiedergabe und schließlich ein Layout, wie man es in dieser Schönheit und so überlegt und durchdacht bei Bildbänden selten findet. Letztlich aber entscheidet für den Anspruch des Bandes der Umstand, daß hier in vorzüglicher Weise dargestellt wird, wie Religion und Kunst sich verbinden, wie der Glaube eine ganze Landschaft und deren Kunst unverkennbar prägt.

Beide Autoren waren sich bewußt, daß sie ein visuelles Thema zu behandeln und darzustellen hatten, daß also Bild und Text zusammen helfen und zusammen wirken müssen. Das hochgesteckte Ziel wurde erreicht, weil die Autoren alle Voraussetzungen dafür mitgebracht haben und weil der Verlag keine Mühe gescheut hat, den ehrgeizigen Plan zu realisieren. So großzügig freilich die Auswahl der Bilder auch ist, alle Wünsche sind bei einem Bildband kaum erfüllbar.

Das behandelte Gebiet reicht von Ulm und Blaubeuren im Norden bis zum Bodensee im Süden, greift ein wenig aus ins ehemalig vorderösterreichische Gebiet des heutigen Landes Baden und hinüber nach Bayerisch Schwaben (Ottobeuren, Memmingen, Buxheim). Vielleicht wäre die Beschränkung auf das württembergische Oberschwaben konsequenter gewesen, zumal etwa die Reichenau hätte ausführlicher vorgestellt werden können und die Kirche auf dem Bussen nur flüchtig von außen gezeigt wird. Andererseits sind die Grenzen fließend, sind sie mitunter zufällig gezogen worden, und es

läßt sich verstehen, wenn eine Darstellung Oberschwabens solche Kostbarkeiten wie Ottobeuren oder Buxheim nicht auslassen möchte; wenn aber Ottobeuren, warum dann nicht Irsee oder Kempten?

Von solchen peripheren Fragen abgesehen läßt sich sagen, daß der Bd voll und ganz gelungen ist, daß er selbst dem mit dieser Landschaft Vertrauten noch Überraschungen zu bieten vermag. Das Bild zieht den Betrachter in seinen Bann, und der Text lehrt ihn das Geheimnis dieser Kunstlandschaft verstehen und bewundern.

Nijmegen Hans Pörnbacher

Seckler, Max: **Die schiefen Wände des Lehrhauses.** Katholizität als Herausforderung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1988). 267 S., kart. DM 29.80

Der vorliegende Bd umfaßt bereits anderwärts publizierte Beiträge des Tübinger Fundamentaltheologen aus den Jahren 1965–1987 und eine Erstveröffentlichung. Auf den ersten Blick kann der Eindruck entstehen, als seien hier Ausführungen, die zum „Traktat Kirche" (bzw. zur Theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre) gehören, bunt gemischt mit Erörterungen zum „Traktat Religion". Die richtige Zuordnung ergibt sich aus dem wichtigen Aufsatz zur Lehre des Thomas von Aquin über den „Leib Christi" (1974). Die Frage des Aquinaten, „ob Christus das Haupt aller Menschen sei", macht S. mit Recht zum Leitfaden seines wegweisenden, Ekklesiologie christologisch aufsprengenden Interpretationsansatzes: „Wo die Liebe ist, ist verwirklichter Leib Christi, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, auch ohne ausdrücklichen und sich seiner selbst als solchen bewußten Glauben." (39)

Diese Perspektive bleibt bestimmend auch für die beiden im engeren Sinne religionstheologischen Essays, „Theosoterik und Autosoterik" (1982) und „Theologie der Religionen mit Fragezeichen" (1986) – denen noch zwei kurze Beiträge, „Die letzte Bestimmung des Menschen" (1973) und „Außerhalb der Kirche Heil oder kein Heil?" (1980), beigegeben sind.

Die pointierte Kritik des Vf.s an der üblich gewordenen globalen Sicht aller Religionen als „Heilswege" (vgl. bes. 64–70) und an dem Verständnis von Religion als Modus des Betroffenseins vom Unbedingten, nicht primär einer teleologisch orientierten Praxis (vgl. bes. 43–49) sollte im Zusammenhang mit seinem zentralen Beitrag zu Bd I des „Handbuchs der Fundamentaltheologie": „Der theologische Begriff der Religion", gelesen werden.

Den eigentlichen Schwerpunkt des Buches bildet allerdings die Frage nach dem spannungsvollen Verhältnis von Kirche und Theologie.

Es ist gut, daß als Hintergrund der neuen Arbeit „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie" hier noch einmal einige stärker theologiegeschichtlich orientierte Untersuchungen zum Abdruck kommen, so die äußerst dichte Studie zu den loci theologici bei Cano (1987) und der thesenartige Überblick über sieben im Verlaufe der Kirchengeschichte paradigmatisch gewordene Modelle des Verhältnisses „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft" (1982), aber auch die (im wissenschaftlichen Detail nicht weniger bedeutsamen) Ausführungen zur „regionalen Konkretion" der Fragestellung im Beitrag über das Wilhelmsstift Tübingen (1982), schließlich der „Auftakt" zu S.s intensiver Erforschung des Problemfeldes in seiner Tübinger Antrittsvorlesung (1965).

In dem hier erstmals publizierten Beitrag (136–155) werden – mit Rückverweis auf die theologiegeschichtlich eruierten sieben Grundmuster im Spannungsfeld von kirchlichem Lehramt und Theologie – drei „Modelle der kriteriologischen Vermittlung" von Kirche und Theologie herausgestellt:

1. der wissenschaftstheoretische theologische Individualismus, 2. die institutionelle Wissenschaftsautonomie und 3. die ekklesiale Normenvermittlung – wobei nur das dritte Modell „den Grundsätzen der theologischen Prinzipienlehre letztlich gerecht werden" dürfte (vgl. 144). Trotz der diese Modelle kommentierenden „Folgerungen und Klarstellungen" (vgl. bes. 148: „Norma proxima ist das Glaubenszeugnis der Kirche im ganzen und nicht einfach nur die Glaubensverkündigung und -lehre des pastoralen Lehramtes.") finden sich hier einige Unschärfen im Gebrauch des Begriffs „Kirche" (vgl. z. B. 146: „Diese hat [...] nach Maßgabe ihrer Verfassung das Recht und die Pflicht, aus ihrer Sicht [...] zu befinden." – Gibt es eine „Sicht der Kirche", aus der heraus über Ergebnisse der Theologie befunden werden könnte?).

In den bedenkenswerten Ausführungen über die „wissenschaftstheoretische Seite im Freiheitsproblem" (151–153) scheint mir eine wichtige Frage nicht weit genug verfolgt.

„Jede Wissenschaft arbeitet unter gesellschaftlichen Vorgaben, zu denen auch vorwissenschaftliche ‚Glaubens'-Überzeugungen und Grundwertaxiome gehören." (152) Allerdings ist „die Theologie tatsächlich die einzige Wissenschaft [...], die eine derartige axiomatische und gesellschaftliche Bindung ausdrücklich zu ihren konstitutiven Prinzipien zählt" (vgl. 153). Dieses „Spiel mit offenen Karten" bedeute, „daß damit nicht eigentlich die wissenschaftliche Freiheit begrenzt, sondern ihre Begrenztheit nur offengelegt und damit auch für die Wissenschaftspraxis faßbar und pragmatisch umsetzbar wird" (vgl. ebd.). Der hier nicht ausgeräumte Widerspruch zwischen „Begrenztheit" und „nicht eigentlich begrenzt werden" der wissenschaftlichen Freiheit erfordert im Sinne sowohl des christlichen Glaubens wie des neuzeitlichen Anspruchs der Vernunftautonomie einen weiteren Reflexionsschritt: Wenn die christliche Botschaft wirklich „ein-für-allemal" gültig ist, also auch im Horizont eines adäquaten Begriffs autonomer Vernunft, dann darf die Theologie als strenge Wissenschaft die (faktisch stets wirksamen) „gesellschaftlichen Vorgaben" prinzipiell nur so lange und in dem Maße als verbindlich betrachten, wie sie sich als Möglichkeitsbedingungen wahrer Freiheit, nicht also als deren Begrenzung verstehen lassen. Hier wäre noch stärker das bleibende Verdienst der Aufklärung, auch im Hinblick auf eine gegenläufige Kriteriologie der Vermittlung im Verhältnis von kirchlichen Vorgaben und theologischer Wissenschaft, herauszuheben, ganz im Sinne der Hochschätzung, die S. in anderen Veröffentlichungen der Aufklärung zuteil werden läßt.

Dem Epilog des Buches ist sein attraktiver Titel entnommen. Bei aller Liebe zur Kirche, die aus jedem der hier gesammelten Beiträge spürbar wird, klingt in diesen abschließenden Ausführungen über die jüdische Dialogkultur doch die ernste Frage an, ob die christliche Gemeinde das Adjektiv „katholisch", aufs Faktische gesehen, zu Recht für sich in Anspruch nehmen darf oder ob gerade im Hinblick auf die Realisierung wirklicher Katholizität die Kirche nicht allen Grund hat, sich weiter an jenem Wurzelstock zu orientieren, in den sie nur als Wildling eingepflanzt worden ist.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Pastor, Félix Alejandro: **La Lógica de lo Inefable.** Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. 330 S., kart. Lit 20 000

Die Studie ist in 5 Kap. gegliedert – teilweise frühere Publikationen des Vf.s in Estudios Eclesiásticos (Madrid) –, die das Problem des Gottesbildes in der kirchlichen Tradition umkreisen. Ausgangspunkt ist die Analyse der Sprache des „christlichen Theismus". Hierfür sollen Logik, Wissenschaftstheorie und Semiotik Hilfe leisten. Eine grundsätzliche Stellungnahme zu dieser methodologisch ambitionierten Frage erfolgt im 1. Kap., dessen Inhalt – La Lógica de lo Inefable – als Titel des Buches figuriert. Es folgen weitere Betrachtungen über die biblische Sprache von Gott, Kontinuität zwischen biblischem Theismus und christlichem Kerygma, apophatische und kataphatische Theologie.

Die Reflexion über die Sprache, die auf sprachanalytische Kleinarbeit verzichtet, dient als Rahmen, in dem Dogmen- und Theologiegeschichte in sehr fundierter Weise zur Entfaltung kommen. Die Studie stellt sich der modernen Säkularität und bespricht auch jede zeitgenössische Position, die Relevanz hinsichtlich der Frage des Gottesbildes besitzt. Die Tendenz ist am Werke, ab Gogarten und Bonhoeffer vom „postmodernen Diskurs" zu sprechen.

P. schließt sich keiner der heute prädominierenden Theologien an, auch nicht der transzendentalen Methode seines Ordensbruders K. Rahner. Etliche theologische Positionen werden der Einseitigkeit überführt, aber das Ansinnen ist eher integrativ. Die angestrebte kategorial-analytische Integration in der Konstruktion des Gottesbildes erfolgt durch umsichtiges Aufbauen von Polaritäten, Transzendenz und Geschichte, Deus absconditus und relevatus, Gott in se und extra se werden zur Einheit des immer reichhaltigeren Gottesbildes der Tradition und des Lehramtes überhöht. Eine Anreicherung geschieht zweifelsohne durch die Heranziehung der biblischen Theologie im attributiven Verfahren.

Rez. fragt sich, ob wir nicht in diesem kleinen Buch ein Musterexemplar einer neuen Neoscholastik vor uns haben, die die Feuerprobe der „Postmoderne" überstanden hat.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Bartnik, Czesław Stanisław: **Chrystus jako sens historii** (Christus als der Sinn der Geschichte). – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej (1987). 356 S.

Bartnik, Czesław Stanisław: **Historia ludzka i Chrystus** (Die menschliche Geschichte und Christus). – Katowice: Księgarnia św. Jacka (1987). 348 S.

Das Jahr 1987 bereicherte das umfangreiche Schaffen von Prof. Czesław Bartnik um zwei weitere Bücher. Ihr Autor – der gegenwärtige Inhaber des Lehrstuhls für Dogmengeschichte und Leiter

der Sektion für Dogmatische Theologie an der Theol. Fak. der Katholischen Univ. Lublin – ist bekannt durch eine Reihe von Publikationen über das Verhältnis des christlichen Denkens zur Welt, zur Geschichte, zur Kultur, zum sozialen Leben, zur Politik und zur Nation. Er hat über 400 Abhandlungen und Artikel in Polen und im Ausland veröffentlicht. In der BRD erschien zuletzt sein Buch „Formen der politischen Theologie in Polen" (Regensburg 1986).

B. entwickelt in seinen Auffassungen einen realistischen Personalismus. Er führt wissenschaftliche Untersuchungen auf vielen anderen Ebenen der Theologie und Philosophie durch und bemüht sich um die Popularisierung ihrer Ergebnisse. Ein solches Ziel schwebte ihm auch bei der gleichzeitigen Veröffentlichung dieser beiden Bücher vor, die sich um das prinzipielle Problem drehen: Jesus Christus als das Zentrum, das Ziel und der Sinn jeglicher Geschichte. In beiden Arbeiten ist der Autor mit Erfolg bemüht, diese für das christliche Denken fundamentale Wahrheit in die konkrete geschichtliche Praxis zu übersetzen. Bereits der Titel des einen Buches „Christus als der Sinn der Geschichte" enthält Vorschläge für einen konkreten Weg, den Sinn der Ereignisse, Taten, Pläne, historischen Prozesse, Epochen, Kulturen und Religionen zu entdecken. Die Gedanken des Autors optieren in Richtung einer solchen Suche nach dem Sinn der Geschichte (Mikrogeschichte, Makrogeschichte und Megageschichte), die die Prämisse „nicht allein aus dem Verstand heraus, sondern auch aus dem Glauben" enthält.

Die Grundlage dafür, von der Person Jesu Christi als von dem Sinn aller Geschichte zu sprechen, liegt in seinem Leben im historischen Zeit-Raum, in seiner menschlichen Realität und in der gesellschaftlichen Erfüllung dieser Historizität. Deshalb steht Jesus als historische Tatsache auch in beiden Arbeiten am Anfang. „Die menschliche Geschichte und Christus" konzentriert sich dabei auf die Besprechung der Zeugnisse für das tatsächliche Existieren des Jesus von Nazareth (Kap. II), während es in der zweiten Arbeit darum geht, Jesus als historisches Sein im Rahmen der sog. Jesulogie aufzuzeigen. In der Konsequenz sehen wir schon hier, daß die Geschichte im engeren Sinne mit Jesus zu Ende ist. Die Jesulogie dagegen führt zur Welt des Wortes Gottes, das wiederum zum Teil vom Geschichtspunkt der Geschichte „wahrgenommen" werden kann, ja selbst zur Geschichte wurde. Dieser Gedanke wird auf den weiteren Seiten des Buches „Christus als der Sinn der Geschichte" weitergeführt.

Das zeigt schon das III. Kap. „Hin zur Christologie". Zum Teil ist es der Besprechung der existierenden christologischen Modelle gewidmet. Die durchsichtige Klassifizierung und Präsentation der zeitgenössischen Tendenzen in der Christologie erweist sich selbst für den Leser, der sich in dieser Problematik auskennt, als sehr wertvoll. Noch einmal sehen wir, wie das Phänomen Jesus Christus niemals erschöpfend erfaßt wird. Daher entwickelt sich die Christologie ständig weiter und ist immer pluralistisch. Innerhalb ihrer verschiedenen Formen muß B. zufolge „die Christologie der personalen Erfüllung entwickelt werden. Denn das Sein strebt zur personalen Gestalt, die Absolutheit der Fülle und die Fülle der Absolutheit ist. Alles Sein erreicht seine Kulminationspunkt, auch wenn es sich ständig weiter entwickelt, in der Person Jesu Christi. Er ist das Prinzip der Geschichte und zugleich die Geschichte im vollen Sinne dieses Wortes. Die Welt ist das Mit-Mysterium Christi, und Christus ist das Mit-Mysterium der Welt. Aus Welt und Geschichte schafft er sein Heilsreich, das das zeitliche Leben der Gesellschaften, Zivilisationen und Religionen beeinflußt. Durch seine Person gibt er dem gesellschaftlichen und dem individuellen Sein Sinn". Diese Konzeption unterstreicht den Parallelismus zwischen der Geschichte eines jeden Menschen als Individuum und der Geschichte Jesu. Hier kann man von einer gewissen gemeinsamen oder Mit-Geschichte sprechen. Diese Wahrnehmungen der Christologie der personalen Erfüllung harmonisieren hervorragend mit den zeitgenössischen Versuchen, den Sinn des Daseins des Menschen und der ihn umgebenden Wirklichkeit zu bestimmen. Der Inhalt dieser Christologie ist eine bestimmte Konstruktion, die jede Einzelrichtung der Theologie ergänzen kann. Sie stützt sich auf das Prinzip des christlichen Personalismus. Dies ist keine Option, die andere ausschließen würde. Sicher ist sie dem Autor am nächsten, der sie aber dem Leser nicht vorschreiben will.

Die Möglichkeit einer anderen Sicht, wenn auch immer durch das Prisma der Person Jesu Christi, zeichnet das zweite der besprochenen Bücher „Die menschliche Geschichte und Christus". B. präsentiert darin eine Reihe von dem christlichen Denken eigenen Geschichtsauffassungen. Dabei läßt er sich von der Überzeugung leiten, daß in einer jeden solchen Auffassung etwas Unwiederholbares, Besonderes und nur ihr Eigenes verborgen ist. Gleichzeitig supponiert er, daß die Erkenntnis des Geheimnisses der Geschichte immer nur in Aspekten vor sich geht, ohne es jemals völlig zu erschöpfen.

Die Kenntnis so vieler Geschichtsauffassungen hilft dem interessierten Leser, sich eine eigene Sicht zu erarbeiten, die das Christentum ebenfalls bereichern sollte. Die Notwendigkeit einer solchen Kenntnis ergibt sich auch aus der Verpflichtung gegenüber der Wirklichkeit in ihrer allgemeinen und individuellen Dimension eine erkenntnismäßige und praktische Haltung einzunehmen. So verstehen die präsentierten, hervorragenden Vorläufer und späteren Schöpfer der Theologie der Geschichte ihre Sendung.

In den folgenden Kap. des Buches werden besprochen: die messianische Geschichte des hl. Matthäus, die Theologie als Heilsgeschichte bei hl. Lukas, Geschichte und Anti-Geschichte in der „Didache", Geschichte als gesellschaftliche Harmonie (Clemens von Rom), Geschichte als liturgisches Drama (Apokalypse des hl. Johannes), Geschichte als Bezug der Menschheit auf den Logos (Justinus der Märtyrer), Geschichte als göttliche Pädagogie (Irenäus von Lyon), Geschichte als Spiritualisierung (Origenes), eschatologisierende Geschichte (Augustinus), irdisches Glück bringende Geschichte (Joachim de Fiore), Geschichte als Gegebenheit der unbeweglichen Welt (Thomas von Aquin), in ideale Gemeinschaft gebannte Geschichte (Thomas Campanella), von der Vorsehung geschriebene Geschichte (J. B. Bossuet), Geschichte nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit (A. Cieskowski), Geschichte als Evolution auf Christus hin (P. Teilhard de Chardin), Geschichte als Geschichte der Kulturen (A. J. Toynbee), Geschichte in Christus (H. Urs von Balthasar), Geschichte als Heilsgeschichte (J. Daniélou), personalistische Geschichte, Geschichte der Menschheit als nationaler Gemeinschaften von Personengemeinschaften (Johannes Paul II.).

Der Versuch einer Skizzierung des Denkens des gegenwärtigen Papstes über das Geheimnis der Geschichte beschließt diese umfangreiche Studie der Anschauungen aus dem Grenzgebiet von Theologie und Geschichtsphilosophie. Der Autor meint nicht etwa, daß die repräsentierten Gestalten am charakteristischsten sind für das christliche Denken. Er ist sich im klaren darüber, daß hervorragende Geschichtstheologen übergangen wurden, von den Philosophen gar nicht zu reden (Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie, Sozialphilosophie, Philosophie des Menschen u. dgl.). Bekanntlich ist es unmöglich, in einer Arbeit den ganzen Bereich des Denkens zu einem bestimmten Problem unterzubringen. Es wurden bestimmte Horizonte skizziert, an denen vielleicht neue Arbeiten auf dem Gebiet der Theologie und Geschichtsphilosophie erscheinen werden. Solche Untersuchungen müßten dann aber noch viele andere Richtungen und Denksysteme berücksichtigen, die mit dem Christentum im Zusammenhang stehen. B. mußte in seiner Arbeit viele Quellen aus anderen Gebieten wie z. B. aus der Bibelwissenschaft, Patrologie, Soziologie, Kulturwissenschaft und Literaturwissenschaft verwenden, und er ist der Ansicht, daß man das Problem des Sinnes der Geschichte und des Ortes der Person Jesu Christi in ihr nicht nur rein populär darlegen kann. Damit wären wir von einer kompletten Fälschung bedroht. Sowohl hier wie so oft im Leben ist die sog. Leichtigkeit der größte Feind des Denkens. Die Fähigkeit, nicht in diese Falle zu gehen, ist zweifellos einer der vielen Vorzüge der beiden hier besprochenen Bücher.

Lublin Stanislaw Rabiej

Bartnik, Czesław Stanisław: **Formen der politischen Theologie in Polen.** – Regensburg: Pustet (1986) 159 S. (Eichstätter Materialien, Schriftenreihe der Kath. Univ. Eichstätt, Bd. 8, Abt. Philosophie und Theologie, 4) kart. DM 39.–

Die Bezeichnung „politische Theologie" – darauf weist der Vf. im Vorwort hin – muß weitgefaßt verstanden werden, im Sinn des altgriechischen Wortes ‚polis', das das gesamte „gesellschaftliche, öffentliche und historisch-existentielle Leben bezeichnet" (7). Mit anderen Worten, der Vf. beabsichtigt, das Spezifikum der Theologie in Polen zu skizzieren. Damit meint er jedoch nicht das „importierte System- und Abstraktionsdenken", das nur in der „Welt der Hochschulen und der offiziellen Institutionen" funktioniert, sondern „Theologie im eigentlichen Sinn", die nicht so sehr von theologischen Fachleuten, „sondern eher von den Kerygmatikern, Dichtern, Schriftstellern, Geisteswissenschaftlern, den großen Schöpfern der Nationalkultur sowie den geistigen Führern des Landes entwickelt wird" (7).

Im weiteren Verlauf zählt B. immer wieder die Namen derer auf (27. 29. 30. 31f. 33f. 35. 36. 39. u. ö.), die er zu den Schöpfern der „Theologie im eigentlichen Sinn" zählt. Dem deutschen Leser sagen die aufgereihten Namen – mit wenigen Ausnahmen – leider kaum etwas. „Nicht meine Schuld!" – würde wohl B. darauf antworten: „Die Geschichte des Nachbarvolkes sollte man besser kennen!" – Tatsächlich besteht diesbezüglich deutscherseits ein Nachholbedarf. Doch andererseits muß auch B. sich sagen lassen, daß er stellenweise apologetisch vorgeht, vor allem bei der Darlegung der polnischen „Idee der Nation" (31f), des polnischen „Messianismus" (33) bzw. der „Idee der Sendung" (57–59). B. behauptet, Polen sei nie nationalistisch gewesen und habe sich nie als auserwähltes Volk verstanden. Das mag zwar in der Grundtendenz und für die Vertreter gelten, die er namentlich

anführt, aber es gab auch nationalistische Auswüchse, wie übrigens in jeder Nation. Ähnliche Vorbehalte muß man zur Behauptung B. s anmelden, daß Polen „keine Eroberungskriege geführt" habe (56). Aus der neueren Geschichte (1938) führt B. selber die Besetzung des „Hinter-Olza-Gebiets" durch polnische Truppen an und fügt die Erklärung hinzu, das war „nur eine Revanche gegenüber den Tschechen für das Jahr 1920" (57). Auf diese Weise ließe sich manche Eroberung beschönigen. Polens Geschichte – wie die Geschichte einer jeden Nation – ist groß genug, um auch ohne Retuschierungen dunkler Stellen auszukommen.

B. spricht (in Kap. 2) von „Magistralen christlichen Denkens in Polen" und erklärt dem Leser, damit seien „Hauptfäden, Grundrichtungen" (26) bzw. „Hauptlinien" (27) gemeint; sieben werden auf nachfolgenden Seiten angeführt. Gleich danach (im Kap. 3) ist von „gesellschaftlich-politischen Leitideen in der Geschichte Polens" die Rede (41) und acht dieser Ideen werden dem Leser vorgestellt. Beide Male kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein immenser Stoff zu knapp dargelegt und in vorgefaßte und zu zahlreiche Denkschemata gepreßt wurde.

Mit Gewinn wird der deutsche Leser die Ausführungen über die spezifisch polnische Christologie (Kap. 5) und Mariologie (Kap. 6) lesen. Hier bedauert man besonders die Knappheit der Ausführungen, die wohl durch die Angst vor zu hohen Druckkosten bedingt ist.

Die letzten Kap. sind zwei großen Gestalten aus der neuesten Geschichte der Kirche in Polen gewidmet, nämlich Kardinal Wyszynski (Kap. 7) und Papst Johannes Paul II. (Kap. 8). In der Schlußbemerkung (152–154) wird der jetzige Primas Jozef Glemp als Kontinuator der Grundideen dargestellt, die von den zuvor Genannten entwickelt wurden. Bei Papst Johannes Paul II. ist es vor allem das Bemühen um die Einheit Europas (137–144), verstanden als Einheit einer Völkerfamilie. „Dies ist gleichzeitig ein Versuch der Verschiebung sozialer Fragen von der Ebene der gesellschaftlichen Bewegungen, Klassen, Gruppierungen, frei geschaffenen Gemeinschaften auf die Basis der Familie und hauptsächlich des Volkes" (153). B. ist der Meinung, daß alle Initiativen und Reformen „unrealistisch" bleiben, „wenn sie die Wirklichkeit des Volkes nicht berücksichtigen". Er fügt hinzu: „Dasselbe betrifft auch das Programm des Christentums" und näherhin die Theologie (154). Aus der Bibliographie (155–159) geht hervor, daß B. bereits vier Veröffentlichungen, auch in englisch und französisch, dem Thema gewidmet hat.

Augsburg Joachim Piegsa

Werbick, Jürgen: **Glaube im Kontext.** Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie. – Zürich: Benziger 1983. 599 S., kart. DM 59.–

Jürgen Werbick gehört zu den – leider noch seltenen – systematischen Theologen, die sich auf den Dialog mit der Religionspädagogik einlassen und deren Grundlagenprobleme in fundamentaltheologische Zusammenhänge einbeziehen. Seine Habil.-Schrift, 1988 zweiter Aufl. erschienen, kann als der bisher gründlichste Versuch gelten, zentrale Anliegen gegenwärtiger Religionspädagogik wie die Elementarisierung und die Didaktik der Korrelation aufzugreifen, sie systematisch-theologisch weiterzudenken und über grundlegende Vorüberlegungen hinaus auch schon erste Konkretionen einer elementaren Theologie zu entwerfen.

Das Programm einer elementaren Theologie skizziert W. in der Einführung und im kurzen Schlußwort. Er meint damit eine „Theologie vor Ort" (521), die den Glauben im Kontext menschlicher Lebenspraxis und als Möglichkeit der Lösung lebensgeschichtlicher und sozialkultureller Probleme zu artikulieren versucht. Dieses Ziel macht zwei eng verbundene Bewegungen notwendig: die Konzentration auf die authentische Wahrheit des Christlichen, auf das Einfache, das Konstitutive; und die Konkretion an den Erfahrungen wahrhaft humaner Lebenspraxis, in denen sich die Wahrheit des Glaubens bewährt. Ohne solche Konkretion keine Konzentration, denn nur die Verbindung dieser beiden Bewegungen führt an den Ort, wo Theologie aus Erfahrung lebt und denkt. „Die Wahrheit des Glaubens kommt zur Geltung, wenn der Glaube sich seiner Wahrheit entsprechend auswirkt" (20).

Erfahrungen, die dem Glaubenden und der Theologie zu denken geben, sind vor allem die signifikanten Erfahrungen, die überraschen und enttäuschen, die Erfahrungen mit der Erfahrung, welche ein endgültiges, absolutes Wissen im Glauben unmöglich machen und an dessen Stelle ein identitätsbezogenes Wissen treten lassen, das sich in identitätsstiftenden Erfahrungen bewährt. „Die elementare Theologie fragt danach, wie die Wahrheit des Glaubens heute identitätsstiftendes Widerfahrnis sein kann" (39), während die dogmatische Reflexion nach der Identität des Christlichen in seiner wirkungsgeschichtlichen Entfaltung fragt. Beide bleiben konstitutiv aufeinander bezogen, aber das Zur-Wirkung-Kommen des Glaubens ist grundlegend, die dogmatische Verifikation ist nachträgliches Korrektiv, das notwendig wird, weil die Wirkungen des Glaubens ambivalent sind. „Das Wesen des Glaubens muß sich an der Überwindung seines Unwesens bewähren" (44). W.s Ziel ist es also, die Wahrheiten des Glaubens als unersetzliche Voraussetzungen einer gelingenden Identitätsentwicklung zu legitimieren. Sein Weg ist die theologische Wirkungsanalyse, die die Inspirationskraft des Glaubens in den Krisen der Identitätsentwicklung in signifikanten Erfahrungen rekonstruiert und daraus eine Logik identitätsbezogenen Wissens entwickelt.

Zur Realisierung dieses anspruchsvollen Programms holt W. weit aus. Im zweiten Kap. stellt er die verschiedenen Ansätze zur Theorie der Identität dar (Systemtheorie, symbolischer Interaktionismus, Psychoanalyse), faßt sie in seinem Verständnis von Identität als kommunikative Kompetenz zusammen und tritt im dritten Kap. in ein Gespräch mit ihnen ein über den Zusammenhang von Symbol und Identität.

Das zwei Drittel des Buches umfassende vierte Kap. bringt die Konkretisierung des Programms. Es macht den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit der individuellen Freiheitsgeschichte deutlich, indem es zeigt, wie die Symbole des Glaubens den signifikanten Erfahrungen der Identitätsentwicklung des Individuums entsprechen. In der Darstellung der signifikanten Erfahrungen orientiert sich W. an Eriksons Schema der Phasen der Identitätsentwicklung. Die Inspirationskraft des Glaubens sieht W. in der Öffnung der signifikanten Erfahrungen, die nach Erikson immer Beziehungserfahrungen sind, auf die Gottesbeziehung hin. „Das Wissen, von dem die Ich-Identität – die menschliche Freiheit – lebt, ist ein ‚Wissen' um diese höchste Bezogenheit, wie sie sich in grundlegenden menschlichen Beziehungserfahrungen als mehr oder weniger verdunkelte Verheißung vorweg ereignet" (81).

Mit Hilfe dieses Ansatzes entdeckt W. vielfältige Zusammenhänge zwischen den Grunderfahrungen der individuellen Entwicklungsgeschichte und zentralen Inhalten des christlichen Glaubens wie Glaube, Gnade, Sünde, Erlösung, das Böse, Gericht, Rechtfertigung, Gottesherrschaft, Erwählung, Heiliger Geist, Tod, Auferstehung. Bei diesen Korrelationsversuchen kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß der Beitrag des Glaubens nicht auf den Horizont der jeweiligen Konflikterfahrung zu reduzieren ist, sondern darüber hinausführt und zur Selbsttranszendenz inspiriert. W. hält seine Konkretionen nicht für die einzig möglichen, sondern für einen Entwurf unter anderen. Doch was er damit beabsichtigt, ist ihm durchaus gelungen, nämlich so konkret zu werden, „daß der zugrundeliegende Ansatz als diskutable Hypothese einzuleuchten vermag" (180). Dazu trägt nicht nur die Fülle des Materials, sondern auch die Anstrengung des Begriffs bei, die vom Leser konzentriertes Mitdenken fordert. W. hat überzeugende Möglichkeiten von Korrelationen zwischen signifikanten Erfahrungen und den Symbolen des Glaubens entdeckt. Er gibt der Religionspädagogik mehr zu denken als das Echo auf seine Arbeit bisher gezeigt hat.

Münster Eberhard Rolinck

Varone, François: **Ce Dieu censé aimer la souffrance.** – Paris: Les Éditions du Cerf 1984. 245 S., FF 98.–

Worte wie „Jesus ist für unsere Sünde gestorben", „in seinem Blut sind wir erlöst", „sein für uns vergossenes Blut" u. ä. enthalten einen deutlichen Hinweis auf einen engen Zusammenhang zwischen dem „Blut Christi" und dem Christentum. Es ist gar keine Frage, daß das Christentum, bevor es zur „Botschaft" wurde, eine Heilserfahrung war. Als solches umgreift es alle Aspekte des menschlichen Lebens, einschließlich Leiden und Tod.

Nach V., der seine Überlegungen zum Thema bewußt auf der Opposition von Religion und Glaube aufbaut, wird bedauerlicherweise in der christlichen Tradition der besagte Zusammenhang allzuoft nur unter dem bloßen religiösen Aspekt und nicht unter dem des Glaubens betrachtet. Eine Haltung, die nicht selten dahin führe, so V. weiter, daß aus dem Kreuz Christi ein „sado-masochistisches Symbol" wird (80). Mit dieser Tatsache erklärt der Vf. seine Absicht, „das heilbringende Blut Christi im Glauben zu betrachten; das Opfer Jesu von der bloßen religiösen Maske zu befreien; das Blut und das Opfer Jesu aus dem Kontext der Satisfaktion herauszuholen, und sie in den der Offenbarung wieder zu integrieren" (12). Das Opfer Christi ist in der Tat nicht bloß ein Sühneopfer, sondern die Offenbarung der Liebe Gottes.

Das vorliegende Buch greift dementsprechend die Problematik der Bedeutung des Kreuzes Christi für unser Heil auf und erörtert im Anschluß daran die Frage des Verhältnisses Gottes zum Leiden sowohl in theologischer als auch in spiritueller Hinsicht. Der Titel

des Buches „Ce Dieu censé aimer la souffrance" (Der Gott, der das Leiden liebt) macht mit einer provokanten Formulierung auf eine Mißdeutung des Verhältnisses Gottes zum Leiden aufmerksam. Es zeugt von einer falschen und dem Glauben abträglichen Einstellung, wenn das Erlösungswerk Christi nur als Sühnehingabe des Sohnes an den Vater angesehen wird. Wie richtig es auch sein mag, daß das Geschehen auf Golgotha einen Opfercharakter hat, sowenig hat es damit zu tun, daß dieses Opfer lediglich einer Besänftigung des Zornes Gottes dienen sollte. Vielmehr ist es vornehmlich ein Versöhnungsakt, in dem ein einzigartiger Zugang zu Gott ermöglicht wird, damit die Menschen Gemeinschaft mit Gott haben und in dieser Gemeinschaft Vollendung finden (118).

Dieser Idee folgend spricht sich V. gegen die selbstzerstörerische Konzeption aus, wonach die Menschheit aufgrund der Last der Erbsünde nur durch Leiden zum Heil gelangen kann. Verfolgt man diese Logik bis zum Extrem, so bekommt man ein Gottesbild, das keinen Raum für Liebe und Gnade übrig läßt. Wir erreichen einen Gott als Kontrollbehörde, die uns alles kleinlich nachrechnet und sich nur dann zufrieden gibt, wenn wir im Unglück versinken. Dem Vf. liegt es daran, klar herauszustellen, daß die Sprache des Kreuzes, so wie sie uns etwa im Hebräerbrief begegnet, in dem viel vom Opfer des Sohnes die Rede ist, nicht die Sprache eines blutrünstigen Gottes, sondern der Offenbarung und der liebevollen Annahme ist: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt" (Ps 2,7). Dieses und ähnliche Worte der Schrift bedeuten nach V. zugleich eine „Befreiung der Sehnsüchte der Menschen" (libération du désir, 211ff). Die Menschen sehnen sich nach der Gemeinschaft mit Gott. Doch nur allzuoft erliegt diese Sehnsucht der Macht der Sünde. Erlösung davon bringt die befreiende Lebenspraxis Jesu, die die Menschen in die Lage versetzt, im alltäglichen Mit- und Füreinander gleichsam Gottes Liebe zu erfahren.

Mit einer klaren Darstellung und mit luziden Analysen deckt der Vf. manche bis heute verhängnisvolle Defizite der traditionellen Theologie auf. Seine entschiedene Orientierung an der Bibel wirkt erfrischend. Mit Nachdruck stellt er fest, daß eine bloß religiöse Haltung dem Christentum nicht gerecht wird. Man muß von der Religion zum Glauben übergehen (130ff). Die Religion allein läßt das christliche Leben im Zeichen der Rückgewinnung einer verlorengegangenen anfänglichen Vollkommenheit erscheinen. Der Glaube hingegen vermittelt die Einsicht, daß das Ende, die Vollendung in Gott, nicht die Re-produktion des Anfangs bedeutet, sondern eine Zukunft mit unvorstellbaren Dimensionen in der Gnade Gottes, wie sie nur das Geheimnis der Auferstehung Christi deutlich machen kann. Es handelt sich hierbei um den Einsatz der göttlichen Weisheit für die Zukunft des Menschen (199).

Die vom Vf. bewußt gewählte Lesart, nämlich die Gegenüberstellung von Religion und Glauben, soll die Perversion des Opfers Jesu und konsequente „Reduktionen" (21ff) deutlich machen, die durch eine bloß religiöse Interpretation erfolgen. Von solchen Reduktionen trägt das Christentum heute noch manche Blessuren und Karikaturen, die es gilt, im Kontext des Glaubens zu beseitigen. Dieses Buch ist insofern ein wichtiger Beitrag zu der dringenden Aufgabe, den Boden für eine fruchtbare kritische Auseinandersetzung des modernen Menschen mit der genuin christlichen Botschaft zu bereiten.

Münster Kossi J. Tossou

Ganoczy, Alexandre: **Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.** Grundriß der Gnadenlehre. – Düsseldorf: Patmos 1989. 376 S., geb. DM 49.80

Erst in allerjüngster Zeit gewinnt die Gnadenlehre als eigener dogmatischer Traktat wieder an Profil. Es hatte so ausgesehen, als ob die Gnade als der formale Aspekt der Theologie überhaupt in den anderen materialen Themen aufgehen würde. Der Vf. möchte aber die Gnade als Inbegriff der Zuwendung Gottes zum Menschen und der damit erreichten Selbstfindung des Menschen in Gott ausdrücklich thematisieren und so als d e n Traktat in der Dogmatik begründen, in dem die Synthese aller theologischen Fragestellungen geleistet werden kann. Eine so verstandene Gnadenlehre umgreift die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes als Gnade der Schöpfung, der Erlösung und der Vollendung. Näherhin spezifiziert sie sich in der Christologie, insofern Jesus als die „Gnade in Person" verstanden wird. Von der Geistsendung her erscheint die Gnade als das Leben des Christen und der Kirche im Hinblick auf die eschatologische Dimension. Dazu gehört eine Theologie der Geschichte, in der auch die sozialen und politischen Aspekte zur Sprache kommen. Die besondere Verdichtung der Gnadenlehre in der Anthropologie ergibt sich im Hinblick auf Maria, die als „Realsymbol ganz gottnahen und somit vollendeten Menschseins" (8) dargestellt wird.

Selbstverständlich geht es G. nicht um eine bloße „Runderneuerung" des alten Gnadentraktates, sondern um einen zeitgerechten Neuansatz, bei dem auch das ökumenische Anliegen (Konsens in der Rechtfertigungsfrage) und eine gut biblische Fundierung sowie auch eine Beachtung der pastoralen und kerygmatischen Verpflichtung gegenwärtiger Theologie stets wirksam sind.

Insgesamt ergibt sich ein dreiteiliger Aufbau mit einem Rückbezug auf die biblische Offenbarung, einer Darstellung der theologischen und lehramtlichen Tradition und einer abschließenden Systematik der Gnadenlehre. Zu Ende des jeweiligen Teiles wird die Grundliteratur genannt.

Im e r s t e n T e i l (11–94) spiegelt G. sein Thema zunächst in den verschiedenen Grundworten, die das AT für die Erfahrung der Menschenzuwendung Gottes bereithält. Nach einem kurzen Einblick in die zwischentestamentliche Literatur befaßt er sich mit der Gnadenbotschaft Jesu (Basileia-Proklamation, Metanoia-Ruf, Seligpreisungen, Gleichnisreden, Ruf nach Versammlung und Gemeinschaft, Liebesgebot, Verkündigung Gottes als Vater sowie Verhalten, Geschick und Person Jesu selbst, die Frage nach der Messianität und der Auferstehung). Ausführlich setzt G. sich natürlich mit der paulinischen Gnadentheologie und Rechtfertigungsproblematik auseinander und faßt abschließend das johanneische Schrifttum ins Auge.

Im z w e i t e n T e i l (95–239) wird zunächst die Gnadenlehre der ö s t l i c h e n V ä t e r behandelt und dabei auch das Vorurteil ausgeräumt, die frühen, zumal östlichen Väter vor Augustinus hätten das Wesen der Gnade nicht richtig erfaßt. Ihr Beitrag (auch als Korrektur an Einseitigkeiten der westlichen Entwicklung) ist beträchtlich (Verankerung der Gnade in der ökonomischen Trinität, universaler Heilswille, Betonung des freien Willens, Gnade als Vergöttlichung, als Erziehung und Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, Mitteilung der Liebe durch den heiligen Geist, heilsgeschichtliche Gesamtschau bzw. Aufnahme des platonischen Aufstiegsschemas im Hinblick auf die Mystik). In einem nächsten Schritt bringt der Vf. die w e s t l i c h e E n t w i c k l u n g von Tertullian über Pelagius, der eine gerechte Würdigung erfährt, bis zum Höhepunkt bei Augustinus zur Sprache, dessen Größe und Grenze (partikulärer Heilswille, doppelte Prädestination) ausdrücklich gewürdigt werden und mit Blick auf die Synoden von Karthago (418) und Orange (529) auch in lehramtlicher Hinsicht herausgestellt werden. Es folgt die Gnadenlehre im M i t t e l a l t e r mit ihrer schulmäßigen Ausbildung. Eine ausführliche Darstellung finden Thomas von Aquin, der die Tradition ausgewogen berücksichtigt, Duns Scotus, die Mystik, und schließlich der Nominalismus des Spätmittelalters, der schon den reformatorischen Umschlag vorbereitet. Bei den R e f o r m a t o r e n verengt sich das Gnadenthema ganz auf die Perspektive der Rechtfertigung des Sünders. Die Interpretation des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets beschließt G. mit der Feststellung eines heute möglichen Konsenses (entsprechend dem Gespräch K. Barth – H. Küng) auch im Anschluß an das Dokument des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" (1986). Einige Punkte bedürften aber noch näherer Klärung (radikale Verderbnis der Natur, Theologie der Freiheit, pastorale Vermittlung des heute unverständlich gewordenen Begriffs „Gnade", eine humanwissenschaftlich orientierte Vermittlung des Sinns von „Konkupiszenz"). Schließlich skizziert G. kurz die Gnadenlehre der N e u z e i t (Suarez, Gnadenstreit, Jansenismus), die Gnade in der protestantischen Orthodoxie und im Pietismus sowie die naturalisierende Uminterpretation der Gnade in der Aufklärungstheologie. Interessant wäre allerdings auch eine geschichtliche Weiterführung gewesen mit einer Darstellung des Gnadenthemas in Idealismus und Romantik, der Tübinger Schule, der Neuscholastik und der Nouvelle Théologie.

