theol
+ Bu

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — **1989** — **85. Jahrgang**

Joachim Wiemeyer: Renaissance der Wirtschaftsethik . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 99
I. Baldermann: Einführung in die Bibel (Otto Knoch)
E. Gerstenberger: Jahwe – ein patriarchaler Gott? (Marie-Theres Wacker)
J. Duplacy: Études de critique textuelle du Nouveau Testament (Gerd Mink)
A. Veilleux: La Première / Seconde Apocalypse de Jacques (NH V,3) / (NH V,4) (Hans-Josef Klauck)
D. Rouleau: L'Épitre Apocryphe de Jacques (NH I,2) / L. Roy: L'Acte de Pierre (BG 4) (Hans-Josef Klauck)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106
K. Torjesen: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis (Maria-Barbara von Stritzky)
J. Poffet: La méthode exégétique d'Héraclèon et d'Origène commentateurs de Jn 4 (Norbert Brox)
B. Kötting: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche (Paul Mikat)
M. Gödecke: Geschichte als Mythos (Hans Reinhard Seeliger)
J. Kadlec: Prehled církevních ceskych dejin (Emil Valasek)
S. Ernst: Gewißheit des Glaubens (Heinz Robert Schlette)
E. Schockenhoff: Bonum hominis (Gerhard L. Müller)
H. Dungersheim: Schriften gegen Luther (Bernhard Lohse)
U. Asendorf: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten (Gunther Wenz)
J. Tellechea Idígoras: Sabado espiritual y otros ensayos Carrancianos (Johannes Meier)
G. Winkler: Die nachtridentinischen Synoden im Reich (Remigius Bäumer)
P. Tillich: Main Works / Hauptwerke. Bd 4: Religionsphilosophische Schriften. Bd 5: Religiöse Schriften (Erdmann Sturm)
D. Becker: Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? (Erdmann Sturm)
E. Biser: Buber für Christen (Christian Schütz)

Fundamentaltheologie / Dogmatik . . Sp. 126
Mystik und Politik (Wolfgang Huber)
D. Brown: Continental Philosophy and modern Theology (Edmund Arens)
P. Gisel: Croyance Incarnée (Kossi-Joseph Tossou)
J. Glebe-Möller: A Political Dogmatic (Edmund Arens)
R. Muñoz: Der Gott der Christen (Andrea Tafferner)

Liturgiewisenschaft . . . . . Sp. 133
Liturgie und Dichtung (Klemens Richter)
G. Muschalek: Kult, Kultur und christliche Liturgie (Klemens Richter)
A. Gerhards: Feier-Formen (Franz Kohlschein)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 136
L. Chiapetta: Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico (Klaus Lüdicke)
X. Ochoa: Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici (Klaus Lüdicke)
H. Zapp: Codex Iuris Canonici (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 139
Genetik und Moral (Joachim Piegsa)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 140
A. Grözinger: Praktische Theologie und Ästhetik (Norbert Mette)
W. Fürst: Praktisch-theologische Urteilskraft (Norbert Mette)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 143
C. Long: Significations (Stephan Wisse)
W. Jaeschke: Die Vernunft in der Religion (Hansjürgen Verweyen)
G. Picht: Kants Religionsphilosophie (Achim Engstler)
H. Beck: Natürliche Theologie (William Hoye)
Evolution und Gottesglaube (Werner Bröker)
B. Kevekordes: Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts (Heinrich Schipperges)
F. Stuhlhofer: Naturforscher und die Frage nach Gott (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160
J. Newman: Gott – das Licht des Lebens (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Renaissance der Wirtschaftsethik

Von Joachim Wiemeyer

Probleme der Wirtschafts- und Sozialordnung bilden den traditionellen Schwerpunkt der Katholischen Soziallehre. Mit ihrer normativen Betrachtung der Wirtschaftsordnung und des konkreten Wirtschaftslebens stieß sie seit Beginn der 60er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland bis in die jüngste Vergangenheit weder bei den Wirtschaftswissenschaften (Volks- und Betriebswirtschaftslehre) noch in der politischen und wirtschaftlichen Praxis auf größere Resonanz. Es bestand ein weitverbreitetes Desinteresse an Wirtschaftsethik, das sich nicht zuletzt in einer geringen Anzahl einschlägiger Veröffentlichungen niederschlug. Seit einiger Zeit hat sich diese Situation, vor allem auch durch Impulse aus den „business ethics" der Vereinigten Staaten, grundlegend gewandelt.[1] Auch in der Bundesrepublik Deutschland findet eine breite Diskussion über wirtschaftsethische Fragen in wissenschaftlichen Arbeitsgruppen, in Akademietagungen, Managementseminaren usw. statt. Ihre erste Institutionalisierung im Wissenschaftsbetrieb der Bundesrepublik Deutschland soll die Wirtschaftsethik mit der Errichtung eines Lehrstuhls für Unternehmens- und Wirtschaftsethik an der neuerrichteten Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Kath. Univ. Eichstätt mit Sitz in Ingolstadt finden.

An den wissenschaftlichen Bemühungen über wirtschaftsethische Fragen beteiligen sich neben Volks- und Betriebswirten auch Philosophen und Theologen beider christlichen Konfessionen. In diesem interdisziplinären Dialog ragt in der bisherigen wirtschaftsethischen Diskussion die temporäre Arbeitsgruppe „Wirtschaftswissenschaft und Ethik" des angesehenen „Vereins für Socialpolitik" besonders hervor. Die in drei Sitzungen erarbeiteten Ergebnisse der Gruppe sind im nachfolgenden Sammelband publiziert worden:

Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Hg. v. Helmut Hesse. – Berlin: Duncker & Humblot 1988, 412 S. (Schriften des Vereins für Socialpolitik. Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, N.F. Bd 171), kart. DM 148.–

Der Sammelband enthält achtzehn Beiträge, die ein breites Spektrum unterschiedlicher wirtschaftsethischer Ansätze von Theologen, Philosophen, Volks- und Betriebswirten repräsentieren, das von Grundlagenfragen im Verhältnis von Wirtschaftswissenschaft und Ethik bis hin zu konkreten Anwendungsfeldern reicht.

[1] Der Verfasser hat die Entwicklung der Diskussion über wirtschaftsehtische Fragen näher in seinem Beitrag „Neuere Literatur zur Wirtschaftsehtik", in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988) S. 213–226, erläutert und dort eine Reihe von bis Mitte 1987 erschienene Schriften besprochen.

19. DEZ. 1989
J 216

Am Beginn steht ein ausgezeichneter Übersichtsartikel, dessen Vorlage von dem an der Privatuniversität Witten-Herdecke tätigen Ökonomen und Philosophen Karl Homann und dem Göttinger Volkswirt Helmut Hesse erstellt wurde und der gemeinsam von allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe verantwortet wird, ohne daß von jedem einzelnen der Unterzeichner alle Aussagen geteilt werden. Hier wird erstmals der Versuch einer systematischen Ordnung unterschiedlicher wirtschaftsethischer Ansätze unternommen. Der zentrale Ansatzpunkt einer Integration von Wirtschaftswissenschaft und Ethik wird in der Einheit menschlicher Handlungen gesehen, die immer auch eine ethische wie eine ökonomische Dimension aufwiesen. Aus forschungsstrategischen Gründen erfolgte Beschränkungen wie z. B. die Anwendung des Konzepts des „homo oeconomicus" müßten methodologisch ausreichend reflektiert werden, um Mißverständnisse im Gespräch mit der philosophischen und theologischen Ethik besonders hinsichtlich der Bedeutung des Begriffs „Egoismus" zu vermeiden.

Darüber hinaus sprechen sich die Mitglieder der Arbeitsgruppe für eine Institutionalisierung der wirtschaftsethischen Forschung an wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten und für die Einbeziehung von wirtschaftsethischen Lehrveranstaltungen in das Pflichtprogramm für Volks- und Betriebswirte aus.

Unter den Grundlagenbeiträgen ist der Ansatz von Homann bemerkenswert, der das übliche Vorgehen der Wirtschaftsethik, bei dem vorgefaßte ethische Prinzipien zur Regulierung individuellen wirtschaftlichen Verhaltens oder wirtschaftlicher Institutionen angewandt werden, umkehrt. Homann entwickelt eine ökonomische Theorie der Moral, mit der er ökonomische Überlegungen in die Diskussion über die Grundlegung der Ethik einbringt.

Peter Koslowski, Prof. am Institut für praktische Philosophie in Hannover, versucht in seinem Beitrag aufzuzeigen, daß in der Marktwirtschaft insbesondere für Unternehmensleitungen ethisch relevante Handlungsspielräume durch faktisch immer gegebene Marktunvollkommenheiten bestehen. Dadurch werde einer Wirtschaftsethik für Unternehmer, die sich wiederum auf religiöse Überzeugungen stützen müsse, Raum gegeben.

Franz Böckle skizziert in seinem Beitrag kurz die neuere Ethikdiskussion in der katholischen Moraltheologie, was gerade für einen unkundigen Leserkreis wichtig ist. Er erwähnt das christliche Menschenbild, die Ableitung von Menschenrechten aus Vernunft und Erfahrung sowie die Notwendigkeit ihrer Fundierung in einem gesellschaftlichen Wertkonsens. Er will mit seinen Überlegungen aufzeigen, daß eine über bloße Zweckrationalität hinausgehende Vernunft für die Ethik des Wirtschaftslebens notwendig ist. Der evangelische Theologe Eilert Harms, Mainz, zeigt auf, daß im Konzept des Ökonomie-Nobelpreisträgers F. A. v. Hayek für Wirtschaftsethik von dessen Grundansatz her kein Raum ist. Der Konstanzer Ökonom Gérard Gäfgen analysiert die Entstehung, gesellschaftliche Durchsetzung und Veränderung von in der Gesellschaft tatsächlich geltenden Normen für das Wirtschaftsleben. Veränderungen von Normen seien einerseits Voraussetzung für die Veränderung von Institutionen, andererseits aber auch deren Ergebnis. Gäfgen weist auf die Relevanz dieser theoretischen Überlegungen für die Sozialethik hin, vor allem hinsichtlich der Möglichkeit soziale Probleme allein mit Normenänderungen bewältigen zu können.

Neben diesen grundlegenden Beiträgen werden in einer Reihe von Studien wirtschaftsethische Fragen der internationalen Wirtschaftsbeziehungen behandelt.

So untersucht der St. Gallener Privatdozent für Wirtschaftsethik Georges Enderle, wieweit das LOME-III-Abkommen zwischen der EG und den AKP-Staaten die Bedürfnisse der Ärmsten in den Entwicklungsländern berücksichtigt. Helmut Hesse setzt sich mit Fragen der Neuordnung der Weltwirtschaft auseinander. Der Frankfurter Entwicklungsökonom Hermann Sautter analysiert den fördernden bzw. hemmenden Einfluß verschiedener Religionen auf die wirtschaftliche Entwicklung. Der Konstanzer Ökonom Hans-Jürgen Vosgerau behandelt das Problem internationaler Wanderungen (Aussiedler, Gastarbeiter, „Wirtschaftsasylanten") aus der Sicht von Auswanderungs- wie Einwanderungsländern. Im Zusammenhang mit dieser Problematik tritt der frühere österreichische Finanzminister Wolfgang Schmitz für das sozialethische Postulat des „Vorrangs des Kapitals vor der Arbeit" bei der Faktormobilität ein, d. h. das Kapital hat zu den Arbeitskräften zu wandern und nicht umgekehrt. Schmitz erwähnt diesen Aspekt bei der Behandlung währungsethischer Fragen unter Einbeziehung der internationalen Verschuldungskrise.

Die beiden Hamburger Ökonomen Birger P. Priddat und Harald Scherf setzen sich in ihren Beiträgen kritisch mit wirtschaftsethischen Stellungnahmen der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik zu „Arbeitslosigkeit" und „Wettbewerb und Leistung" auseinander, um aufzuzeigen, daß die ethischen Postulate angesichts des Fehlens einer tiefergehenden ökonomischen Analyse unzureichend fundiert sind.

Der Kaiserslauterner Betriebswirt Heiner Müller-Merbach und der Münchener Jesuit Walter Kerber behandeln Fragen ethischer Aspekte der Unternehmensführung. Kerber spricht dabei als ethisch relevante Fragen für Führungskräfte die Humanisierung des Arbeitslebens, die Rationalisierung mit Arbeitskräfteabbau, die Behandlung leistungsschwacher Mitarbeiter, den Umweltschutz und das Wettbewerbsverhalten an. Individuelle Bewußtseinsbildung der Führungskräfte, die Erarbeitung von ethischen Unternehmensleitlinien, von Verbänden erstellte Verhaltenskodices sowie die Mitwirkung von Führungskräften an der Verbesserung staatlicher Rahmenbedingungen werden als Ansatzpunkte wirtschaftsethischer Aktivitäten von Unternehmensleitungen gesehen.

Weitere Beiträge von Volkswirten setzen sich mit Problemen einer Gleichverteilung von Einkommen (Günter Gabisch) und der Steuermoral (Wulf Gärtner) sowie der Ethik der sozialen Marktwirtschaft (Werner Lachmann) auseinander.

Der vorliegende Sammelband enthält ein breites Spektrum wirtschaftsethischer Studien auf durchweg hohem Niveau. Es wird deutlich, daß für Wirtschaftsethik sowohl in der Grundlagendiskussion, als auch bei konkreten Anwendungsfeldern erhebliche Forschungsmöglichkeiten bestehen. Bemerkenswert ist, daß in diesem Bd keine dogmengeschichtlichen Beiträge enthalten sind und daß die betriebswirtschaftliche Beschäftigung mit Ethik noch wenig ausgeprägt ist. Während eine Vielzahl von Volkswirten in der Arbeitsgruppe mitgearbeitet hat, war nur ein Betriebswirt vertreten.

Einer der Autoren des Sammelbandes hat den ersten geschlossenen Entwurf einer systematischen Wirtschaftsethik vorgelegt:

Koslowski, Peter: **Prinzipien der ethischen Ökonomie**. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. 339 S., kart. DM 49.– / Lw DM 89.–

Der Vf. des vorliegenden Werkes ist studierter Philosoph und Volkswirt und war vor seiner Berufung an das vom Bischof von Hildesheim gegründete Institut für praktische Philosophie in Hannover als Prof. an der Privatuniversität Witten-Herdecke tätig. Trotz seiner jungen Jahre (Jg. 52) weist der Berater des Bundeskanzleramtes eine große Breite von Publikationen auf.

Das anspruchsvolle Ziel des Werkes ist die Wiederbelebung der praktischen Philosophie im Sinne einer Einheit von Ökonomie, Philosophie (Ethik) und Metaphysik (Religion). In diesem Sinne ist „Ethische Ökonomie" zu verstehen als:

1. die Behandlung der ethischen Voraussetzungen der Wirtschaft und des Wirtschaftslebens,
2. eine ökonomische Theorie der Ethik und der auf die Wirtschaft bezogenen Ethik (= Wirtschaftsethik im engeren Sinne) und
3. materiale Güterlehre und kulturelle Ökonomie.

Im 1. Kap. wird die Ausgangsthese aufgestellt, daß ein Versagen der Steuerungsmechanismen „Markt" und „Staat" Ethik als weiteren Mechanismus zur menschlichen Verhaltenssteuerung erforderlich macht. Aber auch Ethik kann versagen, so daß sie einer religiösen Absicherung bedarf.

Im 2. Kap. wird die Formale Ethik (in Verbindung mit Kant) und im 3. Kap. die Materiale Ethik (Scheler) behandelt. Dem schließt sich im 4. Kap. der Zusammenhang zwischen Ökonomie und Kultur an. Im 5. Kap. wird der Ansatz für Wirtschaftsethik mit dem Konzept der Handlungen mit Nebenwirkungen (Doppelwirkungen) entfaltet.

Das 6. Kap. behandelt den Zusammenhang von Ökonomie und Ontologie. Im 7. Kap. wird nachgewiesen, daß die in der Realität immer bestehenden Marktunvollkommenheiten Raum für ethisches Verhalten von Marktteilnehmern, besonders Unternehmensleitungen, lassen. Die beiden abschließenden Kap. 8. und 9. sind der Gerechtigkeit von Tausch und Preis gewidmet. K. will hier die mittelalterliche Theorie des „gerechten Preises" rehabilitieren.

Vordergründig zeichnet sich das Werk durch die Breite aus, mit der Philosophische Ethik, Katholische Moraltheologie und moderne Nationalökonomie aufgegriffen werden. Daß bei einem solchen anspruchsvollen Vorhaben nicht alle vorhandenen Ansätze aufgegriffen werden, liegt nahe. Die Lücken sind aber offensichtlich nicht auf die begrenzte Arbeitskapazität des Vf.s zurückzuführen, sondern liegen in seinem Grundanliegen einer Verbindung von „Naturrecht und Liberalismus" begründet. Der Vf. klammert bewußt alle Strömungen der Philosophie, Katholischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik aus, die z. B. konträr zu seinem Naturrechtsverständnis stehen. Demgemäß fehlen in dem Werk die Positionen angesehener Philosophen (Höffe, Patzig, Tugendhat) sowie wichtiger katholischer Moraltheologen (Auer, Böckle, Furger, Schüller) und anderer Wirtschaftsethiker (Homann). Das grundlegende Werk von Rawls zur Gerechtigkeitstheorie[2] wird zwar erwähnt, aber die äußerst knappe Behandlung auf weniger als zwei S. wird dessen Stellenwert im Rahmen der internationalen wissenschaftlichen Diskussion in keiner Weise gerecht. Ebenso selektiv wie unzureichend wird die moderne Nationalökonomie aufgenommen, deren Terminologie immer anklingt, dessen systematische Denkweise sich K. aber nicht zu eigen macht.

[2] John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am. M. 1975.

Bei den ökonomischen Überlegungen spielt die Frage des „gerechten Preises" eine zentrale Rolle, wobei K. durchaus die institutionellen Rahmenbedingungen für eine Marktordnung angibt, sie aber nur am Rande behandelt. Damit wird die in der Moderne zentrale Frage der Wirtschaftsethik nach der Gestaltung der Institutionen der Gesellschaft nicht zum systematischen Ausgangspunkt der Analyse genommen. Selbst wenn K. sich von einer mittelalterlichen Ständeordnung der institutionalisierten Ungleichheit der Menschen distanziert, ist sein Konzept der „Postmoderne" doch eher ein Weg in die „Praemoderne".

Im Prinzip geht die Konzeption von K. von einer Priorität der Individual- vor der Sozialethik aus. Seine Perspektive ist die eines Beichtvaters für Unternehmer, der ihnen Kriterien an die Hand gibt, wie sie sich ethisch verhalten sollen. Da aus der Sicht des einzelnen die Wirtschaftsordnung aber immer gegeben ist und er sie nicht allein ändern kann, ist notwendigerweise das Ergebnis einer solchen Konzeption ein gesellschaftlicher Konservatismus. Tatsächlich waren (Aufbau des modernen Sozialstaates) und sind alle wesentlichen wirtschaftsethischen Fragen sozialethischer Natur. Daher ist nicht ersichtlich, wie K. mit seinem Konzept die nachfolgenden Fragen einer Lösung näherbringen will:

a) Welche Güter sollen privat und welche sollen über den Staat angeboten werden (z. B. Privatisierung von Post-, Gesundheits- und Bildungswesen)?

b) Unter welchen Bedingungen darf der Staat mittels Preisfestsetzung, Subventionen, Protektionismus (z. B. Landwirtschaft, Kohle) in den Markt eingreifen?

c) Gibt es Konflikte zwischen den gegenwärtigen Rechten und der gegenwärtigen Struktur der Gewerkschaften einerseits, und der Beseitigung der Arbeitslosigkeit andererseits, und wie sind sie zu lösen?

d) Welche Rahmenbedingungen sind unter Berücksichtigung intergenerationeller Gerechtigkeit für eine effiziente Umweltschutzpolitik zu schaffen?

Geradezu bestürzend sind die Ausführungen von K. zur „internationalen Preisgerechtigkeit". Wenn man sich – anders als der Rezensent – das Konzept des „gerechten Preises" als zentralen Ansatzpunkt wirtschaftsethischer Betrachtung zu eigen macht, stellt es einen systematischen Bruch in der Argumentation dar, wenn K. es ausdrücklich ablehnt, die Konzeption auch auf den Weltmarkt anzuwenden. Damit nimmt K. eine Position ein, die sich m. E. mit christlichen Wertvorstellungen nicht vereinbaren läßt, weil ja eine christliche Ethik von einer gleichen Würde aller Menschen der Erde ihren Ausgangspunkt nimmt. Es ist bezeichnend, daß K. ältere Schriften von katholischen Sozialethikern wie Messner und Nell-Breuning sowie auch die Enzyklika „Quadragesimo anno" an einigen Stellen zitiert, neuere Sozialenzykliken, die gerade an dieser Stelle eine andere Position als K. einnehmen, aber nicht erwähnt.

Zusammenfassend muß man feststellen, daß für eine christliche Sozialethik die vorliegende Untersuchung keine dynamischen Impulse weder in der Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Zeit bietet, noch darin konkrete Lösungsansätze für drängende sozialethische Fragen gefunden werden können.

Ethische Fragen des Wirtschaftslebens gehören zu den Schwerpunkten der Arbeit der kath. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Im Rahmen eines über mehrere Jahre angelegten Dialogprogramms „Wirtschaft und Ethik" in Zusammenarbeit mit der Rabanus Maurus Akademie Wiesbaden hat die Akademie den St. Gallener Privatdozenten für Wirtschaftsethik Georges Enderle gebeten, einen Überblick über die jüngste Entwicklung dieser Disziplin zu geben:

Enderle, Georges: **Wirtschaftsethik im Werden**. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1988. 102 S. (Im Schellenkönig 61, 7000 Stuttgart 1), kart. DM 10.–

Nach der Einleitung behandelt E. im 2. Abschnitt zunächst Wirtschaftsethik als interdisziplinäre Forschung und stellt dabei drei verschiedene Formen des Verhältnisses von Wirtschaftswissenschaft und Ethik dar, wobei er sowohl eine Dominanz der Ethik über die Wirtschaftswissenschaft wie umgekehrt einen „ökonomischen Imperialismus" als Dominanz der Wirtschaftswissenschaft über die Ethik ablehnt und sich für Gleichwertigkeit beider Disziplinen ausspricht. Im kurzen 3. Abschnitt wird das Theorie-Praxis – Verhältnis behandelt. Im 4. Abschnitt wird ein institutioneller Überblick über die jüngste Entwicklung der Wirtschaftsethik in Forschung und Lehre gegeben und besonders die Errichtung des ersten entsprechenden Lehrstuhls im deutschsprachigen Bereich an der Wirtschaftshochschule St. Gallen hervorgehoben. Anschließend werden Formen der Institutionalisierung von Ethik in die unternehmerische Praxis etwa durch Ethik-Kodices von Unternehmen, Ethik-Komitees auf Firmenebene und Ethik-Seminare für Manager behandelt. Im abschließenden 5. Abschnitt entwickelt E. sein eigenes Programm für eine wirtschaftsethische Forschung, wobei er Wirtschaftsethik als angewandte Ethik bezeichnet. E. vertritt einen ethischen Kognitivismus. Bei der Auswahl der Schwerpunktsetzung plädiert er weder für die Individualebene (etwa eine Konsumethik für einzelne Konsumenten) noch für die Makroebene der grundlegenden ökonomischen Institutionen der Gesellschaft (Wirtschaftsordnungsprobleme), sondern für die von ihm als Meso-Ebene bezeichnete Ethik von Organisationen wie Unternehmen.

E.s Beitrag gibt einen guten Überblick über die jüngste Entwicklung wirtschaftsethischer Forschung und ordnet die bisher entwickelten Forschungsbeiträge in verschiedene Ansätze und Richtungen adäquat ein. Ein relativ ausführliches Literaturverzeichnis über die aktuelle deutsch- und englischsprachige Literatur schließt den Beitrag ab. Ob seine These, daß der Schwerpunkt der wirtschaftsethischen Forschung auf der Meso-Ebene liegen sollte, weil hier „ein Forschungsvakuum" liege, zutrifft, muß allerdings bezweifelt werden. Offensichtlich ist hier das legitime Interesse der Akademie, die auf dieser Ebene am ehesten Tagungen durchführen könnte, nicht unwichtig gewesen. Hingegen lassen sich viele drängende gesellschaftliche Probleme in der Bundesrepublik Deutschland wie die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die Reform des Sozialstaates (Gesundheits- und Rentenreform) sowie die Umstellung auf ein ökologiegerechteres Wirtschaften in erster Linie durch Reformen auf der Makro-Ebene erreichen.

Die Auseinandersetzung mit wirtschaftsethischen Fragen hat bei den deutschen Jesuiten eine lange Tradition, so daß es nicht erstaunt, wenn ein jüngeres Ordensmitglied sich in seiner Diss. diesem Bereich zuwendet:

Kuppler, Benno: **Kapital im Wandel**. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von „Kapital". – Baden-Baden: Nomos 1988. 165 S., kart. DM 38.–

Die vorliegende Untersuchung des im Ludwigshafener Heinrich-Pesch-Haus tätigen studierten Betriebswirts K. ist seine von der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana angenommene Diss. K. will Kontinuität und Wandel des Kapitalbegriffs in offiziellen kirchlichen Dokumenten der Soziallehre seit „Rerum novarum" nachzeichnen.

Nach der Einführung im ersten Abschnitt behandelt er im zweiten (14–35) die Diskussion über den Kapitalbegriff in den Wirtschaftswissenschaften. Er entscheidet sich für einen Kapitalbegriff in Anlehnung an Böhm-Bawerk (1909), der Kapital nicht unmittelbar mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln verbindet.

Im 3. Abschnitt (36–70) gibt er relativ breit die „Grundlagen der katholischen Soziallehre" in der traditionellen Weise der Standardlehrbücher und Einführungen wieder, wobei er die deutschsprachige Literatur umfassend zitiert und auch fremdsprachige Werke mit einbezieht.

Im 4. Abschnitt (71–112) behandelt er nacheinander acht wichtige Dokumente der Soziallehre und führt ihre wichtigsten Inhalte in Beziehung zum Kapitalbegriff an. Nach Abschluß jedes Unterabschnitts faßt er als Ergebnis der Textanalyse kurz die Kernpunkte zusammen.

Im 5. Abschnitt (112–134) greift er das Thema „Kapital im Wandel" nun nicht mehr in chronologischer Reihenfolge, sondern in systematischer Form auf. Die bereits angeführten Stellen der Sozialenzykliken werden – angereichert durch einige konkretisierende und interpretierende Stellungnahmen von wissenschaftlichen Vertretern der Soziallehre – wiederholt.

Der umfangreiche Anmerkungsapparat und das relativ voluminöse Literaturverzeichnis können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die vorliegende Untersuchung – allenfalls abgesehen vom 5. Abschnitt – kaum inhaltlich neue Aspekte hervorbringt. Der Vf. erfüllt mit dieser Arbeit nicht die Aufgaben, die den Jesuiten von ihren Ordensoberen Arrupe und Kolvenbach, die K. in der Einleitung ausgiebig zitiert, gestellt werden.

Theoretisch interessante Fragen für die Fortentwicklung der Soziallehre, wie

– das Zusammenwirken von „Basiserfahrungen" von Gläubigen, der wissenschaftlichen Sozialethik und des kirchlichen Lehramtes,

– die wissenschaftstheoretischen Fragen des Verhältnisses von Theologie und Sozialwissenschaften,

– das Verhältnis von Soziallehre, politischer Theologie und Befreiungstheologie, werden zwar in ihrer Bedeutung zutreffend herausgestellt, aber nicht näher behandelt.

Ebensowenig werden theoretische Weiterentwicklungen in den Wirtschaftswissenschaften auch nur erwähnt, wie die Entwicklung einer Theorie der Eigentumsrechte (property rights), die Transak-

tionskostenökonomie oder die Humankapitaltheorie. Gerade die besonders von dem Ökonomienobelpreisträger von 1983, Theodore Schultz[3], entwickelte Humankapitaltheorie würde bei einigen Aspekten der kirchlichen Soziallehre zu einer völlig veränderten Perspektive führen. Schultz stellt heraus, daß die Gesellschaft durch die kostenlose Ausbildung jeden qualifizierten Arbeitnehmer zum Kapitalisten macht und diesem Humankapital in einer modernen Industriegesellschaft rund 90 Prozent des Einkommens zufließt.

Die Referate und die Diskussion einer Tagung katholischer Sozialethiker und Ökonomen aus dem Sommer 1986 zu wirtschaftsethischen Fragen enthält der von dem Salzburger Sozialethiker Franz-Martin Schmölz hg. und nun endlich erschienene Sammelband:

Kirche und Wirtschaft. Überwundene Berührungsängste. Hg. v. Franz-Martin Schmölz. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1989. 232 S. (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, NF Bd 30), DM 36.–

Der Bd enthält im ersten Teil (15–140) insgesamt 9 Referate zu unterschiedlichen wirtschaftsethischen Fragen mit einem Schwerpunkt auf der Dritte-Welt-Problematik (Merk, Schmitz, Schmölz, Weiler). Daneben werden Grundfragen der Wirtschaftsethik (Reisinger, Nawroth, Klose) zur Bedeutung des Unternehmers in der Wirtschaftsordnung (Böggemann) und zur Umweltethik (Lehenhofer) behandelt.

Im zweiten Teil (143–232) sind die Wortprotokolle der den Referaten folgenden Diskussionen abgedruckt.

Die nachfolgenden Werke haben weniger Anspruch, neueste wissenschaftliche Forschungsergebnisse zu präsentieren, sondern richten sich an einen breiten Leserkreis:

Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht. Übers. aus dem Amerikanischen von Leslie Richford. Hg. v. Robert Clouse. – Marburg an der Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH 1988. 250 S. (Wealth and Poverty, Inter-Varsity Christian Fellowship of the USA), kart. DM 27.80

In dem Diskussionsband werden von vier Autoren, die alle im Vorwort des Hg.s als Evangelikale bezeichnet werden, aus christlicher Sicht unterschiedliche Positionen zu den Wirtschaftssystemen vorgestellt. Der Bd ist so konzipiert, daß jeder der Vf. seine eigene Position ausführlich darstellen kann und jeweils zu den Beiträgen der übrigen drei Stellung nimmt, so daß zu jeder Position sogleich die kritischen Gegenargumente mitgeliefert werden.

Im 1. Abschnitt plädiert Gary North, vorwiegend mit dem Diebstahlsverbot des Dekalogs und dem Gebot des Zehnten, für einen liberalistischen Minimalstaat marktwirtschaftlicher Prägung auf der Basis des Privateigentums. Da für ihn Steuersätze oberhalb von 10 Prozent mit Mehrheit beschlossener Diebstahl sind, muß er alle empirisch vorhandenen Wirtschaftssysteme für Varianten eines unchristlichen Sozialismus halten. Armut in der 3. Welt sei durch Übernahme der Werte (Sparsamkeit, Leistungsbereitschaft) und der Institutionen (Privateigentum, Märkte) westlicher Zivilisation und durch private Caritas zu beseitigen.

Im 2. Abschnitt plädiert William F. Diehl auf der Basis christlicher Grundwerte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung für eine staatlich gelenkte Marktwirtschaft, bei der der Staat durch Marktregulierung und Sozialleistungen in das Marktgeschehen ordnend eingreift. Empirischer Hintergrund sind dabei die konkreten Wirtschaftssysteme der USA, aber auch Japans, während Wohlfahrtsstaaten mit kollektiv organisierter Solidarität wie Schweden mit dem Vorwurf „käuflicher Liebe" abgelehnt werden.

Im 3. Abschnitt fordert Art Gish, ausgehend vom Koinonia-Gedanken der Urkirche, die Christen zum Rückzug aus der kapitalistischen Wirtschaft und zur Bildung dezentraler Lebensgemeinschaften auf. Durch das christliche Vorbild würden sich solche Lebensformen ausdehnen und langfristig Rückwirkungen auf die Gesamtgesellschaft haben. Ähnliche Vorstellungen findet man in der alternativ-ökologischen Bewegung, im katholischen Bereich bei den Gebrüdern N. und G. Lohfink sowie dem Innsbrucker Sozialethiker H. Büchele und in der Praxis der „Integrierten Gemeinde" München.

Im abschließenden 4. Abschnitt plädiert John Gladwin wohl eher für ein Modell skandinavischer Wohlfahrtsstaaten wie Schweden, obwohl durch den Titel „Zentralistische Planwirtschaft" eher Systeme der Ostblock-Staaten suggeriert werden. Durch massive Umverteilung über progressive Besteuerung soll hier der Staat soziale Gerechtigkeit dadurch erreichen, daß Grundgüter wie Ernährung, Wohnung, Bildung und Arbeit den Armen garantiert werden. Private Caritas reiche dazu allein nicht aus.

[3] Theodore Schultz, In Menschen investieren, Tübingen 1987.

Angesichts der weitreichenden Auffassungsunterschiede – obwohl sich alle Standpunkte auf christliche Postionen berufen – stellt sich die Rückfrage nach den Ursachen der Divergenzen. Nach Auffassung des Rezensenten liegen sie vor allem begründet in:

1. unterschiedlichen Vorverständnissen beim Herangehen an die Exegese des Alten und Neuen Testamentes sowie der Frage, ob die Gesetze des AT nach Christus unverändert Gültigkeit besitzen;

2. der Problematik, ob man aus der Bibel konkrete Anleitungen für die Gestaltung der heutigen Wirtschaft ableiten kann oder ob nur Grundprinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit, vorrangige Option für die Armen usw. gewonnen werden können, die dann vor dem Hintergrund einer in 3000 Jahren gewandelten sozialen Wirklichkeit unter Heranziehung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und empirischer Erfahrungen konkretisiert werden müssen;

3. unterschiedlicher Einschätzung empirischer Sachverhalte, etwa der Frage, ob Armut in der 3. Welt vorwiegend auf der fehlenden Übertragung liberaler Werte und Institutionen oder auf Ausbeutung durch die Industrienationen beruht;

4. der Frage, ob sich Christen in allen Lebensbereichen dieser Welt, d. h. auch in Politik und Wirtschaft, engagieren sollen und dabei problematische Kompromißentscheidungen mittragen sollen, oder ob sie eher durch prophetische Zeichenhandlungen die Welt zur Umkehr bewegen sollen.

Die auch unter Christen verstärkt in Gang gekommene wirtschaftsethische Diskussion wird von der Beantwortung dieser Grundfragen abhängen. Der Sammelband bietet durch das breite Spektrum der Positionen und Argumente wichtige Anstöße zur inhaltlichen Diskussion und weist auf die genannten weitergehenden Probleme und damit die Notwendigkeit grundlegender methodischer Reflexionen hin.

Nicht als Dialog verschiedener Vf., sondern als ein von einem Vf. verfaßter Dialog dreier Personen ist das nachfolgende Werk konzipiert:

Lefringhausen, Klaus: **Wirtschaftsethik im Dialog**. – Stuttgart: Radius 1988. 214 S., kart. DM 28.–

In Form eines Briefwechsels zwischen drei Generationen hat L., Ökonom und Mitarbeiter der Evangelischen Kirche im Bereich Entwicklungspolitik, sein Buch angelegt. Dabei repräsentieren der Vater, als Unternehmer, der Sohn, als evangelischer Pfarrer, und der Enkel, als politisch engagierter Jugendlicher, drei typische Blickwinkel, von denen aus in kirchlichen Gesprächskreisen an wirtschaftsethische Fragen herangegangen wird. Die vom Vf. dort selbst erlebten Sprachbarrieren und andere Hürden, die das Finden einer gemeinsamen Gesprächsebene erschweren, gaben den Anstoß. In den insgesamt 28 Einzelbriefen werden sowohl Grundsatzfragen der Wirtschaftsethik, wie die unterschiedlicher Verantwortungsebenen als auch eine Vielzahl aktueller konkreter Einzelfragen behandelt. Dazu gehört die Dritte-Welt-Problematik ebenso wie die Bedeutung von Verhaltenskodizes für Unternehmer, ethische Probleme von Markt und Wettbewerb, Fragen von Ökologie und Ökonomie, die Problematik des Strukturwandels und der Arbeitslosigkeit bis hin zum Verhalten von kirchlichen Amtsträger bei Betriebsstillegungen.

Die Gegenüberstellung unterschiedlicher Argumente verdeutlicht anschaulich die Differenziertheit und Komplexität wirtschaftsethischer Probleme, wobei die Qualität des Buches darin liegt, daß in der Regel auch die jeweils für den Einzelpunkt wesentlichen Argumente relativ umfassend genannt werden. Damit wird deutlich, daß es häufig keine Patentrezepte zur Problemlösung gibt.

L. hat bewußt keine systematische Wirtschaftsethik konzipiert, sondern er will einen breiten Leserkreis ansprechen, der an ethischen Problemen des Wirtschaftslebens interessiert ist und bei den verschiedensten Gesprächspartnern jeweils für andere Herangehensweisen Verständnis wecken, um so die Dialogbereitschaft zu fördern. Die Hinführung zu diesem Ziel ist ihm inhaltlich gut gelungen. Dabei ist aber die Form des Briefstils nicht konsequent durchgehalten, weil einzelne Briefe die Gestalt kleiner Aufsätze annehmen. Es wäre wünschenswert, wenn auch auf katholischer Seite unter Einbeziehung der reichen wirtschaftsethischen Tradition der katholischen Soziallehre ein entsprechendes Werk vorgelegt werden könnte.

Ebenfalls der kontroversen Diskussion der evangelischen Kirche verdankt sich das Werk des Mainzer Prof.s für Volkswirtschaftslehre Werner Lachmann, der auch einige Semester evangelische Theologie studiert hat:

Lachmann, Werner: **Wirtschaft und Ethik**. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns. – Neuhausen, Stuttgart: Hänssler 1987. 233 S. (Tagesfragen Bd 31), kart. DM 16.80

Er will mit seinem Buch einer bei Theologen und anderen eher wirtschaftsfremden Kreisen verbreiteten ethisch motivierten Kritik an der „sozialen Marktwirtschaft" entgegentreten.

Dazu behandelt er nach der Einleitung im 2. Abschnitt zunächst vor allem sozial- und ideengeschichtliche Entwicklungen der Wirtschaft bis hin zur sozialen Marktwirtschaft als Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik. Er weist darauf hin, daß bei der Anerkennung der Tatsache des „sündigen Menschen" nur eine eher marktwirtschaftliche, nicht aber eine zentralgeleitete Wirtschaftsordnung befürwortet werden kann.

Im 3. Abschnitt stellt er das Preis- und Wettbewerbssystem dar und behandelt ethisch umstrittene Grundelemente wie Wettbewerb, Gewinn und Privateigentum. Eine reine Marktwirtschaft ohne Sozialverpflichtung des Staates lehnt er als Sozialdarwinismus ab. Ausführlich geht er auf die Umweltproblematik ein, um zu zeigen, daß sie nicht Ergebnis von Fehlentwicklungen der Marktwirtschaft, sondern falscher staatlicher Rahmenbedingungen ist. Er zeigt Wege der Weiterentwicklung zu einer öko-sozialen Marktwirtschaft auf. Weiterhin geht er auf die Sozialpolitik ein, um auf Gefahren und Grenzen eines ausufernden Sozialstaates hinzuweisen. L. betont die Bedeutung der individuellen Moral der Marktteilnehmer für das Funktionieren der marktwirtschaftlichen Ordnung.

Im 4. Abschnitt wird die sozialpolitische Thematik mit der Behandlung von „Problemen kollektiver Absicherungen" weitergeführt, wobei die Folgen einer Abkehr von marktlichen Steuerungen hin zu kollektiven Steuerungsmechanismen, seien es staatliche Zwangsversicherungen, Bürokratien oder politische Mehrheitsentscheidungen, die immer Minderheitsinteressen verletzten, aufgezeigt werden.

Im 5. Abschnitt behandelt er unter der Überschrift „Wirtschaftliches Handeln im Angesichte Gottes" zunächst die Bedeutung protestantischer Theologien (wie des Calvinismus) für die Entstehung der modernen Industriegesellschaften auch im Vergleich zum Rückstand katholischer Gebiete, wobei er besonders auf die Bedeutung von religiösen bzw. ethnischen Minderheiten als Promotoren der wirtschaftlichen Entwicklung hinweist. Unter Rückgriff auf eine Reihe protestantischer Theologen und exegetischer Überlegungen behandelt er hier auch individualethische Fragen des rechten Umganges der Christen mit Reichtum und Besitz.

In einem kurzen 6. Abschnitt kritisiert er die Einmischung vieler Theologen in komplexe politische und wirtschaftliche Fragen und wirft ihnen die Vernachlässigung ihres eigentlichen Verkündigungsauftrages, der nach seiner Auffassung vor allem beim individuellen Verhalten anzusetzen hat, vor. Fehlentwicklungen im Wirtschaftssytem sind nach seiner Überzeugung nicht zuletzt auf die Erosion individueller Moral in Folge falscher Erziehung und verfehlter kirchlicher Verkündigung zurückzuführen.

L.s Buch will allgemeinverständlich wichtige theoretische Einsichten der modernen Volkswirtschaftlehre für die praktische Wirtschaftspolitik darstellen, was ihm auch weitgehend gelingt. Hingegen bereiten die im 5. und 6. Abschnitt entfalteten exegetischen und systematisch-theologischen Überlegungen gerade einem katholischen Leser ein gewisses Unbehagen. Mit diesem Bd allein wird L. ethisch motivierte Kritiker des gegenwärtigen Wirtschaftssystems in der Bundesrepublik jedoch nicht überzeugen können, da viele Themenfelder der Kritik hier nicht angesprochen wurden. Allerdings hat er selbst zu anderen umstrittenen Fragen etwa in einem weiteren Buch[4] versucht, Antworten zu geben.

Im Gegensatz zu den vorhergehenden, eher volkswirtschaftlich ausgerichteten Schriften richtet der Wiener Prof. für Gesellschaftspolitik und politische Theorie Alfred Klose seinen Beitrag zur Wirtschaftsethik schwerpunktmäßig an ethischen Fragen der Betriebsführung aus. Der Vf., bekannt auch als Hg. des Katholischen Soziallexikons und als Verfasser einer Katholischen Soziallehre (Graz u. a. 1979), beschäftigt sich in seiner Untersuchung schwerpunktmäßig mit einer Individualethik für Unternehmer:

Klose, Alfred: **Unternehmerethik**. Heute gefragt? – Linz: Veritas 1988. 149 S. (Reihe „Soziale Perspektiven" Bd 3), DM 22.–

Ausgehend von utilitaristisch-pragmatischen Überlegungen fordert K. von Unternehmern eine Orientierung ihres Handelns an dessen langfristigen Folgen. Mit dem Subsidiaritätsprinzip begründet er – wie auch Papst Johannes Paul II. in seiner jüngsten Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" (SR Nr. 15) – die Bedeutung der unternehmerischen Initiative für das gesellschaftliche Gemeinwohl. Er stellt zutreffend heraus, daß ein ausreichender Freiraum und stabile staatliche Rahmenbedingungen Voraussetzung für das erfolgreiche Wirken von Unternehmern als kreativen und dynamischen Persönlichkeiten sind, was sich an den wirtschaftlichen Mißerfolgen in Ostblockstaaten und Entwicklungsländern belegen ließe. Andererseits hält er kein reines Plädoyer für eine freie Marktwirtschaft, sondern fordert vor dem Hintergrund des Solidaritätsprinzips die solidarische Verantwortung des Einzelunternehmers.

Den Schwerpunkt der Untersuchung bildet der Abschnitt „Perspektiven der Unternehmerethik" (53–100), mit dem K. für die Gewissensentscheidung des Einzelunternehmers Entscheidungshilfen geben will.

Konkrete Problemfelder, die hier von K. angesprochen werden, sind u. a. Existenzsicherung des Unternehmens, Fairneß im Wettbewerb, Umweltprobleme, Investitionsentscheidungen sowie das Verhältnis zu Mitarbeitern und Kunden.

In diesem Abschnitt wäre eine deutlichere Trennung zwischen den sozialethischen Rahmenbedingungen, die kurzfristig für die Unternehmer „Sachzwänge" darstellen und ihre Handlungsmöglichkeiten begrenzen, und den konkreten ethischen Handlungsmöglichkeiten des Einzelunternehmers oder Managers wünschenswert gewesen. Dabei hätte an einigen Stellen die konkrete ethische Verantwortlichkeit der Unternehmer deutlicher herausgestellt werden können. So kann die Existenz eines Unternehmens nicht nur durch ungünstige sozialethische Rahmenbedingungen wie eine der Eigenkapitalbildung hinderlichen Besteuerung, sondern auch dadurch gefährdet werden, daß der Unternehmer seinem Betrieb relativ zu viele Mittel für den privaten Konsum entzieht und damit die Arbeitsplätze gefährdet. Bei der Umweltproblematik wird nicht darauf eingegangen, daß gerade von Unternehmensleitungen, etwa in der Diskussion um Katalysatoren, massiver politischer Druck gegen schärfere Normen (die diese selbst seit Jahren für ihre Exportfahrzeuge in die USA und Japan erfüllen) ausgegangen ist. Da sich K.s Buch auch an angestellte Manager unternehmer wendet, wäre ein Abschnitt der Verantwortung gegenüber den Eigentümern wichtig gewesen. Gerade bei breit gestreutem Unternehmenseigentum (wie bei Genossenschaften und Publikumsaktiengesellschaften) kommt diesem Aspekt große Bedeutung zu. Die Erosion und Gefährdung der marktwirtschaftlichen Ordnung geht in vielen Punkten von Unternehmern selbst aus, was K. für Konzentrationsbestrebungen auch zutreffend herausstellt.

In zwei weiteren Abschnitten fordert K. einerseits ein Engagement von Unternehmern in der Verbandsarbeit und andererseits in der Politik. Vor dem Hintergrund des österreichischen Modells der Partnerschaft zwischen Unternehmern, Gewerkschaften und Staat streicht er die Bedeutung der Kompromißfähigkeit an Stelle reinen Konfliktdenkens heraus. Allerdings wird dabei die Gefahr negativer Rückwirkungen auf nicht an den Entscheidungen beteiligte Dritte, wie nichtorganisierte Arbeitslose, Konsumenten (überhöhte Preise), Steuerzahler (Erhaltungssubventionen) oder das Ausland (protektionistische Maßnahmen zu Lasten von Dritte-Welt-Ländern), nicht ausreichend berücksichtigt. Auch bei dem Thema multinationale Unternehmen hätte man die ethische Verantwortung der Unternehmer stärker herausstreichen müssen, weil häufig in Entwicklungsländern eine ausreichende Kontrolle dieser Unternehmen durch rechtstaatlich arbeitende Verwaltungen und Gerichte, freie Medien und starke Gewerkschaften fehlt. Mit dem Hinweis auf die langfristigen Folgen für die Akzeptanz der unternehmerischen Freiheit in einer marktwirtschaftlichen Ordnung hätten hier und an anderen Stellen deutlichere Akzente gesetzt werden können.

Obwohl die besprochenen Schriften nur einen kleinen Ausschnitt aus der breiten wirtschaftsethischen Diskussion wiedergeben, ist die Vielfalt der Fragestellungen, methodischen Ansätze, Themen und Konsequenzen nicht zuletzt auch innerhalb der Kirchen wie auch zwischen den Konfessionen unverkennbar. Diese Vielfalt kann einerseits in einem Dialog zwischen theologischen und philosophischen Ethikern auf der einen, Wirtschaftswissenschaftlern auf der anderen Seite, aber auch zwischen Wissenschaft, Wirtschaftspraxis und Politik fruchtbar sein. Auf der anderen Seite verdeutlicht sie aber auch die bestehenden Barrieren der Kommunikation, sowohl in sprachlicher als auch inhaltlicher Hinsicht. Nur wenn es gelingt hier Annäherungen zu erzielen, wird man dem Ziel des wirtschaftsethischen Dialogs, nämlich ethisch und ökonomisch gleichermaßen fundierte Institutionen des Wirtschaftens sowohl für die Binnenstruktur einzelner Länder als auch für die Weltwirtschaftsebene zu entwickeln, näherkommen. Neben

[4] Werner Lachmann, „Leben wir auf Kosten der Dritten Welt?" 2. Aufl. Wuppertal 1987.

der global-strukturalen Ebene geht es weiterhin darum, dem einzelnen Entscheidungsträger (Unternehmer, Arbeitnehmer, Konsumenten) Hilfen für eigenverantwortliche Entscheidungen zu geben. Da den christlichen Kirchen für ethische Frage auch in der heutigen Gesellschaft noch hohe Kompetenz zugesprochen wird, bestehen angesichts breiten öffentlichen Interesses an Wirtschaftsethik auf diesem Gebiet gute Möglichkeiten der Verkündigung, wenn sich im katholischen Raum Amtsträger, wissenschaftliche Sozialethik und Sozialverbände den Anstrengungen des Dialogs unterwerfen.

Baldermann, Ingo: **Einführung in die Bibel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 291 S. (Uni-Taschenbuch 1486), kart., DM 27.80

Dieser Bd des evangelischen Religionspädagogen ist hervorgewachsen aus dem Werk Die Bibel – Das Buch des Lernens und hat trotz umfänglicher Bearbeitung den Grundentwurf beibehalten, mit Hilfe der Bibel menschliche Grunderfahrungen zu machen, Maßstäbe für die eigenen Lebenserfahrungen zu gewinnen, Hoffnung zu schöpfen auf das, was die Geschichte, die Gott auf Erfüllung hin angelegt hat, in sich birgt und zugleich an dieser Hoffnungsgeschichte der Menschheit vertrauend mitzuwirken. Das Vorwort umreißt knapp das, was die Einführung Baldermanns will: „das wirksamste Innovationspotential der Christenheit in der Welt" verantwortlich erschließen, um darin durch das menschliche Wort hindurch Gottes verbindlichem Wort zu begegnen. Denn „an der Wahrheit ihres Trostes, ihrer Wegweisung und ihrer Hoffnung hängt unser Leben". Dabei will B. helfen, existentiell gläubiges und wissenschaftliches Verstehen so miteinander zu verbinden, daß dadurch die Lebenswahrheit der Bibel neu erfahren werden kann. Ansatzpunkte sind dabei die sprachlichen Ausdrucksformen der verschiedenen menschlichen Grunderfahrungen, die im Lauf der Offenbarungsgeschichte gemacht wurden. Die Bibel ist so das grundlegende Lernbuch der Menschheit, das heute auf ökumenischer Ebene neu studiert und bedacht werden will.

B. gliedert seine Einführung in 1) Neue Erfahrungen mit der Bibel (z. B. Sprache für die Sprachlosen, verständliches Reden von Gott), 2) Ansatzpunkte selbständigen Lernens (ihrer Sprache folgen – sich den täglichen Erfahrungen aussetzen), 3) Die elementaren Strukturen (Sprache der Ermutigung, Menschlichkeit, Angst, Freude, Einsicht) 4) Biblische Grundbegriffe (Gerechtigkeit und Ehre, Bund und Opfer, Gottes Herrschaft, Tod und Leben), 5) Eigenarten biblischer Sprache (schwerfällig, elementar, vielfältig, menschlich, nicht-religiös, weltverändernd, leidenschaftlich), 6) Einfache Formen des Erzählens (Wunder, Verheißungs-, Leidensgeschichten, Nachfolge- und Begründungsgeschichten), 7) Argumente (Worte der Propheten, Jesu, Die Existenz des historischen Jesus), 8) Autoren (priesterliche, paulinische, johanneische Didaktik), 9) Knotenpunkte (Schöpfung, Leiden für uns, Auferstehung), 10) Zusammenhänge (Leitende Worte, Redaktion, Einheit der Schrift; Die Bibel – das letzte Wort?).

Wie die Übersicht zeigt, geht es B. um eine Didaktik des Verstehens, die er einerseits am Charakter des Sprachzeugnisses festhakt, andererseits am existentiellen Erfahrungsgut der Heils- und Glaubensgeschichte. Dieses Vorgehen setzt bereits Kenntnisse der Bibel wie auch der Fragestellungen, Probleme und Antworten der Bibelwissenschaft voraus.

B. will Religionspädagogen, Seelsorgern, Predigern und theologisch gebildeten Christen zu einem wissenschaftlich verantworteten, dabei gläubig-existentiell fruchtbaren Lesen und Lebens-Lernen mit der Bibel helfen. Es ist dabei interessant zu sehen, wie er versucht, problematische wissenschaftliche Fragen (Urgeschichte, Ätiologien, Gesetzlichkeit, epiphane Wundererzählungen, historischer Jesus – Worte über Jesus und Deutungen Jesu) zu entschärfen, indem er sie einordnet in den fortschreitenden Verstehensversuch der Wirklichkeit des Lebens in der gefallenen und zugleich begnadeten Welt durch die Sprecher, Denker, Zeugen und Erzähler des Volkes Gottes des Alten und Neuen Bundes. Deshalb warnt er davor, die Bibel als „letztes" Wort im Sinne einer starren, buchstäblich zu verstehenden, ein für alle Mal gültigen göttlichen Wahrheit zu deuten. Darum sind gerade die Abschnitte über die Sprache und die Wahrheit und Kraft der Worte der Bibel die wertvollsten Teile dieser Einführung für gebildete Christen, die die Bibel gläubig und existentiell weiterführend verstehen wollen.

Aber hier liegt auch der grundlegende Mangel dieser Einführung: die hermeneutischen Prinzipien werden nicht deutlich aufgezeigt, die Aporien und bleibenden Probleme nicht beim Namen benannt, einzelne Grundbegriffe und Grundelemente werden subjektiv ausgewählt und nicht gegenüber anderen abgewogen und in einen zureichenden Gesamtzusammenhang gestellt. Auf grundlegende oder weiterführende Literatur wird nicht verwiesen, der theologische Standpunkt des Verfassers nicht klar umrissen. Vor allem aber ist das Wort „Einführung" mißverständlich. Es wird nicht eigentlich in die Bibel eingeführt, sondern exegetisch und theologisch vorgebildete Christen werden zu einem wissenschaftlich und gläubig verantwortbaren, existentiell befruchtenden und menschlich hilfreichen Leben der Bibel auf individualistischer Grundlage angeleitet.

Passau Otto B. Knoch

Gerstenberger, Erhard S.: **Jahwe – ein patriarchaler Gott?** Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1988. 171 S., Ppb. DM 20.–

Zum ersten Mal nimmt ein renommierter deutschsprachiger Exeget monographisch Stellung zur feministischen Theologie – ein Ereignis, das als solches bereits Beachtung verdient. Aber nicht nur über das „Daß", sondern auch über das „Wie" kann ich mich als Exegetin, die seit einigen Jahren auf feministisch-theologischen Pfaden wandelt, nur freuen: es ist dem Buch anzumerken, daß sein Autor die Anfragen und Grundanliegen feministischer Theologie ernsthaft und mit Sympathie zur Kenntnis genommen, vielleicht sogar ein Stück weit auch in seinem eigenen Herzen erwogen hat. Damit ist Gesprächsbereitschaft signalisiert, die ich im folgenden beim Wort nehmen möchte.

