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.