Im d r i t t e n T e i l kommen allerdings die großen Einsichten der Gnadenlehre unseres Jahrhunderts (H. de Lubac, H. Rondet, K. Rahner) weitgehend zum Zuge (241–360). Hier ergibt sich unter dem leitenden Gesichtspunkt der Gnade als geschichtlicher Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes und der korrespondierenden Antwort des Menschen, der durch Gott zu seiner Identität kommt, die systematische Entfaltung in zwei konvergierenden Linien: nämlich Gott in seiner freien, ungeschuldeten und liebenden Zuwendung zum Menschen und die von der Gnade getragene Antwort des Menschen, der sich Gott zuwendet. Der Mensch wird als das Wesen der Selbsttranszendenz begriffen, dessen Sünde von der Gnade noch einmal umgriffen bleibt, so daß die Sünde wohl in ihrer Abgründigkeit ernst genommen wird; Sünde aber nicht zum Konstruktionspunkt der Einheit Gottes und des Menschen in der Gnade wird. Auch die Rechtfertigung des Sünders ist noch einmal umgriffen von der Gnade der Schöpfung, des Bundes, der Menschwerdung und der Geistsendung. Es schließen sich erläuternd zwei Abschnitte an, die die Vielfältigkeit der Gnade in ihrem Vollzug sowohl im (einzelnen) Menschen wie auch im Gottesvolk aufweisen. Abschließend und zusammenfassend erweist sich die Gnade als Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes zur Selbstwerdung des Menschen. Daraus ergibt sich eine Art „Definition": „Die Gnade ist die freie, ungeschuldete Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, welche die Selbstwerdung des Menschen als Person und Gemeinschaft, trotz Entfremdung und Sünde, durch geschichtliche Transzendenz ermöglicht, trägt und vollendet" (352; vgl. 9).

G. hat eine sympathische Einführung in die gegenwärtige Gnadentheologie vorgelegt. Verständlichkeit in der Darstellung und Anschaulichkeit in der Sprache gehen nicht auf Kosten der dogmatischen Genauigkeit und umgekehrt. Im systematischen Teil sind

alle Intentionen gegenwärtiger Theologie mit großer Umsicht in einer überzeugenden Synthese integriert und auch in einer spirituell ansprechenden Weise vorgetragen worden. Dieses Buch wird seinen Dienst nicht nur als Lehrbuch für Studenten, sondern auch als eine werbende Einführung in den Geist des Christentums tun.

München Gerhard Ludwig Müller

Thaler, Anton: **Gemeinde und Eucharistie.** Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1988. XVI, 559 S. (Praktische Theologie im Dialog 2), kart. sfr 49.–

Konnte sich R. Guardini einst (1923) über das „Erwachen der Kirche in den Seelen" freuen, müssen wir heute, knapp siebzig Jahre später, das Verdunsten der Kirche aus dem Leben feststellen. Warum ist das so – trotz „Lumen gentium"? Die Luzerner Habil.schrift (1986, bei A. Müller) legt eine Antwort nahe, oder besser: bestätigt ein Resultat, das seit den Forschungen von Y. Congar immer wieder, neuestens z. B. von W. Klausnitzer (Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken), herausgearbeitet worden ist: Die katholische Ekklesiologie leidet unter einem Defizit, das gerade in der Pastoral sinistre Auswirkungen zeitigt. Sie ist immer prävalent universalistisch orientiert gewesen und hat die Ortskirche nicht ernst genug genommen – daran hat auch das Vaticanum II mit seinen beiden unausgeglichen nebeneinanderstehenden Konzeptionen nicht nur nichts ändern können, sondern den Grund für jene Dispute gelegt, die heute ausgetragen werden – wieder mit bekannt verhängnisvollen Folgen gerade bei den Christen in den Gemeinden.

Thaler legt eine voluminöse, sorgsam erarbeitete Studie über die Bedeutung der Ortsgemeinde vor, die darauf beruht, daß Kirche Eucharistie und Eucharistie Kirche wirkt, dies aber immer nur in der Konkretheit der lokal versammelten Gemeinschaft der Glaubenden geschehen kann.

Der erste Teil (18–86) untersucht das ntl Material, vor allem die paulinische Ekklesiologie. Sodann befragt der Vf. eingehend die Theologiegeschichte (II. Teil: 87–230). Die nicht zuletzt auch unter pneumatologischem Aspekt von der Patristik betonte enge Bindung von Kirche und Eucharistie tritt im Mittelalter zurück zugunsten der potestas-Ekklesiologie, für die die Hervorhebung der amtlichen Struktur, vor allem der Voll-Macht des Papstes, das wichtigste ekklesiologische Thema gewesen ist. Erst das Vaticanum II nimmt die altkirchliche Perspektive als eigene Sichtweise an – mit der eben schon bemerkten Einschränkung freilich. Vor allem LG 26 und UR 15 sind Schlüsseltexte für diese „eucharistische" Sicht. Wie die Übersicht weiter zeigt, findet in der Folgezeit wieder die Regression zur universalistischen Kirchenlehre statt. Teil III (231–361) befragt neuere Theologen der drei großen christlichen Konfessionen nach ihrer Theorie zum Thema – vor allem den orthodoxen Denkern kommt hier besondere Aufmerksamkeit zu, sofern die sakramentale Perspektive in ihrer Tradition nie vergessen worden ist. Interessant ist, daß die Reformatoren – wenigstens der frühe Luther, aber auch Calvin – entsprechende Gedanken geäußert haben; sie sind dann freilich später auch nicht weiterentwickelt worden. Teil IV des Werkes unternimmt eine systematische Darstellung des Verhältnisses Gemeinde – Eucharistie als Basis einer eucharistischen Ekklesiologie (362–449). Das geschieht in der Vorlage von neun ausführlich kommentierten Thesen, die sich kohärent aus dem Material der ersten drei Teile ergeben. Mit Recht wird auch hier der pneumatologische Gesichtspunkt eingebracht: nur von daher läßt sich die Frage beantworten, warum und wie die Gemeinde in der Eucharistiefeier zum Leib Christi und damit zur Kirche werden kann. Es liegt zweifellos auch an der Pneuma-Vergessenheit in der katholischen Tradition, daß die Ekklesiologie Verkürzungen und Eindimensionalitäten aufweist. Der Vf. vermag sehr konzis die Zusammenhänge zwischen Universal- und Lokalkirche aufzuweisen, nicht zuletzt auch dadurch, daß er die bleibende Bedeutung des bischöflichen wie des päpstlichen Amtes auch in einer eucharistischen Konzeption zu sichern versteht.

Daß es bei allen diesen akribisch belegten Untersuchungen nicht um abstrakt-akademische Fragen geht, machen unübersehbar die „Schlußfolgerungen" (450–501) klar, die die Ergebnisse ekklesiologisch, pastoraltheologisch und ökumenisch zu erschließen unternehmen. Was das erste Moment angeht, werden in einer eindrucksvollen Synopse die Elemente aufgelistet, die die universalistische und die die eucharistische Konzeption für eine Lehre von der Kirche bieten. Das Plus der ersteren (nach LG): die Reflexion auf die Infallibilität der Gesamtkirche, die Lehren von der bischöflichen Kollegialität und vom Papstamt. Aber alle drei Sektoren gewinnen nach Th. erst von der Basis der eucharistischen Perspektive aus ihre volle Überzeugungskraft. Nebenbei wird auch deutlich, daß Bischofsernennungen ohne Einbezug der Ortskirche gegen das kommunionale Prinzip des NT und der Alten Kirche verstoßen. Zur pastoralen Situation: hier kreisen die Gedanken des Autors vor allem um die Frage nach dem „Recht der Gemeinden auf Eucharistie", das durch den immer fataler werdenden Priestermangel in die Diskussion gerät. Er meint, daß es sich hier um ein Recht, und zwar sogar um ein ius divinum handele – eine These, der gerade amtliche Vertreter der Kirche widersprechen. Aber kann wirklich eine Gemeinde am Ort schadlos über längere Sicht auf eine regelmäßige (d. h. sonntägliche) Eucharistiefeier verzichten, wenn das Altarsakrament so wesentlich für die christliche Existenz ist, wie immer behauptet worden ist?

Hierüber muß intensiver, vor allem ideologiefreier nachgedacht werden. Ob allerdings der Vorschlag des Buches hilfreich ist, eine „relative Ordination" einzuführen (482ff), erscheint mir fraglich. Diese würde darin bestehen, daß der Bischof einen Laien für eine konkrete Gemeinde und auf definierte Zeit als Vorsteher der Eucharistie weihen würde – ohne Rücksicht auf die Pflicht zu Zölibat, Studium und Vollzeiteinsatz. Hier liegt doch ein Widerspruch zur Idee der bleibenden Beauftragung (character indelebilis) vor, den Th. auch sieht und nicht wirklich beheben kann.

Ein paar kleinere kritische Bemerkungen: S. 192 muß es in der Seitenmitte Leo I. statt Leo XIII. heißen: war Leo XIII. ein schlafender Papst (192: „Zu den noch schlummernden Kräften der Erneuerung darf ... Leo XIII. ... gezählt werden")? Die Ordnungszahlen bei Päpsten haben einen Punkt. „Données nouvelles" sind nicht neue „Geschenke", sondern neue „Daten, Vorgaben" (224). „An" die Kirche glauben ist eine falsche Wiedergabe des Credo-Textes (Credo Ecclesiam: 374). Das an sich sehr begrüßenswerte Namenregister ist lückenhaft: bei weitem nicht alle Referenzen werden registriert.

Doch das sind nur Quisquilien im Blick auf die Gesamtleistung des jungen Schweizer Priesters: er hat eine reife, genaue, umfassende und kritische Arbeit vorgelegt, die für den Ekklesiologen eine Pflichtlektüre sein muß. Der Aufbau ist klar, die Sprache konzis, die Materialdarbietung vorbildlich. Dankbar ist man für das (32 S.) umfassende Literaturverzeichnis. Heute erwähnenswert ist der Umstand, daß die Zitate in der Originalsprache geboten werden (Übersetzung in den Anmerkungen). Insgesamt: ein höchst wichtiges, höchst begrüßenswertes Opus magnum.

Regensburg Wolfgang Beinert

Wenz, Gunther: **Einführung in die evangelische Sakramentenlehre.** Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VIII, 267 S. (Die Theologie), kart. DM 42.–

Vielfältige Bewegungen und Strömungen auf unterschiedlichen Ebenen in Kirche und Theologie haben dazu geführt, daß in jüngster Zeit – etwa seit Beginn dieses Jahrzehnts – die Sakramente das Interesse evangelischer Theologie auf sich ziehen, man denke z. B. an die Neuentdeckung des Abendmahles auf den vergangenen evangelischen Kirchentagen oder den ökumenischen Dialog. Nach U. Kühn, Sakramente, Gütersloh 1985 (= HST 11) legt nun G. Wenz, z. Z. Systematiker in Augsburg, eine evangelische Sakramentenlehre vor.

Zunächst muß betont werden, daß es sich tatsächlich um eine Sakramentenlehre handelt und nicht etwa „nur" um eine – in evangelischer „Theologie weithin übliche – Tauf- und Abendmahlslehre.

In einem ersten Kap. (5–26) skizziert W. nach einigen Überlegungen zur Geschichte des Begriffs Sakrament („mysterion" – „sacramentum") zwei zentrale Entwicklungsstufen der Sakramententheologie: Augustinus und Thomas v. A. Außer auf die Tatsache, daß hier vorreformatorische (Sakramenten-)Theologie referiert wird – was ja für evangelische Theologie keineswegs selbstverständlich ist –, kann schon hier darauf hingewiesen werden, daß dieses Kap. mehr ist als ein bloßer Vorspann; denn an Hand dieser Skizze werden zugleich die Grundfragen einer (allgemeinen) Sakramentenlehre benannt (etwa: signum – res; Heilsgehalt; Einsetzung; Wirkweise usw.), die im weiteren Verlauf aufgegriffen und – aus der Perspektive evangelischer Theologie – vertieft werden. Abgerundet werden diese Überlegungen im 4. Kap., wo noch einmal Grundthemen einer allgemeinen Sakramentenlehre angesprochen werden (s. u.).

Nun muß aber auch ebenso deutlich auf die Schwierigkeiten einer evangelischen Sakramentenlehre hingewiesen werden: Gelegentlich wird ja übersehen, daß auch innerhalb der reformatorischen Kirchen die Sakramententheologie insgesamt (bis hin zu den Fragen, was denn ein Sakrament sei oder ob es eine Sakramententheologie überhaupt geben könne) und die Theologie der Einzelsakramente Taufe und (besonders:) Abendmahl von Anfang an umstritten waren. W. steht also vor dem Problem, wie denn diese kontrovers diskutierten Themen zu ‚organisieren' (2) seien.

Er löst dieses Problem durchaus überzeugend, indem er zunächst (2. Kap.) die „allgemeine(n) Grundfragen reformatorischer Sakramentenlehre" (27–72) entfaltet und zwar nach lutherischer und reformierter Bekenntnistradition gesondert und anschließend (3. Kap.) „die Heilszeichen Taufe und Herrenmahl" (73–133: Taufe; 134–225: Herrenmahl) systematisch beleuchtet. In beiden Kap. orientiert sich W. primär, z. T. ausschließlich an den Reformatoren selbst, „den Theoriegestalten des 16. Jahrhunderts" (3).

Im zweiten Kap. werden also die Grundlinien reformatorischer Sakramentenlehre skizziert. W. zeigt auf, daß diese Linien in der „ursprünglichen Einsicht der Reformation" (vgl. 27–31) beginnen, bindet also die Sakramentenlehre zurück an die Rechtfertigungslehre. Diese formuliert erste und grundlegende Einsichten, die dann von der lutherischen (32–56) und reformierten Bekenntnistradition (57–72) unterschiedlich, ja z. T. entgegengesetzt weitergeführt wurden/werden (vgl. z. B. die umstrittene Deutung des Zusammenhangs von Gnade und Sakrament).

Im dritten Kap. entfaltet W. systematisch das jeweilige evangelische Verständnis – so es eines gibt – der sacramenta maiora Taufe und Herrenmahl. Hier stehen nun nicht die unterschiedlichen Traditionen im Vordergrund, sondern die einzelnen Sachthemen, über die zunächst detailliert informiert wird (ist etwa bekannt, „daß nach reformierter Auffassung die Taufe rechtens nur von einer Amtsperson, dem ordentlich berufenen Diener der Kirche gespendet wird" [91]?), denen aber auch die unterschiedlichen Argumentationsfiguren und Positionen differenziert und doch umfassend zugeordnet werden (vgl. etwa 93–111: Problem der Kindertaufe; 134–155: Streit um das Meßopfer). In den Ausführungen zu Taufe und Herrenmahl fließen immer wieder auch praktische Überlegungen ein, etwa zur Gestaltung der Konfirmation. Gerade in diesem Kap. wird auch offenbar, wie sehr W. – der Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen ist – evangelische Sakramentenlehre im Kontext und Horizont ökumenischer Theologie betreibt: Im Abschnitt über die Taufe behandelt W. auch die Firmung, die Buße und die Krankensalbung, Zeichenhandlungen, deren Sakramentalität von den evangelischen Kirchen ja mehr oder weniger deutlich bestritten wird. In den Ausführungen über das Herrenmahl nehmen die Überlegungen zu den lutherisch-reformierten (188–195) und den evangelisch-katholischen Gesprächen (196–207), sowie zur Amtsfrage (207–225) einen breiten Raum ein.

Im vierten Kap. (226–258) geht W. unter der Überschrift „Das Mysterium Jesu Christi und die Sakramente" auf ausgewählte Probleme einer allgemeinen Sakramentenlehre ein; hier werden nun auch vornehmlich Fragen der gegenwärtigen Theologie behandelt.

Nach einer terminologischen Vorklärung zum Sakramentsbegriff (Anfrage K. Barths: sakramentales Geschehen neben dem einen Sakrament Jesus Christus?) und Erläuterungen zu einer theologischen Theorie des Symbols (Rahner; Tillich) fragt W. – man könnte sagen unter dem ‚Leitmotiv': Einsetzungsproblematik – besonders nach dem christologischen, dem pneumatologischen und dem ekklesiologischen Charakter der Sakramente. W. führt vor allem hier die Diskussion weiter, formuliert neue Gedanken und Gesichtspunkte, auf die man in Zukunft zurückgreifen wird.

An den Autor einer so umfangreichen und detaillierten Einführung wird man immer die eine oder andere Rückfrage haben, die hier allerdings nicht gleichgewichtig sind und erst recht nicht das Buch als Ganzes in Frage stellen:

a) W. behauptet lapidar: „Daß Jesus selbst nicht getauft hat, ist ohnehin unstrittig" (76). Wirklich? Vgl. dazu z. B. O. Böcher, Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im NT, Stuttgart 1972 (= BWANT 96), 98.147f (zu Joh 3,22). b) Interpretiert W. die Trienter Lehre vom ‚obex' (DS 1606) richtig, wenn er darunter die „subjektive Würdigkeit des Empfängers" versteht und folgert: „Die menschliche Disposition hat damit zuletzt eben doch eine, wenn auch bescheidene, konstitutive Funktion" (42); zielt die ursprüngliche Sinnspitze der obex-Formel nicht vielmehr gegen den Empfang des Sakramentes zum Schein (Augustinus und Thomas sprechen hier von einer ‚fictio' oder ‚simulatio'), der dann den ‚Riegel' bildet, der den Empfang des Sakramentes verhindert? (Ob Trient diese Formel zu Recht gegen Luther einsetzt, ist eine andere Frage! Vgl. hierzu schon DS 1451.) c) Daß W. die Ehe nicht als Sakrament versteht, ist auf Grund seiner Tradition verständlich und legitim; dennoch müßte er wenigstens erläutern, wieso er auf die Problematik der Sakramentalität der Ehe nicht eingeht, gerade weil er den sonstigen Sakramenten der nicht-reformatorischen Kirchen insgesamt aufgeschlossen gegenübersteht. d) Leider kommen neuere Ansätze der Sakramententheologie (Schupp; Ganoczy; Hünermann) nicht zur Sprache; diese sind ja nicht konfessionell gebunden und könnten dazu beitragen, bisherige und noch bestehende Differenzen zwischen den Kirchen zu überwinden.

Trotz dieser kleineren Rückfragen ist die Einführung in die evangelische Sakramententheologie insgesamt gut gelungen und verdient weite Beachtung. Sie erfüllt zunächst die Erwartungen, die an eine Einführung gestellt werden dürfen (vgl. z. B. die hilfreichen Erläuterungen zu den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen (32f) und der reformierten Kirche (57–59). Die oft vielschichtigen Probleme (vgl. z. B. Gegenwart Christi im Herrenmahl: 155–188) werden kenntnisreich und detailliert erörtert, ohne jedoch den Leser zu überfordern. Darüber hinaus überzeugen vor allem die Ein- oder Rückbindung der evangelischen Sakramentenlehre in die Mitte evangelischer Theologie, die Rechtfertigungslehre, und die daraus resultierende vorurteilsfreie Darstellung der katholischen Sakramententheologie und des Standes der entsprechenden ökumenischen Gespräche. Aus diesem Ansatz ergibt sich, daß W. neben Augustinus auch Thomas v. A. unbefangen als Zeugen der Sakramententheologie und ihrer Probleme darstellen kann. Daß W. dem sakramentalen Denken, Feiern gegenüber aufgeschlossen ist, muß nach dem Gesagten nicht eigens betont werden. Von daher ist man auf die Rezeption in der evangelischen Theologie gespannt.

Mainz Alois Moos

Virgo fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Bertetto, S.D.B. A cura di Ferdinando Bergamelli e Mario Cimosa. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1988. 594 S. (Biblioteca Ephemerides Liturgicae Subsidia 43), kart. Lit. 50 000.–

Mit der erheblichen Verspätung von vier Jahren erscheint die Festschrift zum 70. Geburtstag des international angesehenen römischen Salesianer-Mariologen, dessen ansehnliche Bibliographie den Bd eröffnet. Es folgen die Beiträge einer internationalen Gruppe von Autoren, die im wesentlichen die im Lebenswerk des Jubilars angeschlagenen theologischen Themen aufgreifen. Sie sind nach drei Gruppen geordnet. 9 Art. befassen sich mit biblischen und patristischen Themen, die in der Mehrzahl – das gilt auch für die anderen Sektionen – marianisch und mariologisch ausgerichtet sind.

Hervorzuheben ist der umfangreiche und das einschlägige Material fast erschöpfend sichtende Essay „Jesus and Woman" von F. L. Moloney (53–80). Zum biblischen Fundus des Titels „Virgo fidelis" (Lauretanische Litanei) äußert sich O. Wahl. Die Mariologie der ignatianischen Briefe behandelt F. Bergamelli. Interessant auch die Darlegung des Marienbildes von Niketas von Remesiana (C. Riggi).

5 Studien sind in der liturgischen Abteilung untergebracht. Hier kann auf Beachtung G. Besutti rechnen: „Sequenze mariane del ‚Missale Fratrum Servorum Sanctae Mariae'" (Pal. lat. 505); diese werden veröffentlicht (231–251). Die marianischen Hymnen des nachvatikanischen Stundengebetes (Liturgia Horarum) sind das Thema eines Aufsatzes von A. Cuva. Aufschlußreiches Material zum Symbolismus des Hymnos Akathistos bietet E. M. Toniolo (Numeri e simboli nell' ‚Inno Akathistos alla Madre di Dio', 319–340): er macht als Schlüsselzahlen 1, 2, 3 und 6 aus, durch die die Botschaft ausgesprochen werden soll, daß Maria die Veranschaulichung des Erlösungsgeheimnisses Christi und der Kirche ist.

Der „Sezione storico-teologica" gehören die restlichen 11 Beiträge zu, die zu sehr unterschiedlichen Themen Stellung beziehen. Den neuen Marientitel „Dienerin der Erlösung" untersucht S. Karotemprel (Mary the Servant of Redemption, 503–511). Der Marienverehrung von Heiligen sind mehrere Untersuchungen gewidmet: J. Castellana Cervera schreibt über Theresa von Avila, A. Pedrini über Margareta Maria Alacoque und R. Spiazzi über Jakob von Varazzo. „Der Standort der Mariologie in der Dogmatik" ist das Thema von G. Söll (563–570): mit ausdrücklicher Billigung von Kardinal Ratzinger, so merkt der Autor an, schlage er Mariologie als eigenes Lehrstück „zwischen Soteriologie und Ekklesiologie" vor (568).

Die kurze und nur einige dem Rezensenten besonders bemerkenswert erscheinende Studien vorstellende Übersicht dürfte bereits zur Genüge deutlich machen, daß die Festschrift eine Fundgrube darstellt – und dies nicht nur für den Fach-Mariologen, sondern auch für Bibliker, Liturgiker, Theologiegeschichtler und Dogmatiker ganz allgemein.

Regensburg Wolfgang Beinert

Brun, Maria: **Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum.** Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit einem Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1988. XLI, 230 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 18), kart. sfr 56.–

Das Werk von M. Brun, eine von den Prof. Christoph von Schönborn und Metropolit Damaskinos Papandreou betreute Diss., ist übersichtlich gegliedert.

Nach einem einführenden Teil kommt das Wesen der Kirche zur Sprache und, als Hauptteil, die hierarchische Verfassung der Kirche: das Bischofsamt, der Bischof von Rom und sein Primat. Neue ekklesiologische Perspektiven (Konziliarität und eucharistische Ekklesiologie) und ein Ausblick schließen die Diss. ab. Innerhalb der einzelnen Abschnitte werden die Aussagen des

Vaticanum II und dann die entsprechenden orthodoxen Stimmen belegt, erläutert und zusammengefaßt.

B. dokumentiert und erläutert eine Fülle von Stellungnahmen und ermöglicht einen ersten direkten Einblick durch eine Vielzahl gut ausgewählter Zitate. Dabei tritt – auch in den Zusammenfassungen – die Vielfalt und Polarität orthodoxer Positionen und so auch ihre gegenseitige Kritik in den Blick. Nicht in gleichem Maße tritt die jeweilige Grundkonzeption der Autoren hervor, von der her die einzelnen Urteile gefärbt und in der sie tiefer begründet sind.

Trotz vieler positiver Bewertung der konziliaren Ekklesiologie, die sich vielfach wenigstens ansatzhaft findet, zeigen sich überraschend deutlich die Schwierigkeiten der Rezeption nicht bloß im Blick auf die Stellung des Bischofs von Rom, sondern auch hinsichtlich der Kollegialität der Bischöfe: Zeigt sich eine genügende Berücksichtigung des Pleroma der Kirche gegenüber ihrer institutionellen Dimension, der Pneumatologie gegenüber der Christozentrik, der Ortskirchen gegenüber der universalen Kirchen usf.? B. versteht es, die Anfragen herauszuarbeiten und für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen. In Zukunft wird es freilich auch wichtig sein zu zeigen, worin einzelne orthodoxe Theologen dem Konzil nicht gerecht werden. Entsprechen überdies z. B. manche Ausprägungen von eucharistischer Ekklesiologie und von Konziliarität der Kirche wirklich der Gesamttradition des 1. Jahrtausends? Die durch die Darstellung von B. und das reiche Literaturverzeichnis gegebenen guten Möglichkeiten, einen Zugang zu den Positionen orthodoxer Theologen – ausgenommen solcher der nicht-chalcedonensischen Tradition – zu eröffnen, sind um so mehr willkommen, als das ökumenische Gespräch sich ganz entschieden diesen Fragen zuzuwenden beginnt.

Passau Stephan Otto Horn

Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von **Damaskinos Papandreou.** Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1986. 226 S., Pp. DM 49.80

Die Thematik der zwanzig gesammelten Aufsätze des Leiters des „Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique" in Chambésy (Genf) und des Sekretariats für die Vorbereitung eines panorthodoxen Konzils, Damaskinos Papandreou – seit 1983 Oberhirt der orthodoxen Metropolie der Schweiz – ist weit gespannt. D. behandelt aus orthodoxer Sicht einzelne wichtige Fragen der Vätertradition im Blick auf die Gegenwart, Fragen des Christen in der Welt von heute, vor allem grundlegende ökumenische Themen. Von den ersten Artikeln an bestechen die klaren Konturen der ökumenischen Haltung des Autors. Er betont die Begegnung im Gebet – noch vor der Begegnung im Dialog – und den die Beziehungen entgiftenden Dialog der Liebe als inneres Moment des Dialogs der Wahrheit. Er drängt auf einen aus der Geschichte der Unionsverhandlungen genährten Realismus, der die ökumenischen Bemühungen einordnet in das Leben der Kirche in seiner Ganzheit, damit eine neue Vertiefung der Kluft wie Spaltungen im Innern der Kirche vermieden werden. Er geht kraftvoll vorwärts, aber nicht in Minimalisierung der Wahrheit, sondern in deren tieferer Gewinnung: „Wir werden niemals die Wahrheit opfern, sondern im Gegenteil, wir werden alles der Wahrheit opfern" (21). Er insistiert auf dem Erfahrungsmoment des gläubigen Erkennens in der Teilnahme am Leben der Kirche.

D. wendet seine Aufmerksamkeit nicht zuletzt auf ekklesiologische Fragen im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche.

Er bewertet ihre konziliare und nachkonziliare Entwicklung positiv, freilich mit gewichtigen Einschränkungen. Er erhält den Vorwurf einer Abweichung von der episkopalen Struktur der Kirche des ersten Jahrtausends aufrecht und sieht in der Zuordnung des Vaticanum II von Kollegialität und Primat – zu Unrecht – widersprüchliche Aussagen. Der Kollegialität des Konzils stellt er das Konzept der Konziliarität entgegen. Vorwärtsweisend ist der Ruf, zu den Quellen zurückzukehren. Für D. heißt das zunächst die Rückkehr zur ursprünglichen Tradition der Koexistenz unterschiedlicher Ekklesiologien. So plädiert er zugleich für die Begrenzung der Geltung des Vaticanum I auf die lateinische Kirche sowie für die Rezeption der konstantinopolitanischen Synode von 879–880 mit ihrer Konzeption von der Konziliarität der Kirche durch den Westen.

Der Ruf, die gemeinsamen Quellen neu zu finden, ist in der Tat sehr hilfreich. Er sollte zu einer gemeinsamen relecture besonders der konziliaren ekklesiologischen Tradition führen. Von da aus sollte dann nicht nur ein gemeinsames Studium der Vatikanischen Konzilien möglich sein, sondern auch deren Auslegung im Licht des ersten Jahrtausends. D. seinerseits unterstreicht, „daß man ... die Möglichkeit nicht a priori verwerfen sollte, zu einer Übereinstimmung in der Interpretation der Formulierungen des ersten Vaticanums und der orthodoxen Theologie zu kommen" (141f).

Insgesamt zeigen die zwanzig Aufsätze, entstanden zwischen 1967 und 1985, einen Autor, der ein sicheres und ausgewogenes theologisches und ekklesiales Urteil verbindet mit der Fähigkeit, das Erbe der Väter und der orthodoxen Theologie auf die Fragen der Gegenwart hin überzeugend auszulegen. Dem Hg. gebührt aufrichtiger Dank für die Publizierung aus Anlaß des 50. Geburtstags von Metropolit Damaskinos. Man mag es allerdings als nachteilig empfinden, daß die Aufsätze nicht thematisch, sondern nach dem Entstehungsdatum geordnet wurden.

Passau Stephan Otto Horn

Evdokimov, Paul: **Das Gebet der Ostkirche.** Mit der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos. Ins Deutsche übertragen von Wolfgang Sigel. Übersetzung der Chrysostomos-Liturgie von Gabriel Bultmann. – Graz, Wien, Köln: Styria 1986. 213 S., kart.

In Anbetracht der Bedeutung der Liturgie für die orthodoxe Kirche und Theologie bietet Evdokimovs Schrift „La prière de l'Eglise d'Orient. La Liturgie de saint Jean Chrysostome", die hier in deutscher Übersetzung vorliegt, einen genuin orthodoxen Einstieg in die Frömmigkeit und Theologie der orthodoxen Kirche.

Der namhafte russische Theologe der Diaspora-Orthodoxie, der 1970 in Paris starb, führt mit dieser durch den Geist der Kirchenväter geprägten Schrift in die Begriffe des Heiligen und des Gebetes ein, das in der Epiklese gipfelt, um anschließend die historische Entwicklung der eucharistischen Liturgie zu skizzieren, deren Symbolik und Sinngehalt er erläutert, so daß er eine gute Voraussetzung für das Verständnis der Chrysostomos-Liturgie liefert, die anschließend folgt. Der Bd schließt mit einem kleinen Glossar theologischer Fachausdrücke und einer knappen Bibliographie zur Thematik des Buches ab.

Die Arbeit, die Evdokimov vor vierundzwanzig Jahren in der Reihe „Approches oecuméniques" publizierte, hat weder ihre Lebendigkeit noch ihre Aktualität verloren, obschon die inzwischen neugewonnenen Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft zu einigen Korrekturen hätten führen müssen. Dies gilt z. B. für die Ansicht, die Proskomidie (Zurüstung der eucharistischen Gaben) sei infolge der Abschaffung des Katechumenats von ihrem ursprünglichen Standort unmittelbar vor der „Liturgie der Gläubigen" auf ihren heutigen Platz vor der „Liturgie der Katechumenen" vorverlegt. Diese Auffassung, die früher allgemein vertreten wurde, läßt sich aber nach den Ergebnissen der Forschungsarbeiten von J. Mateos und R. F. Taft nicht mehr aufrechterhalten.

Eine Aktualisierung des Buches durch einige knapp gehaltene Anmerkungen wäre die Aufgabe der Hg. bzw. des Übersetzers Wolfgang Sigel gewesen. Doch er ist schon bei der Übersetzung des Buches theologisch überfordert. Der Leser ist irritiert, wenn er liest, Theodoros Studites bezeichne die Liturgie als eine „Wiederholung des gesamten Heilswerkes" (88). Evdokimov übersetzt den Begriff „συγκεφαλαίωσις" richtig mit „récapitulation", d. h. Zusammenfassung im Sinne der Vergegenwärtigung des gesamten Heilsgeschehens und nicht „Wiederholung", die es nicht geben kann. Ohne Kenntnis der apophatischen Theologie, die für den theologischen Denkansatz Evdokimovs charakteristisch ist, läßt sich kaum der Sinn der apophatischen Grenzen des Wortes in der Übersetzung wiedergeben (28f). Der Übersetzer läßt selbst die einfachen theologischen Grundvoraussetzungen vermissen, wenn er nicht einmal die Namen zitierter ostkirchlicher Autoren richtig wiedergeben kann.

So spricht er z. B. von „Theodor von Kyr" (62; 134), „Johannes Damaskus" (66; 67; 85), „Seraphim, Bischof von Thunis" (84), „Theodor Studion" (12) oder „Theodoros Studitos" (211), „Simeon Metaphrastos" (134), „Tagebuch des Etherius" (35), „Siméon von Thessaloniki" (211) usw. Das liturgische Buch Parakletike wird „Parakletis" (85) genannt, obschon es ihm bekannt sein dürfte.

Die Anmerkungen sind ohne jegliche Anpassung an die deutschsprachige Wirklichkeit, d. h. die Kirchenväter und ihre Schriften werden auf französisch angeführt. Man dürfte auch erwarten, daß die Sekundärliteratur, die in deutscher Sprache vorliegt, einen entsprechenden Vermerk erhält, wenn es sich vor allem um eine Sprache handelt, die wenigen Theologen geläufig ist, wie z. B. der Aufsatz von S. Bulgakov, Das eucharistische Dogma,

der in der Zeitschrift „Kyrios" 3 (1963) 32–57; 78–96 in deutscher Sprache erschienen ist, anstatt allein die russische Fassung in der Zeitschrift „La Voie" anzuführen, und zwar ohne weitere Angaben.

Zu der Übersetzung der Göttlichen Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos von Gabriel Bultmann muß man sich fragen, ob die traditionstreue liturgische Überlieferung der orthodoxen Kirche durch die Wahl einer Sprache vermittelt werden kann, die teilweise hinter Martin Luther zurückgeht und mit ihrer gekünstelten Antiquiertheit vor allem auf junge Leser abstoßend wirkt; vgl. z. B. die Wörter „Ewe", „Knäblein", „Frömme", „Knappe".

Dies läßt sich exemplarisch an einem vertrauten Text, dem Vaterunser, aufzeigen: „Vater unser, Du in den Himmeln:/ Geheiliget sei der Name Dein./ Es komme das Königtum Dein./ Es werde der Wille Dein wie im Himmel auf Erden./ Das Brot, uns zum Sein, gib uns heute./ Und erlaß uns unsere Schulden, so wir erlassen unseren Schuldnern./ Und nicht gib uns preis der Versuchung, sondern befrei uns von dem Bösen" (140; 186).

Soll dies die orthodoxe Alternative zu der ökumenischen Fassung sein, die gewiß ihre Unzulänglichkeiten hat und ohne Beteiligung der orthodoxen Kirche zustande kam? Sprechen außerdem ökumenisch-liturgische Gründe nicht gegen solche Versuche, die zudem die irrige Vorstellung von der „Exotik der Orthodoxie" unterstützen?

Auch inhaltlich ist die Übersetzung nicht ganz geglückt. Dies geht vor allem auf die Tendenz zurück, griechische Begriffe wörtlich zu übersetzen.

Das Verb δορυφορέω z. B., das wörtlich einen Speer tragen heißt, bedeutet auch, abgeleitet von antiken Geleitzügen, begleiten, geleiten. Daher ist die Übersetzung Bultmanns, der man auch in früheren Arbeiten begegnet, völlig abwegig: „. . . Da wir ja den König der Welten unter uns aufnehmen, Den unsichtbar Engel geleiten mit speergerüsteter Heeresmacht" (170; 172; 173). Es geht nicht um Engel, die „mit speergerüsteter Heeresmacht" den Herrn geleiten, sondern um „Engelscharen, die ihn unsichtbar begleiten". Aufgrund einer wörtlichen Wiedergabe des Verbes ποιῶ, das hier nicht tun, sondern dienen bedeutet, liest man: „Es ist Zeit zu handeln dem Herrn" (154). Durch Begriffe, die mehr Exotik als den Inhalt vermitteln, schafft man keinen Zugang zur orthodoxen Liturgie. Was ist zu verstehen unter „Wohlfahrt der Lüfte" (156), „Der Geist sylliturgiere mit uns" (174), „stehen wir schön" (178), „schöne Verantwortung vor Christus" (185)? Mehrere Begriffe werden ohne sachliche Notwendigkeit unterschiedlich übersetzt, z. B. das Wort λογικός wird wiedergegeben erst mit „wortgeistig" (181), eine Seite weiter mit „vernünftig" und anschließend (183) mit „geistig". Nacheinander wird das Wort τρισάγιος mit „Drei-Heilig", „Dreiheilig" und „Trishagion" (160f) wiedergegeben. Auf S. 174 und 188 heißt es unübersetzt „Sylliturg", während vorher (159) der griechische Begriff durch „Mitliturg" übersetzt wurde. Priester und Diakon „verrichten" einmal „drei Niederfälle" (145), dann „drei Verneigungen" (159). Der Begriff φρικτός (= furchterregend) wird auf S. 186 mit „furchterweckend", auf S. 194 dagegen mit „gewaltig" wiedergegeben. Während es in der Regel „Herr, erbarm Dich" heißt, wird in der Ekenie nach den Lesungen (164f) das Original angeführt: „Kyrie eleison". Einmal ist richtig die Rede von den „Diptychen" (164), das andere Mal falsch vom „Diptychon" (183).

Die Rubriken, zumal sie teilweise frei formuliert sind, hätten der heutigen Wirklichkeit angepaßt werden müssen. Zum „Friedenskuß", der heute nur zwischen den Liturgen ausgetauscht wird, heißt es: „Ebenso geben nach altem Brauch die Gläubigen einander den Friedenskuß" (177).

Die Druckfehler sind zwar relativ gering, doch in Anbetracht der gewählten Sprache für den Laien kaum erkennbar, denn „Koinonikon", wie das Kommunionslied richtig heißt, versteht der Uneingeweihte ebensowenig wie das falsch geschriebene „Koinenikon" (188).

Das „Lexikon der technischen Fachausdrücke" (207–210) hätte um die Begriffe erweitert werden müssen, die im Buch ohne Erklärung angewandt werden, wie z. B. die Begriffe: Antimension, Deesis-Ikone, Diptychen, Diskos, Ileton, Prokimenon, Zeon usw.

Die Übersetzer haben ihre Arbeit nicht aufeinander abgestimmt. Zunächst werden die Liturgie-Zitate nicht aus der Übersetzung Bultmanns übernommen; später teilweise oder ganz. Dadurch besteht Uneinheitlichkeit nicht nur zwischen der Liturgie-Übersetzung und dem theoretischen Teil des Buches, sondern auch innerhalb der Arbeit desselben Übersetzers.

Es ist schade um die redliche Mühe der Übersetzer und des Verlages, die dem deutschsprachigen Leser die tiefsinnigen Betrachtungen Evdokimovs und die Göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos nur in dieser unbefriedigenden Form präsentieren.

Münster Anastasios Kallis

Kapellari, Egon: **Heilige Zeichen.** Hg. mit einem Vorwort von Hans-Urs von Balthasar. – Graz, Wien, Köln: Styria 1988. 102 S., DM 24.80/öS 178.–

Der Klagenfurter Bischof, bekannt geworden durch seine vielfältigen Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Kunst, legt hier keine wissenschaftliche Untersuchung vor, aber ein lesenswertes Bändchen, das nicht nur der liturgischen Bildung dient. Es hat mystagogische Qualität, was Vf. unter den Überschriften „Gottes und der Menschen Haus", „Wort und Schweigen", „Brot und Wein", „Licht der Welt", „Einen Leib hast du mir gegeben" zu einzelnen liturgischen Zeichen schreibt.

Münster Klemens Richter

Ausel, Monika, Sr., SSpS: **Monumente des Todes – Dokumente des Lebens?** Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute. – Altenberge: Telos Verlag 1988. 260 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen), kart. DM 34.80

Grabmale sind auch in unserer säkularisierten Zeit beachtliche öffentliche Zeugnisse christlichen Glaubens. Was sagen ihre Inschriften und Symbole über die Einstellungen von Christen zu Tod und Auferstehung? Es ist das Verdienst der Steyler Missionsschwester Monika Ausel, in ihrer wissenschaftlichen Arbeit diese pastoraltheologisch bedeutsame Frage, die schon Th. Filthaut beschäftigt hat, zu thematisieren.

Im 1. Kap. skizziert die Vf.in das „christliche Todesverständnis".

Sie referiert einerseits die traditionellen Aussagen der Dogmatiklehrbücher bis in die 60er Jahre über den Tod als Trennung von Seele und Leib, über seine Allgemeinheit sowie seine Ursache in der Sünde und erwähnt andererseits neuere theologische Ansätze, die den Tod verstehen als dauernd im Leben anwesende endgültige Selbstbestimmung und Verfügtheit (K. Rahner), als Endentscheidung (L. Boros), als totale Verhältnislosigkeit (E. Jüngel), als Herausforderung zum Bekenntnis der christlichen Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten (J. B. Metz), als Gefahr, seine Kräfte an ein individualistisches Überleben zu verschwenden und zu wenig gegen das Leiden der Menschheit zu tun (D. Sölle).

Die Vf.in betrachtet es nicht als Aufgabe dieses kurzen Aufrisses, das Für und Wider der einzelnen Richtungen zu diskutieren. So formuliert sie nur gelegentlich in Fußnoten kritische Rückfragen und stellt abschließend fest, welche Gedanken in den katholischen Erwachsenenkatechismus von 1985 eingegangen sind.

Im 2. Kap. beschreibt und gruppiert sie Beobachtungen, die sie auf Grabsteinen, die aus den letzten 90 Jahren stammen und auf den etwa 100 von ihr „befragten" Friedhöfen in der BRD zu finden sind, gesammelt hat.

Sie beginnt mit einigen Bemerkungen zur Gestaltung ganzer Friedhöfe, wie sie im Zusammenhang mit der Bewegung der Friedhofsreform versucht, jedoch selten umfassend verwirklicht wurde. Hier wären einige Erfahrungen mit den Möglichkeiten und Schwierigkeiten bei der Durchsetzung umfassender Konzepte sicher interessant gewesen. Das Augenmerk der Vf.in gilt jedoch vor allem der Art, wie Grabsteine in Worten und Symbolen die ambivalente Erfahrung und die Bewältigung des Todes widerspiegeln: Verzweiflung oder Hoffnung, Klage oder Lob und Dank, Widerstand oder Ergebung. Vor allem das Kreuz und die ihm zugeordneten Sinnzeichen Dornenkrone, Ähren oder Licht, aber auch biblische Gestalten und Heilige als Vorbilder des Glaubens sowie biblische Szenen und Gleichnisse werden sorgfältig inventarisiert und auf ihre mögliche Aussageabsicht hin gedeutet. Man kann der Vf.in nur zustimmen, wenn sie feststellt, daß dadurch die „enorme Vielfalt christlich geprägter Friedhofs- und Grabgestaltung und deren Wandel im Laufe der letzten Jahrzehnte" (53) deutlich wird.