Zwei einleitende Abschnitte skizzieren das Problem: zwar hat die Theologie immer an der Andersheit Gottes festgehalten, de facto herrscht jedoch die Vorstellung von „seiner" Männlichkeit. Feministische Theologie, zusammen mit dem Kampf gegen ökonomische und ökologische Ausbeutung sowie gegen Rassismus eine Aufbruchsbewegung der Nachkriegszeit, kritisiert dies als sexistisch und fordert die Einbeziehung weiblicher Wirklichkeit in die Rede von (und zu) Gott. Insofern sich hier das Leiden von Frauen an patriarchalen Herrschaftsansprüchen zu Wort meldet, ist die Theologie aufgerufen, sich des intimen Zusammenhangs von ungerechter Gesellschaftsordnung und falschem Gottverständnis bewußt zu werden und die feministische Kritik als genuin theologische Kritik ernstzunehmen.

Wo aber liegen die Ursprünge der heutigen unzweifelhaft patriarchalen Gottesbilder und Kirchenpraktiken? G. sieht „die entscheidenden Weichenstellungen für unser heutiges theologisches Verständnis im 1. Jahrtausend v. Chr." (14) gestellt und will deshalb die hebräische Bibel auf das in ihr angelegte Gottesverständnis befragen, nicht ohne sich seines eigenen hermeneutischen Standorts als historisch-kritisch-sozialgeschichtlich arbeitender Exeget, als Angehöriger einer der reichsten Industrienationen der Welt und als hier patriarchal sozialisierter Mann zu vergewissern (15f).

Der Hauptteil des Buches besteht aus 10 (!) Kap. und ist sorgfältig durchkomponiert. Die ersten sechs sind jeweils paarweise aufeinander bezogen und bilden einen Durchgang durch die Religionsgeschichte des biblischen Israel von der frühnachexilischen bis zurück in die älteste Zeit. Sie sind immer gleich strukturiert: auf einleitende Bemerkungen zum jeweils behandelten Geschichtsabschnitt folgt die Besprechung biblischer Texte, die auf die Gottesvorstellung in ihrem entsprechenden historischen Kontext hin ausgelegt werden; abschließend steht der Versuch, das Ergebnis auf die heutige Situation in Kirche und Gesellschaft hin zu vermitteln. Das 7. Kap. faßt die für eine feministisch-theologische Diskussion relevanten historischen Ergebnisse zusammen; die drei letzten Abschnitte denken die historische Diskussion hermeneutisch-praktisch aktualisierend weiter.

Ein lose angehängter letzer Teil nimmt noch einmal kritische Rückfragen an die hebräische Bibel aus feministischer Sicht auf und geht aus exegetischer Sicht resümierend darauf ein.

Den religionsgeschichtlichen Durchgang (Kap. 1–7) bestimmen drei grundlegende Differenzierungen: 1. die Abhebung der monotheistischen Religion Israels in nachexilischer Zeit von der nicht näher bezeichneten, aber vor-monotheistischen Gottesverehrung des monarchischen und vorstaatlichen Israel (in Anschluß an B. Lang u. a.); 2. die Unterscheidung von öffentlicher und privat-familiärer Religion bzw. Religionsausübung für alle Epochen der Geschichte Israels, insbesondere der vorexilischen Zeit (vgl.

H. Vorländer; R. Albertz); 3. die Trennung zwischen männerdominiertem Außenbereich der israelitischen Gesellschaft und dem „Hausbereich" der Frauen als einer durchgängig patriarchal, aber (noch) nicht sexistisch bestimmten Ordnung (Verweis u. a. auf S. de Beauvoir; M. Mead).

Im 1. Kap. wird dementsprechend gezeigt, daß die Vater-Anrede für JHWH, die ihren genuinen Sitz im Leben in der Situation der frühnachexilischen Gemeinde habe (Jes 63,7–64,11) und sich also auf einen bereits monotheistisch verehrten Gott beziehe, durchaus nicht in sexistischer Absicht verwendet sei. Vielmehr werde hier nach dem Zusammenbruch staatlicher Strukturen die verwandtschaftliche Schutzfunktion des Familienoberhauptes in Gott angerufen: der de facto patriarchal strukturierten Familie ist die Gottesanalogie entnommen, ohne daß dies bewußt oder polemisch mit dem Ausschluß des Weiblichen aus der Gottesrede verbunden wäre.

Das 2. Kap. zeichnet die deutlichste in der hebräischen Bibel erkennbare außerjahwistische Opposition im Namen einer weiblichen Gottheit nach, nämlich die im ägyptischen Exil stattfindende Auseinandersetzung um die Himmelskönigin (Jer 44). Auch wenn Frauen Wortführerinnen dieser Opposition sind und der Mann Jeremia (mit im übrigen nur schwachen Argumenten) sie zurückweist, liegen nach G. auch hier keine sexistischen Beweggründe vor; Thema ist vielmehr die Frage, welche Gottheit die reale Macht hat, der bedrängten Gruppe beizustehen. Die Alternative bewegt sich dabei zwischen dem traditionellen „Nationalgott" JHWH und der (möglicherweise seit alters her verehrten) Himmelskönigin, der aufgrund des Hervortretens von Frauen in ihrem Kult das Epiteton „Göttin der Familie" (33) zukommt, so daß hier „öffentliche" und „private" Religion in Konkurrenz gerieten.

Das 3. Kap. führt in die Königszeit und zu den vieldiskutierten Ascher-Texten aus Kuntillet-Adschrud und Khirbet el-Qom. G. interpretiert sie „maximalistisch" auf eine Ehegefährtin JHWHs hin, die in bestimmten Kreisen mit ihm zusammen verehrt worden sei. Demnach kannte die Königszeit „noch nicht den ausschließlich männlichen Gottesglauben" (48); der Protest gegen andere Gottheiten (etwa bei Hosea) war schwach und selten. Daraus aber könne nicht geschlossen werden, daß Frauen gesellschaftlich gleichberechtigt gewesen wären, war ihnen doch seit unvordenklichen Zeiten ihr fester, auf Hauswirtschaft und Kindererziehung begrenzter – und in dieser Begrenzung ein Stück weit autonomer – Platz in der patriarchalen Ordnung zugewiesen.

Im 4. Kap. wird auf die vorstaatliche Zeit zurückgegriffen, die nach dem Modell der segmentären (und d. h. „durch und durch patriarchal strukturiert[en]" [53]) Gesellschaften (vgl. Chr. Sigrist) verstanden ist. Auf der Ebene der Stammesreligion wurde JHWH als Krieger verehrt, was andere Religionsformen daneben und unterhalb davon nicht aus-, sondern einschloß. Die verwunderliche Tatsache aber, daß ausgerechnet diesem kriegerischen JHWH der „männlichen Außenseite" in den Debora- und Mirjamtexten zwei eben auf dieser Außenseite aktive Frauengestalten zugeordnet sind, erklärt G. wieder damit, daß die in öffentlichen Belangen patriarchal funktionierende vorstaatliche Gesellschaft Israels eben diese ihre Ordnung (noch) nicht sexistisch festgeschrieben hatte und deshalb Ausnahmen zuließ.

Kap. 5 ist der Versuch, Spuren von „Frauen- oder Hauskulte[n]" (68) für die ältere und älteste Zeit Israels ausfindig zu machen, und komplementär dazu will das 6. Kap. zeigen, daß die „öffentliche" Religionsform dieser ältesten Zeit mit Recht eine „Religion der Väter" genannt wird.

Dies alles bedeutet nun nicht, daß die feministisch(-theologisch)e Kritik am patriarchalen Gottesglauben der Bibel im Unrecht ist. Wohl aber soll ein gleichsam mechanischer Zusammenhang zwischen Monotheismus und Frauenverachtung bestritten werden (Kap. 7): zwar ist der nachexilisch verehrte einzige Gott zugleich ein männlich bestimmter Gott; sexistisch wird seine Verehrung aber erst durch das Hinzutreten verschiedener kontingenter Faktoren, wie der sozialen und wirtschaftlichen Desintegration der Familien und daraus resultierend der sozialen Abwertung und religiösen Entmündigung der Frauen (vgl. 98f), vor allem aber aufgrund der außerordentlich einflußreichen Tätigkeit der priesterlichen Theologen in nachexilischer Zeit, deren Reinheitsvorstellungen für Frauen im Kult grundsätzlich keinen Raum mehr ließen und die „Gott" trotz des Bilderverbots allzusehr nach ihren männlich-klerikalen Projektionen gestalteten.

Die Konsequenzen für gesellschaftliches und kirchliches Handeln werden von G. mutig und offen ausgesprochen (Kap. 8 und 9). Sie können nicht in einer nostalgischen Restauration unwiederbringlich verlorener Lebensformen der Vorneuzeit bestehen (vgl. dazu auch U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt 1986), sondern nur – auf der Basis der Gleichberechtigung von Männern und Frauen – in dem Versuch, der ökonomisch verordneten Vereinzelung Aller durch Erinnerung an „Solidarität" Widerstand entgegenzuleben. Hier hätten die Kirchen auch und gerade in der Unterstützung neuer Formen von Gemeinde (Basisgemeinden! vgl. 125) ihre genuine Aufgabe, nicht in der Aufrechterhaltung des Ausschlusses der Frauen vom „Heiligen". Und dies dürfte, würde auch die Gottes-Rede (Theologie) nicht unverändert lassen. G. beschließt sein Buch (Kap. 10) mit dem Bekenntnis zu einer Gottheit mit menschlichem Antlitz, transzendent und universal, in Liebe den Leidenden zugewandt und zugleich aktiv-befreiend, zum Gott gerade auch der hebräischen Bibel.

Gerstenbergers Buch ist das erste und bisher einzige seiner Art: nicht nur eine Religionsgeschichte Israels unter der konsequenten Perspektive ihrer geschlechtsspezifischen „Produktivkräfte" und ohne Berührungsangst vor neueren, als untheologisch beargwöhnten Methoden und Perspektiven, sondern gleichzeitig ein hermeneutisch reflektierter und engagiert „pastoraler" Beitrag zur Gegenwart und Zukunft des gelebten Gottesglaubens in Solidarität mit Männern wie Frauen, der sich präzise und in vielerlei Konstellationen an der in der Tat für Frauen und Männer in Gesellschaft wie Kirchen zentralen Machtfrage abarbeitet. Gerade weil dieses Buch mir als Diskussionsbeitrag ein Schritt in die richtige Richtung zu sein scheint, seien eine Reihe nachdenklicher, kritischer, ergänzender Anmerkungen und Anfragen gestattet.

1. Weibliche Gottheiten des biblischen Israel werden nur als „Muttergottheiten" in den Blick genommen. Mag dies bei der Aschera noch angehen, so scheint mir dies bei der jeremianischen Himmelskönigin nicht mehr gerechtfertigt: gerade der Ischtar-Astartetyp der Göttin (als die die „Himmelskönigin" wohl am ehesten identifizierbar ist; vgl. zuletzt S. M. Olyan, Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven, in UF 19 [1987] 161–174) erscheint einerseits kriegerisch (sogar beritten; vgl. die „Lady Godiva" von Lachisch; M. Görg, Die Göttin auf dem Kriegspferd, in: BN 13 [1980] 32ff), andererseits erotisch-hetärenhaft und als solche eben nicht (primär) „mütterlich" (was G. für die sidonische Astarte auch durchaus konzediert, vgl. 44).

2. Solch historische Verengung auf „Muttergottheiten" mag mit der m. E. etwas starren Handhabung der Trennung zwischen öffentlicher und privater Religiosität/Religion einerseits und männlicher Außenorientierung/weiblichem Binnenraum andererseits zusammenhängen. Die aus den Texten erhebbaren Phänomene werden eher dem Schema angepaßt als daß ihnen die Möglichkeit gegeben wird, das Schema evtl. zu modifizieren: die „Himmelskönigin" muß eine Familiengottheit sein, weil in ihrem Kult Frauen hervortreten, nicht aber wird umgekehrt die Frage gestellt, ob in Analogie etwa zur Ischtar von Arbela oder zur Baalat von Byblos diese Himmelskönigin vielleicht eine Ortsgöttin gewesen sein mag, deren Kult damit immerhin keinen staatlichen, aber doch einen öffentlichen Charakter gehabt haben könnte. Dem (biblisch gut belegten) Amt der Gevira, das nicht ins Schema des weiblichen Binnenraumes paßt, wird nur ein einziger Satz gewidmet (108). Auch die Aschera als Gattin des Nationalgottes JHWH kommt nur in vagen Andeutungen in den Blick (vgl. 48), ohne Einbeziehung etwa der markanten Stellen in 2 Kön 21 und 23. Und Debora wie Mirjam müssen als Ausnahmen firmieren, bei deren Schilderung sich G. fragt, ob nicht dem Autor „doch dabei ein wenig die Haare zu Berge gestanden haben . . .?" (54). Statt dessen wäre m. E. die Frage angebrachter, ob die Analogie segmentärer, und d. h. patriarchaler Gesellschaften vielleicht zu eng gefaßt sei (vgl. z. B. W. Rogerson, Was Early Israel A Segmentary Society?, in: JSOT 36 [1986] 17–26).

3. Vielleicht rührt diese etwas starre Handhabung eines vorgegebenen Schemas daher, daß hinter vielen Ausführungen G.s die Auseinandersetzung mit einer bestimmten, nicht einmal bei allen ihren Vertreterinnen theologisch gemeinten Richtung des Feminismus steht, der feministischen Matriarchatsforschung. Wohl um deren historische Thesen vom ursprünglichen Matriarchat (auch) im Alten Orient und im biblischen Israel abzuwehren, wird allzu vehement jegliches nicht-patriarchale Element in Gesellschaftsverfassung oder Religion bestritten oder zur großen Ausnahme erklärt. (Und vielleicht hat G.s Blick auf die übermächtige matriarchale Muttergöttin auch seine Wahrnehmung feministisch-theologischer Gottesbildkritik in ihren mannigfaltigen Formen etwas verdunkelt, so daß diese eingangs lediglich als die Forderung nach einer Rückgewinnung der „Muttergottheit über oder neben dem christlichen Vatergott" [13] beschrieben werden . . .)

4. In meiner Wahrnehmung geschärft durch die Diskussion der letzten Jahre um Antijudaismus in feministischer Bibelkritik kann ich heute nicht mehr ungebrochen von „jüdisch-christlicher" Tradition dort sprechen, wo es um Sündenfälle des Patriarchats geht. Die hebräische Bibel, erst recht das biblische Volk Israel haben sicher nicht, wie G. nahelegt, unmittelbar für unseren Kulturkreis entscheidenden Einfluß ausgeübt, und wer will entscheiden, ob gar „den" entscheidenden (vgl. 14): ist nicht das in hellenistisch-römischer Zeit entstehende Christentum mit seiner Lesart der biblischen Texte, sind nicht die verschiedenen „Wenden" (die konstantinische, die germanische etc.) mit ihren je andersartigen Textrezeptionen der (oft nicht einmal in dieser Sprache mehr wahrgenommenen) hebräischen Bibel von sehr entscheidendem Einfluß gewesen? Und auch den „roten Faden von männlicher Selbstbespiegelung und Frauenverachtung" (vgl. 91) würde ich lieber zunächst der christlichen Tradition entlang laufen lassen, statt nachexilische Mischehenverbote und christliche Hexenverfolgungen in einem Atemzug zu nennen (vgl. auch 101). Dies schließt die kritische Auseinandersetzung mit den Texten der hebräischen Bibel als Teil der christlichen Heiligen Schrift nicht aus, sondern ein.

5. Insofern bin ich dankbar für die Hinweise auf den sehr ambivalenten Charakter der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte(n) und vermute, daß auch die bei G. in Schutz genommenen Propheten Hosea, Jeremia und Ezechiel nicht erst durch frauenfeindliche Rezeption zu ersten Weichenstel-

lern sexistischer Vorstellungen geworden sind. Die Frage, warum sie es geworden sind und warum ihre von Feministinnen (vgl. u. a. Drorah Setel, Prophets and Pornography, in: Letty Russel [Hrsg.], Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia 1985, 86ff) direkt „pornographisch" genannten Bilder immer wieder aufgegriffen wurden, ist nach wie vor offen.

Ein Buch, dem ich zahlreiche sympathisierend-kritische Leserinnen und Leser aus vielen Richtungen der Theologie wünsche!

Salzkotten Marie-Theres Wacker

Duplacy, Jean: **Etudes de critique textuelle du Nouveau Testament.** Présentées par Joël Delobel. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1987. XXVII, 431 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVIII).

Der vorliegende Bd enthält eine gute Auswahl von Aufsätzen Jean Duplacys (*1916, †1983), die J. Delobel zusammengestellt und mit einem Vorwort und einer Einleitung versehen hat, der eine Hommage vorangeht, die Henri Bourgeois von der Theologischen Fakultät in Lyon beigesteuert hat. Es handelt sich bei dieser Publikation um einen Teil des textkritischen Werks, denn darüber hinaus hat D. vor allem regelmäßig ausführliche und kritisch wertende Literaturberichte geliefert. Ich erinnere an die Berichtsreihe „Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament", seit 1962 „Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament", die zwischen 1957 und 1977 erschien, zunächst bis 1966 in Recherches de Science Religieuse, dann in Biblica. In einer Zeit, da die ntl Wissenschaft der Textkritik weniger Beachtung schenkt (wohl auch weil die Materie zu kompliziert geworden war) und sie immer mehr zu einer Sache der Spezialisten wurde, kommt D. das Verdienst zu, auch den interessierten Nichttextkritiker mit den aktuellen Problemen und Lösungsversuchen bekanntgemacht zu haben.

Die meisten der in diesem Bd zusammengefaßten Arbeiten sind zwar zuvor schon an prominenter Stelle erschienen, einige aber auch in vielleicht weniger bekannten Sammelbänden, eine – die Arbeit über Lk 22,43–44 – war bislang noch nicht in ihrem ganzen Umfang und eine weitere schließlich – Mt 19,9 betreffend – überhaupt nicht veröffentlicht worden. Die Aufsätze, 20 an der Zahl und chronologisch angeordnet, stammen aus den Jahren 1953 bis 1983 und belegen eindrucksvoll D.s Arbeitsweise, der bereits seit 1947 am Grand Séminaire in Dijon Professor für biblische Exegese war, 1953 an der theologischen Fakultät von Lyon Professor für Textkritik wurde, die er ab 1967 gleichzeitig in Louvain vertrat.

Die Untersuchung „A propos d'une variante «occidentale» des Actes des Apôtres (III,11)" (3ff) verbindet die textkritische mit der archäologischen Problematik der bekannten Stelle, mit dem Ergebnis: „ . . . il n'en resterait pas moins que la variante «occidentale» serait la plus fidèle de la topographie du Temple" (13). Das Resultat ist nicht entfernt von dem von K. Lake (The Beginnings of Christianity IV,35). Der Aufsatz gibt eine Fülle von Anregungen, ohne die Diskussion darüber beenden zu können, ob eine Verifikation an den Realien nun eher eine Lesart unterstützt oder nicht. Die Frage mag gestellt werden, ob nicht eine alte Tradition, die hier auf den „westlichen" Text eingewirkt hätte, mit der tatsächlichen Topologie des Tempels besser vertraut sein mochte als der Vf. der Apostelgeschichte.

Der Aufsatz „Citations patristiques et critique textuelle du Nouveau Testament" (15ff) stellt eine eingehende Besprechung von R. W. Muncey, The New Testament Text of S. Ambrose, Cambridge 1959 dar, die weit über eine Rez. hinausgeht, weil sie die Auswertung von Väterzitaten im Grundsatz betrifft. Wer sich einmal mit einer solchen Auswertung der patristischen Belege zu nur einer Bibelstelle beschäftigt hat, weiß von den zahllosen methodischen Problemen, und wird, auch wenn es sich hier um einen sehr speziellen Bezug handelt, eine Reihe von ihnen angesprochen finden.

Der Beitrag „Une variante méconnue du texte reçu «. . . ἡ ἀπολύσατε» (Lc 22,68)" (25ff) zeigt in für D.s Arbeitsweise typischer Art eine umfassende Darstellung der Bezeugung bis hin zu den Kirchenvätern und Versionen. Er warnt vor einer zu pauschalen Disqualifizierung der Mehrheitstextvarianten und verweist hier auf die eventuell doch sehr differenzierte Vorgeschichte solcher Lesarten.

Der Aufsatz „Histoire des manuscrits et histoire du texte du N.T." (39ff) enthält sehr viele methodologische Anregungen, weist aber vor allem auf die Bedeutung der Kenntnis der *Textgeschichte* für die Gewinnung der ursprünglichen Lesarten hin. Der Tatbestand ist schmerzlich, daß im allgemeinen nicht mehr als das Alter einer Hs. (mit allem paläographischen Vorbehalt) und eine gewisse Vorstellung, die man von ihrem Textcharakter hat, vom Textkritiker zu berücksichtigen sind. Vieles bleibt da allerdings noch zu erforschen: „le lieu; les traditions, les influences, les sources qui expliquent les diverses aspects de sa confections et de son contenu; sa destination et son usage; les personnage qui . . . furent mêlés à son origine . . .; les péripéties de son histoire" (46). Sicherlich sind dieses alle wichtige Elemente der Textgeschichte, sie werden jedoch in den meisten Fällen auch nicht zu erheben sein. Allerdings ist die Absicherung lokaler Textformen ein dringendes Desiderat.

Wie schwierig das im einzelnen sein kann, zeigt auch der Beitrag „La provenance athonite des manuscrits grecs légués par R. Bentley à Trinity College et en particulier de l'onical 0131 du Nouveau Testament" (55ff). Sind die als athonitisch geltenden Bentley-Hss. es wirklich? Auch wenn kein definitives Ergebnis erreicht wird, hat diese Arbeit ihren Wert für die Methode.

Der Beitrag „Une tâche importante en difficulté l'édition du Nouveau Testament Grec" (61ff) stellt eine sehr kritische Auseinandersetzung mit dem *International Greek N.T. Project* dar, die umfängliche Untersuchung „Les lectionnaires et l'édition du Nouveau Testament Grec" (81ff) unternimmt es, den Kreis der Lektionare einzugrenzen, die in der *editio maior* zu berücksichtigen wären.

Einem kurzen Bericht über das textkritische SNTS-Seminar von 1969 mit dem Titel „«Le texte occidental» des épîtres catholiques" (119ff) folgt wieder eine Abhandlung, die einem der zentralen Arbeitsgebiete D.s gewidmet ist: „Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: le passé, le présent et l'avenir" (123ff). D. bietet zunächst eine sehr kenntnisreiche Darstellung der Geschichte der Verwertung von Kirchenväterzitaten. Die damalige „Gegenwart" wird durch einen längeren Einschub von J. Suggs (133–144) vertreten, der die Problematik aus der Sicht des IGNTP (International Greek New Testament Project) darstellt, dem D. wiederum ein Kap. „L'avenir" anfügt, eine Auseinandersetzung mit dem *International Project* vor allem im Hinblick auf die Arbeit des *Centre d'Analyse et de Documentation patristiques* in Strasbourg und die Vorbereitungen der *editio critica maior.*

Die Untersuchung „P^{75} (Pap. Bodmer XIV–XV) et les formes les plus anciennes du texte de Luc" (151ff) ist auch gerade für den nicht auf die Textkritik spezialisierten Neutestamentler eine nützliche Lektüre, bewahrt sie doch davor, die unter den alten Hss. beispiellose Nähe von $\mathfrak{P}^{75}$ und B ohne Einbettung in die gesamte alte Textgeschichte einseitig bei der Rekonstruktion des ursprünglichen Textes geltend zu machen. D. führt fast nie Hypothesen an, ohne auch gleichzeitig deren Einschränkungen zu benennen, etwa wenn es darum geht, den gemeinsamen Vorfahren von $\mathfrak{P}^{75}$ und B zu datieren: „Le II^e siècle n'est pas exclu" (168), aber das Umfeld stelle bereits ein diversifizierter Text dar. „Cette diversité a été dûe entre autre à une «recension» assez radicale qui est à l'origine soit du «texte occidental», soit du texte «$\mathfrak{P}^{75}$ – B»." (ebd.) Bei aller Verbesserung für die Basis textkritischer Entscheidungen, die die Entscheidung von $\mathfrak{P}^{75}$ mit sich gebracht habe, stellt D. fest: „. . . il ne s'agit pas d'une révolution et, moins encore, d'une révolution qui changerait les principes de la critique en réduissant abusivement la necessaire autonomie de la critique interne" (ebd.).

Die Arbeit „Les divisions du texte de l'épître de Jacques dans B (03) du Nouveau Testament (Vatic. Gr. 1209)" (169ff) wirft die Frage auf, inwiefern Eigenschaften von Hss., die nicht unmittelbar ihren Textbestand betreffen, hier also die Einteilung eines Textes in Abschnitte, eine Aussage auch über die Geschichte der hsl. Tradition machen können und inwieweit sie mit den textlichen Eigenschaften der Hss. in Verbindung zu setzen sind. D.s These ist im übrigen, daß durch Paragraphoi und Marginalzahlen das Auffinden liturgischer Lesungen erleichtert werden sollte.

Einem wohl nur den Lektionarspezialisten betreffenden Beitrag „L'homélie d'Astérius le Sophiste, l'homélie de l'octave pascale?" (185ff) folgt eine sehr umfangreiche (64 Seiten) und engagierte Abhandlung mit dem Titel „Classification des états d'un texte, mathématique et informatique: repères historiques et recherches méthodologiques" (193ff). Wie bei dem grundlegenden Beitrag zu den Väterzitaten (123ff) ist es für die Arbeitsweise D.s charakteristisch, daß er sich zuallererst nicht nur mit Sorgfalt des Forschungsstandes, sondern auch der Problemgeschichte vergewissert. Eine 11 Seiten umfassende Bibliographie, deren Titel D. nicht nur gesammelt, sondern auch verarbeitet hat, zeigt es eindrücklich. So behandelt er die Geschichte der Gruppenfindung von J. A. Bengel bis H. Quentin, um dann über W. W. Gregg zu E. C. Colwells und M. M. Parvis' *Multiple Method* sowie zu V. A. Dearing und J. Froger zu gelangen. Die methodologische Darstellung orientiert sich zunächst an J. J. Griffiths Taxonomie, in deren Gefolge z. B. G. D. Fees 27 Textzustände von Joh 4 ebenso wie R. Kiefers Tabellen zu Joh 6,52–71 ausführlich dargestellt werden. Aber auch die Factor Analysis sowie die Cluster-Analyse werden angesprochen. Alles dies geschieht in sehr anschaulicher Weise mit vielen Beispielen und Tafeln.

Nach einem Beschreibungen und bibliographische Angaben enthaltenden Beitrag „Manuscrits grecs du Nouveau Testament émigrés de la Grande Laure de l'Athos" (259ff) folgt ein Vortrag „Préables philologiques à la classification automatique des états d'un texte" (279ff), der in seiner Kürze – gemessen an der Komplexität des Themas – viele Fragen offen lassen mußte.

Einem Aufsatz über „Les regulae morales de Basil de Césarée et le texte du Nouveau Testament en Asie-Mineure au IVe siècle" (293ff) schließt sich eine Arbeit an mit dem Titel „A propos de l'histoire du texte de la première épitre de Pierre" (309ff). D. gelangt dort zu einer Dreiteilung der Überlieferung wie von Soden, hat aber eine andere Zuordnung der Hss. zu den Überlieferungs-

zweigen. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem „westlichen" Text in den Katholischen Briefen nochmals (vgl. 119ff) aufgeworfen. D. nimmt ihn für die großen Briefe an, hält ihn aber auch bei den kleinen für wahrscheinlich. Darin wird ihm nicht jeder folgen mögen. Die Dreiteilung der Überlieferung scheint bei Berücksichtigung des Gesamtmaterials nicht gar so eindeutig.

Ein weiterer Beitrag „A propos d'un lieu variant de 1 Co 11,24: voici mon corps (–, rompu, donné, etc.) pour vous" (329ff) führt zur Stelle die volle Bezeugung unter intensiver Berücksichtigung der patristischen Zitate vor. D. versucht, die Geschichte des Textes an dieser Stelle zu schreiben, ausgehend von der Datierung und Lokalisierung der Varianten anhand ihrer Zeugen, aber auch mit starker Gewichtung der inneren Kritik. D. bevorzugt im Ergebnis κλώμενον, obgleich sich diese Lesart durchaus durch das vorangehende ἔκλασεν nahelegen könnte.

In der Methode verfährt ähnlich der zuvor nicht vollständig veröffentlichte Aufsatz „L'histoire la plus ancienne et la forme originale en Luc 22,43–44." Auch hier finden wir eine ausführliche Darstellung der von D. vermuteten Textgeschichte. Er hält die nachträgliche Tilgung der Verse für wahrscheinlicher als ihre Interpolation. Das trägt freilich ihrer Einfügung nach Mt 26,39 in f^{13} und einigen Lektionaren nicht hinreichend Rechnung. Die von D. immer wieder propagierten Kriterien des Alters und der weiten Verbreitung einer Lesart hätten gerade auch für das ursprüngliche Fehlen der Verse geltend gemacht werden können.

Der Bd schließt mit der bislang unpublizierten Arbeit „Note sur les variantes et le texte original de Matthieu 19,9" (387ff). Während zu 19,9b (der Variation zu μοιχᾶται) Zurückhaltung geübt wird, entscheidet sich D. in 19,9a nach sorgfältiger, wiederum an innerer Kritik und Verbreitung der Lesarbeiten orientierter Analyse für die Lesart μὴ ἐπὶ πορνείαν καὶ γαμήσῃ ἄλλην.

Drei Register runden den Bd ab: index des manuscrits, index onomastique und index des citations.

Drei Zitate mögen abschließend D.s Grundposition umreißen: „En chaque lieu variant, son premier travail doit être l'histoire du texte qui s'efforce de situer les variantes dans l'espace et le temps. Sans bons arguments de critique interne, «être la variante la plus anciennement attestée et répandue» est en effut un titre à l'originalité" (326f). Dieser Betonung des textgeschichtlichen Aspekts entspricht eine Skepsis gegenüber einem bloßen Denken in Texttypen: „Plus généralment, la valeur habituelle d'un témoin où d'un type de texte n'est jamais une raison suffisante pour apprécier une variante – quant il existe d'autres éléments pour le faire" (38). Einem solchen Ansatz wird gern der Vorwurf des Eklektizismus gemacht. D. nimmt ihn positiv auf: „. . . nous pouvons nous permettre d'être ‚écletique', en fondant nos choix sur l'histoire du texte de chaque passage telle que nous la révèlent les documents et qu'achèvent de la restituer la critique interne" (54). Mit diesem Verfahren trägt D. sicherlich dem heutigen Material- und Forschungsstand eher Rechnung als diejenigen, die noch in den Kategorien Westcott-Horts oder von Sodens befangen sind. Die Gesamtgeschichte der ntl Überlieferung bleibt in der Tat noch zu schreiben.

Münster Gerd Mink

Veilleux, Armand: **La première apocalypse de Jacques** (NH V,3). **La seconde apocalypse de Jacques** (NH V,4). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1986. XI, 198 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 17), kart.

Rouleau, Donald: **L'épître apocryphe de Jacques** (NH I,2) – **Roy,** Louise: **L'acte de Pierre** (BG 4). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1987. XIII, 233 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 18), kart.

Die frankokanadische Reihe mit Bearbeitungen der Nag-Hammadi-Schriften schreitet erfreulich kontinuierlich voran. Wieder liegen zwei Bde mit insgesamt vier Traktaten vor. Drei davon weisen die Gemeinsamkeit auf, daß in ihnen der Herrenbruder Jakobus als gnostischer Offenbarungsmittler im Mittelpunkt steht. Es sind dies 1ApcJac NHC V/3, 2ApcJac NHC V/4 und EpJac NHC I/2. Der vierte Titel, ein nur koptisch erhaltener Abschnitt aus den Petrusakten, gehört strenggenommen nicht zum Schriftenkorpus von Nag Hammadi, sondern ist als Bestandteil des sogenannten Papyrus Berolinensis gnosticus (BG 8502) schon seit Ende des vorigen Jahrhunderts bekannt.

Greifen wir mehr beispielhalber einige Punkte von besonderem inhaltlichen Interesse heraus: 1ApcJac 31,18–20 bietet einen weiteren guten Beleg für eine gnostisch-doketische Christologie, die die Leidensfähigkeit des himmlischen Offenbarers negiert. Sophia-Achamoth kommt mehrfach vor, was neben anderem eine konzeptuelle Nähe zur valentinianischen Gnosis anzeigt. Eine zentrale Passage des Traktats bezeichnet ausdrücklich das Wissen um die Art und Weise, wie man beim Seelenaufstieg durch entsprechende Paßworte z. B. die widerständigen bösen Mächte in den unteren Himmeln überlistet (1ApcJac 32,28–35,25), als Inhalt der „Erlösung". Mehrere Stellen lassen sich wohl für die Praxis des heiligen Kusses in gnostischen Gemeinden auswerten (1ApcJac 31,4f; 32,8; 2ApcJac 56,14f). Was Personaltraditionen über Jakobus und ihre gnostische Rezeption angeht, ist am aufschlußreichsten 2ApcJac, auch wenn der ungnostische Martyriumsbericht in 61,15–62,12 und das gnostisch gestimmte Schlußgebet des Jakobus in 62,12–63,29 möglicherweise literarkritisch vom übrigen Textbestand abzuheben sind. Von der Gattung her gesehen handelt es sich bei den beiden sogenannten „Apokalypsen" eher um Offenbarungsdialoge zwischen dem auferstandenen Herrn und seinem irdischen Gegenpart, während EpJac die dialogischen Elemente in einen brieflichen Rahmen einbaut. In EpJac verdienen u. a. die Gleichnisse gesonderte Aufmerksamkeit, sowohl die drei unbekannten Gleichnisse vom Dattelpalmzweig (7,22–35), vom Weizenkorn (8,16–25) und von der Ähre (12,22–31) als auch die bekannten, die mit ihrem bloßen Titel aufgezählt und als erklärungsbedürftig hingestellt werden: „. . . und sie vernahmen ‚die Hirten', ‚das Säen', ‚das Bauen', ‚die Lampen der Jungfrauen', ‚den Lohn der Arbeiter', ‚die Doppeldrachme und die Frau'" (8,5–10). Es wird in dem Zusammenhang eine regelrechte Gleichnistheorie entwickelt.

Der Aufbau der einzelnen Bearbeitungen folgt in allen Fällen dem bewährten Schema der Reihe: Bibliographie, Einleitung, Text und Übersetzung, Kommentar, Register der griechischen Wörter, der Eigennamen und der koptischen Wörter. Das schwächste Glied in dieser Kette bildet in der Regel der Kommentar. Bei den behandelten Texten haben wir es ja nicht mehr mit Pionierleistungen zu tun. Es liegen neben den notwendigerweise unvollkommenen Ersteditionen inzwischen jeweils kommentierte Ausgaben und/oder Übersetzungen bzw. kommentierende Monographien jüngeren Datums vor, u. a. zu 1ApcJac durch Schoedel, zu 2ApcJac durch Hedrick und Funk, zu EpJac durch Williams und Kirchner, zu ActPetr zuletzt durch Brashler-Parrott und Tardieu. Dieses Material wird ausgewertet in den Apparaten zum koptischen Text, wo sich dankenswerterweise die Lesevorschläge der Vorgänger notiert finden. Es kommt weniger zum Tragen in den Kommentaren. Eine Ausnahme macht am ehesten Rouleau, der seinen Text am gründlichsten durchgearbeitet hat und die meisten Hilfestellungen zum Verständnis bietet. Wenn es jedoch, um ein Gegenbeispiel anzuführen, zu den 12 Hebdomaden von 1ApcJac 26,2–5 im Kommentar lediglich heißt, diese Zahl von 72 Himmeln sei „assez suprenant" (72), führt das nicht recht weiter. Bei der „Mariam", die in einer Frauenliste in 1ApcJac 40,25 auftaucht, dürfte es sich um Maria Magdalena handeln. Der Kommentar schweigt sich darüber aus. Etwas verwundert ist man auch, ebd. S. 86 Anm. 40 das Lexikon von Liddell-Scott wiederzufinden als „Liddle Scott".

Bleibt noch nachzutragen, daß gerade diese vier Texte jetzt auch in deutschen Übersetzungen leicht zugänglich sind. Für ActPetr war das schon länger der Fall (in Hennecke-Schneemelcher, Bd II⁴, 188–190). Die drei Jakobusschriften haben jetzt Eingang gefunden in die neue Auflage von Hennecke-Schneemelcher, Bd I⁵, 234–244 (EpJac, übers. von D. Kirchner) und 253–275 (1/2ApcJac, übers. von W. Funk).

Würzburg Hans-Josef Klauck

Torjesen, Karen, J.: **Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis.** – Berlin, New York: de Gruyter 1986. XI, 183 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 28), geb. DM 78.–

In der vorliegenden Studie greift die Vf.in ein in der Forschung häufig diskutiertes Thema auf: die Schriftinterpretation des Origenes. Während alle einschlägigen Werke von einer bestimmten exegetischen und theologischen Gesamtkonzeption des Origenes im Hinblick auf diesen Fragenkomplex ausgehen, wählt die Vf.in einen anderen Weg. Ihr dient jeweils eine Schrift oder Homilie als Grundlage, um an einem vollständigen Text die Eigenart und die einzelnen Schritte der origenischen Interpretation nachzuzeichnen und danach die Frage nach der theologischen Struktur der origenischen Exegese zu behandeln (1–12).

Den Ausgangspunkt für die exemplarische Erörterung der origenischen Praxis der Schrifterklärung bildet die Homilie zu Psalm 37, deren formale Analyse die Methode des Origenes deutlich werden läßt. Sie weist eine Gliederung in 4 Schritten auf, die vom Anhören des Schrifttextes über den Literalsinn zum geistlichen Sinn und schließlich zur Einbeziehung der augenblicklichen Situation des Hörers reichen (29). Dieses aus der Praxis gewonnene Schema, das sich auch in anderen Homilien und Kommentaren zum AT und NT nachweisen läßt (49–69), wird ergänzt durch die exegetische Theorie aus De principiis IV,1–2 (35–43). Das organische Ineinandergreifen von Theorie und Praxis resultiert aus der Überzeugung des Origenes von

der Anwesenheit des göttlichen Logos in der Schrift und erfährt dadurch seine theologische Begründung (43–48). Aus dieser Grundstruktur der Schriftinterpretation ergibt sich ihr Ziel, das in der Gewinnung des Heils für den Hörer unter der Leitung der Pädagogik des Logos besteht. Die göttliche Pädagogik erweist sich dadurch, daß der inkarnierte Logos sich im Schriftwort und seiner Deutung der jeweiligen Fassungskraft des Menschen anpaßt und den Aufstieg der Seele des Hörers begleitet. Somit wird der Logos zum Heilsweg des Menschen.

Das Verdienst der Vf.in besteht in der Erkenntnis, daß die verschiedenen Stufen des Aufstiegs der Seele, der von der Abwendung und Reinigung von der Sünde über die Erkenntnis des Logos bis zur endgültigen Vollendung führt, gleichsam das innere Gliederungsprinzip der origenischen Schriftinterpretation darstellen (70–107).

Der abschließende Teil der Studie setzt sich mit der theologischen Grundlage der Exegese des Origenes, der Präsenz des Logos in der Schrift, auseinander (108–147). Zutreffend werden 3 Aspekte hervorgehoben, die für diese Anschauung konstitutiv sind: die historische Pädagogik des Logos im Hinblick auf die Gerechten des AT, die universale in der Inkarnation, die gegenwärtige, die der geistliche Schriftsinn erschließt.

Leider geht die Vf.in bei der Erörterung des Schriftwortes, das von geringerer Erkenntnis (Literalsinn) zu höherer (Spiritualsinn) führt (145), nicht auf das Problem der aufsteigenden Dialektik des platonischen Symposion 210a–212c ein, das zwar (33) erwähnt wird, hier aber mit Sicherheit den Hintergrund der Argumentation des Origenes bildet.

Obwohl zur Schriftinterpretation des Origenes nichts grundsätzlich Neues gesagt werden kann, ist es der Vf.in aufgrund des methodischen Ansatzes gelungen, wesentliche Positionen schärfer hervorzuheben und das pastorale Anliegen des Origenes für den Leser in das Blickfeld treten zu lassen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Poffet, Jean-Michel: **La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains.** – Fribourg Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1985. XXX, 302 S. (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes, XXVIII), kart. sfr 58.–

Biblische Auslegungsgeschichte wird permanent bearbeitet, aber über Mosaiksteine, die bei weitem noch kein geschlossenes Bildprogramm ergeben, kommen Forschung und Darstellung vorerst nicht hinaus. Es gibt auch keine Diskussion über Methode und theologischen Sinn des Unternehmens. Seine Wichtigkeit ist akzeptiert, und die erzielten Ergebnisse sind fast immer interessant.

Der hier angezeigte Bd führt vor, wie die beiden frühen Bibelexegeten, der Gnostiker Herakleon aus der valentinianischen Schule und der alexandrinische Christ Origenes, mit dem Text Joh 4 verfuhren. Bereits solche kleinen Segmente aus dem Bereich der Auslegungsgeschichte verlangen einen beträchtlichen Aufwand. Den Vf. interessiert daran, was sich im Dreieck Text – Kommentar zum Text (Herakleon) – Kommentar zu Text und vorliegendem Kommentar (Origenes) abspielt. Aber zunächst: „Notre interrogation sera donc double: que se passe-t-il du texte au commentaire? puis du commentaire par rapport au texte?" (15).

Zur Bestimmung des status quaestionis bespricht er in Kürze (6–15) diejenigen Gnosis- und Herakleon-Studien seit Heinrici 1871, die die Fragmente aus dem Joh-Kommentar des Herakleon ausdrücklich auswerten, wobei er Kritik an hermeneutischen Defiziten notiert, aber auch Profit für seine eigenen, davon abweichenden Ansätze und Zielsetzungen daraus zieht. In den Hauptteilen der Studie liest er sodann mit Hilfe einiger moderner Joh-Kommentare fortlaufend den Joh-Text und die Exegese des Herakleon (17–108), dessen Auslegung ab Joh 4,13 (= Frg. 17) erhalten ist, anschließend und entsprechend jeweils den Kommentar des Origenes zu den einzelnen Textteilen (113–274), wobei Erkenntnisse zur Methode, Beurteilungen des Verfahrens und bei Origenes auch seine Kritik an der Joh-Auslegung des Herakleon fortlaufend festgehalten werden. Hier geht es um Analyse und Vergleich am Detail, um das Verhältnis von Text und Kommentar offenzulegen. Folgende Beobachtungen werden unterwegs gemacht:

Bei Herakleon kommt es während der Erklärung von Joh 4 zu erheblichen Verschiebungen (glissements) im Sinn, zu Transformationen und Modifizierungen gegenüber dem kommentierten Text. Der Gnostiker arbeitet im johanneischen Text zudem in strenger Logik eine Kohärenz von solcher Dichte heraus, wie die biblische Erzählung sie weder besitzt noch meint. Das Ensemble von Handlung und Personen ändert sich: Die samaritanische Frau und die Jünger beherrschen in einem Maße die Szene, wie es im Joh-Ev nicht der Fall ist. Die Frau erlebt eine eklatante Überbewertung („valorisation excessive": 109; „survalorisation": 29.11.275), wobei es sich um typisch gnostische (Über-)Bewertungen und Beschreibungen handelt, Explikationen, die zwar am Medium Text vorgenommen werden, über ihn aber hinausgehen. Eine Art Leitthema bzw. hermeneutisches Kriterium ist die Maxime: „hors de la connaissance, pas de salut!" Diese Zusammenhänge allerdings „intellektualistisch" zu nennen (109f), ist ein arges Mißverständnis. – Die Umwertung zugunsten der Samaritanerin und der Jünger kostet die biblische Rolle Jesu im johanneischen Text. Seine Gestalt interessiert Herakleon weit weniger als den Evangelisten, und zwar infolge des anthropologischen Interesses, mit dem Herakleon den Text liest und sich über christologische Implikationen ausschweigt. Christologische Aussagen sind zu anthropologischen Erörterungen abgewandelt. Das Buch des Herakleon ist voll solcher Verdrehungen, mit denen valentinianische Systemgedanken dem johanneischen Text unterschoben werden. Von Jesu missionarischer Initiative in Samaria bleibt nichts. Eine weittragende Konsequenz solcher Exegese: die Geschichte wird um ihren Gehalt gebracht („deshistorisation" des johanneischen Textes: 111f, „devalorisation de l'histoire": 112). Ortsangaben, Personen, Namen werden auf die gnostische Anthropologie und Soteriologie gedeutet. Die Beispiele dafür sind erdrückend. Dabei liest Herakleon den biblischen Text sowohl buchstäblich (buchstäblicher als Origenes) als auch allegorisch. Der gnostische Mythos ist in der Form reproduziert, daß er zwar vom johanneischen Vokabular her entworfen wurde, Herakleon dabei also vom Text ausging, sich gleichzeitig aber oft gegen den Text äußert. Man fragt sich, ob der Text oder der Mythos Thema und Gegenstand des Kommentars sind. Die narrative Dynamik der Erzählung von Joh 4 interessiert den Ausleger nicht, sondern nur Elemente daraus. Herakleon kommentiert, ergänzt und amputiert den Text von seinem gnostischen Horizont her. Es geht weniger um die Technik der Exegese als um den Standort, von dem aus gedeutet wird.

Der Vf. überprüft genauso die Auslegung des Origenes, bei dem die Situation insofern verändert ist, als zwischen ihm und dem Joh-Text der Kommentar des Herakleon steht, den er Schritt für Schritt widerlegt. Dabei kann Origenes nicht auf die Allegorie festgelegt werden. Sein Respekt vor dem Text, sein Sinn für den Kontext, für die Dynamik des Berichts, sein Interesse an den Zusammenhängen der gesamten Bibel sprechen dagegen. Vom Text (λέξις) will er zum Wort (λόγος) kommen. Indem er den Text erklärt und den irrigen Kommentar widerlegt, schreibt er einen „Meta-Kommentar" (278). Man erkennt zwar Fixierungen (auf die Polemik, auf den Platonismus u. a.) in der Exegese des Origenes. Aber bedeutsamer ist, was der Vf. glücklich die „totale Hermeneutik" dieses Exegeten nennt, womit gemeint ist, daß er den Einzeltext unter historischen und linguistischen Aspekten erklärt und ihn aus der Kenntnis der gesamten Bibel als Glaubens-Lektüre in die Aneignung des Wortes und die Instruktion der Glaubenden integriert.

Nach eigenem Bekunden interessiert den Vf. an diesem Thema bzw. an diesen beiden Joh-Kommentaren die dreifache Beziehung zwischen dem Text und jeweils dem Kommentator und zwischen den beiden Kommentatoren. Hat er nun Neues, Unverhofftes zutage gefördert? Kennt man gnostischen und patristischen (respektive alexandrinischen) Umgang mit der Bibel und den hermeneutischen wie thematischen Streit und die Bibel zwischen der alten Kirche und den Gnostikern, so war nichts anderes zu erwarten als die hier erzielten Ergebnisse. Verdienstlich ist, den Vorgang und die Konfrontation über eine solche Text-Länge kontinuierlich und genau demonstriert zu haben. Es hätte vielleicht zuvor eigens exegetisch gezeigt werden sollen, wie gerade dieser biblische Text (Joh 4) aufgrund der johanneischen Charakteristica, die ihn kennzeichnen, „offen" war für die typischen exegetischen Wege der beiden Schriftausleger Herakleon und Origenes.

Regensburg Norbert Brox

Kötting, Bernhard: **Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche.** – Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, 43 S. (Vorträge, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften; G 292), kart. DM 14.–

„Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum", so lautet bereits der Titel von Köttings Bonner Dissertation (Diss. theol. Bonn 1942; Masch.Schr.), und diese Thematik hat Kötting dann in mannigfachen Variationen wiederholt aufgegriffen, so in seinen RAC-Beiträgen „Bigamie" (RAC II, 1954, 286) und „Digamus" (RAC III, 1957, 1016–1024), in seinem Aufsatz „Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche", in: Oriens Christianus (= Festschrift H. Engberding), 1964, S. 143–149, in seinen Beiträgen „Univira in Inschriften", in: Romanitas et Christianitas, Studia J. H. Waszing oblata, Amsterdam-London 1973, S. 195–206 und „Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter", in dem von

N. Kamp und J. Wollasch herausgegebenen Bd „Tradition als historische Kraft", Berlin, New York 1982, S. 43–52 sowie in dem jetzt hier anzuzeigenden Akademievortrag, der noch einmal die wichtigsten Belegstellen und Aspekte der frühen Arbeiten aufgreift. Vor allem der instruktive und komprimiert geschriebene RAC-Artikel „Digamus" erfährt eine Entfaltung, die auf Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur verzichtet und vor allem die Belegstellen, die im RAC aus Raumgründen nur vermerkt werden konnten, zur Sprache kommen läßt. Näherhin gliedert sich nach einer kurzen kulturgeschichtlichen Einleitung der Vortrag in 8 Abschnitte, deren Überschriften die Vielfalt der angeschnittenen Fragestellungen zeigen:

Die Kultvorschriften der antiken Religionen über die einmalige Ehe (8–11), Einschränkungen bei der Hochzeitsfeier (11–15), Die Bewertung der zweiten Ehe in der römischen Familientradition (15–18). Die Bedeutung der Inschrift „univira" auf Denkmälern (18–20), Die Taube als Symbol der einmaligen Ehe (20–22), Die Beurteilung der zweiten Ehe bei den frühen christlichen Schriftstellern (22–26), Die Beurteilung der zweiten Ehe bei den späteren christlichen Schriftstellern (26–33) und Bestimmungen von Synoden (33–36).

Der Vortrag, dem es vor allem auch um die Einbettung der christlichen Bewertung in die antiken, näherhin römischen Traditionsbezüge geht, mündet ein in K.s Feststellung, daß Traditionen in antiken Adelsgeschlechtern, wenn auch in etwas veränderter Form, beim Zustandekommen der Bewertungen der Wiederverheiratung innerhalb der christlichen Kirche mitgewirkt haben. An den Vortrag schloß sich eine Diskussion an (37–43), aus der vor allem auf die ergänzenden Bemerkungen von Ernst Dassmann (39f) hingewiesen sei, der den Blick auf die soziale Stellung der Witwen aus den unteren Schichten richtete, für die häufig eine Wiederverheiratung zwingend war, wollten sie „am Leben bleiben und ihre Kinder durchbringen" (40); der Ablehnung bzw. Abwertung der Zweitehe durch die Kirche mußte dann eine kirchliche Witwenversorgung korrespondieren. Wenn der Rechtshistoriker schließlich noch auf die eherechtsgeschichtlichen Feststellungen des Vortrages aufmerksam macht und anmerkt, daß hier eine Orientierung an der heute einschlägigen Literatur (erinnert sei nur an Namen wie Max Kaser oder Wolfgang Kunkel) zu stärkeren Differenzierungen geführt hätte, so z. B. bei den Ausführungen zur coemptio, die ohne nähere Erläuterung einfach als Kaufehe (so 12) bezeichnet wird (auf römische Belege für einen realen Brautkauf wird immer noch gewartet), dann mag das alles in allem als Bekräftigung der Feststellung dienen, daß der Vortrag des Kirchenhistorikers und Patristikers anregend für mehrere Disziplinen ist.

Düsseldorf Paul Mikat

Gödecke, Monika: **Geschichte als Mythos.** Eusebs „Kirchengeschichte". - Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1987. 305 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 307) kart. sfr. 65.–

Denkt man zunächst, der Vf.in gehe es in ihrer Regensburger theol. Diss. von 1984 darum, „den Zusammenhang zwischen dem Lebensalter eines Menschen und seinem Erleben und Deuten geschichtlicher Ereignisse" im Hinblick auf Eusebs Kirchengeschichte (HE) herauszuarbeiten, um „einsichtig zu machen, daß Geschichte dem Forscher (d. h. Euseb) nicht wie ein Ding vorliegt, sondern durch ihn immer erst konstituiert wird" (19), so wird man bald enttäuscht. Dies ist das Thema ihrer Studie nicht.

Stattdessen liefert G. eine Darstellung der in der Literatur vertretenen Meinungen zur Abfassungszeit der verschiedenen Auflagen der HE, zu Eusebs Intentionen, zu den Adressaten, zu seinem Umgang mit dem von G. unter dem Stichwort „Denkrahmen" Gefaßten – erstaunlicherweise meist im Plural gebraucht – zur Motivik der HE. Auch hier klingt der Ansatz vielversprechend: eine Analsyse mit einer auf der Berücksichtigung ganzer Wortfelder beruhenden Begriffsstatistik wird angekündigt (55). Ich habe aber nicht sehen können, wo das entsprechende Material vorgeführt und ausgebreitet würde. (Vielleicht aber erklären sich die große Redundanz und die häufigen Wiederholungen in der Arbeit dadurch, daß mit dieser Begriffsstatistik gearbeitet wurde.) Überhaupt ist es ein Mangel der Arbeit, daß letztlich die Arbeit mit der Quelle hinter der mit der Literatur zurücksteht. S. 60–83 kommt die Studie dann zu dem, was der Titel verheißt: zur Frage nach den mythischen Denkmustern der HE. Hierzu macht die Vf.in, zunächst weit ausgreifend, Ausführungen zum Verhältnis von Aufklärung, Ideologie und mythischem Denken, die erkennen lassen, daß sie hier von ihren Studien in der Philosophie profitiert.

Ausgehend von Lévi-Strauss' These, „nichts ähnelt dem mythischen Denken mehr als die politische Ideologie" (72), fragt die Vf.in nach den mythischen Elementen im Geschichtsdenken des politischen Theologen und Ideologen Eusebius. Sie bedient sich dabei immer wieder der Mythos-Theorie Hans Blumenbergs. (Übersehen wurde freilich die noch bei Karl Rahner und Herbert Vorgrimler angefertigte Diss. von Kuno Füssel: Sprache, Religion, Ideologie. – Frankfurt a. M., Bern 1982 = Europ. Hochschulschr. XXIII 165, die sich dem Verhältnis von religiösen Mythen und Herrschaftsideologien einerseits und der Theologie als semiotischem System andererseits explizit widmet.)