Das 3. Kap. sichtet und wertet das dargestellte Text- und Bildmaterial in der Sicht der im Anfangskapitel umrissenen neueren theologischen Ansätze und fragt, inwiefern die Grabsteingestaltung der letzten Jahre Antworthilfen aus einem reflektierten Glauben sein können. Wer hier eine richtungslose Fahrt durch ein unermeßliches Meer von Beobachtungen befürchtet – ein häufiges Problem solcher Untersuchungen –, wird angenehm überrascht. Die Vf.in verstand es, fünf zentrale Fragestellungen herauszuarbeiten:

1. Welchem Gott begegnen wir im Tod? (Nur dem Richter oder auch dem Barmherzigen?) 2. Was bedeutet das Sterben Jesu für uns? 3. Welche Rolle spielt das Leben vor dem Tod? 4. Welche Zukunft dürfen die Toten erwarten? 5. Wie ist eine Beziehung zwischen Lebenden und Toten möglich?

Dabei bringt sie Einseitigkeiten früherer Verkündigung ebenso zur Sprache wie den Wandel des Glaubensbewußtseins in neuerer Zeit – und mehrmals auch vorbildliche und ergreifende Glaubenszeugnisse.

Dieses Kap. gibt indirekt wertvolle Anregungen und kommt zu dem Schluß, daß die neuere Theologie Glaubenseinstellungen

aufgearbeitet hat, die zuvor in der Volksfrömmigkeit ihren Ausdruck gefunden hatten, und daß umgekehrt die neuere theologische Reflexion das Glaubensverständnis der Christen beeinflußt. Erfreulich, daß die Vf.in darum weiß, daß man nicht nachprüfen kann, inwiefern die Grabmalgestaltung Ausdruck einer bewußten Glaubenseinstellung ist und darum auch nicht überinterpretiert werden darf.

Das 4. Kap. bietet eine umfassende Dokumentation von Texten und Bildern (Photos) von Grabsteinen und Friedhöfen.

Im ganzen haben wir hiermit eine Studie, die gerade durch ihre empirisch-systematische Vorgehensweise zum Nachdenken anregt und in einem wichtigen Bereich zu überlegter Gestaltung christlichen Glaubens ermutigt.

München Bernhard Grom

Steffen, Uwe: **Taufe.** Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. 198 S. (Buchreihe Symbole), kart. DM 29.80

Die Neubesinnung auf den Wert der Symbole ist in der (katholischen) Liturgiewissenschaft – und nicht nur hier – gegenwärtig en vogue. Die Sinnenhaftigkeit als Dimension der liturgischen Feier wird wieder entdeckt und das Verhältnis zwischen Wort und Zeichen neu durchdacht. Gegen eine befürchtete Überfrachtung der Liturgie mit dem Wort setzt man die Aufwertung ihrer Zeichenwelt. Das Buch von U. Steffen paßt in diesen Kontext, ist es doch der Versuch, „die Taufe in ihrer ursprünglichen Bedeutungsfülle neu zu erschließen. Nicht, indem es eine christliche Lehre von der Taufe entfaltet und sich mit den unterschiedlichen und gegensätzlichen Taufauffassungen und Taufpraxen auseinandersetzt, sondern indem es die Symbolhandlung und die damit verbundenen Symbole deutet." (8) Da es zwar viele christliche Kirchen gibt, aber nur die eine Taufe, legt der evangelisch-lutherische Theologe seine Ausführungen ökumenisch an (vgl. 11).

In fünf große Kap. unterteilt Vf. sein Thema. Er untersucht zunächst die Taufe als Initiationsritus (15ff), führt dann die vielfältige symbolische Bedeutung von Wasser vor Augen (43ff), erläutert typologisch die alttestamentlichen Geschichten zur Taufe (87ff), fragt nach Urbild und Einsetzung der Taufe (135ff) und widmet sich schließlich Problemen der heutigen Taufpastoral (159ff).

Die Stärke dieses Buches liegt in seinem mystagogischen Grundzug, also im Versuch, das Sakrament Taufe aus dem Ritus und seinen Elementen heraus zu erläutern. Einzelne Zeichenhandlungen und Texte der Liturgie werden interpretiert, wobei ausführlich auf die Geschichte zurückgegriffen wird. St. zeigt, daß die Taufliturgie mit ihrer facettenhaften Symbolik den ganzen Menschen aus Geist, Seele und Leib anzusprechen vermag (vgl. 131).
Der Theologe arbeitet ausdrücklich mit einem tiefenpsychologischen Ansatz, wobei die Möglichkeiten und die Gefahren eines solchen Vorgehens deutlich werden.

Gewiß zeigt das Buch, was ein solcher Ansatz in einem Initiationsritual wie der Taufe für den einzelnen zu entdecken vermag. So spiegelt sich in Gen 1,1–2,4a – nach St. eine Geschichte zur Taufe – „die Entstehung des psychischen Lebens im Menschen wider. Aus dem Kollektiven Unbewußten erhebt sich inselgleich das Ich-Bewußtsein, ständig von der Gefahr bedroht, überschwemmt und wieder vom Meer des Unbewußten verschlungen zu werden". (129) Folglich meint Taufe Sündenvergebung und Wiedergeburt, „Untergang eines falschen Bewußtseinsstandpunktes und Integration eines bis dahin unbewußten Inhalts" (130).

Das mag für die religiöse Betrachtung des einzelnen gelten und ihm wichtige Lebensimpulse geben, mit der Taufliturgie der Gesamtgemeinde, das scheint der Vf. zu übersehen, hat es nichts oder nur wenig zu tun. Die Taufe, durch die „die Menschen . . . zu Gliedern Christi und damit zu Gottes Volk" (Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe 2) werden, geht nicht auf in innerpsychischen Gegebenheiten. Sie ist ein Sakrament der Gliedschaft in der Kirche, was besonders in der Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (1975), deutlich wird, die viele Schritte zur Hineinführung in die christliche Gemeinde kennt. (Leider greift Vf. auf dieses liturgische Buch nicht zurück.) Die auf die Individualpsychologie zugeschnittene Interpretation von Taufe läßt dieses Gemeinschaftsgeschehen christlicher Initiation kaum erahnen.

Bedenklich ist vieles, was St. über die Liturgie der katholischen Kirche schreibt:

Von einer Konsekration des Wassers in Analogie zu den Gaben der Eucharistie kann keine Rede sein (vgl. 94). Für die Taufwasserweihe (vgl. 94, 105, 120) werden permanent die vorkonziliaren Liturgietexte zitiert, dieses ohne entsprechenden Hinweis. So werden auch solche Zeichenhandlungen als gegenwärtige Praxis geschildert, die heute gar nicht mehr praktiziert werden (vgl. die dreimalige Anhauchung des Wassers, so 94). Eine Verkürzung ist die Behauptung, Sacrosanctum Concilium habe das Taufritual des Rituale Romanum von 1614 „in Richtung auf Vereinfachung und Verständlichkeit" verändert (165). Die von St. zitierte Textpassage aus SC 21 bezieht sich außerdem nicht, wie Vf. nahelegt, auf die Reform der Taufliturgie, sondern gilt grundsätzlich der Liturgiereform. Wäre z. B. SC 64–70 beachtet worden, so wäre zum einen deutlich geworden, daß das Konzil einen eigenständigen Kindertaufritus verlangt und nicht nur die entsprechende Notlösung des Rituale Romanum von 1614 fortgeführt hat, zum anderen hätte man dort die Forderung nach einer Wiedergewinnung des mehrstufigen Katechumenats für Erwachsene und ein Bemühen um vielfältige Formen der Initiation finden können.

Somit kann das vorliegende Buch für Ursprung und Sinn der Taufe heute zwar viele wertvolle Hinweise geben, die ganze Bedeutung dieser Liturgie erfaßt es nicht.

Münster Benedikt Kranemann

Füssel, Kuno / **Hinkelammert,** Franz / **Mugglin,** Markus / **Vidales,** Raùl: **„. . . in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen."** Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise. – Fribourg/Brig: Edition Exodus 1989. 337 S., kart. DM

In dem vorliegenden Bd nehmen je ein in Europa und Lateinamerika lebender Theologe und Ökonom zur internationalen Schuldenkrise Stellung. Im Anhang ist die Westberliner Erklärung des Gegenkongresses anläßlich der Tagung von IWF/Weltbank am 23./24. September 1988 abgedruckt.

Im ersten Beitrag (11–43) schildert der mexikanische Theologe und Soziologe Raùl Vidales die sich verschlechternde ökonomische und soziale Situation der betroffenen Völker.

Zutreffend kritisiert er die protektionistischen Importbarrieren der Industrieländer. Als Lösung fordert er eine Schuldenstreichung und die Abkehr von der kapitalistischen Wirtschaft, wobei er allerdings beim Aufzeigen von Alternativen bei dem vagen Schlagwort von „Sozialismus" verbleibt. In diesem Beitrag ist offensichtlich nur Literatur bis zum Jahre 1985 aufgenommen.

Sehr informativ ist der Beitrag des Schweizer Ökonomen Markus Mugglin (45–77) über die bisherige Entwicklung der Schuldenkrise seit 1982.

Er analysiert das Verhalten der Geschäftsbanken sowie der internationalen Organisationen wie der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds. Zutreffend stellt er heraus, daß bisher nur ein Zusammenbruch des internationalen Finanzsystems vermieden wurde, aber eine eigentliche Lösung der Schuldenkrise noch aussteht. Um eine weitere Verschlechterung der Lebensbedingungen breiter Bevölkerungskreise in der Dritten Welt zu vermeiden, bleibt nur ein zumindest teilweiser Erlaß der Schulden, wie er auch von dem Vorstandssprecher der Deutschen Bank, Alfred Herrhausen, in die Diskussion eingebracht wurde. Entgegen den Forderungen von Dritte-Welt-Gruppen müsse ein Schuldenerlaß nicht pauschal sein, sondern an Bedingungen geknüpft werden, weil sonst die Ursachen der Verschuldungskrise in den Entwicklungsländern selbst (etwa Korruption, Kapitalflucht, Prestigeobjekte) bestehen blieben.

Der einer längeren Veröffentlichung entnommene Beitrag von Franz Hinkelammert (79–189) umfaßt die Hälfte des Gesamtbd.es. Im Gegensatz zu den klaren Ausführungen von Mugglin ist hier ein seltsames Konglomerat von zutreffender Problembeschreibung, Darstellung trivialer ökonomischer Zusammenhänge, Einordnung der gesamten Verschuldungsproblematik in das einfache dependenztheoretische Konzept von „Zentrum" und „Peripherie" und wenig fundierter Kritik an neoklassischen Wirtschaftstheorien zu finden.

Unterbrochen wird das Ganze noch mit einer eigenwilligen Interpretation der Vater-unser-Bitte „vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern". Die Ausführungen von Hinkelammert sind von Widersprüchen gekennzeichnet, wenn er einerseits pauschal von „Zentrum", „Banken" usw., die als einheitlich handelnde Akteure sich zur Ausbeutung der „Peripherie" zusammengetan haben, spricht, andererseits Interessenskonflikte zwischen verschiedenen Ländern des „Zentrums" und zwischen verschiedenen Banken konstatiert. Einerseits versucht er zu belegen, daß praktisch für die gesamte Schuldenlast keine Güter nach Lateinamerika geflossen sind, andererseits weist er auf die falsche Verwendung der Kredite, u. a. auf Waffenkäufe der Militärs, hin. Einerseits spricht er von einem Schuldenautomatismus, der zwangsläufig in eine Schuldenfalle führen mußte, andererseits führt er eine verfehlte, weil sich zu stark auf ausländisches

Kapital stützende, Entwicklungsstrategie an. Damit enthält der Hauptbeitrag des Buches weder eine konsistente Problemanalyse noch eine realistische Lösungsstrategie.

Der Münsteraner Theologe Kuno Füssel stellt abschließend theologische Überlegungen zur Verschuldungskrise an.

Er macht dabei Anleihen bei der marxschen Arbeitswerttheorie, die selbst im Ostblock von Ökonomen nicht mehr vertreten wird, und greift die biblische bzw. kirchliche Tradition des Zinsverbotes auf, um sie für die Behandlung der Schuldenkrise fruchtbar zu machen. Er fordert die Kirchen zu einem Bruch mit dem kapitalistischen System auf, ohne irgendeine konkrete Alternative auch nur anzudeuten.

Im Gegensatz zur Behandlung der Schuldenkrise durch die päpstlichen Kommission Justitia et Pax (Arbeitshilfen Nr. 50, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), durch den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe (III. Kap. Nr. 271ff) und die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischöfe (Die Deutschen Bischöfe – Kommission Weltkirche – Nr. 7) stellen die hier vorliegenden Beiträge (Ausnahme Mugglin) weder in der Analyse der Ursachen, noch in der ethischen Beurteilung des Problems und dem Aufweisen von Lösungsansätzen eine qualifizierte Alternative dar.

Münster Joachim Wiemeyer

Hollenbach, David: **Justice, Peace and Human Rights**. American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World. – New York: The Crossroad Publishing Company 1988. XII, 260 S. kart. $ 16.95

Gott und die Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, hg. von Klaus-M. Kodalle. – Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. 301 S., DM 34.–

Während der „American style of life" den Alltag wie die Umgangssprache des Bundesbürgers vom „Fast food – Hamburger" bis zum „Tower" der Flugleitung prägt, reagieren nicht nur Intellektuelle mit Unverständnis bis Sarkasmus auf US-amerikanische Kultur und Politik, und kaum einer weiß, daß manche Amerikaner ihre aktuellen gesellschaftlichen Probleme auf den manifesten Einfluß der deutschen Philosophie von Nietzsche bis Heidegger zurückführen. Man glaubt, die Amerikaner zu kennen und damit beurteilen zu können und übersieht, wie anders die USA sind.

Diese Feststellungen waren für den Hamburger Theologen M. Kodalle Anlaß zu einem Gedankenaustausch unter deutschen wie amerikanischen sozialwissenschaftlich interessierten Fachleuten, von Journalisten wie von Hochschulprofessoren, deren Statements hier nun vorgelegt werden. Festgemacht wird diese allgemeine Bestandsaufnahme an der selbstverständlichen und daher von Europäern oft übersehenen und, wenn bemerkt, als befremdlich empfundenen Bedeutung, welche die Religion im öffentlichen Leben der USA spielt. „Atheisten werden in Amerika nicht in öffentliche Ämter gewählt", meint in diesem Sinn der TV-Journalist P. Duke kategorisch (74). Die klare Trennung von Kirche und Staat, welche die US-Verfassung auszeichnet, ist hier eben gerade nicht als ein säkularisierendes, sondern als ein die freie Religionsausübung förderndes Moment verstanden, wie denn auch schon die Väter der amerikanischen Verfassung und der ihr voraufgehenden Menschenrechtserklärung von 1776 sich als gläubige Christen zu diesen Aussagen veranlaßt gesehen haben. Die antiklerikale Note der europäischen Menschenrechtsentwicklung mit deren scharfen kirchlichen Verurteilungen im 19. Jh. ist dem Amerikaner fremd. Kurz, was hier an zahllosen Beispielen aufgezeigt wird, belegt immer neu: Religion bestimmt politische Option. Selbst Parteien werden durchaus aus religiösen Gründen bevorzugt und gewählt, jedoch nicht in fester Bindung, sondern nach pragmatischen Überlegungen, je nachdem wo das eigene Anliegen besser aufgehoben scheint. Politiker haben dem Rechnung zu tragen, ohne freilich auf eine Ausschließlichkeit tendieren zu dürfen. Trotz erster Erfolge des TV-Pfarrers Pat Robertson in der demokratischen Partei hält der genannte Duke in seinem noch vor den Wahlen von 1988 geschriebenem Beitrag trocken fest: „Pat Robertson wird 1988 nicht unser neuer Präsident" (86).

Diese Hinweise zeigen, was das Buch dem bundesdeutschen Leser bringt: Eine Fülle von konkreter Information über ein Verhältnis von Religion und Politik bzw. von Kirche und Staat, das ihm letztlich fremd ist, das aber lebendig und menschenrechtlich demokratisch zumindest so wertvoll ist wie das eigene. Religiöser Glaube sei für die Aufrechterhaltung republikanischer Institutionen unerläßlich, hielt schon – wie der Klappentext des Buches festhält – A. de Tocqueville fest. Zumindest bedenkenswert also ist diese Ausprägung einer politischen Religiösität.

Dies trifft umso mehr zu, als das in fünf sozialethische Essais gegliederte Buch des amerikanischen Moraltheologen D. Hollenbach S.J. über „Die amerikanische katholische Sozialethik in einem pluralistischen Umfeld" den Befund des Hamburger Symposions durchaus bestätigt. Der Vf. hält nämlich schon in seinem Vorwort fest, wie zweifelhaft sich mittlerweile die soziologische These einer einbahnigen Entwicklung der amerikanischen Gesellschaft auf zunehmende Säkularisation hin erweise bzw. wie sehr in den zentralen gesellschaftlichen Fragen der Rückverweis auf letzte ethische Prinzipien sich aufdränge und wie damit aus innerer Notwendigkeit die religiöse Rückfrage ins Spiel komme. Der katholischen moraltheologischen Tradition mißt er dabei eine besonders wichtige Rolle insofern zu, als es hier (anders offenbar als den fundamentalistisch evangelikalen Ansätzen, deren Einfluß auf die öffentliche Meinung allerdings nicht unterschätzt werden darf) in ihrer schöpfungstheologisch rationalen Denktradition leichter möglich sei, in einer pluralistischen Gesellschaft zum anerkannten Gesprächspartner zu werden.

So sehr Hollenbach damit in der gesamten Tradition der katholischen Soziallehre steht, so muß dem deutschsprachigen Leser doch auffallen, wie bestimmend hier die mit „Mater et Magistra" (1961) und dem II. Vatikanum einsetzende, eher induktive Denkweise ist bzw. wie sehr die von ihren Vordenkern (G. Gundlach, O. von Nell-Breuning, deren Namen im Register bezeichnenderweise fehlen) her dem philosophisch deduktiven Stil verpflichtete Form der Lehre zurücktritt. Man wird gerade auch für den innerkirchlichen Dialog gut daran tun, auf solche Differenzierungen aufmerksam zu bleiben. Inhaltlich umschreiben die Titelworte: „Gerechtigkeit, Frieden, Menschenrechte" die prinzipiellen Schwerpunkte, welche die verschiedenen Beiträge der fünf Teile bestimmen, nämlich die Herausforderung durch den gesellschaftlichen Pluralismus als solchen, die wirtschaftliche Gerechtigkeit in der Arbeitswelt, Menschenrechte in einer gespaltenen Welt, Frieden und Krieg im Nuklearzeitalter sowie Sozialethik im kirchlichen Glaubenvollzug (was hier wohl die angemessene Übersetzung von „Pastoral life" ist).

Dabei verstehen sich diese Beiträge, die z. T. auch ursprünglich Fachgutachten zuhänden der amerikanischen Bischöfe waren, durchaus nicht als private Überlegungen des Vf.s, sondern als Teil der von der katholischen Kirche unternommenen Initiative zur Mitbestimmung der öffentlichen Politik des Landes. Insofern vor allem im militärischen, aber zu einem guten Teil auch im wirtschaftlichen Bereich der Entscheidungsschwerpunkt der westlichen Welt nach wie vor in den USA liegt, wird man gerade auch unter dieser Rücksicht die hier vorgelegten Überlegungen aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen haben, zumal sie offenbar nicht ohne Einfluß auf die bedeutsamen Hirtenschreiben der US-Bischofskonferenz zur Friedensproblematik (1983) und zu Wirtschaftsfragen (1986) waren.

Darüberhinaus spiegeln diese Aufsätze aber auch eine genuine US-amerikanische christlich sozialethische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen, für welche die genannten politischen Tatsachen wie die Trennung von Kirche und Staat, die demokratische Machtkontrolle oder die Bedeutung der Menschenrechte usw. von keinen antiklerikalen Erinnerungen belastet sind. Zugleich ist aber die europäische Theologie auch in ihren ökumenischen Dimensionen durchaus vertraut. Nur will man dabei doch einen eigenen Stil ausprägen. Die Entstehungsgeschichte der genannten Hirtenbriefe in offenen und kritischen Anhörungen dürfte dafür typisch sein. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Buch so zugleich ein Zeichen dafür, wie vielfältig und damit anregend die in ihrem Grundtenor doch eine christliche Sozialethik gerade auch als kirchliche Lehre sein kann.

Münster Franz Furger

Mead, Sidney E.: **Das Christentum in Nordamerika.** Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Mit einer Einleitung und einem Anhang von Klaus Penzel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 275 S., kart. DM 48.–

Die deutschsprachige Kirchengeschichte widmet noch immer dem außereuropäischen Raum recht wenig Interesse. Dies gilt auch für die Geschichte des Christentums in Nordamerika. Schon deshalb ist das Erscheinen dieses Buches zu begrüßen, welches acht

einander ergänzende Studien von Sidney Mead enthält, die zwar keine Gesamtdarstellung der amerikanischen Kirchengeschichte bieten, jedoch wesentliche Einblicke in sie ermöglichen, und zwar von den Anfängen bis ins erste Drittel des 20. Jh.s. Klaus Penzel, dem die deutsche Ausgabe dieses bereits 1963 erschienenen Werkes zu verdanken ist, hat ihr einen 60seitigen Anhang zugefügt, der sich mit den Jahren von 1930 bis 1980 befaßt und im Hinblick auf die ältere Zeit einige von Mead ausgesparte Lücken schließt.

Die Essays von M. führen den Leser in sehr authentischer Weise in die geschichtlichen Prozesse ein, nicht zuletzt durch zahlreiche Zitate repräsentativer Persönlichkeiten der jeweiligen Epoche. Eingangs zeigt M. plausibel auf, daß sich aufgrund der Lebensbedingungen in den nordamerikanischen Kolonien ein friedliches Nebeneinander verschiedener religiöser Gruppen entwickeln mußte. Die gewaltigen Entfernungen des Landes boten einen Freiheitsraum, wo Bekenntniszwang nicht durchzusetzen war. Artikel 6 der Bundesverfassung der USA von 1787 sah dann die Trennung von Kirche und Staat vor; das unabhängige Nordamerika praktizierte die freie Religionsausübung.

War der Weg des Christentums in Nordamerika bis dahin von einer eigenartigen Koalition der Rationalisten (Franklin, Jefferson) mit der Erwekkungsbewegung gekennzeichnet, so arrangierte sich letztere danach mit der traditionellen Orthodoxie. Aus diesem Bündnis ging im 19. Jh. der für die USA typische Pluralismus der protestantischen Denominationen hervor. Bis 1850 nahmen die Mitgliederzahlen besonders der Methodisten, Baptisten und „Disciples of Christ" enorm zu. In diesen Freikirchen herrschte das Gefühl eines Neubeginns der Christenheit in einem neuen Land vor. Geschichtslosigkeit, Antiintellektualismus, Freiwilligkeitsprinzip, Bekehrungsdrang und Konkurrenz waren wesentliche Merkmale der Denominationen.

Nach dem Sezessionskrieg identifizierte sich der Protestantismus noch mehr mit der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft und dem vom Fortschrittsgedanken bestimmten „american way of life". So entstand der Amerikanismus als Kulturreligion, für den Reichtum der Lohn des Tugendhaften, Armut die Strafe des Lasterhaften und Amerika Gottes erwählte Nation ist. Trotz Trennung von Kirche und Staat stimmten die Denominationen schließlich ganz und gar mit dem kulturellen und wirtschaftlichen System ihres Landes überein und rechtfertigten den außenpolitischen Imperialismus der USA.

Erst kurz vor der Jahrhundertwende erschütterten die aufkommende Arbeiterfrage mit unerträglichen Lebensbedingungen in den Industriegebieten sowie der Darwinsche Evolutionismus Glaubensverständnis und Denksystem der Denominationen. Nunmehr setzte eine soziale Sensibilisierung ein; es entstand die Bewegung des „social gospel", der es nicht primär um Rettung der einzelnen Seele, sondern um Reform der Gesellschaft ging. Andererseits formierte sich in Reaktion darauf und in Abwehr der Evolutionslehre der Fundamentalismus, der es aus Angst um die Identität des Christentums starrsinnig ablehnte, sich mit dem modernen Denken und den sozialen Problemen zu befassen. Der erste Weltkrieg und seine Folgen, besonders die Weltwirtschaftskrise stellten dann nochmals einen tiefen Einschnitt in der Kirchengeschichte der USA dar.

Der Anhang von Klaus Penzel widmet sich der um 1930 beginnenden „nach-protestantischen Ära". Die protestantischen Denominationen bestimmten nun nicht mehr allein das Bild, sondern andere Religionsformen traten gleichberechtigt neben sie, insbesondere Katholiken, Juden – beide Gruppen konnten sich aufgrund der Einwanderungsbeschränkungen jetzt endlich konsolidieren – und die schwarzen protestantischen Kirchen. Penzel gelingt es, auf wenigen Seiten ein detailreiches Porträt des in den Essays von M. wenig beachteten nordamerikanischen Katholizismus zu entwerfen. Gleiches trifft auf seine Darstellung der schwarzen protestantischen Kirchen zu, die als Zufluchtsstätten der afroamerikanischen Bevölkerung in einem Land, das zwar die Sklaverei, nicht aber den Rassismus aufgehoben hatte, schließlich die Bürgerrechtsbewegung der fünfziger und sechziger Jahre hervorbrachten. Erhellend sind auch Penzels Ausführungen zur Neuorientierung der protestantischen Theologie (Reinhold und Richard Niebuhr, Paul Tillich) in den letzten Jahrzehnten sowie über die „anderen" Protestanten (Lutheraner, Pfingstkirchen, Friedenskirchen u. a.). Den Schluß bildet ein Überblick über die nordamerikanische Kirchengeschichte in den sechziger und siebziger Jahren.

Penzel hat die Studien von M. in gelungener Weise ergänzt. Bei ihm treten auch die weniger einflußreichen christlichen Gruppen ins Blickfeld, für die sich M. kaum zu interessieren scheint. Mead schreibt nämlich aus der Sicht der dominanten Kräfte der US-Gesellschaft. Die Urbevölkerung Nordamerikas erwähnt er z. B. nur einmal (24f); ihr trauriges Schicksal wird angedeutet unter dem Aspekt der fehlenden Zeit sich anzupassen (und der fehlenden Zeit des weißen Mannes zur Reue!). Die biographischen Hinweise am Schluß des Buches verdeutlichen ein anderes Defizit des Standortes von M.: unter den Namen von 125 Personen befinden sich nämlich neben denen von 123 Männern nur die der beiden Frauen Anne Hutchinson (1591–1643) aus der Massachusetts Bay Kolonie und Edith Wharton (1862–1937), einer Schriftstellerin. In Penzels Anhang scheinen mir die spanischsprechenden Christen in den USA zu wenig beachtet; für diese Gruppe empfiehlt sich als ergänzende Lektüre: Ricardo Ramírez, Die hispanische Bevölkerung in den USA und die katholische Kirche: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 70 (1986) 203–213 (mit weiteren Literaturangaben).

Würzburg Johannes Meier

Rommen, Edward: **Die Notwendigkeit der Umkehr.** Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas (Diss. München). – Gießen: Brunnen-Verlag 1987. X, 284 S., kart. DM 32.–

Das vorzustellende Buch wurde 1986 als Diss. von der Evang.-Theol. Fak. der Univ. München angenommen. Der Autor, gebürtig in New York und seit 1987 Prof. für Missionstheologie an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield (bei Chicago), befaßt sich speziell mit der Mission, die z. B. S. E. Mead als (drittes) „charakteristisches Element im Leben der Denominationen" (Das Christentum in Nordamerika, S. 120) bezeichnet. Seit den 60er Jahren verzeichnen protestantische Konservative und andere Hauptkirchen eine mit hohen Wachstumsraten bei Mitgliedern und Missionaren verbundene „evangelikale Renaissance", die sich politisch in der Wahl des evangelikalen Christen Jimmy Carter 1976 zum Präsidenten auswirkte und sich noch steigerte mit dem Sieg des militanten Flügels der Bewegung (Wahl R. Reagans). R. befaßt sich mit den „internen" theol. Voraussetzungen, die zu diesem Erfolg der interdenominationalen Bewegung führten bzw. immer noch führen.

Er geht insbes. vier Fragen nach:

Inwieweit diese positive Entwicklung in direktem oder gar kausalem Zusammenhang mit der missionstheol. Auffassung steht, welches ihre charakteristischen Merkmale sind, inwiefern die unterschiedlichen Ansätze (systematischer, anthropologischer, soziologischer, kommunikationswissenschaftlicher, strategischer Ansatz) die Gestaltung bzw. Strategie der Missionsarbeit bestimmen und welche Fragen sich daraus für nicht-evangelikale Missionswerke ergeben.

Im ersten Teil (6/127) stellt er die genannten Ansätze evangelikaler Missionstheologie der unter verschiedenen Kriterien ausgewählten Missionswissenschaftler (2f) dar; im zweiten Teil (128/236: Konsequenzen für das Missionsverständnis heute) wird unter Berücksichtigung der vorgestellten Ansätze nach den Gründen und Motiven der Mission gefragt, nach Ziel und Vollzug der Mission und ihrem Ertrag.

Dabei werden die Positionen der evangelikalen Bewegung im Vergleich mit denen anderer Kirchen auf Gefahren und Schwächen abgeklopft, etwa wenn für das Missionsmotiv der Appell zum Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl geltend gemacht und nach „lautereren" Motiven (Glaubenserfahrung, Teilhabe am göttlichen Heilsplan) gefragt wird (135/49). Ausschlaggebend für das Ziel der Mission (und ihre Strategie) ist das Heilsverständnis von der Errettung der unsterblichen Seele vor der ewigen Verdammnis durch das Bekenntnis des einzelnen für oder gegen Christi Heilsangebot. Die Praxis steht allerdings in der Gefahr der Überbetonung des menschlichen Anteils an der Bekehrung, der Normatisierung und Schematisierung bzw. Formalisierung des Bekehrungsaktes aufgrund des eigenen Glaubenserlebens, schließlich des Verfehlens des Gesamtauftrages (Unterweisung, Gemeindeaufbau, Beseitigung sozialer Mißstände) (150/74). Daher kommt den Strategien (Kommunikation – Dialog – Kontextualisierung) besonderes Gewicht zu (175/209). Der „Ertrag der Mission" (210/30) schildert schließlich die Vorstellungen von „Gemeinde" als „Volk Gottes", als sichtbares Zeichen des Reiches Gottes. –

Bis in die Gegenwart hinein haben Fehleinschätzungen der geistlichen Bedürfnisse ihrer Zuhörer durch die Missionare nicht selten zum Ethnozid einheimischer Völker geführt. Ihrer angestammten Religion/Kultur entwurzelt, fehlt ihnen jeder religiöse/soziale Halt, da ein formaler, auf zahlenmäßigen Erfolg angelegter Bekehrungsakt ohne folgende Unterweisung und Gemeindeerfahrung keine religiösen Bedürfnisse befriedigt. –

Getragen ist die Missionstätigkeit der Evangelikalen von der „Hoffnung auf Vollendung", d. h. der „Möglichkeit einer Erfüllung des Missionsauftrages" (232); man hält die „letzte, abschließende Epoche der Missionsgeschichte", die Endzeit, für angebrochen und sieht sich fast am „Ziel der Heilsgeschichte" angelangt (232f). Auf einen genauen Zeitpunkt (hier und da taucht das Jahr 2000 auf) für die Erfüllung des Schriftwortes Mt 24,14 will man sich letztlich doch nicht festlegen. – Diesem Optimismus evangelikaler Missiologen darf man kaum zustimmen; zum einen ist eine Evangelisierung der Weltbevölkerung in absehbarer Zeit utopisch, zum anderen steht der Zeitpunkt der Erfüllung außerhalb menschlichen Kalküls.

Nicht nur die nicht-evangelikalen (protestantischen) Missionswerke, auch die kath. Missionswissenschaft darf ihre Strategien der Missionierung, Evangelisierung, Inkulturation, oder welchen

Namen man dem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums auch geben mag, mit den hier vorgestellten Strategien der Evangelikalen vergleichen, um die Wege zu finden, die nicht nur dem „Wort", sondern auch dem „Hörer des Wortes" gerecht werden.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung. 3 Bde: 18. Jahrhundert: Grundlegung und Entfaltung / 19. Jahrhundert: Praxis als Wissenschaft / 20. Jahrhundert: Geschichtliche Gegenwart der Kirche. Hg. von Anton **Zottl** / Werner **Schneider.** – Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1986, 1987, 1988. 168, 167, 172 S., kart. je DM 27.90

Diese drei von den Pastoraltheologen der Kath. Univ. Eichstätt hg. Bde füllen eine Lücke in der Diskussion um das Selbstverständnis ihrer Disziplin, indem sie die vorliegenden Untersuchungen zur Geschichte der Pastoraltheologie durch die Edition von ausgewählten Originaltexten aus dieser Geschichte ergänzen. Für die einzelnen Bde ist jeweils ein thematisch zusammengehörender Zeitabschnitt gewählt worden.

Die „Grundlegung und Entfaltung" der Pastoraltheologie als eigenständiger Universitätsdisziplin im 18. Jh. wird durch Texte von F. St. Rautenstrauch, F. Chr. Pittroff und J. M. Sailer repräsentiert. Für das 19. Jh. ist die Charakterisierung „Praxis als Wissenschaft" gewählt worden; hier kommt vor allem A. Graf zu Wort, der um J. Amberger ergänzt wird. Das 20. Jh. firmiert unter dem Titel „Geschichtliche Gegenwart der Kirche"; als Vertreter sind L. Bopp, F. X. Arnold und M. Pfliegler dokumentiert.

Der Textauswahl wird jeweils eine knappe Gesamtwürdigung des Vf.s vorangestellt. Insgesamt verschaffen diese Bde dem Interessierten einen exemplarischen Überblick über die bislang zweihundertjährige Entwicklung der Pastoraltheologie. Allerdings kann nicht verschwiegen werden, daß die Einteilung der Geschichte der Pastoraltheologie nach Jahrhunderten höchst problematisch ist; und die jeweils repräsentierten Autoren lassen auch erkennen, daß sie teilweise kaum thematische Berührungspunkte aufweisen. Verwundern muß auch, daß für die Edition überwiegend relativ leicht erreichbare Quellen zusammengestellt worden sind, nämlich Auszüge aus den in ihrer Zeit einschlägigen Lehrbüchern. Die zum Teil für die Entwicklung der Pastoraltheologie wichtige Diskussion in Aufsätzen und Rezensionen bleibt so leider unberücksichtigt. Und natürlich läßt sich auch in diesem Fall – wie bei jeder Quellenedition – über die Auswahl der Vf. streiten; so ist beispielsweise die Epoche der Tübinger Schule durch A. Graf (so wichtig sein Werk auch ist) nur unzureichend repräsentiert.

Paderborn Norbert Mette

Usarski, Frank: **Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland.** – Köln, Wien: Böhlau 1988. 327 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, 15), br. DM 68.–

Wenn sich Theologen mit neuen religiösen Aufbrüchen befassen, steht ihr Tun zumeist von Beginn an unter dem Vorzeichen der Konkurrenz. Es geht darum, die Orthodoxie des Neuen ebenso zu beurteilen wie dessen mögliche oder unmögliche Ortsbeschreibung innerhalb der etablierten Tradition. Der Vf. eröffnet einen freieren Blick auf die neuen Aufbrüche im Bereich des Religiösen, die sich in den letzten gut 20 Jahren gezeigt haben und die von den beiden großen Konfessionen als Jugendsekten oder -religionen etikettiert wurden. Je nachdem, ob der Begriff Sekte oder Religion gewählt wurde, zeigt sich schon eine Einschätzung der dahinter vermuteten oder erkannten institutionellen Erscheinungsform des Religiösen. Deutlich weist der Vf. auf, daß sich die ersten Bewertungen der Neuaufbrüche durch die Vertreter der großen Konfessionen mit Hilfe der Publizistik, Belletristik und nicht zuletzt der Politiker von Bund und Ländern zum Grundtenor in der gesamtgesellschaftlichen Beurteilung der Phänomene entwickelt haben: Ein Beispiel für die Möglichkeit der Kirchen nach wie vor in der pluralen Gesellschaft normgebend zu wirken.

Durch seine soziologische Untersuchung kommt der Vf. mit Hilfe eines devianzsoziologischen Paradigmas zur Diagnose eines Etikettierungsansatzes in der Behandlung der Neuen Spirituellen Bewegungen.

In der Folge führt das Etikett Jugendsekte oder -religion zur Stigmatisierung der neuen Bewegungen, bis hin zur Angst vor dem Sekten-Boom, der die Kinder ihren Eltern entfremdet und der Gesellschaft und ihren Institutionen die legitime Rekrutierung von Nachwuchs erschwert. Andere gravierende Beurteilungen zielen auf die Feststellung der persönlichkeitsverändernden Arbeitsmethoden, der Werbung mit unlauteren Mitteln etc., daraus resultieren dann wieder medizinische und juristische Bedenken gegenüber den Spirituellen Bewegungen im ganzen. So bedrohlich die Extreme sein mögen (z. B. Bhagwan, TM oder der Massentod von Sektenmitgliedern in Guayana), so kann man jedoch nicht verhindern, daß diese Grundbewertungen der eben auch religiösen Phänomene zurückwirken auf die eigene Position vieler Mitglieder unserer Gesellschaft zu ihrer Religion und Kirche. Für die Öffentlichkeit nur schwer zu differenzieren, fallen dann auch Bewegungen wie das Focolar oder erst recht das Opus Dei in die gleiche Kategorie. Am Ende weist der Vf. auf die noch ausstehende Arbeit hin, eine „vorurteilsfreie Untersuchung außerkirchlicher Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften zu schaffen" (S. 235). Seine Vorarbeit ist in dieser Arbeit geschehen als „Kritik an der bisherigen Erörterung dieses Themas" und als Aufzeichnung „möglicher Schritte in Richtung auf eine deskriptiven Prinzipien verpflichtete Analyse alternativer Spiritualität" (235).

Es besteht kein Zweifel, daß Vf. seinem religionswissenschaftlichen Ethos entspricht und die Erforschung alternativer Spiritualität im angemessenen Kontext voranbrachte. Wieweit dazu die Maxime gänzlicher weltanschaulicher Neutralität einholbar ist, bleibt ebenso offen wie die Überlegung, ob das theologisch wünschenswert sein kann. Jedenfalls erscheint diese Arbeit als ein wichtiger Beitrag im noch zu wenig geführten Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie, der in diesem konkreten Fall zu Beginn hätte verhindern können, daß diese Debatte so einseitig und wenig mit empirischen Daten belegt auf ein Gleis führte, das inzwischen alle Beteiligten behindert. Allerdings wird dem theologischen Leser, der sich vielleicht zunächst eine Beschreibung der Neuen Geistlichen Gemeinschaften in der Kirche erwartet, eine weiterführende Untersuchung präsentiert, deren Sprache dem soziologisch Nicht-Geschulten einige Erschwernisse bereitet, bevor sie ihm ihre hilfreichen Ergebnisse preisgibt, die beim genauen Lesen des Titels schon deutlich sind.

Münster Rainer B. Irmgedruth

Köhl, Georg: **Der Beruf des Pastoralreferenten.** Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1987. XVIII, 404 S. (Praktische Theologie im Dialog, 1, hg. v. Leo Karrer), kart. sfr 36.–

Der Vf. setzt sich in der als Diss. vorgelegten und von H. Feilzer betreuten Arbeit mit dem Beruf des/der Pastoralreferenten/-in auseinander, wie er sich in der rund fünfzehnjährigen Geschichte in der Bundesrepublik Deutschland darstellt. Schwerpunkt der Arbeit sind Darstellung und Reflektion von Berufsbild und Berufswirklichkeit, auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Berufserfahrung und seiner Mitarbeit in verschiedenen berufsbezogenen Gremien. Der Vf. begann 1971 mit dem Theologiestudium.

Im ersten Teil des Buches schildert er die Vielfalt der Dienste und Ämter im Neuen Testament und in der Alten Kirche bis zum II. Vaticanum. Ausführlich beschäftigt er sich mit den Weichenstellungen um die Wende zum zweiten Jh., bei der die Dienste und Ämter – an Praxis und Lehre Jesu orientiert – eine konstitutive Rolle für Bestand und Funktion der Kirche erhalten, wobei institutionalisierte Gemeindedienste und Charismen, wie sie vor allem Paulus darstellt, im zweiten und dritten Jh. nebeneinander ihren Platz behalten.

Besonders informativ ist der Exkurs zum Dienst der Lehrer im Neuen Testament und in der alten Kirche (39f). Ebenso verdient besondere Aufmerksamkeit das Kap. über die Einrichtung des Lizentiaten, des hauptamtlichen Laienseelsorgers, – meistens waren es Schulmeister –, während fast 1½ Jh.en zur Zeit der Türkenherrschaft in Ungarn. Sie hatten eine Art Zwischenstellung zwischen Laienapostolat und Teilnahme am hierarchischen Apostolat.

Ausführlich geht der Vf. dem Institut der Katechisten nach – beginnend im 16. Jh. bei den Fransziskanern in Afrika – bis zu der heute ausgeprägten Form in Afrika. Er zeigt besonders den Wandel auf vom Zuarbeiter zum Missionar, zum Animator der Gemeinden und Basisgemeinschaften. Wichtig ist dem Vf. sodann ein Überblick über den Laien als Theologen, angefangen von den Katechistenschulen der frühen Kirche über Kurse für Laien bis hin zu Studiengängen an Hochschulen bis zur möglichen Diss. und Habil.

Bei der Beschreibung der verhältnismäßig kurzen Geschichte des Berufs des/der Pastoralreferenten/-in sucht der Vf. die entscheidenden Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und der Synodenbeschlüsse in ihren Grundlagen darzulegen, um dann die Beschlüsse der Deutschen Bischöfe „Zur Ordnung der pastoralen Dienste" (1977) und die „Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst" (1978/79) darzustellen.

Eindeutig zählt der Vf. die Pastoralreferenten/-innen zum Beruf der Seelsorger. Der/die Pastoralreferent/-in nimmt im Rahmen eines pastoralen Arbeitsteams eine mehr spezialisierte Berufsrolle wahr, die (humanwissenschaftliches) Fachwissen und Handlungskompetenz voraussetzt. Dabei ist

der/die Pastoralreferent/-in gefordert, in seinem spezifischen Aufgabenfeld das Evangelium zu inkulturieren.