Gegen Hans von Campenhausen, der meinte, der alte mythologische Gesamtrahmen sei bei Euseb aufgegeben, da er nicht mehr apokalyptisch denke (180), und gegen Euseb selbst, der millenaristische Ideen als μυθικώτερα abqualifizierte (82), weist G. zweifelsfrei Elemente nach, die der mythischen Geschichtsschreibung zuzuordnen sind und bei Euseb ständig wiederkehren:

1. Der durchgehende Dualismus seines Denkens: die Geschichte läuft ab als „jahrtausendelanger Kampf zwischen zwei Großmächten, von denen jede ihre Vasallen und Anhänger hat", als Kampf zwischen Gott und Satan. „Diese führen miteinander eine Art Stellvertreterkrieg" (140).
2. Die Spannung der Geschichte zwischen Verheißung und Erfüllung (176), aus der einerseits der Weissagungsbeweis abgeleitet werden kann, andererseits das Verderben der Juden.
3. Die Neutralisierung der Angst vor der „Bedrohung durch die unwägbaren künftigen Zeitläufte" (185). Das mythische Denken, obwohl oft selbst der Irrationalität bezichtigt, findet – hier folgt die Vf.in Lévi-Strauss – „Methoden . . ., um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der logischen Kontingenz und der affektiven Turbulenz, in die Rationalität einzufügen" (186).
4. Mythisches Denken entfaltet sich nach Blumenberg immer wieder in zwei Formen von Dramaturgie: als „Spiel" oder als „Terror". „In Eusebs Denken zeigt sich . . . der zweite Aspekt mythischen Denkens, Terror, und zwar weniger als empfundener Schrecken (vor den teuflischen Kräften des Chaos), sondern als ausgeübte Macht (um eben diese Kräfte und ihre Repräsentanten abzuwehren)." (217) Wer schließlich die Macht gegen den Schrecken und den Satan ausübt, ist Konstantin, und darin zeigt sich die Nähe von Eusebs politischer Theologie zur Mythologie und dieser wiederum zur Ideologie.

G. kommt zum Schluß, daß Eusebs Weltbild „starke ideologische Züge bis hin zu totalitären Merkmalen" trage. „Die HE ist auf dem Boden des Christentums das erste Werk, an dem sich beobachten läßt, wie mythisches Denken zur Denkform von (Kirchen-) Geschichte wird; wie beide (mythisches Denken und Geschichtsschreibung) ideologieanfällig und bald auch ideologisch vernutzt werden." (227)

Was nützt uns nun diese Einsicht? Sehr wenig zunächst. Mit Recht führt G., darin durchaus postmoderne Töne anschlagend, aus: „Es ist nichts damit erreicht, mythisches Denken als solches aus einer dünkelhaften Überlegenheit von Nachgeborenen zu denunzieren." (73) Dieser gegenüber schreibt G. auch dem Mythos „aufklärerisches Potential" zu. Sie fragt, ob Heilsgeschichte überhaupt anders als „mythologisch" zu haben sei (186), und plädiert dafür, in Ermangelung adäquaterer Ausdrucksformen für das Gemeinte, mythisches Denken als Denkform bewußt beizubehalten: „Nur solches mythisches Denken kann für ideologische Instrumentalisierung ungeeignet gemacht werden, das bewußt (d. h. selbstreflexiv und eingedenk seiner Grenzen) beibehalten ist." (80)

Hier reißt die Vf.in wichtige systematische Fragen an und zweifellos ist dies die Stärke der Arbeit, auch wenn man, was diese systematische Seite anbelangt, den unbedachtsamen Umgang mit der Totalitarismustheorie im Zusammenhang der Ideologiethematik wird kritisieren müssen. Hier hätte die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt einerseits vertieft und die mit Hannah Arendt (Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. – Frankfurt 1958 u. ö. = Sammlung Respublica 6) aufgenommen werden müssen. (Von dieser Autorin zitiert G. nur die Studie über „Natur und Geschichte" nach der Erstveröffentlichung in der Deutschen Universitätszeitung von 1957, die in Arendts Buch Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. – Frankfurt o. J. einging. Auch hier wäre weiteres zu finden.)

Der Ertrag für die Eusebius-Interpretation bleibt insgesamt etwas mager. So oder ähnlich oder auch prägnanter hat man das meiste schon auch andernorts lesen können. Für die Auseinandersetzung mit den mythischen Grundstrukturen heilsgeschichtlichen Denkens wird man jedoch von der Arbeit profitieren können. Faszinierend am Mythos ist und bleibt der Aspekt des „Spiels".

Dazu schrieb 1969 Harvey Cox: „Religion (bedeutet) für die Zivilisation das, was die Phantasie für den Einzelnen ist." (Das Fest der Narren, Stuttgart ²1970, 92) Wenn, wie weiland bei Euseb, der Mythos zum „Terror" benutzt wird und Angst sich ausbreitet, ist es notwendig und nützlich, sich daran zu erinnern.

Offensichtlich ist das Manuskript mit Hilfe elektronischer Textverarbeitung erstellt worden; der Fehler „Schrekken" im letzten Wort der 13. Zeile v. u. auf S. 180 ist typisch dafür. Geschrieben wurde mit einem Programm, das rechts den Randausgleich ermöglicht. Dadurch sind freilich die Wort- und Buchstabenzwischenräume in fast jeder Zeile anders, was das Lesen für's Auge sehr mühsam macht. S. 168, Zeile 13 v. o. sind die Zwischenräume z. B. so weit, daß die ganze Zeile wie gesperrt aussieht. Solange keine typographisch zufriedenstellenderen Programme vorliegen, sollte man deshalb besser auf den rechten Randausgleich verzichten. Das Lesen wird durch Gleichmäßigkeit des Buchstabenflusses mehr erleichtert als durch Rechtsbündigkeit.

„Druckfehler" fielen nur wenige auf (S. 108: inkluviv, S. 203: Mthos, S. 210: Metaphsisch); die Arbeit ist sorgfältig redigiert. Völlig unpraktisch ist allerdings die Aufteilung des Literaturverzeichnisses nach „Monographien" (Abt. 3) und „Artikel und Aufsätze" (Abt. 4), wenn die Literatur in den Anmerkungen stets nur mit Verfassernamen und unter Zusatz eines Kurztitels bei mehreren Arbeiten eines Verfassers angegeben ist.

Der Verlag hat das nicht gerade billige Buch nicht so ausgestattet, daß der Buchrücken die durchgehende Lektüre ausgehalten hätte.

Merkwürdig fand der Rezs. mehrfach das Wort „Vernutzung" (124) bzw. „vernutzt" (188; 227) im Sinne von „Nutzanwendung" bzw. „genutzt". Fremdsprachige Leser, die diese Vokabel im Wörterbuch zwischen „Vernunft" und „veröden" nicht finden können, werden sicher darüber verwundert sein.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Kadlec, Jaroslav: **Přehled církevních českých dějin** (Kirchengeschichte der böhmischen Länder in Übersicht), 2 Bd.e – Rom: Křesťanská akademie, (Tschechische Christliche Akademie) 1987. 332, 257 S. (Religiöse Schriftenreihe, Bd 91, 92), kart. DM 34 (Lit 24.000)

Der in der ThRv (3, 1973, 207f; 5, 1981, 386; 2, 1983, 127f) bereits mehrmals vorgestellte Vf. legt hiermit eine kompakte Kirchengeschichte Böhmens und Mähren-Sudetenschlesiens vor, die den tausendjährigen Zeitraum von den Anfängen der Christianisierung der Westslawen bis zum Untergang der Ersten Tschechoslowakischen Republik 1938 umfaßt. Dazwischen liegen solch bewegte Kapitel zur Kirchengeschichte jener Länder, wie das Großmährische Reich, die Emanzipation der Kirche von der weltlichen Vormundschaft im 13. Jh., das „Goldene Zeitalter" unter Karl IV. von Luxemburg (1316–1378), die Hussitenstürme (Bd I), Reformation und katholische Erneuerung in der Barockzeit, Aufklärung und Josephinismus, Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus und die Situation zwischen den beiden letzten Großen Kriegen (Bd II).

Böhmen lernte im 9. Jh. das Christentum vom deutschen Westen her kennen. Die Vorstellung, als ob bayerische Missionare von St. Emmeran in Regensburg den neuen Glauben in einer dem Volke unverständlichen Sprache verkündeten, ist unwahr und unhaltbar (I, 10). Die 863 aus Byzanz gekommenen griechischen Missionare Kyrill (826–869) und Methodius (820–885) waren sich durchaus bewußt, auf dem Gebiet eines westlichen Patriarchats zu missionieren, darum wandten sie sich bei aufkommenden Streitfragen nach Rom als übergeordnete Instanz (I, 24). Zwischen dem slawisch-byzantinischen Klerus und dem des lateinischen Ritus bestand keine Feindschaft. Während des ganzen 10. Jh.s bestanden im Lande beide Formen des Christentums friedlich nebeneinander (I, 37). Aber als eigentlicher Begründer der böhmischen christlichen Tradition gilt der hl. Herzog Wenzel (907–929), ein wahrer „Athleta Christi", der sich nicht nur gegen das Heidentum, sondern auch gegen den damals verbreiteten Verkauf von Sklavenkindern an jüdische Kaufleute wandte, die diese dann nach Ungarn und Arabien verschacherten (I, 48). Die auch nach der Gründung des eigenen Landesbistums Prag 973 andauernde halbheidnische Anarchie (I, 65) führte zum schweren Konflikt zwischen den herrschenden Přemysliden und Bischof Adalbert von Prag (956–997), dem Glaubensboten bei den Preußen, Ungarn und Polen. Die Investitur des Bischofs von Prag erfolgte nach der Wahl durch den römischen Kaiser oder deutschen König. Erst Friedrich II. (1194–1250) hatte mit der „Goldenen Bulle" von 1212 den zu den Ghibellinen zählenden Königen von Böhmen das Investiturrecht zuerkannt (I, 88, 112).

Bereits im 10. Jh. war Böhmen ein fester Bestandteil des westlichen Kirchensystems (I, 94), aber das Christentum gewann nur sehr langsam an Tiefe (I, 108). Nach der Chronik von Kosmas (1045–1125) saßen im Prager Domkapitel ungebildete und dumme Männer, die in weltlicher Kleidung den Gottesdienst verrichteten und sich wie kopflose Centaurer benahmen (I, 89). Die Reform des Diözesanklerus gemäß den päpstlichen Dekreten aus dem 11. Jh. war im 12. Jh. noch immer nicht durchgeführt worden (I, 120). Bis dahin waren böhmische Priester in der Regel verheiratet, bis der päpstliche Legat Guido 1143–1145 den priesterlichen Zölibat durch Absetzung verheirateter Priester erzwungen hatte, insofern er sie ausfindig machen konnte (I, 95f, 120f). Erst im folgenden 13. Jh. wurde der Zölibat im Rahmen der aus Deutschland sich verbreitenden Reform von Cluny zu einer Selbstverständlichkeit in Böhmen. Es war das Jh. der Emanzipation der Kirche, die mit dem Konkordat von Schaltzberg vom 2. 7. 1221 neben Immunität auch wirtschaftliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit erreichte (I, 141f), wobei das Vorbild des Wormser Konkordats vom 23. 9. 1122 sowie die Mainzer Metropolitansynode von 1218 eine erhebliche Rolle spielten.

Durch Angleichung an die Rechts- und Wirtschaftsordnung der deutschen Kolonisten hat sich das Los der Landbevölkerung entschieden verbessert (I, 153). Der westliche Einfluß wurde immer stärker durch das Vordringen des Deutschtums in die Städte, auf den königlichen Hof, unter den Adel, in die Klöster sowie die Gründung neuer Siedlungen in den Grenzgebieten (I, 154; II, 31). Die Juden gehörten seit 1268 der königlichen Kammer als Regalium an und wurden damit geschützt. Prag war von 1346 bis 1400 Residenzsitz des römisch-deutschen Kaisers und Königs. Unter Karl IV. von Luxemburg (1316–1378) nahm dessen Hofkanzler Johann von Neumarkt (1310–1380) regen Anteil an der Entwicklung der neuhochdeutschen Sprache. In seinem frühhumanistischen Umkreis ist auch das von Johannes von Saaz verfaßte Werk „Ackermann von Böhmen" entstanden (I, 194, 238). Eine von dem kunstliebenden Erzbischof Ernst von Pardubitz (1305–1364) in Auftrag gegebene Mariendarstellung kann man heute in den Museen von Berlin-Dahlem bewundern (I, 199).

Aus dem Westen drangen allerdings auch verschiedene Häresien ins Land ein, wie die Waldenser, Brüder und Schwestern vom freien Geist, Katharer, Flagellanten und der Wyclifismus. Dies sollte sich in der hussitischen Revolution nach der auf dem Konstanzer Konzil am 6. 7. 1415 ausgesprochenen Verurteilung von Johannes Hus (1370–1415) verhängnisvoll auswirken. Ohne Hus hätte die böhmische Geschichte einen ganz anderen Verlauf genommen, aber das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen (I, 264). Dazu kamen hinzu der Verfall der königlichen Autorität unter Wenzel IV. von Luxemburg (1361–1419), das Versagen der öffentlichen Ordnungsmacht sowie das widerspenstige Verhalten der Adeligen, die sich von der hussitischen Bewegung materielle Vorteile auf Kosten der Kirche versprachen (I, 267, 281), ja eine Art Oligarchie angestrebt hatten (I, 283). Die Folgen der „Hussiana" waren auf allen Gebieten katastrophal: 170 Klöster (und nicht bloß 65, wie noch K. Hilgenreiner 1931 im LThK II, 422 schrieb) und hunderte von Kirchen wurden zerstört (I, 284), die sozialen Zustände der Landbevölkerung haben sich nur verschlechtert (I, 282), namhafte Gelehrte gingen ins Exil, die Zahl der von den Hussiten umgebrachten katholischen Märtyrer war enorm hoch (I, 286), der Prager Erzbischofsstuhl blieb nach dem Abfall seines Erzbischofs Konrad von Vechta (1421) 140 Jahre verweist. Der damals entstandene Utraquismus ging in der Reformation unter, durch deren Eindringen aus Deutschland und der Schweiz die religiöse Zersetzung der böhmischen Länder ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte (II, 7). M. Luther (1483–1546) hat bereits 1520 in seiner Streitschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" die Tschechen zur Gründung einer böhmischen Landeskirche nach deutschem Vorbild aufgerufen und in dem Schreiben „Über die Einsetzung von Kirchendienern" von 1523 den Prager Utraquisten geraten, die Priesterweihe als überflüssig einfach fallen zu lassen (II, 12f), was erst die dem Kalvinismus unterlegene „Böhmische Brüderunität" verwirklicht hatte. Doch die durch die Ankunft der Jesuiten nach Prag 1556 (II, 34) in ihrem Selbstbewußtsein bestärkten Katholiken des 16. Jh.s haben sich gegen die Reformation so gut gewehrt, daß man in der Tat sagen kann, sie hätten den Kampf um die Seele des böhmischen Volkes bereits vor dem Dreißigjährigen Krieg gewonnen, ja daß die Rekatholisierung der böhmischen Länder längst vor der Schlacht auf dem Weißen Berg bei Prag am 8. 11. 1620 eine gelungene Sache war (II, 51).

An dem Aufstand der protestantischen Stände vom 23. 5. 1618 und der Absetzung des legitimen Königs Ferdinand II. (1578–1637) am 19. 8. 1619 war der deutschsprachige Adel maßgeblich beteiligt (II, 62f, 67). Doch die Hoffnungen, die man in den zum König gewählten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz (1596–1632) legte, wurden zum Scheitern verurteilt, als sein Schwiegervater Jakob I. von England (1566–1625) seine Unterstützung versagte (II, 65). Infolge des kaiserlichen Reformationserlasses vom 31. 7. 1627 durfte etwa 1/5 der damals auf 2 Millionen geschätzten Bevölkerung das Königreich Böhmen verlassen haben, darunter etwa 350 adelige und 30 000 bürgerliche Familien, zum großen Teil Deutsche, wie z. B. in Prag, wo von den 400 emigrierten Familien die Hälfte deutsch war (II, 83). Die Rekatholisierung machte trotz aller Widerstände zwar langsam, aber stetig Fortschritte. Vor allem ist es gelungen, die Jugend für den katholischen Glauben zu gewinnen, wie es sich bei der Verteidigung Prags und Brünns gegen die Schweden 1648 zeigte. Den Dreißigjährigen Krieg haben nur 800 000 Menschen überlebt. In den entleerten Landstrichen nahm die Zahl der Deutschen derart zu, daß die deutsche Sprache der tschechischen Landessprache gleichgestellt wurde, diese aber in der Tat überflügelte (II, 139). K. H. Seibt (1735–1806) war der erste Professor an der Karlsuniversität, der seine Vorlesung auf deutsch hielt (II, 157). Das war schon die Zeit der Aufklärung und deren österreichischen Spielart, des Josephinismus, der erst mit den kaiserlichen Erlässen vom 18. und 23. 4. 1850 überwunden werden konnte (II, 201f). Doch der Druck des Liberalismus in der Donaumonarchie hat das für die Kirche günstige Konkordat vom 18. 8. 1855 bereits 1870 wieder zu Fall gebracht (II, 207). Der aufkommende Nationalismus und Sozialismus haben die Kirche vor neue Herausforderungen gestellt, welchen die Geistlichen mit vertieften Volksfrömmigkeitsformen, Volksmissionen, Katechismusunterricht, Exerzitien, Liedern, Wallfahrten, Katholi-

kentagen, Vereinsleben und Presse zu begegnen suchten (II, 225f). Nach ursprünglichem Zögern wandte man sich mit Ambros Opitz (1846–1907) auf der deutschen Seite und Placidus Mathon (1841–1866) auf der tschechischen Seite auch der Arbeiterfrage zu. 1906 wurde am Brünner Priesterseminar der Lehrstuhl für Soziologie errichtet; es war die erste Einrichtung dieser Art in der ganzen österreichisch-ungarischen Monarchie (II, 236). In der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Tschechoslowakischen Republik waren die tschechischen Katholiken zunächst ängstlich und schüchtern (II, 239) sowie durch die Gründung der Tschechoslowakischen Nationalkirche – womit T. G. Masaryk (1850–1937) keinesfalls einverstanden war (II, 216) – auch geschwächt, doch bereits 1929 trat anläßlich des St.-Wenzels-Mileniums eine überraschende Wende zwischen Kirche und Staat zutage (II, 244), wobei neben hervorragenden Kirchenmännern wie z. B. A. C. Stojan, F. Kordač, A. Fuchs, J. Florian und vielen Gelehrten auch die katholische Volkspartei eine wichtige Rolle spielte. Die antikatholische Animosität ist einem tragbaren „Modus vivendi" (vom 2. 2. 1928), ja sogar einem fruchtbaren Zusammenwirken gewichen, wie man beim imposanten gesamtstaatlichen Katholikentag der Tschechoslowakei 1935 in Prag beobachten konnte (II, 251). Aber da standen schon neue Wolken am politischen Horizont.

Hier endet die im Inhalt und Form faszinierende Schilderung der tausendjährigen Geschichte der Kirche im Kernland Europas aus der Feder eines überaus kompetenten und qualifizierten Vf.s, dem mit diesem Werk ein großer Wurf gelungen ist, der sich den verdienten böhmischen Historiographen wie A. Frind, A. Nägle, E. Winter, K. Bosl, F. Seibt und K. A. Huber auf der deutschen Seite (II, 253) sowie J. Pekař, B. Zlámal, B. Ráček, Z. Kalista, J. V. Polc bei den Tschechen würdig zur Seite stellt.

Der überaus große Beitrag der Deutschen zum böhmischen Geschichtsverlauf wird gebührend gewürdigt, die Verwobenheit mit der deutschen Geschichte offenkundig. Dies hört aber mit der Schilderung der Lage nach 1918 leider auf. Hier hätte man wenigstens auf den religiösen Aufbruch bei der sudetendeutschen Jugend (Staffelstein, Quickborn, Pfadfinder) und den sudetendeutschen Christsozialen im Prager Parlament sowie den Gewerkschaften hinweisen können. Das Versagen bei der Lösung der Nationalitätenfrage im Vielvölkerstaat Tschechoslowakei hat sich bedauerlicherweise verhängnisvoll ausgewirkt. Der große Brückenschlag zwischen Deutschen und Tschechen im neuen Staat ist nicht gelungen. Man lebte eher nebeneinander als miteinander. Das gilt auch für den Verlauf des vielgepriesenen Prager Katholikentages 1935.

Wünschenswert wäre ein Anmerkungsapparat mit Literatur- und Quellenverweisen auf die zahlreich genannten Autoren (J. Pekař, K. Krofta, R. Holinek, J. Kubalík, Fuldaer Annalen u. a.) sowie ein ausführliches Orts- und Namensregister. Aber noch wünschenswerter wäre eine möglichst weite Verbreitung unter den Tschechen, damit sie sich ihrer katholischen Wurzeln, ihrer christlichen Tradition und Vergangenheit wieder voll bewußt werden und dies im praktischen Lebensvollzug auch zu würdigen wissen.

Corrigenda: II, 236 muß heißen A. Opitz (nicht Optiz).

Kevelaer Emil Valasek

Ernst, Stephan: **Gewißheit des Glaubens.** Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik. – Münster: Aschendorff (1987). VI, 321 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39) kart. DM 80.—

Liest man, nachdem man sich durch die sorgfältige, gut geschriebene, übersichtlich angeordnete, von manchen Wiederholungen nicht freie Untersuchung von Stephan Ernst – eine Tübinger kath.-theol. Diss. von 1986 – durchgearbeitet hat, insbesondere die Einleitung (1–13) noch einmal, so versteht man wirklich besser, worin die Absicht dieses Buches besteht. Der Vf. verbindet das systematische und als solches der heutigen Situation des Glaubens geltende Interesse mit dem (theologie- und dogmen-)historischen. Sehr nachdrücklich und ambitiös stellt E. die Frage nach dem Grund und der Bedeutung der „theologischen Systematik Hugos von St. Viktor" (9), ein zentrales Problem, das in der bisherigen Hugo-Forschung, auch in den Werken von R. Baron, Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor (Paris 1957) und C. Schütz, Deus absconditus – deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes (Rom 1967), nicht angemessen zur Darstellung gekommen sei (5–9). „Weil (Hugo) aber beansprucht, ein sicheres Fundament und eine Orientierungshilfe in der Theologie überhaupt zu geben, so bekommt die Untersuchung dieses Fundaments zugleich auch Relevanz für unser eigenes theologisches Denken. Es geht dann nicht mehr nur darum, von außen zu betrachten, was ein früherer Theologie in längst vergangener Zeit geschrieben hat. Vielmehr ist dann die Sache, um die es ihm geht, auch unsere Sache, und indem wir uns von seinem Denken führen lassen, kann sich für uns – auch wenn der Kontext des Denkens jeweils ein anderer ist – eine Erhellung der Sache ergeben, um die es auch uns selbst geht" (6).

Für Hugo ist bekanntlich ein Ordnungs- und Darstellungsprinzip leitend, das man als „heilsgeschichtlich" bezeichnet; fundamental ist für ihn die Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungswerk (opus conditionis und opus restaurationis), deren Einheit und Zusammenhang maßgeblich in Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" entfaltet wird, so daß von hier aus der spezifische Ansatz von Hugos Theologie auch in seinen anderen Schriften sichtbar gemacht werden kann. Es ist das besondere Verdienst der Arbeit von E., dieser Einheit der beiden opera in Verbindung mit der traditionellen Frage nach dem Unterschied von fides und ratio neu durchdacht und dabei die dominierende Bedeutung der fides für Hugos theologisches Denken aufgezeigt zu haben.

Die Arbeit von E. ist in folgender Weise aufgebaut:

Zunächst grenzt er die Position Hugos gegenüber denjenigen von Petrus Abälard und Bernhard von Clairvaux ab, wobei er Hugo eine mittlere und vermittelnde Position zuerkennt: Hugo versuche, die Überschätzung der ratio bei Abälard und den sogenannten „Dialektikern" zu vermeiden, aber er weise auch die voluntaristisch-fundamentalistische Glaubensauffassung Bernhards zurück (15–33). Ich bin im Zweifel, ob E. hier nicht Abälards Wort „existimatio" zu sehr von Bernhards Invektiven her interpretiert; sieht man es freilich so, läßt sich Hugos Glaubensbegriff, gerade auch mit dem Anspruch, eine „certitudo animi" zwischen Meinung (opinio) und Wissen (scientia) zu sein (vgl. De sacr. I, 10,2), als mittlere Position beschreiben (33–46).

Diese interessanten Gegenüberstellungen sind die Vorbereitung für die ausführliche Wiedergabe des Glaubensverständnisses Hugos selbst. Die Begriffe „affectus" und „cognitio" werden in ihrer Verschiedenheit und Einheit analysiert, wobei namentlich das für Hugo so wichtige Moment des „incrementum", des „Wachsens" des Glaubens sowohl in individueller Hinsicht als auch in der heilsgeschichtlichen Perspektive aufgewiesen wird (46–77). Sehr wichtig und aktuell erscheinen hier die Überlegungen Hugos über den Weg des Glaubenden zu einer immer größeren Gewißheit, die immer eine Gewißheit im Glauben ist und bleibt und durch Gnade ermöglicht wird (52–62), und auch über den anonymen oder impliziten Glauben in den Stadien der Menschheit vor Christus und auch neben der christlich-expliziten Heilsgeschichte (75f). Glaube ist für Hugo selbst „sacramentum" und „meint das gesamte Gefüge der Einheit von Glaubensinhalt und Glaubensvollzug" (80; vgl. 77–87).

Der zweite Hauptteil des Buches behandelt den „Inhalt des christlichen Glaubens". Nach hermeneutischen Überlegungen über die Deutung der weltlichen (die „Wissenschaften" betreffenden) und göttlichen Schriften und deren Abgrenzung voneinander (89–108) gibt der Vf. Hugos Kennzeichnung des Schöpfungswerkes (110–208) und des Erlösungswerkes (209–281) wieder, wobei naturgemäß besonders bei der Darstellung des opus conditionis die Unterscheidungsproblematik von Natur und Gnade bzw. ratio und fides sowie auch das Thema der Sünde und der Sündenfolgen im Vordergrund stehen. E. vermag (auch hier) sehr genau und klar nachzuzeichnen, wie sehr Hugo daran gelegen ist, die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber der Schöpfung zu wahren. Das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung ist, wie E. überzeugend herausarbeitet, als eine „Wiederherstellung" aufzufassen, in der die menschliche Natur wieder zu dem hingelangt, wohin sie immer schon tendiert, aber in der „Ambivalenz" ihres konkreten Status nach dem originären Sündenfall nur durch die Gnade des erlösenden Gottes hingeführt werden kann. „Gnade" und „Erlösung" sind nach Hugo, darauf weist der Vf. immer wieder hin, nicht als Hinzufügung einer gewissermaßen äußerlich und abstrakt wirkenden „Übernatur" zur Natur zu verstehen, sondern als wirkliche geschichtliche, gleichermaßen heilende und erfüllende Zuwendung Gottes zum Menschen (vgl. 285). Wie dies im Zusammenhang mit der (heilsgeschichtlichen) Lehre von den Sakramenten und von Trinität und Inkarnation im einzelnen von Hugo dargestellt wird, referiert der Vf. in den letzten Partien seines Werkes.

Eine klare „zusammenfassende Reflexion" (281–286), ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (287–306) sowie ein Register der zitierten Hugo-Stellen (außer denen aus „De sacramentis"), ein Namen- und Sachregister (307–321) schließen das Buch ab, das für die Hugo-Forschung eine Bereicherung und für die systematische und speziell auch die ökumenische Theologie zweifellos einen wichtigen Impuls darstellt. Ohne dieses positive Urteil zurückzunehmen, sind doch einige Fragen zu notieren.

Wird, wenn E. in der von ihm selbst zu Beginn geschilderten heutigen Situation einer Überwindung der Glaubenskrise zuarbeiten will, Hugo nicht überfordert? Was kann die heutige systematische Theologie, nach allen Auskünften der Exegese, von diesem in vielem sympathisch wirkenden Theologen des 12. Jh.s lernen? Die Einheit der beiden opera, die Präsenz Gottes auch vor und neben der Christentumsgeschichte, die Einsicht in die

Begrenztheit der ratio, die nur auf den „Schöpfer" *hinzuweisen* vermag – sicherlich, aber dieses (und anderes) kann man natürlich nicht nur bei Hugo lernen. Hat Hugo selbst das Problem der Unterscheidung von Theologie und (nicht glaubender) Philosophie in seiner Zeit deutlich genug sehen können? Die Frage der „Gewißheit" des Glaubens oder, wie der Titel des Buches von Siegfried Foelz über Gabriel Marcel lautet, „Gewißheit im Glauben" (Bonn 1980) wird immer nur als Versuch der Abgrenzung gegen unverbindliches, willkürliches, leichtfertiges Glauben von Bedeutung sein, denn Glauben kann ja, gerade auch als Vertrauen, niemals Wissen werden. Deswegen ist der Titel dieses Buches nicht ganz treffend, weil es mehr die grundlegende Rolle des Glaubens selbst sowie die Vollzugsformen des Glaubens in Erinnerung bringt als die allenfalls erreichbare (subjektive), nur mit Hilfe der Gnade zu erlangende Glaubensgewißheit.

Vom „Wesen" des Glaubens und von der Ermöglichung des Glaubens muß allerdings immer wieder gesprochen werden, wenn Christentum Zukunft haben und nicht nur auf der Faktizität bestehender Kirchlichkeit und gewisser weltlich-gesellschaftlicher Institutionen sich gründen soll. Zu einer solchen Besinnung auf den Glauben vermag auch die Position Hugos mancherlei Anregungen zu geben. Hoffentlich findet das Buch von E. in diesem Sinne bei Mediävisten wie bei Systematikern die gebührende Beachtung.

Bonn Heinz Robert Schlette

Schockenhoff, Eberhard: **Bonum hominis.** Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1987. 613 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 28) kart. DM 72.–

In der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie stehen sich die beiden Richtungen einer sog. autonomen Ethik und einer Glaubensethik anscheinend unvermittelbar gegenüber. Es geht um die Letztbegründung des sittlichen Handelns aus der Normativität des Gesetzes, in die es eine innere Vernunfteinsicht gibt bzw. die durch den Rekurs auf eine positive Anordnung Gottes zusätzlich begründet werden muß. Wie ist das Proprium christlicher Ethik zu wahren, ohne hinter die neuzeitliche Forderung der sittlichen Autonomie des menschlichen Handelns auf die Stufe einer Grundlegung der Ethik im autoritären Willen des göttlichen Gesetzgebers zurückzufallen, d. h. wie verhalten sich die anthropologische Eigenwirklichkeit des menschlichen Willensvollzugs und die theologische Bestimmung seiner transzendenten Vollendung in Gott zu einander?

Aus der hier sichtbar gewordenen Aporie gibt es nur einen Ausweg, wenn sich in einer Analyse des sittlichen Aktes sowohl eine Eigenwirklichkeit wie eine transzendente Zielbestimmung des Willens entwickeln läßt. In der moraltheologischen Tradition liegt hier mit dem „Tugendbegriff" des Thomas von Aquin eine anthropologisch und theologisch ausgearbeitete Konzeption vor, die die Gesetzesproblematik einer Normenethik zwar nicht ersetzen, aber doch aus ihrer begrenzten Fragestellung herausführen und in ihren wesentlichen Intentionen grundlegen kann.

Mit seiner umfangreichen Tübinger Diss. (A. Auer / G. Hunold) stellt sich der Vf. der „Aufgabe, sich der Leistungsfähigkeit zu vergewissern, die dieser ethische Schlüsselbegriff in einer lange vorherrschenden Denktradition unter Beweis gestellt hat" (11). Sch. möchte seine Arbeit nicht als Gegensatz verstehen, sondern als Ergänzung einer autonomen Moral, die sich gerade auf Thomas beruft und mit seinem lex-Traktat in der Summa theologiae einsetzt. Sch. kann sich dabei auf das klassische Werk von W. Kluxen, „Die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin", beziehen, der die unumkehrbare Zuordnung des Gesetzes zur Tugend betont, sich aber auf die Ausarbeitung der Normproblematik beschränkt. Da aber der Tugendgedanke das Bauprinzip der thomanischen Ethik abgibt, ist seine gründliche Neuerarbeitung aus dem Gesamtzusammenhang thomanischen Denkens unabdingbar notwendig, um die Diskussion voranzubringen, zumal gerade Thomas als der entscheidende Gesprächspartner einer autonomen Moral anzusehen ist. Vf. schließt sich in der Darstellung der thomanischen Tugendethik eng an das Werk des Thomas an, den er selbst zum Sprechen kommen lassen will. Er erreicht damit fast mühelos ein erstaunliches Reflexionsniveau von gleichbleibender gedanklicher Stringenz und sprachlicher Klarheit. Mit präzisen und knappen Zusammenfassungen nach jedem der zehn Kap. beweist er auch sein didaktisches Geschick und macht die Ergebnisse seiner Arbeit leichter zugänglich. In einer Schlußbemerkung zum *bonum hominis* als Leitidee einer humanen und christlichen Moral zeigt er zusammenfassend in acht Thesen die Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs für eine künftige theologische Ethik (573–585).

Insgesamt ist die Arbeit in drei Teile gegliedert. Im I. Teil mit dem ersten Kap. legt Sch. die biblische und philosophische Wurzel des Tugendbegriffs frei, indem er seine Entwicklung in den wichtigsten Werken vor der S.th. nachgeht (17–83). Hier begegnet uns ein Thomas, der noch mit mehreren Denkansätzen experimentierend unterwegs ist zu der reifen Endgestalt seiner Ethik. Erst in der S.th. II kommt es zu einem Ausgleich des theozentrischen Ansatzes bei der universalen Providenz Gottes und des anthropologischen Einsatzes, wobei der Mensch im Vollzug seines sittlichen Handelns eine Glückseligkeit erfährt, die in Gott sich vollendet und als solche eine partnerschaftliche Partizipation am Heilswillen Gottes ist.

Im II. Teil, der das 2.–7. Kap. umfaßt, wird „die ausgearbeitete Endgestalt der Ethik des Aquinaten" (83) entwickelt. Sie liegt in S.th. II vor, und an ihrem Gesamtduktus schließt sich Vf. an (129–351). Zunächst zeigt Sch. die anthropologische Grundlage der thomanischen Ethik in der Bild-Gottes-Aussage. Ist der Mensch auf Gott hin geschaffen, dann ist sein sittliches Handeln nichts anderes als eine dynamische Ausprägung des Bildes Gottes in ihm. Der Mensch ist seiner selbst mächtig. Indem er das göttliche Leben der Liebe und Erkenntnis nachvollzieht, ist er in erfüllender Glückseligkeit bei sich selber und zugleich bei Gott, der ihm in der Schöpfung und in der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung nahegekommen ist als das ewige Ziel. Selbstvollzug kreatürlicher Freiheit erscheint als eine individuell, geschichtlich und sozial verfaßte dynamische Einigung des Menschen mit Gott. Auf dieser Basis der Konzeption des Menschen als kreatürlicher Freiheit kann nun der Tugendgedanke entwickelt werden. Es folgen Überlegungen zur Funktion der menschlichen Leidenschaften im Aufbau der Tugend und die Diskussion um den Habitus-Begriff als eines Strukturprinzips thomanischer Ethik und dann eine systematische Erarbeitung der Tugend „als eine umfassende anthropologische Strukturformel, die das Zusammenwirken aller am Tun des Guten beteiligten Seelenkräfte und Handlungspotentiale reflektiert" (282). Als Überleitung zum letzten Teil bespricht Sch. das schwierige Thema der eingegossenen moralischen Tugenden, bei denen es nicht um eine zusätzliche äußere Motivation des Handelns durch die Gnade geht, sondern um die wirksame Gegenwart Gottes in den menschlichen Handlungsstrukturen, weil Gnade, die Gott selbst ist, Freiheit nicht aufhebt, sondern sie durch die Einigung mit Gott erst ermöglicht und in ihr Ziel bringt.

Im III. Teil kommt Sch. zum Herzstück der thomanischen Tugendethik, nämlich den theologischen Tugenden von Glauben, Hoffnung und Liebe (353–572). Gerade hier wird das Proprium christlicher Ethik gegenüber allem Formalismus eines reinen unbedingten Sollensanspruchs deutlich. Weil Gott als das nahegekommene Ziel beim Menschen ist als Wahrheit, Güte und Liebe, geht die tiefe Humanität des Christlichen auf, insofern Gott Ziel des menschlichen Handelns und damit Inhalt der dynamischen Bewegung des freien Willens auf das universale und konkrete Gute hin ist und damit die Seligkeit des Menschen ausmacht.

Diese wenigen Hinweise auf die Hauptlinie des Gedankengangs können nicht einmal entfernt die inhaltliche Dichte der Argumentation, die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, die vor allem in den Anmerkungen geführt wird, wiedergeben. Ein eingehendes Studium ist in diesem Falle durch keine Inhaltsangabe zu ersetzen.

Hervorzuheben ist aber noch einmal die systematische Funktion der Tugend, die Sch. einer künftigen Ethik zumißt.

Tugendethik umfaßt die reine Gesetzesethik, die nur das sittlich richtige Verhalten zum Gegenstand machen will. Ethisches Handeln richtet sich an der Wirklichkeit aus, wie sie sich in ihren verschiedenen Bereichen und Dimensionen darstellt. Die Tugend ist das, was den Menschen befähigt, vernunftgemäß und wirklichkeitsentsprechend zu handeln. Dabei tut er nicht nur Gutes, sondern er wird selbst gut, d. h. er erreicht im Gutes-Tun den Kern seines Personseins. Im sittlichen Handeln wird der Mensch selber gut. Indem der Mensch sittlich auf das Gute hin handelt, erreicht er nicht ein von ihm letztlich Verschiedenes, sondern er erreicht sich selber als Gut in seinem Selbstvollzug. Und darum ist die sittliche Vernunft das „verum bonum hominis". Dies macht auf ethischem Gebiet die Würde seines Menschseins aus. Hier kommt es zu einer inneren Verschränkung von Theologie und Ethik. Der Gegenstand der Moraltheologie ist keineswegs nur formal und abstrakt, während die Konkretion des sittlichen Handelns den profanen Wissenschaften zugewiesen werden müßte. Der Gefahr einer glaubenslosen Ethik und eines praxisfernen Glaubens entgeht Sch. durch eine theologische und anthropologische Begründung des sittlichen Handelns, das in der Vernunft begründet wird und an der Wirklichkeit maßnimmt. Er versteht den Primat des Tugendbegriffs als Hinweis auf den vorzuziehenden Stil theologischer Ethik, und daraus folgt: „Der ‚virtus'-Begriff ermöglicht den Aufbau einer theologischen Ethik, die mit Hilfe ein und desselben Leitgedankens das konkrete sittliche Handeln sowohl in seiner natürlichen als auch in seiner von Gott eröffneten und von seinem Gnadenhandeln am Menschen getragenen Dimension zur Darstellung bringt" (583).

Auf die hohe theologische Qualität vorliegender Arbeit war schon hingewiesen worden. Auch in der formalen Durchführung macht sie einen hervorragenden Eindruck. Die gegenwärtige

Moraltheologie wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. Sch. ist kaum von einer Richtung exklusiv zu vereinnahmen. Seiner eigenen Intention nach liegt ihm wahrscheinlich an einer echten Vermittlung durch den Rückgriff auf die eigentlichen theologischen und philosophischen Grundlagen jeder Theologie der sittlichen Vernunft. Wie immer auch im einzelnen die Arbeit von Sch. diskutiert werden mag, so besteht meines Erachtens kein Zweifel daran, daß hier ein fundamentales Werk der deutschen Moraltheologie vorliegt.

München Gerhard L. Müller

Dungersheim, Hieronymus: **Schriften gegen Luther.** Theorismata duodecim contra Lutherum. Articuli sive libelli triginta, hg. u. eingel. von Theobald Freudenberger. – Münster: Aschendorff 1987. XI, 263 S. (Corpus Catholicorum, 39),geb. DM 98.–

Hieronymus Dungersheim (= D.), der von 1465 bis 1540 lebte, hat besonders in der frühen Reformationszeit als theologischer Gegner Luthers eine nicht geringe Bedeutung gehabt. Für einige Jahre konnte D., der mit Unterbrechungen von 1497 bis zur Einführung der Reformation in Leipzig 1539 wirkte, als „der Wortführer der theologischen Fakultät Leipzig" gelten (Freudenberger, V). Daher ist es zu begrüßen, daß Freudenberger einige seiner kontroverstheologischen Schriften in einer kritischen Ausgabe vorlegt; bislang waren diese Schriften nur in den Drucken des 16. Jahrhunderts zugänglich.

Nach einem Vorwort und den Verzeichnissen der Abkürzungen, der benutzten Quellen sowie der Literatur folgt zunächst eine „Einleitung" (1–20), in welcher der Hg. den Lebenslauf sowie die Schriften D.s umreißt, um dann etwas ausführlicher auf die hier edierten Texte einzugehen. Dann folgen die Ausgaben: „Theorismata duodecim contra Lutherum" (um 1523) / „Etliche Sprüche" (um 1523), Text und Kommentar (23–97); „Articuli sive libelli triginta" (1525), Text und Kommentar (99–245); sowie als Anhang, was im Titel der Ausgabe nicht vermerkt ist, „D.s Berichte über Luthers Klosterleben" (1530), Text und Kommentar (246–250). Diese „Berichte" sind D.s Schrift „Dadelung des obgesatzten bekentnus oder untuchtigen Lutherischen Testamts durch D. Hieronimum von Ochsenfart gescheen. Gedruckt zu Leyptzik durch Valentinum Schumann MDCXXX" entnommen. Am Schluß des Bandes finden sich Register.

In seinen Schriften gegen Luther hat D. sich vor allem das Ziel gesetzt nachzuweisen, daß Luther sich in wichtigen Fragen selbst widersprochen habe. Früher habe Luther noch Ansichten vertreten, die er später während des Konfliktes mit Rom nach und nach abgelehnt habe. Auf diese Weise sei Luther gewissermaßen der Richter über sich selbst (accusator et testis atque adeo iudex, 97). Darüber hinaus hat D. wohl in allen damals anhängigen Streitfragen den Standpunkt der katholischen Kirche mit Umsicht und Sorgfalt, freilich ohne tiefere theologische Reflexion, verteidigt. Ob es sich um die Autorität von Papst und Konzilien oder um die Ablaßlehre oder um die Communio sub una und viele andere Fragen handelt: stets ist D. ein getreuer Verteidiger der katholischen Position. Dabei hat er, wie durchaus zuzugeben ist, im ganzen Luthers Position durch manche Zitate relativ sorgfältig wiedergegeben.

Trotzdem kann man nicht sagen, daß D. auch nur von Ferne begriffen habe, worum es Luther eigentlich ging. Weder die Frage nach dem Heil noch die Methode der Schriftauslegung – um nur diese beiden Punkte zu nennen – sind von D. auch nur irgendwo in einer Weise erörtert worden, daß man das Gefühl hätte, er habe von Luther etwas verstanden. Der christliche Glaube ist von D. vielmehr als ein umfassender Komplex von Lehrartikeln und Vorschriften, die zu beobachten sind, dargelegt. Daß hinter Luthers Kritik am Ablaß die Sorge um das Seelenheil der anvertrauten Menschen steht, ist von D. nirgends gesehen.

Interessant ist bei dieser Kontroversliteratur nicht zuletzt die Tatsache, daß D. in großem Umfang Kirchenväter, insbesondere auch Augustin, darüber hinaus Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, aber auch Johannes Tauler und Jean Gerson herangezogen hat. Darin kommt die Belesenheit des Autors zum Ausdruck. Zugleich kann man vermuten, daß D. mit den Anlaß dazu gegeben hat, daß Luther wie auch andere Anhänger der Reformation sich verstärkt um die Kirchenväter bemühten. Der Hg. verweist mit Recht darauf, daß D. wohl Luther veranlaßte, sich intensiver mit dem Nicänischen Konzil zu befassen (1, unter Hinweis auf W. Köhler sowie auf WA Br 1 Nr. 203). Insofern muß man sagen, daß D., auch wenn er offenbar an keiner Stelle ein tieferes Verständnis für seinen Gegner aufgebracht hat, doch zu einer Vertiefung und damit auch zu einer Verschärfung des Streites beigetragen hat. Für ihn ist Luther letztlich „rebellionis author infaustus" (199) gewesen, wie er im Blick auf Luthers Haltung zur Beichte sagt.

Die Edition ist mit großer Akkuratesse angefertigt. Druckfehler habe ich nicht entdeckt. Lediglich zwei kleine monita seien genannt. 6 spricht der Editor von der „Niederschlagung des von Müntzer geführten Bauernaufstands". Nachdem selbst die neuere marxistische Müntzerforschung in Müntzer nicht mehr einen Bauernführer erblickt, sollte dieses ältere Klischeeurteil nicht mehr tradiert werden. – S. 232 Anm. 46 bei der Literatur zu Jakob Propst kann jetzt verwiesen werden auf Ortwin Rudloff, Bonae litterae et Lutherus, Bremen 1985 (HosEc 14).

Dem Hg. gebührt aufrichtiger Dank für seine sorgfältige Edition.

Hamburg Bernhard Lohse

Asendorf, Ulrich: **Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 434 S.

Wer auch nur ein wenig von Luthers Leben und Werk kennt, weiß, welch hohen Rang für ihn Predigt und Predigtamt hatten. Um so mehr erstaunt es, „daß die etwa dreißig Predigtbände der Weimarer Ausgabe, die immerhin fast ein Drittel des Gesamtwerkes des Reformators ausmachen, bis jetzt zusammenfassend nicht bearbeitet worden sind" (13). Diese Lücke der Lutherforschung will A.s Monographie schließen. Sie geht von der Prämisse aus, daß Luthers Theologie Predigt im eminenten Sinne ist (419), und versucht daher zu zeigen, daß die Predigten ihrem theologischen Rang nach den großen exegetischen Vorlesungen und den Einzelschriften durchaus zur Seite zu stellen sind. Der chronologische Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei (abgesehen von der ‚Kirchenpostille') auf dem Zeitraum ab 1525, „da die Predigtüberlieferung für Luthers Frühzeit ausgesprochen spärlich ist" (22). Diese durch den thematischen Gegenstand erzwungene Akzentsetzung auf den älteren Luther bringt den Vorteil mit sich, die übliche, allzu einseitige Konzentration der Forschung auf die initia Lutheri zu korrigieren. Mit vollem Recht wendet sich A. gegen das „kirchenpolitisch unter Umständen ebenso griffige ... wie oberflächliche ... Argument", „Luther habe nach 1525 nichts Neues mehr zu sagen gehabt, oder diese zweite Epoche sei lediglich so etwas wie der konfessionalistische Vergreisungszustand seiner Theologie" (424). Dem methodischen Problem, daß der Quellenwert der einzelnen Texte sehr unterschiedlich ist und bei einem größeren Teil des Predigtmaterials keine eindeutige Sicherheit über die Authentizität zu erreichen ist (19; 418), versucht A. dadurch zu begegnen, daß er dezidiert auf Klärung überlieferungsgeschichtlicher Detailfragen verzichtet und das Risiko einer, wie er sagt, ganzheitlichen Betrachtung bewußt auf sich nimmt in der Hoffnung, „daß auch in dem Material der Bearbeiter so viel ursprüngliche Substanz steckt, daß es als nicht vertretbar erschiene, darauf zu verzichten" (418). Zwar ist ein solches Verfahren wissenschaftlich durchaus gewagt, doch halte ich es von den erzielten Ergebnissen her für legitimiert und das um so mehr, als von vornherein gesagt wird, die „Untersuchung (sei) nicht aus einer primär kirchengeschichtlichen, sondern ausgesprochenermaßen systematischen Absicht heraus geschrieben worden" (13). In der Tat wird man methodisch zu akzeptieren haben, daß es „nicht nur den Weg vom Einzelnen zum Ganzen im Sinne einer genetisch-historischen Methode, sondern genauso den anderen vom Ganzen zum Einzelnen" (418) gibt.

Was die Gliederung der Arbeit betrifft, so wird nicht versucht, Luthers Predigten in das klassische Aufbauschema der Dogmatik zu zwingen. Als sachlichen Grund hierfür gibt A. an, daß Luthers Theologie „im Unterschied zu einer linear operierenden loci-Methode" „den Charakter einer Flächenstruktur" mit vielfältigen Interferenzen habe (420). Demgemäß wird etwa bereits in dem einleitenden trinitarischen Kap. (25–46).vorausgreifend die Tauftheologie (42ff) behandelt. Das folgende Kap. über die Schöpfung (47–60) erörtert zugleich die Regimentenlehre bzw. den besonderen Auftrag der politischen Predigt in der Unterscheidung der Regimente (51ff).

Die zentrale Mitte der Studie stellt sodann das umfangreiche dritte Kap. über Jesus Christus dar (61–202), wobei die Gliederung zunächst dem Festzyklus des Kirchenjahres folgt und Luthers Predigten zu Advent (61ff), Weihnachten (75ff), Passion (97ff), Ostern (115ff), Himmelfahrt (149ff) und Jüngstem Gericht (156ff) vorstellt, um anschließend seine Christologie im Rahmen der Tradition zu erörtern (168ff), wobei der Lehre von der communicatio idiomatum (178ff) besondere Aufmerksamkeit zukommt. Wie stets werden dabei zunächst die einschlägigen Texte teils einzeln, teils zusammenfassend paraphrasiert und dann jeweils systematisch ausgewertet. Wie

sich zeigt, bestätigen Luthers Predigten nicht nur Christus als Generalskopus der Schrift, sie machen auch „das Neue in Luthers Systematik ... im Durchbrechen der scholastischen Zweiteilung der Christologie in Gestalt einer getrennten Behandlung von Person und Werk Christi" (420) deutlich. Noch entscheidender ist für A., daß Luthers Systematik, „deren eigentliches Medium die Predigt ist" (420), das gottmenschliche Zusammensein und -wirken in Jesus Christus ebensosehr wie andere theologische Zentralthemen nur in einer mehrwertigen Logik zu erfassen vermag. „Darum ist seine Kritik an Aristoteles logisch darin begründet, daß dessen zweiwertige Logik für die Theologie nicht erschöpfend sein kann, weil mit deren Hilfe die zentralen Themen der Theologie wie Trinitätslehre, Christologie und das anthropologische simul iustus et peccator nicht formuliert werden können" (15). Luther sei zwar sehr wohl „ein Systematiker von imponierender Kraft und Geschlossenheit, aber nicht auf der Basis der aristotelischen Logik" (16). Im übrigen erschließe die in Luthers Theologie angewandte Logik „nicht nur den tiefsten Grund seiner theologischen Ablehnung des Aristoteles ..., sondern eröffne ... auch Perspektiven auf Hegel hin" (422). Eben diesem Zusammenhang war A.s letzte große Publikation gewidmet (Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden 1982; vgl. dazu meine Besprechung in: ThRv 81, 1985, 301–304), in der er nach eigenen Worten „aus Gründen der Logik die Linien von Luther zu Hegel weiterzuziehen (sich anschickte), weil die an Kant anschließende theologische Tradition, vor allem die des Neukantianismus Marburger Prägung, wegen ihres methodischen Instrumentariums als ungeeignet erscheint, um das Wesen und die Eigenart von Luthers Theologie zu erfassen" (16).

Im Anschluß an das Christologie-Kapitel, das auch eine überzeugende Widerlegung der Fehldeutung enthält, die Th. Beer Luthers Auffassung vom admirabile commercium angedeihen ließ (194f; 197ff), behandelt A. in drei weiteren Abschnitten die Pneumatologie einschließlich ihrer christologischen Begründung und ekklesiologischen Entfaltung (203–304), die Lehre vom Wort Gottes unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (305–358) sowie schließlich Luthers Anthropologie (359–417).

Wie immer man über Einzelheiten der Darstellung urteilen mag, ihr unbestreitbarer und durchgängiger Vorzug ist es, daß in ihr Inhalte bewegt und jeder kerygmatheologischen Ausdünnung des Dogmas bewußt widerstanden wird. In der inhaltlichen Bestimmtheit der an Luthers Predigten gewonnenen Theologie dürfte auch ihre ökumenische Relevanz begründet liegen. Dies unterstreicht A., wenn er sagt, Luther sehe „nicht nur die Schrift, sondern auch genauso die Lehrtradition der einen und ungeteilten Kirche mit neuen Augen. Sie geht damit nicht nur voll und in allen entscheidenden Stücken in diese neu vom Evangelium her konzipierte Theologie ein, sondern ist zugleich deren wesentliche inhaltliche Bestimmung, weil sie ihrerseits das Evangelium in Kurzfassung in sich enthält. Kurzum, Luther predigt das Evangelium neu mit Hilfe der Lehrtradition der Kirche. Beides verschmilzt zu einer unauflöslichen Einheit" (423). Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben, das der Prediger Luther auf der Basis des Schriftzeugnisses zu verkündigen sich berufen wußte, steht deshalb keineswegs im Gegensatz zum trinitarischen und christologischen Dogma der Alten Kirche, sondern ist nur im Zusammenhang mit diesem angemessen zur Sprache zu bringen. „Die Rechtfertigung durch den Glauben ist ... keine neue Lehre, sondern der Inhalt dessen, womit die Kirche seit den Tagen der Apostel und Propheten steht und fällt. Als solche ist sie das Bekenntnis zur Katholizität der Kirche schlechthin" (422).

Augsburg Gunther Wenz

Tellechea Idígoras, José Ignacio: **Sábado espiritual y otros ensayos Carrancianos.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1987. 275 S. (Bibliotheca Salamanticensis, 90)

In diesem Sammelband legt der Salmantiner Kirchenhistoriker neun einzelne Studien vor, die unter verschiedenen Gesichtspunkten einen guten Zugang zum Werk von Bartolomé Carranza de Miranda OP vermitteln, dem von der Inquisition verfolgten Erzbischof von Toledo (1557–1559, † 1576).

Drei Abhandlungen befassen sich mit theologischen Lehren Carranzas anhand seiner Ausführungen in den „Comentarios sobre el Cathechismo Christiano"; sie fußen auf Carranzas Erläuterungen zum Dritten Gebot (Sabbat- bzw. Sonntagsheiligung) sowie zu den Artikeln des Glaubensbekenntnisses: „Credo in Spiritum Sanctum" und „Credo sanctam Ecclesiam". Fünf Beiträge handeln von Predigten, die Carranza teils auf dem Trienter Konzil, teils an seinen spanischen Wirkstätten gehalten hat; diesen Artikeln ist eine auf den Akten des Inquisitionsprozesses fußende Edition der jeweiligen Predigttexte mitgegeben; bei einer der Predigten, jener zum Fest Pauli Bekehrung (243–253), ist die Urheberschaft Carranzas allerdings ungewiß.