Ich sehe die Bedeutung des Buches vor allem darin, daß im Rahmen der Vielfalt der pastoralen Dienste und Ämter von den Anfängen der Kirche bis jetzt mit Hinweisen auf zeitbedingte und ortskirchliche Besonderheiten die Berufswirklichkeit dieses neuen pastoralen Berufes geschildert wird, die sich zu orientieren hat und sich auch weitgehend orientiert an dem durch die Essener Beschlüsse und durch die Rahmenstatuten und -ordnungen gegebenem Profil. Der Vf. läßt sich nicht durch ultrakonservative Kreise beeinflussen. Er erwartet auch nicht eine Änderung der Zulassungsbedingungen für den Priesterberuf. Er orientiert sich an den durch die Bischöfe eröffneten realistischen Möglichkeiten.

Es ist eine sehr ausführliche und informative Arbeit, wenn auch bei dem Gang durch die ganze Geschichte der Kirche Verästelungen kirchlicher Dienste und Ämter noch bis in alle Einzelheiten weiterer Forschung bedürfen. (Vgl. dazu auch die Hintergründe zur Neuordnung durch das Motupropio „Ministeria quaedam", 1972.) Zudem ist die Geschichte dieses pastoralen Berufes noch so jung und vielfältig trotz aller Versuche eines immer mehr einheitlicher werdenden Weges, so daß alle Nuancierungen und Schattierungen in einzelnen Bistümern nur schwer zu erfassen sind.

Weiter zu forschen wäre, wie unter Einbeziehung aller Getauften und Gefirmten pastorale Planung und Schwerpunktfindung besser gelingen können, welche Voraussetzungen notwendig sind und welche Hilfen gegeben werden können, damit die Kooperation aller pastoralen Berufsträger besser wirksam werden kann.

Anmerkungen: Warum wird im Buchtitel die weibliche Form „Pastoralreferentin" nicht genannt? Warum heißt es in dem Umschlagtext auf der Rückseite: „Seit 1970 arbeiten in vielen deutschen Diözesen Frauen und Männer als Laien hauptberuflich in der Seelsorge"? Ist übersehen, daß bereits mehrere Jahrzehnte Gemeindereferentinnen hauptberuflich in der Seelsorge arbeiten?

Münster Hugo Goeke

Johannsen, Friedrich / **Reents,** Christine: **Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1987. 224 S. (Kohlhammer-Taschenbücher, Bd 1041), kart. DM 24.–

Das Arbeitsbuch bietet nach einer Einführung zehn relativ abgeschlossene thematische Einheiten.

Die Kap. 2–7 folgen ungefähr den alttestamentlichen Büchern: Urgeschichte, Vätergeschichte, Exodus, Heiliger Krieg/Richterzeit, frühe Königszeit und Prophetie. Es schließen sich systematisch orientierte Kap. an über die Gebote, über Mann und Frau, über Leben und Tod. Zuvor wird im 1. Kap. die Gottesfrage als Voraussetzung für alles weitere thematisiert. Die Überschriften dokumentieren die Intention: Aktuelle Formulierungen werden – gleichsam im parallelismus membrorum – durch alttestamentliche Akzentsetzungen interpretiert: „Der Rahmen der Freiheit – Urgeschichtliche Überlieferungen", „Macht und Recht – Kritische Betrachtungen der Überlieferungen von der frühen Königszeit in Israel", „Lebensregeln der Befreiten – Gesetze und Gebote". Es geht um thematische Wege zu einem gegenwartsbezogenen Verständnis des Alten Testaments. Ein wissenschaftlicher Apparat (Anmerkungen und bei Johannsen auch Literaturverzeichnisse) rundet die Einheiten ab. Zur graphischen Ausstattung gehören antike Dokumente (Schriftbilder, Bildwerke), motivierende Cartoons und Collagen, aber auch Synopsen und schematische Darstellungen sowie Tabellen, u. a. zur Geschichte Israels. Gezielte Aufgaben sollen rein rezeptives Leseverhalten überwinden helfen.

Die Vf.in und der Vf. wollen bereits vorliegende Ergebnisse der Forschung am Alten Testament für Religionspädagogen erschließen. Der Tradition der Pädagogischen Hochschulen folgend bestehen sie mit Recht darauf, daß Lehramtsstudierende ohne Hebräischkenntnisse für ihr Kurzzeitstudium andere Literatur benötigen als Volltheologen. Während diese Teilgebiete gründlich studieren können, um Mosaiksteinchen allmählich zu einem Bild zu fügen, müssen dem Studenten in einem Kurzstudium schon zu Beginn die Zusammenhänge plakativ gezeigt werden, damit theologische und religionspädagogische Kompetenz entstehen kann. Fachwissenschaftlich geht es daher um die Verzahnung von Geschichte Israels mit alttestamentlicher Literaturgeschichte und mit Theologie des Alten Testaments. Die inhaltliche Übersicht soll eine Einführung in exegetische Methoden einschließen. Historische Erkenntnisse können interessant werden, wenn gezeigt wird, wie sich alttestamentliche Traditionen auf Kirche und Erziehung ausgewirkt haben. Damit die Religionspädagogen dem didaktischen Vermittler alttestamentlicher Gelehrsamkeit nicht wie einem Dealer ausgeliefert seien, sollen die Darlegung kontroverser Auslegungsansätze sowie forschungsgeschichtliche Berichte die Leser zu selbständigem Urteil provozieren.

Die Sachinformation ist für ein Taschenbuch erstaunlich breit und im ganzen zuverlässig. Die Integration von Geschichte, Literaturgeschichte und Theologie ist gelungen, zumal Alttestamentler wie von Rad und Fohrer auf diesem Weg vorausgegangen sind. Die Absicht, einen breiten Überblick zu geben und verschiedene Fragestellungen zu integrieren, führt freilich zu Überschneidungen.

Dreimal wird man an Beispielen über Literarkritik belehrt: ziemlich ungeschickt in der Einführung, dann in den Kap.n Urgeschichte und Exodus. Auf den S. 112–114 wird das Motto der Friedensbewegung „Schwerter zu Pflugscharen" erörtert, danach ohne neue Gesichtspunkte noch einmal S. 164f. Angesichts der Stoffmenge hätte vielleicht doch ein mehr exemplarisches Vorgehen Vorzug verdient.

Auch zur Einführung in die Exegese hätte sich ein eigenes Kap. gelohnt. Durch gelegentliches Eingehen auf Methodenfragen kann weder das Zusammenspiel der Methoden noch die Konkurrenz von Deutekonzeptionen deutlich gemacht werden. Methodisch sind die Vf. besonders an Unterscheidungen (z. B. von Quellen und Schichten) interessiert. Auf sprachliche Phänomene wie Begriffsklärungen, Übersetzungsprobleme, Erzählstrukturen, Magie des Wortes und der Zeichenhandlungen legen sie weniger Wert. Wenn historisch-kritische Exegese wie bei manchen Vätergeschichten in die Sackgasse gerät, mag Tiefenpsychologie weiterhelfen. Eine exemplarische Methodenlehre hätte auch hier grundsätzlicher reflektieren müssen, zumal das Nebeneinander der Methoden zu unterschiedlichen Ansätzen in der Gottesfrage führt. Das religionsgeschichtlich-begrifflich orientierte Kapitel über Gottesvorstellungen steht unausgeglichen neben den religionskritischen Aussagen auf S. 85.

Dem Leser wird erfreulich viel Gelehrtenstreit zugemutet. Er wird über die Forschungsgeschichte zum Pentateuch, über Probleme der Frühgeschichte Israels, u. a. auch über kontroverse Auslegungen von 1. Kön. 22 zum Thema „falsche Propheten" informiert. Im übrigen dominiert jedoch deutlich eine sozialgeschichtliche Fragestellung. „Befreiung" ist ein Schlüsselbegriff. Crüsemann wird zum viel zitierten Gewährsmann. Autoren, die Religion vom Begriff des Heiligen her verstehen, finden weniger Beachtung. Das Interesse an Mythus und Kultus bleibt gering.

Am wenigsten befriedigen die Arbeitsaufgaben.

Man erhält keine Hinweise über Art und Umfang der erwarteten Mitarbeit. Könnten nicht regelmäßige Aufgaben für alle Kap. (Lektüre exemplarischer Texte, Vergleich kontroverser Auslegungen, Besinnung auf aktuelle Bedeutung) sinnvoll sein? Die Aufgaben werden ziemlich willkürlich zu Beginn oder am Ende eines Kap.s oder zwischendurch gestellt. Manchmal finden sich die erfragten Antworten allzuleicht im Kontext, manchmal werden umfangreiche Recherchen verlangt. Den Arbeitsanweisungen fehlt die Stringenz.

Zu den unverkennbaren Stärken des Arbeitsbuches gehört das thematisch-gegenwartsbezogene Vorgehen. Die Relevanzfrage wird ständig präsent gehalten und bewährt vielfach ihre texterschließende Kraft. Dabei entsteht jedoch auch die Gefahr, die historische Nachfrage durch aktuelle Probleme unnötig zu fixieren. Wenn das Kap. über die Väter unter die Frage gestellt wird: „Verpflichtung zum Gehorsam oder Aufbruch zur Mündigkeit?" und wenn es mit dem Milgramexperiment beginnt, dann können gewichtige, hintergründige Auslegungen von Isaaks Opferung Gen 22 – man denke an Kierkegaard – nicht mehr ernsthaft zur Diskussion stehen. Unverkennbar ist ferner die Tendenz zur Motivation des Lesers durch kritisches Aufgreifen populärer Mißverständnisse und Aversionen. Ob damit nicht den Lehramtsstudierenden zu wenig Neugier und Lernoffenheit zugetraut wird? Weiterhelfen könnte hier ein zusätzliches Kap. „Das Alte Testament als Buch der Kirche" mit Reflexionen über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament und über die Geltung des „Alten" unter Einbeziehung der Arbeiten von F. Hesse, Gunneweg und Oeming.

Trotz dieser Einwände kann das Arbeitsbuch dem Religionspädagogen empfohlen werden. Es füllt eine Lücke und es zeigt die Schwierigkeit und Dringlichkeit der Aufgabe.

Münster Jörg V. Sandberger

Ries, Julien: **Les chrétiens parmi les religions.** Des Actes des Apôtres à Vatican II. – Paris: Desclée 1987. 479 S. (Le christianisme et la foi chrétienne. MANUEL DE THEOLOGIE, sous la responsabilité de J. Doré, 5), kart.

Ries, Prof. an der kath. Univ. Louvain-la-Neuve (Belgien), hat das Kunststück vollbracht, auf 479 S. eine so umfassende wie tiefsinnige Gesamtsicht der Beziehungen des Christentums zu den verschiedensten Religionen zusammenzustellen. Die wichtigsten Religionen und religiösen Bewegungen, denen das Christentum im Laufe seiner Geschichte von der Zeit der Frühgemeinde bis heute

begegnet ist, werden erwähnt; und die Grundzüge der Beziehungen zwischen ihm und diesen Religionen werden nachgezeichnet; endlich werden die Grundlinien der Haltung des Christentums zu diesen Religionen (theologisch und praktisch) dargestellt.

Vf. hat eine unglaubliche Masse an Literatur – Bücher und Aufsätze – bewältigt und deren Inhalte sorgfältig und umsichtig in seine Darstellung eingebracht.

In einem ersten Teil (Von der Apostelgeschichte bis zur Civitas Dei des Hl. Augustinus: 11–193) schildert Vf. die Situation der ersten Christen zwischen Judentum und Hellenismus (1–33), die Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen im 2. und 3. Jh. (34–55). Dann behandelt er folgende Themenbereiche: Hellenismus und Christentum (56–74), – die Christen gegenüber den Götzen und den Mythen (75–95), – die christliche Kirche und die Gnostiker (96–117), – Christentum und Manichäismus (118–148), – Christen und Heiden in den großen Umwälzungen des 3. und 4. Jh.s (149–172), – Untergang des Heidentums und Reaktion der Kirche im 5. Jh. (173–193).

Der zweite Teil führt von den großen Eroberungen bis zum Fall von Konstantinopel (195–296): Die Christen unter den Barbaren (199–221), – Christen und Muslime von der Hidjra bis zur Eroberung Konstantinopels: 622–1453 (221–247), – Christen und Juden (248–272), – Christen und dualistische Religionen im Mittelalter (273–293).

Im dritten Teil geht es um die Zeit von der Entdeckung der Neuen Welt bis zur Gründung von Lehrstühlen für Religionsgeschichte: 1492–1880 (297–388): Neue Sicht der heidnischen Religionen und der Mythen (301–316), – Christentum, Mission, Religion und die Frage nach dem Heil (317–343), – die Beziehungen zu den Juden und den Muslimen: 16.–19. Jh. (344–367), – die Christen und das religiöse Erbe der Menschheit: Positionen und Diskussionen im 19. Jh. (368–386).

Der vierte Teil trägt den Titel: Vom Parlament der Religionen in Chicago (1893) bis zum Treffen von Assisi (1986) (389–453): Christentum und nichtchristliche Religionen im Lichte der vergleichenden Forschung (391–403), – Begegnung von Christen und Nichtchristen (404–424), – Christen und Nichtchristen im Lichte des 2. Vaticanums (425–438), – der Dialog zwischen Christen und Nichtchristen und die Theologie der Religionen (439–453).

Eine gut ausgesuchte Kurzbibliographie eröffnet jeden Teil und oft auch einzelne Kap. Am Ende des Buches stehen Namens- und Sachregister.

In einer solchen Summe auf weniger als 500 S. darf der Leser – und vor allem der Fachmann – nicht allzu detaillierte Angaben und bis ins einzelne gehende Differenzierungen erwarten. Die hier erbrachte Leistung bleibt imponierend durch die umfassende Themenstellung, die Breite der Informationen, die Sorgfalt der Darstellung und den Scharfsinn der Bewertung.

Theologen, Kirchenhistoriker, Religionswissenschaftler, alle an religiösen Fragen Interessierten im Kulturkreis des Christentums finden in diesem Buch ein hervorragendes Handbuch und eine wirksame Hilfe.

Münster Adel Theodor Khoury

Ménard, Jacques: **Introduction à l'Histoire des Religions.** – Paris: Cariscript 1987. 60 S. (Gnostica)

Die „Einführung in die Religionsgeschichte" von J. Ménard mutet fürs erste als kurz gefaßte Phänomenologie der Religionen an. Doch verbleibt sie bei aller Abstraktion, die einer phänomenologischen Kurzdarstellung zu eigen ist, keineswegs gänzlich im Abstrakten: M. zeigt anhand einiger wesentlicher Theorien und Methoden innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung (25–36) deren Defizite auf, indem er ihre Gesellschafts- und Geschichtsvergessenheit anmahnt. Wenn Wahrnehmung oder Erfahrung des Heiligen als Ausgangspunkt aller Religion ihren Ausdruck in den verschiedensten Mythen findet, insofern diese Antwort geben wollen auf die fundamentale Frage des Menschen nach seinem Ursprung und Ziel, dann sind sie als gesellschaftsbedingte und geschichtsbezogene Ausdrucksweisen anzusehen, die das jeweilige Selbstverständnis des Menschen in seinem konkreten ethnologischen Kontext artikulieren.

Als solchen ist ihnen bei aller spezifischen sozio-kulturellen Ausdifferenzierung, so M., jene Idee oder Vorstellung gemeinsam, die nach ihm das Fundament der Religionen ist, die „coincidentia oppositorum": „Toutes les religions . . . sont marquées de ce mouvement de perpétuel retour, du retour du profane dans le sacré, du temporel dans l'Intemporel et l'Eternel, du quodidien dans l'extraordinaire et le lumineux, du multiple dans l'un" (38).

Das diesen allen Religionen gemeinsamen Nenner Überschreitende und sie infolgedessen Unterscheidende sieht M. in ihrer je unterschiedlichen Vorstellung vom Heil (45ff).

Ob der von M. vorgelegte Versuch einer Einführung in die Religionsgeschichte tatsächlichen religionsgeschichtlichen Entwicklungen Rechnung trägt, darf mit Recht angefragt werden. Das gilt auch für die Wesensbeschreibungen von Religion als „coincidentia oppositorum" (cf. Nicolai de Cusa, De coniecturis II 1,2: h III, edd. J. Koch et C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi 1972), die – religionsgeschichtlich gesehen – wenig geeignet scheint, die immense Vielfalt religiöser Kulturen, Bewegungen und Strömungen im Gesamt der Religionsgeschichte angemessen wiederzugeben. Wer, wie M., religiöse Traditionen, wann, wo und unter welchen Bedingungen sie auch immer entstanden sein mögen, begrifflich auf einen Nenner bringen will, muß notwendigerweise zu allgemeinen Aussagen greifen, die dann aber nur noch einen blassen Schimmer dessen widerspiegeln, wovon die traditionsreiche Religionsgeschichte in vielfältigen Bildern und unterschiedlichen Mythen seit Menschengedenken beredt Zeugnis ablegt.

Würzburg Ludwig Hagemann

Sachkunde Religion II. Religionen und Religionswissenschaft. Unter Mitarbeit von J. Berger, U. Berner, A. v. Dijk u. a. hg. von Jürgen Lott. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1985. 299 S., 3 Karten, 4 Tabellen, kart. DM 19.80

Auf knappem Raum werden vorgestellt:

I. Religionen in Stammesgesellschaften (11–41; Autor: Hermann Schulz), II. Hinduismus (42–64; Alphons van Dijk), III. Sikhismus (65–69; ders.), IV. Jainismus (70–75; ders.), V. Parsismus (76–80; ders.), VI. Buddhismus (81–107; ders.), VII. Chinesische Religion (108–131; Hubert Seiwert), VIII. Religion in Japan (132–144; Michael Pye), IX. Judentum (145–193; Joel Berger), X. Islam (194–230; Jürgen Lott), XI. Matriarchale Spiritualität (231–243; Heide Göttner-Abendroth), XII. Die Frage nach der Einheit der Religionen und das Synkretismus-Problem (244–252; Ulrich Berner), XIII. Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft (253–282; Christoph Elsas). Es folgen ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis (283–298), eine Liste der Autoren (299) und ein Kartenteil „Geschichtliche Entwicklungen der Religionen und Kulturen der Welt" sowie „Verbreitung der Weltreligionen" (o. S.).

Hiermit liegt ein kompakter, kenntnisreicher Bd über Weltreligionen, traditionelle Religionen und auch die neuere Bewegung der sog. Matriarchalen Spiritualität (dieses Kap. arbeitet leider nicht immer mit der in dem Buch sonst üblichen Nüchternheit) vor. Die Textsammlungen und Erläuterungen zum Synkretismus-Problem und zu Grundlage und Ansätzen der Religionswissenschaft sind pointiert und instruktiv. Jedem Kap. ist eine differenzierte Literaturliste beigegeben.

Zwei Quellenangaben im Kap. über den Islam müssen richtiggestellt werden.

Die Ausführungen über „Ethische Einzelanweisungen" (217–219) stammen nicht – wie im Text fälschlich angegeben – originär von P. Antes, sondern sind von diesem ab der fünften Zeile aus A. Th. Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islam, Graz/Wien/Köln 1978, 232–236 entnommen worden. Auch ist der Abschnitt „Geburtenkontrolle und Abtreibung" (219–220) nicht von P. Antes, sondern aus A. Th. Khoury, Abtreibung im Islam, Cibedo-Dokumentation Nr. 11 (Juni 1981), S. 24f übernommen worden.

Vf. und Hg. wünschen, mit diesem Buch Informationen als Grundlage für interreligiöses/interkulturelles Verstehen und für den interreligiösen Dialog anbieten zu können (vgl. Vorwort, S. 5). Dem Bd ist Erfolg zu gönnen, denn für einen gelungenen Einstieg in die Materie erfüllt er alle Voraussetzungen.

Köln Georg Girschek

Strolz, Walter: **Heilswege der Weltreligionen.** Bd 3: Quellentexte zu Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 285 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), geb. DM 39.80

Mit Quellentexten zu den drei großen monotheistischen Religionen Judentum (31–81), Christentum (82–134) und Islam (135–177) sowie zu den asiatischen religiösen Bewegungen und Traditionen Hinduismus (181–220), Buddhismus (221–265) und Taoismus (266–285) legt St. den letzten Bd seiner Trilogie „Heilswege der Weltreligionen" vor. Damit soll dem Leser die Möglichkeit geboten werden, sich selbst ein Bild von dem zu machen, was die Religionen miteinander verbindet und worin sie sich bleibend unterscheiden. Dabei werden bewußt nicht nur biblische und koranische Texte und Texte asiatischer Herkunft aufgenommen,

sondern auch interpretierende Beiträge aus der jeweiligen Überlieferungs- und Traditionsgeschichte bis hin zu Texten der Gegenwart.

Der Hg. unterstreicht wiederholt, daß nicht die Vermischung der Religionen das Ziel ihrer Begegnung sein kann, sondern „wechselseitige Erleuchtung aus der je eigenen Wahrheitssphäre" (5; vgl. 11). Die Frage nach der „einenden Einheit" im religiösen Pluralismus sieht Vf. in der allgemein-menschlichen Erlösungsbedürftigkeit beantwortet.

Würzburg Ludwig Hagemann

Walf, Knut: **Westliche Taoismus-Bibliographie** (WTB). Western Bibliography of Taoism. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1986. 101 S., kart. DM 19.80

Wir erleben zur Zeit, wieder einmal, eine Welle der Irrationalität, eine sich selbst bisweilen „esoterisch" nennende Bewegung, die in Wahrheit exoterischer Natur ist, wie die in ihrem Sog angespülte Flut von entsprechenden Buchveröffentlichungen beweist. Diese Welle ist auch an der altehrwürdigen Universalreligion des Taoismus nicht vorübergegangen. Eine Taoismus-Bibliographie, die Orientierungshilfe leistet, wäre da gewiß willkommen.

Die zur Besprechung stehende „Westliche Taoismus-Bibliographie" (verbesserte und erweiterte Auflage) umfaßt fünf Teile: 1. Übersetzungen des Tao-têh-king (239 Titel). 2. Übersetzungen des Chuang-Tsï (33). 3. Übersetzungen weiterer taoistischer Texte (43). 4. Sekundärliteratur (557). 5. Bibliographien (15).

Die Beschränkung auf europäische („westliche") Veröffentlichungen ergibt sich weniger aus der Sache als vielmehr daraus, daß der Vf. keine ostasiatischen Sprachen beherrscht, wie er freimütig im Vorwort (9) bekennt. Wenn er seine Eintragungen dennoch gelegentlich mit kurzen Bemerkungen versieht wie z. B. „gute Übersetzung" (22) oder „eine ausgezeichnete Darstellung" (71), so erhebt sich natürlich die Frage, anhand welcher Kriterien eine solche Einschätzung vorgenommen worden ist.

Die Teile 1–3 sind nach Sprachen gruppiert. Der umfangreiche Teil 4 jedoch ist lediglich eine alphabetische Auflistung nach Autoren. Das weite Feld des Taoismus wird thematisch nicht aufgeschlüsselt. Nützlich wäre hier eine inhaltliche Gliederung gewesen, in der etwa der philosophische Taoismus vom alchemistischen unterschieden würde. Auch hätte man ernstzunehmende wissenschaftliche Abhandlungen von den Schriften gläubiger Bekenner oder schöngeistiger Bewunderer trennen können. Wer also nach Veröffentlichungen zu bestimmten Themen sucht, kann mit dem Buch nicht gezielt arbeiten.

Der gravierendste Mangel des Werkes besteht jedoch darin, daß es nur Monographien („Originaltitel") erfaßt. Zeitschriftenaufsätze und Artikel in Sammelwerken bleiben unberücksichtigt. Ein wesentlicher Teil der wissenschaftlichen Literatur über den Taoismus wird auf diese Weise ignoriert. Immerhin findet man (12) einen Verweis auf andere Bibliographien, doch ist dies ein dürftiger Ersatz.

Für Sinologen und Religionswissenschaftler, die sich vertieft mit dem Taoismus auseinandersetzen, bleibt das Werk mithin notwendigerweise an der Oberfläche. Dem interessierten Laien jedoch vermag es einen ersten Überblick, wenn auch ohne Orientierungshilfe, zu bieten.

Münster Konrad Meisig

Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. Hg. von Paulus Engelhardt. – Mainz: Grünewald (1985). 260 S. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe Bd 7) Lw. DM 42.–

Vor elf Jahren hat O. Marquard G. Patzigs Bemerkung, wie bei Maulwürfen und ihren Hügeln zeigten die Werke der Philosophen immer nur an, wo diese einmal gewesen seien, zwecks Geißelung der Innovations- und Veraltungsgeschwindigkeit philosophischer Themen fortgesponnen: „In dem Maße jedoch, in welchem Maulwürfe – wie faktisch die Philosophen – ins moderne Lebenstempo fallen würden, in dem Maße also, in dem auch die unterirdische Bewegungsgeschwindigkeit von Maulwürfen exponentiell zunähme, würde – bei begrenztem Raum – die Wahrscheinlichkeit wachsen, daß sie immer wieder unter den alten Hügeln vorbeikommen und dortselbst anzutreffen sind." (Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie. In: Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Hg. v. Hermann Lübbe. Berlin – New York 1978. 70–90, hier 83). Fatum und Zeitläufte haben das Gemeinschaftswerk „Glück und geglücktes Leben" die marquardsche Satire einholen lassen. Die Beiträge gehen zurück auf Vorträge bei der 23. philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft der Dominikanerhochschule Walberberg im Herbst 1977 und wurden 1985 erstmals publiziert. Ursprünglich standen sie im weiträumigen Kontext der bundesrepublikanischen Grundwerte- und Lebensqualitätsdiskussion der siebziger Jahre. Ein Teil der Ausführungen darf jetzt – Jahre später – im Hinblick auf die gegenwärtig favorisierten Weisen von Selbstverwirklichung und ihre nicht selten ungebrochene (meist „new age" – getönte) philosophische und religiöse Orientiertheit ungleich größere Relevanz im Sinne kritischen Potentials für sich beanspruchen, als ihnen im Kontext ihrer Entstehung wohl zuzuerkennen war. Daß etliche Referate in dem langen Zeitraum bis zur Publikation durch Neubearbeitung zu umfangreichen Untersuchungen angewachsen sind, dürfte es freilich dem jeweiligen Nicht-Fachmann nicht erleichtern, ihre Verständigungsleistung als solche wahrzunehmen.

Angeordnet sind die Beiträge entsprechend der historischen Reihenfolge der von ihnen je in Anspruch genommenen philosophischen Konzeptionen: Karl Albert beginnt mit „Religionsphilosophische(n) Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff" (17–26). Ihm schließt sich Günther Bien an, der unter dem Titel „Das Glück, die ‚erste Freude' und die menschliche Natur" die Lusttheorie Aristoteles' mit derjenigen J. Benthams und J. St. Mills konfrontiert (27–76). Klaus Held erörtert anhand einer detaillierten Interpretation von Epikurs Brief an Menoikeus die Probleme einer „Entpolitisierte(n) Verwirklichung des Glücks" (77–127). Der Hg. Paulus Engelhardt fragt: „Wer ist verantwortlich für das Glück?" und sucht nach einer Antwort in der Gegenüberstellung von Thomas von Aquin und Kant (128–164). Hermann Deusers Beitrag „Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion)" (165–183) wird quasi ergänzt durch die nachträglich anstelle der ursprünglichen spezifisch theologischen Überlegungen H. Jorissens aufgenommene Meditation Eugen Bisers „Der Weg zum geglückten Leben. Ein kleines Kapitel zum Verhältnis von Glaube und Lebensglück" (184–200), die sich besonders an Paulus und – anderen Arbeiten Bisers verpflichtet – an Kierkegaard orientiert. Diesen kurzen – den „theologischen" Anspruch im Untertitel des Gesamtwerks nur schwerlich einlösen könnenden – Bemerkungen folgt wiederum eine umfangreiche philosophische Untersuchung von Gerbert Meyer über „Das Alltagswissen und die Kriterien des geglückten Lebens" (201–243), die sich mit dem Werk des über den Kreis der an der Wissenssoziologie Interessierten hinaus wenig bekannten Alfred Schütz befaßt. Abgeschlossen wird das Buch mit Rupert Neudecks knappem, philosophisch und literarisch orientiertem Exposé „Glück, Natur und Solidarität bei Albert Camus" (244–260).

In der „Einführung" (9–15) hat der Hg. die beiden Koordinaten skizziert, durch die den einzelnen Untersuchungen in etwa ihr systematischer Standort angewiesen wird: „Glück als Leistung des Menschen oder Geschenk des Göttlichen, Gottes, Jesu Christi" (12) – in der Vertikalen gleichsam. Die kreuzende Horizontale ergibt sich aus der Frage, ob „Erfahrungsbereich des Glücks und Verantwortung für das Glück (als) privat oder politisch" (ebd.) aufzufassen seien.

Die sehr ins Detail gehenden – und manchmal etwas trockenakademisch wirkenden – Untersuchungen von Bien, Deuser, Engelhardt und Meyer machen es streckenweise schwer, diese systematische Perspektive nicht aus den Augen zu verlieren. Dem wirkt entgegen, daß gerade der erste (Albert) und der letzte Beitrag (Neudeck) geradezu exemplarisch den jeweiligen Spannungsbogen „menschlich-göttlich" bzw. „privat-politisch" je für sich und zugleich in ihrem Bezug aufeinander zur Sprache bringen:

Platon läßt – so Albert – im „Symposion" die Philosophie als eine Art Religion erscheinen:

„Eros" selbst fungiert als Bild für den Philosophen; sofern Eros' Streben auf das Gute und das Glück geht, wird letzteres auch das Ziel der Philosophie, welches diese durch das Erkennen des Schönen als ihrer höchsten Erkenntnis (im Sinn von „Anschauen" und „Zusammensein" mit dem Angeschauten) zu erreichen vermag. Ein solchermaßen philosophisch Erkennender verdient den Namen „Freund der Götter" und partizipiert an deren Unsterblichkeit. „Steigerung des menschlichen Seins" (21) also ist das wahre Thema solchen Philosophierens; damit geht es diesem um nichts Geringeres als die Wiedergewinnung der Einheit von vergänglichem und unvergänglichem Sein, welche in der Religion der Kult zu bewerkstelligen hat. Unvergänglichkeit als Medium der Glückserfahrung.

Bei Rousseau und Jonesco findet Albert moderne Äquivalente zu jener antiken religiösen – Glück begründenden – Aufhebung der Todverfallenheit des Daseins. Abschließend fragt Albert, ob eine solche – vielleicht nur augenblickslange – Erfahrung absolut erfüllter Gegenwärtigkeit wirklich ein Leben als geglücktes qualifizieren kann. Die Zeugnisse Jonescos („„. . . ich erfuhr, daß man nicht stirbt'" [25]) und noch einmal Platons selbst („„Und hier, wenn irgendwo, . . . ist das Leben des Menschen lebenswert.'" [26]) sind ihm Antwort genug. Theologen möchte es reizen, diesen Bezeugungen Jesus-Worte der Evangelien (ipsissima vox der Gleichnisse nicht weniger als Passagen aus den johanneischen Christus-Reden) an die Seite zu stellen und unter dem Vorzeichen einer Philosophie

des geglückten Lebens zu einer philosophischen Christologie weiterzudenken.

Nicht weniger als die transzendente Verortung des Glücks bei Platon vermag heute die Erfahrung Albert Camus' zu beeindrukken.

Nicht nur, daß dieser „. . . ‚Glück' schon als Zusammenklang und Zusammenspiel des Menschen mit der ihn umgebenden Natur, Glück als Aufgehen in der Natur" (245) kennt – dies freilich radikal anders, als aktuelle, meditativ-unschuldige Alleinheitsbestrebungen es insinuieren, sofern es Camus – so Neudeck R. Schlette zitierend – „„. . . um einen Humanismus (gehe), der seine Basis in der Anerkennung von Welt als Natur und in dem Verlangen, der Welt möglichst nahe zu sein, klar sehend übernimmt und sich so seiner Grenzen, einschließlich des Todes bewußt bleibt.'" (249). Damit ist auch schon der Anschlußpunkt für die zweite Ausdrucksform von Camus' Glücksphilosophie bereitgestellt: auch die Welt- und Naturnähe erwirkt kein subjektloses Glück, sondern schafft im Gegenteil ein aufgrund seiner Beglükkung solidarisch sensibilisiertes Subjekt, – eines, das sich schämte, allein glücklich zu sein (vgl. 250, 253). Die Verbindlichkeit dieser Form der Glückserfahrung rührt daher, daß ein jeder sie unmittelbar nachvollziehen kann. Seine unhintergehbare Voraussetzung freilich hat das Glück im „Sprung" aus der egoistischen Verkrümmung; wo einer sich gegen die solidarische Sensibilität verhärtet, verwirkt er nicht nur sein Glück, sondern bricht jegliche Kommunikation zusammen (vgl. 256–257).

„Zeigt Camus eine nach-aufgeklärte Möglichkeit, Glück und Solidarität in Freiheit aneinanderzubinden?" (260), fragt Neudeck am Ende – die darin mitschwingende Skepsis betrifft nicht Camus' Verständnis von Glück, sondern die Feinfühligkeit und Schamfähigkeit auch noch der Postmodernen.

Ein besonderes Glanzstück hat Klaus Held mit seiner Epikurinterpretation beigesteuert.

Ihren Rang macht aus, daß der Autor geistesgeschichtliche Einordnung („Zur Situation der praktischen Philosophie nach Aristoteles"), minutiöse Interpretation (des Menoikeus-Briefes) und Korrektur herkömmlicher Epikurklischees (Hedonismus; Unaufrichtigkeit seiner Rede von den Göttern; Todesauffassung; Materialismus) verbindet in einer Weise, die nicht bloß fachphilosophischem Interesse entgegenkommt, sondern zugleich in Bezugnahmen auf moderne Umgangsweisen mit dem Thema „Glück" orientierende Verständigungen für die weitere Diskussion freisetzt. – Das zentrale Dilemma der Konzeption Epikurs, das ihm erst sämtliche zu lösenden Einzelprobleme aufhalst, ist darin grundgelegt, daß er das Glück – im Gegensatz zu Aristoteles – von der gemeinsamen politischen Praxis abkoppelt und als Sache des auf sich gestellten Individuums versteht, welches letzteres in direkter Weise sich zum Ziel setzt, also nicht mehr „ungeschuldet" (vgl. 99) als etwas die freien Vollzüge des Menschen Begleitendes empfängt. Die Hedone (= das zur Eudaimonie gehörende Annehmlichkeitsgefühl), die die reine Bedürfnisbefriedigung begleitet, erscheint am meisten als direkt intendierbare, weshalb Epikur sich auf eben sie konzentrieren muß – auf eine Lust mithin aber, die vom Schmerz her definiert ist, die aufgrund dieses Definitionszusammenhangs keine Vielgestaltigkeit kennt und deshalb in die Kategorie der Quantität ausweichen muß und von dieser her wieder eine Tendenz zu unbegrenzter Steigerung impliziert. Weil damit aber auch die Gefährdung eines Umschlags ins Gegenteil zunimmt, muß Epikur die Bedürfnislust einem Maß unterstellen. Dieses findet er in einer „Taxonomie der Bedürfnisse", die „1. natürlichen und notwendigen, 2. die natürlichen, aber nicht notwendigen, und 3. die weder natürlichen noch notwendigen Bedürfnisse" (107) unterscheidet – und aus obigen Gründen nur die ersten zur Befriedigung zuläßt bzw. empfiehlt: Epikur als Philosoph kühl und vernünftig geplanten Verzichts. Die ganze reflexionsgestützte „ausgeklügelte Lebenstechnik" (121), die dem Epikureismus durch seinen Ansatz aufgenötigt wird, hat dabei einzig und ganz bescheiden die „‚galéne', die ‚Meeresstille' der Seele" (114) zum Ziel, erreicht aber eben ob ihrer direkten Intendiertheit nicht einmal diese: „Die göttliche Leichtfertigkeit weicht der Sorge; die Autarkie als freie Selbstgenüge pervertiert zur rational und kleinlich organisierten Genügsamkeit; die Hedone als Beglükkung, die man gelassen empfangen, aber nicht erzwingen kann, wird zum Krampf." (118–119) – ganz abgesehen davon, daß ja auch die „galéne" als Stimmung und damit als „das an ihr selbst Übergängliche" (121) der Zeit und dem Tod unterworfen ist und deshalb als echtes Ziel nur unter Verdrängung der Schwermut zu fungieren vermöchte.

Quintessenz: Individuumsfixierte, apolitische und planmäßige Produktion von Glück endet in gnadenlosem Selbstverzicht und Inhumanität. Und: Immunisierung gegen Tragik gibt es nur um den Preis einer Temperierung aller Glückserfahrung auf kleinkariertes Niveau. Das Resultat solcher Epikurkritik treibt nicht nur die Problematisierung der ganz fundamental von Epikurrezeptionen bestimmten Philosophien eines Nietzsche und Marx voran, wie Held abschließend (121–127) andeutet. Es hätte nicht weniger das Format, heuristisch bei der Diagnose bestimmter Pathologien des kirchlichen Diskurses über den Menschen und sein Glück zu hilfreichem Einsatz zukommen.

Regensburg Klaus Müller

Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege, hg. v. Konrad Hilpert – Mainz: M. Grünewald 1987. 177 S. (Moraltheologie interdisziplinär) kart. DM 26.80

Wer, wie ich, erwartet, bei der Lektüre dieses Buches umfassend über „Chancen, Grenzen und Wege" der Selbstverwirklichung – wie es im Untertitel heißt – informiert zu werden, wird zumindest zunächst enttäuscht sein. Der Hg. gibt in seiner Einführung dann auch zu, daß die vorliegenden Arbeiten „weder eine alle möglichen Problemaspekte umfassende noch eine systematische Abhandlung der Selbstverwirklichungsthematik" (19) bietet. „Sie verstehen sich vielmehr", so der Hg. weiter, „als thematisch und methodologisch verschiedene Beiträge zu einem für notwendig erachteten Gespräch über eine Ethik der Persönlichkeit" (19). Dies hätte im Titel deutlicher herausgestellt werden sollen.

Die anfängliche Enttäuschung legt sich, wenn man sich darauf eingestellt hat, daß hier anhand einzelner exemplarischer Handlungsfelder Chancen und Wege, die zur Selbstverwirklichung führen, aufgezeigt und dabei auch die Grenzen deutlich gemacht werden, die „zwischen notwendiger und fragwürdiger Selbstverwirklichung verläuft" (18).

Einen ausgezeichneten Überblick über das Stichwort „Selbstverwirklichung" verschafft der als Einführung gedachte Beitrag von K. Hilpert. Dieser Beitrag und die Art. von J. Blattner („Selbstverwirklichung als Leitidee in der Ausbildung seelsorglicher Berater") sowie von G. Brunner („Selbstverwirklichung und Identitätsfindung") werden am ehesten dem gerecht, was man sich zunächst vom Titel her verspricht.

K. Hilpert versteht es, in knapper Form die philosophischen und psychologischen Grundlagen des Begriffes und des Verständnisses von Selbstverwirklichung aufzuzeigen, um schließlich deutlich zwei Bedeutungen von Selbstverwirklichung herauszuarbeiten, nämlich Selbstverwirklichung als Selbstbezogenheit und Selbstverwirklichung als Ausweitung und Vertiefung der Persönlichkeit. Selbstverwirklichung in der zweiten Bedeutung, für die sich der Vf. ausspricht, ist „darum besorgt, daß die einzelne Person in ihrer Eingewobenheit in das vielfältige Geflecht der Beziehungen und Abhängigkeiten zu ihrer mitmenschlichen, dinglichen natürlichen Um-Welt sich nicht selbstvergessen oder selbstbezogen verliert" (18).

J. Blattner nähert sich dem Begriff Selbstverwirklichung auf dem Hintergrund seiner therapeutischen Erfahrungen. Dabei ist er auch bemüht, auf das Mißtrauen einzugehen, das immer wieder anzutreffen ist innerhalb der Theologie und Seelsorge gegenüber allem, was tatsächlich, vor allem aber angenommenerweise mit Selbstverwirklichung zu tun hat. Er kann dem entgegenhalten, daß „dem Prozeß der Selbstverwirklichung eine innere Bewegung der Transzendenz" (162) zuzuordnen ist. „In eigener Weise ist der selbstverwirklichte Mensch ein spiritueller Mensch, offen nicht nur für das, was ist, auch für das, was sein kann. Die Spiritualität seines Alltags ist dabei innerlich, subjektiv . . . ‚mystisch'" (162).

G. Brunner zeigt anhand des Entwicklungskonzeptes von E. Erikson auf, von welchen Grundbedingungen Selbstverwirklichung abhängt und wie sie in den verschiedenen Lebensphasen geschehen kann. Besonders interessant ist sein kurzer Vorspann über die Lebensgeschichte E. Eriksons, die von Eriksons eigenem Bemühen um Selbstverwirklichung Zeugnis ablegt.

Die Beiträge von H. Wahl („Selbstpsychologische Anmerkungen zum Thema ‚Sünde und Glaube'"), H. Münk („Zur Selbstverwirklichung des Menschen in Arbeit und Freizeit"), K. Hilpert („Liebe und Selbstverwirklichung. Das Verhältnis zwischen heutigem Partnerschaftsideal und christlichem Eheverständnis") und F. J. Illhardt („Selbstbestimmung des Patienten. Ein Grundthema der medizinischen Ethik") wollen an exemplarischen Handlungsfeldern und ausgewählten Problemstellungen Chancen, Wege und Grenzen von Selbstverwirklichung aufklären und diese konkretisieren.

Die Konzentration auf das Exemplarische hat dazu geführt, daß, wie der Hg. mit Recht einräumt, das Buch ein Fragment bleibt. Man spürt deutlich die Federführung der Moraltheologie und Philosophie. Eindeutig zu kurz kommt die Auseinandersetzung mit der Selbstverwirklichung als Thema von Psychologie und Psychotherapie. Dennoch ist es zu begrüßen, daß hier versucht wird, die Chancen, Wege und Grenzen von Selbstverwirklichung aus einer vor allem moraltheologisch akzentuierten Sicht aufzuzeigen. Dies gilt um so mehr, als das Buch zu dem Ergebnis kommt, daß auch theologisch verantwortbar von Selbstverwirklichung gesprochen werden kann, wenn Selbstverwirklichung z. B. als „eine anthropologische Chiffre für die Nichtvollendbarkeit des Menschen in dieser Welt und seine Offenheit für das Erlösungshandeln Gottes" gesehen wird und „das Echtheitskriterium so verstandener Selbstverwirklichung" (18) nach Paulus die Liebe ist.

Freiburg Wunibald Müller

Naab, Erich: **Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara.** Eine Erörterung. – Regensburg: F. Pustet 1987. 140 S. (Eichstätter Beiträge, Bd 21. Abt. Philosophie und Theologie, 4), kart. DM 36.–

Urteile über das philosophisch-theologische Werk Erich Przywaras haben, bei unterschiedlicher Bewertung, in der Regel doch eines gemeinsam: Sein Stil gilt als schwierig, mitunter sogar als dunkel und undurchdringlich. Dies ist, wenn überhaupt, dann sicherlich einzuräumen für bestimmte Teile von „Analogia Entis. Metaphysik", auf dessen Kenntnisnahme beispielsweise L. B. Geiger, ein bekannter französischer Thomas-Forscher, eben wegen des als undurchdringlich empfundenen sprachlichen Ausdrucks glaubte verzichten zu müssen. Die sachliche Bedeutung dieses Werkes indes bleibt davon unberührt. Sie dokumentiert sich zweifellos in der Anregung einer breiten Diskussion um Anspruch und Echtheit einer christlichen Philosophie, nicht zuletzt gerade in den vehementen Einsprüchen Karl Barths und Martin Heideggers.

Einführungsversuche stehen damit immer unter der doppelten Last einer notwendigen sprachlichen Erschließung und einer die innere Streitbarkeit und Aktualität mitumfassenden Rekonstruktion der Position von „Analogia Entis", welche in einer bestimmten Fassung des Begriffs der „Analogie" das formal Gemeinsame und Grundlegende von Philosophie und Theologie entdeckt zu haben beansprucht.

N.s kleine Studie nun fügt sich weder in die Reihe der ausführlichen Kommentare noch intendiert sie eine systematische Darstellung von bestimmten Aspekten des Werks. Sie versteht sich als „Erörterung", fragendes, mitunter auch kritisches Mitvollziehen des Gedankens, in welchem die analogia entis bei Przywara begründet ist.

N. konzentriert sich dabei auf den § 6 des 1932 erstmals erschienenen Werkes „Analogia Entis. Metaphysik", worin P. die „Begründung der Analogie als analogia entis im Satz vom Widerspruch" entwickelt. Von hier aus, dem zentralen Kap. des II. Abschnittes, versucht N. „unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit" (13) den Einstieg in das Ganze der Schrift (Kap. 1). Analogie, verstanden als „Ausgleich zu Logik und Dialektik" (Kap. 2), wird als die einzige Weise vorgestellt, in welcher sich der Satz vom Widerspruch formal durchhält als Begründung eines kreatürlichen Denkens (Kap. 3), das die Spannung in der Beziehung der innergeschöpflichen Gegensätze und die Selbstunterscheidung von Immanenz und Transzendenz bewahrt, ohne am Ende in eine höhere Identität der allein Gott vorbehaltenen Erkenntnisweise umzuschlagen.

In der Gotteserkenntnis (Kap. 4), die trotz ihrer material verschiedenen Ausgangspunkte, philosophisch „von unten" – und theologisch „von oben", formal dieselbe Struktur eines nicht aufzulösenden „in-über" besitzt, gelangt der Weg der Analogie beide Male an den für P. entscheidenden Punkt, eine echte Beziehung von Gott und Geschöpf nur so wahren zu können, daß eine auf Identität zielende Ableitung aus einem vorgängig Gemeinsamen in der Anerkennung ihrer je größeren Unähnlichkeit ausgeschlossen bleibt.

Der Wirklichkeit dieser Beziehung gilt unter dem Stichwort ‚Possibilität' (P.: Potentialität) das 5. Kap., worin sowohl die auf Verwirklichung angewiesene Potentialität des Geschöpfs wie sein Eigenwirken auf die in sich gegründete Absolutheit und universale Abbildbarkeit Gottes zurückgeführt ist.

Das vorletzte Kap. greift noch einmal auf die Ausgangsproblematik zurück und behandelt das Eigentümliche der analogia entis unter dem Stichwort „Formalisierung" in der Unterscheidung verschiedener Arten von Analogie und deren Verhältnis zueinander, wie sie P. im Anschluß an Augustinus und Thomas von Aquin zur Interpretation der berühmten Analogieformel des IV. Laterankonzils entwickelt hat. N. schließt mit einer Erwiderung auf einige maßgebliche Einwände, welche die philosophische Tragfähigkeit dieser Formalisierung zum Ausgangspunkt ihrer Kritik genommen haben.

Es kann nun sicherlich geraten sein, ob aus Gründen reiner Nützlichkeit für den Einstieg oder gar einer von der Sache selbst geforderten Notwendigkeit (E. Stein), den von P. gewählten Aufbau seines Werkes umzukehren und statt mit dem Aufweis einer „Metaphysik überhaupt" eigenen Strukturgemeinsamkeit (I. Abschnitt) unmittelbar mit der analogia entis selbst (II. Abschnitt) zu beginnen, in welcher P. das Grundgesetz des Denkens, den Satz vom Widerspruch, nicht bloß für die Metaphysik, sondern auch für die Theologie auf einzig angemessene Weise verwirklicht sieht. Hierin liegt ganz sicher die Berechtigung eines neuen Interpretationsversuchs, wie N. ihn vorgelegt hat.

Allerdings wäre es bei einem solchen Vorgehen ratsam gewesen, die von P. zunächst abstrakt als „bewegte Mitte" zwischen den Extremen von Logik und Dialektik entwickelte Konzeption der Analogie eher noch stärker mit den von P. anvisierten Philosophen (vor allem Heidegger) zu kontrastieren, statt diese Bezüge nahezu gänzlich in den Hintergrund treten zu lassen, vor allem deshalb, weil hierdurch einiges an Deutlichkeit für das Verständnis der Position von P. zu gewinnen wäre.

Ein anderes Bedenken, das z. T. auch mit dem eher unvermittelten Hineinspringen in die Analogieproblematik zusammenhängt, ergibt sich m. E. aus dem nirgends explizit behandelten theologischen Apriori, dem Primat der Theologie in der Form-Einheit von Philosophie und Theologie auch und gerade in der scheinbar nur dem rein Formalen von „Metaphysik überhaupt" gewidmeten Konzept von „Analogia Entis". Gerade wenn manchen Kritikern und Interpreten ausgerechnet dieser Mangel von den expliziten Äußerungen des Werkes her nicht zu beheben zu sein scheint, hätte N. die von ihm angekündigte, immanente Interpretation „im Horizont der vielschichtigen Arbeiten" (5) dazu nützen können, die tieferen Verstehensvoraussetzungen vom Gesamtwerk her zu erschließen (wie dies etwa in vorbildlicher Weise Terán Dutari für den Themenkomplex „Christentum und Metaphysik" unternommen hat). Jedenfalls dürfte es kaum genügen, die Grundschwierigkeit der Analogiedefinition P.s, sein radikales Abstellen auf die Seite der je größeren Unähnlichkeit, gegen Einwände zu sichern allein dadurch, daß auf die tragende Funktion der Form-Einheit und des theologischen Primats lediglich am Ende hingewiesen wird, gegen den Einwand Puntels (u. a.), wonach ohne ein Mindestmaß an durchzuhaltender Univozität Analogie selbst unbestimmbar bleibt, weil sonst nicht zu fassen ist, wovon sie Struktur ist.

Allerdings ist hier einzuräumen, daß N. die an sich wünschenswerte Behandlung der philosophischen Problematik nach dieser Seite hin nicht intendiert, dafür aber mit seiner Interpretation (trotz ihrer bisweilen störend engen Anlehnung an den Sprachgestus P.s) das Beziehungsfeld der lateranensischen Analogieformel erneut ins Blickfeld gerückt hat.

Münster Berthold Wald

Meurers, Joseph: **Gott – bist du?** Erleben, Fragen, Antworten. Graz, Wien, Köln: Styria 1984. 244 S., kart. DM 29.80

Ein Blick auf die Vielzahl verschiedenster einschlägiger Publikationen zur philosophischen Theologie der letzten Jahre verdeutlicht, daß sich die „Frage nach Gott" nicht nur jedem Menschen in irgendeiner Weise aufdrängt, sondern: daß die philosophische Gottesfrage erneut an innerer Brisanz gewinnt, auch aufgrund der Tatsache, daß heute die Existenz Gottes weitgehend bezweifelt wird, was die philosophische Diskussion zur Metaphysik maßgeblich belebt hat.

Stellvertretend seien hier genannt: H. Ogiermann: Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage, 1974; M. Hengel / R. Reinhardt (Hg.): Heute von Gott reden, 1977; H. Küng: Existiert Gott?, 1978. Küng zeichnet die perenne Fragestellung auf ihrem historischen Weg nach und spricht damit auch ein ansonst der „Sache" weitgehend desinteressiertes Publikum an; W. Brugger: Summe einer philosophischen Gotteslehre, 1979, noch immer als Standardwerk und Kompendium unverzichtbar; E. Biser: Der schwere Weg der Gottesfrage, 1982; J. B. Lotz: Die Frage nach Gott heute, 1982; nicht zu vergessen sind: O. Muck: Philosophische Gotteslehre, 1983; B. Weissmahr: Philosophische Gotteslehre, 1983; erst 1985: J. Möller (Hg.): Der Streit um den Gott der Philosophen, sowie – immer noch aktuell – W. Weischedel: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, 1976 und: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 1983, und all jene um die Sache bemühten Ansätze, denen hier Anerkennung zu verschaffen wäre; die aktuellste Veröffentlichung zum Thema einer „Natürlichen Theologie" bildet wohl H. Becks gleichnamiges Buch, 1986, das in mehr als gelungener Weise sowohl den Diskussionsstand der letzten Jahre aufgreift und vorantreibt, als auch durch eine didaktisch klar nachvollziehbare Diktion methodisch gefallen kann und so eine wertvolle Ergänzung und Standortbestimmung heutiger „philosophischer Gotteserkenntnis" darstellt; dort auch eine ebenso reichhaltige, thematisch gegliederte Auswahlbibliographie.

Waren noch die letzten Jahre gekennzeichnet v. a. durch Untersuchungen zur Ästhetik, Sozialphilosophie, zur Sprachphilosophie und zur Hermeneutik, zeigt sich neuerdings deutlicher, daß die dezidiert antimetaphysischen Ressentiments der positivistisch, existentialistisch (Jaspers und Marcel ausnehmend) und strukturalistisch beeinflußten Philosophie einen essentiellen Erfahrungsbereich menschlichen Daseins ausblenden, oftmals kompensatorisch kaschiert in rationalitätsfeindlichen oder zumindest rationalitätsdiffamierenden Tendenzen, angefangen bei Revokationsversuchen irrationalistischer Mystik bis hin zu einem vermeintlich selbstim-

munisierten Skeptizismus, dem die „Kritik seiner kritischen Beweggründe" bereits suspekt erscheint. Vergessen wird die von Heidegger uns nahegelegte (und nachvollziehbare) Auffassung, daß menschliche Existenz nur aus dem freien Vollzug des Fragenkönnens und Fragendürfens (nach Meurers sogar: Fragenmüssens) würdevoll zu bestehen ist, wodurch der Mensch zu selbstdistanzierter Annäherung, Selbstvergewisserung und Selbstakzeptanz befähigt und ermuntert wird. Diese Fragen selbst sind jedoch unverwechselbar bestimmt durch die Unausweichbarkeit vor der Frage und der Unverfügbarkeit der Grund-Frage und des damit angesprochenen Frage-Grundes, als der Grundfrage nach dem Grund – als der Frage nach Gott.

Auf der anderen Seite öffnet sich zusehends gerade die moderne (oder gar schon „postmoderne"?) Naturwissenschaft für Fragen, die ihre eigene, vormals als absolut betrachtete empirische Erkenntnisgrenze überschreiten, mitunter betreffen, ja sogar hart treffen. Dabei versucht naturwissenschaftliche Grundlagenreflexion zunächst noch weitgehend immanent, die Aporien einer „autonomen Begründung von Ethik" zwangfrei zu vermeiden. Was aussteht, ist die umsichtige Vermittlung philosophisch-theologischer und naturwissenschaftlicher Grund-Fragen im Horizont gegenseitiger Wertschätzung und Anerkennung. Dieser Zielsetzung dient vorliegende Studie von Meurers.

Der 1911 geborene Autor war emeritierter Prof. für Astronomie der Univ. Wien und Honorarprof. für Philosophie der Univ. Salzburg, somit prädestiniert für den interfakultativen Dialog. Seine Publikationen zeigen die sachliche Kontinuität und innere Kohärenz seines Anliegens: Das Weltbild im Umbruch der Zeit. Eine Studie zur Situation der exakten Naturwissenschaften (Aschaffenburg 1962), Weltallforschung (Meisenheim 1971), sowie: Metaphysik und Naturwissenschaft. Eine philosophische Studie über naturwissenschaftliche Problemkreise der Gegenwart (Darmstadt 1976) – und andere mehr – offenbaren dieses konsistente und ausdauernde Bestreben um eine widerspruchsfreie Begegnung von spekulativer Metaphysik und empirischer Wissenschaft. 1988 verstarb Meurers 77jährig.

Im teils ergänzenden, teils kontrastiven Gegensatz zu Küngs vorwiegend reflexionsgeschichtlich orientierter Fragestellung in „Existiert Gott?" versucht M., jene Kühle der objektivierenden Distanz zu vermeiden, wenn auch die notwendige „Anstrengung des Begriffs" (so unter Bezug auf Hegel im Vorwort) nicht umgangen werden soll. Große Teile dieser der katholischen Position verpflichteten Arbeit widerspiegeln seine engagiert-existentielle Teilnahme: Subjektive Gotteserfahrungen – als persönliche Erlebnisse von göttlicher Wirklichkeit – werden absichtlich (und erkenntnislogisch richtig) an den Anfang der Unterredung gestellt. Unvermittelt aus der in Erscheinung drängenden „Unmittelbarkeit des Alltäglichen" (15) sind jene Er-fahrungen, ja Wider-fahrnisse geschöpft. Dieserart kann Heideggers Verdikt von der „seinsentfremdeten Uneigentlichkeit im sorgvollen Dasein des All-Tages" berechtigt angegriffen werden, da diese kairologisch aufbrechenden, verunsichernden, und un-heimlichen Phänomene die notwendige Voraussetzung für konstruktives „Fragen und Frageverhalten", sowie deren intellektuelle Klärung und Weiterführung sind. Erst auf existentielles Evoziertsein hin ist persönliches Zweifeln und wissenschaftliches Zweifeln gegründet. Subjektive Gotteserfahrung („Erleben"), kommunikatives Zweifeln in Sorge („Fragen") und intellektuell-objektivierendes Gott-Denken („Antworten") bilden einen dreifach-distinkten, aber ganzheitlich-kohärenten Erkenntnisprozeß, dem sich das „Gottes-Fragen" anvertrauen muß.

Der erste Teil der Untersuchung (17–77) ist zunächst bemüht, durch eine Analyse der Nichtigkeitserfahrungen menschlicher Existenz die „Unmittelbarkeit des Alltäglichen" darzulegen („Das Unheimliche und das Nichts", 17–23; „Das Absurde", 46–40; „Das Unaussprechliche", 43–52 u. a.). Menschliches Da-sein, d. h., Existieren in Kontingenz, sieht sich dem „direkt in Erscheinung Tretende(n) bei dem Suchen nach Gott und dem Offenen in der Welt" (15) gegenübergeworfen und ausgesetzt (M. präzisiert dies in Metaphern wie „Loch in der Wirklichkeit", „Wunde in der Wirklichkeit", „Das Brodeln", „Das Absurde" u. a., die das „Nicht-heil-sein" der Welt symbolisch bezeichnen.) Gemeint sind damit Grenzphänomene der Welt, in denen sich das essentiell unstillbare und untilgbare Bedürfnis des Menschen nach unbegrenzter Geborgenheit (Identität, Heimat, Totum oder wie auch immer), unbegrenztem Angenommensein und Verstandensein (heute wohl eher „repressionsfreie Dialogizität und Kommunikation") und unbegrenzte Liebe auszeitigt. Diese Phänomenologie des „desiderium naturale" (des Blochschen ‚Hungers') offenbart die anthropologische Grundbefindlichkeit des Menschen. Er ist – als ausgezeichnet Seiendes – ein Wesen, das gebrochen und bedürftig in der Welt existiert. Hier zeigt M. mit Heidegger auf, daß „existentielle Angst" ein notwendiges Korrelat in der überindividuellen und transzendentalen Realität besitzt, die als un-versehrte Ganzheit ein Real-Verhältnis des Existierenden zu seinem Existenzgrund begründet und so das mögliche „Scheitern in der Nichtigkeit des Nichtausgesöhnten" selbst als nur *begrenztes Mißlingen* zu entlarven weiß. Meurers: „Es müssen Seins-Strukturen, ontologische Zusammenhänge vorhanden sein, welche dem Intellekt die Möglichkeiten geben, sich entsprechend zu verhalten" (21, Sperr. v. Vf.). Heideggers „Existential-Analytik des Daseins" weiß auch um jene „Transzendenz-Verwiesenheit" des menschlichen Daseins. „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz" (M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung Freib./Br. 1929. Nachw. z. 4. Aufl. 1941 [Frankfurt/M. ^{11}1975], 38). Ebenso zeigt sich, daß die häufig apostrophierte „Vergessenheit des Seins" nur qua Privation überhaupt „Vergessenheit" zu sein vermag, wenn anders eine „leere Vergessenheit" als „Vergessenheit von – ‚Nichts'" nicht gedacht werden soll. Meurers gesteht zu, daß es sinnvoll und legitim erscheint, Heideggers Denken für die philosophische Theologie fruchtbar zu machen (23).

Im Anschluß an die Exposition der Frage im Ausgang von Heidegger finden Jaspers' „Philosophie des Umgreifenden" (23–27), Sartres Philosophie der Negation (27–30), Camus' Absurditätsnihilismus (36–40) ebenso Beachtung wie die „zwiespältige Naturwissenschaft", für die jene geheimnisträchtige, physikalische Ambiguität des Lichtphänomens im „unentschiedenen Zwischen von Welle und Korpuskel" kennzeichnend ist. Dabei geht es um nichts anderes als um Heideggers Versuch, die Frage nach dem Sein (und dem Sinn von Sein) als der „Warumfrage nach dem Grund" offen zu halten. „Warum gibt es überhaupt Etwas und nicht vielmehr nichts?! Das ist die Gottesfrage! M. Heidegger hat sie in dieser Form gestellt – aber nicht beantwortet" (49, Sperr. v. Vf.).

Den genannten – quasi negativischen Selbstvergewisserungserfahrungen in der Gottesbewegung stellt M. die Erlebnisinhalte mystischer Intuition zur Seite. In ihr wird das Offen-sein der Welt als vermittelnde Mitteilung, als ansprechende Aktivität und Lebendigkeit einer göttlichen Wirklichkeit empfunden (exemplarisch belegt durch die existentiell-mystischen Erfahrungen der Husserl-Assistentin Edith Stein).

Im zweiten Teil (77–119) kann auf der Grundlage faktisch gelebter Existentialität (als den Modi des Erlebens) des „Menschen der Moderne" (77) versucht werden, die daraus entspringenden Fragen zu systematisieren. Diese entzünden sich aus der anthropologischen Wirklichkeit des „Offenen" – dieser „zweifelsohne geheimnisvollsten Eigenschaft des Menschen". Hierdurch wird das Fragen selbst Gegenstand der Frage, nicht mehr nur die Erfahrungen, Erlebnisse und Ereignisse des Fragwürdigen. Gefragt wird (erneut und wiederholt) aus der Anregung Heideggers (hier leider nur ‚Sein und Zeit' paraphrasierend und interpretierend, 77–89), befragt wird Peter Wusts Fragen in Ungesichertheit und Ungeborgenheit (89–96) und gefragt wird mit Heideggers Begriff „Sorge", der als Phänomen des Humanum das „Fragen nach Gott in Sorge" vorbereitet (100f). Der im Menschen grundgelegte Frageimpuls und Fragedrang als der ausdrücklich oder unausdrücklich gestellten Gottesfrage enthält einen wesentlich transzendentalen Bezug, da der menschliche Geist immer je über sich hinausgreifen kann und muß. Am Leitfaden dieser onto-dynamischen Bedürfnisstruktur kann M. zeigen, daß sowohl die „Mathematik der Grenzwerte" (das arithmetische Unendlichkeitsdenken) als auch jedes ethisch-praktische Wollen an und auf die Grund-Frage verwiesen sind, die als Bedingung der Realmöglichkeit des Fragens überhaupt verstanden wird. Die resultierenden Weisen des Fragens bilden den Abschluß des zweiten Teils (112–129). Dabei galt es aufzuzeigen, „wie das konkret aussieht, wenn nach Gott gefragt oder auch dieser Frage sich verschlossen wird" (113). Die Gottesfrage gibt sich zu erkennen als die logische Kontinuation eines Denkverhaltens, das alle anderen nur auf partiellen Wissensgewinn hin orientierten Fragen und Denkmuster prägt. Sie bildet somit die unausweichliche Konsequenz jeglichen redlichen Fragens, dem es um „Lichtung und Seinsgeheimnisse in toto" geht.

Der dritte, umfangreichste Teil (129–232) demonstriert unterschiedlichste „Stellungnahmen zur Gottesfrage", die prinzipiell möglich sind. Wie auch immer vertretbare Antworten ausfallen, sie ergeben sich ausnahmslos aus dem intuitiven und intellektuellen, strukturellen Fundus der menschlichen Person.

Ein unüberbrückbarer Hiatus besteht zwischen den beiden Grundmöglichkeiten des Sichstellens zur Frage. Geantwortet wird „Im Zeichen des Nein" (133–157), wofür Materialismus, Pantheismus und (etwas überraschend) der Existentialismus als Zeugen aufgerufen werden. „Im Zeichen des Ja" (161–205) ent-schließen sich zur Antwort: der Existentialismus (teilweise), das rationale Bemühen in den Gottesbeweisen, sowie das Erleben göttlicher Seinsmacht und Wirklichkeit (als seinstragende Aktualität) in der Mystik und in der Askese (hierbei wäre wohl eine Unterscheidung zwischen solipsistisch-seinsseliger Versenkung einerseits und rational-intellektueller Mystik andererseits [eines Nikolaus v. Kues oder frühen Wittgenstein etwa] hilfreich gewesen!). Einzig der Existentialismus bleibt also in seiner Aussage zur Gottesexistenz mehrdeutig und gespalten, wofür Kierkegaards ‚Entweder – Oder' eine durchaus ungewöhnliche, aber anregende Metapher darstellen könnte. Antworten ergeben sich darüber hinaus auch „Im Zeichen der Wissen-

schaft" (205–227), womit ein vereinseitigter Wissenschaftsbegriff (207: Spezialisierung, Unabgeschlossenheit der gegenstandsbezogenen Fragen) kritisch hinterfragt wird, als auch die pathologische Ulzeration bloßer Betriebsamkeit und Organisation (212–215).

Der materialistischen These: „Es gibt nur Materie und alles Seiende ist durch sie erklärbar" setzt M. die kritische Frage entgegen: Wenn die Welt so kausalistisch vom Stoff her zu erklären für möglich gehalten wird, so wird die Frage ausgeblendet, warum die Materie in ihren innersten Strukturen „gerade so strukturiert ist und nicht anders. Auf diese Frage ist der Materialismus von den Anfängen bis heute die Antwort schuldig geblieben" (139). Die Nicht-Existenz Gottes hätte der Materialismus erst bewiesen, „wenn es gelingt, die Materie in jeder Beziehung als denknotwendig zu erweisen, so daß an sie keine Fragen mehr zu stellen sind . . ." (ebd., Sperr. d. Vf.). Mit dieser verneinenden Haltung entstehen zwei intolerable Konsequenzen, die den Dialektischen Materialismus als Gesellschaftssystem und als intellektuell-philosophisches Denksystem desavouieren. Denkgegenstände sind lediglich solche der „objektiven Realität" entnommene. Soziopolitisch ergibt sich der geplant aktionistische Trieb zur Weltverbesserung (?).

Die Antwort im „Nein", die der Pantheismus gibt, wird lediglich am Beispiel der Position des Physikers G. Th. Fechner verdeutlicht (157–161) [Fechner, 1801–1887; unter dem Einfluß Johann Friedrich Herbarts begründete F. in seiner 1851 erschienenen Schrift „Zend-Avesta: oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" die Sicht eines animistisch beseelten Universums mit Gott als dessen Zentralseele; Anm. d. Vf.]. Hier muß M. sich freilich fragen lassen, ob damit das wesentliche Moment pantheistischer Subversion des christlichen Gottesbegriffs getroffen wird. Reizvoller und ergiebiger wäre eine Analyse und Kritik der pantheistischen Konstituentien des dialektischen Idealismus eines Hegel und v. a. des theo-kosmogonischen Monismus eines Schelling gewesen. Der „zeugnishafte Charakter" (160) des Pantheismus für die verneinende Entscheidung der Gottesfrage bleibt so undurchsichtig; es wäre tiefer auszuführen, worin der Pantheismus als latente Spielweise des Atheismus verstanden werden kann. Wodurch vermag der Pantheismus *überhaupt* eine ernst zu nehmende Herausforderung für theistisches Denken zu sein? (Vgl. hierzu neuerdings: H. Beck, Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München, Salzburg 1986, S. 83ff).

Die Ablehnung göttlicher Wirklichkeit, vor allem aber deren rationalitätsfremde Unverfügbarkeit im Existentialismus ist genuin prekär. „Der Existentialismus dieses Jahrhunderts hat eine ganz andere Weise dieses Nein entwickelt, welche (. . .) das Offene im Menschen nicht zu schließen sucht, sondern es im Gegenteil bejaht und mit dem Nein verbindet" (146). M. nimmt Camus' Anti-Theismus und Sartres subjektozentrischen Atheismus auf die Seite des unumstößlichen Nein zu Gott (146–156), Jaspers' Irrationalitäts-Theismus und Marcels Glaubensmetaphysik vertreten das entschiedene Ja in der Frage nach Gott – eines Ja freilich, das sich apodiktisch von jeder Form rationalistischer Kategorial-Metaphysik und verengendem Erkenntnis-Willen distanzieren möchte (161–169). Camus rekurriert dabei auf einen individualistisch-emanzipatorischen Heroismus, in dem das „Sich-Stellen" (Nietzsches ‚Aushalten-Können') gegen faktische Absurditätserfahrungen „das einzig Würdevolle für das Humanum" ist (151). Das streitbare Wider-stehen gegen nichtigkeitsschwangere Wirklichkeit verstellt und verkennt die Möglichkeit, sich gebend und anvertrauend einem göttlichen Grund zu überantworten. Anders jedoch als Heideggers „Gestelltsein" *durch die Zudringlichkeit der Frage selbst,* wird Camus' Position zum Widerstand gegen jede als bloße Beschränkung und Begrenzung von Freiheit erfahrene Realität, in der die „metaphysische Revolte" zur schlechthinnigen Letzt-Möglichkeit identitätsgewährender, autonomer (nicht: ontonomer) Existenz herhalten muß. Sartres selbstvernichtende „ontologische Phänomenologie" (?) begegnet der Frage nach Gott – und damit der Erfüllung des Humanum – durch ein ausweichendes Mißachten, ein verneinendes Übergehen der Frage: eine Verneinung im Vorfeld der Prüfung des zu Verneinenden (151–157).

Mit Marcel und Jaspers ist der Bruch innerhalb des existentialistischen Denkens markiert. Deren Antwort ist eine eingeschränkte Bejahung, die den skeptischen Vorbehalt nicht gegen die Existenz Gottes, wohl aber gegen dessen sprachlogisch-intersubjektivische Aussagbarkeit und Begreifbarkeit formuliert. „Aber dieses Ja kann nicht gesprochen werden im Bereich des Philosophischen, . . ." (162). Jaspers „Chiffren" der göttlichen Realität treiben das Ja bis zum „unaussprechbaren Geheimnis", bis zur mitteilslos in sich verschlossenen, reinen Jenseitigkeit. So verdeutlicht uns Jaspers' skeptizistischer Irrationalismus, daß die Erfahrungen des Mysteriums primär nicht in ausdrückliche Begrifflichkeit einmünden. Zu fragen wäre allerdings, ob damit die Möglichkeit einer rekursiv-rationalen Erhellung des Erfahrenen prinzipiell widerlegt ist? Damit bleibt das Ja Jaspers' opak und getrübt, wenn es „über die Begriffe Symbol und Chiffre" konstituiert wird (164). Grundsätzlich gilt das Gesagte auch für Marcels „Grenze" als dem Bollwerk gegen das absolut Andere schlechthin, das als zutiefst unähnliches, jenseitiges Sein nicht logisch-kategorial generalisierbar ist. Insofern Marcel „Rationalität" mit „subjektivistischem Konstruktivismus" gleichsetzt, *muß* das Ja irrational in der faktischen Hinnahme und unhintergehbaren „Anerkennung" der Grenze verenden (168). Weiter wäre jedoch zu klären, ob überhaupt noch „Kenntnis von Sein" herrscht, wenn anders nicht eine in sich aussagelose, leere Würdigung der Grenze als ultima ratio gelten soll.

Gottesbeweise und Mystik sind ebenfalls begründbare Positionen, die das eindeutige „Zeichen des Ja" setzen. Dabei wird evident, daß im Denken der Gottesbeweise nur das Ja möglich ist, was bereits auf die spezifische Eigenart des hier als „Beweis" geltenden Schlusses vorverweist (179–188). M. gibt Erläuterungen zur Historiogenese der Beweise (169–173), diskutiert unterschiedliche Beweisführungen und Beweisarten (171–173) und erhellt die allgemeine logische Struktur der Beweise (173–178). In Anlehnung an thomasisches Denken entsteht eine Beweisführung, die zwischen „Existenz" Gottes – als Daß-heit (als Überhaupt-sein: sprachlogisch: „x ist") und „Wesen" Gottes – als Was-Sein (als So-sein: sprachlogisch: „x ist p") klar differenziert. „Es ist aber nun keineswegs gesagt, daß bei Gelingen der Beweisführung der Grund gleich in allen seinen Beziehungszusammenhängen mit auftaucht, d. h. mit allem, was zu seinem ‚Was' gehört, . . ." Und: „. . . es kann der äußerste Fall eintreten, daß überhaupt nur sein Dasein am Ende der Beweiskonklusionen herausspringt, ohne daß irgend etwas über sein Wesen bekannt wird" (183; Sperr. v. Vf.). Diese über-begriffliche „Offenheit" und Unabgeschlossenheit, die in den Gottesbeweisen liegt, fordert die menschliche Freiheit heraus und zwingt zu existentieller Entscheidung, worauf auch die zeitlose Gültigkeit und der intellektuelle Gehalt der „Gottesaufweise" gründet. „Aber diese Freiheit betrifft nicht die Konklusionen unmittelbar; diese führen denknotwendig in das Offene, womit notwendig die Freiheit verbunden ist, hier diejenige, ob man Ja zur Gottesfrage sagen will oder nicht. Jedoch was von beidem man auch immer tut, aus der Situation des Offenen, in welche die Beweise führen, kommt man nicht heraus (187; Sperr. v. Vf.).

Schließlich wird das Ja gelebt in der Mystik und in der Askese. Die Ausführungen zur mystischen Bejahung Gottes (v. a. nach J. vom Kreuz) schließen sich notwendig und keinesfalls bloß additiv an die klassischen Gottesbeweise an, da beide Weisen des Handelns und Denkens strukturell analog sind (M. spricht vom inneren „Korrespondenzverhältnis" beider; 190f). Allein für die Mystik jedoch gilt, daß sie eine Katharsis der begrifflich-„schlüssigen" Logizität des Gott-Denkens ermöglicht und derart „ein von allen primitiven Schlacken gereinigtes intellektuelles Umgehen mit dem Begriff ‚Gott'" vorbereiten kann (195). So z. B. im „Lied der dunklen Nacht" des J. vom Kreuz oder in Pascals „Mémorial".

Den Abschluß bilden kosmologische Zugänge zur Gottesfrage, die innerhalb des wissenschaftlichen Weltbildes „Offenheit" bezeugen, jenes „Unfertigsein der Welt", das M. als Ausgangspunkt für die Gottesfrage nimmt. Das „Immer Weiter" der grenzenlosen Neubewertung empirischen Wissens in Astronomie und Evolution „machen es unmöglich, ein Nein zur Gottesfrage aus naturwissenschaftlichen Einsichten abzuleiten" (217). Dennoch ist zu betonen, daß sowohl die Verneinung als auch die Bejahung der Frage nach Gott wesentlich „nicht durch eine ‚Beweisführung'" (224), sondern durch einen freien Akt der Liebe disponiert wird, weil Gott selbst als das „reine Sein" (Deus est suum esse) als „pure Aktualität" wirkt. „Einem Akt aber kann der menschliche Geist immer nur mit einem Akt, einem Handeln begegnen" (227) (vgl. hierzu die weiterführenden Gedanken in: H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965).

Bewertet man die von M. geleistete Arbeit im Konspekt, so kann – trotz einiger unbedeutender inhaltlicher Defizite (wie erwähnt) und vermeidbarer methodischer Mängel im Detail (s. u.) – vorliegende Studie nur als positiver und gelungener Wurf bezeichnet werden, der einen wertvollen Aspekt in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen philosophischen Strömungen unterstreicht. So wie an dieser Stelle vorwiegend der Existentialismus in seiner Bedeutung für die christliche Metaphysik exponiert und kommentiert wird, gelingt es M. unverkrampft zu zeigen, daß die seinsentfremdete – sit venia verbo – seinsemanzipierte neuzeitliche Philosophie an prinzipiellen Aporien leidet, die weder „von der Sache her", noch methodisch unumgänglich sind. Im Horizont und im wohltuenden Gegensatz zu heutiger Theologie, die zusehends Berührungsängste zu ontologischem Denken zu entwickeln scheint, ist eine Haltung, die sich selbst (als „katholische"), und andere beim Wort nimmt und nicht scheut, die Legitimität der Aussagen unvoreingenommen auf den Prüfstand zu bringen, nur zu befürworten. Dies auch auf die mögliche Gefahr hin, von einem beträchtlichen Teil heutiger Kontroversen um die Gottesproblematik als ernst zu nehmender Gesprächspartner verkannt zu werden.

Die sprachliche Diktion wirkt unkompliziert, über weite Strecken flüssig und stringent, wenn auch in manchen Passagen etwas weniger Pathos angebracht wäre (vgl. z. B. 38, 48, 210). Wiederholungen sind um das Verständnis willen akzeptabel und überschreiten ein sinnvolles Maß nicht. Hilfreich – und für didaktisch-logische Übungen überaus nützlich – sind ebenso die Skizzen und Tabellen im Anhang (Die zentralen Aspekte des Leitfadens, 228–239), wenn auch bislang ungewöhnlich. Anhand dieser Argumentationsbilder kann die Kommensurabilität der „Wege zu Gott" aufgezeigt werden.

Mit vorliegender Studie formuliert M. auch eine Antwort auf den von W. Pannenberg (zu etwa gleicher Zeit) hg. Sammelband, mit dem Thema: „Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur" (Göttingen 1984). Während dort „die Erfahrung der Abwesenheit Gottes" (nicht das bergende, sondern das verborgene Sein) als ubiquitäres Phänomen behandelt wird (Abwesenheit Gottes in Theologie, Philosophie, französischer Literatur, in der Kunst allgemein, in der Musik besonders), zeigt M., wie in der derzeitig nachnihilistischen Identitätssuche legitime Wege zu einer „Erfahrung der Anwesenheit Gottes" beschritten werden können.

Ungeklärt bleibt freilich, was M.s „Offenes" bezeichnet, jenes „Offene" in der Gotteserfahrung, das es gegen falsch verstandene Abschlußbemühungen zu verteidigen gilt.

Für die *Gottesbeweise* jedoch gilt, daß jede rational-meditative Denkbewegung zu dem von M. dargestellten Ergebnis kommen wird: „Ein Gottesbeweis gelingt nur, wenn man Gott nicht beweisen ‚will'. Wenn man es aber ‚will', gelingt es nicht. Man muß die Denkwege des Thomas gehen, ohne Gott beweisen zu wollen; als Wege, die einmal weisen in das Offene der Welt und zum anderen in das Offene im eigenen Ich. Dann kann man sie gehen. Wenn man das nicht tut, bleibt man in der philosophischen Diskussion stecken. Das ist das echte Ja zur Gottesfrage in den Gottesbeweisen; in diese Denkstrukturen ist sie eingebettet. Setzt man das Ja nicht, bleibt man im Bereiche der Konklusionen, bleibt es bei dem Offenen und der im Grunde doch unbeantwortbaren Situation des ersten unbewegten Bewegers (. . .), wie schon bei Aristoteles (. . .) (192; Sperr. v. Vf.).

Bamberg Dieter Brünn

Hawking, Stephen W.: **Eine kurze Geschichte der Zeit.** Die Suche nach der Urkraft des Universums. Deutsch von Hainer Kober. – Reinbek: Rowohlt Verlag 1988. 238 S., DM 34.–

1. Wenn ein Buch über Kosmologie im August 1988 erscheint, dann im September in der 4. Auflage vorliegt und mehr als ein Jahr lang die Bestseller-Liste anführt, wenn es nicht nur in Deutschland Verlag und Vf. mit 2000 täglich verkauften Exemplaren erfreut, sondern weltweit solches Aufsehen macht, dann kann das lebensferne Thema einer Urkraft des Universums der ansonsten auf das praktische Überleben und Wohlleben eingerichteten Natur des Menschen nicht völlig gleichgültig sein. Wenn dann fast auf jeder Seite von Gott die Rede ist, fragt sich der Theologe, wie in einer säkularisierten Welt solches Interesse an letzten Dingen möglich ist (4.). Vorher aber muß er sich bewußt werden, was er etwa Neues lernen kann über Gott oder auch „vielleicht über die Nicht-Existenz Gottes" (12), wie es die Einleitung verheißt (3.). Aber zuerst muß er die Theorie selbst verstehen (2.).

2. Nur das Einfache hat Kraft. Nur ein einfacher Gedanke ist gut genug für ein Weltbild. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Naturwissenschaftler sich von Zeit zu Zeit zu Fragen des Weltbildes äußern und erfolgreich einfache Lösungen vorlegen. Hier ist es der Kosmologe St. W. Hawking, Prof. auf dem Lehrstuhl des Isaak Newton in Cambridge, der sich der Aufgabe unterzieht, eine vollständige Theorie des Seins zu entwerfen:

„Dann werden wir uns alle – Philosophen, Naturwissenschaftler und Laien – mit der Frage auseinandersetzen können, warum es uns und das Universum gibt. Wenn wir die Antwort auf diese Frage fänden, wäre das der endgültige Triumph der menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen" (218). Bisher zwar mußte jede naturwissenschaftliche Lösung im entscheidenden Punkt wieder korrigiert werden, weil etwa die Atome sich nicht als die letzten Bestandteile der Materie halten konnten oder weil die Naturgesetze immer neue Wandlungen durchmachten. Aber das schließt nicht aus, daß es die ganz einfache, übersichtliche Theorie, die Weltformel oder Große Vereinheitlichte Theorie (engl. GUT) einmal geben kann. Vor verfrühter Freude warnt H. selbst. „Doch hüten wir uns vor allzu großer Zuversicht – zu oft schon haben wir Heureka gerufen" (196).

Dies ist sein einfacher Gedanke: Es hat entgegen einer jetzt 25jährigen Tradition doch keinen Urknall gegeben. Es hat den Urknall nur im Sinne einer extremen Verdichtung der Materie des Kosmos gegeben, nicht im Sinne einer Singularität, die die Gültigkeit der physikalischen Formeln einschränkt. Und da man sich schon angewöhnt hatte, den Urknall eine Standardtheorie zu nennen, ist die These des brillanten Kosmologen von großem Neuigkeitswert.

H. beschreibt zunächst die Geschichte der Kosmologie bis zu seiner eigenen Keine-Grenzen-Theorie. Die Form des Buches legt seinen Inhalt nahe, daß H. sich nämlich der vollendeten Physik nahe wähnt. In 11 Kap. müht er sich um den Nachweis dafür.

Einleitend, im Kap. über „Unsere Vorstellung vom Universum" (11–28), spricht er von den für ihn vorwissenschaftlichen Theorien des Aristoteles und Ptolemäus. Auch lehnt er Kants philosophische Kritik an Kosmologien ab, die über Anfang oder Nichtanfang entscheiden wollen. Für H. können nur naturwissenschaftliche Theorien ernsthaft sein.

Die gültigen Ansichten beginnen mit Galilei und Newton. Das 1. der neun Hauptkap., „Raum und Zeit" (29–52) genannt, behandelt die Geschichte der Kosmologie von Galilei bis Einstein. Zur Frage nach dem Anfang machen diese Theorien unterschiedliche Aussagen. Für die letzte gilt: „Aus Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie folgt, so wiesen Roger Penrose und ich nach, daß das Universum einen Anfang hat – und möglicherweise auch ein Ende" (52). Dies ist eine Folgerung innerhalb der Theorie!

Auch die Empirie dieses Jh.s weist in die gleiche Richtung. Das 2. Kap. „Das expandierende Universum" (53–73) handelt von zwei astronomischen Entdeckungen. Die Rotverschiebung weit entfernter Sterne wurde in den 20er Jahren von Edwin Hubble entdeckt. Wie auf der Oberfläche eines sich aufblähenden Ballons alle Punkte auseinanderstreben, so entfernen sich die Sterne je schneller, je weiter sie voneinander entfernt sind. Dadurch wird die Vorstellung eines Anfangs nahegelegt, in dem alle Punkte einmal beisammen waren. Im Jahre 1965 entdeckten Penzias und Wilson eher zufällig eine den ganzen Kosmos erfüllende, sehr kalte Strahlung von 3 K (mit der Wärmeangabe von 3 Kelvin läßt sich eine Strahlung kennzeichnen), die sich als Rest eines Urknalls verstehen läßt. Dadurch wurde diese Hypothese bald zur Standard-Theorie.

Diese Ergebnisse sind allerdings mit der Vorstellung eindeutig definierter Objekte gewonnen, eine Voraussetzung, die in der Quantentheorie, wovon das 3. Kap. „Die Unschärferelation" (75–85) handelt, eingeschränkt wird. „Wir haben noch keine vollständige, widerspruchsfreie Theorie, welche die allgemeine Relativität und die Quantenmechanik vereinigte, aber wir kennen eine Reihe von Eigenschaften, die sie aufweisen müßte" (84). Die in den 60er Jahren entwickelte Quark-Theorie der kleinsten Materieteilchen, skizziert in „Elementarteilchen und Naturkräfte" (87-106), ist nicht die einheitliche Physik, sondern läßt die Relativitätstheorie unberücksichtigt.

Den Durchbruch sieht H. in der „Entdeckung" von Sternen, die prinzipiell kein Licht aussenden können. Zum Verständnis dieser seltsamen Sterne stelle man sich vor, daß Licht aus kleinen Kugeln besteht. Wenn ein Stern sehr massereich und klein ist, kann kein Lichtstrahl ihn verlassen, weil die denkbar größte Fliehkraft des Lichtes die Anziehungskraft nicht mehr überwinden kann. Folglich sind „Schwarze Löcher" (107–127) unsichtbar (5. Kap.). Ihre Existenz gilt theoretisch und praktisch als sicher. Aber, so paradox es auch klingt, es sind „Schwarze Löcher gar nicht so schwarz", wie das 6. Kap. erläutert (129–146). Denn im Grenzbereich eines so komprimierten Sterns zum übrigen All entsteht eine intensive Strahlung, die indirekt vom Schwarzen Loch Kenntnis gibt. Diese wurde von H. postuliert und ist wohl für die enorme Strahlung des Sternes Cygnus X-1 im Sternbild Schwan (124) verantwortlich. „Die Idee, daß Schwarze Löcher strahlen, war das erste Beispiel für eine Vorhersage, die wesentlich auf beiden großen Theorien unseres Jh.s beruhte – der allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik" (144). Die strahlenden Schwarzen Löcher inspirieren H. zu seiner eigentlichen Theorie, weil dann „der Gravitationskollaps nicht so endgültig und unwiderruflich ist, wie man einmal geglaubt hat" (145).