Der letzte Aufsatz gilt den Zensurmaßnahmen der spanischen Inquisition am „Enchiridion christianae institutionis" des deutschen Theologen Johannes Gropper, wobei sich T. sowohl auf die Ausführungen des Index von Kardinal Bernardo de Sandoval y Rojas (1612) stützt wie auch die faktischen Tilgungen untersucht, die in einem Exemplar der Universitätsbibliothek Salamanca bei drei verschiedenen „Behandlungen" (1613, 1632, 1640) vorgenommen wurden. Die Aufnahme dieses Themas in den Sammelband erklärt sich dadurch, daß Groppers Werk Carranza bei seinen Kommentaren zum christlichen Katechismus in besonderer Weise inspiriert hat; vielfach ist Carranza Gropper sogar bis aufs Wort gefolgt. In den römischen Katechismus Pius' V. sind, wie Tellechea S. 137–145 nachweist, verschiedene Formulierungen Groppers über Carranza eingegangen; hatten die Werke des spanischen und des deutschen Theologen noch kurz zuvor für ein solch zentrales kirchenamtliches Lehrdokument als Quellen gedient, so wurden sie schon bald darauf (1576 bzw. 1596) im Klima der Gegenreformation indiziert und verboten.

In seinen Katechesen und Predigten erscheint Carranza als ein von tiefer Liebe zur Kirche erfüllter Mann. Er sah mit Trauer die Mißstände, die im Laufe langer Entwicklungen eingerissen waren, und hielt gewissenhaft-kritisch das positive Beispiel der „ecclesia primaeva" dagegen. Es ging ihm um eine innere, religiöse Erneuerung. Sein Engagement trieb ihn am Gründonnerstag des Jahres 1553 dazu, in der überfüllten Kathedrale von Cuenca die in der Fußwaschung symbolisierte Hingabe Christi an die Jünger als Maßstab der Amtsausübung in der Kirche hinzustellen und jene Prälaten und Pfarrer scharf anzuprangern, die ihre Residenzpflicht nicht ernst nahmen. Solche prophetisch-konkreten Worte trugen ihm Feindschaften ein. Die Reform der Kirche erwartete Carranza mehr von ihrer inneren Bekehrung zum Geist des Evangeliums und zum patristischen Erbe als von juridischen und organisatorischen Maßnahmen. Dieses geistliche Anliegen verbirgt sich auch in seiner Lehre vom „Sábado espiritual": dem Christen bedeutet das dritte Gebot mehr als nur eine rituelle Vorschrift; es spornt ihn an, sein ganzes Leben Gott zu weihen und ist ihm ein Unterpfand des ewigen Lebens in der Gemeinschaft Christi. Melchor Cano, Carranzas Gegner in den Reihen seines Ordens, hielt dies für Minimalismus und witterte darin den Einfluß der Gnosis, der Begarden und Illuminaten („Los Alumbrados"), Luthers und Calvins – in Unkenntnis der tatsächlichen Quellen Carranzas, nämlich der Kirchenväter Justin und Tertullian, Origenes, Chrysostomus und anderer, zu denen Carranza über Gropper gefunden hatte.

José Ignacio Tellechea Idígoras hat einen großen Teil seines wissenschaftlichen Lebens der Rehabilitierung des verleumdeten Erzbischofs von Toledo gewidmet. Er vermag Verbindungslinien zwischen den Anliegen Carranzas und dem II. Vatikanischen Konzil aufzuzeigen. Mit Dankbarkeit vermerkt er, daß Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Universidad Pontificia zu Salamanca 1982 Carranza an der Seite von Francisco de Vitoria, Domingo de Soto und anderen großen spanischen Theologen des „Siglo de Oro" genannt hat. Er hat sein Buch dem amtierenden Papst gewidmet.

Würzburg Johannes Meier

Winkler, Gerhard B.: **Die nachtridentinischen Synoden im Reich.** Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576. – Wien, Köln, Graz: Böhlau (1988). 373 S. Ln öS 896.– / DM 128.–

Unter dem Titel „Die nachtridentinischen Synoden im Reich" behandelt Gerhard B. Winkler die Salzburger Provinzialkonzilien von 1569, 1573 und 1576. Nach einem Archiv- und Literaturbericht erinnert er an die Entscheidung des Trienter Konzils über die Provinzialsynoden. Das Konzil schrieb bekanntlich am 11. November 1563 die Abhaltung von Provinzialsynoden alle drei Jahre vor. Nach den Vorstellungen der Konzilsväter sollte die regelmäßig stattfindende Provinzialsynode ein Mittel zur Reform der Kirche werden. Obschon die Trienter Reformdekrete in ihrer Durchführung weithin Erfolg hatten, wurde die Vorschrift über die regelmäßigen Provinzialsynoden nur mäßig befolgt. Die Zahl der Provinzialkonzilien, die in den drei Jh.en nach dem Tridentinum stattfanden, ist geringer als die Zahl der Provinzialsynoden in den drei Jh.en vor dem Konzil von Trient.

Frühe Beachtung fand die Bestimmung des Tridentinums in der Kirchenprovinz Salzburg. Hier fanden in den ersten Jahren nach dem Tridentinum drei Provinzialsynoden statt, über die W. eingehend berichtet. Er erörtert die Frage: Reformproblem und staatskirchliche Wirklichkeit. Anschließend referiert er über synodale Bestrebungen in der Salzburger Kirchenprovinz in der ersten Hälfte des 16. Jh.s. Bekanntlich hatte bereits das 4. Laterankonzil 1215 die

Vorschrift der jährlichen Abhaltung von Provinzialsynoden erneuert. Am 26. 11. 1433 erließ das Basler Konzil eine stark beachtete Verordnung über die Provinzialsynode. Auf dem 5. Laterankonzil wurde in der Reformbulle „Regimini universalis ecclesiae", die in der 10. Session am 4. Mai 1515 promulgiert wurde, die Pflicht zur Einberufung von Provinzialsynoden eingeschärft.

W. zeichnet den Weg zur Synode von 1569 auf: Er würdigt die Haltung des Bischofs Johann Jakob von Kuen-Belasy (1560–1586), die Bemühungen der römischen Kurie und ihrer Nuntien, den Anteil von Felician Ninguarda und die Rolle von Dr. Fickler für das Zustandekommen der Synode. Am 29. Januar 1569 erfolgte die Ausschreibung des Salzburger Provinzialkonzils. W. berichtet über die Geladenen und die Teilnehmer: die Bischöfe von Passau, Regensburg, Freising, Chiemsee, Brixen, Seckau, Gurk, Lavant, Wien und Wiener Neustadt. Zu den Konzilsteilnehmern gehörten auch die Domkapitel, Äbte, Pröpste und Archdiakone. Das Provinzialkonzil wurde durch Diözesansynoden, Klerusversammlungen und Erhebung der allgemeinen Gravamina vorbereitet. Die Synode fand in der Zeit vom 14.–28. März 1569 statt. Über den Verlauf informiert W. durch ein Diarium. Er berichtet über Probleme während der Synode, die 64 Konstitutionen und ihren Inhalt und über die besonderen Gravamina.

Aufschlußreich ist das Kap. über die Wirkung der Synode. Sie geht bis in die Klerusversammlungen der einzelnen Bistümer unter Führung des Diözesanbischofs und die nachfolgenden Diözesansynoden. Sie wurden maßgebliches Ausführungsprogramm der konziliaren Reform. Für die katechetische Unterweisung der Jugend sollte u. a. der Katechismus des Pedro de Soto (gest. 1563) eingeführt werden. Diesen Katechismus hatte Kardinal Otto von Truchseß von Augsburg drucken lassen.

Besondere Beachtung verdient das Kap. über die Reaktion der weltlichen Mächte auf die Salzburger Reformbestrebungen. Die Religionshoheit der Fürsten bei der Besetzung der Pfarrstellen ergab hier einige Probleme.

In einem 2. Abschnitt berichtet W. über die Bartholomaei-Synode von 1573. Ausschreibung und Verlauf der Synode werden gestrafft geschildert. Den Abschluß des Buches bilden die Ausführungen über die Sebastiani-Synode von 1576.

In einem Epilog weist W. darauf hin, daß die Geschichte der nachtridentinischen Synoden zeige, warum die entsprechenden Bestimmungen des Trienter Konzils realistisch nur für Italien und für Länder, wo sich das Staatskirchentum die Synoden dienstbar machen konnte (Spanien und die Kolonien) oder wo die königliche Gewalt sehr schwach war (z. B. Polen), anzuwenden waren.

Die Tatsache, daß in Salzburg Provinzialsynoden zur Durchführung der Trienter Beschlüsse möglich waren, blieb im Reich eine Anomalie. Aber auch die Salzburger Synoden zeigen in der Weise ihres Zusammenkommens, ihres Verlaufs, der Reaktionen, die sie hervorriefen und ihrer Ergebnisse, daß es für einen Bischof oder Metropoliten immer schwieriger wurde, in einem fremden Territorium Reformen durchzuführen.

Bei der Lektüre fiel mir auf: S. 33 Eugen IV. 1421–1447, nicht 1477; S. 146: Bei dem „Roffensis" handelt es sich um den Bischof John Fisher von Rochester. S. 232: Pfarrmatrikel, nicht Pfarrmatriken; S. 146 und 363: Staphylus, nicht Staphilus; S. 285: bei dem Werk des Laurentius Surius handelt es sich um: „De probatis vitis sanctorum"; zu S. 293: die starke Nachwirkung, die das Basler Konzil ausgeübt hat, zeigt sich u. a. in der Tatsache, daß noch auf den Salzburger Synoden die Bestimmungen des Basler Konzils über die Provinzialsynoden verlesen wurden. Über die Basler Bestimmungen hinsichtlich der Provinzialsynoden vgl. neuestens J. Helmrath, Das Basler Konzil (Köln 1987) 334ff, 343ff. Zu S. 228: Mißverständlich ist die Formulierung: „Michael Helding (Mainzer Predigten als Katechismus 1549)." Zu Helding vgl. H. Smolinsky, Katholische Theologen der Reformationszeit II (Münster 1985) 124ff, 127. Zu S. 339: E. W. Zeeden – Hg. Molitor (1967) erschien 1977 in ergänzter Auflage.

Die Arbeit gibt einen informativen Einblick in Bedeutung und Verlauf der Salzburger Provinzialsynoden des 16. Jh.s. Eine stärkere Kommentierung und häufigere Literaturhinweise wären für den Leser hilfreich gewesen.

Freiburg Remigius Bäumer

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke**. Edited by / hg. von Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit von John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz.

Vol. 4: Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften. Edited by / hg. von John Clayton. – Berlin, New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH 1987. 420 S., Lw. DM 118.–

Vol. 5: Writings on Religion / Religiöse Schriften. Edited by / hg. von Robert P. Scharlemann. – Berlin, New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH 1988. 325 S., Lw. DM 98.–

Paul Tillichs „Gesammelte Werke„ (Stuttgart 1959–1975 = GW), in engem Einvernehmen mit P. Tillich geplant und zum Teil unter seiner Mitwirkung erschienen und von Renate Albrecht, seiner Schülerin und langjährigen Mitarbeiterin, herausgegeben, umfassen 13 Bde sowie einen abschließenden Bibliographie- und Registerband (Bd XIV), in dem die Entstehung der einzelnen Bde und ihrer Texte ausführlich dokumentiert ist. Die Texte der Bde I – VII, z. T. auch des Bdes IX, auch die Übersetzungen ins Deutsche, sind von T. autorisiert worden. Zuweilen hat er einzelne Worte oder Absätze der ihm vorgelegten Übersetzungen geändert, zuweilen auch ganze Abschnitte neu diktiert (GW XIV, 34). Die Materialien zur Vorgeschichte dieser großen Tillich-Ausgabe sind im Marburger Paul-Tillich-Archiv einzusehen. Sie zeigen, daß T. an der Edition mitgewirkt und den Wortlaut der ersten Veröffentlichung der Texte bisweilen verändert hat. Nicht selten war zuvor schon durch Übersetzung vom Deutschen ins Englische bzw. durch Neubearbeitung der ursprüngliche Wortlaut verändert worden. Nach Tillichs Tod sind fünf weitere Bde als „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich" erschienen, hg. von Ingeborg C. Henel (Bd 1, 2 und 4), Karin Schäfer-Kretzler (Bd 3), Renate Albrecht und Margot Hahl (Bd 5) und Renate Albrecht und René Trautmann (Bd 6) (Stuttgart 1971–1983), die weiteres wichtiges Material aus dem Nachlaß enthalten. Leider ist die nunmehr 19 Bde umfassende Ausgabe der Werke P. Tillichs fast vollständig vergriffen, nicht zuletzt wegen des vergleichsweise günstigen Preises. Eine Neuauflage, so erwünscht sie auch wäre, scheint einstweilen nicht beabsichtigt zu sein, nachdem die Verlagsrechte vom Evangelischen Verlagswerk Stuttgart zum Verlag Walter de Gruyter, Berlin, übergegangen sind.

In diesem Verlag erscheint nun eine Auswahl der Schriften Tillichs, hg. von C. H. Ratschow, der als literarischer Treuhänder Tillichs schon maßgeblich an der Edition der GW mitgewirkt hat. Diese auf sechs Bde angelegten „Main Works / Hauptwerke" werden eingeteilt in philosophische (Bd 1), kulturphilosophische (Bd 2), sozialphilosophische und ethische (Bd 3), religionsphilosophische (Bd 4), religiöse (Bd 5) und theologische Schriften (Bd 6). Eine solche Einteilung ist, abgesehen von dem problematischen Begriff der „Religiösen Schriften", durchaus sinnvoll, wenn sie in der Praxis auch bei einem so wenig an Disziplinen und ihren Abgrenzungen orientierten Denker wie P. Tillich, der immer die Grenze als Standort seines Denkens bezeichnet hatte, vor Zuordnungsprobleme stellt. Immerhin hatte T. selbst für die GW seine Schriften u. a. in Schriften „zur Ethik und zum Menschenbild", „zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie", „zur Religionsphilosophie und zur Geschichtsphilosophie" eingeteilt, wie aus den Untertiteln der entsprechenden Bde der GW zu ersehen ist. Der Stilbegriff „Religiöse Schriften" (Bd 5) vermag nicht zu überzeugen. Sind nicht alle Schriften P. Tillichs, v. a. auch seine kultur- und religionsphilosophischen Schriften, „religiöse Schriften"? Warum sollten „Das Dämonische" und „The Courage to Be" religiöse, „Rechtfertigung und Zweifel" und „The Protestant Era" aber „theologische" Schriften sein? Viele Schriften Tillichs lassen sich nicht einer einzigen Disziplin zuordnen und schon gar nicht als entweder religiös oder theologisch oder religionsphilosophisch einordnen. Selbst wenn man Scharlemanns Versuch, das literarische Genus der „religiösen Schriften" von der „religiösen Intention" her zu begründen, akzeptiert, ist die Entscheidung, die Schriften „Das Dämonische", „Nichtkirchliche Religionen" und „Christianity and the Encounter of the World Religions" diesem Genus zuzuordnen, kaum nachzuvollziehen. Als zweites Kriterium nennt Scharlemann die Erklärung von Glaube und Religion „in a language as close to the language of everyday discourse as is possible" (Bd 5, 2), weshalb „Dynamics of Faith" Bd 5 zugeordnet wird. Auch nach diesem Kriterium ist die Gruppierung der Texte Tillichs in den „Main Works" nicht stimmig, die Zuordnung z. B. der Schrift „Das Dämonische" zu den „religiösen Schriften" sehr fragwürdig.

In einem Vorwort gibt C. H. Ratschow als Hg. Rechenschaft über die Editionsgrundsätze der Main Works. Alle Schriften sollten nach dem Wortlaut des ersten Erscheinens neu kollationiert und abgedruckt werden. „Damit ist die Zweisprachigkeit gegeben" – im Unterschied zu den GW, in denen die englischen Texte ins Deutsche übersetzt wurden. Aber das Ziel der Edition wird noch weiter gesteckt: „Die grundsätzliche Entscheidung dafür, den zuerst veröffentlichten Text abzudrucken, verlangt, spätere Editionen wie Übersetzungen in ihren Abweichungen zu dokumentieren und jedem einzelnen Werk eine kurze Skizze über seine Entstehungs- und Textgeschichte beizugeben." „Nur unter dieser Voraussetzung" werde es möglich sein, „eine Grundlage für die wissenschaft-

liche Arbeit an dem Werk Paul Tillichs zu geben" (Bd 5, XV; Bd 6, 7). Es ist zu prüfen, ob die beiden bisher erschienenen Bde dieses Versprechen einlösen.

Bd 4 (Religionsphilosophische Schriften) enthält 24 Texte:

1. „Kairos" (1922), in dieser Form in den GW nicht enthalten; der Text in GW VI S.9–41 war eine von T. überarbeitete und von J. L. Adams übersetzte Fassung, die erneut ins Deutsche übersetzt und von T. autorisiert wurde. Nun kann die Fassung von 1922 mit der von 1948 verglichen werden. 2. „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" (1922, ohne T.s spätere Korrekturen). 3. „Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten" (1923). 4. „Religionsphilosophie" (1925). 5. „Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart" (1926). 6. „Gläubiger Realismus" (1927, Abdruck der Druckvorlage inkl. des sinnentstellenden typographischen Fehlers S. 191, 9. Z. v. u. und ohne spätere Korrekturen T.s. Es ist dies wohl kaum eine religionsphilosophische Schrift, sie gehört m. E. eher in Bd 3). 7. „Über gläubigen Realismus" (1928). 8. „Das religiöse Symbol" (1928). Der vollständige Abdruck der englischen Übersetzung dieses Textes, wie sie sich unter der Nr. 13 des Bdes findet, leuchtet nicht ein; die Änderungen in der Übersetzung und die Diskussion mit Urban und Aubrey hätten auch im Text Nr. 8 berücksichtigt werden können. 9. „Mythus und Mythologie" (1930). 10. „Offenbarung: Religionsphilosophisch" (1930). 11. „Philosophie und Religion" (1930). 12. „Theonomie" (1931, nicht in GW). 13. „The Religious Symbol – Symbol and Knowledge" (1940–1941 s. o. zu Nr. 8). 14. „Philosophy and Theology" (1941, die in den deutschen Übersetzungen sich findenden Änderungen gegenüber der Druckvorlage – z. B. „Vernunft" für „experience" – werden nicht notiert). 15. „The Two Types of Philosophy of Religion" (1946, hier werden geringfügige Abweichungen zwischen den beiden englischen Editionen dokumentiert, bedauerlicherweise aber wichtige Änderungen in der deutschen Übersetzung – besonders im 7. Abschnitt –, die auf T. selbst zurückgehen, nicht berücksichtigt. Wäre diese Übersetzung beachtet worden, dann wäre der für diesen Aufsatz zentrale Begriff „awareness" (296) gemäß T.s Übersetzung mit „Gewahrwerden" wiedergegeben worden und nicht, wie in J. Claytons Einführung S. 32, mit „Bewußtsein"). 16. „The Problem of Theological Method" (1947). 17. „Historical and Nonhistorical Interpretations of History. A Comparison" (1939/48. Die Behauptung „nicht in G.W." trifft nicht zu; eine von T. autorisierte Übersetzung findet sich in GW VI 109–125). 18. „Kairos" (1948). 19. „Realism and Faith" (1948). 20. „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality" (1955). Auch für diesen Text sind wichtige Änderungen, die T. selbst für die deutsche Übersetzung in GW V vorgenommen hat, leider nicht berücksichtigt. 21. „Religion and Its Intellectual Critics" (1955). 22. „Religious Symbols and Our Knowledge of God" (1955). Hier hätte erwähnt werden müssen, daß dieser Text unter dem Titel „Das Wesen der religiösen Sprache" in deutscher Übersetzung in MPTh 50, 1961, S.401–408 erschienen ist und daß diese Übersetzung von T. nachträglich für die Edition in den GW korrigiert wurde. 23. „The Word of God" (1957). 24. „The Meaning and Justification of Religious Symbols" (1961). Auch für diesen Text ist die spätere Textgeschichte nicht berücksichtigt. Man vgl. z. B. den Abschnitt IV mit dem entsprechenden Text in GW V S. 240. Hier hat T. eigenhändig Änderungen vorgenommen, die in einer Edition, die ausdrücklich „spätere Editionen wie Übersetzungen und in ihren Abweichungen zu dokumentieren" verspricht, hätten vermerkt werden müssen. Es stellt sich für diesen wie für andere Texte dieses Bdes die Frage, warum Bd XIV der GW nicht zu Rate gezogen wurde. Dort ist die Textgeschichte dokumentiert, und die auf T. zurückgehenden Änderungen und Ergänzungen der Texte hätten nach Einsichtnahme im Marburger Archiv eingearbeitet werden müssen – gemäß der im Vorwort ausdrücklich erklärten Absicht. Wenn im Vorwort mit Recht behauptet wird, daß es „nur unter dieser Voraussetzung" möglich sein werde, „eine Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit an dem Werk Paul Tillichs zu geben", so muß man also für diesen Bd der „Main Works" den entsprechenden Schluß ziehen.

Bd 5 (Religiöse Schriften) enthält sechs Schriften: 1. „Die religiöse Lage der Gegenwart" (1926). 2. „Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinngebung der Geschichte" (1926). 3. „Nichtkirchliche Religionen" (1929). 4. „The Courage to Be" (1952). 5. „Dynamics of Faith" (1957). 6. „Christianity and the Encounter of the World Religions" (1963). Die Zuordnung der Texte 1, 2, 3 und 6 zu dem vom Hg. Scharlemann beschriebenen Genus ist mir durchaus fraglich. Abweichend von der in Bd 4 geübten Praxis, werden die deutschsprachigen Texte nicht nach dem Erstdruck paginiert, sondern nach dem Druck in den GW. Zu Text 4 werden „mehrere Entwürfe", die sich im (amerik.) Tillich-Archiv befinden, genannt. Aber auch für andere Texte dieses Bdes gibt es Entwürfe und Vorarbeiten Tillichs, so zum Text Nr. 2, wie in GW XIV S. 283 mitgeteilt wird. Auch diese noch vorhandenen Vorarbeiten und Entwürfe hätten in einer Edition in angemessener Weise berücksichtigt werden müssen. Diese Feststellung gilt ebenso entsprechend für Bd 4.

Beiden Bden ist neben einem Vorwort über die Editionsgrundsätze eine Einführung des jeweiligen Hg.s beigegeben. Weshalb diese englischsprachigen Einführungen zusätzlich noch ins Deutsche übersetzt wurden – und dies auch noch fehlerhaft und unbeholfen –, ist nicht einzusehen in einer Ausgabe, die selbst keine Übersetzungen ihrer zweisprachigen Texte bietet. J. Clayton behandelt in seinem Essay einige Themen des religionsphilosophischen Denkens T.s. Mit Recht wird „The Two Types of Philosophy of Religion" als Zugang zum Zentrum des Denkens T.s gewürdigt. Mit Recht spricht Clayton auch der Typologie von ontologischem und kosmologischem Denken, mit der T. das abendländische theologische Denken zu erfassen sucht, eine besondere Originalität ab. Für T.s „Versuchung", die Gestalten der Geistesgeschichte in zwei gegensätzliche Typen zu gruppieren, verweist er auf W. James und I. Berlin. Doch dieser Hinweis erklärt T.s Unterscheidung der beiden Wege der Religionsphilosophie nur unzureichend. Die Unterscheidung der zwei Arten der Gotteserkenntnis findet sich immerhin schon in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von A. von Harnack und R. Seeberg ebenso wie in Martin Grabmanns Monographie über M. von Aquasparta (1906), v. a. aber auch in Karl Heims theologiegeschichtlicher Untersuchung „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" (Leipzig 1911). Diese Typologie übernimmt T. und zwar mit gutem Recht (vgl. meine Besprechung in ZKTh 110, 1988, 185–190). Der Hinweis ist deswegen wichtig, weil T. mit der Unterscheidung zwischen Augustinismus und Aristotelismus nicht nur bereits in „Die Überwindung des Religionsbegriffs" (1922), sondern auch in „Rechtfertigung und Zweifel" (1924) arbeitet, einer Schrift, die ihrerseits auf weiter zurückliegende Studien zurückgreift. Dieser Gegensatz in der Erkenntnislehre ist T. schon sehr früh bewußt, und er hat diese Erkenntnis mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre verknüpft. – Scharlemann behandelt in seiner Einführung in die Hauptwerke von Bd 5 den Typus der „religiösen Schriften", indem er T.s Religionsauffassung über die Begriffe ultimate concern, Spannung zwischen dem Prophetischen und dem Priesterlichen, Zweideutigkeit der Religion und Symbol des Kreuzes darstellt. Er gibt damit zugleich eine gute Einführung in T.s Theologie (!).

Wir haben auf dem knappen Raum der geplanten sechs Bde eine Auswahl-Ausgabe, deren Vorzug zweifellos darin besteht, daß man durch sie in Amerika wichtige Texte T.s unübersetzt in seiner deutschen Muttersprache, im deutschen Sprachraum klassische Schriften T.s unübersetzt in englischer Sprache – also im Wortlaut der Erstveröffentlichung – studieren können wird. Leider aber ist das im Vorwort beider Bde für die Edition selbstgesteckte Ziel, „spätere Editionen wie Übersetzungen in ihren Abweichungen zu dokumentieren", in Bd 4 nicht erfüllt worden, während es für die Texte des Bdes 5 keine relevante Nachgeschichte gibt. Aber ebenso hätte auch die Vorgeschichte der jeweiligen Erstveröffentlichung angemessen berücksichtigt werden müssen.

Die neue Edition folgt T. und den GW darin, auf Anmerkungen ganz zu verzichten. T. zitiert gern aus dem Gedächtnis und ungenau, nennt oft nur Namen, deutet komplexe Zusammenhänge mit einem Stichwort an, wo genaue Belege erwünscht wären. Hier wäre ein bescheidener Anmerkungsapparat durchaus hilfreich gewesen. Auch ein Namens- und Sachregister mit den wichtigsten englischen und deutschen Begriffen hätte beiden Bden beigegeben werden müssen.

Corrigenda: Es muß heißen in Bd 4 S. 73 3. Z. v. o. „Kant-Studien"; 10. Z. v. o. „Kantischen"; 11. Z. v. o. „Adickes"; 12. Z. v. o. „Analysis"; S. 117 6. Z. v. o. „Band 2"; 7. Z. v. o. „Rieffert"; 8. Z. v. o. „Becher"; 10. Z. v. o. „Vierkandt"; 13. Z. v. o. „Geyser"; S. 191 9. Z. v. u. „jener"; S. 249 letzte Zeile Komma zwischen „Theologie" und „M. Heidegger"; S. 279 4. Z. v. o. „110" statt „100"; S. 313, 4. Z. v. o. „Zum Text in G. W. VI, S. 109–125 vgl. G. W. XIV, S. 43." S. 415 4. Z. v. o. „1961"; 5. Z. v. o. „49f".

Münster Erdmann Sturm

Becker, Dieter: **Karl Barth und Martin Buber** – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 279 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 51), kart. DM 52.–

Die vorliegende Untersuchung, eine Heidelberger theol. Diss. von 1982, geht der Frage nach, ob Barths theologische Anthropologie, die er 1948 unter dem Titel „Die Grundform der Menschlichkeit" im 2. Teilband seiner Schöpfungslehre vortrug, „tatsächlich so ausschließlich christologisch ausgerichtet" sei, wie von ihm selbst und anderen behauptet werde, und, „wenn ja, wieweit nicht auch versteckt, Elemente der Philosophie des Dialogs stimulierend gewirkt haben" (12).

Im 1. Teil der Arbeit werden K. Barths Bezugnahmen auf die Anthropologie M. Bubers dargestellt. Der Vf. greift dabei auf einen bisher unveröffentlichten Abschnitt aus Barths Vorlesung vom WS 1943/44 über „Des Menchen Menschlichkeit" zurück, in dem sich dieser ausführlich und kritisch mit M. Buber und dessen Schrift „Ich und Du" (1923 u. ö.) auseinandersetzt. Leider wird dem Leser dieser Text nicht vollständig,

sondern nur zitatweise mitgeteilt, was angesichts der weitgehenden Konzentration der Untersuchung auf M. Bubers „Ich und Du", auf Barths KD III/2 und auf eben diesen Diskurs über Buber zu bedauern ist. Immerhin wird deutlich, worin bei aller Gemeinsamkeit Barth und Buber sich trennen: im Verständnis der Offenbarung, die für Buber „Bezeichnung einer allgemeinen, ... in aller und jeder Weise realisierbaren Möglichkeit" sei, nicht aber „etwas Besonderes und Konkretes, ein einmaliges Geschehen von Gott her" meine (Barth, zit. S. 27). Buber werde darum auch dem Alten Testament nicht gerecht. So komme er, Barth, im Gegensatz zu Buber in der Bestimmung der Menschlichkeit „zu einem ganz anderen Ergebnis" (Barth, zit. S. 33). Die Ich-Du-Relationalität ist für Barth christologisch begründet. Dies heiße für Barth: der christologische Erkenntnisweg ermögliche eine theologische Anthropologie, die „via Christologie" einen eigenständigen, von philosophischem Denken unabhängigen Weg gehe. Dem Vf. aber liegt daran, zu zeigen, ob und wie die Philosophie des Dialogs, gleichsam christologisch geläutert, Barths Denken beeinflußt hat.

Im 2. Kap. werden das Aufkommen der Philosophie des Dialogismus, ihre Beziehung zur Dialektischen Theologie, insbes. das Verhältnis Barth–Buber kurz dargestellt.

Es folgt im 3. Kap. ein Vergleich der Struktur der dialogischen Anthropologie bei Buber und Barth, wobei der Vergleich sich jeweils auf folgende Merkmale des Dialogischen bezieht: Relationalität, Dual, Interaktionalität, Verbalität, Subjektivität, Analogizität und Perspektivität. Für Buber wie für Barth ist die zwischenmenschliche Begegnung Gleichnis der ontologisch vorrangigen Gott-Mensch-Begegnung. Freilich: Buber geht stärker von der Perspektive des angesprochenen Menschen aus, während Barth den Menschen gleichsam aus der Perspektive des ihn anredenden Gottes beschreibt.

Schließlich weist der Vf. im 4. Kap. dialogische Elemente in der christologischen Fundierung der Anthropologie Barths nach. Die sieben Kriterien des Dialogischen finden sich auch in Barths Christologie, soweit er sie im 2. Teilband seiner Schöpfungslehre vorträgt. Freilich verkennt der Vf. nicht, daß Barth die Wechselseitigkeit in der Beziehung Jesu zum Mitmenschen einschränkt bzw. sie in der Heilsdimension ausschließt. Auch Barths Trinitätstheologie lasse sich nicht vollständig relational-dialogisch verstehen, vielmehr zeige sich in ihr ein „subjekttrinitarischer" Denkansatz (189f).

Im 5. Kap. wird Bubers dialogische Anthropologie zu Barths Anthropologie, aber auch zu seiner Trinitätslehre und Christologie in Beziehung gesetzt. Barth habe „an die Einsichten der Dialogiker angeknüpft und die idealistischen Strukturelemente seiner Theologie mit personalen wie relationalen Aspekten aufgelockert" (201f). Im Gegensatz zu Barths ausdrücklichen Intentionen seien in die Christologie allgemein anthropologische Aussagen eingedrungen. Im Vordergrund stehe dabei – stärker als bei Buber – ein duales Verständnis des Menschen, welches auf die Dimensionen des Sozialen und Institutionellen verzichtet. Barth ist also gerade auch in seiner Christologie von philosophischen Vorgaben abhängig. Um diesen Nachweis geht es dem Vf.

Ob aber mit Recht von einem „Einfluß" von Bubers Ich-Du-Philosophie auf Barths Theologie (191 u. ö.) die Rede sein kann, bleibt mir fraglich. Eher würde ich von einer strukturell ähnlichen Denkform sprechen, der sich Barth bedient, um einen „Subjektivismus von oben" ebenso wie einen „Subjektivismus von unten" abzuwehren und um den Menschen als eigenständiges Geschöpf Gottes ernst zu nehmen. Schon in KD III/1 (207) hat er die Existenz im Gegenüber von Ich und Du als konstitutiv für Gott und danach auch für den von Gott geschaffenen Menschen bestimmt. Ebenso hat er in seiner Gotteslehre (KD II/1, 575ff) so von den „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit" gesprochen, daß sie sich durch Glauben und Gebet des Glaubenden bestimmen läßt, daß es also, „umschlossen von der ewigen Aktivität Gottes, auch diese Aktivität seines Geschöpfs ihm gegenüber gibt" (576). Im Rahmen einer solchen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch ist dann auch die vom Vf. untersuchte Anthropologie Barths, wie sie in KD III/2 vorliegt, als Beleg für die längst gefallene und umfassende Grundentscheidung Barths zu verstehen, die wohl kaum durch Bubers Philosophie des Dialogischen angeregt worden sein dürfte.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß sich bereits in Barths Neubearbeitung des „Römerbriefs" von 1922 folgende Analogie findet: „Liebe ist das durch die Erkenntnis Gottes in Christus begründete (und darum gebrochene!) Verhältnis zum Mitmenschen, in dem nicht Mensch dem Menschen, sondern Gott Gott gegenübersteht ... Immer ... ist Liebe die Entdeckung des Einen im Andern ... Sie sieht in jedem ‚Nächsten' ja nur das Gleichnis des zu Liebenden ..., sie sieht und hört in jedem zeitlichen Du das gegenüberstehende ewige Du, ohne das es kein Ich gibt" (München 1923, 479). Diese Linie wäre bei Barth weiter zu verfolgen, auch wenn er sie so nicht immer durchhält. Vgl. aus der Ethikvorlesung von 1928/29: „Hinsehend auf Christus, in dem uns das göttliche Du menschlich begegnet, kann ich aber nicht anders als auf die Menschen hinsehen, in der Begegnung und im Zusammensein mit denen mein Leben sich abspielt, in denen das Du, wenn auch gar nicht das göttliche Du, mir wirklich entgegentritt ... Woher weiß ich, daß dieses menschliche Du mich nicht an das göttliche Du des Menschen Jesus Christus erinnern will?" (Ethik II 145).

Daß zwischen Buber und Barth auffallende Übereinstimmungen und nicht unbeträchtliche Unterschiede in der Aufnahme und Verarbeitung der Denkform „Ich und Du" festzustellen sind, hat der Vf. dieser Untersuchung auf eindrucksvolle Weise belegt.

Münster Erdmann Sturm

Biser, Eugen: **Buber für Christen.** Eine Herausforderung. – Freiburg i. Br.: Herder 1988. 142 S. (Herder-Taschenbuch 1527), kart. DM 9.90

In der bekannten Serie „... für Christen" läßt Eugen Biser seinen Veröffentlichungen über Nietzsche, Jesus und Paulus ein Bändchen über Martin Buber folgen. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Glaubenskrise, ihres Verständnisses und ihrer Bewältigung tritt B. in eine Auseinandersetzung mit der zwar sanften, deswegen aber keineswegs weniger massiven Christentumskritik Bubers ein. Diese gipfelt in dem stillen Vorwurf, wonach die „Gottesfinsternis" unserer Weltstunde auf ein Überhandnehmen der „paulinischen Tendenzen" zurückzuführen sei. Paulus habe durch die Einführung des Gedankens des Mittlertums und des damit zusammenhängenden Momentes des Fürwahrhaltens die ursprüngliche und unmittelbare Glaubensweise Jesu in eine abkünftige verfälscht.

B. stellt sich dieser Herausforderung, indem er zunächst der „biographischen" Genesis dieses Vorwurfs nachspürt. Der Verlust der Mutter, die Begegnung mit der Welt des Chassidismus, die Abkehr von einer ekstatischen Religiosität, die Berührung mit Herzl und dem Zionismus und die Übersetzertätigkeit an der Bibel haben Buber auf den „Weg" des Glaubens gebracht. Für den denkerischen Ausdruck dieses Weges wurde für ihn mehr und mehr die Entdeckung und Formulierung des dialogischen Prinzips bedeutsam, während sich dessen Erscheinungs- und Darstellungsweise eng an die Alltagsmystik der Chassidim anlehnt. Auf diese Weise nähert sich Buber der paradigmatischen Gestalt des Glaubens, wie er durch Abraham, Mose oder die Propheten repräsentiert wird; in ihren Fußspuren wandert seiner Meinung nach auch Jesus.

Diese Akzentuierung der Glaubensweise erlaubt es Buber, die neuzeitliche „anthropologische Wende" der Theologie mitzuvollziehen. Wie sehr er auch den verschlungenen Pfaden der Frage nach dem Menschen nachgeht, es gelingt ihm letztlich trotz aller dialogischen Momente (Urdistanz und Beziehung, Menschsein als Dialog, das Zwischenmenschliche) nicht, gegenüber der traditionellen klassischen Was-Frage die biblische Wo-Frage in der Anthropologie voll zur Geltung zu bringen. Mehr Konsequenz hat Buber bei dem Unternehmen der Verdeutschung der Schrift bewiesen. Das ihn dabei leitende Interesse zielte darauf, die Bibel als Botschaft wieder hörbar zu machen. Wieweit ihm das gelungen ist, wird eine Exegese zu entscheiden haben, die sich mit den hermeneutischen Grundsätzen Bubers auseinandergesetzt haben wird.

Der Schwerpunkt von B.s Buberstudie liegt in der Kritik des Christentums durch Buber. Sie konzentriert sich in der Gegenwartsdiagnose als Stunde der Gottesfinsternis. Als Zentralmotiv von Bubers Christentumskritik wird dessen Bildverständnis erhoben. Buber insistiert auf der Ambivalenz alles Bildhaften, seiner verdeckenden und verhüllenden Wirkung. Der Christenglaube ist nach ihm wesentlich und wesenhaft dem Bild verpflichtet. Das ist eine Erscheinung, die auf das Konto des Verfälschers Paulus geht, während Jesus von Buber für die reine jüdische Glaubensweise reklamiert wird: „Im Grunde ist Bubers Pauluskritik nur eine Hilfsstrategie zu dem Ziel, Jesus für die jüdische Glaubensweise in Anspruch zu nehmen und ihm den ihm zukommenden Platz in deren Geschichte zu sichern" (121). Mit Hilfe seiner Konzeption einer „Christologie von innen" versucht B. über die Vordergründigkeit der von Buber aufgezeigten Glaubensalternativen hinauszukommen.

Nachdem wir in Buber einen der wenigen „Weisheitszeugen" unseres Jahrhunderts vor uns haben, ist es wichtig, daß nach den wenigen zaghaften Versuchen B. die Auseinandersetzung mit ihm weitergeführt hat. Sie greift den Disput an einer zentralen Stelle, der Glaubensweise und der Rolle Jesu, auf. Was dazu gesagt wird, will sicher nicht als abschließendes Wort verstanden werden. Ergänzend müßte wohl die Bedeutung der „leibhaften" Komponente in der Anthropologie Bubers untersucht werden, mit der im Unterschied zum Chassidismus das dialogische Prinzip wenig anzufangen weiß. Desgleichen wäre die von Buber beschworene prophetische Glaubensweise noch intensiver zu befragen.

Vilshofen Christian Schütz

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Hg. von Edward Schillebeeckx. - Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 413 S., kart. DM 42.–

Edward Schillebeeckx als Hg. sowie Ottmar John, Tiemo Rainer Peters und Peter Rottländer als Redaktionsgruppe haben einen Bd

vorbereitet, der den 60jährigen Johann Baptist Metz wirklich zu ehren vermag. Die fünfunddreißig Beiträge aus unterschiedlichen kulturellen und politischen, biographischen und religiösen Situationen sind der Aufgabe gewidmet, das Programm der Politischen Theologie im Gespräch mit Metz zu klären und weiterzuentwikkeln, seine Aktualität und Notwendigkeit angesichts neokonservativer, postmoderner oder auch schlicht restaurativer Tendenzen unserer Gegenwart neu zu profilieren. Ganz im Sinn der von Metz selbst in den letzten zwanzig Jahren verfolgten Intentionen soll dabei die spannungsvolle Zusammengehörigkeit von Mystik und Politik bedacht werden.

Verwunderlich ist es nicht, daß in der Durchführung der politische Akzent deutlicher erkennbar ist als der mystische. Denn er eignet sich leichter für die diskursive Darstellung im gedruckten Wort. Auch in den Schriften von Metz selbst stößt man ja eher auf scharfe Analysen oder prophetische Visionen zur gesellschaftskritischen Rolle der Kirche, als daß die mystische Seite im Denken dieses „frommen Bayern" (260) sich in den Vordergrund drängte. Eben weil die biographische Verwurzelung der Politischen Theologie von Metz nicht nach außen drängt, ist es um so erfreulicher und bemerkenswerter, in diesem Bd zumindest auf deren Spuren zu stoßen – am unbefangensten vielleicht in dem „Brief nach langer Zeit", in dem Frans van den Oudenrijn sich aus der Perspektive seiner jetzigen Arbeit mit Marginalisierten in Rotterdam und Groningen an seine politisch-theologischen Anfänge erinnert (255ff), aber nicht nur dort.

Über den Tag und den Anlaß hinaus wird dieses Buch nach meiner Überzeugung vor allem durch zweierlei wirken: durch seine wichtigen Beiträge zum Verhältnis von Politischer Theologie und Befreiungstheologie sowie durch seine vertiefenden wie weiterführenden Reflexionen zu Begründungsproblemen der Politischen Theologie. Beides kann in dieser Rezension nur durch exemplarische Hinweise verdeutlicht werden.

Tief im Herzen von Johann Baptist Metz, so vermutet E. Schillebeeckx, würde mit Sicherheit der Wunsch zu lesen sein: „Hätte ich doch seinerzeit meine Theologie ‚Befreiungstheologie' genannt statt ... ‚politische Theologie'" (56). Dorothee Sölle reflektiert ausdrücklich ihren eigenen Abschied von dem einst favorisierten Begriff der Politischen Theologie, der ihr heute „zu vorsichtig, zu formal und zu mehrdeutig" vorkommt, und ihre Hinwendung zu dem großen Geschenk der *teología de liberación*, das die Erste Welt von der Dritten Welt erhalten habe (17). In beiden Äußerungen spiegelt sich auf unterschiedliche Weise ein Prozeß wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen der westeuropäischen Politischen Theologie und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Zu den großen Verdiensten der Politischen Theologie gehört ohne jeden Zweifel, daß sie die Tore der westdeutschen theologischen Provinz – katholischer wie evangelischer Prägung – für die Anfragen, Impulse und Herausforderungen insbesondere der lateinamerikanischen Theologie geöffnet hat. Daß Johann Baptist Metz den nicht zuletzt durch ihn selbst ermöglichten Dialog nicht in der Form terminologischer Beerbungen geführt, daß er also nicht den Begriff der „Theologie der Befreiung" auf seine eigenen theologischen Fahnen geheftet hat: gerade das ehrt ihn in meinen Augen. Es kommt mir bescheidener und weitsichtiger zugleich vor als die flinke Übernahme von begrifflichen Angeboten, die sonst in der Theologie so leicht unterläuft.

So verbindet sich mit diesem Buch nicht die Befürchtung, daß die Stimmen lateinamerikanischer Befreiungstheologen, die in ihm prominent vertreten sind, europäisch vereinnahmt werden. Eindrucksvoll ist, wie Gustavo Gutiérrez die theologische Bedeutung der eigenen politischen und kulturellen Tradition Lateinamerikas in der vorkolonialen Zeit einklagt (32ff). Bewegend ist die pastorale Konzeption, die Paulo Evaristo Kardinal Arns aus der Befreiungstheologie entwickelt: „Schutz der Würde und der Rechte der Armen, Gründung und Verlebendigung von kirchlichen Basisgemeinden und Verhältnis dieser Gemeinschaften zur Volksbewegung – im Blick auf die wirtschaftliche und politische Veränderung des Lebens des Volkes" (283). Und ganz besondere Aufmerksamkeit verdient natürlich Leonardo Boffs Darstellung der Lage und der Aufgaben der Befreiungstheologie *post Ratzinger locutum* (287ff). Schon die Rekapitulation des „Falls Boff", aus der Sicht des Betroffenen ist ein zeitgeschichtliches Dokument hohen Ranges. Ebenso bemerkenswert ist, mit welcher Klarheit Boff im Bewußtsein der Kontroverse mit Rom an der ursprünglichen Konzeption weiterarbeitet, die den Gegensatz von sozio-historischer Herrschaft und Befreiung als praktisches, geistliches und theologisches Zentrum christlicher Existenz anerkennt. Er skizziert die Konsequenzen dieses Ansatzes für das Gesellschaftsbild, das Kirchenverständnis und die theologische Arbeit.

Alle Beiträge zur Befreiungstheologie, ähnlich aber auch die Bezugnahmen auf den Hirtenbrief der nordamerikanischen katholischen Bischöfe „Gerechtigkeit für alle" werfen die Frage auf, welche Konsequenzen sich für das Gesellschaftsbild, das Kirchenverständnis und die theologische Arbeit in einem reichen Industrieland dann ergeben, wenn man mit der Befreiungstheologie konsequent bei der „Option für die Armen" ansetzt. Konzeptionen, die an Orientierungskraft mit derjenigen von Leonardo Boff vergleichbar wären, finden sich in diesem Bd sonst nicht. Wohl aber enthält er höchst nachdenkliche Studien zur Begründungsproblematik der Politischen Theologie, die in der Weiterarbeit an diesem Projekt berücksichtigt werden müssen. Sie beziehen sich vor allem auf das Verhältnis der Politischen Theologie zur Dogmatik, zur Erziehungswissenschaft und zur Politischen Theorie.

Schon den Beitrag von Edward Schillebeeckx (56ff) kann man als einen Versuch lesen, das Projekt einer befreienden Theologie mit dogmatischen Mitteln weiterzuentwickeln. Denn sein Schlüsselproblem liegt in der Frage, inwiefern in der Kontrasterfahrung geschichtlicher Negativität die Erfahrung Gottes ins Spiel kommt. Schillebeeckx' „theologische Hermeneutik radikaler Kontrasterfahrungen" nimmt das Anliegen der alten natürlichen Theologie so auf, daß die Zusammengehörigkeit des häufig Getrennten: nämlich der Gotteserfahrung und der befreienden Praxis deutlich wird.

Diesem Beispiel konstruktiver Wechselwirkung zwischen Politischer Theologie und Dogmatik tritt in diesem Buch ein anderes zur Seite: In einem ungewöhnlich konzentrierten Text richtet Herbert Vorgrimler „solidarische dogmatische Wünsche an die politische Theologie" (185ff). In sehr markanter Weise plädiert Vorgrimler um der Einheit von Denken und Glauben willen für die Unverzichtbarkeit der Ontologie in der Theologie; er folgert daraus, daß man zwischen dem Wesen Gottes und dem Prozeß seiner geschichtlichen Entäußerung unterscheiden muß und macht auf diesem Hintergrund gegenüber der Tendenz, die Kategorie des Messianischen geschichtlich zu vereinnahmen, einen eschatologischen Vorbehalt geltend. Gegen die mancherorts begegnende Tendenz, den tröstenden Gott ideologiekritisch zum Gespött zu machen, stellt Vorgrimler ein eindringliches Plädoyer für den „Gott der kleine Leute".

Ähnlich bemerkenswert wie dieser dogmatische Sukkurs für die Politische Theologie sind die Überlegungen, die Helmut Peuckert von seiner jetzigen Arbeit in der Erziehungswissenschaft aus anstellt (172ff). Peuckert verbindet Politische Theologie und Erziehungswissenschaft durch eine Handlungstheorie, die er als eine Theorie kommunikativer Freiheit entfalten will. Das ist ein ungewöhnlich weitgespanntes Projekt, dessen Fortsetzung, auch wenn sie unter dem Titel der „systematischen Erziehungswissenschaft" erfolgt, die Aufmerksamkeit der Theologen verdient.

An manchen Texten der Politischen Theologie fiel auf, daß sie zu Angeboten der Politischen Theorie eine eigentümliche Distanz hielten. Francis Schüssler Fiorenza verringert diesen Abstand, indem er die Fruchtbarkeit der an John Rawls anschließenden liberalen Gerechtigkeits-Konzeptionen für die Politische Theologie prüft (105ff). Pointiert arbeitet er diejenige Perspektive der jüdisch-christlichen Tradition heraus, die in der liberalen Gerechtigkeitskonzeption gerade nicht aufgeht: die vorbehaltlose Solidarität mit den Leidenden und Armen, den Opfern der Geschichte.

Politik und Mystik: Gerade weil sie auf dieser Solidarität insistieren muß, ist Politische Theologie auf eine Mystik angewiesen, die auch in der Tiefe der Armut den Jubel über den unsagbaren Gott nicht verdrängt. Sonst nämlich würde die Politische Theologie tatsächlich, wie Vorgrimler anmerkt, eine „vom Kummer geprägte" Theologie (196). Dann aber hörte sie auf, eine befreiende Theologie zu sein.

Die Mehrzahl der Autoren dieses Bdes sind katholische Theologen. Zwei Protestanten und zwei jüdische Gelehrte treten ihnen zur Seite. Das gelobte Land der Ökumene liegt noch vor uns. Daß die Politische Theologie und Johann Baptist Metz uns diesem Land weiterhin näherbringen, ist der solidarische Wunsch dieses protestantischen Rezensenten. Der vorliegende Bd jedenfalls bildet für das Projekt der Politischen Theologie einen wichtigen Baustein.

Heidelberg Wolfgang Huber

Brown, David: **Continental Philosophy and Modern Theology.** An Engagement. – Oxford: Basil Blackwell 1987. XII, 250 S., geb. £ 25.–

Die Theologie als eine Disziplin herauszustellen, die so rational ist wie jede andere und den Kontext aufzuzeigen, in dem sie heutzutage betrieben wird, sind die Ziele von B.s gründlicher Untersuchung. S. E. ist die gegenwärtige Theologie nicht ohne die kontinentale Philosophie zu verstehen. Eben dies legt der von der analytischen Philosophie herkommende Vf. dar, indem er Positionen v. a. zeitgenössischer Theologie diesbezüglich relevanten philosophischen Konzeptionen gegenüberstellt, die Stärken der einzelnen Ansätze aufzeigt und ihre Defizite benennt. Dies geschieht in 6 Kap. im Blick auf die theologische Methodologie, Gotteslehre, Anthropologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie.

Im 1. Kap. „Theological Method" (1–36) unterscheidet B. drei, ihm zufolge als komplementär zu begreifende Weisen fundamentaler Theologie, die Berufung auf Erfahrung, Offenbarung und Tradition. Für den ersten Ansatz zieht er Schleiermacher, Tillich und Rahner heran und

verfolgt die entsprechende philosophische Reflexion von Kant bis Maréchal. Die Offenbarungstheologie wird v. a. an Barth und Kierkegaard expliziert. Als von der grundlegenden Bedeutung der Tradition ausgehende Positionen skizziert Vf. die von Balthasars und Gadamers, um dann, ausgehend von Bultmann, die Implikationen der Bibelkritik für die systematische Theologie zu erörtern, wobei er die Grenzen strukturaler Methodik deutlich und auf den theologisch s. E. bisher kaum eingeholten Dekonstruktivismus Derridas aufmerksam macht.

Kap. 2 „Doctrine of God" (37–74) kommt anhand der Frage der göttlichen Eigenschaften auf die feministische Theologie Radford Ruethers und Schüssler Fiorenzas zu sprechen, um angesichts von deren Vorschlägen zur Revision des Gottesbildes „back to Platon and beyond" (41) zu gehen. Dem platonischen Verständnis Gottes als zeitlos, grenzenlos und leidensunfähig wird die Prozeßtheologie konfrontiert, gegen dessen Ogdensche Version Vf. den Verdacht äußert, daß sie Gott auf ein mythologisches Requisit zur Stützung eines optimistischen Weltverständnisses reduziert. Der Prozeßtheologie nahe sieht Vf. Hegels Begriff des der Welt immanenten Gottes. Hegels zentrale Bedeutung liege darin, daß er die Theologie zwingt, ihren Begriff der Personalität Gottes zu überdenken. Eben dies werde in Pannenbergs antichalcedonischer wie antikenotischer Christologie getan, die freilich scheitere. Dem kontrastiert Vf. Wiles' Mythos des inkarnierten Gottes, dem er indessen von Barthes her vorwirft, den Mythos gerade seiner Kraft zu berauben. Sodann stellt B. die Trinitätslehre von Moltmann und Augustinus gegeneinander und erörtert den s. E. verhängnisvollen Einfluß Plotins und des Neuplatonismus.

Die „Doctrine of Human Nature" (75–114) spricht Vf. an in Kap. 3, wobei er im Blick auf das Problem des menschlichen Ebenbildes Gottes die von ihm geteilte typisch katholische Position des Irenäus der typisch protestantischen Calvins kontrastiert. Die diesbezüglichen Einsichten von Lévinas hält B. für allen bisher in der christlichen Tradition gemachten Vorschlägen überlegen. Zur Frage der (Erb-)Sünde skizziert Vf. die existentialistischen Antworten Tillichs und Niebuhrs, wogegen aber ein die Entfremdung von Gott soziologisch verstehender Ansatz vorzuziehen sei. Die Bedeutung des Existentialismus Kierkegaards, Heideggers und Sartres für die Theologie sieht er eher in der Betonung der Freiheit, weshalb dessen positive Seite theologisch ernster zu nehmen sei. Zum Thema Gnade werden die Positionen Luthers und Omans konfrontiert und ihrerseits mit Foucaults Theorie der Macht und seinem Verständnis des gerade für Propheten und Heiligen kennzeichnenden abweichenden Verhaltens kontrastiert.

Kap. 4 geht auf die „Doctrine of Salvation" (115–150) ein. Auf die persönliche Dimension der Buße kommt Vf. ausgehend von Calvins Theorie der göttlichen Strafe zu sprechen, der er Auléns ethische Theorie der Buße entgegenhält. Er zeigt beider Wurzeln bei Anselm einerseits, Abaelard andererseits auf und stellt sein Verständnis der Buße als Wiederherstellung einer zerstörten Beziehung heraus, für die die öffentliche Reue zentralen Stellenwert hat. Den sozialen Kontext der Erlösung behandelt B. anhand der Theologie der Befreiung, deren Verdienst er in der Betonung der Person und Praxis Jesu sowie der praktischen Dimension des christlichen Glaubens sieht, wobei sie freilich die relative Unabhängigkeit von Orthodoxie und Orthopraxie außer acht lasse. Sie à la Ratzinger als Marxismus in christlicher Verkleidung zu denunzieren, weist Vf. ebenso zurück wie er umgekehrt die Bedeutung des (Neo-)Marxismus für die Theologie unterstreicht, die sich den Herausforderungen von Marx bis Habermas zu stellen habe, was in bezug auf ersteren v. a. Lash, in bezug auf letzteren insbesondere Peukert tue.

Im Zentrum des 5. Kap. steht die Kirche (151–184), deren Identität und Autorität B. zuerst interessiert. Mit Küng und Congar plädiert er für nichtautoritäre Strukturen; das die Christen Verbindende sieht er im *consensus fidelium*, dessen Symbol der Papst darstelle. Christliche Identität soll freilich weder in priesterlicher noch in päpstlicher Autorität gesucht, sondern als Bekenntnisidentität verstanden werden. Wie ein nichtautoritäres Verständnis von Identität aussieht, entwickelt Vf. entlang der Debattte zwischen Lacan und Deleuze, um dann die Vision einer nichthierarchischen Autorität und Identität im Anschluß an Zizioulas zu skizzieren.

Wie die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde sich vollzieht, expliziert Vf. anhand von Schillebeeckx' Eucharistieverständnis, dessen Schwächen er aufzeigt, um anschließend auf die Transsubstantiationslehre Thomas von Aquins einzugehen, von wo aus er Brot und Wein als auf die Adressaten bezogene und von ihnen zu beantwortende Symbole im Sinne Ricoeurs versteht, die primär auf der Ebene des Unbewußten funktionieren.

„The Last Things" (185–210) geht Vf. schließlich an als Frage nach der Art und Weise, „in which the story of Jesus challenges us to reorder the story of our past – our narrative identy – as a means of identifying with him" (185).

Im Blick auf die Eschatologie stellt er Teilhard de Chardins mystischen Evolutionismus und Metz' Konzeption einer Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens gegeneinander. Sieht er beim ersten die Natur sakralisiert, so desakralisiere Metz sie nicht nur, sondern lasse sie ganz außer acht. Dagegen bringt Vf. Blochs materialistische Rezeption des christlichen Erbes in seiner Philosophie des Noch-Nicht ins Spiel, wobei aber wie bei Teilhard alles an seinem Verständnis der Potentialität der Materie hänge. Blochs utopischem Denken konfrontiert B. mit Adorno die Theodizeefrage und dessen Verwerfung des Identitätsdenkens, wobei dieser via negativa allerdings eine theologisch folgenreiche Alternative aufscheinen lasse. Abschließend erörtert Vf. die Frage „Death and beyond" (201), geht zum einen auf Jüngel ein, den er wegen seiner antiphilosophischen Konzentration auf Kreuz und Rechtfertigung kritisiert, die ihn blind mache für das Verhältnis des Glaubenden zur Geschichte Jesu. Eben diesem widme sich die narrative Theologie, die laut Vf. sowohl von Benjamins Verständnis des Erzählens als auch von seiner Unterscheidung der kalendarischen von der messianischen Zeit nur lernen kann. Insofern das Leben der Menschen wie das der Gesellschaft fragmentarisch bleiben und keine konsistente Geschichte ergeben, „there will be a need after death to integrate into a consistent narrative those events in our lives which we have so far failed or been unwilling to integrate" (209). Dies kann nur geschehen im Angesicht des letztgültigen Geheimnisses Gottes, das unsere letztendliche Bestimmung ausmacht.

B.s Buch gibt einen ebenso fundierten wie prägnanten Überblick über Positionen und Probleme gegenwärtiger Theologie und kontinentaler Philosophie unter Einschluß ihrer Geschichte. Seine Kontrastierung kontroverser Konzeptionen und deren kritische Würdigung ist auch dort erhellend, wo B.s Kritik problematisch bleibt. Freilich ist die Darstellung bisweilen arg holzschnittartig; die behandelten Theologen werden auf nahezu eine Thematik festgelegt. Doch ist etwa Rahner nicht nur für die Methodologie von Belang, wie er sich auch nicht auf Erfahrungstheologie festlegen läßt. Eschatologie ist z. B. nur ein Aspekt der weit ausgreifenden Arbeiten Jüngels. Warum wird Foucault nur im Zusammenhang mit Gnade und Freiheit behandelt und nicht etwa auch in dem der Ekklesiologie? Warum wird die Identitätsproblematik nur an zwei m. E. extremen französischen Positionen entwickelt? Ist das Vertrauen in die theologische Leistungsfähigkeit des Dekonstruktivismus gerechtfertigt?

Solche Fragen stellen die Verdienste des Buches nicht in Frage, das einen außerordentlich breiten, kenntnisreichen und gründlichen Überblick über die Probleme vermittelt, an denen kontinentale Philosophie und moderne Theologie aufeinandertreffen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Gisel, Pierre: **Croyance incarnée.** Tradition. Ecriture. Canon. Dogme. – Genève: Editions Labor et Fides (1986) (Lieux Théologiques No 9). 166 S. kart.

Der Ausdruck „Inkarnierter Glaube" enthält einen klaren Hinweis auf das, worum es dem Vf. in diesem Buch geht. Glaube ist von jeher ein Grundphänomen jeder Gesellschaft. Und er spielt eine wichtige Rolle in zwischenmenschlichen Beziehungen. Er markiert so das Verhältnis zum anderen und hat wesentlichen Bezug zur Person des Glaubenden und zur Person desjenigen, an den oder dem geglaubt wird. Dadurch zeigt sich, daß ein wirklicher Glaube sich nicht im leeren Raum vollzieht. Er nimmt vielmehr konkrete Gestalt an. Wirklicher Glaube ist nur ein inkarnierter Glaube. Wenn der Vf. dementsprechend von christl. Glauben als einem „Regime der Inkarnation" spricht, dann deswegen, weil dieser besondere Glaube als Ausdruck des Ur-Vertrauens zu Gott nicht irgendeine billige Inkarnation erfährt. In christl. Perspektive lebt der Glaube von der Wirklichkeit der Person Jesu Christi.

Deshalb gibt es für uns auch nur von diesem absoluten Höhepunkt her eine letzte Verständnismöglichkeit der wahren Botschaft und Funktion der Strukturmomente und regulativen Wegmarken wie die biblischen Zeugnisse, die Tradition, der Kanon und dogmatische Aussagen. Gerade in diesem Zusammenhang spielt beim Vf. der Begriff „Zeugnis" und „Zeuge" eine zentrale Rolle. Zeuge-sein ist eine vom Glauben geforderte Haltung. Denn wem Gott begegnet ist, wer „gesehen und gehört hat", kann nicht mehr schweigen (Apg 4,20). Vorbild und Ursprung eines solchen Vorgangs ist das Zeugnis Jesu selbst. Darum ist auch für den Christen das Bekenntnis Ausdruck für die Lebendigkeit seines Glaubens als „inkarnierte Glaubenserfahrung". Darauf hingewiesen zu haben – in einer klaren, schlichten und dennoch ergreifenden Sprache – macht aus diesem Büchlein einen willkommenen Anlaß zur Besinnung.

Münster Kossi J. Tossou

Glebe-Möller, Jens: **A Political Dogmatic.** Übersetzung aus dem Dänischen von Thor Hall. – Philadelphia: Fortress Press (1987). XXIII, 147 S., kart. US-$ 10.95

Als Darstellung der zentralen Aspekte christlicher Theorie und Praxis im Einklang mit den Denkformen der Moderne muß die Dogmatik laut Vf. heute politisch sein. Der Entwurf G.-M.s weiß

sich dabei J. B. Metz' politischer Theologie verpflichtet, deren Grenzen er zum einen in einer zu allgemeinen Rede von Gesellschaft, zum anderen in der ungenügenden Übersetzung theologischer Kategorien in den Horizont der Moderne sieht. Wie Dogmatik unter den Bedingungen der Moderne als politische zu konzipieren ist, skizziert Vf. u. a. unter Bezugnahme auf J. Habermas sowie in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Positionen dänischer Theologie in 8 Schritten.

Nachdem er die Moderne im Anschluß an P. L. Berger als durch Abstraktion, Zukunftsorientierung, Individuation, Befreiung und Säkularisierung charakterisiert hat, zeichnet G.-M. in Übereinstimmung mit R. Döbert die Evolution der Religion nach, wobei ihm zufolge die „moderne Religion" sich auszeichnet durch die Betonung menschlicher Autonomie und Wahlfreiheit, Verwerfung des Dualismus von Diesseits und Jenseits sowie durch ein Zurücktreten konfessioneller Differenzen. Mit Döbert sieht er den normativen Gehalt moderner Religion in Apels und Habermas' kommunikativer Ethik expliziert, deren Orientierung auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bzw. auf herrschaftsfreie Kommunikation in einer kontrafaktisch bereits antizipierten idealen Sprechsituation er herausarbeitet. Dem gegen Diskurs- und Konsenstheorie erhobenen Verdacht, sie seien formalistisch und unrealistisch, begegnet G.-M., indem er aufzeigt, daß darin Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit prozedural bestimmt werden und daß Habermas sehr wohl die Gefährdung herrschaftsfreier Kommunikation durch die sich ausweitende systemische Kolonisierung der Lebenswelt erkennt, der es entgegenzuarbeiten gilt. Sodann behandelt Vf. die Kirche als Organisation, stellt sie der Jesusbewegung gegenüber und skizziert, wie es im Zuge der antignostischen Auseinandersetzung von der charismatischen urchristlichen Bewegung zur hierarisch organisierten Kirche kommt, die zunehmend in den Staatsapparat integriert wird und zusätzlich zu ihren pastoralen Aufgaben normative, ideologische und administrative Funktionen übernimmt. Am Beispiel der dänischen Volkskirche stellt er die Akzeptanz dieser Welt und die, wenngleich untergründige Legitimation des Status quo als ihre faktischen Funktionen heraus.

Demgegenüber macht G.-M. auf „The Church's Other Dimension" (68–85) aufmerksam, die ihm zufolge in der kommunikativen Gemeinschaftlichkeit der *Communio Sanctorum* liegt, welche an die Leidenden der Vergangenheit erinnert und aus ihrer „anamnetischen Solidarität" (H. Peukert) daran arbeitet, „to work to overthrow the cause of suffering: humans oppressing other humans" (73). Die kommunikative Gemeinschaftlichkeit wird laut Vf. insbesondere in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie erinnert und aktualisiert; sie zu thematisieren, ist vorrangige Aufgabe der Predigt.

Nach G.-M. ist unter den Bedingungen der Moderne allein eine Christologie von unten möglich, deren Grundzüge er in Anlehnung an J. Sobrino darlegt, wobei sich s. E. das Problem stellt, wie angesichts des Widerspruchs von modernem Denken und der Auferweckung Jesu diese weiterhin ihre normative Kraft behält, welche sie sowohl in der existentialen als auch in der metaphorischen Interpretation einbüßt.

Da der Begriff einer personifizierten göttlichen Macht notwendig Heteronomie impliziere, diese aber dem modernen Verständnis menschlicher Autonomie widerspreche, „a political dogmatic in the modern context must therefore be atheistic" (102). Statt existential oder metaphorisch von Gott zu reden, beruft sie sich mit N. Gottwald auf den egalitären Jahwe des Alten Israel und auf Jesu Solidarität mit den Unterdrückten im Namen seines Gottes, der sich in der kommunikativen Praxis anamnetischer Solidarität erschließt. Ein solches, im Anschluß an H. Peukert eingeführtes Verständnis Gottes gibt diesem seinen normativen Gehalt zurück. "'God' or the 'Kingdom of God', as Jesus proclaimed them, become designations for norms" (111). Transzendenz wird für G.-M. damit zum Symbol für eine Existenz über alle Unterdrückung hinaus, eine Existenz in gegenseitiger und anamnetischer Solidarität.

Die Frage der Eschatologie geht Vf. schließlich unter dem Titel „The Christian Utopia" (115–130) an. Die Gottesherrschaft stellt sich ihm dar als ein Reich des Friedens, in dem es keine Herrschaft und Unterdrückung mehr gibt. In dieser qualitativ neuen Gesellschaft herrscht allein Gott. Die christliche Utopie impliziert eine Kritik an der alten, repressiven, ungerechten Gesellschaftsordnung und weist voraus auf eine neue ohne Unterdrückung und Schmerz, auf das neue Jerusalem.

Den Bd, dem der Übersetzer eine hilfreiche Einführung in deren biographischen, kirchlichen und theologischen Kontext beigegeben hat (VII–XXIII), beschließt eine mit Bezug auf das dänische Universitätssystem entworfene Skizze zum Studium der Theologie. Es sollte laut Vf. in praktischer Absicht von einer sozialgeschichtlichen Perspektive aus reformiert werden, um als ein Bereich kommunikativen Handelns die Studenten zu befähigen, die systemische Kolonisierung der Lebenswelt zu kritisieren und ihr zu widerstehen.

G.-M.s Entwurf einer politischen Dogmatik ist ein Versuch, nach Habermas Theologie zu treiben und die zentralen Inhalte der Dogmatik auf der Basis einer Theorie kommunikativen Handelns zu reformulieren. Dem Vf. gelingt es nicht nur, verschiedene politisch- und befreiungstheologische Einsichten zu integrieren, er gelangt auch zu einer konsistenten Sicht christlicher Religion und Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Freilich geschieht dies m. E. um den Preis der Reduktion des christlichen Wahrheitsanspruchs (z. B. der Rede von Gott oder der von der Auferweckung Jesu) auf als normativ betrachtete moderne Standards, kurz: der Reduktion von Dogmatik auf Ethik. Hätte G.-M. die offensive (nicht restaurative!) Kritik der Moderne bei Metz und Peukerts Aufweis der Aporetik der Theorie kommunikativen Handelns wirklich ernst genommen, so hätte er nicht nur die Rückseite seines zwar kritischen, aber dennoch als selbstverständliche Basis theologischer Argumentation hingenommenen Ausgangs von der Moderne erkannt, sondern er wäre zugleich über sein „atheistisches" Verständnis politischer Dogmatik hinausgekommen, das unbefragt von Habermas ausgeht, diesen zum Theologen macht (vgl. 38) und sich die Kriterien für das, was theologisch (noch) zu sagen ist, von ihm vorgeben läßt.

Das Buch macht insofern einerseits deutlich, daß eine Theologie, die sich relevanten Reflexionen der Moderne stellt, an Habermas nicht vorbeikommt, wie es andererseits belegt, daß mit Habermas allein keine Theologie zu treiben ist. Diese muß nicht nur im Gespräch, sondern auch in Auseinandersetzung mit ihm ihre Ansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und Verständlichkeit zur Geltung bringen. Daß sich dafür sowohl Habermas' methodisches Instrumentarium als auch seine normative Orientierung theologisch als fruchtbar erweisen, hat G.-M. bestechend gezeigt. Sein inspirierender Entwurf verlangt nach fundamentaltheologischer Kritik und dogmatisch-theologischer Weiterführung.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Muñoz, Ronaldo: **Der Gott der Christen.** Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1987. 232 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung), kart. DM 38.80

Der vorliegende Bd gehört innerhalb der Reihe „Bibliothek Theologie der Befreiung" der zweiten Abteilung an: „Gott, der sein Volk befreit." Fünf Bde sind in dieser Abteilung geplant: J. L. Segundo, Offenbarung und Glaube; R. Muñoz, Der Gott der Christen; J. Sobrino, Befreiung in Jesus Christus; J. Comblin, Der Heilige Geist; L Boff, Der dreieinige Gott. Diese Reihenfolge läßt erkennen, daß es sich in dem vorliegenden Buch „in der Sprache der Bibel ... um den Gott Israels (so das Alte Testament), den Vater Jesu Christi und den Gott der Christen (so das Neue Testament); in der Sprache des kirchlichen Credo um den einen Gott, den Vater und Schöpfer; in der Sprache der Trinitätslehre um die Erste Person der Dreifaltigkeit" (27, Anm. 42) handelt. Aber inhaltlich ist das Werk des Chilenen Muñoz, der seit Jahren in einem Arbeiterviertel Santiagos das Leben der Armen teilt, keine Gotteslehre im „klassischen", traditionellen Sinn („De Deo uno") und will sich auch nicht als solche verstehen. M., der in Europa Theologie studiert hatte, läßt deutlich erkennen, wie sehr das verarmte Volk Lateinamerikas seinen theologischen Horizont verändert hat. Ein neuer sensus fidelium hat in der Theologie der Befreiung sein Sprachrohr gefunden, allerdings nun der Glaubenssinn von Menschen, die nicht nur gläubig, sondern „unterdrückt und gläubig" (26) sind. Grundlegendes Motiv einer Rede von Gott, die dieses kollektive Glaubensbewußtsein zu reflektieren versucht, sind die Entlarvung der „Götzen der Unterdrückung" und die „Suche nach dem lebendigen Antlitz Gottes" (27).

In drei Teilen wird diesem Motiv nachgegangen. Der erste Teil „Gott in Lateinamerika" vollzieht unter „I. Das Thema ‚Gott'" die Scheidung zwischen dem Gott Jesu Christi, der für die Armen Partei ergreift, und dem von privilegierten Kreisen für ihre Interessen mißbrauchten „Gott", und beschreibt unter „II. Gott unterwegs mit uns Glaubenden" in narrativ persönlicher Form die Wiederbegegnung der Kirche mit den Armen in Lateinamerika (Option für die Armen; Einbrechen der Armen in die Kirche). Das Faktum dieser Wiederbegegnung enthält einen „theologischen Kern" (54), der im zweiten und dritten Teil reflektiert wird.

Der zweite Teil befaßt sich als „Reflexion im Rahmen unserer Wirklichkeit" in den Abschnitten „III. Gott und die Welt" und „IV. Gott und der Mensch" mit den Bereichen Natur, Gesellschaft, Arbeit und persönlicher Freiheit. Nach der jeweiligen Beschreibung des „Kulturprozesses" (Veränderung von Lebensbedingungen u. a.) und seiner Auswirkung auf die Frage nach Gott („»Gottes«-Krise") werden aus der biblischen Tradition „Neue Perspektiven" sichtbar gemacht.

Der dritte Teil ist als „Reflexion vom Evangelium her" ganz dem Gott der biblischen Tradition gewidmet (V. Der Gott des Alten Testamentes, VI. Der Gott Jesu von Nazareth, VII. Gott in der Botschaft des Neuen Testaments).

M.s Buch macht deutlich, wie sehr in der Theologie der Befreiung theologische Errungenschaften dieses Jahrhunderts zusammenlaufen: Angefangen von der Wiederentdeckung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in der evangelischen Theologie (vgl. 184), über die Wiederentdeckung des Menschen Jesus (vgl. bes. 172) und der auch damit zusammenhängenden Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 43, 102–104, 113f, 118, 184, 215–219), bis zu den wichtigen Texten des Zweiten Vatikanums (vgl. 15, 19, 25, 35, 43, 51, 103, 148) und der Synoden von Medellín und Puebla (vgl. 15, 18–20, 32, 40, 45, 54f, 73, 80, 110, 136, 137).

Interessant ist, daß M. den in der Systematischen Theologie immer wieder im Zusammenhang mit innertrinitarischen Spekulationen diskutierten Satz „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16) nicht als „Feststellung über das notwendige Wesen Gottes" verstehen will, sondern als einen „Ausdruck der einzigartigen Erfahrungen, die die Gläubigen mit dem Gott Jesu Christi gemacht haben" (219).

Mit Hilfe vergessener patristischer Tradition wären manche Aussagen des Buches ausbaufähig (z. B. der Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit des Menschen mit Jesus Christus als Gekreuzigtem und Auferwecktem; vgl. 79f). Der „theologische Kern" der Wiederbegegnung von Kirche und Armen könnte so noch eingehender erarbeitet werden.

Bedauerlich ist manche Beschreibung der Pharisäer, die sogar als „Unterdrücker" erscheinen (116). Zu schnell scheint mir hier eine direkte Parallelisierung der Unterdrücker der Armen in Lateinamerika mit bestimmten religiösen Gruppen im Judentum zur Zeit Jesu vorgenommen zu werden, die von der Sache her nicht zulässig ist. Mißverständlich ist auch die Formulierung, Jesus habe „einen anderen Gott" bezeugt (181), und fragwürdig die Trennung der Abschnitte „V. Der Gott des Alten Testaments" und „VI. Der Gott Jesu von Nazaret". Hier hätte noch deutlicher und konsequenter herausgearbeitet werden können, wie sehr Jesus den parteiischen Gott der Tora und der Propheten verkündet.

Münster Andrea Tafferner

Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. von H. Becker und R. Kaczynski. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. – Bd 1: Historische Präsentation. XIII, 902 S., 4 Taf. – Bd 2: Interdisziplinäre Reflexion. XIII, 1030 S., 14 Abb., 4 Taf. (Pietas liturgica 1–2), geb. je DM 148.–

Hier kann eigentlich nur hingewiesen werden auf dieses insgesamt 1958 S. umfassende Werk, dessen Rezension Emil J. Lengeling übernommen hatte, zu der er aber durch seinen frühzeitigen Tod (1986) nicht mehr kam. Die Walter Dürig zum 70. Geburtstag gewidmeten Bde gehören sicherlich zu den wichtigen Neuerscheinungen auf dem Fachgebiet der Liturgiewissenschaft, bedürften also einer ausführlichen Würdigung, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie zu den interdisziplinären Bemühungen dieses Faches gehören, das vielleicht mehr als andere theologische Fächer auf das Gespräch mit anderen Disziplinen angewiesen ist und sich in den letzten Jahren auch zunehmend darum bemüht.

Aber wie ein solches Sammelwerk sachgerecht würdigen? Zunächst ist zweifellos die organisatorische Leistung der Hg. zu bewundern. Was hier zu diesem großen und letztlich wohl unerschöpflichen Thema zusammengefügt werden konnte, ist bislang einmalig, wobei dem Zusammenhang von Liturgie und Dichtung ohnedies bislang zu wenig an Aufmerksamkeit zuteil wurde. Allein 66 Mitarbeiter werden aufgeboten. Der erste Bd stellt seine Beiträge unter die Abteilungen Religionsgeschichte, Judentum, NT, alte Kirche, Mittelalter und Neuzeit, der zweite listet auf nach den Abteilungen Anthropologie (Sprache, Poetik, Literatur, Musik, Tanz, Theater, Kunst, Archäologie, Psychologie, Soziologie, Politik), Theologie (Exegese, Dogmengeschichte, Religionspädagogik, Homiletik, Spiritualität), Liturgiewissenschaft (Gattungen, Themen, Strukturen) und Geistesgeschichte. Nicht verwundern kann bei einer solch breitgefächerten Sammlung, daß diese Einteilungen manchem nicht immer als sachgerecht erscheinen werden.

Und hier wird bei aller Bewunderung angesichts dieser editorischen Leistung, die viele gute und geradezu ausgezeichnete Beiträge vereint, auch die Kritik ansetzen müssen, die A. Häußling so formuliert hat (ALw 29, 1987, 406):

„Keine Frage ist: eine markante, bedeutende Publikation, die der Liturgiewissenschaft Nutzen und Ehre einbringt. Eine andere Frage ist aber, ob der Anspruch, interdisziplinär und enzyklopädisch das Verhältnis von Liturgie und Dichtung abzuklären und zu erhellen, eingelöst wurde. Natürlich ist hier zuerst auf den großen, inhaltlich gewichtigen, eine ganze Philosophie des ‚Kultes' als Sprachereignis (‚Fest der Sprache') traktierenden Einleitungsbeitrag von J. Splett und P.-O. Ulrich zu verweisen ... Aber war dieser Horizont im Folgenden führend? Man tut allen, die am Werk mitwirkten, den Herausgebern zuerst, sicher kein Unrecht, die Frage zu stellen und die positive Antwort zu bezweifeln. Aber das liegt nicht am mangelnden guten Willen der Beteiligten, auch nicht an einer fehlenden Fähigkeit der Herausgeber, sondern wohl an der Unverträglichkeit der gewählten literarischen Form und dem suggerierten Anspruch. Solche Sammelbände haben ihre Tücken, und das gewählte Thema ist verschlungener, als das erste Zusehen erkennen läßt."

So berechtigt diese Kritik erscheint, zukünftig wird zu diesem Thema nicht mehr gesprochen und geschrieben werden können ohne Rückgriff auf das hier Gebotene. Hoffentlich gehen die wesentlichen Beiträge nicht in der Fülle unter. Dem will ein umfangreiches Register vorbeugen (Personen, Sachen, Initien, Schriftstellen). Eine zur Nachahmung empfohlene Besonderheit stellt die Bibliographie dar, die jedem Beitrag die zum Thema gehörende Literatur nachfolgen läßt. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf den biblischen Psalmen und liturgischen Hymnen. „Aber es kommt aus der Geschichte der Liturgie und der christlichen Spiritualität und zugleich aus der Vielfalt der Glaubenserfahrung eine solche Fülle von Gesichtspunkten zur Sprache, daß man schwerlich eine andere Publikation der letzten Jahre aus unserem Fachgebiet nennen kann, deren Studium ähnlich zu bereichern vermag" (Häußling, 403).

Hier muß es leider bei der Feststellung bleiben, daß dieses Werk bezüglich der Psalmen und Hymnen in der Liturgie eine Fundgrube gelehrter Untersuchungen darstellt. So wie der erste Beitrag genannt wurde, soll auch der letzte noch Erwähnung finden, denn er gibt im Untertitel das eigentliche Thema aller Aufsätze an: M.-J. Krahe, „Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt". Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie. Die Doxologie ist eigentliches Ziel aller Theologie und vor allem auch der Liturgie. Die Dichtung gibt der Liturgie eine Gestalt dafür.

Münster Klemens Richter

Muschalek, Georg: **Kult, Kultur und christliche Liturgie.** Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. – St. Johann bei Tübingen: Paul van Seth 1988. 69 S. (Bild und Gleichnis. Überlegungen zur neuen Suche nach dem Menschen 6), kart. DM 8,50

Diese nicht der wissenschaftlichen Forschung zuzurechnende Arbeit, die sich zudem mehreren Artikeln in der Zeitschrift „Gottesdienst" aus den Jahren 1984 bis 1988 verdankt, macht aber durchaus auf Defizite in der Liturgiewissenschaft heute aufmerksam. So fehlt es an fundierten Untersuchungen zum Verhältnis von christlichem Kult und moderner Kultur (2. Kap.). Eher gibt es schon Arbeiten zu dem, was die anderen Abschnitte ansprechen, worüber aber auch weiterhin nachgedacht werden muß: Das Heilige und das Banale (3. Kap.), die Grenzen der Kreativität (4. Kap.), die heilende Kraft des Gottesdienstes (5. Kap.). Zum Nachdenken darüber regt das Bändchen an, was nicht heißt, daß seine Thesen geteilt werden müßten.

Münster Klemens Richter

Gerhards, Albert: **Feier-Formen.** Impulse für Gottesdienstgestaltung vom Aachener Katholikentag 1986. – Aachen: Einhard (1987). 191 S., 16 Fotos, Anhang mit 20 Gesängen und Liedern, kart. DM 24.–

Eine Autorengruppe unter der Leitung des Bochumer Liturgiewissenschaftlers A. Gerhards legt in dem vorliegenden Bd eine Auswahl aus den Gottesdiensten vor, die auf dem 89. Deutschen Katholikentag in Aachen 1986 gefeiert wurden. Aus der Fülle der dort praktizierten liturgischen Formen sollen für die Gestaltung der „Gottesdienstlandschaft" der Pfarrgemeinden Modelle vorgelegt werden.

Besonderer Wert wird darauf gelegt, die Entstehung der liturgischen Feiern aus der Kooperation der betreffenden Vorbereitungsgruppen heraus zu dokumentieren.

Der Bd ist in 5 Teile gegliedert:

I. Leben aus dem Wort: Wortgottesdienst und Meditation. Thematische Gottesdienste; Familien- und Kindergottesdienste; Bußgottesdienst; Marienfeier.

II. Heiligung der Zeit: Stundengebet. Stundengebet der Gemeinde als Stundengebet des Katholikentags; Stundengebet mit Benediktinerinnen und Benediktinern; Kirchenmusikalische Vesper; Liturgische Gebetsnacht (ökumenisches Friedensgebet).

III. Einladung zum Mahl: Eucharistiefeiern. Eucharistiefeier der CAJ; Eucharistiefeier in einer „Kirche am Weg"; Hauptgottesdienst; Arbeitnehmergottesdienst; Eucharistiefeier der Frauen; Eucharistiefeier – ein ökumenisches Problem.

IV. Unterwegs sein. Wallfahrt heute. Aachener Heiligtumsfahrt; Familienwallfahrt; Hoffnungsgang von Juden und Christen.

V. Erweiterung des Spektrums: Neue Formen liturgischer Feier. Weltgebet der Religionen für den Frieden; Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier; Zusammenfassendes Fest; Umkehrliturgie; Ökumenischer Taufgedächtnisgottesdienst.

Das vorgelegte Werk hat einmal den Charakter einer Dokumentation von ausgewählten, auf dem Katholikentag gefeierten Gottesdiensten. Die Vielfalt ist beeindruckend. Eine Analyse und Beurteilung der gefeierten Gottesdienste ist jedoch nur in eingeschränktem Maße möglich, da das vorgelegte Material durch ausführlichere Beschreibungen und evtl. durch Videoaufnahmen ergänzt werden müßte. Von der Intention der Hg. her geht es um die Vermittlung von Impulsen aus dem Spektrum der Katholikentagsgottesdienste für die Pfarrgemeinden. Hier stellt sich die Frage, wieweit die vorgelegten Modelle als Anregungen und Vorbilder brauchbar sind.

Im Teil I tritt die Problematik „thematischer" Gottesdienste deutlich zutage.

Im ersten Modell „Geistliche Gemeinschaft" wird als Aufbau genannt: aufgreifendes Anliegen; Schuld und Umkehr; Zukunftsperspektive. Wenn hier das Element „Wort Gottes" fehlt, obwohl es im Gottesdienst selbst vorkommt, deutet sich die Gefahr an, das „Thema" und seine „Interessenten" in den Vordergrund zu stellen. Eine Meditation nach dem Evangelium kann die Homilie nicht ersetzen!

Ein geeignetes Modell für Tagungen und Freizeiten ist das „Gebet zur Sache", bei dem Nachrichten als „Material" zur Meditation und zum Gebet in einen Wortgottesdienst einbezogen werden.

Daß der Familien-Wortgottesdienst „Dein Reich komme – eine große Stadt ersteht" eine Leiterin hatte, wird als Impuls für die Gemeinden betont.

Alle Wortgottesdienste bieten Elemente an, die in Gemeindegottesdiensten als Anregung benutzt und übernommen werden können.

Teil II dokumentiert die Fülle von Tagzeitenliturgie in unterschiedlichen Gestaltungsformen, die der Katholikentag in vielen Zentren praktizierte.

Ermutigend ist der Bericht eines Aachener Pfarrers über die Praxis seiner Gemeinde, an der die Teilnehmer des Katholikentages partizipieren durften.

Ein wertvolles Modell bietet die Gebetsnacht, die dem Hauptgottesdienst des Katholikentags voranging. Die Revitalisierung der Vigil ist zweifellos ein erfreuliches Zeichen liturgischen Lebens heute.

Im Teil III werden unter der Überschrift „Eucharistiefeiern" drei Modelle vorgelegt, die von bestimmten Gruppen, u. a. der CAJ, der KAB und einer Frauengruppe, vorbereitet wurden.

Daß einige Male Eucharistiefeiern undifferenziert als „Gottesdienste" bezeichnet werden, verstärkt die unselige Tendenz, die Messe als einzige Gottesdienstform anzusehen. Auch die Namengebung „Eucharistiefeier der CAJ oder der Frauen" ist mißverständlich, denn eine Eucharistie ist immer die Feier des ganzen Volkes Gottes. In Wirklichkeit bereitet hier doch eine Gruppe eine Messe vor, die eine Zielgruppe besonders anspricht, doch für alle Mitchristen offen ist.

Problematisch wird es, wenn die CAJ „anstelle der Predigt" Stellungnahmen zur „Situation und Haltung der christlichen Gemeinden ... angesichts der Situation junger Arbeiter" vorsieht. Das Evangelium bedarf der Homilie, die nicht durch „statements" verdrängt werden darf. Im Rahmen dieser Homilie können selbstverständlich die Probleme von heute zum Ausdruck kommen. Es ist begrüßenswert, wenn zur Gabenprozession „Symbole" wie die Produkte einer Töpferei mitgetragen werden. Sie sollten jedoch nicht auf den Altar, sondern vor oder neben den Altar gelegt werden.

Im Entwurf der Eucharistie „Der Zukunft Leben geben" werden in den Liedruf des Kyrie Zwischentexte eingeblendet, die mit dem „Kyrie" nichts zu tun haben. Die Meditation nach der Kommunion sollte möglichst das Kommuniongeschehen meditieren. Die Marien-Meditation paßt besser an andere Stellen.

Die von Arbeitnehmern gestaltete Eucharistie „Das Brot des Alltags teilen" läßt „an der Stelle der Lesung" Berichte treten, in denen Männer und Frauen über ihre Situation in der Arbeitswelt berichten. So wichtig solche Informationen sind, dürfen sie doch das Wort Gottes nicht verdrängen. Im Anschluß an diese sehr ernst zu nehmenden Klagen soll das Lied „Ich lobe meinen Gott" von der Gemeinde gesungen werden. Die Vorstehergebete ähneln stark Fürbitten und erhalten wenig Lobpreis und Erinnerung an Gottes Handeln. Hier ist zu fragen, ob nicht ein Wortgottesdienst die sehr viel geeignetere Form ist, um die „politische und gesellschaftliche Dimension" unter dem Worte Gottes in den Blick zu nehmen.

Die „Eucharistiefeier der Frauen" bezieht, wie auch andere Feiern, den liturgischen Tanz ein. Dabei ist die Frage sorgfältig zu überlegen, wie das Tanzelement auf die Struktur der Liturgie abgestimmt werden kann. Wenn „statt ... des Einzugs von Priestern und Ministranten alle Einziehenden, die im Gottesdienst Dienste wahrnahmen, von einer Kommentatorin vorgestellt und von allen Mitfeiernden festlich-froh durch Winken begrüßt" (100) werden, wird hier gegen den symbolischen Sinn des liturgischen Einzugs verstoßen. Dieser will ja nicht „Mitwirkende" in den Vordergrund stellen, sondern durch die Symbole des Evangeliars, des Kreuzes, des Vorstehers und der Dienste die Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde zum Ausdruck bringen. Die Methode, die persönlichen Bitten mit den Nachbarn rechts und links auszutauschen, dient sicher der Verlebendigung. Doch müßten auch die Für-Bitten, die großen Anliegen von Kirche und Welt, zum Ausdruck kommen.

Der „Hauptgottesdienst" des Katholikentages ist ein Beispiel für eine Eucharistie mit einer großen Teilnehmerzahl (über 50 000) am schwierigsten Ort eines Reitstadions. Ein dialogisch gestaltetes Hochgebet nach dem Modell der Kinderhochgebete ist nicht gewählt worden, doch wurde das „Amen" zum Abschluß des Hochgebetes in einer zweimaligen Wiederholung gesungen (82). Dies verdient Nachahmung.

Auf die „Bewegungsmeditationen" kann hier nur hingewiesen werden.

Im IV. Teil „Unterwegs sein: Wallfahrt heute" ist die Familienwallfahrt „Zieh in das Land, das ich Dir zeigen werde ..." mit der Gestalt des Abraham ein anregendes Modell (112f).

Der „Hoffnungsgang von Juden und Christen: Er lasse sein Reiche kommen" führte in Aachen über jüdische Gedenkstätten und Friedhöfe zum jüdischen Mahnmal (120f). Diese Form kann zweifellos für viele Pfarreien als Vorbild dienen.

Die Hg. des Bd.s betonen, daß sie Hilfen zur „Findung neuer gottesdienstlicher Feiern" geben möchten und bringen im V. Teil Beispiele. Sie weisen selbst darauf hin, daß es sich eher um neue Zusammenstellungen herkömmlicher Elemente in der Abstimmung auf besondere Rahmenbedingungen handelt.

Das „Weltgebet der Religionen für den Frieden" (126f), das seit 1982 zum Programmpunkt der Katholikentage gehört und von der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" in Stuttgart vorbereitet wurde, ist noch keine von den verschiedenen Religionen gemeinsam getragene Form des Miteinander-Betens, sondern eine Religionsgemeinschaft – in Aachen die katholische Kirche – lädt die anderen Religionen als Gäste ein. Dagegen ist die „christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier", die seit 1971 zum festen Bestandteil der Katholikentage gehört, eine gemeinsame Feier von Juden und Christen (133f).

Eine interessante neue Form ist das „Zusammenfassende Fest", bei dem nach einer Veranstaltung die Ergebnisse abschließend „gebündelt" werden, indem verschiedene Momente des Themas durch eine Einheit aus Schriftlesung, Lied, Bericht und Aktion (Bewegung/Spiel) vorgestellt werden (139f). Dieses Modell kann zum Abschluß von Gemeindetagen, Seminaren, Schulungswochenenden usw. sehr gut eingesetzt werden.

Die „Umkehrliturgie" oder „Segnungsgottesdienst" (148f) steht im Zusammenhang mit der charismatischen Gemeindeerneuerung und führt zur bewußten Erneuerung der Glaubensentscheidung in Taufe, Firmung, Ordination und Ehe.

Der „Ökumenische Taufgottesdienst" war eine Neuerung im Rahmen eines Katholikentages (153f). Das Aachener Modell orientiert sich am Aufbau der Vigilfeier der Osternacht. Mit Rücksicht auf die evangelischen Teilnehmer tritt an die Stelle der Wasserweihe der Sonnengesang des Franziskus, und an die Stelle der Besprengung mit dem geweihten Wasser werden Schalen und Becher gereicht. Ob tatsächlich die in der katholischen Liturgie angebotenen Weihegebete oder besser „Danksagungen über das Wasser" für evangelische Christen eine Zumutung sind, wäre zu diskutieren. Insgesamt ist diese Form ein ausgezeichnetes Modell für die Pfarrgemeinden, um mit den evangelischen Mitchristen zusammen das Taufbewußtsein zu erneuern.

Im Anhang des Bd.s finden sich Fotos und ausgewählte Liedbeispiele aus den beschriebenen Liturgien.

Die Hg. dokumentieren in dankenswerter Weise mit dem vorliegenden Bd die Vielfalt liturgischer Formen des Katholikentags, die durch die Darbietung ausgewählter Modelle vor dem Vergessenwerden bewahrt und als Impulse für viele Gemeinden fruchtbar werden können. Darüber hinaus bieten sie einen Einblick in das Niveau liturgischen Feierns im deutschen Katholizismus, der für die Pastoraltheologie und die Liturgiewissenschaft wertvolles Material bereitstellt.

Bamberg Franz Kohlschein

Chiappetta, Luigi: **Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico**. Prontuario teorico-pratico. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1986. XXII, 1364 S., geb. Lit. 85.000

Ochoa, Xaverius: **Index Verborum ac Locutionum Codicis iuris canonici**, Editio secunda et completa – Città del Vaticano: Libreria Editrice Lateranense 1984. XVI, 594 S., broschiert, Lit. 50.000

Zapp, Hartmut: **Codex Iuris Canonici**. Lemmata, Stichwortverzeichnis. Elektronische Datenverarbeitung: Peter Ullrich. – Freiburg: Rombach 1986. 678 S., geb. DM 198.–

Viele Jahre haben die Mitarbeiter des Kanonistischen Instituts an der Univ. München damit verbracht, den Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1917 in Zettelkästen aufgeschlüsselt durchsuchbar zu machen. Der Umgang mit dem CIC/1983 stellt sich einfacher dar. Wer einen passenden Computer besitzt, kann den Text des Gesetzbuches elektronisch durchsuchen, wenn er zu inhaltlicher oder rechtssprachlicher Recherche bestimmte Begriffe isolieren will. Wem diese Technik nicht zur Hand ist, dem bieten sich drei Werke an, die unterschiedlich konzipiert sind, aber dasselbe Ziel verfolgen, Stichwörter im CIC verläßlich auffindbar zu machen.

1. Das Dizionario Luigi Chiappettas ist kein Wortindex, sondern ein Sachverzeichnis mit der Tendenz zum Handbuch. Auf den S. 1268–1363 sind alle Stichwörter aufgelistet, die in dem Werk behandelt sind, unter Angabe einer eventuellen Untergliederung.

In der Ausführung ist diese Untergliederung z. T. noch verfeinert bis hin zu Überschriften zu den nachfolgend zumeist im Volltext zitierten Gesetzesstellen. Das Stichwort „Vescovo diocesano" hat ein eigenes Stichwortverzeichnis, das die insgesamt 48 S. umfassenden Nachweise entsprechender Gesetzesstellen detailliert aufschlüsselt.

Als Stichwörter sind vor allem Substantive, auch einige Adjektive und feststehende Wendungen aufgenommen, aber keine Verben. Es fehlen alle nicht sinntragenden Begriffe, so daß das Dizionario für eine Wortrecherche ungeeignet ist. Es dient eher inhaltlichen Untersuchungen, auch der anfänglichen Information über die Gesetzesvorschriften zu einem bestimmten Gegenstand.

Das Buch ist in italienischer Sprache verfaßt und gibt die Normen des CIC in einer italienischen Fassung wieder, die der Vf. selbst angefertigt hat. Daraus kann sich das Problem ergeben, die richtige italienische Vokabel für den zu befragenden lateinischen Begriff ausfindig zu machen. In den meisten Fällen wird die italienische Textausgabe des Codex (Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana, Rom 1983) den Weg weisen können.

2. In seiner Einführung weist Chiappetta darauf hin, daß er sich auf Ochoas Index verborum gestützt habe. Nachdem Ochoa bereits zu den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils einen Index verborum verfaßt (Xaverius Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Rom 1967) und damit eine wertvolle Hilfe vor allem für Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Konzils geschaffen hatte, liegt nun das entsprechende Nachschlagewerk zum CIC in zweiter Auflage vor.

Es handelt sich dabei um einen Wort- und Begriffs-Index zum lateinischen Text in alphabetischer Folge, wobei der zusammengesetzte Begriff (z. B. Ritus liturgicus) dem einfachen (z. B. Ritus) nachgestellt ist und Stellen nachweist, die bei dem einfachen Wort fehlen. Verweise am Ende der jeweiligen Fundstellen-Listen nennen zusammengesetzte Begriffe, in der das behandelte Wort ebenfalls vorkommt, aber an durch die Zusammensetzung bedingt anderer Stelle im Alphabet zu suchen ist.

Zu jedem Such-Wort gibt Ochoa einen Textausschnitt wieder und eine Fundstelle nach Canon, Paragraph und Nummer, eventuell auch durch die Angabe z. B. „tac. 59" für die Überschrift zu can. 59.

Gegenüber der ersten Auflage, die eine Reihe nicht sinntragender Wörter von a, ab, ac bis ve, vel, vero nicht erfaßte, auf diese Auslassung aber ausdrücklich hinwies, ist die zweite durch einen Appendix ergänzt, der auch für diese Wörter die Fundstellen nachweist, allerdings nicht mit Textausschnitten, sondern durch reine Canon-Angaben und die Mitteilung, wie häufig das Wort in dem betreffenden Canon vorkommt.

Ein zweiter neu beigefügter Appendix weist die Canones nach, auf die in anderen Canones verwiesen wird.

Der dritte Appendix ist gewissermaßen der Index zum Index: Er listet alle im CIC vorkommenden Wörter in alphabetischer Reihenfolge auf und gibt durch die Seitenzahl des Buches an, wo die näheren Angaben zu finden sind. Eingereiht sind die zusammengesetzten Begriffe, und zwar nicht nur an ihrer alphabetischen Stelle (Gradus academicus unter G), sondern auch beim zweiten und gegebenenfalls weiteren Wort (Gradus academicus kursiv und eingerückt hinter Academicus, a, um). So ist dieser dritte Anhang der Schlüssel zu umfassender Suche.

Sinnvollerweise ist in der Fußzeile jeder Seite die Bedeutung der jeweils angegebenen Nachweis-Ziffern erklärt, und zwar im ganzen Buch. Bedauerlich, daß auf den S. 539 und 542 die falsche Auskunftszeile eingedruckt ist.

Dem Bd liegt ein vierseitiges Fehlerverzeichnis bei, das klug eine Strategie nennt, mit entdeckten falschen Fundstellen zurechtzukommen: Stimme eine Canon-Nummer nicht (z. B. „promotor iustitiae appellare potest quoties 1927.2"), dann helfe die Nachschau bei einem anderen Wort des angegebenen Kontextes zu der richtigen Ziffer (hier: unter „appellare" richtig 1727.2).

3. Hartmut Zapps „Lemmata" gehen einen mittleren Weg zwischen Chiappettas und Ochoas Methode. Die „Lemmata" sind kein inhaltlich aufschlüsselndes Werk, haben aber mit dem „Dizionario" das Interesse gemeinsam, möglichst den ganzen Canon darzustellen, in dem das Suchwort vorkommt. Wie Ochoa will auch Zapp das Vorkommen von Wörtern und Begriffen vollständig erfassen, wozu er sich einer ähnlichen Verweistechnik für zusammengesetze Begriffe bedient wie Ochoa.

Der auffälligste Unterschied besteht darin, daß Zapp weder einen Textausschnitt des betreffenden Canons wiedergibt noch einen Volltext, sondern eine Liste von Wörtern, die in dem jeweiligen Canon sinntragend sind. Dabei formt er Verben, sofern er ihren Nachweis für erforderlich hält, in Substantive um. So wird etwa in can. 1101 § 2 „invalide contrahit" unter dem Suchwort matrimonium umgesetzt zu „contractus invalidus". Unter dem Suchwort „invalidus" ist can. 1101 aber nicht angegeben, wohl unter „contractus invalidus", der an beiden nachgewiesenen Textstellen (cann. 1098 und 1101 § 2) in dieser Form nicht vorkommt.

Da Zapp anzielt, den jeweils ganzen Text des Fundstellen-Canons aufzuschlüsseln, ihn das aber bei langen Gesetzesnormen zu einem Übermaß hätte führen müssen, hat er im Bedarfsfalle den Canon in zwei Teile geteilt und diese jeweils mit (a) und (b) bezeichnet. Diese Buchstaben finden sich hinter der Zahlenangabe der Fundstelle.

Zur Veranschaulichung der Unterschiede der drei Bücher sei ein Such-Begriff (Abbazia territoriale/abbatia territorialis) hier abgedruckt in den drei Versionen, wobei die Druck-Gestaltung nachgeahmt ist:

Chiappetta, Dizionario:
ABBAZIA TERRITORIALE
1. Concetto di abbazia e di prelatura territoriale
– **Can. 370**: „La prelatura territoriale, o l'abbazia territoriale, è una determinata porzione del popolo di Dio, circoscritta territorialmente, la cui cura, per speciali circostanze, è affidata ad un Prelato o ad un Abbate, che la regge, a somiglianza di un Vescovo diocesano, come suo proprio pastore."
2. L'abbazia territoriale e la prelatura territoriale „sono assimilate alle diocesi."
– Cfr. **can. 368**

Ochoa, Index verborum:
Abbatia territorialis
– abbatia territorialis, vicariatus apostolicus 368
– praelatura territorialis aut abbatia territorialis 370

Zapp, Lemmata:
abbatia territorialis
c. 368: vicariatus apostolicus, praefectura apostolica, administratio apostolica, stabiliter, erectio, Ecclesia particularis, Ecclesia catholica una et unica, dioecesis, assimilatio, praelatura territorialis
c. 370: portio populi Dei, circumscriptio territorialis, cura, adiuncta specialia, Praelatus, Abbas, instar Episcopi dioecesani, pastor proprius, regimen, praelatura territorialis

Zum Vergleich die Texte der beiden Canones im lateinischen Original:

Can. 368 Ecclesiae particulares, in quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.

Can. 370 Praelatura territorialis aut abbatia territorialis est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tamquam proprius eius pastor regat.

Die Vor- und Nachteile der drei Systeme sind leicht ersichtlich. Wer im Codex unter inhaltlichem Gesichtspunkt sucht, ist mit dem Dizionario am besten bedient, weil er zugleich eine systematische Aufschlüsselung des jeweiligen Sachgebietes geboten bekommt, zudem vielfach auf das Nachschlagen im Codex selbst verzichten kann. Zumindest kann er durch die eingefügten Überschriften exakt erkennen, mit welchen Normen er sich eingehender und anhand des lateinischen Gesetzestextes zu befassen hat. Hätte Chiappetta sein Werk in lateinischer Sprache geschrieben, wäre es universaler verwendbar und vermiede mögliche aus der Übersetzung herrührende Unsicherheiten. Für Wort-Recherchen ist das Dizionario ungeeignet.

Der Index verborum dagegen ist gerade dafür das geeignetste Handwerkszeug, da er alle Wörter des CIC in ihrem Vorkommen nachweist. Zur inhaltlichen Nachfrage ist der Index weniger komfortabel als das Dizionario, weil die Textausschnitte häufig nicht erkennen lassen, worum es sich handelt und welche die gesuchte Norm ist. Hier ist nach der Abfrage des Index eine oft längere Phase des Blätterns im Codex vonnöten. Die Verwendung der Originalsprache ist dafür ein Plus, das für rechtssprachliche Untersuchungen allerdings auch unverzichtbar ist.

Die Lemmata bieten Vorteile im Hinblick auf die Erkennbarkeit des gesuchten Textes, wenngleich die Zergliederung in Substantive und Adjektive einschließlich der Umformung der Verben anstelle der Wiedergabe des Volltextes nicht überzeugt. Gerade durch die Umformung von Begriffen, die wohl der Kongruenz zwischen Such-Wörtern und inhaltsangebenden Wörtern dient, wird die Textaussage manchmal schwer identifizierbar. Vorteil der Lemmata ist ebenfalls der Gebrauch der Originalsprache. Eine Liste der aufgenommenen Begriffe nach dem Muster von Ochoas „Index zum Index" hätte die Arbeit mit diesem Buch noch erleichtern können.

Für alle drei Werke kann nicht mit angemessenen Mitteln geprüft werden, in welchem Grade die Angaben der Vollständigkeit und Richtigkeit nahekommen. Fehler zu finden ist oft eine Sache des Zufalls bei der Benutzung.

Nur um der dringenden Bitte des Vf.s Ochoa um die Angabe von entdeckten Fehlern nachzukommen, referiere ich zunächst eine Feststellung, die ich dem Kollegen Kaiser verdanke und die auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß Ochoa seinen Index zunächst auf der Basis der Schemata zum CIC/1983 konzipiert hat. Der Index gibt für das Suchwort „facultas" fünf Stellen an, an denen im CIC „potestas" oder „potest" steht: Cann. 543 § 1; 1120; 1308 §§ 3, 4 und 5.

Mir selbst ist bei der Arbeit mit dem Index aufgefallen: Text und Fundstelle can. 786, die unter „Instructio causae" aufgeführt sind, gehören nicht dorthin, sondern unter „instruo, ere"; „Ecclesia cathedralis" steht außerhalb der alphabetischen Ordnung; in Sp. 71a gibt es unter „Causa, ae (in sensu iudiciali)" einen can. 1753, obwohl der CIC mit can. 1752 endet; in Sp. 171b („Episcopus dioecesanus") muß can. 1432.1 in 1431.1 geändert werden.

Abschließend kann denjenigen, die mit dem CIC oft und gründlich zu arbeiten haben, nur geraten werden, sich nicht auf eines der drei Hilfs-Werke zu beschränken, wenn alle Möglichkeiten genutzt werden sollen, die die modernen Nachschlagewerke bieten. Nur die Benutzung mehrerer Bde führt auch dazu, mit höchstmöglicher Wahrscheinlichkeit die Suche zu einem vollständigen Ergebnis zu führen. Am sichersten erscheint aber die Durchsuchung des Textes mit Hilfe des Computers – vorausgesetzt, man bringt die nötige Geduld auf und der abgespeicherte Text ist fehlerfrei, was erfahrungsgemäß kaum anzunehmen ist.

Münster Klaus Lüdicke

Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. Hg. von Johannes Reiter und Ursel Theile. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1985. 251 S. (Moraltheologie interdisziplinär), kart. DM 42.–

In diesem Sammelwerk wird Grundlegendes zu einem Thema gesagt, das uns in Zukunft immer mehr beschäftigen wird, nämlich die Gentechnik.

Der Humangenetik, Genchirurgie und -therapie, sowie der extrakorporalen Befruchtung ist der I. Teil (13–68) des Buches gewidmet, in dem es um „naturwissenschaftlich-genetische Informationen" geht. Der II. Teil (69–115) befaßt sich mit „medizinischen Aspekten", d. h. der Leser wird über den Lebensbeginn, die pränatale Diagnostik und den Schwangerschaftsabbruch aus genetischer und ärztlicher Sicht informiert. Es folgen im III. Teil (116–145), „juristische und rechtspolitische Perspektiven". Die Kollision zweier Grundrechte, nämlich der Forschungsfreiheit und des Gefahrenschutzes, wird hier durch zwei Autoren kompetent dargelegt und eine Lösung des Konflikts versucht.

Im Haupttitel ist bereits indirekt angekündigt, daß die ethische Problematik der Gentechnologie gleichgewichtig zur Geltung kommen soll. Das geschieht im IV. Teil (146–198) unter der Überschrift „Theologisch-ethische Überlegungen", in dem vier bekannte Moraltheologen das Wort ergreifen. Den Abschluß des Sammelwerkes bildet Teil V (199–239) mit „praktischen Orientierungen". Es geht hier um die Problematik, die mit der genetischen Beratung zusammenhängt. Die Aussagen sind sehr praxisnah formuliert und sicher hilfreich.

Eine weitere, wertvolle Hilfe für den Leser, dem die vielen Fremdworte der Gentechnik nicht geläufig sind, ist das ausführliche Glossar am Ende des Buches (240–250). Auf der letzten Seite (251) wurden die Personalien der 17 Mitarbeiter dieses Sammelwerks angeführt.

Innerhalb der vielen Veröffentlichungen zum Thema Gentechnik gehört dieses Werk zu den besten Publikationen. Der Leser wird weder Geld noch Zeit bereuen, die er in vorliegendes Buch investiert hat. Den Hg. ist es gelungen, ihr Versprechen aus dem Vorwort (11) einzulösen, daß sie auf Allgemeinverständlichkeit und Praxisnähe Wert legen wollen. Was z. B. Barbara Hobom über „Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie" schreibt (28ff), Albin Eser über „Rechtliche und sozialpolitische Aspekte der Humangenetik" (130ff), oder Johannes Reiter über „Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie" (146ff), besticht durch Klarheit und Informationsgehalt der Ausführungen.