Das 7. Kap. über „Ursprung und Schicksal des Universums" (147–179) entwickelt die Keine-Grenzen-Theorie. Nach der jetzigen Phase der Expansion soll sich der Kosmos so zusammenziehen, daß er zu einem Schwarzen Loch wird. Da sich aber Schwarze Löcher auflösen können, beginnt ein neuer kosmischer Zyklus im Punkte Null, im ewigen Pulsschlag einander ablösender Universen. Als Bild des Universums wählt H. die Oberfläche der Erde, „wobei der Abstand vom Nordpol der imaginären Zeit entspricht und die Größe eines Kreises mit gleichbleibendem Abstand vom Nordpol die räumliche Ausdehnung des Universums angibt . . . Obwohl die Größe des Universums am Nord- und Südpol der Erde Null wäre, wären diese Punkte keine Singularitäten, genausowenig wie der Nord- und Südpol der Erde singulär sind. Die Naturgesetze behalten an ihnen ihre Gültigkeit, wie es am Nord- und Südpol der Erde der Fall ist" (175f).

Warum leben wir gerade in einer Expansionsphase? Das Kap. „Der Zeitpfeil" (181-193) versucht darauf mit einem Apriorischluß zu antworten: „Diese Frage läßt sich mit dem schwachen anthropischen Prinzip beantworten. Die Bedingungen in der Kontraktionsphase wären nicht für die Existenz intelligenter Wesen geeignet . . ." (191). Trotz des anthropischen Prinzips, gewissermaßen das verobjektivierte Prinzip der Transzendentalphilosophie, geht H. in seiner Vorstellung über die Expansions- und Kontraktionsphasen hinaus und versucht eine „Vereinheitlichung der Physik" (195–212) im 9. Kap. zu skizzieren. Nach der String-Theorie, in der alle Singularitäten verschwinden, existiert das Universum in einer 10- oder 26dimensionalen Raumzeit. Wir können aber nur drei Raumdimensionen und die Zeit bemerken. Die Theorie hat allerdings noch Probleme. „Wir wissen zum Beispiel noch nicht, ob sich alle Unendlichkeiten gegenseitig aufheben oder wie wir die Wellen auf dem String zu den jeweiligen Teilchenarten, die wir beobachten, in Beziehung setzen sollen" (208). Die Entscheidung über die Theorie erwartet H. bis zum Ende des Jh.s.

Von der Philosophie erhofft er nichts. Die Philosophen scheinen alle Kraft verloren zu haben, wie er im Schlußabschnitt (213–218) schreibt. „Sie engten den Horizont ihrer Fragen immer weiter ein, bis schließlich Wittgenstein, einer der bekanntesten Philosophen unseres Jh.s erklärte: ‚Alle Philosophie ist Sprachkritik . . . [ihr] Zweck ist die logische Klärung von Gedanken.' Was für ein Niedergang für die große philosophische Tradition von Aristoteles bis Kant!" (217)

3. Die zweite Frage, was der Theologe hier lernen kann, ist schwerer zu beantworten als die Theorie darzustellen. Von Gott, vom Papst und von Galilei ist häufig die Rede. In der Einleitung sagt der Astronom Carl Sagan: „‚Eine kurze Geschichte der Zeit' ist auch ein Buch über Gott . . . Das Wort Gott ist auf diesen Seiten überall präsent" (11f). Dennoch ist das Buch kein Beitrag zum Gespräch von Naturwissenschaften und Theologie. Wenn man sich der einheitlichen Theorie nahe weiß, ja wenn man eine solche nur für möglich hält, kann ein solcher Dialog keinen Sinn haben. Deshalb sollte man das Buch besser als den Bericht eines Mannes lesen, der sich mit den Mitteln der Physik und Astronomie die Frage zu beantworten sucht: Was ist das Ganze? „Wenn das Universum einen Anfang hatte, können wir von der Annahme ausgehen, daß es durch einen Schöpfer geschaffen worden sei. Doch wenn das Universum wirklich völlig in sich abgeschlossen ist, wenn es wirklich keine Grenze und keinen Rand hat, dann hätte es auch weder einen Anfang noch ein Ende: Es würde einfach sein" (179). Warum sollten die faustischen Naturen ausgestorben sein, die ergründen wollen, was die Welt im Innersten zusammenhält?

Dem Schöpfungsglauben ist der Urknall dienlich, weil er sehr anschaulich ist. Der Papst hat 1981 nach einem Kongreß H. und seinen Kollegen empfohlen, sich mit der Entwicklung nach dem Urknall zu beschäftigen, nicht aber „den Urknall selbst zu erforschen, denn er sei der Augenblick der Schöpfung und damit das Werk Gottes" (148). Daß die Vorstellungen über den kosmologischen Ursprung Weltbilder prägen, zeigt das Verschwinden aller stationären kosmologischen Steady-state-Theorien der 40er und 50er Jahre. Mit dem „Big-Bang" waren ab 1965 alle Theorien vom Tisch, die das allezeit ziemlich gleiche Aussehen des Kosmos behauptet hatten. Sie waren mit den Beobachtungen nicht vereinbar. Geschmack hatten an solchen Theorien westliche Materialisten und östliche Marxisten, aus Gründen des Weltbildes.

H. legt die stationäre Theorie in abstrakterer Form neu auf. Das Weltbild wäre also wieder das ewige Diesseits. Er mag Singularitäten nicht, aus dem gleichen Grund, wie der Papst sie mag. Denn sie weisen den Menschen auf seine Endlichkeit im Erkennen hin. H. bestreitet nicht den Urknall als verdichteten Anfang des Universums, wohl aber als Singularität des Nichtwissens.

4. Es ist hier nicht der Ort, physikalische Theorien zu prüfen. Aber geprüft werden kann, ob der Anspruch auf universales Wissen, wie er hier vorgelegt wird, sinnvoll ist, und ob die beiläufige Erledigung der Gottesfrage im Klappentext nicht eine Sensationsmache ist, die Weltbilder prägt und Leute verdummt. Die Kritik muß mit dem Eingeständnis beginnen, daß auch die Urknall-Hypothese keine wahre Theorie sein kann. Ein Beobachter, der über die Reichweite von Allgemeinbegriffen unterrichtet ist, bemerkte vor kurzem: „Mir kommt der Urknall immer so vor wie der Weltentstehungsmythos desjenigen Jh.s, in dem die Atombombe explodiert ist" (von Weizsäcker, Bewußtseinswandel 1988, 201). Da die Physiker und das Publikum weniger begrifflich geübt sind, tappen sie nicht selten in die mythische Falle, wenn sie die empirisch akzeptablen Ergebnisse zu einem Weltbild zusammensetzen. Theologisch kann es trotz der Vorliebe des Papstes nicht um eine Interpretation des Urknalls als Schöpfung gehen. Die Theologie kann hier nur den immer nachwachsenden hybriden Anspruch auf grenzenloses Wissen prüfen, die Stelle aufsuchen, wo die Theorie unhaltbar wird, und die Motive solchen Verlangens analysieren.

Wenn man die Geschichte der Kosmologien betrachtet, dann wechseln sich stationäre und singuläre Theorien ab. Die ersten lehren in verschiedener Form eine Ewigkeit der Welt, die zweite ihre plötzliche Entstehung. Die Abfolge der Oszillationen spiegelt die Logik des Denkens wider. Der Mensch findet sich als Teil eines ihn umfassenden Ganzen vor und distanziert sich zugleich im Beobachten von diesem Ganzen. Jede Erkenntnis trägt also ihre Unwahrheit durch die Trennung von Subjekt und Objekt immer schon bei sich. Wird nun die Trennung festgehalten, entsteht der Eindruck eines stationären Weltlaufes. Es entstehen ewige Naturgesetze oder ewige Materien (Steady-state-Theorien). Bezieht sich der Beobachter als Teil in das Ganze ein, dann entsteht ein singuläres Modell, weil dann die Theorie ihre eigene Nicht-Anwendbarkeit für den Moment der Entstehung anzeigt. Es entstehen dann die Ursprungsmythen bis hin zum Urknall. Über diese Antinomie ist begrifflich nicht hinauszukommen.

Eine kosmologische Theorie kann nur wahr sein, wenn sie die Stelle ihrer eigenen Nichtanwendbarkeit angibt. Die Theorie H.s will das vermeiden. Man kann die Unmöglichkeit einer begrifflichen Einheitstheorie etwa am Parmenides-Dialog Platons studieren oder auch bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft. H. selbst führt die 1. Kantische Antinomie (KrV B 454) an, nach der die Annahme sowohl eines Weltanfangs wie einer Weltewigkeit zum Widerspruch führen muß. Er wird leicht damit fertig. „Kant bedient sich also des gleichen Argumentes, um These und Antithese zu begründen. Beide beruhen sie auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß die Zeit unendlich weit zurückreicht, ganz gleich, ob das Universum einen Anfang hat oder nicht. Wie wir noch sehen werden, ist ein Zeitbegriff vor Beginn des Universums sinnlos" (22). Den Zustand des distanzierten Beobachters, der sich selbst außerhalb der Zeit stellt, hält H. so unbekümmert fest, daß ihm die subjektive Wendung Kants, nach der ein Beobachter auch innerhalb der Zeit steht, ganz entgeht. „So ist möglicherweise das, was wir imaginäre Zeit nennen, von viel grundlegenderer Bedeutung und das, was wir real nennen, lediglich ein Begriff, den wir erfinden, um unsere Vorstellung vom Universum zu beschreiben" (177). Wenn man so auf das Verstehen des Realen verzichtet, ist man wieder bei dem, was die Theorie gerade vermeiden wollte, beim Nicht-Wissen, mit dem einen Unterschied nur, nicht mehr zu wissen, daß man nicht weiß. Und so endet das Buch mit dem Kunststück des Barons von Münchhausen: „Eine vollständige, widerspruchsfreie, einheitliche Theorie ist nur der erste Schritt: Unser Ziel ist ein vollständiges Verständnis der Ereignisse, die uns umgeben, und unserer Existenz" (212). H. ist ein guter Mathematiker, aber ein schlechter Philosoph.

Der Theologe staunt, wie oft schon letzte Aufschlüsse als wissenschaftliche Theorien angekündigt wurden und wie wenig sich im entscheidenden Punkt bisher getan hat, so daß nicht etwa nur der Fortschritt langsamer abläuft als erwartet, sondern sich auch in gegensätzlichen Richtungen bewegt, da er einmal stationäre, dann wieder singuläre Theorien anbietet. Eine wissenschaftliche Theorie sollte als gewußt auftreten, nicht als analog, wie die Theologie in Erkenntnis ihrer Grenzen ihr Wissen vorträgt. Eben das zeigt, daß das Verlangen vollständigen Wissens vielleicht selbst eine Religion ist, eine säkulare Religion, mit dem Unterschied allerdings, keine sein zu wollen. Damit läßt sich das Interesse der säkularisierten Welt an letzten, ganz unpraktischen Fragen verstehen: Durch Weltformeln kann man einen Hauch von Ewigkeit erlangen, mit dem Rausch, nun alles zu verstehen. Da scheint mir der Papst über die Stellung des Menschen im Kosmos besser unterrichtet zu sein, wenn er den Kosmos als erforschbar bezeichnet, immer aber gewisse, doch wesentliche Grenzen prophezeit. Und so kann man sagen: Der Papst ist ein besserer Kosmologe als H. ein Theologe ist. Der Papst kennt seine Grenze, unser Kosmologe kennt sie nicht.

Tübingen Dieter Hattrup

Habilitationen im akademischen Jahr 1988/89

Theol. Fak. der Univ. Basel

Rennstich, Karl W.: Die Korruption als theologisches Problem und weltweite Herausforderung der Kirche Jesu Christi (Lochman)

Willi-Plein, Ina: Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14 (Seybold)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Schroer Ammann, Silvia: Die Zweiggöttin in Palästina/Israel und ihr Nachleben im Alten Testament (Keel / Barthélemy)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Zürich

Campi, Emidio, Dr.: Il Cardinale Giulio Spinola e gli Oriundi Lucchesi di Ginevra. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes

Kirchl. Hochschule Bethel

Brändle, Werner: Heilvolle Nähe Gottes. Studien zu einer theologischen Theodizee (Jäger / Sauter / Link)

Holze, Heinrich: Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia (Ruhbach / Blum)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bonn

Kreß, Hartmut: Der ethische Wertbegriff und der Gottesgedanke. Theologische und philosophische Probleme des neuzeitlichen Wertverständnisses (Honecker / Sauter)

Oeming, Manfred: Das wahre Israel. Studien zur Struktur und Intention der, genealogischen Vorhalle' 1 Chr 1-9 (Gunneweg / Schmidt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Dohmen, Christoph, Dr.: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (Hossfeld/ Fabry)

Hoeps, Reinhard, Dr.: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik (Jorissen / Wohlmuth)

Höhn, Hans-Joachim, Dr.: Zwischen Ethik und Politik. Pespektiven einer Christlichen Sozialethik im Kontext der gegenwärtigen Grundlagendiskussion in philosophischer Ethik und Sozialtheorie (Roos / Höver)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Gerosa, Libero: Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum Urcharisma, der neuen Vereinigungsformen in der Kirche (Krämer / Seybold)

Ev. Theol. Fak. der Friedr.-Alexander-Univ. Erlangen

George, Martin: Die Ehe in der Antike. Die Entwicklung in der philosophischen Ethik und ihre Konfrontation mit dem christlichen Vollkommenheitsideal bei Johannes Chrysostomos auf dem Hintergrund der asketischen Theologie des 4. Jahrhunderts (von Lilienfeld / Heron / Brennecke)

Karrer, Martin: Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (Roloff / Merk)

Nicol, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs (Seitz / Mildenberger)

Ev. Theol. Fak. der L.-Maximilian-Univ. München

Lips, Hermann von: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (Hahn / Kuhn)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Ebner, Robert: Vorbilder und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung in der Sekundarstufe (Mühlek / Schulz)

Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!„ (Knoch / Schröger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Droesser, Gerhard: Die Ethoskonsequenz der Religion – Freiheitspraxis im Prozeß (Hunold / Mieth)

Schockenhoff, Eberhard: Zum Fest der Freiheit – Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (Kasper / Hünermann / Vogt)

Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Hermeneutik des Erasmus von Rotterdam (Kasper / Hünermann)

Wils, Jean-Pierre: Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik (Mieth / Hunold)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Meier, Johannes: Die Anfänge der Kirche im karibischen Raum. Studien zur Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepcion de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511 /22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Ganzer / Pietschmann)

Senft, Josef: Im Prinzip ‚von unten' . Redefinition des Subsidiaritätsgrundsatzes für ein solidarisches Ethos. Ein Beitrag katholischer Sozialethik zur Subjektwerdung und Orientierung am Gemeinwohl (Dreier / Fraling)

Theol. Seminar, Leipzig

Ratzmann, Wolfgang, Dr.: Predigerseminar. Überlegungen für ein Konzept praktisch-theologischer Ausbildung junger Theologen in der DDR

Vieweger, Dieter, Dr.: Die literarischen Beziehungen der Bücher Jeremia und Ezechiel

Dissertationen im akademischen Jahr 1988/89

Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Baloch, Harald: Untersuchungen zu Religion und Ritus in den Werken Peter Handkes bis 1983 (Harnoncourt / Woschitz)

Fischer, Irmtraud: Wo ist JHWH, unser Vater? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (Marböck / Woschitz)

Fleischacker, Johannes Leo: Studien zu einer „Eremitologie". Idee und Verwirklichung des Einsiedlergedankens im Kapuzinerorden von den Anfängen bis heute im deutschen Sprachraum (Harnoncourt / Woschitz)

Höfer, Rudolf: Die landesfürstliche Visitation in der Steiermark in den Jahren 1544/45. Edition der Texte und Darstellung zu Nachrichten über das kirchliche Leben (Amon / Liebmann)

Prochazka, Ilse: Die religionspädagogische Problematik des Verhältnisses von bildender Kunst und Religion mit besonderer Berücksichtigung für Religionsunterricht und Katechese der Gegenwart (Korherr / Gruber)

Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Auer, Karl: Sexualethische Aussagen bei Charles E. Curran auf dem Hintergrund der hist. Entwicklung christl. Sexualethik

Bannwart, Thomas: Tommaso Campanella. Die kopernikanische Wende in der Sozialtheorie

Budzik Stanislaw: Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus

Fleckl, Andreas: Die Genese der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae„

Illmer, Markus: Die göttliche Mathematik Johannes Keplers. Zur ontol. Grundlegung des naturw. Weltbildes

Maria OSL: Walter Burlegs De vita et moribus Philosophorum Studien mit deutscher Übersetzung

Okeke, Chigbogu-Anthony: An Investigation into the Nature of Interpersonal relat. in polygamus Families

Pyrek, Mieczyslaw: Ethische Fragen und Probleme bei Organverpflanzungen

Pötscher, Anton: Grundlagen einer Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation aus christl. und praktischer Sicht

Rokay, Zoltàn: Die Nachtgesichte des Propheten Sacharia. Eine einzelexegetische Untersuchung

Stanczyk, Stanislaw: Konzeptionen der Hölle in der kath. Theologie im 20. Jh. im deutschen Sprachraum

Trausnitz, Johann: Die Kreuzestheologie. Eine Theologie der Nachfolge

Udeafor, Innocent: Inculturation Path to African Christianity

Windischer, Josef: Dialogkonzeptionen in den Gesprächen der Paulus-Gesellschaft

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Schmid, Peter Friedrich: Seelsorge als personale Begegnung. Grundlagen einer personzentrierten Pastoral (Zauner / Rombold)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Egger, Peter, DDr.: Grundzüge des abendländisch-säkularisierten Menschen und die Antwort von „Gaudium et Spes"

Guth, Rupert, Dr.: Dichtung und Philosophie. E.M. Ciorans Nachdenken über das Dasein

Reissmeier, Johann Josef: Die Entwicklung des Eigenrechtes der Kongregation der Missionare vom kostbaren Blut – Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung zur Verfassung einer Gesellschaft des apostolischen Lebens

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Eckensperger, Walter: Die verlorene Wesensnatur. Perspektiven zu einer Theologie der Natur (Reikerstorfer / Virt)

Gabriel, Ingeborg: Die Friedenstheologie der Chronik. Eine Untersuchung zu 1 Chronik 10 – 2 Chronik 36 (Braulik / Kremer)

Hold, Hermann: Appellative Höflichkeit. Untersuchungen zur inscriptio von Papstschreiben aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (Röhrig / Primetshofer)

Lind, Edith: Glaube und Religion als sittliche Verhaltensweisen. Ihr vermeintlicher Gegensatz (Hörmann / Figl)

Schelkshorn, Johann: Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel (Wucherer / Reikerstorfer)

Treitler, Wolfgang: Gotteswort im Menschenwort. Das Problem theologisch-methodischen Redens nach Hans Urs von Balthasar (Reikerstorfer / Eichinger)

Zecevic-Bozic, Juro: Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche (Suttner / Primetshofer)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Dreytza, Manfred: Der theologische Gebrauch von RWH im Alten Testament (Jenni)

Jegher-Bucher, Verena: Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik (Stegemann)

Kim, Seung-Chul: Die Hoffnung des ‚Nichts'. Die Eschatologie von Paul Schütz im Dialog mit der Zen-Lehre Chinuls (Ott)

Lee, Un-Sunn: Die religiöse Grundlage der Menschenbildung bei H. Pestalozzi und Wang Yang-Ming (Buri)

Macchia, Frank D.: Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhards in the Light of Wuerttemberg Pietism, with Implications for Pentecostal Theology (Lochman)

Peter, Niklaus: Theologie im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Sicht von Christentum, Theologie und Moderne (Ott)

Stones, Alan G.: Lord of the Feasts: Johannine Metaphors of Christ in Connection with Tabernacles and Dedication (Stegemann)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bern

Korn, Manfred: Die vergangene Geschichte Jesu als Grundlage und Norm der Zeugen- und Kirchengeschichte nach Lukas (Luz / Hasler)

Prabhakar, Samson: Towards an Indian-Christian Religious Education (Wegenast / Vischer)

Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift (Link / Ringeling / Hägglund)

Schori, Kurt: Das Theologische Problem der Tradition. Eine Untersuchung zum Traditionsproblem mit Hilfe linguistischer Kriterien anhand der Abendmahlsperikope 1 Kor 11,17-34 (Wegenast / Link / Engler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Abouzayd, Shafiq: IHIDAYUTHA (Singleness). A study of Early Syrian Asceticism (Schönborn / Van Damme)

Aillet, Marc: L' interprètation de l, Ecriture Sainte dans la Somme thèologique de saint Thomas d' Aquin. De la „littera„ à la „res" (Pinckaers / Torrell)

Carrasco Rouco, Alfonso: Le primat de juridiction. Essai de justification ecclésiologique et canonique (Corecco / Torrell)

Fugel, Adolf: Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli (Baumgartner / Locher)

Goldman, Amir Patrick: Origines littéraires de la forme massorétique de Jérémie (Barthélemy / Schenker)

Porcile Santiso, Maria Teresa: Misión de la mujer en la Iglesia: una perspectiva antropologica (Schenker / Friedli)

Senn, Felix: Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte (Selvatico / Vergauwen)

Staubli, Thomas: Das Image der Nomaden im alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Umwelt (Keel / Barthèlemy)

Uehlinger, Christoph: Die „eine Rede" und die Weltherrschaft (Keel / Schenker)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Kyo-Seon Shin, Gabriel: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16-30 (Kirchschläger / Thoma)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Zürich

Müller, Katrin: Gelänge es dem Pinsel Frommsein mitzuteilen ... Das Religiöse in der Kunst als Ausdruck ihrer Qualität. Ein Entwurf mit Blick auf Oskar Dalvit – geschärft an Karl Scheffler (Bernet)

Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben (Weder)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Bily, Lothar: Die Religion im Denken Max Webers (Kienzler / Müller)

Losinger, Anton: Die rechte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (Rauscher / Piegsa)

Lülsdorff, Raimund: Creatio specialissima Hominis. Die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen (Ziegenaus / Rauscher)

Reil, Elisabeth: A. Augustinus, De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept (Weidmann / Gessel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Bieberich, Ulrich: Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel (Escribano-Alberca / Fuchs)

Klotz, Verena: „mit dir, statt gegen dich" Ein feministisch-theologischer Beitrag zur relationalen Selbstvergewisserung der Frauen in einer androzentrischen Kultur (Fuchs / Escribano-Alberca)

Kirchl. Hochschule Berlin

Bak, Dong-Hyun: Klagender Gott – Klagende Menschen. Das Klage-Phänomen im Jeremiabuch (Hentschke / Welten)

Bookhagen, Rainer: „Auftrag und Verpflichtung„ Evangelische Kinderpflege im Spannungsfeld von freier Wohlfahrtspflege, nationalsozialistischer Volkswohlfahrt und christlicher Gemeinde in der Zeit von 1918 bis 1936 (Bloth / Besier)

Fak. für Theologie, Geographie, Kunst und Musik der Univ. Bielefeld

Lüdemann, Rudolf: Statt Therapie und Strafe – Rahmenbedingungen seelsorgerischen Handelns im therapeutisch reorganisierten Strafvollzug (Fischer / Albrecht)

Kirchl. Hochschule Bethel

Osumi, Yuichi: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33 (Crüsemann / Hardmeier)

Rückert, Markus: Finanzierung diakonischer Arbeit (Jäger / Eichhorn / Strohm)

Seha, Clark Francis: Paul Tillich als theologischer Anwalt des Humanum (Jäger / Brakelmann)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhruniversität Bochum

Bunnenberg Johannes OP: Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars (Pottmeyer / Langemeyer)

Klimek, Nicolaus: Der Begriff ‚Mystik' in der Theologie Karl Barths (Langemeyer / Pottmeyer)

Marx, Reinhard: Soziologische Begriffe und das Selbstverständnis der Kirche. Ein Beitrag zum Verhältnis von Soziologie und Ekklesiologie (Pottmeyer / Stegmann)

Ev. Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Stallmann, Edith, geb. Hänsel: Theologische Existenz in Republik und Führerstaat. Martin Stallmann, westfälischer Pfarrer 1929-1933 (Brakelmann / Brinkmann)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bonn

Bartl, Klaus: Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der Säkularisierten Welt (Sauter / Dembowski)

Becker, Uwe: Richterbuch und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (Gunneweg / Dembowski)

Graupner, Axel: Auftrag und Geschick. Entstehung, Intention und Herkunft vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (Schmidt / Gunneweg)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Albert, Marcel: Römische Diplomatie und theologische Auseinandersetzungen. Der Nuntius Fabio Chigi in den Anfängen des Jansenismus, 1640-1651 (Adriànyi / Dassmann)

Bodewig, Herbert: Die Russische Patriarchatskirche seit der Mitte des 20. Jahrhunderts (Stasiewski / Adriànyi)

Dirscherl, Erwin: Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (Breuning / Jorissen)

Domagalski, Bernhard: Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse (Dassmann / Nußbaum)

Fleischer, Gunther: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (Hossfeld / Fabry)

Gielen, Marlis: Tradition und Theologie der neutestamentlichen Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (Merklein / Ritt)

Güsgen, Johannes: Entwicklung und Praxis der katholischen Militärseelsorge in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen (Adriànyi / Stasiewski)

Jacob, Christoph: „Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie: Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Dassmann / Bitter)

Lutz, Bernd: Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens. Praktisch-Theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung (Bitter / Fürst)

Lüdecke, Norbert: Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes„ in kanonistischer Auswertung (Müller / Böckle)

Riße, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria" – Eine Studie zum Christusbild im Koran (Waldenfels / Jorissen)

Schlierf, Wilhelm-Josef: Adventus Domini. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zum Adventusbegriff und zur Adventusvorstellung in der Antike und im Christentum (Nußbaum / Dassmann)

Sternberg, Thomas, Dr. phil.: „Orientalium more secutus". Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Dassmann / Adriànyi)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Ahlers, Reinhild: Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Juris Canonici (Krämer / Seybold)

Paulus, Engelbert: Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels (Gläßer / Seybold)

Ev. Theol. Fak. der Friedr.-Alexander-Univ. Erlangen

Chifar, Nicolae: Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia (787) (von Lilienfeld / Felmy)

Gelder, Katrin: Zum Zusammenhang von Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings ‚Dogmatik des christlichen Glaubens' im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion (Track / Joest)

Hausmann, Gerhard: Laurentius Laelius. Stadtpfarrer von Ansbach und Generalsuperintendent des Fürstentums Brandenburg-Ansbach (1572-1634) (Sommer / Hamm)

Kornder, Wolfgang: Die Entwicklung der Kirchenmusik in den ehemals deutschen Missionsgebieten Tanzanias (Moritzen / Lähnemann)

Künkel, Christoph: Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys (Felmy / Lilienfeld)

Ohme, Heinz: Die Bischofsliste des Concilium Quinisextum (692) (Felmy / Lilienfeld / Chrysos)

Weiss, Hans-Martin: Vom notwendigen Verstand der Lehre – Kirchenleitung in der Zeit nach dem Tode Luthers am Beispiel von Georg Karg (Weigelt / Hamm)

Williams, Benjamin E.: Miracle – Mission – Competition ? Miracle-Working in the Early Christian Mission and its Cultural Environment (Roloff / Merk)

Fb. Evang. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Reinhold, Gotthard: Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit

Fb. Kath. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11) Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (Hainz / Beutler)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen Frankfurt

Ibebuike, Polycarp Chuma: The Eucharist: the discussion on the eucharist by the Faith-and-Order-Commission of the World Council of Churches – Lausanne 1927 -Lima 1982 (Löser / Bertsch)

Okechukwu, Sylvanus Ndubisi: The Right to Life and the Right to Live. Ethics of International Solidarity (Schmitz / Beutler)

Vogel, Hansjörg: Buße als ganzheitliche Erneuerung – Praktisch-theologische Perspektiven einer zeitgemäßen Umkehrpraxis – Dargestellt am Fastenopfer der Schweizer Katholiken (Bertsch / Kehl)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg i.Br.

Becker-Ebel, Jochen: Psalm 22. Rettungs- und Loblied eines „Gottverlassenen" (Ruppert / Deissler)

Bohr, Otto: Johann Baptist Alzog (1808-1878).Sein Leben und Wirken als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik (Bäumer / Smolinsky)

Brunner, Gottlieb: Die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik Deutschland von 1975- 1981. Eine Untersuchung der Grundlagen einer pluralistischen Gesellschaft (Stoeckle / Hollerbach)

Feige, Ingeborg: Geschichtlichkeit. Untersuchung zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen (Casper / Riedlinger)

Freitag, Josef: Sacramentum ordinis. Die Entwicklung des Ordo-Verständnisses im Konzil von Trient und ihre Bedeutung (Greshake / Riedlinger)

Klasen, Franz-Josef: Über das Bild des Auferstandenen und seine Entleerung in der Geschichte der deutschen Kunst (Lehmann / Feld)

Meessen, Frank Norbert: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (Lehmann / Riedlinger)

Miskuly, John M.: The Defense of Catholic Eucharistic Theology in the Anti-Reformation Writings of Thomas Murner, „Under hürt, hieter und Vorfechter der christlichen Schefflin", 1520-1529 (Bäumer / Smolinsky)

Modler, Peter: Das Phänomen des „Ekels vor dem Leben" bei Pierre Teilhard de Chardin (Riedlinger / Biemer)

Patzek, Martin: Im Dienste der Jugend – offen dem Anruf der Zeit. Elisabeth Denis und IN VIA – Deutscher Verband katholischer Mädchensozialarbeit (Völkl / Smolinsky)

Quiter, Raimund J.: Visitation und kirchliches Leben. Die Pfarrei Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn (Bäumer / Marschall)

Radkiewicz, Jan: Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine historisch- systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre (Lehmann / Riedlinger)

Scheuer, Manfred: Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar, K. Rahner, J.B. Metz und in der Theologie der Befreiung (Greshake / Riedlinger)

Steiert, Franz-Josef: Die Weisheit in Israel und Ägypten (Deissler / Ruppert / Brunner)

Trocholepczy, Bernd: Rechtfertigung und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns (Lehmann / Casper)

Ev. Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Achenbach, Reinhard: Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11 (Perlitt / Smend)

Brandy, Hans Christian: Die späte Christologie des Johannes Brenz (Baur / Wendebourg)

Burbach, Christiane: Argumentation in der „politischen Predigt" (Josuttis / Bizer)

Cornelius-Bundschuh, Jochen: Probleme protestantischer Liturgik und Liturgiegeschichte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dargestellt anhand einer Auseinandersetzung mit den Werken Paul Graffs (Josuttis / Mager)

Engels, Dietrich: Die Entwicklung der Religiosität im Theologiestudium (Josuttis / Daiber)

Gutmann, Hans-Martin: Über das Verständnis von „Intimität", und „Autorität" bei Martin Luther – Wechselbeziehungen zwischen Aussagen Luthers über den Glauben und über die Familienseelsorge im Kontext des Zivilisationsprozesses (Josuttis / Bizer)

Kollmann, Bernd: Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier (Stegemann / Strecker)

Schoon, Johannes: Umstrittene „Apologien" in Paulusbriefen (Strecker / Hübner)

Traupe, Gert: Studienerwartungen und Studienerfahrungen von Theologiestudenten im Qualifikations- und Sozialisationsprozeß universitärer Ausbildung (Josuttis / Daiber)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Hamburg

Ahme, Michael: Der Versuch einer Struktur und Verfassungsreform der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1970-1976. Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnisse (Cornehl / Grünberg)

Kobong, Theodorus: Evangelium und Tongkonan. Eine Untersuchung über die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und Kultur der Toraja (Schumann / Ahrens)

Ottemann, Christian: Initiatisches Christentum. Karlfried Graf Dürckheims Lehre vom ‚initiatischen Weg' als Herausforderung an die evangelische Theologie (Cornehl / Lindner)

Steinmann, Werner: Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus (Gülzow / Lohse)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Modelle theologischer Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den nicht-christlichen Religionen (Ritschl)

Eberlein, Hermann-Peter Walter: Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte (Timm)

Gemünden, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfeldanalyse (Theißen)

Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (Ritter)

Hempelmann, Reinhard: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils (Ritschl)

Hoffmann-Richter, Andreas: Ahn Byung-Mu als Minjung-Theologe (Gensichen)

Kim, Gunag-Chae: Augustins Gedanken über die Gerechtigkeit (Ritter)

Lannert, Berthold: Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weis (Berger)

Link-Wieczorek, Ulrike: Zur Phänomenologie des Redens von Gott in der Afrikanischen Theologie. Mit einem vergleichenden Teil über die südkoreanische Minjung-Theologie (Ritschl)

Ev. Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Fitschen, Klaus: Serapion von Thmuis – Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer (Staats / Maron)

Zwickel, Wolfgang: Räucherkult und Räuchergeräte. Studien zum Räucheropfer im Alten Testament und in seiner Umwelt (Metzger / Donner)

Ev. Theol. Fak. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Heesch, Matthias: Transzendentale Theorie und religiöse Erfahrung. Ihre Vermittlung als erkenntnistheoretische Grundintention in Richard Rothes theologischer Ethik (Herms / Beißer)

Lehmann, Reinhard G: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit (Michel / Seebaß)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Arambarri, Echaniz, Jesus: Der Stamm šm^{c} und seine Sprechhandlungen im Alten Testament. Semantische Differenzierungen durch präpositionale und nichtpräpositionale Formen (Mosis / Michel)

Gebhard, Horst Heinrich: Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz des 17. Jahrhunderts (Frank / May)

Ev. Theol. Fak. der L.-Maximilian-Univ. München

Krause, Henrique: Geschichte und Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina, Paranà und anderen Staaten Brasiliens (Kretschmar / Schwarz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Brenninger, Georg: Der Historismus in Kirchenbau und Kirchenausstattung Niederbayerns. Ein Beitrag zur Liturgie und Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts (Dürig / Schwaiger)

Deppe, Rupert: Die Erbsünde in der philosophischen Theologie Frederick Robert Tennants: Zur Ortung eines naturwissenschaftlich-evolutiv-psychologischen Ansatzes (Scheffczyk / Müller)

Fieger, Michael: Das Thomasevangelium, Einleitung, Kommentar und Systematik (Gnilka / Aßfalg)

Koschut, Ralf-Peter: Strukturen der Verantwortung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns (Gründel / Korff)

Modesto, Johannes: Gregor der Große, Nachfolger Petri und Universalprimat (Stockmeier / Schwaiger)

Müller, Wolfgang: Das Symbol in der dogmatischen Theologie, unter bes. Berücksichtigung der Symboltheorie bei Karl Rahner, Paul Tillich, Paul Ricoeur und Jacques Lacan (Müller / Döring)

Rieß, Klaus: Gott zwischen Begriff und Geheimnis. Zu einem Ende natürlicher Theologie als Aufgang neuzeitlicher Religionsphilosophie (Heinzmann / Döring)

Schinagl, Paul: Die Abtei Attel in der Neuzeit (1500-1803) (Schwaiger / Weitlauff)

Schlosser, Marianne: Cognito et Amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura (Dettloff / Horst)

Thanner, Anton: Papst Honorius I. (625-638) (Schwaiger / Weitlauff)

Weidinger, Norbert: Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik für den Religionsunterricht an beruflichen Schulen (Gleißner / Feifel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Abromeit, Hans-Jürgen: Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Hübner / Welker)

Pilhofer, Peter: ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΡΕΙΤΤΟΝ. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologese und seine Vorgeschichte (Koch / Lichtenberger)

Reichert, Angelika: Eine urchristliche praeparatio ad martyrum. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes (Klein / Koch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Berger, Teresa: „Theologie in Hymnen?" Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der ‚Collection of Hymns for the use of the People called Methodists' (1780) (Richter / Stobbe)

Fander, Monika: Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (Löning / Kertelge)

Ikegbusi, Jeremiah P.C.: Christian Parents as Primary Catechists of the Child through the Promotion of a Christian Family Culture which is complemented by the Catechesis in the Parish. A Reflexion on the Problems of Learning and Living the Christian Faith in the Family in Igboland /Nigeria (Emeis / Steinkamp)

Junker, Maureen: Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (Metz / Pröpper)

Kappes, Michael: ... keine Menschenlosigkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngels Ansatz einer trinitarischen Kreuzestheologie jenseits von Theismus und Atheismus (Vorgrimler / Garijo-Guembe)

Kranemann, Benedikt: Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet (Richter / Angenendt)

Leugers-Scherzberg, August-Hermann: Felix Porsch (1853-1930). Katholische Interessenpolitik und der Zwang zur Modernisierung (Angenendt / Loth)

McGillicuddy, Desmond MHM: Human Agency-Development and the Role of Basic Ecclesial Communities. A practical-theological investigation into processes of agency-development in the individual and in society, and into the possible contribution of Basic Ecclesial Communities to these processes (Steinkamp / Metz)

Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Eine systematisch- theologische Untersuchung über den Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre (Vorgrimler / Stobbe)

Mönnich, Annette: Der Religionslehrer: Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II (Emeis / Richter)

Pulsfort, Ernst: Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes (Khoury / Vorgrimler)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Bundesbuch. Studien zu seiner Entstehung und Theologie (Zenger / Weimar)

Tropper, Josef: Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (Weimar / Loretz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Mader, Josef, Dr.: Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen (Neuner / Schäfer)

Würdinger, Johann: Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedererrichtung im Jahr 1821 bis zum Jahr 1906 (Leidl / Schlemmer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Arlt, Sabine: Heilung und Erlösung

Böcker, Tobias: Katholizismus und Konfessionalität. Das Frühkatholizismusproblem in der protestantischen Theologie als Frage nach der Berechtigung der konfessionellen Partikularität

Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf v. Reisach (1800- 1869). Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts

Kreiml, Josef: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und Religionsphilosophie des späten Schelling

Maier, Peter: Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum von 1596 im nachkonziliaren Ordo der Missa chrismatis vor dem Hintergrund der Liturgiegeschichte

Prostmeier, Ferdinand: Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief

Rauch, Johannes: Christliche Identität und Häresie bei Bernhard von Clairvaux. Eine historisch-systematische Studie zum Häresiebegriff Bernhards

Fb. 5 Fachr. 5.2 (Ev. Theologie) der Univ. des Saarlandes, Saarbrücken

Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs (Hummel / Veauthier)

Fb. 5 Fachr. 5.3 (Kath. Theologie) der Univ. des Saarlandes, Saarbrücken

Pauly, Wolfgang: Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz

Rudnick, Ulrich: Das System des Johannes Scottus Eriugena. Eine theologisch-philosophische Studie zu seinem Werk

Schneider, Diethelm: Theorien des Übergangs. Materialistische und sozialgeschichtliche Erklärungen des Wandels im frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie

Theol. Fak. der Univ. Trier

Groß, Hermann Josef: Fort- und Weiterbildung der Seelsorger. Ein praktischer Beitrag (Feilzer / Thome)

Kaiser, Alfred: Der christologische Neuansatz ‚von unten' bei Piet Schoonenberg. Versuch einer Darlegung und kritischen Würdigung seines christologischen Entwurfs und dessen Weiterentwicklung mit Blick auf die Theologie des Nikolaus von Kues (Haubst / Reinhardt)

Mende, M. Theresia OP: Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32- 37) (Haag / Eckert)

Schmitt, Siegfried: Die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960. Eine Studie zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (Fischer / Steinruck)

Schneider, Bernhard: Bruderschaften und ihr Gottedienst zwischen Tridentinum und Säkularisation in der Stadt Trier und im Landkapitel Bitburg-Kyllburg (Heinz / Steinruck)

Wirtz, Hans-Gerd: Natur und menschliches Handeln. Zum Naturverständnis in der gegenwärtigen Umweltdiskussion (Weber / Ockenfels)

Ev. Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg Hamann als Publizist. Zum Verhältnis von Öffentlichkeit und Verkündigung (Bayer / Mehlhausen)

Dabney, Delmar Lyle: Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes (Moltmann / Dalferth)

Knauß, Karl: Gott und Natur bei Robert Grosseteste (Köpf / Werbeck / Schramm)

Pae, Kyung-Sik: Eschatologie bei Johann Tobias Beck (Moltmann / Raeder)

Park, Heon-Wook: Die Vorstellung vom Leib Christi bei Paulus (Betz / Stuhlmacher)

Scott, James Murray: HYIOTHESIA – An Exegetical Investigation into the Background of Divine ‚Adoption as Sons' in the Corpus Paulinum (Stuhlmacher / Betz)

Tiemann, Hans-Hermann: Wesen und Wert als religionsphilosophische Grundrelation bei Schleiermacher, Troeltsch und Süskind (Jüngel / Müller)

Wi, Hyung Yoon: Die Taufe als ökumenisches Sakrament. Heutige Taufpraxis und Taufpredigt als Frage an die Kircheneinheit (Müller / Rössler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Bader, Winfried: Simson bei Delila. Ein Weg von der EDV-Analyse zur Interpretation durch Ri 13-16 (Schweizer / Groß)

Hoping, Helmut: Freiheit im Widerspruch – Die transzendental-philosophische Grundlegung des Freiheitsbegriffs und ihre Bedeutung für das Verständnis von Sünde und Erlösung (Hünermann /Kasper)

Kuhn, Karl-Christoph: Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer

Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J.M.J. Huizing (Puza /Hunold)

Longelo, Okota: La contextualisation du Message chrétien dans les milieux negro-africains, chez les Tetela en particulier: Le cas du mariage coutumier à christianiser (Puza / Mieth)

Maloney, Linda: All that God had Done with Them, : The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles (Lohfink / Groß)

Mersch, Andreas: Ästhetik, Ethik und Religon bei Hermann Broch. Mit einer theologisch- ethischen Interpretation seines ‚Bergromans' (Mieth / Hunold)

Nkurunziza, Deusdedit R.K.: The Bantu Philosophy of Life in the Light of the Christian Message. A Basis for an African Vitalistic Theology (Hünermann / Groß)

Offermann, Ulrich: Denkend an Christus glauben – Eine Untersuchung zur Christologie des Nikolaus von Kues (Hünermann / Wieland)

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein (Kasper / Mieth)

Raible, Wolfgang: Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung – Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt (Hunold / Greinacher)

Russo, Antonio: Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia – L'influsso di Blondel (Kasper / Seckler)

Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini (Hünermann / Wieland)

Schlossnikel, Reinhard: Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum. Eine linguistische ‚Bruchstelle' im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale grec 107 + 107 A + 107 B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte (Frede / Vogt)

Zecca, Alfredo: Religion y Cultura sin contradicciòn: el pensamiento de Ludwig Feuerbach (Hünermann / Greinacher)

Fb. Kath. Theologie der Univ. Osnabrück-Vechta

Pohl, Herbert, Dr. phil.: Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (Jürgensmeier / Schindling / Arens)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Schneider, Nèlio: Die Starken und die Schwachen in der römischen Gemeinde – Röm 14-15

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Fleckenstein, Wolfgang: Außenseiter als Thema und Realität des Religionsunterrichts. Inhaltsanalytische Untersuchung religionspädagogischer Unterrichtsmaterialien und ihre Konsequenzen (unter besonderer Berücksichtigung der Gastarbeiterfrage) (Neuenzeit / Dreier)

Fonk, Peter: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei Søren Kierkegard (Ganoczy / Fraling)

Heininger, Bernhard Reinhold: Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (Klauck / Müller)

Manderscheid, Hermann Josef: Der Streit um das Profil des katholischen Kindergartens. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Standortbestimmung (Zerfaß / Dreier)

Neher, Peter Maria: Sterbebeistand als Aufgabe von Laien. Impulse der ‚ars moriendi' für die heutige Seelsorge (Zerfaß / Ganzer)

Steinert, Hermann: Begegnung und Erlösung. Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin Buber (Klinger / Fraling)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle Wittenberg Halle /Saale

Taatz, Irene: Frühjüdische Briefe. Studien zu Form und Funktion frühjüdischer offizieller Briefe religiösen Inhalts als Voraussetzung der paulinischen Briefe (Holtz / Wallis / Wolff)

Sektion Theologie der Karl-Marx-Univ. Leipzig

Junghans, Reinhard: Thomas Müntzer-Rezeption während des „Dritten Reiches" (Meier / Nowak)

Rostig, Constanze: Tod und Sterben als theologisch-anthropologisches Problem (Haustein / Kretzschmar)

Schleinitz, Gottfried: Adoleszenzprobleme in der Praxis der Kirche (Haustein / Kretzschmar)

Wappler, Klaus: Mündigkeit der Gemeinde und des Christen als Problem der Praktischen Theologie (Haustein / Kretzschmar)

Zehrer, Eva-Maria: Die Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik (Meier / Nowak / Moritz)

Sektion Theologie der Univ. Rostock

Bockmeyer, Caroline: Das Evangelische Pfarrerblatt – eine Zeitschrift im Dienst einer Neuorientierung (Wendelborn / Haendler / Wirth)

Palmer, Ulrich: Ernst Sellin – Alttestamentler – Religionsgeschichtler -Archäologe (Schunck / Haendler / Bernhardt)

Sigeneger, Roswitha: Evangelium als Verheißung. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von Verheißung und Christologie im Hebräerbrief (Weiß / Haufe / Walter)

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

Tegendraads: opstellen aangeboden aan Okke **Jager**. Door Pieterjan de Buck ... Ond. red. van Pieterjan de Buck ... – Baarn: Ten Have 1988. 247 p.; hfl 30,–; p. 226–233: Bibliografie O. Jager.

Oecumenica et patristica. Festschrift für Wilhelm **Schneemelcher** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von: Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. 405 S.; Lw. DM 59,–; S. 397–404: Bibliographie W. Schneemelcher.

Schöpfung und Befreiung. Für Claus **Westermann** zum 80. Geb. Hrsg.: Rainer Albertz ... – Stu: Calwer 1989. 284 S.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

MacDonald, Lee Martin: The formation of the christian biblical **canon**. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 205 p.; $ 11,95.

Savran, George W.: Telling and retelling. Quotation in biblical narrative. – Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Pr. 1988. IX, 161 p. = Indiana studies in biblical literature; $ 39,95 [Diss., Brandeis]

La narration. Quand le récit devient communication. Sous la direction de P. Bühler et J.-F. Habermacher. Postface de Paul Ricœur. – Genève: Labor et Fides 1988. 310 p. = Lieux théologiques XII; [cont. e. a.:] p. 21–36: Nicolet, Ph.: Récits bibliques et théorie des jeux. Présentation de l'ouvrage de S. J. Brams: «Biblical games. A strategic analysis of stories in the Old Testament»; p. 37–56: Zumstein, J.: Analyse narrative, critique rhétorique et exégèse johannique; p. 57–82: Habermacher, J.-F.: Promesses et limites d'une «théologie narrative»; p. 83–106: Marguerat, D.: Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique; p. 107–130: Vouga, Fr.: Jésus le conteur; p. 131–144: Habermacher, J.-F.: Jésus, conteur d'histoires: la narration dans les paraboles; p. 145–162: Vouga, Fr.: **Romains 1,18–3,20** comme narratio; p. 163–176: Dubuis, E.: Paul et la narration de soi en **Galates 1 et 2**.

2. Altes Testament

Deurloo, Karel: Die Gefährdung der Ahnfrau ‹**Gen 20**›. – Dielheimer Blätter zum Alten Testament ... 25, 1988, 17–27; S. 29–47: Smelik, Klaas A. D.: Das Kapitel **2. Könige 5** als literarische Einheit; S. 49–73: Diebner, Bernd J.: Erwägungen zur Namensform „Juda" / יהודה yᵉhûdāh; S. 75–95: Diebner, Bernd J.: „... er hatte sich nämlich eine kuschitische Frau genommen" ‹**Num 12,1**›.

Johnson, Dan G.: From chaos to restoration: an integrative reading of **Isaiah 24–27**. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 150 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXI; £ 25,–.

Klein, Ralph W.: **Ezekiel**. The prophet and his message. – Columbia, S.C.: Univ. of South Carolina Pr. 1988. XI, 206 p., ill. = Studies on personalities of Old Testament; $ 24,95.

Høgenhaven, Jesper: Gott und Volk bei **Jesaja**. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie. – Lei: Brill 1988. 271 p. = Acta Theologica Danica XXIV; hfl 86,–.

Barstad, Hans M. – Magnus Ottoson, ed.: The life and work of Sigmund **Mowinckel**. – Scandinavian Journal of the Old Testament 2, 1988, 1–91; p. 95–168: Kvale, Dagfinn – Dagfinn Rian: Sigmund Mowinckel: A bibliography; p. 169–200: Olofsson, Staffan: The translation of **Jer 2,18** in the Septuagint. Methodological, linguistical and theological aspects.

King, Philip J.: **Amos**, **Hosea**, **Micah**. An archaeological commentary. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 176 p., ill.; $ 13,95.

Hagstrom, David Gerald: The coherence of the book of **Micah**. A literary analysis. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 152 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXIX; $ 10,95. [Diss., Virginia, Union Theol. Sem.]

Dearman, John Andrew: Property rights in the 8th-century prophets. The conflict and its background. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 171 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CVI; $ 10,55.

Mulder, M. J.: **Sodom** en **Gomorra** een verhaal van dode steden. – Kampen: Kok 1988. 93 blz. = Serie Exegetische studies. IV; hfl 17,90.

Horst, Pieter W. van der: Pseudo-phocylides revisited. – Journal for the study of the Pseudepigrapha 3, 1988, 3–30; p. 31–42: Douglas, Rees Conrad: Liminality and conversion in **Joseph** and **Aseneth**; p. 43–57: Murphy, Frederick J.: The eternal covenant in **Pseudo-Philo**; p. 59–88: Ben Zvi, Ehud: The authority of **1–2 Chronicles** in the late second Temple period; p. 89–100: Cook, Joan E.: **Ezra**'s confession: Appeal to a merciful God.

Harrington, Daniel J.: A decade of research on Pseudo-Philo's biblical antiquities. – Journal for the study of Pseudepigrapha 2, 1988, 3–12; p. 13–29: Mendels, D.: 'Creative History' in the Hellenistic Near East in the third and second centuries BCE: The Jewish case; p. 21–48: Chesnutt, Randall D.: The social setting and purpose of **Joseph** and **Aseneth**; p. 49–69: Brownson, James: The **Odes** of **Solomon** and the Johannine tradition; p. 71–86: Hall, Robert G.: Epispasm and the dating of ancient Jewish writings; p. 87–112: Duling, Dennis C.: The **Testament** of **Solomon**: Retrospect and prospect.

Tijn, Maartje van: Een historische inleiding op de **Misjna**. Vrede en er is geen vrede! ‹naar Jer. **6:14**; **8:11**›. – 's-Gravenhage: Uitg. Boekencentrum 1988. 246 blz.; hfl 29,90.

Mémorial Jean **Carmignac**. Etudes Qumraniennes ed. par Florentino Garcia Martínez et Emile Puech. – P: Gabalda 1988. IX, 692 p. = Revue de Qumran XLIX–LII; F 950,–.

Kreiger, Barbara: Living waters. Myth, history, and politics of the **Dead Sea**. Foreword by Noel Perrin. – NY: Continuum 1988. 226 p.

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

Halperin, David J.: The faces of the chariot: Early Jewish responses to Ezekiel's vision. – Tü: Mohr 1988. XX, 610 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XVI; Lw. DM 178,–.

Agus, Aharon Ronald E.: The binding of Isaac and Messiah. Law, martyrdom and deliverance in early Rabbinic religiosity. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1988. XI, 327 p. = SUNY series in Judaica; $ 18,95.

Mann, Thomas Wingate: The Book of the Torah. The narrative integrity of the Pentateuch. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. 1988. 180 p.; $ 14,90.

Études **samaritaines**. Pentateuque et Targum exégèse et philologie, chroniques. Communications présentées à la table ronde internationale. "Les manuscrits samaritains. Problèmes et méthodes" (Paris 7–9 octobre 1985). Textes réunis par Jean-Pierre Rothschild ... – Lv-P: Peeters 1988. 315 p. = Collection de la Revue des Études Juives VI; FB 1200.

Kirkpatrick, Patricia G.: The Old Testament and folklore study. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 152 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXII; £ 11,95 [Diss., Oxford]

Weiler, Gershon: Jewish **theocracy**. – Lei [e. a.:] Brill 1988. XIV, 332 p.

Bilde, Per: **Flavius Josephus** between Jerusalem and Rome: His life, his works, and their importance. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 272 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series II; £ 30,–.

Archéologie, art et histoire de la Palestrine. Colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses École Pratique des Hautes Études, septembre 1986. N[ahman] Avigad ... – P: Éd. du Cerf 1988. 262 p.

Finkelstein, Israel: The **archaeology** of the Israelite settlement. – Jerusalem: Israel Exploration Society 1988. 380 p., ill.; hfl 74,–.

Benchmarks in time and culture. An introduction to Palestinian archaeology. Dedicated to Joseph A. **Callaway**. Ed. by Joel F. Drinkard ... – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 487 p., fig., tabl. = Archaeology and biblical studies I; $ 29,95.

The Holy Land in history and thought. Papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the world outside it, Johannesburg 1986. Ed. by Moshe Sharon. – Lei [e. a.:] Brill 1988. 291 p., fig. = Publications of the Eric Samson Chair in Jewish civilisation I; hfl 98,–.

3. Neues Testament

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt ‹ANRW›. Geschichte u. Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat. Bd. 25 ‹Teilband 4–6›. Religion ‹Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen], Forts. u. Schluß. – B, NY: de Gruyter 1987–1988. XIII, S. 2649–3618; XII, S. 3621–4194; XIV, S. 4195–4795; DM 585; 360; 373; [enth.:] S. 2649–2840: Hübner, Hans: **Paulus**forschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht; S. 2842–2890: Dunn, James D. G.: Paul's Epistle to the **Romans**: An analysis of structure and argument; S. 2891–2939: Räisänen, Heikh: **Römer 9–11**: Analyse eines geistigen Ringens; S. 2940–3044; Sellin, Gerhard: Hauptprobleme des **Ersten Korintherbriefes**; S. 3045–3066: Dautzenberg, Gerhard: Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung. Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit und des theologischen Gefüges von **2 Kor 1–8**; S. 3067–3134: Suhl, Alfred: Der **Galaterbrief** – Situation und Argumentation; S. 3135–3155: Bouwman, Gijs: Die Hagar- und Sara-Perikope ‹**Gal 4,21–31**›. Exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus; S. 3156–3246: Merkel, Helmut: Der **Epheserbrief** in der neueren exegetischen Diskussion; S. 3247–3279: Best, Ernest: Recipients and title of the Letter to the Ephesians: Why and when the designation "Ephesians"?; S. 3280–3313: Schenk, Wolfgang: Der **Philipperbrief** in der neueren Forschung ‹1945–1985›; S. 3314–3326: Rissi, Matthias: Der Christushymnus in **Phil 2,6–11**; S. 3327–3364: Schenk, Wolfgang: Der **Kolosserbrief** in der neueren Forschung ‹1945–1985›; S. 3365–3403: Trilling, Wolfgang: Die beiden Briefe des Apostels Paulus an die **Thessalonicher**. Eine Forschungsübersicht; S. 3404–3438: Schenk, Wolfgang: Die Briefe an **Timotheus I** und **II** und an **Titus** ‹Pastoralbriefe› in der neueren Forschung ‹1945–1985›; S. 3439–3495: Schenk, Wolfgang: Der Brief des Paulus an **Philemon** in der neueren Forschung ‹1945–1987›; S. 3496–3521: Bruce, F. F.: 'To the **Hebrews**': A document of Roman Christianity?; S. 3522–3601: Feld, Helmut: Der **Hebräerbrief**: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen; S. 3602–3618: Spicq, Ceslas: L'Épître aux Hébreux et Philon: Un cas d'Insertion de la littérature sacrée dans la Culture profane du Iᵉʳ siècle ‹**Hébr. V,11–VI,20** et le 'De sacrificiis Abelis et Caïni' de Philon; S. 3621–3645: Davids, Peter H.: The Epistle of **James** in modern discussion; S. 3646–3684: Baasland, Ernst: Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des **Jakobusbrief**es; S. 3685–3712: Cothenet, Edouard: La première de **Pierre**: bilan de 35 ans de recherches; S. 3713–3752: Bauckham, Richard J.: 2 **Peter**. An account of research; S. 3753–3772: Wengst, Klaus: Probleme der **Johannesbriefe**; S. 3773–3790: Beutler, Johannes: Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur ‹1978–1985›; S. 3791–3826: Bauckham, Richard J.: The **Letter of Jude**: An account of research; S. 3827–3849: Soards, Marion L.: 1 **Peter**, **2 Peter**, and **Jude** as evidence for a Petrine School ‹with addenda by V. Oliver Ward›; S. 3850–3893: Böcher, Otto: Die **Johannes-Apokalypse** in der neueren Forschung; S. 3894–3898: Böcher, Otto: Die Johannes-Apokalypse und die Texte von Qumran; S. 3899–3916: Bergmeier, Roland: Die Erzhure und das Tier: **Apk 12,18–13,18** und **17f**. Eine quellen- und redaktionskritische Analyse; S. 3919–3968: Charlesworth, James H.: Research on the New Testament **Apocrypha** and **Pseudepigrapha**; S. 3969–3996: Gero, Stephan: Apocryphal Gospels: A survey of textual and literary problems; S. 3997–4033: Klijn, A. F. J.: Das **Hebräer**- und das **Nazoräerevangelium**; S. 4034–4053: Howard, George: The Gospel of the **Ebionites**;

S. 4054–4106: Helderman, J.: Das **Evangelium Veritatis** in der neueren Forschung; S. 4107–4166: Sfameni Gasparro, Giulia: Il '**Vangelo secondo Filippo**': rassegna degli studi e proposte di interpretazione; S. 4167–4194: Buckley, Jorunn J.: Conceptual models and polemical issues in the **Gospel** of **Philip**; S. 4195–4251: Fallon, Francis T. – Ron Cameron: The **Gospel** of **Thomas**: A Forschungsbericht and analysis; S. 4252–4269: Cothenet, Edouard: Le **Protévangile** de **Jacques**: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie; S. 4270–4292: Levin, Saul: The early history of Christianity, in light of the 'Secret Gospel' of Mark; S. 4293–4362: Junod, Eric – Jean Daniel Kaestli: Le dossier des '**Actes** de **Jean**': état de la question et perspectives nouvelles; S. 4363–4383: Poupon, Gérard: Les '**Actes** de **Pierre**' et leur remaniement; S. 4384–4414: Prieur, Jean-Marc: Les **Actes apocryphes** de l'apôtre **André**: Présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question; S. 4415–4430: Tissot, Yves: L'encratisme des **Actes** de **Thomas**; S. 4431–4527: Bovon, François: Les **Actes** de **Philippe**; S. 4529–4550: Dehandschutter, B.: L'**Epistula Jacobi** apocrypha de Nag Hammadi (CG I,2) comme apocryphe néotestamentaire; S. 4551–4664: Sfameni Gasparro, Giulia: L'**Epistula Titi** discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia; S. 4665–4711: Yarbro Collins, Adela: Early Christian apocalyptic literature; S. 4712–4750: Bauckham, Richard J.: The **Apocalypse** of **Peter**: An account of research; S. 4752–4794: Welburn, A. J.: Iranian prophetology and the birth of the Messiah: the **Apocalypse** of **Adam**.

Wagner, Josef: Auferstehung und Leben. **Joh 11,1–12,19** als Spiegel johanneischer Redaktions- u. Theologiegeschichte. – Rgb: Pustet 1988. 501 S. = Biblische Untersuchungen; kart. DM 44,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Dunn, James D. G.: Romans. Vol. I: **Romans 1–8**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1988. LXXII, 513 p. = Word biblical commentary XXXVIII A; $ 25,–.

Betz, Hans Dieter: Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik. ‹**Röm 12,1–2**›. – ZThK 85, 1988, 199–218.

Miletic, Stephen Francis: "One flesh": **Eph. 5.22–24, 5.31**. Marriage and the new creation. – R: Pont. Ist. Biblico 1988. 136 p. = Analecta biblica CXV.

Wilkins, Michael J.: The concept of **disciple** in **Matthew**'s Gospel as reflected in the use of the term "Mathetes". – Lei [e. a.:] Brill 1988. XI, 261 p. = Supplements to Novum Testamentum LIX; hfl 90,–.

Doyle, B. Rod: Matthew's intention as discerned by his structure. – RB 91, 1988, 34–54.

Boismard, Marie-Emile: Moïse ou Jésus. Essai de christologie Johannique. – Lv: Univ. Pr.; Uitg. Peeters 1988. XVI, 246 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXIV; FB 1000,–.

Vouga, François: **Jésus** et la **loi** selon la tradition synoptique. Préface du prof. E. Schweizer. – Genève: Labor et Fides 1988. 331 p. = Le monde de la Bible; F 148,– [Diss., Genève]

Kearns, Rollin: Die Entchristologisierung des Menschensohnes. Die Übertragung d. Traditionsgefüges um den Menschensohn auf Jesus. – Tü: Mohr 1988. V, 209 S.; kart. DM 78,–.

Donahue, John R.: The gospel in parable. Metaphor, narrative, and theology in the Synoptic Gospels. – Phil: Fortress 1988. XI, 235 p.; $ 19,95.

Davenport, Gene L.: Into the darkness. **Discipleship** in the sermon on the mount. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 302 p.; $ 15,98.

Barclay, John M. G.: Obeying the truth: a study of **Paul's ethics** in **Galatians**. Ed. by John Riches. – Edinburgh: Clark 1988. XV, 298 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 16,95.

Müller, Peter: Anfänge der **Paulusschule**. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief. – Zü: Theol. Verl. 1988. 346 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXIV; DM 65,– [Diss., München]

Kogler, Franz: Das Doppelgleichnis vom **Senfkorn** und vom **Sauerteig** in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Urkirche. – Wü: Echter 1988. 292 S. = Forschung zur Bibel LIX; kart. DM 39,– [Diss., Linz. Überarb.]

Neirynck, Frans: **Q-Synopsis**. The double tradition passages in Greek. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1988. 63 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XIII; FB 240,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Dunkel, Achim: Christlicher Glaube und historische Vernunft. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theol. Geschichtsverständnisses. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 344 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LVII; kart. DM 98,–. [Diss., München]

Mehlhausen, Joachim: Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. – EvTh 48, 1988, 508–521.

Leonardi, Cl.: Il problema storiografico dell'agiografia. – Storia della Sicilia, Soveria Manelli 1988, 13–23.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Erika Weinzierl. – Wien [u. a.:] Geyer Ed. 1988. 189 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. N.F. XXXIV = Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte II, 22.

Histoire de la **France** religieuse. Sous la direction de Jacques le Goff . . . I: Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon ‹des origines au XIV siècle› par Paul-Albert Février. II: Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumieres ‹XIV.–XVIII. siècle› par Jacques Chiffolcau. – P: Seuil 1988. 572 p., ill; 569 p., ill.

3. Alte Kirchengeschichte

Mémoriae Dom Jean **Gribomont** ‹1920–1986›. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1988. 642 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXVII; Lire 75 000; [cont.:] p. 11–58: Bibliographie de Jean Gribomont; p. 59–74: Andia, Ysabel de: In lumine tuo videbimus lumen ‹Ps. 35,10›. L'illumination par l'Esprit dans le *De Spiritu Sancto* de Saint **Basile**; p. 75–83: Auwers, Jean-Marie: **Tertullien** et les Proverbes. Une approche philologique à partir de Prov. 8, 22–31; p. 85–96: Backus, Irena: Quelques observations à propos des versions latines «protestantes» (1540) des «Ascétiques» de saint **Basile**; p. 97–106: Bammel, C. P.: Die Bekehrung derjenigen, die schon Christen sind; p. 107–129: Beatrice, Pier Franco: Un oracle antichrétien chez **Arnobe**; p. 131–143: Bernardi, Jean: La composition et la publication du Discours 42 de **Grégoire** de **Nazianze**; p. 145–165: Cavalcanti, Elena: Osservazioni sull'uso patristico di Baruch 3, 36–38; p. 167–182: Di Berardino, Angelo: La Cappadocia al tempo di S. **Basilio**; p. 183–197: Doignon, Jean: Notes critiques pour une édition améliorée des citations du Psautier dans les Tractatus super *Psalmos* 51 à 69 d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 199–222: Duval, Yves-Marie: **Sulpice Sévère** entre Rufin d'Aquilée et Jérôme dans les *Dialogues*, 1, 1–9; p. 223–231: Fedwick, Paul J.: A brief analysis of **Basil**'s two prefaces to the *Moralia*; p. 233–251: Fontaine, Jacques: Pureté et mélange: Le racisme spirituel de **Sulpice Sévère**; p. 253–269: Forlin Patrucco, Marcella: **Basilio** di **Cesarea** e **Atanasio** di **Alessandria**: ecclesiologia e politica nelle lettere episcopali; p. 271–287: Frank, K. Suso: **Arsenios** der Große. Vom Apophthegma zum hagiographischen Text; p. 289–298: Gain, Benoît: Les Lettres Basiliennes traduites dans le Laurentianus San Marco 584; p. 299–305: Garzya, Antonio: Osservazioni su un'epistola di **Evagrio Pontico**; p. 307–314: Gilbert, Maurice: **Grégoire** de **Nazianze** et le siracide; p. 315–330: Grossi, Vittorino: Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei« (cc. 3–5) di S. **Agostino**; p. 331–347: Halleux, André de: **Grégoire** de **Nazianze** témoin du «caractère sacerdotal«?; p. 349–360: Junod, Éric: **Basile** de **Césarée** et **Grégoire** de **Nazianze** sont-ils les compilateurs de la *Philocalie* d'Origène? Réexamen de la Lettre 115 de **Grégoire**; p. 361–391: Leloir, Louis: S. **Éphrem**: Le texte de son commentaire du Sermon de la Montagne; p. 393–410: Linage Conde, Antonio: La permanencia del ideal monástico en la vida religiosa posterior: En torno a Cottolengo; p. 411–418: Mara, Maria Grazia: Una particolare utilizzazione del corpus paulino nella *Epistula ad monachos;* p. 419–432: Mazzanti, Giorgio: Passioni e libertà umana in S. **Basilio Magno**; p. 433–444: Mees, Michael: Die Tempelreinigung nach der Darlegung des **Origenes**; p. 445–452: Naldini, Mario: Sull'interpretazione esamenorale di Gen. 1, 2, «Spiritus Dei ferebatur super aquas»; p. 453–461: Opelt, Ilona: Lingua ab angelo tradita. Dekodierungsversuch der **Pachomiusbriefe**; p. 463–486: Perrone, Lorenzo: Εἰς τὸν τῆς ἡσυχίας λιμένα. Le lettere a Giovanni di Beersheva nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza; p. 487–502: Pouchet, Jean-Robert: Essai de décryptage de la *Lettre* 213 de S. **Basile**; p. 503–519: Quacquarelli, Antonio: Note sulla esegesi di 2 Th. 3, 10 nella letteratura monastica antica; p. 521–553: Simonetti, Manlio: Note sul testo di alcune *Enarrationes* agostiniane; p. 555–581: Studer, Basil: *Delectare et prodesse.* Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese; p. 583–591: Vogt, Hermann-Joseph: The later exegesis of **Origen**; p. 593–619: Vogüé, Adalbert de, OSB: La mort dans les monastères: **Jonas** de **Bobbio** et les Dialogues de **Grégoire le Grand**; p. 621–626: Voicu, Sever J.: Note sull'omelia pseudocrisostomica *In natale Domini nostri Jesu Christi* ‹CPG 4567›.

Marcheselli-Casale, Cesare: Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a. C. – II sec. d. C. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 648 p. = Rivista biblica. Supplement XVIII.

Blasi, Anthony J.: Early christianity as a social movement. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. 240 p. = Toronto studies in religion V; sfr 48,30.

Bisbee, Gary A.: Pre-Decian acts of martyrs and commentarii. – Phil: Fortress Pr. 1988. XV, 187 p. = Harvard dissertations in religions XXII.

Martin, Annick: Le fil d'**Arius**: 325–335. – RHE 84, 1989, 297–333.

Congresso Internazionale su S. **Agostino** nel XVI centenario della conversione Roma, 15–20 sett. 1986. Vol. I: Cronaca del Congresso, Sessioni generali. Sezione di studio I. II: Sezioni di studio II–IV. III: Sezioni di studio V–VI. – R: Institutum Patristicum „Augustinianum" 1987. 574 p.; 618 p.; 495 p.; 24 tav. = Studia ephemeridis „Augustinianum" XXIV; XXV; XXVI.

Desch, Waltraut: Augustins Confessiones. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 115 S. = Studien zur klassischen Philologie XXXVIII; sfr 26,–.

Alvarez Turienzo, Saturnino: Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación San Agustin. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1988. 369 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CVIII.

Oroz Reta, José: San Agustin. Cultura clásica y cristianismo. Prólogo de Alain Michel. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1988. 359 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CX; pes 2360.

Fatica, Luigi: I commentari a Giovanni di **Teodoro** di **Mopsuestia** e di **Cirillo** di **Alessandria**. Confronto fra metodi esegetici e teologici. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1988. 332 p. = Studia ephemerides "Augustinianum" XXIX; Lire 40 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Bischöfe von **Konstanz**. Bd. I: Geschichte. Bd. II: Kultur. Hrsg. von Elmar L. Kuhn. – Friedrichshafen: Gessler 1988. 503 S., 276 S.; kart. DM 144,–.

Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internat. Symposion zum Millenium der Taufe der Sus. Regensburg 21.–26. April 1987. Albert Rauch . . . (Hrsg.) – Mchn [u. a.]: Verl. Neue Stadt 1988. X, 445 S. = Koinonia V.

Histoire de la **paroisse**. Actes de la 11e Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 2 et 3 oct. 1987. . . . – Angers: Presses de l'Université d'Angers 1988. 232 p., 7 cartes = Publication du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées IX; F 140,–.

Die **oberhessischen Klöster**. Regesten und Urkunden Bd. III, 2: Texte und Indizes. Bearb. von Albrecht Eckhardt. – Marburg: Elwert 1988. X, 436 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen IX, 3. Klosterarchive, Regesten und Urkunden VIII; Lw. DM 96,–.

Panella, Emilio: Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce. – APH 58, 1988, 5–85; p. 121–176: Dahmus, John W.: A medieval preacher and his sources: Johannes **Nider**'s use of Jacobus de Voragine; p. 361–422:

Montagnes, Bernard: Le rétablissement de l'Ordre des Prêcheurs à Jérusalem: du couvent Saint-Étienne à l'École Biblique.

Borinski, Ludwig: **Wyclif**, **Erasmus** und **Luther**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 46. = Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg VI, 2; kart. DM 10,80.

Hermann, Christian: L'eglise d'Espagne sous le patronage royal ‹1476–1834›. Essai d'ecclésiologie politique. – Madr: Casa de Velázquez 1988. 342 p., = Bibliotheque de la Casa de Velázquez III; pes 2360.

5. Mittelalter

Prinz, Friedrich: Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors hrsg. v. Alfred Haverkamp u. Alfred Heit. – Mchn: Beck 1989. XI, 323 S.; Lw. DM 122,–.

The use and abuse of **eschatology** in the Middle Ages. Ed. Werner Verbeke . . . – Leuven: Leuven Univ. Pr. 1988. IX, 513 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 15; FB 100,–; [cont.:] p. 1–48: McGinn, Bernard: Portraying antichrist in the Middle Ages; p. 49–71: Vaesen, Jos: **Sulpice Sévère** et la fin des temps; p. 72–81: Chocheyras, Jacques: Fin des terres et fin des temps d'Hésychius ‹V^e siècle› à Béatus ‹VIII^e siècle›; p. 82–111: Reinink, G. J.: **Pseudo-Methodius** und die Legende vom römischen Endkaiser; p. 112–136: Laureys, Marc – Daniel Verhelst: **Pseudo-Methodius**, *Revelationes*: Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt; p. 137–211: Landes, Richard: Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic expectations and the pattern of western chronography 100–800 CE; p. 212–220: Fros, Henricus: L'eschatologie médiévale dans quelques écrits **hagiographiques** ‹IV^e–IX^e s.›; p. 221–241: Lobrichon, Guy: L'ordre de ce temps et les désordres de la fin: apocalypse et société, du IX^e à la fin du XI^e siècle; p. 242–296: Viola, Coloman: Jugements de Dieu et jugement dernier: saint Augustin et la scolastique naissante ‹fin XI^e-milieu XIII^e siècles›; p. 299–305: Verhelst, Daniel: Les textes eschatologiques dans le *Liber Floridus*; p. 306–332: Goetz, Hans-Werner: Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts; p. 333–358: Rauh, Horst Dieter: Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert: Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik; p. 359–384: Lerner, Robert E.: Frederick II, alive, aloft and allayed in Franciscan-Joachite eschatology; p. 385–392: Marcil, George: The enemies in Angelo Clareno's history of the Franciscan Order; p. 393–403: Cazenave, Anne: La vision eschatologique des spirituels franciscains autour de leur condamnation; p. 404–424: Emmerson, Richard Kenneth – Ronald B. Herzmann: *The Canterbury Tales* in eschatological perspective; p. 425–440: Eerden, P. C. van der: Eschatology in the *Boec van der Wraken*; p. 441–472: Rusconi, Roberto: 'Ex quodam antiquissimo libello.' La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedioevale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa; p. 473–480: Bylina, Stanisław: Le problème du purgatoire en Europe centrale et orientale au bas Moyen Age; p. 481–498: Fros, Henricus: Visionum medii aevi latini repertorium.

Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung u. Quellenkunde d. Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef **Schmale** zum 65. Geb. Hrsg. von Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1988. XXI, 320 S., Ill.; S. 317–320: Bibliographie Schmale; [enth. u. a.:] S. 1–17: Bosl, Karl: Das Jahrhundert der Augustinerchorherren; S. 18–28: Klinkenberg, Hans Martin: Christus magister: S. 38–59 (7 Abb.): Hauck, Karl: Ein Königsname in einer Brakteateninschrift. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XLI; S. 60–76: Wollasch, Joachim: Aus einem Regensburger Kalendar des 9. Jahrhunderts; S. 77–87: Weinrich, Lorenz: Der Slawenaufstand von **983** in der Darstellung des Bischofs Thietmar von Merseburg; S. 88–102: Guth, Klaus: Kulturkontakte zwischen Deutschen und Slawen nach **Thietmar von Merseburg**; S. 103–117: Bergmann, Werner: Chronographie und Komputistik bei **Hermann** von **Reichenau**; S. 118–137: Theuerkauf, Gerhard: Die Hamburgische Kirchengeschichte **Adams** von **Bremen**. Über Gesellschaftsformen und Weltbilder im 11. Jahrhundert; S. 138–148: Goetz, Hans-Werner: Tradition und Geschichte im Denken **Gregors VII.**; S. 181–198: Schmid, Karl: Frutolfs Bericht zum Jahr **1077** oder Der Rückzug Rudolfs von Schwaben; S. 199–211: Brincken, Anna-Dorothee von den: Contemporalitas Regnorum. Beobachtungen zum Versuch des **Sigebert** von **Gembloux**, die Chronik des Hieronymus fortzusetzen; S. 212–220: Petersohn, Jürgen: Die Commendatio pii Ottonis und die romanischen Wandmalereien der Prüfeninger Klosterkirche; S. 221–245: Jäschke, Kurt-Ulrich: Zu den Gesta Adolfi regis von **1299/1316**; S. 246–255: Kohl, Wilhelm: Die Dalheimer Fälschungen; S. 270–282: Sprandel, Rolf: Studien zu **Mathias von Neuenburg**; S. 283–299: Schoppmeyer, Heinrich: Zur Chronik des Straßburgers Jakob **Twinger** von **Königshofen**; S. 300–315: Seibt, Ferdinand: Neuzeit und Utopie.

Frakes, Jerold: The fate of **fortune** in the early Middle Ages. The Boethian tradition. – Lei: Brill 1988. VIII, 191 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXIII; hfl 58,–.

Schubert, Ernst: Soziale Randgruppen und Bevölkerungsentwicklung im Mittelalter. – Saec 39, 1988, 294–339.

Bartolomaeus ‹von Edessa›: Confutatio Agareni. Kommentierte griech.-dt. Textausgabe von Klaus-Peter Todt. – Wü: Echter; Altenberge: Telos 1988. LXV, 234 S. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. I: Corpus Islamo-Christianum. Ser. graeca II; kart. DM 79,80.

Parodi, Massimo: Il conflitto dei pensieri. Studio su **Anselmo** d'**Aosta**. – Bergamo: Pierluigi Lubrina 1988. 203 p. = Quodlibet III; Lire 28 000.

Anselm studies. An occasional journal. II: Proceedings of the 5th Int. Saint **Anselm** Conference: St. Anselm and St. Augustine episcopi ad saecula. Ed. by Joseph C. Schnaubelt . . . – White Plains, NY: Kraus 1988. XIII, 634 p.

Peters, Edward: **Inquisition**. – Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Pr. 1988. V, 362 p.; $ 12,95.

Trinci, Annalaura: La **Legenda vetus** nella questione franciscana. – CFr 58, 1988, 241–258.

Billy, Dennis J.: Conversion and the franciscan preacher. Bonaventure's commentary on the prodigal son. – CFr 58, 1988, 259–275.

Montagna, Davide Maria: Il "De origine Ordinis" scritto da san **Filippo Benizi**: ipotesi per una ricostruzione. – SSOSM 38, 1988, 7–20.

Heath, Peter: Church and realm 1272–1461. Conflict and collaboration in an age of crises. – Lo: Fontana Pr. 1988. 432 p. = Fontana history of England.

William of **Ockham 1285–1347**. Commemorative issue. (Articles of the Internat. Colloquium on the thought and writings of William of Ockham, Oct. 10–12, 1985, at St. Bonaventure Univ., New York.) Part 1–3. – St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute 1984–86 (ersch. 1988). X, 352 p.; XXX, 264 p.; X, 327 p. = Franciscan Studies XLV–XLVII.

Hergemöller, Bernd-Ulrich: „Pfaffenkriege" im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock. Teil I/II. – Köln, Wien: Böhlau 1988. LIX, 472 S., graph. Darst., XI, 306 S. = Städteforschung, Reihe C, Quellen II.

Miethke, Jürgen – Arnold Bühler: Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter. – Düs: Schwann 1988. 192 S. = Historisches Seminar VIII; kart. DM 28,–.

Frank, Isnard Wilhelm: Die Bettelordenstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. 59 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXXIII.

Gionta, Daniela: Sentenzenkommentar des **Aegidius** von **Viterbo**. – Aug (L) 39, 1988, 132–153.

6. Gesamte Neuzeit

Müller, Gerhard: Zwischen Reformation und Gegenwart II: Vorträge und Aufsätze. – Han: Luth. Verl.-Haus 1988. 194 S.; kart. DM 24,80.

Dülmen, Richard van: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. – Ffm: Fischer 1989. 239 S. = Fischer-Taschenbücher 6644. Sozialwissenschaft; kart. DM 19,80.

Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II. – Düs: Patmos 1989. 204 S. = Leitfaden Theologie XX; kart. DM 24,80.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma. Atti del Convegno Internationale di Studi Lucca, 13–15 ottobre 1983. – Lucca: Fazzi 1988. VIII, 363 p.; Lire 50 000.

Schoeck, Richard J.: **Erasmus** grandescens. The growth of a humanist's mind and spirituality. – Nieuwkoop: De Graaf 1988. 176 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XLIII; hfl 90,–.

Ulrich, von **Hutten** in seiner Zeit. Schlüchterner Vorträge zu seinem 500. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Schilling . . . – Kassel: Verl. Evang. Presseverband 1988. 119 S. = Monographia Hassiae XII.

Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. X, 241 S. = Veröff. des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXXVII. Abt. Religionsgeschichte; kart. DM 42,–.

Wallace, Ronald S.: **Calvin**, Geneva and the Reformation: a study of Calvin as social reformer, churchman, pastor and theologian. – Edinburgh: Scottish Acad. Press 1988. IX, 310 p.; £ 21,50.

Der **Berner Synodus** von **1532**. Ed. und Abh. zum Jubiläumsjahr 1982. Im Einvernehmen mit der Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Bern hrsg. vom Forschungsseminar für Reformationstheologie unter Leitung von Gottfried W. Locher. Bd. II: Studien und Abhandlungen. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. 458 S., Ill. u. Kt.-Beil; DM 76,–.

Bullinger, Heinrich: Werke, Abt. II: Briefwechsel, Bd. 4: Briefe des Jahres **1534**. Bearb. von Endre Zsindely . . . Unter Benützung der Abschriften von Emil Egli und Traugott Schiess. Philolog. Beratung durch Bernhard Bonsack und Ruth Jörg. – Zü: Theolog. Verl. 1989. 484 S.; Lw. DM 190,–.

Bucer, Martin: Opera omnia I. Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. VI, 2: Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Straßburger Synode von 1539. Hrsg. v. Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 266 S.; Lw. DM 110,–.

Die Augsburger Kirchenordnung von **1537** und ihr Umfeld. Wissenschaftl. Kolloquium. Hrsg. von Reinhard Schwarz. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 166 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCVI; [enth.:] S. 9–31: Immenkötter, Herbert: Die katholische Kirche in Augsburg in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 33–58: Seebaß, Gottfried: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang; S. 59–90: Kroon, Marijn de: Die Augsburger Reformation in der Korrespondenz des Straßburger Reformators Martin **Bucer** unter bes. Berücks. des Briefwechsels Gereon **Sailers**; S. 91–110: Dellsperger, Rudolf: Wolfgang **Musculus** (1497–1563), Prädikant bei Hl. Kreuz von 1531 bis 1548; S. 111–122: Weigelt, Horst: Die Beziehungen **Schwenckfelds** zu Augsburg im Umfeld der Kirchenordnung von 1537; S. 123–158: Rublack, Hans-Christoph: Augsburger Predigt im Zeitalter der luther. Orthodoxie.

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

Grégoire, Paul-Christian: Les trois réformes de l'abbaye d'**Orval**. – Cîteaux 39, 1988, 99–156.

8. Neuere Zeit

I Frati **Cappuccini**. Documenti e testimonianze del primo secolo. A cura di Costanzo Cargnoni. Vol. I. – Perugia: Edizioni Frate Indovino 1988. 2060 p., ill.; Lire 90 000.

Armellada, Bernardino de: La gracia misterio de libertad. El sobrenatural en los primeros teólogos capuchinos. – CFr 58, 1988, 277–304.

Martin, A. Lynn: The **Jesuit** mind. The mentality of an elite in early modern **France**. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1988. XVI, 256 p., fig.

Williams, Charles E.: The **French Oratorians** and **absolutism**, 1611–1641. – NY [e. a.:] Lang 1988. XVI, 494 p., 2 fig., 2 tabl., 5 graph. repres. = American university studies IX, 47; $ 71,30.

Chiliasmus in Deutschland und England im **17.** Jahrhundert. Hrsg. von Klaus Deppermann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 315 S. = Pietismus und Neuzeit XIV; kart. DM 64,–.

Göbell, Walter: Geschichte der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu **Kiel**. Teil I: Von der Gründung bis zum Ende des dänischen Gesamtstaates. – Kiel: Modern-Print-Verl.-Ges. 1988. 258 S.

Kimminich, Eva: Religiöse **Volksbräuche** im Räderwerk der Obrigkeiten. Ein Beitrag zur Auswirkung aufklärerischer Reformprogramme am **Oberrhein** und in **Vorarlberg**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 264 S., 2 Kt. = Mensch und Strukturen IV; sfr 57,–.

William **Wakes** Gallican correspondence and related documents 1716–1731. Vol. III: 5 February 1721 – 12 December 1721. Ed. by Leonhard Adams. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. 402 p. = American university studies VII, 55; sfr 72,–.

Elpert, Jan Bernd: Die Visitationsreisen des Kapuzinergenerals Pater Erhard von **Radkersburg** 1776–79 und 1783–85. – CFr 58, 1988, 305–347.

Pierrard, Pierre: L'**Eglise** et la **Révolution** ‹1789–1889›. – P: Nouvelle Cité 1988. 272 p.; F 98,–.

Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist **Hirschers** zur Neugestaltung christl.-kirchl. Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. Hrsg. v. Gebhard Fürst. – Mz: Grünewald 1989. 163 S.; kart. DM 48,–.

Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums **Konstanz**. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression ‹1802/3–1821/27›. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1989. 572 S. = Münchener kirchenhistorische Studien I; kart. DM 89,–.

Franz **Overbecks** unerledigte Anfragen an das Christentum. Hrsg. von Rudolf Brändle u. Ekkehard W. Stegemann. – Mchn: Kaiser 1988. 235 S.

Die Aktualität der Theologie Adolf **Schlatters**. Hrsg.: Klaus Bockmühl. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1988. VI, 117 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 19,80.

9. Neueste Zeit

The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century. Vol. I/II, Ed. by David F. Ford. – Oxf: B. Blackwell 1989. XV, 342; XI, 330 p.; £ 35,–.

Reeling Brouwer, Rinse Herman: Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie. Karl **Barth** vergelijkenderwijs gelezen. – 's-Grav: Uitgeverij Boekencentrum 1988. 338 blz.; hfl 47,50 [Diss., Amsterdam]

Lindenlauf, Herbert: Karl Barth und die Lehre von der „Königsherrschaft Christi". Eine Untersuchung zum christozentrischen Ansatz der Ethik des Politischen im deutschsprachigen Protestantismus nach 1934. – Spardorf: Wilfer 1988. XLIV, 476 S.; DM 68,– [Diss., Wuppertal. Kirchl. Hochsch.]