Der Theologe tut gut daran, sich beim Lesen nicht auf den theologisch-ethischen Teil des Werkes zu beschränken, sondern die naturwissenschaftlichen und medizinischen Aspekte ebenso zu beachten und am besten – wie in diesem Sammelwerk vorgesehen – vorausgehen zu lassen. Er erfährt Beachtenswertes über den Lebensbeginn beim Menschen und ist beeindruckt von der eindeutigen Aussage des Mediziners (E. Schleiermacher), „daß das neue individuelle Leben mit der Befruchtung der Eizelle beginnt" (84). Vieles spricht aus naturwissenschaftlicher Sicht auch dafür, „daß die Beseelung zum Zeitpunkt der Befruchtung eintritt", während für die „Hypothese einer sukzessiven Beseelung" ähnliche Hinweise der Naturwissenschaft fehlen (83). Die naturwissenschaftlichen Feststellungen, die wir von logisch zwingenden Beweisen (rationes necessariae) unterscheiden müssen, haben immerhin den Wert von Hinweisen (rationes convenientiae), die um so bedeutsamer sind angesichts der Tatsache, daß in letzter Zeit namhafte Theologen einen Unterschied zwischen dem artspezifisch menschlichen Leben, das mit der Befruchtung beginnt, und dem personalen Leben sehen wollten, das angeblich erst nach der Einnistung des Keimes beginnt. Diese unhaltbare Aufspaltung hat viel Verwirrung gestiftet und den Befürwortern der Frühabtreibung ein willkommenes Verharmlosungsargument geliefert, obwohl sich die betroffenen Theologen dagegen verwahrten. Schade, daß im theologischen Teil IV des vorliegenden Sammelwerkes die verwirrende Aufspaltung nicht entschieden und ausführlich widerlegt wurde. Das geschah nur dürftig und indirekt durch die Feststellung, „daß pränatales und postnatales menschliches Leben die gleiche Würde habe und die gleiche Bewertung erfahren müsse" (187). Ein anderes Problem, das einer ergänzenden Korrektur bedarf, ist das der extrakorporalen Befruchtung. Es geht um das hier vorgetragene, „uneingeschränkte Ja zur extrakorporalen Befruchtung als einer sittlich einwandfreien Therapie" (175). In der Instruktion vom 10. März 1987 über die „Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Würde der Fortpflanzung" spricht die Glaubenskongregation von der untrennbaren Einheit von liebender Hingabe und Zeugung; das Kind hat ein Recht darauf, als Frucht liebender Hingabe und nicht als Laborprodukt zur Welt zu kommen. Einen ähnlichen Grundsatz hat zuvor die EKD in einer Handreichung vom November 1985 vertreten.

Augsburg Joachim Piegsa

Grözinger, Albrecht: **Praktische Theologie und Ästhetik.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie. – München: Chr. Kaiser 1987, XI, 322 S., kart. DM 65.–

„Wie kommt der christliche Glaube zu verantworteten Handlungsmodellen?" (1) Bezeichnet diese Frage den Ausgangspunkt insbesondere der praktisch-theologischen Reflexion, so verweist sie zugleich auf deren Grundproblem, nämlich „die Spannung zwischen der Freiheit des Wortes Gottes gegenüber jeder menschlichen Bemühung um dieses Wort und der grundsätzlichen Notwendigkeit methodisch-reflektierten Handelns auszuhalten und zu bewähren" (215). Wie kann es gelingen, diese Spannung nicht einseitig aufzulösen, sondern zum positiven Ausgangspunkt der Theoriebildung zu nehmen? Daß sich dazu in besonderer Weise die Ästhetik eignet, ist die zentrale These dieser Untersuchung, einer vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Mainz angenommenen Habil.schrift.

Daß die Dimension des Ästhetischen nicht erst nachträglich mit der Theologie zu tun hat, sollen einleitende Fallstudien deutlich machen. Verweist noch das Mirjam-Lied auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Theologie und Ästhetik, so trifft heute die Theologie auf eine autonom gewordene Ästhetik, die für sie jedoch, wie anhand des „Doktor Faustus" von Th. Mann gezeigt werden kann, ein unerläßliches „opus alienum" zu bilden vermag.

In den 3 Hauptkapiteln geht es um die Bestimmung und Entfaltung des Ästhetischen. Ob und inwiefern es wahrheitsfähig ist, ist die Leitfrage des 1. Hauptkapitels, das in exemplarischen Einzelstudien den Weg ästhetischer Reflexion von Plato bis Adorno verfolgt und herausarbeitet, wie sehr dabei theologisch höchst bedeutsame Sachverhalte zur Debatte stehen – selbst dort, wo sich die Ästhetik von der Bevormundung durch Theologie und Glaube dezidiert absetzt.

Von diesem Befund ausgehend den Ansatz einer „theologischen Ästhetik" zu umreißen, ist Anliegen des 2. Hauptkapitels. Zunächst

werden die vorliegenden Ansätze von Schleiermacher bis Bohren in ihrer Bedeutung vorgestellt. Eine befriedigende Lösung des Problems einer theologischen Verantwortung der Ästhetik erreichen sie nach G. allerdings nicht. Dafür – so lautet seine These – muß der Ausgangspunkt beim Gedanken des Bilderverbotes genommen werden. Die Grundaussage des atl Bilderverbotes, das im NT nicht aufgehoben, sondern radikalisiert werde, bestehe darin, daß Jahwe sich vorbehalte, wie er sich selbst offenbare und damit ein Bild seiner selber setze und daß er sich nicht auf die Vorstellungen der Menschen fixieren lasse. Die Offenbarung Gottes sei demnach zutiefst ein ästhetisches Ereignis. G. zeigt das beispielhaft anhand der Dornbusch-Geschichte und des Exodus-Ereignisses auf. Würde und Aufgabe menschlicher Ästhetik sind es für ihn, auf dieses Ereignis zu antworten.

In Auseinandersetzung mit drei Grundmodellen ästhetischer Theorie entfaltet G. dann die Dimensionen einer theologischen Ästhetik und bestimmt den Begriff der „ästhetischen Erfahrung". Es geht dabei ausdrücklich nicht darum, die autonom gewordene Ästhetik nun wieder theologisch zu vereinnahmen, sondern als Herausforderung für die Theologie zu begreifen. W. Benjamins messianische Ästhetik erweist sich dafür als ein besonders aufschlußreiches „Lehrstück".

Eine zentrale Frage der Ästhetik bildet die nach den Bedingungen menschlichen Handelns. Insofern gibt die Bestimmung des Ästhetischen immer auch Auskunft über die Eigenart menschlichen Handelns generell. Daß diesem eine eigentümliche Ambivalenz anhaftet, ist vor allem im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität manifest geworden: Erfahrungen der Faszination und des Grauens verbinden sich mit ihm. Gibt es einen Ausweg aus der Alternative von totalitärer Beherrschung und pragmatischer Technisierung? Unter dem Begriff „ästhetische Praxis" fragt das 3. Hauptkapitel danach. Wie sehr auch die Praktische Theologie mit dieser Ambivalenz zu tun hat, zeigt G. anhand einer kurzen Durchsicht ihrer Wissenschaftsgeschichte auf; immer wieder sei die Tendenz anzutreffen, die mit ihrem Grundproblem (s. o.) gegebene Spannung einseitig aufzulösen.

Sowohl für das menschliche Handeln insgesamt als auch für die Praxis des Glaubens erweist sich nach G. die Einbeziehung der ästhetischen Dimension als weiterführend: Sie ermöglicht es nämlich, die sich im Handeln einstellende Spannung nicht aufzulösen, sondern als Bedingung für seine Humanität festzuhalten. „Ästhetische Praxis postuliert die Dimension des Fiktiv-Poetischen nicht nur, sondern sie repräsentiert sie zugleich auch, insofern sie sich konstituiert durch jenes Verweisungsgeflecht der verschiedensten Pole: Form – Inhalt, Darsteller – Zuschauer, Regel – Freiheit, etc. Eine ästhetische Praxis, die diese Dimension nicht auch sinnlich-konkret darstellte, wäre keine mehr. Diese eigentümliche Leistung ästhetischer Praxis haben wir oben als die einer selbstreflexiven Praxis bezeichnet. Selbst-reflexiv auch deshalb, weil sie Transparenz nicht als ein ihr eigentlich Fremdes postulieren muß, sondern bereits durch jenes auf Transparenz angelegte Verweisungsgeflecht konstituiert ist. In diesem Punkt ist die ästhetische Praxis jeder anderen Form menschlichen Handelns voraus. Deshalb ist sie als ästhetische Praxis auch so hervorragend dazu geeignet, das neuzeitliche Dilemma von Titanismus im Handeln und pragmatischem Rückzug aus dem Handeln zu transzendieren ... Die konstitutive Selbst-Reflexivität ästhetischer Praxis und die ihr innewohnende Transparenz sich selbst und dem anderen gegenüber verwehren ihr den totalitären Gestus. Ästhetische Praxis wird so zu einem Handeln mit dem offenen Blick des freundlichen Interesses vor dem weiten Horizont des Human-Geselligen." (212f)

Die Herausforderung der so bestimmten ästhetischen Praxis für die Praktische Theologie besteht darin, daß sie ein Lösungsmodell für ihr Grundproblem zur Verfügung stellt; sie macht deutlich, daß für humanes Handeln ein Spannungsverhältnis gegenseitiger Verweisungen und Transparenzen konstitutiv ist. Daraus ergibt sich für die Praxis der Praktischen Theologie: „Kirchliches Handeln als ästhetische Praxis wäre demnach getragen von dem Bewußtsein, daß es als menschliches Handeln transparent sein muß, aber auch transparent sein kann für jene Souveränität des Wortes Gottes, die die Dimension des menschlichen Handelns weit übersteigt und hinter sich läßt. Zugleich wäre ein solches Handeln offen für die methodische Reflexion darüber, wie ‚nach dem Maße menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens' (Barmen V) eine solche Transparenz immer wieder aufs neue sinnlich-konkret zu realisieren ist. Damit wäre das kirchliche Handeln davor bewahrt, sich selbst religiös zu überhöhen und sich damit usurpatorisch an die Stelle Gottes zu setzen. Kirchliches Handeln als ästhetische Praxis ist somit auf der einen Seite schlichte ‚menschliche Praxis im menschlichen Raume', hat aber auf der anderen Seite konstitutiv eine Offenheit integriert für jene Dimension, die alles menschliche Handeln noch einmal transzendiert." (216)

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Verständnis von Praktischer Theologie und ihrer Aufgabenstellung umreißt G. wie folgt:

– Praktische Theologie als Ästhetik vollzieht sich als dynamischer Prozeß in einem „Ineinander von Wissen und Können, Entwurf und Vollzug dieses Entwurfs, Rezeption und Produktion" (217). Sie hat eine analytische und entwerfende Perspektive, indem sie zum einen das gegenwärtige und vergangene Handeln der Kirche „in den Blick nimmt" und daraufhin versucht, das gegenwärtige und zukünftige Handeln der Kirche theologisch verantwortet zu gestalten. Sie greift dafür auf die Methodik theologischer Ästhetik zurück.

– Notwendig ist dafür eine umfassende Kooperation aller theologischen Disziplinen.

– Darüber hinaus ist eine Kooperation über die Theologie hinaus unverzichtbar, insbesondere mit allen Wissenschaften, die das Ästhetische reflektieren; aber auch Werke der Kunst sind „notwendiges Gegenüber praktisch-theologischer Theoriebildung" (219).

Diese Thesen werden in dem „Finale" anhand von drei praktisch-theologischen Modellen ästhetischer Praxis exemplarisch und materialiter konkretisiert. Unter den drei Stichworten „Blick", „Maske" und „Ort" wird jeweils der ästhetische Horizont umrissen, die theologische Dimension herausgearbeitet sowie die praktisch-theologische Perspektive entfaltet.

Überzeugend hat G. in dieser Studie herausgearbeitet, wie sich von der ästhetischen Fragerichtung her ein Paradigma praktisch-theologischer Theoriebildung gewinnen läßt, das bislang ungelöste Probleme dieser Disziplin in eine neue Perspektive rückt und von daher angemessenere Lösungswege eröffnet. Das Handeln, um das es ihr geht, rückt er in den Zusammenhang mit dem Handeln von Menschen überhaupt, an dessen Problemen und Spannungen es in spezifischer Weise teilhat. Entsprechend muß der Horizont praktisch-theologischer Theoriebildung entworfen werden, wobei sich gegenüber verhängnisvollen Verengungen die ästhetische Perspektive als wirklich weiterführend erweist. Den hier skizzierten Ansatz auszuarbeiten, ist für die Praktische Theologie insgesamt – in ihren einzelnen Teildisziplinen – eine lohnende Herausforderung.

Paderborn Norbert Mette

Fürst, Walter: **Praktisch-theologische Urteilskraft.** Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1986. VIII 660, 157 S. (Studien zur Praktischen Theologie, 32) kart. DM 88.–

Das in der Praktischen Theologie seit ihren Anfängen immer wieder erörterte Theorie-Praxis-Problem ist zu dichotomisch gefaßt: Denn statt daß Theorie und Praxis zwei separate Bereiche bilden, die dann nachträglich der Vermittlung bedürfen, ist im Kontext des christlichen Glaubens von ihrer konstitutiven Zusammengehörigkeit auszugehen. Theologische Reflexion und praktische Entscheidung durchdringen sich im Bereich des christlichen und pastoralen Handelns gegenseitig. Doch wie kann das dazugehörige handlungsbezogene Urteilsvermögen, das in der Regel mehr oder weniger intuitiv ausgeübt wird, näherhin bestimmt werden? Dazu einen klärenden Beitrag zu leisten, ist Absicht dieser Untersuchung, einer von der Kath. theol. Fak. der Univ. München angenommenen Habil.schrift. Für dieses Vermögen prägt F. den Begriff „Praktisch-theologische Urteilskraft"; die damit getroffene Anleihe an einen Terminus aus dem Kontext der kritischen Philosophie von Kant geschieht – wie mehrfach in der Arbeit expliziert wird – in heuristischer Absicht.

Die Aufgabe der Praktischen Theologie wird von F. einleitend dahingehend bestimmt, daß sie die für ein Handeln im Geiste Jesu Christi erforderliche Unterscheidungsfähigkeit zu leisten und einzuüben sowie die entsprechende Entscheidungskompetenz auszubilden hat. Praktische Theologie ist demnach als praktische Pneumatologie zu konzipieren. Um die dabei leitende Urteilskraft wenigstens umrißhaft angeben zu können, sichtet F. kritisch sowohl die vorliegenden Ansätze aus der bisherigen Geschichte dieser Disziplin als auch Einsichten aus der christlich-theologischen Tradition insgesamt sowie der neueren humanwissenschaftlichen Diskussion. Dies geschieht in drei – unabhängig voneinander angelegten – Teilstudien.

In der 1. Studie wird umfassend der Ertrag der Tübinger Schule auf die vorgegebene Fragestellung hin untersucht. Der Rückgriff auf diese theologische Richtung in der ersten Hälfte des 19. Jh.s erscheint F. deswegen lohnenswert, weil sie ausdrücklich pastoral ausgerichtet gewesen ist. Hier wurde Theologie als fundamental-praktische, sapiential verfaßte Lebenswissenschaft verstanden und konzipiert. Bei allen – unterschiedlich zu würdigenden – Leistungen dieser Theologie erweist es sich nach F. als höchst folgenreich, daß sie ein unkritisches Analogieverständnis nicht überwunden hat. *Analogia fidei* und *analogia entis* wurden nicht hinreichend unterschieden, weswegen es dann auch zu keiner tragfähigen Unterscheidung des Christlichen von der bürgerlichen Lebenskultur bzw. zu seiner Totalidentifikation mit den positiv formulierten kirchlichen Dogmen gekommen ist.

Die 2. Studie nimmt diesen Befund auf und untersucht wissenssoziologisch, welchen erkenntnisleitenden Interessen die Praktische Theologie im Verlauf ihrer Geschichte gefolgt ist. Es gelingt F. in der Tat, eine tiefreichende Korrelation zwischen praktisch-theologischen Wissensformen und der jeweiligen sozialen Wirklichkeit des Christentums aufzuzeigen. Das macht eine ausdrückliche Rückfrage nach einer theologisch angemessenen Bestimmung eines christlichen Interesses erforderlich, die F.

mit der Formel „erlösende Liebe als geschenkte Freiheit" umschreibt. Eine diesem Interesse angemessene Methodologie muß symbolisch-kritisch ausgerichtet sein; sie zu entwickeln, stellt sich als eine der vordringlichen Aufgaben für die Praktische Theologie.

Einen solchen Ansatz einer intersubjektiven kritischen Symbolwahrnehmung und -setzung zu fundieren, ist Anliegen der 3. Studie. Es ist eine verhängnisvolle theologiegeschichtliche Entwicklung, die Weisheit der Glaubenslehre auseinanderdividiert zu haben. Interessanterweise weist die moderne Handlungstheorie mit ihrer Bestimmung der „kommunikativen Kompetenz" als menschlichem Grundvermögen den Weg zu einer Revision der Dichotomie Lebensweisheit und Theoriewissen. In Aufnahme dieser Impulse und ihrer kritischen Vermittlung mit theologischen Traditionen sieht F. eine weiterführende Lösungsmöglichkeit für die dem pastoralen Handeln sich stellende Aufgabe, „den in Christus erschienenen Typos der Weisheit mit Hilfe der Sprache und den Lebensformen der jeweiligen Kultur so auszulegen und auszugestalten, daß die vielfältigen Spuren und Bilder Gottes in Natur und Geschichte wieder als Symbole der ursprünglichen Schöpferweisheit und -liebe Gottes erkennbar werden, sich die Wahrheit des christlichen Glaubens als menschlicher Erfahrung zugänglich und die von ihr verheißene Freiheit als dem Lebensinteresse des Menschen entsprechend erweisen" (645).

Die für die Bestimmung der praktisch-theologischen Urteilskraft relevanten Ergebnisse der drei Teilstudien werden abschließend zusammengeführt. Mit Anregungen und Gesichtspunkten für die Weiterarbeit schließt die Untersuchung ab.

In dem Bemühen um eine Bestimmung der praktisch-theologischen Urteilskraft zeigt sich – und das hebt F. immer wieder hervor –, daß sie ein näherhin auf das pastorale Handeln bezogenen Ausschnitt innerhalb einer generellen christlich-theologischen Urteilskraft darstellt, was Folgen für das Verständnis von Theologie insgesamt hat. Insofern sind die Überlegungen dieser Arbeit über die praktische Theologie hinaus bedeutsam.

Bemerkenswert ist darüberhinaus die Fülle von Einzelergebnissen, zu denen F. im Verlauf seiner imposanten Untersuchung gelangt ist. Herausgegriffen seien nur

- die Erweiterung der bisher auf historisch-systematische Gesichtspunkte konzentrierten Erforschung der Tübinger Schule um die ihre Eigenart stark mitbedingende praktisch-theologische Perspektive;
- die aufschlußreiche kritische Verortung des praktisch-theologischen Ansatzes von A. Graf innerhalb der Tübinger Schule;
- die wissenssoziologische Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie;
- das Aufzeigen der Interdependenz von Freiheitsinteresse und Methodenreflexion in ihrer Bedeutung für eine angemessene Grundlegung der Praktischen Theologie;
- die Klärung des geläufig gewordenen Begriffs „pastorale Klugheit".

Die Gefahr ist allerdings, daß man in der Fülle des aufgearbeiteten Stoffes „erstickt". Es wäre bedauerlich, wenn das dazu führte, daß der mit dieser Arbeit geleistete Beitrag zur praktisch-theologischen Grundlagendiskussion nicht gebührend zur Kenntnis genommen und aufgegriffen würde. Die erforderliche Transformation der praktisch-theologischen Urteilskraft in eine „symbolisch-kritische Methode" leistet sie zwar nur andeutungsweise; aber die notwendigen Vorarbeiten dazu legt sie vor. Und die Desiderate in der momentanen praktisch-theologischen Diskussion sind kenntlich gemacht, ebenso wie auf mögliche Anknüpfungspunkte verwiesen worden ist. Genügend Impulse für die notwendige Weiterarbeit sind mithin gegeben.

Paderborn Norbert Mette

Long, Charles H.: **Significations.** Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion. – Philadelphia: Fortress Press (1986). VIII, 207 S., kart.

In zwölf Kap. versucht L., verschiedene Beiträge – die meisten von ihnen hatte er seit 1967 bereits einmal veröffentlicht – gemeinsamen Zielen unterzuordnen. Diese sind zwar nicht, wie es Titel und Untertitel des Buches nahelegen könnten, semantische oder funktionale Beschreibungen der genannten Elemente: Zeichen, Symbole, Bilder, in der Deutung von Religion und Religionen. Vielmehr scheinen die Emanzipation nordamerikanischer Religionswissenschaft von der Beeinflussung durch „westliche" (wohl zumeist europäische, nicht zuletzt auch deutsche) Religionswissenschaft und -philosophie, ferner die Besonderheit der nordamerikanischen Religionsgeschichte und innerhalb dieser der Einfluß der eingeborenen und der schwarzen Kulturen und schließlich die Zukunftsbedeutung einer eigenen „Theologie der Schwarzen" („Black Theology" läßt sich nur mißverständlich ins Deutsche übersetzen) die Anliegen dieses Buches zu sein.

In L.s Darlegungen gibt es zwei verschiedene Sichtweisen: Die Religion – meistens eine Form des Christentums – der ehemaligen europäischen Eroberer hat die Religionen der Ureinwohner und der dann von den Weißen aus Afrika durch Sklavenhandel „eingeführten" Schwarzen als primitiv angesehen und ihre ureigenen Schätze bis heute unterdrückt, überformt oder völlig mißverstanden. Mythen wurden so nicht ernstgenommen, Zeichen, Symbole und Bilder abwertend verkannt. Das geschah selbst dann noch, als die Religionswissenschaft in Europa sich als solche etabliert hatte und die Prädominanz europäischer Religion aus dem Kennenlernen hauptsächlich indischer Religionen und ihrer Sprachen relativiert wurde. Zum Beispiel war schon das Entdecken der „neuen" Welt im 15./16. Jh. kein eigentliches Entdecken, sondern ein Feststellen, daß bisherige europäische Geographie nicht stimmte. Diese Länder brauchten nicht eigentlich entdeckt zu werden. Entdeckung wird so zu einem „Symbol", ähnlich wie „Zivilisation" ihre Bedeutung einem Vorurteil verdankt. – Demgegenüber scheinen entsprechende Vorstellungen der europäischen Religionen und sich daraus ergebende Folgerungen von den nordamerikanischen Religionen als Mythologie, als Zeichen, Symbole und Bilder verstanden zu werden. Für sie haben Mythen und Symbole jedoch einen eigenen realistischen Sinn, wie er sich trotz des Sprechens von Realsymbolik (mindestens seit K. Rahner) auch in Europa noch nicht durchgesetzt hat.

L. scheint die Entwicklung europäischer Religionswissenschaft seit der Aufklärung und ihre herausragenden Köpfe bis in unser Jahrhundert (z. B. M. Müller, E. Troeltsch, R. Otto, aber auch D. Hume und P. Ricœur) gut zu kennen. Aus der Sicht des amerikanischen Outsiders macht er dazu interessante kritische Bemerkungen, die zwar nicht unbedingt völlig neu sind, dennoch aus seiner Sicht nachdenklich machen können; z. B. wenn er feststellt, daß im 19. Jh., als die westliche Welt den Tod Gottes zuließ, sie genau in diesem Augenblick anfing, Gott zu suchen, zwar nicht in ihren eigenen Traditionen und Kulturen, sondern in den Kulturen primitiver und archaischer Völker (vgl. 58f). Aus dem Schweigen dieser bis dahin kaum beachteten Kulturen und Religionen suchte die westliche Welt fortan Zeichen seinsmäßiger Verwandtschaft zu entbergen. Aber das Schweigen der nichtwestlichen Welt während der Periode des Kolonialismus bedeutete nicht, daß diese Kulturen nicht lebendig oder existent waren. Nur wurden ihre Mythen und Symbole nicht als Ausdrucksweisen ihres Seins und Wesens ernstgenommen (vgl. 61). Die „Primitiven" waren, bevor sie „entdeckt" wurden, bereits in einem doppelten Sinn religiös, nicht nur in ihrer eigenen Kultur, sondern auch dadurch, daß sich die westliche Religiosität erst definieren und zu ihrer Identität finden konnte auf dem Hintergrund dieses erfahrenen Gegensatzes (vgl. 91).

L. betont an verschiedenen Stellen seines Buches die Eigenständigkeit der Religionswissenschaft – er versteht sich selbst als Religionsgeschichtler, war in Chicago lange Jahre Mitarbeiter des im April 1986 verstorbenen Mircea Eliade – gegenüber einer Bevormundung von seiten der Theologie, wie das weithin im „Westen" der Fall ist. Für ihn steht Religion ganz und gar im Dienst des Menschen, daß man manchmal den Eindruck hat – auch das könnte nachdenklich machen –, ohne die „Kategorie" des Heiligen und Mythisch-Arationalen könne der Mensch in sich nicht verstanden werden (vgl. 76f). Andererseits hat man erst Studien über die Primitiven gemacht, als diese schon durch zweihundert Jahre Kontakt mit den Europäern hatten. Nimmt man sie in ihrem Eigensein aber ernst, dann ändert sich mancher Ansatz religionswissenschaftlichen Bemühens, und Religion bekommt eine andere Bedeutung.

Ausführlich setzt sich L. mit den Cargo-Kulten auseinander, die aus kulturellen Kontakten mit den Weißen und auch als Reaktion auf Kolonialismus und Imperialismus entstanden sind. Man erwartet wie im „Mythos der ewigen Wiederkehr" den früheren Gott oder Kulturbringer zurück. Die Eingeborenen haben sich der Herrschaft der weißen Eroberer unterwerfen müssen. Ihre Kulturen sind teilweise untergegangen. Aber auf der anderen Seite lebt das, was sie aufgegeben haben, in der Mythologie weiter, und diese entfaltet eine Kreativität und Macht in Hnsicht auf die Bewältigung der neuen geschichtlichen Realität. In deren Verständnis erfahren die Cargo-Kulte ewige allmächtige Kräfte als weiterhin wirksam. Das äußert sich bis hinein in religiös-politisches Engagement. Nach I. C. Jarvie könnten die Cargo-Kulte auf diese Weise sogar zu einer Revolution in der Anthropologie führen. Der „Homo religiosus" verlangt nach einer neuen Definition (vgl. 125f).

Fast leidenschaftlich setzt sich L. – er ist selbst Schwarzer – für die Rehabilitierung des schwarzen Amerika ein. Manchmal hat man den Eindruck, als bekomme Religion eine vordergründig humanitäre Bedeutung, doch vielleicht nur für den nicht mit der nordamerikanischen Situation Vertrauten (wie es der Rezensent ist). Aber es ist leicht einzusehen, daß die Geschichte der Schwarzen in Nordamerika ihr religiöses Denken und Verhalten stark beeinflußt hat. Will man sie richtig beurteilen, muß man nach L. drei Voraussetzungen beachten: 1. Afrika als historische Wirklichkeit und religiöse Vorstellungswelt, in der keine westliche Aufklärung eine Rolle gespielt hat, 2. die unfreiwillige Gegenwart der Gesellschaft der Schwarzen in Amerika in ihrer vom Rassismus geprägten Situation, 3. die Erfahrung und das Symbol Gottes in der religiösen Erfahrung dieser Schwarzen, die den christlichen Gott als den Gott der Eroberer und Unterdrücker kennenlernten.

Doch der Autor bleibt nicht bei der Feststellung beklagenswerter Erfahrungen der Schwarzen stehen. Ihm scheint eher in ihrem religiösen Potential, in ihrer mythischen und symbolischen Kreativität die Kraft zu einer religiösen Erneuerung zu liegen, die in umgekehrter Richtung Einfluß nehmen könnte auf den säkularisierten religiösen Westen. Er sieht dafür schon in einigen im Westen gebrauchten neuen Formulierungen den Boden bereitet: Gott ist tot, Nach-Aufklärung, Ende der protestantischen Ära, Ende der Ideologie usw. (vgl. 195f). Das wäre eine andere genuine Form der „Theologie der Befreiung", die Wege weisen könnte (vgl. 197).

Dieses Wenige wird sicherlich dem gesamten Buch L.s nicht gerecht, gibt aber wohl kleine Einblicke in seine Grundtendenzen. In den einzelnen Beiträgen setzt sich L. auch mit vielen einheimischen Autoren auseinander, deren Werke mir (leider!) unbekannt sind, so daß ich dazu nicht Stellung nehmen könnte. Von den deutschen Autoren scheinen mir M. Müller und R. Otto – abgesehen von ihrer geschichtlichen Bedeutung – eher etwas überbewertet zu sein. Doch habe ich das Buch nicht nur mit großem Interesse gelesen, es hat mir auch einige Perspektiven eröffnet, die dem europäischen Insider leider verschlossen bleiben oder nur als Vorurteile bekannt sind. Wohl faßt L. Religionswissenschaft recht weit. Hier und da stehen wissenschaftstheoretische und methodische Erörterungen im Vordergrund, die konkrete Ergebnisse oder Lösungen erst noch erwarten lassen. Doch hat es der Autor verstanden, Bedeutungen („Significations"!) aus dem Bereich der Religion als bedeutsam auch für die Humanwissenschaft erkennen zu lassen. Möge sein Buch dazu beitragen, daß das menschenverachtende – auch religiöse – Symbol der „Schwarzen" endlich zu seiner in ihm schlummernden kreativen „Helle" gelangt (vgl. 185–198)!

Münster Stephan Wisse

Jaeschke, Walter: **Die Vernunft in der Religion.** Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. – Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann-holzboog (1986). 478 S. (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II, Bd 4), Lw DM 110.– (Subskr.-Preis)

Unter den zahlreichen Arbeiten zur Religionsphilosophie (Rph) Hegels kommt der hier vorgelegten Monographie ein besonderer Stellenwert zu. Dies einmal aufgrund der voraufgegangenen intensiven Beschäftigung des Vf.s mit seinem Gegenstand. Die von ihm selbst besorgte Neuausgabe von Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion[1] und die Darstellung des Forschungsstandes[2] ermöglichen es ihm, auf einer kritisch gesicherten Quellengrundlage und ohne ständige Bezugnahme auf andersartige Interpretationsansätze in einer gedrängten Gesamtdarstellung den philosophiegeschichtlichen Ort und die systematische Position der Hegelschen Rph scharf zu umreißen. Zum anderen gewinnt diese Arbeit sowohl im philosophiegeschichtlichen wie systematischen Sinne dadurch ein außerordentlich klares Profil, daß J. der eigentlichen Hegelinterpretation (in den beiden mittleren Abschnitten des Buchs) eine eingehende Studie „I. Historische und systematische Voraussetzungen der spekulativen Religionsphilosophie" vorausschickt und zum Abschluß die Wirkungsgeschichte der Rph Hegels im Jahrzehnt nach dessen Tod („IV. Der Streit um die spekulative Religionsphilosophie") brillant in knappen Zügen skizziert. Das hier erreichte Reflexionsniveau setzt neue Maßstäbe nicht nur für die Hegelforschung, sondern allgemein für die Grundfrage der Rph, ob „Vernunft in der Religion" ist.

In einleitenden Bemerkungen – „Philosophische Theologie und Religionsphilosophie" – umreißt J. die Problematik einer Rph, die nicht mehr durch eine philosophische Theologie begründet ist. Schon von daher kommt jenem halben Jahrhundert ein besonderes Gewicht zu, dessen „Anfangs-, Schwer- und Endpunkt [...] durch das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, durch die spekulative Religionsphilosophie und Feuerbachs Thesen zur Reformation der Philosophie bezeichnet [werden]" (17). Als historischer und gedanklicher Ausgangspunkt legt sich die kritische Philosophie Kants aber auch für die Arbeit an Hegel speziell nahe, weil vor allem in der Auseinandersetzung damit Hegel die Perspektive für seine eigene, spekulative Neubegründung der Rph gewonnen hat (I,1). „Das Ungenügen der Kantischen Kritik und Restitution des Gottesgedankens" (I,2) versucht J. im Blick auf Kants Zurückweisung aller spekulativen Begründung der Theologie, seine Ethikotheologie und die in deren Rahmen entfaltete Rph aufzuzeigen. Dabei fällt insbesondere die (sonst nur selten zu beobachtende) Sorgfalt auf, mit der J. (zu Recht) drei Phasen in Kants Darlegung des „moralischen Gottesbeweises" unterscheidet.

In I,3 – „Die Weiterbildung und Kritik des moralischen Religionsbegriffs" – geht es J. „um die Rekonstruktion der Argumente, die zur Ablösung der moralischen Theologie durch die spekulative Religionsphilosophie geführt haben" (94). Hier fällt einmal die kritische Limitierung der Ethikotheologie durch ein schärferes Bedenken der autonomen Moral ins Gewicht (Heydenreichs Atheismusbriefe, der Atheismusstreit um Forberg und Fichte), die etwas global als „Der Atheismus der moralischen Vernunft" (I,3.3) überschrieben wird, zum anderen „Die Überdehnung des praktischen Fundaments" (I,3.4). Es ist dem besonderen Stellenwert von Fichtes Offenbarungskritik nicht angemessen, wenn diese hier in einem Atemzug mit den theologischen Kapriolen von Süßkind und Storr abgehandelt wird. Vor allem aber im Sinne der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion werden die Akzente ungenau gesetzt, wenn J. dann auf die Ansätze Schellings und Hegels in den Jahren 1795/96 zu sprechen kommt (I,3.5: „Die Verabschiedung des moralischen Religionsbegriffs"). Denn diese waren nicht mehr durch Fichtes Erstling maßgeblich beeinflußt – und konnten es noch nicht von den Schriften zum Atheismusstreit 1798/99 sein –, wohl aber durch die frühe Wissenschaftslehre (1794/95). Kennzeichnend für den frühen Hegel ist das religionstheoretische „Unterlaufen der Ethikotheologie" (vgl. 113). Der moralische Gott ist für ihn „durch die Erfahrung des Widerstands, den die wirkliche Religion ihrer Reduktion auf Moral entgegensetzt", widerlegt (vgl. 116). Unter dem Titel „Gott und Religion als Thema der Nicht-Philosophie" (I,3.6) versucht J., das Gemeinsame so unterschiedlicher Positionen wie insbesondere der Jacobis, Schleiermachers und Fr. Schlegels zusammenzufassen. Den Weg zur Erneuerung des metaphysischen Ansatzes (I,3.7) sieht J. bereits beim Frankfurter Hegel durch eine Überlegung markiert, „die ebenso christologisch ist, wie sie die traditionelle Christologie durch Spinozas Substanzmetaphysik korrigiert [...]: ‚zwei unabhängige Willen, zwei Substanzen giebt es nicht; Gott und der Mensch müssen also eins sein'" (vgl. 133).

In der zweiten Studie, „Die Begründung der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Jenaer Schriften", macht der Vf. deutlich, daß auch „für die Religionsphilosophie [...] Hegel die wichtigsten Entscheidungen in den Jenaer Jahren getroffen" hat (vgl. 137f). Die Rph muß wesentlich „als Wissenschaft der Idee" aufgefaßt werden (II,2): „Die Rückgewinnung des Gottesgedankens für die theoretische Erkenntnis ist gebunden an einen Begriff des Absoluten, der diese als Weise seiner Selbstexplikation zu verstehen erlaubt" (144). Die Systementwürfe der Jenaer Zeit verfolgen diesen Grundgedanken in je neuen Anläufen. Die Frage, wie das Spannungsverhältnis zwischen dem anfänglichen (in der Logik darzustellenden) absoluten Wesen und dem (in der Rph thematischen) expliziten Gottesgedanken auszusehen habe, findet allerdings erst in den Berliner Vorlesungen die Hegels Konzept angemessene Antwort. Unter der Überschrift „Die Religionsphilosophie als Ästhetik" (II,3) legt J. mit Blick auf das Stichwort „Querelle des Anciens et des Modernes" einen (in einer früheren Fassung bereits 1983 publizierten) glänzenden Vergleich der Positionen Schellings und Hegels vor, der – insbesondere über die Betonung der verschiedenartigen Einschätzung der Neuzeit nicht nur im Blick auf die Kunst, sondern auch auf die Religion – wichtige Akzente des religionsphilosophischen Ansatzes Hegels deutlich werden läßt. Differenziert wird die Frage diskutiert (und verneint), ob zu dieser Zeit Hegel Rph „als Philosophie der Sittlichkeit" begriffen habe (II,4). In der Phänomenologie des Geistes (II,5) sieht J. die Realisierung der vier Tendenzen der Entwicklung der Rph in Jena vollendet: „die Emanzipation der Religion aus dem Kontext der Sittlichkeit; die systematische Differenzierung der Religion gegenüber Kunst und Wissenschaft; die Ausgestaltung der Religionsgeschichte zu einem Bereich der Religionsphilosophie; und das Zusammenwachsen der metaphysischen und der speziellen Grundlegung der Religionsphilosophie" (199). Ein interessantes Detail in dieser Darstellung: der Vf. tritt entschieden dafür ein, das „Lichtwesen" (der Naturreligion) als Anspielung auf den Gott Israels, nicht die iranische Religion zu interpretieren (vgl. 209–215).

Die Phase der Entstehung der Rph hat mit der Phänomenologie als abgeschlossen zu gelten (vgl. 217). Erst die Vorlesungen der Jahre 1821, 1824, 1827 und 1831 entfalten die Rph aber „auf der Stufe des Systems und in einer ihm entsprechenden Argumentationsform" (vgl. 220). Dem Nachweis dessen ist die Studie „III. Die Begründung und Entfaltung der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Berliner Vorlesungen" gewidmet. Seine hermeneutischen Prinzipien legt J. in „Vorfragen der Interpretation" (III,1) dar. Die wesentlichste Grundlage der Interpretation sieht er in den – nur in Nachschriften überlieferten – Vorlesungen, nicht schon in den religionsphilosophischen Kapiteln der drei Fassungen der Enzyklopädie und auch nicht in Hegels Manuskript zur Rph gegeben. Damit kommt für die gesamte Interpretation einer Vorentscheidung großes Gewicht zu, die J. bereits bei seiner Herausgabe der Vorlesungen getroffen hat: nicht mehr (im Sinne der früheren Editionen) eine dreiteilige Struktur der Religionsgeschichte anzunehmen, innerhalb derer dem „Sein" die Naturreligion, dem „Wesen" die Religionen der geistigen Individualität und dem „Begriff" die christliche Religion zuzuordnen wären (vgl. 276[3]). Dem Aufbau der neuen Edition entsprechend gliedert der Vf. in „Die Einleitung und der Begriff der Religion" (III,2), „Die Bestimmte Religion" (III,3) und „Die Vollendete Religion" (III,4). Nach J.s detaillierter Darstellung der verschiedenen Fassungen des Begriffs der Religion ließe sich auf Hegels späte Religionskonzeption der Titel übertragen, den X. Tilliette über das Denken Schellings gestellt hat: „une philosophie en devenir". Von Hegels Bearbeitung der Religionsgeschichte sagt J. selbst, sie bilde „ein Experimentierfeld, auf dem nahezu nichts unversucht geblieben ist" (vgl. 288). Die christliche Religion schließlich löse Hegel „– als die der Zeit überhobene Vollendung, als die dem Begriff angemessene Realität – aus dem geschichtlichen Gang heraus" (vgl. 295). Der Versuch, die differenzierte Argumentation dieser dritten Studie auch nur einigermaßen adäquat zu resümieren, würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Auf einige zentrale Probleme soll im Anschluß an den Überblick kurz hingewiesen werden.

[1] G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 3–5, Hamburg 1983–1985, vgl. ThRv 82 (1986) 238f.

[2] Vgl. W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983 (Erträge der Forschung).

[3] Zur Edition selbst vgl. ThRv, a.a.O. 239.

Die Studie „IV. Der Streit um die spekulative Religionsphilosophie" beschränkt sich auf die 1830er und 1840er Jahre, weil nach dieser Zeit, in der eine ungewöhnlich intensive Rezeption und Kritik der spekulativen Rph stattfand, deren lebendige Wirkungsgeschichte abbricht. Als Resultat der Auseinandersetzung jener Jahre sieht J. „das Eingeständnis des völligen Scheiterns der Hegelschen Konzeption" – wenn auch mit sehr verschiedenen Begründungen: „Sie reichen von der anthropologischen Reduktion der Religion auf der Linken bis zur supranaturalistischen Restauration der Orthodoxie auf der Rechten" (vgl. 364). „Die Vorgeschichte des Streits" (IV,2) in der Diskussion der späten 1820er Jahre um die Frage nach dem „Pantheismus" der Hegelschen Philosophie war bereits dadurch gekennzeichnet, daß „eine prinzipielle Erörterung des Sinns und der legitimen Grenzen der philosophischen Behandlung des Gottesbegriffs unterblieb" (vgl. 376). Dieser Mangel an kritischer Reflexion auf die Bedingungen einer wissenschaftlich ausgewiesenen Rede von Gott blieb auch nach Hegels Tod bestimmend, als zunächst die Fragen nach der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele in den Vordergrund traten (IV,3). Dabei ergab sich die interessante Konstellation, daß Hegels Gegner mit den im Zentrum und auf der Linken angesiedelten Schülern darin übereinstimmten, daß diese Fragen von der spekulativen Rph her nicht zu beantworten waren, mit den Rechtshegelianern hingegen darin übereinkamen, daß ihre Beantwortung eine unaufgebbare Aufgabe der Rph war (vgl. 385). In D. F. Strauß' mythischer Interpretation der Offenbarung (IV,4) sieht J. die Konsequenz aus Hegels Versuch gezogen, die christliche Wahrheit nach der Abkehr von allen Versuchen, sie auf historischem Wege auszuweisen, durch den Rückzug in den Begriff zu fundieren: „Die mythische Interpretation wird zum Moment der Selbstvermittlung des spekulativen Begriffs durch den Ausschluß alles Historischen" (388). J.s Einschätzung der Feuerbachschen Hegelkritik ist mir nicht ganz durchsichtig geworden. Der Reduktion Gottes auf das „Wesen des Gefühls" hält J. zwar entgegen, es gebe „gute Gründe dafür, daß Gott nicht das höchste Gefühl, sondern der höchste Gedanke sei" (vgl. 400). Jedoch: „Die spekulative Philosophie bot der objektiven Wahrheit wohl Zuflucht vor der historischen Kritik. Aber ebensowenig wie der von ihr kritisierte subjektivistische Ansatz konnte sie das Christentum schützen gegen die religionspsychologische Interpretation – gegen die Projektionstheorie, die Feuerbach in produktiver Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie entwarf" (ebd.). Auch wenn der Vf. in diesem Zusammenhang offenlassen möchte, ob Feuerbachs Infragestellung der Hegelschen Philosophie „zu Recht oder nicht" geschieht (vgl. ebd.), entsteht der Eindruck, nach J. ließe sich die Wahrheit des Hegelschen Gottes gegen Feuerbach allenfalls als Projektion des Denkens retten. In diese Richtung weist auch in der folgenden Auseinandersetzung mit I. H. Fichte und R. Haym (IV,6) das Urteil über Hegels Rph, nämlich daß „diese – wie Strauß gezeigt hat – nicht das brutum factum, sondern das Faktum des Glaubens aus der Idee, näher aus dem Bedürfnis der Versöhnung begreift" (vgl. 407). Abschließend (IV,7: „Der Streit um den Philosophiebegriff") wendet sich J. der Kritik Kierkegaards und, ausführlicher, der der Spätidealisten (oder besser „spekulativen Theisten") C. H. Weiße und I. H. Fichte sowie der Spätphilosophie Schellings zu.[4] Besonders bedenkenswert erscheint mir in diesem Abschnitt die Kritik an Schellings Begriff einer „positiven Philosophie".

Eine angemessene Diskussion der hier vorgelegten Hegelinterpretation, die sich wesentlich auf die Nachschriften der Berliner Vorlesungen über die Rph stützt, müßte deren Neuausgabe durch J. wie auch seine o. g. Auseinandersetzung mit der Hegelforschung einbeziehen. Einige zentrale Fragen lassen sich immerhin auch in unserem begrenzten Rahmen anschneiden.

Den „Grundgedanken seiner Metaphysik des Christentums, den er auch später nicht mehr revidiert", habe Hegel bereits am Ende der Jenaer Zeit gewonnen (vgl. 197). Den Kern dieses Grundgedankens des spekulativen Systems der Versöhnung des Absoluten mit der endlichen Realität sieht J. in einer eigenwilligen Aneignung der lutherischen Abendmahlslehre durch Hegel gegeben (vgl. 336ff), in Hegels eigenen Worten: „‚Es ist die wichtige Bestimmung, daß nur im Genuß und im Glauben eine Transsubstantiation vorgeht, nur erst auf geistige Weise.' (V 5.166)" (338). Weil das „Ist" (der Abendmahlsworte) „als analytisches Implikat der Aussage über den Glauben verstanden wird", eigne sich die (vermeintlich) lutherische Fassung der Abendmahlslehre zum Paradigma einer Christologie, die die Zwei-Naturen-Lehre überwindet (vgl. 339f). Und J. setzt hinzu: „Jede andere Lösung denkt die Einheit des Göttlichen und Endlichen so, als müsse sie zunächst – gleichsam in einem gesonderten Akt – außerhalb des Geistes und der Gemeinde wirklich werden, um real präsent sein zu können" (341) – wobei er allerdings eingesteht, daß diese Lösung „in eine Richtung [führt], in die ihm die Theologie wohl nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe folgen könnte" (vgl. 346). Wenn J. Hegels Aussage über die Identität des Wissens des endlichen Geistes von seinem Wesen und des göttlichen Selbstbewußtseins schließlich mit dem Satz interpretiert: „Nur ist es in der Religion nicht für das einzelne Subjekt, daß es sein eigener Geist ist, an den es glaubt" (353), dann erscheint der Schritt zur Wahrheit der Offenbarung im Sinne von Strauß und schließlich zu der Gottes überhaupt im Sinne von Feuerbach folgerichtig. Die Projektionstheorie – und damit die „schlechte Unendlichkeit", gegen die Hegel angetreten war und die in der letzten Fassung der Logik (1832) noch einmal verschärft zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht wird – wäre zumindest eine mögliche Konsequenz der spekulativen Rph.[5]

J.s Überlegungen haben den Vorzug, über eine bloß immanente Hegelinterpretation hinauszugreifen, ohne hinter den Problemhorizont Hegels zurückzufallen. Ich stimme J. darin zu, daß die Rph nach Hegel dieses Reflexionsniveau kaum wieder erreicht hat (vgl. etwa 409). Gibt es aber – sollte man Hegels Versuch, eine „fides quaerens intellectum" auf dem Hintergrund der von Spinoza und Kant (und, im Hinblick auf die historische Frage: Lessing) gestellten Fragen durchzuführen, als gescheitert ansehen müssen –, keinen adäquateren Weg? J. ist zwar nicht bereit, dem tatsächlichen philosophiegeschichtlichen Weg „von Kant zu Feuerbach" blindlings Konsequenz zuzubilligen, meint jedoch, daß man eine Revision der auf diesem Weg getroffenen Entscheidungen weder erwarten noch erhoffen dürfe (vgl. 17). Damit ist implizit (sollte diese Aussage über ein bloßes defätistisches Meinen hinausgehen) nun doch ein Urteil über die späte Philosophie Fichtes gefällt, obschon im gesamten Buch eine explizite Stellungnahme dazu konsequent vermieden wird (vgl. 17, 102).

Die Frage nach dem späten Fichte läßt sich in der Tat schon aufgrund der Argumentationslinie der ersten Studie kaum unterdrücken. In seiner Kritik an Kants Gottespostulat greift J. weit über den Problemzusammenhang hinaus, der Hegel beschäftigt hat (vgl. 68). Kennzeichnend für diese Kritik ist, daß sie Kant Inkonsequenz im Hinblick auf die entscheidende Evidenz des unbedingten Sollens vorhält. Im Hinblick auf den bei Kant monierten Widerstreit der Autonomie und Heteronomie der reinen praktischen Vernunft sagt J.: „Lösbar wird er dann erst in späteren Ansätzen, insbesondere in Fichtes Appellation an das Publikum [...]" (86, vgl. 92, 101f). Hierzu ist einmal anzumerken, daß Fichte diesen (durch den Dualismus von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im „höchsten Gut" bedingten – und von ihm selbst in der zweiten Auflage seiner Offenbarungskritik, 1793, gegenüber Kant noch verschärften[6]) Widerstreit schon 1794 grundsätzlich behoben hatte.[7] Zum anderen ist zu fragen, ob Fichtes Gedanke – entgegen J. – nicht doch als eine genuine Interpretation des § 87 der „Kritik der Urteilskraft" angesehen werden darf. Vor allem aber stellt sich die Frage, wie ein – im Unterschied zum System Hegels – an der unbedingten Sollensevidenz orientierter Begriff der Erscheinung des Absoluten zu denken sei, m. a. W., wie die von J. gegen Kant vorgebrachte Kritik systematisch zu entfalten wäre, ohne der späten Philosophie Fichtes nahezukommen. J.s Erörterungen erscheinen mir nicht nur wegen ihrer philosophiegeschichtlichen Brillanz, sondern vor allem wegen ihrer systematischen Relevanz, die zu solchen weiteren Fragen anregt, von hohem Rang.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Picht, Georg: **Kants Religionsphilosophie.** Mit einer Einführung von Enno Rudolph. – Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XXI, 638 S. (Georg Picht: Vorlesungen und Schriften: Studienausgabe. Hg. von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph), Lw. DM 68.–

Der Bd enthält Georg Pichts zweisemestrige Heidelberger Vorlesung „Kants Religionsphilosophie". Teil I beinhaltet das Kolleg des Wintersemesters 1965/66, Teil II das des Sommersemesters 1966. Wie aus C. Eisenbarts editorischem Nachwort hervorgeht, handelt es sich nicht um eine Mitschrift der wirklich gehaltenen Vorlesung, sondern um die Wiedergabe der von P. diktierten Kollegvor-

[4] Bei der mehrmaligen Bezugnahme auf I. H. Fichte – in IV,3,6 und 7 – ist eine Repetition entstanden, die in einer Neuauflage ausgeglichen werden könnte, vgl. 403 Anm. 56 mit 382, ferner 403 Anm. 59 mit 372f.

[5] Vgl. auch die Bemerkung J.s, daß Hegel nicht die Notwendigkeit einer „Entäußerung des reinen Ich" belegt (vgl. 202), mit seinem Kommentar zu dem „Feuerbachschen" Diktum in Fichtes Offenbarungskritik (106f), dazu aber auch meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg (PhB 234), 1983, bes. XXVIIf.

[6] Vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Hamburg (PhB 354), 1983, bes. XX–XXII.

[7] Vgl. Fichte, Anweisung a.a.O., XXIIIf; zur Weiterarbeit an diesem Problem bis zum Atheismusstreit vgl. Jan Rohls, Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987, 312–323.

lagen (608ff). Unabhängig davon bewahrt der Bd den Charakter einer Vorlesung; der Stil ist lebendig, klar und unprätentiös, die häufigen Zusammenfassungen tragen zwar nicht unwesentlich zur Vergrößerung des Textumfangs bei, helfen aber, dem Gang der Ausführungen zu folgen.

Auch wenn seine Vorlesung über weite Strecken einführenden Charakter hat, so beabsichtigt P. dennoch nicht, einen einfachen Überblick über Kants Philosophie zu geben. Vielmehr entwickelt er eine ambitionierte und originelle Kant-Interpretation, die, will man sie typisieren, als ontologische Kant-Deutung zu bezeichnen und von daher in Beziehung zu den Arbeiten M. Heideggers, G. Krügers, G. Martins und H. Heimsoeths zu setzen wäre. P. verfolgt dabei ein dezidiert theologisches Interesse; er will „das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie wieder in Gang bringen" (51). Wer „Kant nicht verstanden hat", der kann seines Erachtens „auch nicht in einem wissenschaftlich ernst zu nehmenden Sinne ein guter Theologe werden" (51); dementsprechend bezeichnet P. im Laufe der Vorlesung immer wieder die Bedeutung der angestellten Überlegungen für theologische Fragestellungen (vgl. z. B. 100ff; 321f). Das theologische Interesse bestimmt zum einen die Methode des Zugangs:

In „einer theologischen Fakultät" sei es „am wenigsten erlaubt, die Philosophie nur historisch zur Kenntnis zu nehmen". Ziel müsse hingegen sein, sich „durch Kant selbst in das Medium des lebendigen Gedankens versetzen zu lassen", um prüfen zu können, „ob und in welchem Sinne die Gedanken von Kant auch für uns Wahrheit und Verbindlichkeit enthalten" (9). P. will Kants Texte so lesen, „daß die Bewegung des Denkens im Nachvollzug sich neu ereignen kann" (8; vgl. auch 319; 340).

Das theologische Interesse bestimmt zum anderen die inhaltliche Absicht der Vorlesung: P. geht es in erster Linie um die Enthüllung von „Kants verborgener Theologie" (214).

P.s zentrale These ist, daß die Einheit der Kantischen Philosophie als Religionsphilosophie zu interpretieren sei. Er entwickelt diese These im Anschluß an eine Äußerung Heideggers in dessen Schrift „Kants These über das Sein".

Heidegger behauptet dort, „die Frage, ob und wie und in welchen Grenzen der Satz ‚Gott ist' als absolute Position möglich sei", sei „der geheime Stachel, der alles Denken der Kritik der reinen Vernunft antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt" (1). P. nimmt Heideggers Behauptung als „Hypothese" (2): sie sei bewährt, wenn es gelänge zu zeigen, daß Kant seine Religionsphilosophie keineswegs bloß in der späten Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausführe, sondern daß „Kants Philosophie ... insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile nichts anderes als Religionsphilosophie" sei (1).

Diese Absicht bestimmt den Gang der Ausführungen P.s; eine ihrer eigentümlichen Folgen ist, daß die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nur an einer einzigen Stelle (189f) Erwähnung findet, so daß die systematische Stellung dieser dezidiert religionsphilosophischen Schrift Kants völlig ungeklärt bleibt (vgl. dazu E. Rudolphs Einleitung XIXf).

Heideggers These, die P. seinen Hörern (und Lesern) zunächst nur als gelegentlich geäußerten Gedanken präsentiert, gewinnt im Laufe der Vorlesung erst nach und nach Konturen.

Die These bedeute „nichts anderes, als daß die Philosophie von Kant insgesamt als Metaphysik zu verstehen ist" (79), da eine Philosophie, die die Frage nach dem Satz ‚Gott ist' bewegt, Metaphysik sei (vgl. 12; 155): die „Grundfrage der Metaphysik" sei „die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist'" (80; vgl. 155; 574). Diese Weise philosophischen Fragens bilde „eine bestimmte Gestalt des Denkens" (341), und als Geschichte dieser Denkgestalt erscheint P. „die gesamte Geschichte der bisherigen Philosophie von Parmenides bis zu Heidegger als ein einziger großer Zusammenhang" (341). Die „Grundentscheidungen" über diese Gestalt des Denkens, die Metaphysik, „fallen in der Philosophie der Griechen, vor allem bei Platon und bei Aristoteles" (342). Wenn es nun zutrifft, daß auch Kants Philosophie Metaphysik ist, d. h. wenn auch sie angetrieben wird durch die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist', dann gehört sie in diesen denkgeschichtlichen Kontext, und dann haben die Problemstellungen, die Kant beschäftigen, ihre Wurzel in der Philosophie der Griechen. Da P. Kants Philosophie gerade von ihren ursprünglichen Problemstellungen her verstehen will (vgl. 319; 340), stellt sich für ihn also die sachliche Notwendigkeit, Kants Philosophie vor dem Hintergrund griechischer Metaphysik zu interpretieren. Er betont dementsprechend, daß „für das sachliche Verständnis der Philosophie von Kant ... nichts so wichtig" sei „wie der Vergleich seines Denkens mit dem Denken der Griechen" (342; vgl. 296).[1]

Charakteristisch für Kants Denken ist, daß es die überkommene Gestalt der Metaphysik nicht ohne weiteres übernimmt. Seine Absicht besteht darin, eine „Metaphysik von der Metaphysik", d. h. eine neue Grundlegung der Metaphysik auszuführen (vgl. 19; 29f; 155 u. passim). Die „Wendung, die Kant durch seine neue Grundlegung der Metaphysik vollzieht", stellt sich für P. „in ihrem tiefsten Grunde" dar als „eine Wendung im Verständnis des Wesens der Identität und darum im Verständnis des Wesens der Wahrheit" (296; vgl. 418). Diese Wendung ist nach dem oben Gesagten allein zu verstehen durch die „Synkrisis" von Kants Denken zu diesem Thema mit entsprechenden Überlegungen der Griechen (296). Deshalb verfolgt P. mit aller Ausführlichkeit die Bestimmungen des Satzes der Identität und des Widerspruchs von Platon und Aristoteles über Leibniz bis hin zu Kant, worauf hier nur hingewiesen werden kann.

Die betreffenden Darlegungen bilden ein Kernstück des P.schen Versuchs, die Einheit der Kantischen Philosophie als Religionsphilosophie, als Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' zu erweisen.

Die Einheit des Systems der Philosophie Kants, eines Systems, das im übrigen als „Darstellung des Gefüges der wirklichen Welt und des wirklichen Geistes ... nicht erfunden und ausgedacht sondern entdeckt" wird (12), kann nur durch die Einheit der Vernunft selbst gestiftet werden, nur sie schließt die Kritik der reinen (theoretischen) und die Kritik der (reinen) praktischen Vernunft zu einem System zusammen (vgl. 50; 319; 502 u. passim). Als ‚Kern' dieser Einheit der Vernunft, wenn man so sagen darf, ermittelt P. die „Identität von Freiheit und Wahrheit", die sich in der ursprünglichen Einheit der Apperzeption, dem ‚Ich denke' als Bedingung der Möglichkeit aller meiner Vorstellungen, findet (495ff; vgl. auch 140ff). In einer weit ausholenden Interpretation des Kategorischen Imperativs entwickelt P. die Einheit des Prinzips der Freiheit mit dem Prinzip der Wahrheit, die Einheit der reinen Vernunft selbst (vgl. vor allem 527ff), was hier auch in Kürze nicht nachvollzogen werden kann.

Damit ist die Identität von Freiheit und Wahrheit als Grund der Einheit des Kantischen Systems erwiesen; P. bleibt zu zeigen, daß diese Einheit Religionsphilosophie, Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' ist. Für diesen – bezüglich seiner These entscheidenden – Nachweis entwickelt er im Laufe der Vorlesung die Voraussetzungen, die sich hier wiederum nur skizzieren lassen.

P. behauptet zum einen, die „menschliche Erkenntnis der Wahrheit" setze „den Vernunftbegriff Gottes" stets voraus (140; vgl. 146). Er behauptet zum anderen, Gott sei „das Subjekt der Freiheit" (189). Im Verfolg dieser Argumentation versucht er schließlich, Gott als „Bedingung der Möglichkeit des Ich" im ‚Ich denke' zu erweisen (201). Gott bzw. der Gedanke ‚Gott' zeige sich als „Bedingung der Möglichkeit sowohl des praktischen wie des theoretischen Gebrauchs der Vernunft" (471); Gott sei die „Bedingung der Möglichkeit der reinen Vernunft" (543). Als Möglichkeitsbedingung der Vernunft trage „Gott die Einheit des Systems", er sei „selbst das Eine, das die Einheit von Kants Systementwurf begründet" (7; vgl. 593ff).

Wenn Gott Bedingung der Möglichkeit der Vernunft ist, dann heißt das, daß Denken überhaupt erst möglich wird ‚im Hinblick' auf Gott, und das bedeutet, daß die Vernunft Gott in irgendeiner Weise ‚vor sich haben' muß.

Die Klärung dieser Weise ist laut P. Kants Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist'. Kant widerlegt P. zufolge nicht schlechthin die Möglichkeit, das Sein Gottes zu denken – nach dem oben Ausgeführten könnte er diese Möglichkeit auch gar nicht leugnen. Er widerlege lediglich, „daß Gott die Seinsweise eines Gegenstandes hat ..., daß Gott als Substanz gedacht werden darf" (461). Das ‚ist' im Gedanken ‚Gott ist' dürfe man „nicht in den Kategorien denken" (463), das „Sein Gottes" dürfe „nicht als Dasein verstanden werden" (469). Um Gottes Sein zu denken müsse man sich laut Kant, so interpretiert P., „an jener ursprünglichen Weise des Seins orientieren, die uns in der Vorstellung ‚Ich denke' begegnet" (461; vgl. 463). Kant wähle deshalb zum „Leitfaden der Explikation des Sinnes des Satzes ‚Gott ist'" das „Vermögensein des Subjektes" (470). Gott zeige sich als „Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins des Subjektes überhaupt" (471). Das Sein Gottes wie das Sein des Subjekts, der Vernunft, fasse Kant damit in einen „transkategorialen Seinsbegriff" (472): „Gott ist die Einheit, von der her und auf die hin bezogen die menschliche Vernunft überhaupt in ihrer Einheit und damit alles, was sich denken läßt, ihr transkategoriales Dasein hat" (471). Gott ist als „Bestimmungsgrund" dieser Einheit. Gott wird „für die Vernunft dadurch der Bestimmungsgrund ihrer Einheit und aller Wahrheit, deren sie fähig ist, daß er als eine unendliche Aufgabe vor ihr steht" (603). In dieser Form, in der logischen „Form des Postulates", muß und vermag die Vernunft Gottes Sein zu denken (603; vgl. 605).

P.s Darlegungen, über ein akademisches Jahr entfaltet, beeindrucken durch ihren großen Atem und ihre Geschlossenheit. Es gelingt P. nicht nur, manche zentrale und schwierige Stelle der Kantischen Philosophie aufzuhellen, es scheint ihm auch zu gelin-

[1] P. räumt allerdings ein, Kant habe Platon und Aristoteles nicht gelesen. Daß gleichwohl ein enger Bezug des Kantischen Denkens zur griechischen Ontologie gegeben sei, begründet er mit folgendem verblüffenden Argument: Kant habe Leibniz gelesen, und einem mit einer „durchdringenden Intuition" ausgestatteten „Denker wie Kant" habe es genügt, „Leibniz zu kennen, um die Griechen zu kennen" (85).

gen, seine zentrale These, die Einheit der Kantischen Philosophie sei Religionsphilosophie, zu bestätigen: Wenn Thema dieser Philosophie „das Problem der Vernunfterkenntnis" ist (11), wenn die Einheit der Vernunft die Einheit des Systems bildet, wenn es schließlich Möglichkeitsbedingung der Vernunft ist, Gott als „eine unendliche Aufgabe" zu denken (603), dann besteht die Einheit der Kantischen Philosophie im in der logischen Form des Postulats sich vollziehenden Denken des Seins Gottes.

Fraglich bleibt allerdings, ob P. dieses Ergebnis seiner Darlegungen noch als Ergebnis Kants reklamieren kann, ob also seine Deutung innerhalb der Grenzen des Kantischen Denkens bleibt. Kant erklärt zwar, die Einheit der praktischen Vernunft mit der theoretischen müsse „in einem gemeinschaftlichen Prinzip dargestellt werden können, weil es doch ... nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Ak.-Ausg. IV, 391), aber bekanntlich ist es ihm nicht gelungen, dies Prinzip der Einheit der Vernunft zu formulieren. P. betont selber, Kant habe „das Problem eines Systems der Vernunft, das das System der Natur und das System der Freiheit zu einem einzigen System zusammenschließt", in „keiner seiner Schriften gelöst" (319). Da P. eine Lösung dieses Problems gibt (vgl. 471f), geht er offensichtlich zumindest in diesem Punkt über Kant hinaus. Er ist jedoch anscheinend der Auffassung, daß Kants Philosophie, auch wenn sie Gott als Prinzip der Einheit der Vernunft nicht explizit formuliert, sich doch überall auf diese Formulierung hinbewegt. Daß Kants Denken stets von der Frage nach dem Sinn des Satzes ‚Gott ist' angetrieben werde, daß seine Philosophie „auch dort, wo nicht von Gott ... die Rede ist, ... zugleich Religionsphilosophie" sei (33), meint P. „auf Schritt und Tritt aus der Betrachtung der Texte" zeigen zu können (213). Besieht man sich seine Interpretation der betreffenden Textstellen näher, so müssen freilich bezüglich dieser Behauptung im einzelnen erhebliche Bedenken angemeldet werden.

a) Beim Aufriß seines Themas, zur ersten Begründung seiner These, Kants Philosophie sei „im Ganzen als Religionsphilosophie zu deuten" (7), stützt sich P. auf eine Anmerkung Kants im dritten Abschnitt des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik in der KrV (B 395 Anm.). Es heißt dort: „die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihre Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen" (6). P. meint, dieser Stelle „den Hinweis" entnehmen zu können, „daß der große Entwurf, von dem Kant hier spricht, nämlich der Entwurf seines Systems, seine Einheit durch die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erhält" (6). „In dieser Dreiheit" habe „Gott den unbedingten Vorrang" (6), und P. folgert, daß mithin „Gott die Einheit des Systems trägt" (7). Nun läßt sich allein aus dieser Stelle kaum herauslesen, daß Kant behauptet, Gott trage die Einheit des Systems. Vor allem aber ist fraglich, ob Kant hier überhaupt – wie P. ohne weiteres unterstellt – vom „Entwurf seines Systems" spricht (6). Denn die Metaphysik, von der an der angeführten Stelle die Rede ist, bedarf der Ideentrias „nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen" (B 395 Anm.). Läßt sich einfach behaupten, Kant, der als seinen Platz „das fruchtbare Bathos der Erfahrung" angibt (Prolegomena Anhang; Ak.-Ausg. IV, 374 Anm.), beschreibe damit die Intention seiner Metaphysik? Will Kant „über die Natur hinaus" kommen? Im weiteren Verlauf der transzendentalen Dialektik zeigt sich doch gerade umgekehrt, daß Kant den drei Ideen eine Funktion überhaupt nur „zum Behuf der Naturwissenschaft" zugesteht (vgl. KrV, A 671ff/B 699ff). Weiterhin ist an der angeführten Stelle die Rede davon, die „Einsicht" in die drei Ideen würde Theologie, Moral und Religion als Verbindung beider „bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen" (B 395 Anm.). Kant bemüht sich jedoch gerade, die genannten Bereiche nicht vom spekulativen, sondern vom praktischen Vernunftvermögen abhängig zu machen. Diese Überlegungen genügen, um zu zeigen, daß es keineswegs legitim ist, die Stelle B 395 Anm. einfach als Kants Beschreibung seines metaphysischen Systems in Anspruch zu nehmen.

Im Laufe der Vorlesung kommt P. bei der Rekapitulation seines Ansatzes mehrfach auf diese Textstelle zurück (vgl. 147; 287; 595ff). Er glaubt ihr ferner entnehmen zu können, daß „‚Religion' ... der umfassende Begriff für die Einheit dieses Systems der Philosophie" sei (287f). Denn die Religion stelle sich, das gehe aus B 395 Anm. hervor, „als die Verbindung ... der Theologie und der Moral her" (287). Die Feststellung trifft zu; aber weshalb ist Religion als Verbindung von Theologie und Moral der Begriff der Einheit des Systems, wo es doch in Kants System offenbar um die Einheit von Natur und Freiheit geht, wie P. an anderer Stelle konstatiert (vgl. 319)?

b) Auch anhand einer Passage aus der „Kritik der Urteilskraft" (= KdU) versucht P. zu zeigen, daß sich „auf Schritt und Tritt" erweise, daß Kants Philosophie überall Religionsphilosophie sei (213). An der betreffenden Stelle (KdU § 77) erläutert Kant die Möglichkeit des Begriffs eines Naturzwecks aus der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes. Über Dinge der Natur mittels dieses Begriffs zu reflektieren, setze „die Idee von einem anderen möglichen Verstande, als dem menschlichen" voraus. Und Kant fügt in Parenthese hinzu: „so wie wir in der Kritik der r.V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich für die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte" (KdU, B 346). Ohne den Kontext zu erwähnen, zitiert P. lediglich die Parenthese (211). Er erblickt in ihr „die klare Anweisung, daß die Lehre von der Anschauung in der ‚Kritik der reinen Vernunft' und damit die ‚Kritik der reinen Vernunft' überhaupt nur verstanden werden kann, wenn wir eine andere mögliche Anschauung, nämlich die Anschauung Gottes, in Gedanken haben" (211). Kant weise darauf hin, daß wir die KrV nicht verstehen können, „wenn wir nicht eine bestimmte Gottesidee in Gedanken haben (211). Erstens ist es willkürlich, die genannte Stelle als Anweisung für das Verständnis der Anschauungslehre der KrV zu deuten. Ihr Kontext – den P. nota bene ausblendet – macht vielmehr klar, daß es sich nur um eine beiläufig hergestellte Analogie handelt: So wie in der KrV die Eigentümlichkeit unserer (sinnlichen) Anschauung im Vergleich mit einer anderen (intellektuellen) Form der Anschauung expliziert wurde, wird im § 77 der KdU die Eigentümlichkeit der Naturreflexion unseres Verstandes im Vergleich mit der Reflexionsform eines anderen möglichen Verstandes herausgearbeitet. Zweitens – und das ist entscheidend – ist es schlicht eine Fehlinterpretation zu unterstellen, Kant behaupte, man könne die Anschauungslehre der KrV ohne den Gedanken an eine göttliche Anschauung nicht verstehen. Das kann man durchaus. Der Akzent liegt darauf, daß sich ohne die Vorstellung einer anderen möglichen Anschauungsform – von einer „bestimmten Gottesidee" ist keine Rede – unsere Anschauungsform nicht als eine besondere Art der Anschauung kennzeichnen lasse. Das ist keine tiefschürfende Einsicht; aus ihr läßt sich kaum ein Beleg für die These gewinnen, Kants Philosophie sei überall Religionsphilosophie.

c) Von entscheidendem systematischen Belang für P.s Kant-Interpretation ist seine Deutung der Stelle KrV, B 770. P. referiert zunächst Kants Behauptung, „daß niemals ein theoretischer Beweis für Gott und Unsterblichkeit gefunden werden könnte" (145). Anschließend zitiert er folgende Äußerung Kants: „Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject als reine Intelligenz unmöglich sei" (145; die Hervorhebung von „das in uns denkende Subject" stammt von P.). P. liest aus dieser Stelle die „These" heraus, „daß das in uns denkende Subjekt das höchste Wesen ist" (145). Kant vertrete hier, meint P., die Auffassung, „das in uns denkende Subjekt – also das unerkennbare Subjekt der Subjektivität – sei Gott" (145f). Er wiederholt diese Deutung an späterer Stelle, wo sie ihm als ein wesentlicher Beleg für seine Behauptung dient, Kant betrachte Gott als „das Subjekt der Freiheit" (189). P. gelangt zu seiner Interpretation, indem er die Formulierung „das in uns denkende Subject" als Erläuterung der Formulierung „ein höchstes Wesen" versteht. Kant schreibt: „ein höchstes Wesen, ... das in uns denkende Subject" (B 770), und P. liest. „ein höchstes Wesen, d. h. das in uns denkende Subject". Diese Lesart ist zwar grammatisch möglich, jedoch sachlich falsch. Direkt vor der angeführten Stelle bespricht Kant die Frage, ob „dereinst noch evidente Demonstration der zwei Kardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben" gefunden werden könnten, was er leugnet (KrV, B 769f). Er bestreitet jedoch zugleich jede Möglichkeit, das Gegenteil dieser Sätze zu beweisen. Um das zu können, müßte man nämlich in der Lage sein zu beweisen, „daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sei", wozu aber jedes Mittel fehle (B 770). Der Zusammenhang macht klar, daß der Beweis, ein höchstes Wesen sei unmöglich, den ersten Kardinalsatz widerlegen würde, und der Beweis, das in uns denkende Subjekt als reine Intelligenz – die Seele – sei unmöglich, den zweiten Kardinalsatz umstoßen würde. Das „in uns denkende Wesen", von dem hier die Rede ist, ist also nicht das höchste Wesen bzw. Gott, sondern nichts anderes als die Seele, deren (Denk-)Unmöglichkeit bewiesen werden müßte, wenn man den Kardinalsatz „es ist ein künftiges Leben" widerlegen wollte – gäbe es keine Seele, könnte es nämlich auch kein künftiges Leben geben. P. erliegt bei seiner Deutung der Stelle B 770 also einem Mißverständnis, und er erliegt ihm deshalb, weil er den Kontext des Kant-Zitates ignoriert. Da Kant mithin keineswegs die „These" vertritt, „daß das in uns denkende Subjekt das höchste Wesen ist" (145), behauptet er folglich auch nicht, „diese ... These" sei „das einzige Mittel ..., um das spekulative Interesse unserer Vernunft mit ihrem praktischen Interesse zu vereinigen" (145). Was Kant tatsächlich sagt, ist dies: Wir könnten – trotz oder wegen der prinzipiellen Unmöglichkeit von Beweis und Gegenbeweis – „immerhin diejenigen Sätze annehmen ..., welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammen-

hängen, und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind" (B 770). Nicht um die ihm von P. insinuierte „These" geht es Kant, sondern um diejenigen Sätze, die mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch zusammenhängen, d. h. um jene spekulativen Sätze, die sich zum Behuf der Einheit empirischer Erkenntnis der Begriffe Seele, Welt und Gott als regulativer Ideen bedienen (vgl. KrV, A 680ff / B 708ff) – P. übergeht bezeichnenderweise Kants Hinweis auf den „empirischen Gebrauch" (vgl. 145). Einer entscheidenden systematischen These P.s fehlt somit die Beglaubigung durch Kants Text.

Es ist keineswegs so, daß P.s Deutungen der diskutierten Stellen Kants „verborgene Metaphysik" freilegen, die dieser – laut P. – „zu verhüllen pflegt, weil er Regeln entworfen hat, die ihm verbieten sie auszusprechen" (182 – P. benutzt dies fragwürdige Argument mehrfach, auch in Verbindung mit seiner Auslegung der Stelle B 770; vgl. 189; 214; 596). Es handelt sich m. E. einfach um Fehlinterpretationen der Kantischen Texte. Man kann P. sicherlich nicht das Recht absprechen, bei dem Versuch, die „Bewegung" des Kantischen Denkens „im Nachvollzug sich neu ereignen" zu lassen (8) über die „üblichen Methoden der philologischen Forschung" hinauszugehen (319), jedoch muß philologische Genauigkeit die conditio sine qua non jeder Interpretation bleiben, um im Blick auf die These, Kants Philosophie sei im ganzen Religionsphilosophie, den Verdacht zu vermeiden, hier werde unter dem Namen Kants eine Theologie entfaltet, die nicht die Kantische ist.

Münster Achim Engstler

Beck, Heinrich: **Natürliche Theologie.** Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – München, Salzburg: Anton Pustet 1986. 443 S., geb. DM 87.–

Mit diesem ausgereiften und anregenden Werk ist es dem in Bamberg lehrenden christlichen Philosophen gelungen, nicht nur einen stringenten systematischen Grundriß einer aufgeklärten philosophischen Gotteslehre vorzulegen, sondern darüber hinaus ein reichhaltiges Nachschlagwerk und pädagogisch durchgearbeitetes Lehrbuch zu erstellen. Es handelt sich um eine Einführung im besten Sinne des Wortes, denn der Leser wird in die Lage versetzt, auf einer verantwortbaren Ebene selber zu philosophieren. Vf. erreicht dies, ohne aber dabei der Naivität zu verfallen, noch niemand vor ihm habe sich bisher über die Probleme Gedanken gemacht. Aber er gibt sich auch nicht damit zufrieden, lediglich den Stand der Diskussion zu vermitteln, als handele es sich um eine Art Basis-Wissen. Zwar vermittelt das Buch in der Tat einen gezielten und erkenntnisreichen Überblick über die wissenschaftliche Lage, aber in erster Linie geht es dem Autor darum, die eigene Auseinandersetzung des Lesers zu fördern. Man lernt relevante Probleme kennen und erfährt die begründeten Lösungen des Vf.s ohne Vorbehalte und Äquivokation; zugleich werden einschlägige und zahlreiche bibliographische wie denkerische Hinweise für weiterführende Studien geboten. Allein schon dieser Charakterzug zeichnet das Buch als eine außergewöhnliche Leistung aus.

Die Darstellung ist in vier ungleich lange Teile aufgegliedert.

Im ersten Teil werden vorbereitende Gedanken über Sinn und Berechtigung der philosophischen Frage nach Gott vorgelegt; dabei geht Vf. besonders auf das Verhältnis philosophischer Gotteserkenntnis zur natürlichen Religiosität sowie zum christlichen Glauben ein. Der zweite, historische Teil ist einem bündigen Überblick über wichtige grundsätzliche Standpunkte zum Gottesproblem in der Philosophiegeschichte gewidmet; insbesondere werden Formen von Theismus, Skeptizismus und Atheismus erörtert. Der dritte Teil bietet eine systematische Darstellung der vom Vf. vertretenen Gotteslehre; als Hauptteil nimmt er ebensoviel Raum ein wie die drei übrigen Teile insgesamt. Ihm ist ein vierter Teil angeschlossen, der aus drei vertiefenden Exkursen zu folgenden Fragenkomplexen besteht: (1) der wissenschaftstheoretische Positivismus; (2) Religionskritik und Dialektischer Materialismus; (3) die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott. Am Ende des Bandes befindet sich außer Sach- und Namenregistern eine hilfreiche, den einzelnen Abschnitten des Buches zugeordnete und für die weitere Beschäftigung ausgezeichnet zusammengestellte Auswahlbibliographie.

Die im ersten Teil ausgearbeitete Rechtfertigung einer philosophischen Theologie, die ausdrücklich Respekt vor einer übernatürlichen Offenbarung und Glaubenserfahrung erweisen will, ist fundiert, differenziert und, für sich betrachtet, stichhaltig. Mir will aber scheinen, daß die verbreiteten Widerstände gerade unter den Theologen eine noch stärkere Berücksichtigung erfordern. Vf. präsumiert nämlich bei christlichen Theologen mehr wohlwollende Bereitschaft, sich mit seinen Ansichten zu befassen, als vermutlich gerechtfertigt ist. In letzter Zeit hat sich eine vehemente antiphilosophische Haltung innerhalb der katholischen Theologie eingebürgert, so daß die aggresivsten Gegner der natürlichen Theologie heute nicht mehr unter Atheisten oder Skeptikern zu finden sind, sondern unter den Theologen selbst. Anders ausgedrückt: der aktuellste Feind des Begriffs ‚Gottesbeweis' ist der geläufige Begriff ‚Gotteserfahrung'.

Es ist zwar in den Augen des Vf.s geklärt, daß ein Gottesbeweis mit einer Gotteserfahrung inkompatibel ist: „Da der unbedingte Gott sich unserer natürlichen Erkenntnis nicht generell unmittelbar durch sich selbst zeigt, sondern durch das bedingte Seiende hindurch – als dessen unbedingter Grund –, so kann die Methode, der Weg zu seiner Wahrnehmung nicht das unmittelbare Hin-sehen auf ihn, sondern nur das denkende Hindurch-sehen durch die Dinge sein, das ihnen ‚auf den Grund' geht. Diese Methode der Ver-mittlung von Erkenntnis heißt ‚Beweis'. Das hier geschehende ‚logische Schließen' ist ein ‚Aufschließen' und ‚Erschließen': Es sucht das in der inneren und äußeren Erfahrung begegnende und sich als vielfältig bedingt erweisende Seiende auf seinen un-bedingten Grund hin auf-zuschließen, der als solcher alle verfügbare Erfahrung wesenhaft übersteigt" (107). Bei der Erfahrung hat man zwar anzusetzen, aber das Denken gelangt „nicht durch induktive Verallgemeinerung der Erfahrung, sondern durch eine unmittelbare Wesenseinsicht" (126) zu einer „Ursache jenseits der Erfahrbarkeit" (126). Für Vf. liegt es also geradezu auf der Hand, daß „ein reales absolutes Seiendes in der Erfahrung nicht anzutreffen ist" (127).

Vielen Glaubenstheologen ist das zur Zeit alles andere als einleuchtend – ja allein schon wegen des Schwierigkeitsgrades eines solchen abstrakten Gedankens gilt dessen Abwegigkeit in den Augen mancher bereits als erwiesen. Gerade solche Antipathien, gewissermaßen vom christlichen Glauben her, erfahren in den Auseinandersetzungen des Buches m. E. immer noch zuwenig Beachtung. Werden sie aber nicht in den Wurzeln überwunden, so werden bedauerlicherweise viele der anvisierten Leser sich von der Befassung mit einem solchen Werk von vornherein für entpflichtet erachten.

Dem Anti-intellektualismus unter den Glaubenstheologen, für die Begriffe wie ‚abstrakt', ‚rational' und ‚metaphysisch' eine abweisende Konnotation haben, tritt Vf. allerdings insofern entgegen, als er für eine Konvergenz von Theologie und Philosophie eintritt. Einen Dualismus von „Fühlen und Denken" (bzw. „Herz" und „Verstand") lehnt er jedenfalls ab.

Das religiöse Leben und Erleben bedürfe von Hause aus des Verstandes, soll es überhaupt einen Wahrheitsanspruch stellen. Es gehe nicht darum, daß Philosophie einfach aufgestülpt werden soll. „Diese Auffassung spaltet den Menschen in einen dumpfen Gemüts- und Gefühlsuntergrund als Ort der Religion und in einen darübergeschichteten kalten Rechenverstand" (17). In der religiösen Erfahrung selbst verberge sich zumindest unausdrücklich eine „immanente logisch-rationale Struktur" (17), die die Philosophie sichtbar machen kann. Ohne die kritische Durchleuchtung des Verstandes sei Religion blind. „Der personale Sinn jeder philosophischen Erkenntnisbemühung um den göttlichen Grund der Wirklichkeit besteht also darin, die dem religiösen Lebensvollzug zugrundeliegende und innewohnende logisch-vernünftige Komponente wissenschaftlich-kritisch herauszuheben und zu reflektieren" (19f).

Trotz allem muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die Idee einer ‚Gotteserfahrung' seit dem Modernismus noch subtiler geworden ist, – denn im gegenwärtigen Gebrauch gilt ‚Gotteserfahrung' nicht bloß als ein subjektives Gefühl, sondern soll eine Wahrnehmung von Wirklichkeit bedeuten. Von daher muß heute ein christlicher Philosoph m. E. eine noch größere Anstrengung aufbringen, um der Aversion vieler Theologen gegen Philosophie entgegenzuwirken, wobei in den gegenwärtig herrschenden Zuständen vermutlich mehr als nüchterne Sachargumente allein erforderlich sind. Bis das gelingt, werden sicherlich viele Theologen sich gegenüber solchen Arbeiten, sogar mit beruhigtem Gewissen, schon an der Schwelle verschließen.

Das soll aber nicht heißen, daß Vf. den Leistungserfolg der Philosophie zu hoch einschätzt. Die von ihm an das philosophische Bemühen gestellten Ansprüche sind eigentlich bescheiden genug. Die philosophische Erkenntnis bleibe im Dunkeln verhaftet, räumt er ein; ihre Antworten verharren in weiterer Fragwürdigkeit. Es besteht hier keine Gefahr, daß die Glaubenserkenntnis durch die philosophische Theologie irgendwie eingeholt werden könnte; das Verhältnis beider sei komplementär.

„Als Glaubender vermag der Mensch seinen Gott nicht zu verstehen und als Wissender sein Wissen nicht auf Gott zu beziehen" (23). Ein solcher Philosoph versteht sich also durchaus nicht als eine Bedrohung für Offenbarungstheologie: „So sehr er auch durch Vergleiche und Rückschlüsse sich aus der äußeren Erscheinung zu dem dahintersteckenden Wesen heranzutasten versucht – er kann dieses nicht in seiner Unmittelbarkeit, Eigentlichkeit und Ganzheit fassen" (24).

In seiner historischen Darstellung der wichtigsten Standpunkte zur philosophischen Gottesfrage widmet Vf. folgenden Denkern besondere Aufmerksamkeit:

Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, I. Kant (mit besonders ausführlicher Kritik), K. Jaspers, M. Heidegger, B. Pascal, J. H. Newman, H. Bergson, G. Marcel, N. Hartmann, J.-P. Sartre, A. Camus, F. Nietzsche, G. W. F. Hegel, L. Feuerbach und K. Marx. Dabei werden genug wortwörtliche Zitate angeführt, so daß sich der Leser eine eigene Meinung bilden kann – was mitnichten bedeutet, daß Vf. selbst sich vor einer zutreffenden und begründeten Kritik scheut.

Auch hier gibt B. sich mit bloßer Informationsvermittlung nicht zufrieden. Während der Leser die Geschichte der Problematik sachgerecht kennenlernt, übt er schon die Auseinandersetzung.

Der systematische, dritte Teil des Buches ist in drei Kapitel unterteilt.

Zuerst wird die Frage nach dem Dasein Gottes bearbeitet, danach werden Grundzüge des Wesens Gottes ergründet und zum Schluß wird Gott als Ursprung der Welt erörtert. Stets entwickelt sich die Gotteslehre in einer Bezogenheit zur Welt. Das ist ein Hauptanliegen der Vorgehensweise des Vf.s: „Philosophische Theologie bedeutet nicht eine Abkehr zu einem weltfernen Jenseits, sondern im Durchblick auf göttliche Grund-Wirklichkeit eine ‚gründlichere' Erhellung unserer selbst und unserer erfahrbaren Welt" (100).

Die Position des Vf.s liegt also weit von der deduktiven Vorgehensweise eines ontologischen Gottesbeweises entfernt. Er verwirft die Möglichkeit einer rein begrifflichen Ableitung der Existenz Gottes aus einer Idee. Das führt zu dem Ergebnis: aus einer reinen Selbsterfahrung gelange man nicht zu Gott.

Vf. gehört zu jenen Denkern, die der Ansicht sind, daß alle gültigen Gottesbeweise sich auf einen einzigen Beweis reduzieren lassen. Dementsprechend setzt er mit allgemeinen Erläuterungen an und wählt dann zur eingehenden Behandlung drei „spezielle Beweiswege" aus: nämlich 1. zum absoluten Beweger, 2. zum absoluten Ordner und 3. zum absoluten Du.

In allen legitimen Gottesbeweisen stellt er drei Schritte fest: einen Ausgangspunkt in der erfahrbaren Welt („die in ihrem Seinscharakter als nicht in sich selbst gründend erfaßt wird" [116]), zweitens, die Anwendung des „Satzes vom Erfordernis eines hinreichenden Grundes" und, drittens, eine Schlußfolgerung auf einen transzendenten Grund, der als Gott erkennbar ist. Diese allgemeine Struktur wird sorgfältig erklärt und begründet. Seine Methode nennt Vf. „die r e d u k t i v - m e t a p h y s i s c h e Methode"; sie besteht in einem „Rückstieg in den Seinsgrund oder die Rückführung der erfahrbaren physischen Welt auf ihren nicht mehr direkt erfahrbaren metaphysischen Grund" (106). Wichtig ist für ihn die Wahl des Ansatzes, denn die Unmöglichkeit einer Selbstbegründung muß möglichst offenkundig sein. Der Vermittlungsschritt drängt sich dann beinahe von selbst auf, und die daraus entstehende Schlußfolgerung erscheint geradezu unausweichlich.

Das Prinzip vom hinreichenden Grund versteht Vf. als einen metaphysischen Satz, d. h., es intendiert einen Seinsgrund. Hier unterscheidet er das Prinzip von dem „metaphysischen Kausalprinzip", das auf die Wirkursächlichkeit vom kontingenten Sein bezogen ist. Der in seinem ersten Gottesbeweis verwendete Satz von der Bewegung gilt als ein weiterer, noch speziellerer Anwendungssatz. Ähnlich verhält es sich mit den beiden anderen Grundsätzen, nämlich „vom notwendigen Ordnungsgrund" und „von der Realmöglichkeit des Wesensziels". Dem Ansatz in der Welt entsprechend erlangen die drei herausgearbeiteten Beweise Gott jeweils als den Ewigen, als den Ordner und als das absolute Du.

Mit dem „Satz vom hinreichenden Seinsgrund" sind wir bei dem Angelpunkt der gesamten Position des Buches angelangt.

Als Vermittlungsschritt der ganzen Argumentation wird diesem Grundsatz Gewißheit und Einsichtigkeit zugeschrieben. Er wird angeblich weder induktiv noch deduktiv erkannt, sondern durch unmittelbare Einsicht, d. h. er ist nicht weiter begründbar oder fragbar, sondern selbstevident und selbstrechtfertigend. Er entsteht nicht etwa als Verallgemeinerung aus der direkten Erfahrung von (partikularen) Kausalität, sondern ist nach Vf. ein (im Sinne Kants) „synthetisches Urteil a priori". Er ergibt sich „aus einer vergleichenden Analyse von Wesensstrukturen, nämlich hier der Sinngehalte ‚nicht aus sich sein' und ‚aus einem andern sein'" (114). Daß diese beiden zusammengehören müssen, werde notwendig eingesehen. Mit anderen Worten: „von jedem gilt, daß es entweder in sich selbst oder in einem anderen gründet" (115). Gründet ein Seiendes sich selbst nicht, so muß es notwendigerweise in einem anderen gründen, denn sonst „wäre es aus nichts und damit ‚im Grunde' selbst nichts" (114). Da diese Einsicht für „Sein überhaupt" gilt, muß sie für jedes beliebige Seiende zutreffen; sie ist also „wesenhaft", denn sie betrifft das „Wesen des Seienden als Seienden" (115). In der „Seinsverfassung der Welt" wird somit „die Unmöglichkeit, sich selbst zu begründen" aufgedeckt (113). Dieser „Seinscharakter" ermöglicht den Überstieg über die Welt auf die Existenz Gottes hin.

In dem Buch selbst erhält der Leser immer wieder Anregungen zu einer sachlichen Auseinandersetzung mit der einfühlsam dargestellten Position des Vf.s; um so weniger darf eine Rezension die Herausforderung auf sich beruhen lassen. An dieser Stelle der Argumentation möchte ich von daher eine eigene kritische Vermutungen äußern, nämlich, daß in Wirklichkeit die gemeinte Einsicht nicht in der erläuterten Weise gewonnen wird, d. h. nicht durch eine Wirklichkeitsanalyse. Der Einwand, daß es bei dem Prinzip um eine vorgegebene menschliche Denkkategorie, also nicht um eine Einsicht in die Wirklichkeit, handelt, scheint mir vom Vf. nicht hinlänglich entkräftigt zu sein mit seinem Hinweis, es sei keine bloße „Denkgewohnheit". Nun mag es sein, daß man für gewöhnlich Gegebenes nur als Ergebnis eines Grundes kennt – denn in unserer erfahrenen Welt begegnet uns faktisch nichts, was nicht begründet ist –, aber das reicht nicht aus, um festzustellen, durch eine phänomenologische Betrachtung des Seienden sei es einsichtig, daß Sein einen Seinsgrund haben muß. Eher umgekehrt, würde ich meinen: um Sein so sehen zu können, muß man eigentlich bereits vorher erkannt haben, daß es Gott gibt. Die Einsicht, daß alles schließlich in einem selbst nicht-begründeten Grund gründet, ergibt sich also vielmehr aus der primordialen Einsicht, daß es Gott gibt, nicht umgekehrt. Mit anderen Worten ist es erforderlich, Seiendes gerade als Teilnahme am Sein betrachten zu können; das ist aber nicht eine Wahrnehmung des Seinscharakters des Seienden, sondern vielmehr die einer umgreifenden Struktur, in der das Seiende steht. Seiendes ist uns mithin bewußt gerade als etwas, das Sein h a t; demgemäß wird es schon als im Sein gründend erkannt, insofern es als ein Seiendes erfaßt wird, also nicht erst, mit anderen Worten, nachdem ein Grundprinzip in einen Gedankengang eingeschaltet worden ist. Wenn das stimmt, dann hat es zur Folge, daß ein gültiger Gottesbeweis nicht den Satz vom hinreichenden Grund als Vermittlungsschritt einsetzen darf, sei es denn höchstens aus didaktischen Gründen.

Ich fühle mich in dieser Kritik ermutigt durch mehrere einschlägige Ansichten des Thomas von Aquin, der ‚Partizipation' als Voraussetzung der Kausalität erachtet.

Die Unterscheidung von Seiendem und Sein ist bekanntlich für Thomas fundamental, während es dem Vf. kein Anliegen ist, beides auseinanderzuhalten. Da „Partizipation" in der Analyse des Thomas eine grundsätzlichere Ebene als Ursächlichkeit einnimmt, ist die Wahrnehmung des Seienden (im ganzen) als Teilnahme am Sein grundlegend, wobei Sein nicht als eine Abstraktion aufzufassen ist, obgleich es sich zum Seienden doch analog dem Verhältnis des abstrakten Begriffs zum Konkreten verhält. Gerade diese Art der Partizipation wird vom Vf., soweit ich sehe, vernachlässigt; für ihn scheinen „Sein" und „Seiendes als solches" austauschbar zu sein.

Das erklärt vielleicht, warum Vf. (abweichend von Thomas, der darin zwei verschiedene viae sieht) den Beweis von Bewegung von dem Beweis von der Wirkursächlichkeit nicht unterscheidet; das Partizipations-Verhältnis wird außer acht gelassen. Von der Zielursache des Aristoteles setzt sich Vf. ausdrücklich ab; Thomas erwähnt er aber in diesem Zusammenhang gar nicht. Außerdem versteht Vf. die Welt als einen Raum-Zeit-Zusammenhang, während Thomas sie als ens per participationem erfaßt und von daher die Zweiheit von Wesen und Existenz erkennt. Um jenseits der Welt zu gelangen, bleibt Vf. dementsprechend nichts anders übrig, als das Prinzip vom hinreichenden Grund als Sprungbrett einzuschalten, während Thomas noch die Möglichkeit hat, bruchlos zum esse per essentiam hinüber zu denken. Es fällt außerdem auf, daß Thomas in der zweiten via von den Wirkursachen her (nicht: Wirkursächlichkeit, d. h. nicht einem „Seinscharakter") gar keinen Ursächlichkeitssatz einsetzt, sondern vielmehr davon ausgeht, daß es eine Ordnung der Wirkursachen gibt, und nur zeigt, daß es eine erste Wirkursache geben muß, da deren Anzahl nicht unendlich sein kann. Aber auch in der ersten via (von der Bewegung her) beruft sich Thomas interessanterweise nicht auf das Prinzip vom Grunde; sein zweiter Schritt besteht nicht in einer Einsicht in einen Seinscharakter, sondern lediglich in einer, die Fragestellung klärenden Klassifizierung (‚distinctio') der gegebenen Möglichkeiten.

Dies führt zu einer weiteren bedeutsamen Diskrepanz gegenüber Thomas, und zwar im Hinblick auf den jeweils gewählten Ansatz. Während Thomas mit der schlichten Beobachtung auskommt, daß es überhaupt irgendwelche Bewegung in der Welt gibt, legt Vf. statt dessen die Feststellung zugrunde, daß die Welt als Ganzes sich in Bewegung befindet. Letzterer Voraussetzung mangelt es an dem der ersteren zukommenden Evidenzgrad. Und doch ist Vf. auf sie unbedingt angewiesen, denn sonst ist er nicht imstande, die Welt zu transzendieren (ebenfalls ein Bedürfnis, übrigens, das von Thomas nicht geteilt wird; ihm reicht eine Ursache, die selbst nicht verursacht wird; da er, sozusagen, Weltlichkeit bereits qualitativ transzendiert hat, braucht er nicht auf einen quantitativen Überstieg zu rekurrieren).

Der (zweite) Beweis aus der Ordnung in der Welt verfährt analog. Zunächst wird durch unmittelbare Beobachtung konstatiert, daß Ordnung in der Welt vorkommt. Dann wird durch

Einsicht ganz allgemein eruiert, daß alle Ordnung auf etwas Ordnendes zurückgeht. Durch Schlußfolgerung läßt sich dann schließlich zu dem Ergebnis gelangen, daß die gesamte Weltordnung in einem absoluten, überweltlichen und personalen Ordner gründet sowie daß dieser mit dem absoluten Beweger identisch ist. „Ordnung" versteht Vf. als Einheit in einer Vielheit. Das Prinzip vom hinreichenden Grund nimmt in diesem Beweis die spezifischere Form des Satzes vom notwendigen Ordnungsgrund an. Es handelt sich genauerhin um das „henologische Prinzip": „jede Vielheit hat einen Grund ihrer Einheit" (141).

Der dritte Beweis geht nicht von der Welt, sondern vom Menschen aus und erlangt ein „absolutes Du". Dieser anthropologische Ansatz, den Vf. in eine Tradition von Platon bis zur gegenwärtigen „transzendentalen Theologie" einbettet, vereint die anderen beiden Beweise auf einer noch umfassenderen Ebene.

Dabei kommen insbesondere drei Aspekte der Wesensstruktur des Menschen zur Geltung: Erkennen, Erleben und freies Handeln. Somit treten drei Ansätze für dieses Gottesargument hervor: „1. der ‚noologische' aus dem Normiertsein des Erkennens durch ewige und absolute Wahrheit und unserem entsprechenden Erkenntnisstreben; 2. der ‚eudämologische' aus dem Naturstreben des menschlichen Geistes nach unbegrenzter Glückserfüllung in personaler Liebesgemeinschaft; 3. der ‚ethiko-theologische' ... [bzw. ‚deontologische'] ... aus dem Normiertsein unseres freien Wollens durch das unbedingte Sollen unserer sittlichen Verpflichtung und einem entsprechenden Streben nach produktiv-wertgestaltendem Handeln" (148). Hier nimmt der Satz vom Grunde die Gestalt des Satzes von der Realmöglichkeit des Wesensziels an: „Ein in der Wesensform des Seienden wurzelndes Naturstreben ist zumindest nicht insofern und von daher umsonst oder sinnlos, als es in der realen Möglichkeit des Zieles gründet" (161). Während wiederum ein Thomas von Aquin bei der Begründung dieses Prinzips die Existenz Gottes voraussetzt, teilt Vf. die Ansicht, daß es allein in der Betrachtung des wesenhaften Hin-Seins unmittelbar eingesehen werden kann.

Nach der gründlichen Arbeit an der Frage nach der Existenz Gottes, geht die Abhandlung zur Frage nach seinem Wesen über, und zwar mit der gleichen überprüfbaren Gründlichkeit. Die hier angewendete Methode beruht auf der Seinsanalogie, die die Möglichkeit „einer inneren Emporwandlung unserer Begriffe" (176) begründet.

Auch hier unterscheidet sich Vf. bezeichnenderweise von Thomas von Aquin:

Denn während letzterer gerade die Notwendigkeit eines Beweises für das Dasein Gottes aus der Tatsache folgert, daß wir über das Wesen Gottes nichts wissen (vgl. De potentia, q. 7, a. 2, ad 11), behauptet Vf. umgekehrt: „In jeder Erkenntnis des Daseins (Überhauptseins) Gottes ist eine gewisse Mindesterkenntnis des Wesens (Soseins) Gottes schon eingeschlossen" (166). Die vom Vf. als eine rein negative Theologie aufgefaßte Position, nämlich daß wir nur erkennen, was Gott nicht ist (zu deren Vertretern übrigens, was erwähnt werden soll, auch Thomas gehört), lehnt er ab. Für Thomas stellt übrigens die Erkenntnis von der Existenz Gottes nicht den Anfang einer weiter zu entwickelnden Gotteslehre dar, sondern geradezu den Abschluß der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Außerdem meint Vf., die Analogie des Seinsbegriffs schon im geschöpflichen Bereich, d. h. „unabhängig und vorgängig zur Existenz Gottes" erkennen zu können (172). In den von ihm als „klassisch" angeführten Stellen bei Thomas von Aquin jedoch wird Gott stets zugrunde gelegt; die Begründung der Seinsanalogie artikuliert sich da immer um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf, also nicht unter Geschöpfen allein.

Das Wesen Gottes wird im vierten Kapitel unter drei Titeln entfaltet: als das Sein, als „die Wirk-lichkeit" (im Sinne der Tätigkeiten Gottes, insbesondere seiner Allwissenheit, Allweisheit, Freiheit und Allmacht, Heiligkeit und Seligkeit) und als „Personalität" (wobei auch die Dreipersonalität Gottes zur Sprache kommt). Für Fachtheologen besonders hilfreich sind die Ausführungen zur Interpretation von Exodus 3,14. Wohltuend angesichts der zur Zeit dominierenden Vorurteile ist z. B. folgende Bemerkung:

„Die Schwierigkeit mancher Theologen, die Exodusstelle im streng ontologischen Sinne als positive Selbstaussage Gottes zu verstehen, worin Gott aussagt, was er wirklich ist, rührt vielfach aus einem Vorurteil und Mißverständnis von Ontologie her: Ontologie als Aussage über das ‚Seiende als solches und in seinem Sein' gilt dann als ‚abstrakt-theoretisch' und ‚lebensfremd'; sie fasse das Seiende gegenständlich und statisch-starr. Hingegen gehe es der Bibel um konkrete Wirklichkeitsbegegnung und praktische Lebensbewältigung. Deshalb bedeute die besagte Stelle ihrem eigentlichen Sinn nach: ‚Ich bin der, der d a ist – d. h. f ü r Euch verläßlich da ist'; sie stelle keine ‚theoretische' Seinsaussage über das Wesen Gottes dar, sondern den ‚lebenspraktischen' Hinweis auf das faktische Handeln und die willentliche Gesinnung Gottes" (182).

Allerdings wirkt, zumindest auf den ersten Blick, die sprachliche Unterscheidung zwischen Sein und „Wirk-lichkeit" ein wenig verwirrend. Wenn die Ansprüche an dem sonstigen Niveau des Buches gemessen werden, dann bekomme ich den Eindruck, daß diesem Teil der Abhandlung, trotz aller tiefsinnigen Subtilität in der Herausarbeitung, eine endgültige Kohärenz noch fehlt. Genauer formuliert liegt das vielleicht in einer Unausgegorenheit bezüglich der Beziehungsordnung zwischen den Grundbegriffen „Existenz", „Sein", „Wirklichkeit" und „Vollkommenheit". Vf. ist mit der Identität von Wesen und Existenz bei Gott vertraut, aber er schenkt der in der Thomas-Forschung geführten Diskussion über die Differenz von Existenz und Sein keine Beachtung. „Sein" faßt er in erster Linie als „Aseität" auf und leitet die Vollkommenheit Gottes davon ab. Und wenn er im Zusammenhang mit dem Wirken Gottes die berühmte Stelle bei Thomas (De potentia, q. 7, a. 2, ad 9) zitiert, wo „esse" als „actualitas omnium actuum" bestimmt wird, läßt er die Fortführung des Satzes („et propter hoc est perfectio omnium perfectionum") auffallenderweise unerwähnt.

Das letzte Kapitel erarbeitet die Beziehung Gottes zur Welt, und zwar unter drei Aspekten: Erschaffung (und Erhaltung), Mitwirkung Gottes im Wirken der Geschöpfe und Vorsehung. Hier setzt Vf. sich unter anderem mit den Problemen des Bösen und der Evolution auseinander.

All diese vom Rez. herausgewählten Gedankenstränge wirken – das sei zum Schluß bemerkt – im Vergleich zu dem reichhaltigen Text wie fleischlose Glieder eines Skeletts. Laufend erhält der Leser des hier besprochenen Werkes eine Fülle von Denkanregungen sowie zuverlässiger historischer Information. Zur allgemeinen Charakteristik der Arbeit gehört außerdem eine außerordentlich didaktisch durchdachte Darstellungsweise. Selbst das Schriftbild wird sinnvoll genützt, indem unterschiedliche Wichtigkeitsebenen voneinander durch Klein- und Normaldruck, durch ergänzende Anmerkungen, Exkurse und normalen Text augenfällig abgesetzt werden. Die einzelnen Formulierungsweisen sind auch sehr geeignet, um den Leser in die Problematik schrittweise einzuführen. Zum Beispiel wird die Aufmerksamkeit durch die Einfügung von Bindestrichen in Wörter gefördert. (Allerdings neigen gelegentliche, subtil differenzierte Wortgebilde wie „eigen[t]lich"[sic!], „Gemein-schaft", oder die Unterscheidungen zwischen „Ek-in-sistenz", „In-ek-insistenz" bzw. „in-ek-insistentiell" oder „per-sonans", „personal", „per-sonierend" und „per-soniert", vielleicht doch zum Manierismus.) Obwohl er um einen möglichst hohen Grad an Verständlichkeit bemüht ist, steht Vf. dennoch nie in Gefahr, Verständlichkeit gegen Wahrheit auszutauschen. Ebensowenig ist er versucht, den Leser mit bloß rhetorischen Mitteln zu überzeugen; er bietet eine Manuduktion, aber keine Manipulation; Argumente statt liebgewordener ‚Optionen'. Daß in diesem Buch ein selbständiger, vorurteilsfreier, belesener Denker am Werke ist, der seinen Lesern eine eigenständige und kritisch-begründete Stellungnahme nicht weniger als auch eine eigene fundierte Auseinandersetzung mit der philosophischen Gottesfrage ermöglichen will, leuchtet allenthalben durch. Sich mit einem Buch zu befassen, das mit seltener Kraft auf nichts als möglichst objektive Wahrheit bar jedweden Konformismus ausgerichtet ist, bereitet schließlich jemandem, der mehr als bloße Wissenschaftlichkeit, mehr als die gefällige Artikulation der eigenen Gedanken, und mehr als eine zeitgemäße „Übersetzung" der Glaubenslehre sucht, eine rare Freude. In der intellektuellen Wüstenlandschaft der gegenwärtigen Theologie, die sich selber durch einen mißratenen Glaubensbegriff vom seriösen Denken entwurzelt hat, ist dieses Buch eine üppige Oase, wo der Wahrheitsdurstige sich für den weiteren Weg ausgiebig stärken kann.

Münster William J. Hoye

Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Hg. v. Wolfgang Böhme. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 405 S., geb. DM 58.–

„Das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist neu in Gang gekommen. Naturwissenschaftler äußern sich vermehrt zu religiösen Fragen, Theologen zu naturwissenschaftlichen". So beginnt der Hg. sein Vorwort (5). Das Gespräch ist schwierig, „aber es besteht die Hoffnung, daß es möglich wird, die Kluft, die bisher die Naturwissenschaften und den christlichen Glauben weithin trennte, zu überwinden und wieder zu einer gemeinsamen Weltsicht zu kommen" (5). Diese Hoffnung ist es offensichtlich, die den langjährigen Leiter der Evangelischen Akademie Karlsruhe, mit dem Tagungsort Bad Herrenalb, Wolfgang Böhme, veranlaßt hat, Vortragstexte einer Tagungsreihe in Bad

Herrenalb zu dem vorliegenden Lese- und Arbeitsbuch zusammenzustellen. Diese Zusammenstellung soll „in ihrer Vielfalt den Stand des Gespräches„ wiedergeben und „die Schwerpunkte der Auseinandersetzung" aufzeigen (5).

Diese Absicht erfüllt das Buch; die Benennung der Hauptkap. vermittelt einen ersten Eindruck von dem Facettenreichtum:

„Zufall und Gesetz"; „Materie und Geist"; „Übel und Tod"; „Sinn und Freiheit"; „Menschsein und Sprechen". Referenten sehr unterschiedlicher Disziplinen kommen zu Wort: Astrophysiker, Philosophen, Vorgeschichtler, Theologen u. a.

Die den Hauptkapiteln zugeordneten Vortragsbeiträge entsprechen nicht immer reinrassig den angebenen Hauptthemen; das ist von einem Sammelband aber auch nicht anders zu erwarten. Nicht die systematisch geordnete Abhandlung, sondern ein mehr oder weniger geordnetes Kaleidoskopbild erwartet den Leser; das hat Nachteile, aber auch besonderen Reiz und macht die Bezeichnung ‚Lesebuch' zutreffend. Ob dieser Sammelband als ganzer auch als Arbeitsbuch geeignet ist, sei dahingestellt; einzelne Beiträge können allerdings als Sach- und Argumentationsvorgabe für Gesprächsgruppen von Nutzen sein.

Das Buch bringt dem an ‚Grenzfragen' interessierten Leser unterschiedlichster beruflicher Herkunft sicher Gewinn durch vielfältig anregende Information über Forschungsergebnisse und ‚weltanschauliche' Stellungnahmen im ‚Dialogfeld' Naturwissenschaft und Theologie. Es ist jedoch nicht gerade preiswert.