La Weltanschauung cristiana di Romano **Guardini**. A cura di Silvano Zucal (Eugen Biser . . .). – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 493 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento XIII; Lire 35 000.

Butturini, Giuseppe: Alle origini del Concilio Vaticano Secondo. Una proposta di Celso Costantini. – Pordenone: Ed. Concordia Sette 1988. 349 p. = Storia, cultura, arte, economia X; Lire 35 000.

Jiménez Ortiz, Antonio: Teología fundamental. La Revelación y la fe en Heinrich **Fries**. – Salamanca: Univ. Pont. 1988. 517 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CVI; pes 3200 [Diss., Roma. Univ. Salesiana]

Vidal Taléns, José: El mediador y la mediación. La cristología de Walter **Kasper** en su génesis y estructura. – Valencia 1988: Soler. 498 p. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Ser. Valentina XXI; pes 2800.

Guicherd, Catherine: L'Eglise catholique et la politique de défense au début des années 1980. Etude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix. Préface par Jean-Yves Calvez. – P: Pr. Univ. de France 1988. XII, 335 p. = Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études internationales Genève; F 160,–.

IV. Missionswissenschaft und Geschichte

Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom. Onder red. van Arnulf Camps [e. a.]. – Kampen: Kok 1988. 525 p.; hfl 99,–; [cont.:] p. 27–47: Wessels, A.: Het Midden-Oosten: bakermat en smeltkroes; p. 48–66; : Raalte, J. van: West-Europa, Nederland: emancipatie en pluralisatie; p. 67–80: Camps, A.: **China**: van vreemdheid naar kontekstualisatie; p. 81–101: Verstraelen, F. J.: **Ghana**, West-Afrika: tussen traditioneel en modern; p. 102–112: Steenbrink, K. A.: **Indonesië**: minderheid in een sterke positie; p. 113–130: Rossum, R. G. van: **Brazilië**: oude en nieuwe christenheid; p. 137–154: Spindler, M. R.: Bijbelse fundering en oriëntatie van zending; p. 155–166: Groot, A. de: De ene Schrift en de vele interpretatiekonteksten: de hermeneutik in de missiologie; p. 167–180: Hoedemaker, L. A.: Het volk van God en de einden der aarde; p. 186–202: Lin, J. van: Modellen voor een theologie van de godsdiensten; p. 203–218: Gort, J. D.: Onheil, heil en bemiddeling; p. 221–266: De missionaire beweging: verschuivingen in optieken en perspectieven; p. 270–284: Heijke, J. P.: **Afrika**: afrikanisering en bevrijding van kerk en theologie; p. 308–333: Honig, A. G.: **Azië**: op zoek naar eigen identiteit als bron van vernieuwing; p. 334–352: Rossum, R. G. van: **Latijns Amerika**: evangelisatie in een christelijk continent; p. 358–382: Dartel, G. van: **Oost-Europa**: actuele problemen voor kerk en theologie in de Tweede Wereld; p. 383–408: Slageren, J. van: **Noord-Amerika** en **West-Europa**: missionaire initiatieven in de Eerste Wereld; p. 411–443: Verstraelen, F. J.: Van zendings- en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie; p. 444–462: Jongeneel, J. A. B. – J. M. van Engelen: Hedendaagse missiologische stromingen; p. 463–473: Spindler, M. R.: De missionaire beweging en haar organisatie.

Actas del I Congreso Internacionál sobre "Los **Dominicos** y el Nuevo Mundo", Sevilla: 21–25 de abril de 1987. – Madr: Deimos 1988. 1011 p. = [Quinto] V Centenario del Descubrimiento de America.

Canadian Protestant and Catholic missions, **1820s–1960s**. Historical essays in honour of John Webster Grant. Ed. by John S. Moir, C. T. McIntire. Foreword by Robert T. Handy. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. XIV, 266 p. = Toronto studies in religion III; sfr 52,80.

Turvasi, Francesco: Giovanni **Genocchi** and the **Indians** of South America ‹1911–1913›. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. XIX, 152 p. = Miscellanea Historiae Pontificae LV; Lire 22 500.

One faith, many cultures. Inculturation, indigenization, and contextualization. Ruy O. Costa, ed. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books; Cambr., Mass.: Boston Theol. Institute 1988. XVII, 161 p. = The Boston Theological Institute II; $ 10,95.

An emerging theology in world perspective. Commentary on **Korean Minjung** theology. By José Míguez Bonino . . . Ed. by Jung Young Lee. – Mystic, Conn.: Twenty-third Publ. 1988. VIII, 211 p.; $ 14,95.

Oduyoye, Mercy Amba: Wir selber haben ihn gehört (Hearing and knowing, dt.) Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika. – Frb/S: Ed. Exodus 1988. 277 S.; sfr 13,95.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Carmody, Denise Lardner – John Tully Carmody: **Peace** and **justice** in the scriptures of the world religions: Reflections on non-Christian scriptures. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1988. III, 191 p.; $ 9,95.

Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen. Hrsg.: Dieter Zeller. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 223 S., 9 Abb. = Novum Testamentum et orbis antiquus VII; Lw. DM 82,–; [enth. u. a.:] S. 13–35: Grundlach, Rolf: Der **Pharao** – eine Hieroglyphe Gottes. Zur „Göttlichkeit" des ägyptischen Königs; S. 37–59: Lang, Bernhard: Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel; S. 61–87: Michel, Diethelm: Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3; S. 89–114: Humbach, Helmut: Herrscher, Gott und Gottessohn in Iran und in angrenzenden Ländern; S. 115–140: Herz, Peter: Der römische Kaiser und der Kaiserkult. Gott oder primus inter pares?; S. 141–176: Zeller, Dieter: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte.

Sadek, Ashraf Iskander: Popular religion in **Egypt** during the New Kingdom. – Hildesheim: Gerstenberg 1988. 311 p., 18 tabl. with fig. = Hildesheimer Ägyptologische Beiträge XXVII; DM 59,–.

Block, Daniel Isaac: The gods of the nations. Studies in Ancient Near Eastern national theology. – Jackson, Miss: Evang. Theological Soc. 1988. XIV, 214 p. = Evangelical Theological Society. Monograph series II.

Fauth, Wolfgang: Diener der Götter – Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte. – Saeculum 39, 1988, 217–246; S. 247–258: Schall, Anton: Gott, Welt und Mensch im Koran – Grundansichten des Islam; S. 259–267: Radtke, Bernd: Die Stellung der islamischen Theologie und Philosophie zur Astrologie; S. 268–276: Gramlich, Richard: Gottes Willen tun. Ein Aspekt der islamischen Frömmigkeit.

Oriental theories of **human development**. Scriptural and popular beliefs from Hinduism, Buddhism, Confucianism, Shinto, and Islam. Ed. by R. Murray Thomas. – NY [e. a.:] Lang 1988. XIX, 345 p. = American university studies XI, 19; sfr 64,20.

Buddhist hermeneutics. Ed. by Donald S. Lopez. – Honolulu: Univ. of Hawaii Pr. 1988. VIII, 298 p. = Studies in East Asian Buddhism VI; $ 35,– [cont. e. a.:] p. 11–28: Lamotte, Étienne: Assessment of textual interpretation in Buddhism, p. 29–46: Bond, George D.: The gradual path as a hermeneutical approach to the *Dhamma*; p. 47–70: Lopez, Donald S., Jr.: On the interpretation of the Mahāyāna sūtras; p. 71–118: Broido, Michael M.: Killing, lying, stealing, and adultery: A problem of interpretation in the tantras; p. 119–148: Thurman, Robert A. F.: Vajra hermeneutics; p. 149–174: Kapstein, Matthew: Mi-pham's theory of interpretation; p. 175–206: Chappell, David W.: Hermeneutical phases in Chinese Buddhism; p. 207–230: Gregory, Peter N.: What happened to the "Perfect Teaching"? Another look at Hua-yen Buddhist hermeneutics; p. 231–256: Buswell, Robert E., Jr.: Ch'an hermeneutics: A Korean view; p. 257–272: Kasulis, Thomas P.: Truth words: The basis of Kūkai's theory of interpretation; p. 273–289: Corless, Roger Tashi: Shinran's proofs of true Buddhism.

Métamorphoses du **mythe** en **Grèce** antique. Sous la direction de Claude Calame. Contributions de C(laude) Bérard . . . – Genève: Labor et Fides 1988. 247 p. = Religions en perspective IV; sfr 29,–.

Schoffeleers, Matthew: Black and African theology in Southern Africa. A controversy re-examined. – Journal of religion in Africa 18, 1988, 99–124; p. 125–140: Świderski, Stanislaw: Le mouvement oecumenique dans la religion **Bouiti** au **Gabon**.

VI. Religionsphilosophie

Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Ffm: Lang 1988. 109 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 331; sfr 29,–; [enth.:] S. 9–35: Lutz-Bachmann, Matthias: Die Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik bei **Aristoteles**; S. 37–63: Weidemann, Hermann: Zum Problem der Begründung der Metaphysik bei **Thomas von Aquin**; S. 65–77: Seidl, Horst: Anmerkungen zum Gottesbeweis des Thomas von Aquin ‚Aus dem Möglichen und Notwendigen'; S. 79–101: Wörner, Markus H.: Der Sinn von „Ewigkeit" und seine Deutung bei Thomas von Aquin.

Feldmann, Seymour: **Philoponus** on the metaphysics of creation. – The straight path. Studies in medieval philosophy and culture. Essays in honor of Arthur Hyman . . ., Wash 1988, 74–85; p. 86–97: Goodman, L. E.: Matter and form as attributes of God in **Maimonides** philosophy; p. 98–112; Hackett, Jeremiah: **Averroes** and Roger **Bacon** on the harmony of religion and philosophy; p. 159–173: Kogan, Barry S.: The problem of creation in late medieval Jewish philosophy; p. 174–182: Long, R. James: Richard **Fishacre**'s way to God.

Jacques **Maritain**: The man and his metaphysics. Ed. by John F. X. Knasas. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Assoc. 1988. 279 p.; $ 15,–.

Starobinski-Safran, Esther: Hermann **Cohen** et les impératifs du monothéisme. – Nova et vetera 63, 1988, 289–308.

Kuehn, Rolf: Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone **Weils** in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. – Frb/B: Herder 1989. 457 S. = Freiburger theologische Studien CXXXVI; kart. DM 58,– [Diss., Paris. Sorbonne]

Blázquez Carmona, Feliciano: La filosofía de Gabriel **Marcel**. De la dialéctica a la invocación. – Madr: Ed. Encuentro 1988. 352 p. = Ensayos XLIV; pes 1875; p. 255–339: Bibliografía G. Marcel.

Volz, Heidemarie: Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des **Theismus**. – Altenberge: Telos-Verl. 1988. 222 S. = Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft IV; kart. DM 39,80.

Salmona, Bruno: Dio dei filosofi e Dio della fede. – Pensare e dire Dio oggi . . ., R 1988, 53–93.

Koster, John P.: The atheist syndrome. – Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt 1988. XI, 199 p.

Bercken, William van den: Ideology and **atheism** in the **Soviet Union**. – B, NY: Mouton de Gruyter 1989. VIII, 191 p. = Religion and society XXVIII.

VII. Fundamentaltheologie

Díaz Murugarren, José: Teología fundamental y «signos de los tiempos». – CiencTom 115, 1988, 5–28; p. 29–48: Gelabert, Martín: Experiencia y experiencia cristiana (Notas para situar el problema); p. 49–76: Luis Illanes, José: El acceso histórico a Jesús y su lugar en la confesión de fe cristiana; p. 77–106: Espeja, Jesús: Hacia una cristología fundamental.

Platt, David: Intimations of **divinity**. – NY: Lang 1988. VIII, 248 p. = American University studies V, 72; sfr 50,20

Ashby, Godfrey W. E. C.: **Sacrifice**. Its nature and purpose. – Lo: SCM Pr. 1988. 151 p.; £ 7,50.

Kuitert, Harminus Martinus: Filosofie van de theologie. – Lei: Nijhoff 1988. 119 blz. = Serie wetenschapsfilosofie; hfl 24,50.

Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie und **Theologie** der **Befreiung**. Mit einem Vorwort von Enrique Dussel. – Ffm: Materialis-Verl. 1988. 111 S. = Lateinamerika-Solidarität II; kart. DM 19,80.

Carr, Anne E.: Transforming grace. Christian tradition and women's experience. – San Francisco: Harper & Row 1988. IX, 272 p.; $ 16,45.

Härle, Wilfried: Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden? – Marburger Jahrbuch für Theologie II, 1988, 43–68; S. 69–83: Stock, Konrad: Theologische Gegenwartsdeutung.

Bruemmer, Vincent: Over een persoonlijke God gesproken. Studies in de wijsgerige theologie. – Kampen: Kok Agora 1988. 182 blz.; hfl 27,75.

Van Beeck, Frans Jozef: God encountered. A contemporary Catholic systematic theology. Vol. I: Understanding the Christian **faith**. – San Francisco: Harper & Row. 1988. IX, 338 p.; $ 27,95.

Philosophy and the Christian **faith**. Ed.: Thomas V. Morris. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1988. XIV, 300 p. = University of Notre Dame studies in the philosophy of religion V; $ 31,95.

Charlton, William: Philosophy and Christian belief. – Lo: Sheed & Ward 1988. 244 p.; £ 12,50.

Cristo nel pensiero contemporaneo. Gino Ciolini . . . – Palermo: Ed. Augustinus 1988. 122 p. = Convegni di S. Spirito IV; Lire 13 000.

Gesù rivelatore. Teologia fondamentale. Marcel Chappin . . . Rino Fisichella (ed.). – Casale Monferrato: Piemme 1988. 266 p; Lire 38 000.

Carruthers, Gregory Huntingdon: The unigueness of Jesus Christ in the theocentric model of the Christian theology of world religions. An elaboration and evaluation of the position of John Hick. – Roma 1988: Typ. Pont. Univ. Gregor. XIV, 585 p. [Diss., Roma. Pont. Greg.]

Cwiekowski, Frederick J.: The beginnings of the **church**. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1988. VIII, 222 p.; $ 9,95.

Dulles, Avery: The reshaping of **catholicism**. Current challenges in the theology of **church**. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1988. XII, 276 p.; $ 29,95.

VIII. Dogmatik

Radlbeck, Regina: Der **Personbegriff** in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers. – Rgb: Pustet 1989. 232 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXVII; kart. DM 58,– [Diss., Regensburg]

Lülsdorff, Raimund: Creatio specialissima hominis. Die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. XIII, 378 S. = Theologie im Übergang X; sfr 78,– [Diss., Augsburg]

García López, Felix: El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento. – Estudios Trinitarios 22, 1988, 365–382; p. 383–398; Pastor Ramos, Federico: Cristo imagen del Padre; p. 399–412: Fuster, S.: Cristo, imagen del Padre; p. 413–426: Ruiz de la Peña, Juan Luis: Antropología cristiana.

Mann und **Frau** – Grundproblem theologischer Anthropologie. Elisabeth Gössmann . . . Hrsg. von Theodor Schneider. – Frb/B [u. a.:] Basel 1989. 222 S. = Quaestiones disputatae CXXI; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 11–24: Schneider, Theodor: Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie? Thematische Einführung; S. 25–52: Gössmann, Elisabeth: Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick; S. 53–72: Lehmann, Karl: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen; S. 73–123: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Mann und Frau in der Sicht der feministischen Theologie; S. 124–141: Riedel-Spangenberger: Ilona: Zwischen Rechtsschutz und Diskriminierung? Kanonistische Aspekte zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche; S. 142–166: Schüngel-Straumann, Helen: Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte; S. 167–200: Mieth, Dietmar: Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens; S. 201–214: Auswahlbibliographie zur Thematik dieses Bandes (zusammengestellt von Dorothea Sattler).

Divergenzen in der Mariologie: zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu, hrsg. von Heinrich Petri. Im Auftr. d. Dt. Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. – Rgb: Pustet 1989. 102 S. = Mariologische Studien VII.

Meessen, Frank: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtl.-system. Untersuchung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1989. XIII, 562 S. = Freiburger theologische Studien XL; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Cardenal, Teodoro: Pautas abiertas por la Encíclica «Redemptoris Mater» para la celebracíon del Año Mariano. – Scripta theologica 20, 1988, 105–128; p. 129–162: Bertetto, Domenico: María en el Magisterio de Juan Pablo II.

Franquesa, Pedro: **María** la creyente judía, cristiana y eclesial. – EphMar 38, 1988, 229–276; p. 277–294: Fernández, Bonifacio: María de la fe, María de la esperanza; p. 295–334: Pikaza, Xavier: María liberadora (Transfondo evangélico y novedada mariana del Magnificat).

Madey, Johannes: Maria und der Heilige Geist in ostkirchlicher Perspektive. – Catholica 43, 1989, 117–137.

Johnson, Elizabeth A.: Mary and the female face of God. – ThSt 49, 1988, 500–520.

Bordoni, Marcello: La teologia sistematica tra ortodossia ed ortoprassi. – Lateranum 54, 1988, 266–287; p. 288–368: Gerardi, Renzo: I problemi della determinazione della struttura ilemorfica e del ministro nel sacramento del **matrimonio**.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Shermis, Michael: Jewish-Christian relations. An annotated bibliography and resource guide. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1988. 291 p.

Reinhartz, Adele: The New Testament and anti-judaism: a literary-critical approach. – JESt 25, 1988, 524–537; p. 538–554: Agnew, Francis H.: Paul's theological adversary in the doctrine of justification by faith: a contribution to jewish-christian dialogue; p. 555–572: Beauchesne, Richard J.: Truth, mystery, and expression: theological perspectives revisited; p. 573–591: D'Arcy May, John: Integral ecumenism.

Schubert, Kurt: Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen und des jüdisch-christlichen Gesprächs. – Kairos 29, 1987, 129–146; S. 159–165: Mußner, Franz: Gemeinsame Aufgaben und Ziele von Juden und Christen gegenüber der modernen Welt.

Juifs et chrétiens: un vis-à-vis permanent. Par Bernard Dupuy . . . – Brux: Facultés universitaires Saint-Louis 1988. 190 p. = Publications des Facultés universitaires Saint-Louis XLII; FB 740,–.

Hooker, Roger Hardham: Themes in **Hinduism** and **Christianity**. A comparative study. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. VIII 399 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LIII; sfr 88,–.

Zirker, Hans: Christentum und Islam: theologische Verwandschaft und Konkurrenz. – Düs: Patmos 1989. 203 S.; kart. DM 29,80.

Hilberath, Bernd Jochen: Abendmahlsgemeinschaft – Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Thesen aus katholischer Sicht. – Catholica 43, 1989, 95–116; S. 138–158: Schlüter, Richard: „Ökumenisches Lernen" – zur Übereinstimmung der Konzeptionen in den Kirchen.

Jesus außerhalb der Kirche. Das Jesusverständnis in neuen relig. Bewegungen. Beiträge von Carl-A. Keller . . . Frb/S: Paulusverl.; Zü: Theolog. Verl. 1989. 159 S. = Weltanschauungen im Gespräch V; DM 22,–.

Brennpunkte in Kirche und Theologie **Japans**. Beiträge und Dokumente. Hrsg. v. Terazono Yoshiki und Heyo E. Hamer. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (1988). XI, 235 S.

Laici, laicità, popolo di Dio. L'ecumenismo in questione. Atti della XXV Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), la Mendola (Trento) 25 luglio – 2 agosto 1987. – Napoli: Ed. Dehoniane 1988. 495 p.; Lire 25 000.

Masser, Martina: Die wissenschaftliche Irenik Wolfgang **Philipps** und das Gespräch der christlichen Konfessionen. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 87 S. = Studia irenica XXXIV; sfr 27,–.

Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? – Mchn: Kaiser 1989. 205 S. = Kaiser-Taschenbücher LXIII; kart. DM 20,–.

X. Moraltheologie

Pozo Abejon, Gerardo del: Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepcíon tomista a la suareciana. – Granada: Facultad de Teologia 1988. 366 p. = Biblioteca Teologica Granadina XXIII: pes 2450.

Porter, Jean: Moral rules and moral actions: A comparison of Aquinas and modern moral theology. – Journal of religious ethics 17, 1989, 123–150.

I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di **Francisco** de **Vitoria** e **Bartolomé de las Casas**. Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma 4–6 Marzo 1985. – Mil: Massimo 1988. 684 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XXIX.

Pérez Delgado, Esteban: El tópico moral en la psicología contemporánea. Temas y autores de más interés en la actualidad. – Escritos de Vedat 19, 1989, 7–51.

Arnold, Markus: **Kontext** und **Moral**. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos. – Bern [u. a.:] Lang 1988. VII, 309 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 354; sfr 59,90 [Diss., Freiburg/S]

Wolbert, Werner: **Naturalismus** in der Ethik. Zum Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses". – ThGl 79, 1989, 243–267.

Huber, Florian: Menschlich leben lernen. Das behaviorist. Menschenbild B. F. **Skinner**s aus moraltheolog. Sicht. – Wü: Echter 1988. VII, 214 S., graph. Darst.; kart. DM 39,– [Diss., Innsbruck]

Mitchell, Lynn E.: The vision of the new community. Public ethics in the light of Christian eschatology. – NY [e. a.:] Lang 1988. 205 p. = American university studies VII, 29; sfr 50,–.

Lineamenti di etica professionale. (Atti del 1 seminario: 1–5 giugno 1987). Francesco Compagnoni . . . – Palermo: Edi Oftes 1988. 143 p. = Collectio ethica V; Lire 15 000.

Abortion and Catholicism. The American debate. Ed. by Patricia Beattie Jung and Thomas A. Shannon. – NY: Crossroad Publ. 1988. 331 p.

Solms, Friedhelm: Marc Reuves: Welchen **Frieden** wollen die Kirchen? – Heid: Forschungsstätte der Evangel. Studiengemeinschaft 1988. 174 S. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 28 = Beiträge zur ökumenischen Diskussion II.

Joblin, Joseph: L'Église et la **guerre**. Conscience, violence, pouvoir. – P: Desclée [&] de Brouwer 1988. 365 p. = Les iles; F 143,–.

Larger, Robert: La **joie** dans sa plénitude. Essai sur la joie chretienne. Préface de Jean Daujat. – P: Téqui 1988. 393 p.; F 175,–.

Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Tomo III: Moral social. 5. ed. – Madr: Editorial (1988). 860 p.; pes 3300.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bourguet, Pierre du: Pierres d'attente dans l'Égypte antique pour le monachisme chrétien. – Mélanges Antoine Guillaumont . . ., Genève 1988, 41–46; p. 47–56: Abramowski, Luise: Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der Vita Antonii? Eine Auseinandersetzung mit der These Draguets; p. 69–81: Devos, Paul: Apophtegmes du simulacre; p. 83–96: Leloir, Louis: L'accompagnement spirituel selon la tradition monastique ancienne, principalement arménienne; p. 103–110: Coquin, R.-G.: La «règle» de Moïse d'Abydos; p. 121–129: Brock, Sebastian: Maggnānūtā: A technical term in East Syrian spirituality and its background; p. 131–141: Beulay, Robert: Formes de lumière et lumière sans forme. Le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha.

Devos, Paul: François **Halkin**, Bollandiste. – AnBoll 106, 1988, V–XL; p. XLI–XLIV: Bibliographie de François Halkin; p. 259–271: Fiey, Jean Maurice: Sur le calendrier syriaque oriental arabe de **Bar Bahlūl** (942/968 A. D.); p. 273–317: Colin, Gérard: Le synaxaire éthiopien: état actuel de la question; p. 323–332: Vircillo Franklin, Carmela: On the authorship of the *Inventio et miracula S.* **Secundini** ‹BHL 7553b and 7553d›; p. 333–390: Thompson, Pauline A. – Elizabeth Stevens: Gregory of Ely's verse life and miracles of St. Æthelthryth; p. 391–450: Haussig, Hans-Wilhelm – Wolfgang Maaz – Günter Spitzbart: Vita S. **Floridi** (BHL 3062).

Storia della **Sicilia** e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi (Catania, 20–22 maggio 1986) A cura di Salvatore Pricoco. – Soveria Mannelli: Rubbettino 1988. 232 p.; Lire 30 000.

Picard, Jean-Charles: Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle. – P: Boccard 1988. 819 p., 60 fig.; F 600,–.

Metodi di lettura delle fonti Francescane. A cura di Davide Covi e Frederic Raurell. – R: Ed. Collegio s. Lorenzo da Brindisi 1988. 442 p. = Dimensioni spirituali IX; Lire 30 000.

Carrias, Michel: Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat. – RHEF 74, 1988, 195–211; p. 213–233: Derville, Alain: La vie religieuse au XIV^e siècle d'après les comptes de la cathédrale de Cambrai.

Port-Royal et la vie monastique. Actes du Colloque tenu à Orval (Belgique) les 2 et 3 octobre 1987. – P: Bibl. Mazarine 1988. 142 p., ill. = Chroniques de Port-Royal XXXVII; F 165,–.

Resina Rodrígues, M^a. Idalina: Fray **Luis** de **Granada** y la literatura de espiritualidad en Portugal ‹1554–1632›. Trad. de M^a. Victoria Navas. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca 1988. 1030 p. = Espirituales españoles. Ser. C, XX; pes 2000.

Symonds, Richard: **Alternative saints**. The post-Reformation British people commemorated by the Church of England. – Houndmills [e. a.:] Macmillan 1988. XIII, 263 p., 17 fig.; £ 11,95.

Farina, Federico – Igino Vona: L'organizzazione dei **Cistercensi** nell'epoca feudale. Pref. di Giulio Andreotti. – Casamari: Ed. Casamari 1988. 324 p.; Lire 40 000.

Arrondo, José Luis: Nuevo planteamiento de la comunidad religiosa. – Revista de espiritualidad 47, 1988, 603–630; p. 631–648: Turiño, Gratiniano: Obediencia religiosa y desarrollo personal; p. 649–681: Goya, Benito: Celibato: madurez en Cristo; p. 683–701: Burgo, Lucio del: Luces y sombras de la pobreza religiosa.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Wright, William John: Capitalism, the State, and the Lutheran Reformation. Sixteenth-century **Hesse**. – Athens: Ohio Univ. Pr. 1988. XIII, 326 p.

Fauchois, Yann: Révolution française, religion et logique de l'État. – Archives de sciences sociales des religions 66, 1988, 9–24; p. 25–42: Langlois, Claude: L'Inqualifiable et l'inévitable. La déchristianisation révolutionnaire; p. 87–112: Ladrière, Paul: La Révolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIII^e à la moitié du XX^e siècle; p. 113–124: Derczansky, Alexandre: La Révolution française, matrice du judaïsme moderne?; p. 125–146: Willaime, Jean-Paul: De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national; p. 147–185: Berger, Suzanne: Déclin religieux et recomposition politique: une interprétation de l'exemple français.

Allert, Rochus: Grenzen und Neubestimmung Christlicher Sozialwissenschaften/Sozialethik angesichts exponentiell wachsender Erkenntnisfortschritte. – Die Zeichen der Zeit erkennen . . . W. Dreier zum 60. Geburtstag . . ., Mstr 1988, 18–28; S. 29–47: Senft, Josef: **Subsidiarität** – Prinzip zur Bewältigung von Krisen? Ein Orientierungsversuch im Rahmen katholischer Sozialethik.

Alltagswelt und Ethik. Beiträge zu einem sozial-ethischen Problemfeld. Für Adam Weyer zum 60. Geburtstag. Klaus Ebert (Hrsg.). – Wup: Hammer 1988, 468 S.; kart. DM 22,80 [enth. u. a.:] S. 17–53: Ebert, Klaus: Religion im Alltag. Überlegungen zur These vom Funktionsverlust von Religion; S. 55–81: Steinacker, Peter: Das Ende der Entmythologisierung. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma im Umgang mit den Mythen; S. 107–129: Zilleßen, Dietrich: Sakramentalität und Alltagsrituale; S. 245–271: Hummell, Hans J.: Moralische Institutionen und die Ordnung des Handelns in der Gesellschaft. Die „utilitaristische" Theorietradition und die Durkheimsche Herausforderung; S. 273–301: Deuser, Hermann: Religion; Kontingenz und christlicher Glaube. Zu Niklas **Luhmanns** „Funktion der Religion"; S. 303–331: Rudolph, Fritz: Zum Anspruch einer evolutionsbiologischen Fundierung der Moral; S. 333–341: Ruhwedel, Rainer: Religion als Idee von der unendlichen Gemeinschaft. Zum Religionsbegriff bei Charles Sanders **Peirce**; S. 403–434: Kremers-Sper, Thomas: Kirche und Arbeitslosigkeit. Christen übernehmen politische Verantwortung im Kampf für soziale Gerechtigkeit.

Pettersson, Thorleif: Swedish Church statistics. Unique data for sociological research. – Social compass 35, 1988, 15–31; p. 45–55: Rijs, Ole: Trends in **Danish** religion; p. 57–66: Lundby, Knut: Closed circles. An essay on culture and pietism in **Norway**; p. 67–90: Sihvo, Jouko: Religion and secularization in **Finland**; p. 91–106: Sundback, Susan: The process of secularization. A neglected issue of Finish sociology; p. 107–124: Petursson, Pétur: The relevance of secularization in **Iceland**.

Religion, Kirchen und Gesellschaft in **Deutschland**. Hrsg. von Franz-Xaver Kaufmann . . . Mit Beitr. von Karl-Fritz Daiber . . . – Opladen: Leske & Budrich 1988. 219 S. = Gegenwartskunde. Sonderh. 5, 1988; [enth. u. a.:] S. 129–144: Schäfers, Bernhard: Die Moderne und der Säkularisierungsprozeß; S. 145–158: Köcher, Renate: Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland.

Social science in Christian perspective. Ed.: Paul A. Marshall and Robert E. vander Vennen. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. 358 p.

Böckle, Franz: Moraltheologie und Wirtschaftsethik. Versuch einer Verhältnisbestimmung. – Wirtschaftswissenschaft und Ethik . . ., B 1988, 35–45; S. 277–304: Lachmann, Werner: Ethik und Soziale Marktwirtschaft. Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblisch-theologische Überlegungen; S. 325–338: Priddat, Birger P.: Allokation und Würde. Über die Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands „Leistung und Wettbewerb".

XIII. Kirchenrecht

Hervada, Javier: Conversaciones propedéuticas sobre el Derecho Canónico. - Ius canonicum 38, 1988, 11–55: p. 59–84: Rincón-Pérez, Tomas: Derecho Administrativo y relaciones de justicia en la administración de los sacramentos; p. 85–98: Labandeira, Eduardo: La distinción de poderes y la potestad ejecutiva; p. 99–130: Viana, Antonio: Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno; p. 131–180: Soler, Carlos: Jurisdicción cumulativa; p. 181–196: Marzoa, Angel: Sanciones disciplinares y penas canónicas; p. 451–488: Rincón-Pérez, Tomas: Libertad del Seminarista para elegir el «moderador» de su vida espiritual; p. 491–521: Sancho, Jesús: Reciente magisterio sobre el ministro del Sacrificio Eucarístico; p. 523–540: Fuentes, José A.: «Criterios acordados con los demás miembros de la Conferencia episcopal» sobre las absoluciones colectivas; p. 665–680: Gerosa, Libero: Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Reflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici; p. 681–720: Motilla, Agustin: Le idea de Codificación en el proceso de formación del Codex de 1917; p. 721–749: Viana, Antonio: Los ordinariatos militares en el contexto del Decreto «Presbyterorum ordinis» n. 10.

Leniaud, Jean-Michel: L'**administration** des **cultes** pendant la période concordataire. – P: Nouvelles Ed. Latines 1988. IV, 428 p.; F 240,–.

Puza, Richard: Kirchenrecht als Zeitgeschichte. Das **Gewohnheitsrecht** in der Entstehungsphase des CIC 1917 (1904–1912). – ThQ 169, 1988, 81–98.

Steinmaus-Pollak, Angelika: Das als Katholische Aktion organisierte **Laienapostolat**: Geschichte seiner Theorie u. seiner kirchenrechtl. Praxis in Deutschland. – Wü: Echter Verl. 1988. 460 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft IV; kart. DM 56,–. [Diss., Regensburg]

Castillo Lara, Rosalio José: Die authentische Auslegung des Kanonischen Rechtes im Rahmen der Tätigkeit der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des Ius Canonicum. – OestAKR 37, 1987/88, 209–228; S. 229–239: Krämer, Peter: Die Idee der **Menschenrechte** und **Grundrechte** in der katholischen Tradition; S. 240–264: Conrad, Matthias: Der **Pfarrgemeinderat** im 2. Vatikanischen Konzil und in den nachkonziliaren Dokumenten.

Aguirre, J. M. de: Del canon **214** del viejo Código al canon **1026** del Código 1983: coacción y celibato . . . – ScriptVict 35, 1988, 386–412.

De Paolis, Velasio: Communio in Novo Codice Iuris Canonici. – PerRMCL 77, 1988, 521–552; p. 553–574: Dortel-Claudot, Michel: Questiones hodiernae de canditatorum admissione et de soladium institutione in Institutis Religiosis; p. 575–612: Zalba, Marcelino: Num Ecclesia habeat potestatem invalidandi ritum sacramentalem Ordinis ab episcopis exclusis peractum; p. 613–628: Urrutia, Francisco Javier: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

Manzanares, Julio: Nuevo derecho parroquial. Por Julio Manzanares, Antonio Mostaza y José Luis Santos. – Madr: Ed. Católica 1988. XXX, 639 p. = Biblioteca de autores cristianos D.

Alarcón Alarcón, Francisco: El matrimonio celebrado sin fe. – Almeria 1988: Gutenberg. 305 p.; pes 1400 [Diss., Roma. Gregoriana]

Sarno, Robert J.: **Diocesan inquiries** required by the legislator in the new legislation for the causes of the **saints**. – Roma 1988: Tip. Guerra. XIV, 143 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lutz, Bernd: **Umkehr** als Prozeß ständigen Neu-Werdens. Praktisch-theol. Überlegungen zu Möglichkeiten u. Grenzen christl. motivierter Erneuerung. – Wü: Seelsorge Echter 1989. XII, 629 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge III; kart. DM 72,– [Diss., Bonn]

Ladenhauf, Karl Heinz: Integrative Therapie und Gestalttherapie in der Seelsorge. Grundfragen u. Konzepte für Fortbildung u. Praxis. – Pad: Junfermann 1988. 210 S. = Integrative Therapie. Beih. XII; kart. DM 24,80.

Wilson, Paul Scott: Imagination of the heart. New understandings in **preaching**. – Nash: Abingdon Pr. 1988. 265 p.; $ 14,95.

Evangelisierung und Pfarrgemeinde. Colloquium Europäischer Pfarrgemeinden 6.–10. Juli 1987 in Seggau/Österreich. – Augsburg: OSA-Verl. 1988. 101 S. = Informationen und Themen LXXIII/LXXIV. Anhang: Paroisse et évangélisation. Augsburg 1988. 105 S.

Manzanera, Miguel: Lateinamerikanische kirchl. Basisgemeinschaften. Eine Herausforderung an die Kirche. – Mchn: Minerva Publ. 1989. 32 S. = Eichstätter Hochschulreden LXIII; kart. DM 9,80.

Gmelch, Michael: Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. – Wü: Echter 1988. XIII, 285 S. [Diss., Würzburg]

Ganzevoort, R. R.: Levensverhalen: een verkenning in hermeneutisch crisispastoraat. – Den Haag: Voorhoeve, 1989. 117 p. = Pastorale handreiking LXVIII.

Die konfessionsverschiedene **Ehe**. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. Franz Böckle ... – Rgb: Pustet 1988. 139 S.; DM 24,80.

Religious pluralism and religious education. Ed. by Norma H. Thompson. Contributors: Norma H. Thompson ... – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1988. 330 p.; $ 14,95.

Marlé, René: Les quatre piliers de la **catéchèse**. Instructions sur le symbole des apôtres, le Notre Père, les commandements, les sacrements. – P: Fayard 1988. 225 p. = Des Chrétiens; F 79,–.

Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht. 1. 5. 1989. – Bonn: Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz 1989. 324 S. = Arbeitshilfen.

Biehl, Peter: Religionspädagogik und Ästhetik. – Jahrbuch für Religionspädagogik V, 1988, (ersch. 1989), 3–44; S. 45–81: Heimbrock, Hans-Günter: **Ritual** als religionspädagogisches Problem; S. 83–111: Bizer, Christoph: Liturgie und Didaktik; S. 115–134: Ruddat, Günter: **Kindergottesdienst** elementar – eine Bilanz zwischen Isolation und Integration; S. 135–148: Lott, Jürgen: „**Civil religion**" / „Bürgerreligion" als religionspädagogisches Problem; S. 169–179: Dienst, Karl: Tendenzen der neueren katholischen Religionspädagogik im Spiegel der „Religionspädagogischen Beiträge"; S. 181–196: Schmidt, Günter G.: Konzeptionelle Überlegungen zum Religionsunterricht auf der gymnasialen Oberstufe; S. 197–212: Reents, Christine: Alternativen zum konfessionellen Religionsunterricht. Ein kurzer Überlick von einer evangelischen Theologin; S. 213–223: Bugge, Knud Eyvin: **AIDS** – eine Herausforderung für den Religionsunterricht; S. 225–236: Törnvall, Anders: Der Religionsunterricht in den Gesamtschulen **Schwedens**. Eine kritische Analyse; S. 247–259: Stoodt, Dieter: Progretto Catechistico **Italiano**. Kirche und Familie in den neuen Katechismen der katholischen Kirche Italiens; S. 289–355: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Bibliographie **1987** für den deutschen Sprachraum; S. 357: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Dissertationen und Habilitationen 1987 im deutschen Sprachraum.

XV. Liturgiewissenschaft

Festschrift für Frieder **Schulz**. Freude am Gottesdienst. Hrsg. von Heinrich Riehm. – Heid: Riehm 1988. 557 S.; DM 30,–; S. 543–550: Bibliographie F. Schulz; DM 30,–.

Mazza, Enrico: La struttura dell'Anafora nelle Catechesi di **Teodoro di Mopsuestia**. – ELit 102, 1988, 147–183; p. 184–233: Carminati, Giancarlo: Una teoria semiologica del linguaggio liturgico: una verifica sull' «Ordo Missae».

Besutti, Giuseppe: Sequenze mariane del «Missale Fratrum Servorum Sanctae Mariae» ‹Pal. lat. 505›. – Virgo fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di D. Bertetto ..., R 1988, 229–251; p. 253–282: Cuva, Armando: Maria SS. nella storia della salvezza: dall'Innario della «Liturgia Horarum»; p. 283–317: Sodi, Manlio: Nuovi testi eucologici per celebrare la memoria di Maria nel Messale Romano per la Chiesa Italiana; p. 319–340: Toniolo, Ermanno M.: Numeri e simboli nell' «Inno Akathistos alla Madre di Dio»; p. 341–393: Triacca, Achille M.: La maternità feconda di Maria Vergine e della Chiesa. Una riconferma dalle omelie di Eusebio «Gallicano» ‹Contributo alla teologia liturgica›.

Boeren, P. C.: Catalogus van de liturgische handschriften van de Koninklijke Bibliotheek. Met medewerking van A. S. Korteweg en G. Piket. – La Haye: Koninklijke Bibliotheek, 1988. 263 p.; hfl 85,–.

Cothenet, Édouard: Exégèse et liturgie. Préface de Pierre-Marie Gy. – P: Éd. du Cerf 1988. 354 p. = Lectio divina CXXXIII; F 200,–.

Huglo, Michel: Les livres de **chant liturgique**. – Turnhout: Brepols 1988. 140 p. = Typologie des sources du moyen age occidental LII.

Gamber, Klaus: Fragen in die Zeit. Kirche u. Liturgie nach d. Vatikanum II. – Rgb: Pustet 1989. 230 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. XXIV.

Terrin, Aldo Natale: Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici. – Brescia: Morcelliana 1988. 255 p = Le scienze umane; Lire 28 000.

Abad Ibánez, José Antonio – Manuel Garrido Bonaño: **Iniciación** a la liturgia de la Iglesia. – Madr: Ed. Palabra 1988. 1023 p.; pes 3430.

L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione. Matias Auge ... – Torino: Marietti 1988. 382 p. = Anàmnesis VI; Lire 40 000.

Clercq, Paul de: Sacrement et acte de foi, une approche nouvelle. – MD 174, 1988, 7–20; p. 21–58: Bousquet, François: La foi chrétienne dans sa spécificité; p. 59–73: Hameline, Jean-Yves: La foi sur son axe fondamental; p. 75–95: Chauvet, Louis-Marie: La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles; p. 97–118: Leclercq, Jean-Pierre: Rites, acte de foi et formes de participation ecclésiale; p. 119–130: Debuyst, Frédéric: Espace et foi, l'œuvre exemplaire d'Emil Steffan; p. 136–157: Nadeau, M.-Th.: Le développement de l'expression Fides ecclesiae.

La celebración en la iglesia. Dionisio Borobio (Director). Tom. II: Sacramentos. – Salamanca: Ed. Sigueme 1988. 788 p. = Lux mundi LVIII.

Musica e liturgia nella cultura mediterranea. Atti del Convegno internazionale di Studi (Venezia, 2–5 ottobre 1985). A cura di Piero G. Arcangeli. – Firenze: Olschki 1988. X, 274 p. = Quaderni della Revista Italiana di Musicologia XX; Lire 43 000,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, D-8000 München 40; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, D-5300 Bonn 1; Prof. Dr. Hugo Brandenburg, FB 14, Domplatz 20–22, D-4400 Münster; Dieter Brünn, Universität Bamberg, Steinertstr. 1, D-8600 Bamberg; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, D-8200 Rosenheim-Oberwöhr; Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Heinrichsdamm 32, D-8600 Bamberg; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. f. christl. Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln 1; Dr. Hugo Goeke, Gartenstiege 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstr. 31a, D-8000 München 22; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Dr. Dieter Hattrup, Univ. Tübingen, Kath.-Theol. Sem., Abt. Dogmatik II, Hölderlinstr. 19, D-7400 Tübingen 1; P. Prof. Dr. Stephan Horn, Salvatorianerkloster, Klosterberg, D-8390 Passau; Rainer B. Irmgedruth, Coll. Borromaeum, Domplatz 8, D-4400 Münster; Christoph Jacob, Dodostr. 11, D-4400 Münster; Prof. Dr. Anastasios Kallis, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, D-4400 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, D-3167 Burgdorf; Dr. Johannes Meier, Friedenstr. 47, D-8700 Würzburg; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, D-4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21 D-4790 Paderborn; Alois Moos, An der Bleiche 9, D-6719 Wattenheim; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-8000 München 60; Dr. Klaus Müller, Prinz-Rupprecht-Str. 14, D-8400 Regensburg; Dr. Wunibald Müller, Bergstr. 36, D-7803 Gundelfingen; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Dr. Stanislaw Rabiej, Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, D-4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Jörg Viktor Sandberger, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, D-6900 Heidelberg 1; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 23 03, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Jürgen Werbick, D-5902 Netphen 2; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-4400 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

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 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 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: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Neutestamentliche Abhandlungen" (Verlag Aschendorff) bei.