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Kevekordes, Beate: **Arzt, Medizin und Krankheit in Epigrammen des 16. und 17. Jahrhunderts.** – Bonn: Borengässer 1987. XI, 176 S. (Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete, Bd 3. DM 37.–

Der vorliegende Beitrag zur Epigraphik, der 1985 als Diss. von der Medizinischen Fak. Münster angenommen wurde, widmet sich einer ebenso vernachlässigten wie aufschlußreichen Literaturgattung. Ausführlich beschrieben werden die klassischen Stilelemente des Epigramms, für die Martial als Pate dient, wie auch der wissenschaftshistorische Hintergrund der damaligen Heilkunde. Es sind dabei vor allem die Grenzfelder zwischen Theologie und Heilkunst, die in der epigrammatischen Dichtung zum Ausdruck kommen und die im Arztbild wie auch der Krankheitsauffassung am ehesten repräsentiert werden. Den Theologen wird vor allem der Exkurs zu Angelus Silesius interessieren, wobei das alte Motiv des „Christus Medicus" als Leitfigur christlichen Lebensstil dient, aber auch die Abgrenzung zum ärztlichen Handeln im professionellen Sinne betont wird. Das Zeitalter des Barock und der frühen Aufklärung scheint besonders geeignet, Klage zu führen über die „Problematik der helfenden Berufe", wobei der Vf.in „die hilflosen Helfer" von W. Schmidbauer (1980) als eine Art Leitfaden dienen. Im Mittelpunkt steht denn auch ein überwiegend negativ gefärbtes Arztbild, in welchem die unhaltbaren Zustände damaliger Medizin wie auch sozial situierter Laster angegriffen werden. Darüber hinaus erscheinen Arzt und Krankheit als Sinnbild allgemeiner menschlicher Unzulänglichkeit und somit wiederum als ein bevorzugtes Sujet gerade der Epigraphik.

Angesichts der Auffassung der Vf.in, daß zum Epigramm medizinischen Inhalts im 16. und 17. Jh. „offensichtlich noch keine Literatur" vorliege, wäre aufmerksam zu machen auf eine medizinische Diss. (München 1978) von Gabriele Woska: „Medizingeschichte und Epigraphik: Heidelberger Inschriften von 1500 bis 1650."

Der Anhang bringt eine wertvolle Anthologie sowie Kurzbiographien der behandelten Autoren. Die Untersuchung wird bereichert durch durchgehende weiterweisende Anmerkungen und ein instruktives Literaturverzeichnis.

Heidelberg Heinrich Schipperges

Stuhlhofer, Franz: **Naturforscher und die Frage nach Gott.** – Berneck: Schwengeler-Verlag 1988. 134 S.

Neben den theoretischen Erörterungen der Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist es bedeutsam, die mehr oder weniger autobiographischen Worte zu vernehmen, die Naturforscher (bzw. Theologen) hinsichtlich des Fragenkomplexes entweder in Form einer Auseinandersetzung oder eines Bekenntnisses geäußert haben. Bejahung oder Verneinung Gottes (bzw. transzendenter Bezüge) mit Erweiterung auf religiöse und auch kirchliche Fragen können deren Inhalt sein.

Für Theologen ist es angenehm, u. a. auf die positiven Bekenntnisse zurückgreifen zu können, dienen sie doch möglicherweise der Verkündigung. Allerdings ersetzt das Bekenntnis allzuleicht das Argument. Auf Dauer aber tragen Bekenntnisse allein im Verkündigungszusammenhang und schon recht nicht in der Theologie weiter. Allerdings ist unbestritten, daß Bekenntnisse bedeutender Naturwissenschaftler zur Gottesfrage (u. ä.) einen ungemein illustrativen, existentiellen und lebendigen Beitrag innerhalb der oft schwierigen, theoretischen und auch zuweilen sehr abstrakten argumentativen Erörterung leisten. So wird wohl jeder, der sich den theologisch-naturwissenschaftlichen Fragekomplexen widmet, dankbar sein für z. T. erhebliche Arbeitsleistungen derer, die solches Bekenntnismaterial zusammenstellen und damit greifbar und verkündbar machen, sei es bezogen auf einen einzelnen Naturwissenschaftler, sei es vorgelegt als Anthologie.

Eine Anthologie ist das 1988 erschienene, oben angezeigte Taschenbuch. Um es gleich zu sagen: der Rez. steckt gegenüber diesem Buch in einem Zwiespalt; einerseits las er die vielfachen hochinteressanten Informationen zum Leben und zu den bekenntnishaften Äußerungen der angeführten Naturwissenschaftler mit Spannung, andererseits war er erschrocken über die naiv apologetische Weise, mit der der Vf. die Lebensdaten und Bekenntnisse ‚verwertet'.

Auffallend ist, daß ‚moderne' Naturwissenschaftler nicht zu Worte kommen; von ihnen gäbe es viel Einschlägiges zu vermelden und zu zitieren.

Angeführt werden Albert Einstein (Gott als Inbegriff der Naturgesetze); Charles Darwin (Weisheit kontra Leid in der Natur); David Livingstone (Für Gott durch alle Gefahren); Henrich Steffens (Auf und Ab in der Beziehung zu Gott); Leonhard Euler (Nicht Wissensvermehrung, sondern Willensveränderung); Carl von Linnè (Gott als strenges Schicksal); Robert Boyle (Gottes Wort in allen Sprachen); Johannes Kepler (Auf der Suche nach der göttlichen Weltharmonie).

Der Vf. hat Recht, wenn er im Schlußkapitel (Von der Vergangenheit zur Gegenwart) sagt: „Wir haben nun das Leben verschiedener Naturforscher der Vergangenheit verfolgt; dabei fühlten wir uns in eine ganz andere Welt versetzt" (127). Das ist es, was den Reiz des Buches ausmacht: die andere Welt; das ist es aber auch, was die Apologie in diesem Buche für die Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und ihren Vertretern so unbrauchbar macht.

Da das Taschenbuch nicht viel kostet, sollten Interessierte danach greifen; die informativen Details sind es wert.

Osnabrück/Greven-Gimbte Werner Bröker

Newman, John Henry: **Gott – das Licht des Lebens.** Gebete und Meditationen. Hg. von Günter **Biemer** und James Derek **Holmes.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 179 S., kart. DM 19.80

Schon 1893, kurz nach seinem Tod, erschien der Band „Betrachtungen und Gebete" und verwirklichte eine Absicht, die Kardinal Newman lange mit sich trug. Seitdem sind – auch auf deutsch – immer wieder ähnliche Zusammenstellungen erschienen. Vorliegende Anthologie macht sich die gute Übersetzungsarbeit der Werke Newmans zunutze (modernisiert gelegentlich) und gibt den Texten eine für Newman typische Gliederung: Erst gleichsam das „subjektive" Angesprochensein – doch im „Angesicht Gottes" (vergleiche Newmans augustinischen Satz „Ich selbst und mein Schöpfer"); dann der Blick auf „Jesus Christus als Gottes Offenbarung" und zuletzt „Das Kirchenjahr als Feier des Christusgeheimnisses".

Newmans Beten und Meditieren hat nichts Modisches an sich – weder in Sprache noch in Gedanken. Man findet bei ihm kaum „Bilder", die gewaltsam aus der Reserve herauslocken, oder Gedanken, die überraschen. Man findet eine ruhig gleitende Sprache, einen besonnenen Gedankenablauf und Bilder, die in ihrer Gültigkeit jedermann vertraut, aber dennoch neu klingen. Man muß Newman langsam lesen; und man muß ihn gläubig lesen – dann ergreift es einen, und man beginnt mitten im Lesen zu meditieren und zu beten – ähnlich wie Texte des späten Guardini, ähnlich wie ein schlichter romanischer Kreuzgang, in dem man auf und ab gehen darf.

Den beiden Herausgebern ist für die sorgfältige Arbeit zu danken.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Unter Mitarb. von Günter Kehrer u. Hans G. Kippenberg. Hrsg. von Hubert Cancik. Bd. I: Systematischer Teil – Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1988. 504 S.; DM 145,–.

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. (Klaus **Hemmerle** zum 60. Geburtstag am 3. April 1989 gewidmet.) Mit Beitr. von Michael Albus . . . – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 215 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Der Weg zum Menschen. Zur philosoph. und theolog. Anthropologie. Für Alfons **Deissler**. Hrsg. von Rudolf Mosis u. Lothar Ruppert. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. X, 344 S.; kart. DM 58,–. S. 341–344: Bibliographie A. Deissler.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Eerdmans analytical concordance to the revised standard version of the Bible. Comp. by Richard E. Whitaker with James E. Goehring. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 1548 p.; $ 49,95.

Robinson, Robert Bruce: **Roman Catholic exegesis** since Divino Afflante Spiritu. Hermeneutical implications. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. V, 183 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXI; $ 17,95 [Diss., Yale Univ.]

Purvis, James D.: **Jerusalem,** the Holy city. A bibliography. – Metuchen, N.J.; Lo: American Theological Libr. Assoc. & Scarecrow Pr. 1988. XII, 499 p. = ATLA Bibliography series XX; $ 42,50.

Backgrounds for the Bible. Ed. by Michael Patrick O'Connor and David Noel Freedman. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1987. XII, 369 p.

Rehkopf, Friedrich: **Septuaginta**-Vokabular. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. IX, 318 S.; kart. DM 38,–.

Hughes, John Jones: Bits, bytes, and biblical studies. A resource guide for the use of **computers** in biblical and classical studies. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House 1987. XXXVII, 642 p.; $ 39,95.

2. Altes Testament

Canon, theology, and Old Testament interpretation. Essays in honor of Brevard S(prings) **Childs**. Ed. by Gene M. Tucker . . . – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1988. XIX, 347 p.; $ 39,95; [cont.:] p. 3–19: Barr, James: The theological case against biblical theology; p. 20–31: Gerstenberger, Erhard S.: Canon criticism and the meaning of Sitz im Leben; p. 32–47: Hanson, Paul D.: Biblical interpretation: Meeting place of Jews and Christians; p. 48–61: Melugin, Roy F.: Canon and exegetical method; p. 62–74: Wilson, Robert R.: Approaches to Old Testament ethics; p. 75–91: Birch, Bruce C.: Old Testament narrative and moral address; p. 92–107: Petersen, David L.: Israel and monotheism: The unfinished agenda; p. 111–130: Van Seters, John: "Comparing scripture with scripture": Some observations on the Sinai pericope of **Exodus 19–24**; p. 131–146: Coats, George W.: Healing and the Moses traditions; p. 147–165: Whedbee, J. William: On divine and human bonds: The tragedy of the house of David; p. 166–186: Long, Burke O.: A figure at the gate: Readers, reading, and biblical theologians; p. 189–200: Clements, Ronald E.: Patterns in the prophetic canon: Healing the blind and the lame; p. 201–216: Tucker, Gene M.: The law in the eighth-century prophets; p. 217–229: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**: From the oral word to the text; p. 230–245: Anderson, Bernhard W.: "God with Us" – In judgment and in mercy: The editorial structure of **Isaiah 5–10(11)**; p. 246–261: Rofé, Alexander: How is the word fulfilled? **Isaiah 55:6–11** within the theological debate of its time; p. 262–282: Sheppard, Gerald T.: True and false prophecy within scripture; p. 285–298: Towner, W. Sibley: **Daniel 1** in the context of the canon; p. 299–311: Mays, James Luther: **Psalm 118** in the light of canonical analysis; p. 312–328: Pope, Marvin H.: Metastases in canonical shapes of the super song; p. 329–336: Trotti, John B.: Brevard Springs Childs: A bibliography.

Soll, William M.: Babylonian and biblical acrostics. – Biblica 69, 1988, 305–323; p. 324–339: Ska, Jean-Louis: **Gn 22,1–19**. Essai sur les niveaux de lecture; p. 457–479: Weippert, Helga: Ahab el campeador? Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu **1 Kön 22**; p. 547–556: Schenker, Adrian: Affranchissement d'une esclave selon **Ex 21,7–11**; p. 557–563: Barré, Miachel L.: The seven epithets of Zion in **Ps 48,2–3**; p. 564–573: Koenen, Klaus: Textkritische Anmerkungen zu schwierigen Stellen im **Tritojesaja**buch.

Lebendige Forschung im Alten Testament. – ZAW 100, 1988. Suppl. 280 S.; [enth.:] S. 22–45: Martin-Achard, Robert. Remarques sur **Genèse 26**; S. 46–64: Cross, Frank Moore: Reuben, first-born of Jacob; S. 65–87: Perlitt, Lothar: Priesterschrift im Deuteronomium? S. 88–99: Hurvitz, Avi: Dating the priestly source in light of the historical study of biblical Hebrew. A century after Wellhausen; S. 100–105: Stamm, Johann Jakob: Der Name **Jeremia**; S. 106–122: McKane, William: Jeremiah and the Rechabites; S. 123–137: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches; S. 138–155: Van der Woude, Adam S.: Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten **Sacharja**, S. 156–160: Malamat, A.: The Amorite background of **Psalm 29**; S. 161–169: Emerton, J. A.: The interpretation of **Proverbs 21,28**; S. 170–188: Weinberg, Joel P.: Gott im Weltbild des Chronisten: Die vom Chronisten verschwiegenen Gottesnamen; S. 189–201: Ackroyd, Peter R.: Chronicles-Ezra-Nehemiah: The concept of unity; S. 202–213: Sacchi, Paolo: Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte Qumranien **11 Q Melch**; S. 214–221: Buss, Martin J.: Selfhood and biblical eschatology; S. 222–232: Ziegler, Joseph: Die Wiedergabe der nota accusativi 'et, 'aet- mit σύν; S. 233–242: Otzen, Benedikt: Petitionary formulae in the Aramaic inscriptions from Hama; S. 243–254: Fohrer, Georg: Methoden und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft; S. 255–267: Soggin, J. Alberto: Probleme einer Vor- und Frühgeschichte Israels; S. 268–278: Jacob; Edmond: L'Ancien Testament et la théologie.

Regt; L. J. de: A parametric model for syntactic studies of a textual corpus, demonstrated on the Hebrew of **Deuteronomy 1–30**. And a supplement. – Assen/Maastricht. Van Gorcum 1988. IX, 138 p.; Suppl.: 91 p. = Studia semitica Neerlandica XXIV; hfl 45,–.

Propp, William H.: The rod of Aaron and the sin of Moses. – JBL 107, 1988, 19–26; p. 27–38: Holder, John: The presuppositions, accusations, and threats of **1 Kings 14:1–18**; p. 39–52: Sweeney, Marvin A.: Textual citations in **Isaiah 24–27**; p. 53–67: Petit, Thierry: L'évolution sémantique des termes hébreux et araméens *phh* et *sgn* et accadiens *pāḫatu* et *šaknu*; p. 385–412: Walters, Stanley D.: Hannah and Anna: The Greek and Hebrew texts of **1 Samuel 1**; p. 413–417: Veijola, Timo: The witness in the clouds: **Ps 89:38**; p. 419–429: Wolters, Al: The last treasure of the **Copper Scroll**; p. 469–494: Bauckham, Richard: The pseudo-Apostolic letters.

Anbar, Moshé: La «reprise». – VT 38, 1988, 385–398; p. 399–406: Laperrousaz, E.-M.: La discontinuité ‹*seam, straight joint*› visible près de l'extrémité sud du mur oriental du Haram esh-Shérif marque-t-elle l'angle sud-est du «Temple de Salomon»?; p. 407–418: O'Connell, Robert H.: **Isaiah XIV 4b–23**: ironic reversal through concentric structure and mythic allusion; p. 419–426: Revell, E. J.: First person imperfect forms with waw consecutive; p. 427–445: Toorn, K. van der: Ordeal procedures in the Psalms and the Passover meal; p. 446–457: Wolters, A.: **Proverbs XXXI 10–31** as heroic hymn: a form-critical analysis.

Hendel, Ronald S.: The social origins of the aniconic tradition in early Israel. – CBQ 50, 1988, 365–382: p. 383–397: Brueggemann, Walter: **2 Samuel 21–24**: An appendix of deconstruction?; p. 398–413: Rogers, Jeffrey S.: Narrative stock and deuteronomistic elaboration in **1 Kings 2**; p. 414–417: Rendsburg, Gary A.: The mock of Baal in **1 Kings 18:27**; p. 418–442: Block, Daniel I: Text and emotion: A study in the "Corruptions" in Ezekiel's inaugural vision ‹**Ezekiel 1:4–28**›.

Blenkinsopp, Joseph: **Ezra-Nehemiah**. A commentary. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 366 p. = The Old Testament library; $ 29,95.

Köckert, Matthias: Prophetie und Geschichte im **Hosea**buch. – ZThK 85, 1988, 3–30.

Hubbard, Robert L.: The Book of **Ruth**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XIV, 317 p. = The new international commentary on the Old Testament.

Barré, Lloyd M.: The riddle of the flood chronolgy. – Journal for the Study of the Old Testament 41, 1988, 3–20; p. 21–36: Allen, Leslie C.: Kerygmatic units in **1 & 2 Chronicles**; p. 37–59: Barré, Michael L.: 'rṣ (h)ḥyym – 'The Land of the Living'?; p. 61–66: Smith, Mark S.: Setting and rhetoric in **Psalm 23**; p. 67–81: Conrad, Edgar W.: The royal narratives and the structure of the Book of **Isaiah**; p. 83–103: Blenkinsopp, J.: Second Isaiah – Prophet of universalism; p. 105–112: Whybray, R. N.: **Ecclesiastes 1.5–7** and the wonders of nature.

Dohmen, Christoph: **Schöpfung** und **Tod**. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in **Gen 2/3**. – Stu: Katholisches Bibelwerk 1988. 331 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge XVII; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Heinevetter, Hans-Josef: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" – Das **Hohelied** als programmatische Komposition. – Ffm: Athenäum 1988. 242 S. = Bonner biblische Beiträge LXIX; DM 68,– [Diss., Münster]

Bal, Mieke: Death & dissymmetry. The politics of coherence in the Book of **Judges**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr 1988. XII, 312 p. = Chicago studies in the history of Judaisms; $ 19,50.

Nasuti, Harry Peter: Tradition history and the psalms of **Asaph**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VII, 204 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXVIII; $ 20,95 [Diss., Yale Univ.]

Andersen, Knud Tage: Noch einmal: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. – Scandinavian journal of the Old Testament 2, 1989, 1–45; p. 46–65: Syrén, Roger: The Isaiah-Targum and Christian interpretation; p. 66–92: Plum, Karin Friis: Genealogy as theology; p. 93–102: Lemche, Niels Peter: A Sandinavian contribution to the understanding of the presence of God in the Old Testament; p. 103–124: Müller, Mogens: Graeca sive Hebraica veritas? The defence of the **Septuagint** in the early Church; p. 125–141: Høgenhagen, Jesper: Prophecy and propaganda. Aspects of political and religious reasoning in Israel and the ancient Near East; p. 142–147: Holter, Knut: Was Philistine Dagon a fish-God? Some new questions and an old answer.

Day, Peggy Lynne: An adversary in heaven. **śāṭān** in the Hebrew Bible. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XI, 177 p. = Harvard semitic monographs XLIII; $ 17,95.

3. Neues Testament

Smith, Robert H.: **Matthew**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1989. 351 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 16,95.

Tuckett, C. M.: Mark's concerns in the parables chapter ‹**Mark 4,1–34**›. – Biblica 69, 1988, 1–26; p. 27–46: Geer, Thomas C.: Codex 1739 in Acts and its relationship to manuscripts 945 and 1891; p. 47–96: Aletti, Jean-Noël: Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?; p. 170–195: Kilgallen, John: Paul before Agrippa ‹**Acts 26,2–23**›: Some considerations; p. 480–506: Kilgallen, John: **Acts 13,38–39**: Culmination of **Paul**'s speech in Pisidia; p. 507–542: Penna, Romano: La funzione strutturale di **3,1–8** nella lettera ai Romani; p. 543–546: Thompson, Richard W.: The inclusion of the Gentiles in **Rom 3,27–30**.

Black, David Alan: Jesus on anger: The text of **Matthew 5:22a** revisited. – NovT 30, 1988, 1–8; p. 9–38: Haacker, Klaus: Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk; p. 39–56: Menken, M. J. J.: The provenance and meaning of the Old Testament quotation in **John 6:31**; p. 57–88: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **Philippians** and its implications for the unity question.

Lips, Hermann von: Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von **Matthäus 7,6** zu lösen. – ZNW 79, 1988, 165–186; S. 187–203: Vollenweider, Samuel: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" ‹**Lk 10,18**›; S. 204–220: Eckstein, Hans-Joachim: „Nahe ist dir das Wort." Exegetische Erwägungen zu **Röm 10,8**; S. 221–243: Ehrman, Bart D.: **1 Joh 4,3** and the Orthodox corruption of scripture; S. 244–261: Scholten, Clemens: Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?; S. 262–281: Tetz, Martin: Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362); S. 282–290: Bergmeier, Roland: ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ **John 19,30**; S. 291–292: Vouga, François: Zur rhetorischen Gattung des **Galater**briefes.

De Boer, Martinus C.: Ten thousand talents? Matthew's interpretation and redaction of the parable of the unforgiving servant ‹**Matt 18:23–35**›. – CBQ 50, 1988, 214–232: p. 233–245: Brown, Raymond E.: The burial of Jesus ‹**Mark 15:42–47**›; p. 246–264: Nasuti; Harry P.: The woes of the prophets and the rights of the Apostle: The internal dynamics of **1 Corinthians 9**; p. 265–274: Murphy-O'Connor, Jerome: **1 Corinthians 11:2–16** once again.

Dowd, Sharyn Echols: Prayer, power, and the problem of suffering: **Mark 11:22–25** in the context of Markan theology. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 186 p = Society of biblical literature. Dissertation series CV; $ 11,95 [Diss., Emory Univ.]

Meynet, Roland: L'évangile selon Saint **Luc**. Analyse rhétorique. Vol. I: Planches. II: Commentaire. – P. Éd. du Cerf 1988. 258 p.; 277 p.; F 350,–.

Tiede, David L.: **Luke**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1988. 457 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 19,95.

Rohrhirsch, Ferdinand: Das Qumranfragment 7Q5. – NovT 30, 1988, 97–99; p. 100–102: Elliott, J. K.: Anna's age ‹**Luke 2:36–37**›; p. 103–106: Skeat, T. C.: The 'Second-First' sabbath ‹Luke **6:1**: the final solution; p. 107–114: Menken, M. J. J.: The position of σπλαγχνίζεσθαι and σπλάγχνα in the Gospel of Luke; p. 115–131: Schnelle, Udo: Sachgemäße Schriftauslegung; p. 132–157: Tuckett, Christopher: **Thomas** and the synoptics; p. 158–168: Luttikhuizen, Gerard P.: The evaluation of the teaching of Jesus in Christian gnostic revelation dialogues; p. 169–183: Oberweis, Michael: Ps. 23 als Interpretationsmodell für **Act. 27**.

Downing, F. Gerald: Compositional conventions and the synoptic problem. – JBL 107, 1988, 65–86; p. 87–106: De Boer, Martinus C.: Jesus the Baptizer: **1 John 5:5–8** and the Gospel of John; p. 107–110: Hall, Robert G.: The "Christian interpolation" in the *Apocalypse of Abraham;* p. 241–256: Coakley, J. F.: The anointing at Bethany and the priority of John; p. 257–273: Cosby, Michael R.: The rhetorical composition of **Hebrews 11**; p. 431–437: Hamm, Dennis: **Luke 19:8** once again: Does Zacchaeus defend or resolve?; p. 439–454: Gillman, John: A thematic comparison: **1 Cor 15:50–57** and **2 Cor 5:1–5**; p. 454–468: Schweizer, Eduard: Slaves of the elements and worshipers of angels: **Gal 4:3,9** and **Col 2:8,18,20**.

Ghiberti, Giuseppe: Le «sante donne» di una volta ‹**1 Pt 3,5**›. – RBibl 36, 1988, 287–297; p. 299–327: Sacchi, Alessandro: Pazienza di Dio e ritardo della parusia ‹**Lc 18,7**›; p. 329–342: Segalla, Giuseppe: L'«obbedienza di fede» ‹**Rm 1,5**; **16,26**› tema della Lettera ai romani?; p. 343–361: Cipriani, Settimo: «Sapientia crucis» e sapienza «umana» in Paolo; p. 363–375: Scarpat, Giuseppe: Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine διάγνωσις ‹**Sap 3,18**; **At 25,21**›; p. 425–438: Iori, R.: Uso e significato di 'ΙΣΟΤΗΣ in **2 Cor 8,13–14**; p. 439–461: Ferraro, G.: Il tema della gioia nella lettere giovannee; p. 463–486: Prete, Benedetto: Anania e Saffira ‹**At 5,1–11**›. Componenti letterarie e dottrinali.

Muñoz León, Domingo: Jesús y la apocalíptica pesimista. (A propósito de **Lc 18,8b** y **Mt 24,12**) – EStB 46, 1988, 457–496; p. 497–526: Rodríguez Ruiz, Miguel: El evangelio de Pedro. ¿Un desafío a los evangelios canónicos?

Boers, Hendrikus: Neither on this mountain nor in Jerusalem. A study of **John 4**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 230 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXV; $ 29,95.

Lohfink, Gerhard: Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen. – BZ N.F. 32, 1988, 169–188; S. 189–209: Menken, M. J. J.: Die Form des Zitates aus Jes. 6,10 in **Joh. 12,40**. Ein Beitrag zum Schriftgebrauch des vierten Evangelisten.

Panackel, Charles: Idu o anthropos ‹**Jn 19,5b**›. An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term anthropos designating Jesus in the Fourth Gospel. – R: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana 1988. XXIV, 395 p. = Analecta Gregoriana CLI. [Diss., Rom. Gregoriana]

Helewa, Giovanni: «Sofferenza» e «speranza della gloria» in Rom 8,17. – Teresianum 39, 1988, 233–273.

Hofius, Otfried: Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu **1 Kor 11,23b–25**. – ZThK 85, 1988, 371–408.

Penna, Romano: La lettera agli **Efesini**. Introduzione, versione, commento. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 277 p. = Scritti delle origini cristiane X.

Roloff, Jürgen: Der **erste** Brief an **Timotheus**. – Zü: Benziger Verl.; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 395 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XV.

Adamson, James B.: **James**: the man and his message. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XXII, 553 p.; $ 29.95.

Fredriksen, Paula: From Jesus to Christ. The origins of the New Testament. Images of Jesus. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1988. XII, 256 p.

Bauer, David R.: The structure of Matthew's Gospel: a study in literary design. – Sheffield: Almond Press, 1988. 182 p. = Bible and literature series XV = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXXI; £ 25,–.

Chance, J. Bradley: **Jerusalem,** the temple, and the new age in **Luke-Acts**. – Lv: Peeters; Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1988. XII, 168 p.; $ 24,95.

Smit, J.: The Letter of Paul to the Galatians: a deliberative speech. – NTSt 35, 1989, 1–26; p. 27–47: Dietzfelbinger, Christian: Die größeren Werke ‹**Joh 14.12**›; p. 48–66: Dawsey, James M.: The literary unity of **Luke-Acts**: Questions of style – a task for literary critics; p. 67–81: Marcus, J.: The circumcision and the uncircumcision in Rome; p. 82–93: Williams, S.: The hearing of faith: ΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ in **Galatians 3**; p. 94–103: Zweck, D.: The *Exordium* for the Areopagus speech, **Acts 17:22,23**; p. 104–130: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **2 John** according to Greco-Roman convention; p. 131–149: Oberweis, M.: Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte; p. 150–154: Gordon, T. David: A note on ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ in **Galatians 3:24–25**; p. 155–160: Witherington, Ben III: The waters of birth: **John 3:5** and **1 John 5:6–8**.

Hinrichs, Boy. „Ich bin." Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu. – Stu: Kathol. Bibelwerk 1988. 96 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXIII; kart. DM 29,80.

Lupieri, Edmondo: **Giovanni Battista** fra storia e leggenda. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 475 p. = Biblioteca di cultura religiosa LIII; Lire 45 000.

Vanni, Ugo. **L'Apocalisse**. Ermeneutica, esegesi, teologia. – Bologna: Dehoniane 1988. 432 p. = Associazione biblica italiana XVII; Lire 50 000.

Cordero, Maximiliano García: La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento. – CTom, A. 78 = T. 114, 1987, 209–264.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliotheca trinitariorum = Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. II: Register und Ergänzungsliste. Unter Mitarbeit von Leonore Bazinek und Peter Müller hrsg. von Erwin Schadel. – NY, Lo, P: Saur 1988. XXXVII, 594 S.; kart. DM 148,–.

Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Universitätsbibliothek Salzburg. Unter Mitarb. von Josef Feldner und Peter H. Pascher bearb. von Anna Jungreithmayr. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. XXXII, 275 S., 40 Ill. = Denkschriften / Österr. Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse CXCVI = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters III, 2.

Plathow, Michael: Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit. Zur Frage einer „Theologie der Kultur". – ThZ 45, 1989, 53–68.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Hrsg. von Hermann Häring u. Karl-Josef Kuschel. – Mchn, Zü: Piper 1988. 378 S.

Max **Weber**s Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. – Ffm: Suhrkamp 1988. 589 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 730; kart. DM 28,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Burgmann, Hans: Die **essenisch**en **Gemeinde**n von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier ‹130 ante – 68 post›. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 541 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VIII; kart. sfr 78,–.

Bilde, Per: **Flavius Josephus** between Jerusalem and Rome. His life, his works, and their importance. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 272 p. = Journal for the study of the pseudepigrapha. Suppl. series II; £ 10,50.

Horst, Pieter Willem van der: De onbekende God. Essays over de joodse en hellenistische achtergrond van het vroege christendom. – Utrecht: Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit Utrecht. 1988. 285 blz. = Utrechtse theologische reeks II; hfl 29,90.

Kinneavy, James L.: Greek rhetorical origins of Christian faith. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. XI, 186 p.; $ 8,95.

Halleux, André de: «Manifesté par le Fils.» Aux origines d'une formule pneumatologique. – RTL 20, 1989, 3–31.

Sirker-Wicklaus, Gerlinde: Untersuchungen zu den **Johannes-Akten**. Unters. zur Struktur, zur theol. Tendenz ,und zum kirchengeschichtlichen Hintergrund der Acta Johannis. – Witterschlick/Bonn: Wehle 1988. III, 255 S., graph. Darst. = Beiträge zur Religionsgeschichte II; DM 72,–.

Grant, Robert MacQueen: **Greek apologists** of the second century. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 254 p., ill.; $ 19,95.

Horst, P. W. van der: Jews and Christians in Aphrodisias in the light of their relations in other cities of Asia Minor. – NedThT 43, 1989, 106–121.

Bisbee, Gary A.: Pre-Decian acts of martyrs and commentarii. – Phil: Fortress Pr. 1988. 187 p. = Harvard dissertations in religion XXII.

Runia, David T.: Festugière revisited: Aristotle in the Greek Fathers. – VChr 43, 1989, 1–34; p. 35–52: Trevett, Christine: **Ignatius** 'To the Romans' and 1 **Clement** LIV–LVI; p. 53–68: Schaublin, Christoph: **Augustin**, *De utilitate credendi,* über das Verhältnis des Interpreten zum Text; p. 69–79: Jackson, Howard M.: The origin in ancient incantatory *Voces Magicae* of some names in the Sethian gnostic system; p. 80–85: Abrahamsen, Valerie: Bishop **Porphyrios** and the city of Philippi in the early fourth century; p. 86–91: Mansfeld, Jaap: An echo of middle platonist theology in **Alexander** ***De Fato*** ch. 34.

Calonne, Raymonde: Le libre arbitre selon le Traité des Principes d'**Origène**. – BLE 89, 1988, 243–262.

Roukema, Riemer: The diversity of laws in **Origen**'s commentary on Romans. – Amst: Free Univ. Pr. 1988. 117 p.; hfl 40,– [Diss., Amsterdam]

Visonà, Giuseppe: **Pseudo Ippolito**: In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento. – Milano: Vita e Pensiero 1989. 548 p. = Studia patristica Mediolanensia XV; Lire 80 000.

Ladaria, Luis F.: El bautismo y la unción de Jesús en **Hilario** de **Poitiers**. – Gr 70, 1989, 277–290.

Gregor von Nazianz: Über die Bischöfe (Carmen 2, 1, 12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Benno Meier. – Pad: Schöningh 1989. 174 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. II, 7; kart. DM 48,– [Diss., Basel]

Versiones orientales, repertorivm ibericvm et stvdia ad editiones cvrandas. Edita a Bernard Coulie cvm proemio a Gerhard Garitte et praefatione a Justin Mossay. – Turnhout: Brepols 1988. 295 p.

Bunge, Gabriel: Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei **Evagrios Pontikos**. – Rgb: Pustet 1988. 95 S. = Beiheft zu den Studia patristica et liturgica XXIII; kart DM 11,80.

Lanzi, Nicola: La Chiesa nella conversione di S. Agostino. – CdV: Pont. Accademia Teol.; R: Libr. Ed. Vaticana 1989. 53 p. = Collezione teologica II; Lire 6000.

Sordi, Marta – Luigi Franco Pizzolato – Aimé Solignac [e. a.:] Agostino a Milano: il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987). – Palermo: Ed. Augustinus 1988. 108 p., 15 fig. = Augustiniana. Testi e studi III; Lire 28 000; [cont.:] p. 13–22: Sordi, Marta: Milano al tempo di Agostino; p. 23–41: Pizzolato, Luigi Franco: L'itinerario spirituale di Agostino Milano; p. 43–56: Solignac, Aimé: Il circolo neoplatonico Milanese al tempo della conversione di Agostino; p. 57–62: Paredi, Angelo: Agostino e i Milanesi; p. 63–75: Caprioli, Adriano: Battesimo di Agostino, immagine di chiesa e figura di Christiano; p. 77–83: Roberti, Mario Mirabella: I battisteri di sant'Ambrogio; p. 85–99: Gatti Perer, Maria Luisa: Iconografia agostiniana: Il «Te Deum» e il battesimo di Agostino; p. 101–108: Martini, Carlo Maria: Parola e contemplazione in S. Agostino.

Piret, Pierre: La Cité de Dieu. – BLE 89, 1988, 116–137.263–273.

Nauroy, Gérard: Le fouet et le miel. Le combat d'**Ambroise** en 386 contre l'arianisme milanais. – RechAug 23, 1988, 3–86.

Halleux, André de: Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome. – EThL 64, 1988, 288–323; p. 324–347: Craig, William Lane: **Boethius** on theological fatalism.

LaPiana, Lillo: Teologia e ministero della parola in San **Gregorio Magno**. – Palermo: Edi Oftes 1987. 208 p. = Contributi e studi I; Lire 20 000.

Maximi Confessoris Ambigva ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Erivgenae latinam interpretationem. Nvnc primvm edidit Edvardvs Jeauneau. – Turnhout: Brepols / Lv: University Press 1988. LXXXIII, 325 p. = Corpvs Christianorvm. Series Graeca XVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Trusen, Winfried: Der **Inquisitionsprozeß**. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen. – ZSavRGkan 74, 1988, 168–230; S. 95–132: Schmitz, Gerhard: **Ansegis** und **Regino**. Die Rezeption der Kapitularien in den Libri duo de synodalibus causis; S. 304–327: Schimmelpfennig, Bernhard: **Utriusque potestatis monarchia**. Zur Durchsetzung der päpstlichen Hoheit im Kirchenstaat mittels des Strafrechts während des 13. Jahrhunderts; S. 357–390: Nyberg, Tore: Das **Gesamtkloster** als Rechtseinheit im Lichte der Klosteridee Birgittas; S. 412–435: Zimmermann, Gunter: Konziliaristische Ideen in einer Calvinistischen Streitschrift. Hubert **Languets** Vindiciae contra tyrannos; S. 436–494: May, Georg: Die Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über das **ius emigrandi** ‹Art. V §§ 30–43 IPO› auf dem **Westfälischen Friedenskongreß**; S. 495–518: Schwarz, Karl: **Exercitium religionis privatum**. Eine begriffsgeschichtliche Analyse; S. 231–245: Sayers, Jane: The proprietary Church in **England**: a note on **Ex ore sedentis** (X 5. 33. 17).

Jacoby, Michael: **Bibel**tradition und Bibelsprache zwischen Mittelalter und 20. Jahrhundert im nordgermanischen Raum. Der Einfluß der Scholastik aus Paris und der Lutherbibel. – NY, Ffm, Bern, P: Lang 1988. 333 S., Ill. = Lexemdistribution und Lexemverhalten in Textsorten und Dialekten innerhalb historischer Sprachstufen II; sfr 59,–.

Edwards, John: The **jews** in christian Europe **1400–1700**. – Lo: Routledge 1988. X, 190 p. = Christianity and society in the modern world; £ 25,–.

Zwijnenburg, N. H. J.: Die **Veronica**gestalt in den deutschen Passionsspielen des **15.** und **16.** Jahrhunderts. – Amst: Rodopi 1988. 171 S. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur LXXIX.

5. Mittelalter

Bartlett, Robert: Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. 182 p.; £ 8,95.

Winzer, Ulrich: S. **Gilles**. Studien zum Rechtsstatus und Beziehungsnetz einer Abtei im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Bestandteil des Quellenwerkes Societas et Fraternitas. – Mchn: Fink 1988. 577 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften LIX; DM 78,–. [Diss., Münster]

Fleckenstein, Josef: Von den Wurzeln Alteuropas. Die 144. Veranstaltung des Mittelalterkreises anläßlich des 70. Geburtstages von Karl Hauck. – FMSt 22, 1988, 6–16; S. 17–52: Hauck, Karl: Zwanzig Jahre **Brakteaten**forschung in Münster/Westfalen ‹Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XL› ‹Taf. I–XIII›; S. 204–240: Deshman, Robert: *Benedictus Monarcha et Monachus*. Early medieval ruler theology and the Anglo-Saxon reform ‹Taf. XVIII–XXVIII›; S. 241–265: Winzer, Ulrich: Zum Einzugsbereich **Clunys** im 10. Jahrhundert. Eine Fallstudie; S. 266–285: Heidrich, Ingrid: Beobachtungen zur Stellung der **Bischöfe** von **Speyer** im Konflikt zwischen Heinrich IV. und den Reformpäpsten.

Deutsche **Jakobspilger** und ihre Berichte. Hrsg. von Klaus Herbers. – Tü: Narr 1988. VIII, 175 S., Ill. = Jakobus-Studien I; kart. DM 38,–.

Jacob, André: La reconstruction de Tarente par les Byzantins aux IX^e^ et X^e^ siècles. A propos de deux inscriptions perdues. – QFIAB 68, 1988, 1–19; S. 20–51: Frank, Thomas: Spuren einer verlorenen Memorialaufzeichnung im Kloster S. Eutizio bei Norcia; S. 52–73: Houben, Hubert: **Philipp** von **Heinsberg, Heinrich VI.** und **Montecassino**. Mit einem Exkurs zum Todesdatum Papst Clemens III; S. 167–270: Höhler, Peter: Frauenklöster in einer italienischen Stadt. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Klarissen von **Monteluce** und der Zisterzienserinnen von S. **Giuliana** in **Perugia** ‹13. – Mitte 15. Jh.›. 2. Teil; S. 271–283: Diener, Hermann: Die Vergabe von Klöstern als Kommende durch Papst und Konsistorium ‹1417–1523›; S. 284–310: Schwarz, Brigide: Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des **Nikolaus** von **Kues**; S. 311–338: Bues, Almut: **Nuntien** und italienische Gesandte am Kaiserhof. Ihre Berichterstattung zur Zeit Maximilians II.; S. 464–483: Ghisalberti, Carlo: Zur Entstehung der republikanischen Verfassung Italiens: Das Referendum von 1946 und die Constituante; S. 484–508: Tranfaglia, Nicola: Presse und politisches System in Italien nach 1945.

Sutherland, Jon N.: **Liudprand** of **Cremona**, bishop, diplomat, historian. Studies of the man and his age. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1988. XV, 119 p. = Biblioteca degli «Studi medievali» XIV; Lire 18 000.

Sibton Abbey cartularies and charters. Pt. IV. Ed. by Philippa Brown. – Woodbridge: Boydell 1988. VII, 173 p. = Suffolk records society. Suffolk charters X; £ 19,50.

Gäde, Gerhard: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. – Wü: Echter 1989. 324 S. = Bonner dogmatische Studien III; DM 48,– [Diss., Frankfurt. St. Georgen]

Waldstein-Wartenberg, Berthold: Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des **Johanniterordens** im Mittelalter. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1988. 451, [16] S.; kart. DM 78,–.

Bertelloni, C. Francisco: Pars construens. La solución de **Abelardo** al problema del universal en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus". – Patristica et mediaevalia 9, 1988, 3–26; p. 47–90: Corti, Enrique C.: Libertad y necesidad en el 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury. ‹Especularidad textual y articulación especulativa del pensamiento›.

Muessigbrod, Axel: Die Abtei **Moissac 1050–1150**. Zu einem Zentrum cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich. Bestandteil des Quellenwerkes Societas et Fraternitas. – Mchn: Fink 1988. X, 442 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften LVIII; DM 66,– [Diss., Münster]

Zurstraßen, Annette: Die **Passauer Bischöfe** des **12.** Jahrhunderts. Studien zu ihrer Klosterpolitik und zur Administration des Bistums. (Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe.) – Passau: Wiss.-Verl. Rothe 1989. 410 S.; kart. DM 98,– [Diss., Passau. Überarb.]

Nequam, Alexander: Speculum speculationum. Ed. by Rodney M. Thomson. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Pr. 1988. XXIII, 507 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi XI.

Longère, Jean: Quatre sermons ad canonicos de **Jacques** de **Vitry**. – RechAug 23, 1988, 151–212; p. 213–243: Dolbeau, François: Un catalogue fragmentaire des manuscrits de Saint-Remi de Reims au XIII^e^ siècle.

Maleczek, Werner: Petrus **Capuanus**. Kardinal, Legat am 4. Kreuzzug, Theologe. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. 350 S. = Publikationen des Historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom VIII, 1.

Vanneste, A.: Saint **Thomas** et le problème du surnaturel. – EThL 64, 1988, 348–370; p. 371–392: Rojas, José: St. Thomas on the direct/indirect distinction.

Thomas de Chobham: Svmma de arte praedicandi. Cvra et stvdio Franco Moreschini. – Turnhout: Brepols 1988. LXXXIII, 380 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LXXXII.

Jan van Ruusbroec: Boecsken der verclaringhe. Ed. by G. de Baere. Introduced by P. Mommaers. Translated by Ph. Crowley and H. Rolfson. – Turnhout: Brepols 1989. 195 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis CI.

Jan van Ruusbroec: Vanden seven sloten. Introduced and edited by G. de Baere. Translated by H. Rolfson. – Turnhout: Brepols 1989. 304 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis CII.

Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von Niklaus Largier. Hrsg. von Alois M. Haas. – Zü, Mchn: Artemis 1989. 280 S.; kart. DM 39,80.

Martin, Hervé: Le métier de **prédicateur** en **France** septentrionale à la fin du Moyen Âge ‹**1350–1520**›. – P: Ed. du Cerf 1988. 720 p., 16 cartes, fig., tabl.; F 292,–.

Hughes, Jonathan: Pastors and visionaries. Religion and secular life in late medieval **Yorkshire**. – Woodbridge: Boydell 1988. 419 p.; £ 45,–.

Reynaud, Georges: Observations sur l'idée de croisade au XV^e^ siècle: De la chute de Byzance ‹29 mai 1453› à la mort de Pie II ‹14 aout 1464›. – BLE 89, 1988, 274–290.

Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487. Hrsg. von Peter Segl. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 255 S. = Bayreuther historische Kolloquien II; [enth.:] S. 7–21: Ennen, Edith: Zauberinnen und fromme Frauen – Ketzerinnen und Hexen; S. 23–70: Pitz, Ernst: Diplomatische Studien zu den päpstlichen Erlassen über das Zauber- und Hexenwesen; S. 71–102: Frank, Isnard W.: Femina est mas occasionatus – Deutung und Folgerungen bei **Thomas** von **Aquin**; S. 103–126: Segl, Peter: **Heinrich Institoris**. Persönlichkeit und literarisches Werk; S. 127–149: Schnyder, André: Der „Malleus maleficarum": Unvorgreifliche Überlegungen und Beobachtungen zum Problem der Textformen; S. 151–175: Dinzelbacher, Peter: Die Realität des **Teufels** im Mittelalter; S. 177–194: Harmening, Dieter: Hexenbilder des späten Mittelalters – Kombinatorische Topik und ethnographischer Befund; S. 195–216: Endres, Rudolf: Heinrich Institoris, sein Hexenhammer und der Nürnberger Rat; S. 217–240: Arnold, Klaus: Hexenglaube und Humanismus bei Johannes **Trithemius** ‹1462–1516›.

6. Gesamte Neuzeit

Neddermeyer, Uwe: Das Mittelalter in der **deutschen Historiographie** vom **15.** bis zum **18.** Jahrhundert. Geschichtsgliederung u. Epochenverständnis in der frühen Neuzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1988. IX, 492 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXIV; DM 98,– [Diss., Köln]

Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert. Hrsg. von Winfried Becker / Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S.

MacRobert, Iain: The black roots and white racism of early Pentecostalism in the USA. Foreword by Walter J. Hollenweger. – Lo: Macmillan 1988. XV, 142 p.; £ 28,50.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer **Wohlfeil** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Postel und Franklin Kopitzsch. – Stu: Steiner Verl. Wiesbaden GmbH 1989. 329 S.; [enth.:] S. 17–22: Wohlfeil, Rainer: Schriftenverzeichnis; S. 23–32: Laube, Adolf: Überlegungen zum Reformationsbegriff; S. 33–47: Bräuer, Helmut: Bürgerliche Oberschicht und Reformation – Betrachtungen am Beispiel sächsischer Städte; S. 48–67: Postel, Rainer: **Heinrich** der **Jüngere** und Jürgen **Wullenwever**; S. 69–89: Arnold, Klaus: Neues zu **Niklashausen 1476**; S. 90–100: Blickle, Peter: Die Zwölf Artikel der **Schwarzwälder Bauern** von **1525**; S. 101–119: Pietschmann, Horst: Zwei frühneuzeitliche Volkserhebungen im Vergleich: die ‚Comunidades' von Kastilien und der deutsche Bauernkrieg; S. 121–137: Friesen, Abraham: The intellectual development of **Thomas Müntzer**; S. 138–154: Vogler, Günter: Thomas Müntzer und die Städte; S. 155–169: Hoyer, Siegfried: Radikaler Prediger und soziales Umfeld – Bemerkungen zu Thomas Müntzers Tätigkeit in Zwickau; S. 171–192: Goertz, Hans-Jürgen: Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation; S. 193–223: Talkenberger, Heike: Prophetie und Zeitgeschehen – Texte und Holzschnitte astrologischer Flugschriften zur ‚Sintflutdebatte' 1520–1524; S. 224–237: Rublack, Hans-Christoph: Zur Rezeption von Luthers De votis monasticis iudicium; S. 239–268: Press, Volker: Die Territorialstruktur des Reiches und die Reformation; S. 269–292: Gruner, Wolf D.: Reform, Reformation, Revolution: Anmerkungen zur Regierungszeit Heinrichs VIII. von England; S. 293–306: Czok, Karl: Wirtschaftspolitik und Unternehmertum Kurfürst Augusts von Sachsen (1553–1586)

Collinson, Patrick: The birthpangs of **protestant England**. Religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lo: Macmillan 1988. XIII, 188 p.; £ 29,50.

Telle, Emile V.: **Thomas More**, le moine et Erasme. – BHR 51, 1989, 77–105.

Häring, Hermann: Naar een nieuwe omschrijving van vrijheid. **Erasmus'** diskussie met **Luther**. – TTh 29, 1989, 19–37.

Humanism, reform and reformation. The career of Bishop John **Fisher**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1988. 260 p.; £ 27,50.

Bachmann, Michael: Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6,1–8. – ZThK 86, 1989, 33–58.

Keen, Ralph: A checklist of **Melanchthon** imprints through 1560. – St. Louis: Center for Reformation Research 1988. VII, 262 p. = Sixteenth century bibliography XXVII.

‹Melanchthon, Philipp›: Melanchtons Briefwechsel. Hrsg. von Heinz Scheible. Bd. VI: Regesten 5708–6690 ‹**1550–1552**›. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988. 400 S.; DM 260,–.

Hudon, William V.: Papal, episcopal and secular authority in the work of Marcello **Cervini**. – Cristianesimo nella storia 9, 1988, 493–521.

Schützeichel, Heribert: Katholische Beiträge zur Calvinforschung. – Tr: Paulinus-Verl 1988. III, 183 S. = Trierer theologische Studien XLII.

Schützeichel, Heribert: Das altkirchliche Papsttum in der Sicht Calvins. – Cath(M) 43, 1989, 31–53.

Kandler, Karl-Hermann: CA VII – Konzentration und Weite lutherischer Ekklesiologie. – KuD 35, 1989, 70–83; S. 84–105: Schwarzwäller, Klaus: Rechtfertigung und Ekklesiologie in den Schmalkaldischen Artikeln. Eine dogmatische Studie.

Brachlow, Stephen: The communion of saints. Radical puritan and separatist ecclesiology **1570–1625**. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1988. X, 293 p. = Oxford theological monographs; £ 30,–.

8. Neuere Zeit

I Teatini. A cura di Marcella Campanelli. Introduzione di Giuseppe Galasso. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1987. XXXVI, 496 p. = L'inchiesta di Innocenzo X sui regolari in Italia I; Lire 90 000.

Olivares, Estanislao, SI: **Juan** de **Pineda**, SI, ‹1557–1637›. Biografía. Escritos. Bibliografía. – ATG 51, 1988, 5–133; p. 135–250: Moore, Eduardo, SI: Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Granada (III).

Pernot, Michel: Les guerres de religion en **France 1559-1598**. – P: Sedes 1987. 240 p., ill. = Regards sur l'histoire LXI; F 175,–.

Vega, José: La metáfora en "De los Nombres de Cristo" de Fray **Luis** de **León**. – Valladolid: Ed. "Estudio Agustiniano" 1987. 204 p.; pes 700.

Albert, Marcel: Nuntius Fabio **Chigi** und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen. – R, Frb/B: Herder 1988. XXXIV, 301 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XLIV.

Therry, Marc: Het goede doel. Bedeltoelatingen verleend door de Brugse en Gentse bisschoppen in de 17de eeuw als spiegel van de samenleving. – CBG 18, 1988, 153–176.

Texier, Roger: Le Dieu caché de **Pascal** et du Second Isaie. – NRTh 111, 1989, 3–23.

Friedrich **Spee** – Gedächtnis. Dokumentation anläßlich des 350. Todesjahres. Für die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier bearb. von Valentin Probst. – Trier: Friedrich-Spee-Gesellschaft e.V. 1988. VIII, 620 S.

Leuenberger, Robert: Die Verurteilung **Fénelons** durch Rom. Darstellung eines Gewissenskonfliktes. – ZThK 86, 1989, 157–178.

Pomeau, Jacques: Une idée neuve au **XVIII**e siècle, la tolérance. – BSHPF 134, 1988, 195–206; p. 209–218: Robert, Daniel: Renaissance de l'Église Réformée au XVIIIe siècle; p. 219–238: Plongeron, Bernard: Aux sources d'une notion fausée: les langages théologiques de la tolerance au XVIIIe siècle; p. 241–259: Lefebvre-Teillard, Anne: Les problèmes juridiques posés par l'Édit de **1787**; p. 261–280: Peronnet, Michel: Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, principal ministre du roi et l'Édit des Non Catholiques de novembre 1787; p. 281–294: Dubief, Henri: La réception de l'Édit du 17 novembre 1787 par les parlements; p. 297–307: Deyon, Solange: La République américaine, ses amis francais et le problème protestant; p. 311–328: Malino, Frances: Les communautés juives et l'Édit de 1787; p. 413–424: Encrevé, André: Remarques sur le sens général de l'Édit de 1787; p. 425–433: Lauriol, Claude: L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin du Ancien Régime; p. 435–450: Ricoeur, Paul: Tolérance, intolérance, intolérable.

Chedozeau, Bernard: Aux sources éloignées de la Révolution: les laicistes doctrinaux et la lecture de la Bible ‹XVIIIe s.›. – RSPhTh 72, 1988, 517–540.

Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen **Schleiermacher** mit Kant und Spinoza 1789–1794. – B, NY: de Gruyter 1988. VIII, 244 S. = Schleiermacher-Archiv V; Lw. DM 128,–.

Grant, John Webster: A profusion of spires. Religion in nineteenth-century **Ontario**. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1988. XXVIII, 291 p.; $ 30,–.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. von: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. II, Bd. II: Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854. Bearb. von Erwin Iserloh [u. a.]. – Mz: v. Hase & Koehler 1988. XII, 700 S.

Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum. Hrsg. von Rudolf Brändle und Ekkehard W. Stegemann. – Mchn: Kaiser 1988. 235 S.; kart. DM 49,–.

Polverani, Alberto: Vita di **Pio IX.** III: Dal 1861 al 1878. – CdV: Ed. La Post. della Causa di Pio IX / Libr. Ed. Vaticana 1988. 299 p. = Studi Piani.

Betz, Susanne: Die bayerische Gesandschaft beim Heiligen Stuhl. Vom Vorabend des I. Vatikanischen Konzils bis zu den Anfängen des Kulturkampfes. – Ffm [u. a.]: Lang 1988. III., 398 S. = Europäische Hochschulschriften III, 371; sfr 74,–.

Hofmann, Klaus Martin: Die Evangelische Arbeitervereinsbewegung 1882–1914. – Blf: Luther-Verl. 1988. 248 S. = Schriften zur politischen und sozialen Geschichte des neuzeitlichen Christentums III; kart. DM 28,– [Diss., Bochum]

Gilbert, Paul: Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de L'Action ‹1893› de Maurice **Blondel**. – Gr 70, 1989, 93–119. 291–319.

9. Neueste Zeit

Bassi, Hasko von: Otto **Baumgarten**. Ein „moderner Theologe" im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 345; kart. sfr 102,– [Diss., Kiel]

Mybes, Fritz: Der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein und seine Frauenhilfe. – Köln: Rheinland-Verl; Bonn: Habelt 1988. XII, 402 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XCII.

Kiefer, Rolf: Karl **Bachem**, 1858–1945. Politiker und Historiker des Zentrums. – Mz: Grünewald-Verl. 1989. XXIV, 228 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, IL.

Clements, Keith W.: Lovers of discord. Twentieth-century theological controversies in **England**. – Lo: SPCK 1988. X, 261 p.; £ 8,95.

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1989. X, 499 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts.

Coakley, Sarah: Christ without absolutes: a study of the Christology of Ernst **Troeltsch**. – Oxford: Clarendon Pr. 1988. IX, 214 p.; £ 25;–.

Schüßler, Werner: Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul **Tillichs**. – ZKTh 111, 1989, 1–25.

Weinzierl, Erika: Prüfstand. **Österreichs** Katholiken und der Nationalsozialismus. Unter Mitwirkung von Ursula Schulmeister. – Mödling: Verl. St. Gabriel 1988. 335 S.; DM 49,80.

Brecher, August: Kirchenpresse unter NS-Diktatur. Die katholische Kirchenzeitung für das Bistum **Aachen** im Dritten Reich. – Aachen: Einhard 1988. 154 S.; kart. DM 19,80.

Lehel, Ferenc: Dietrich **Bonhoeffers** Hegel-Seminar 1933. Hrsg. von Ilse Tödt. – Mchn: Kaiser 1988. 145 S. = Internationales Bonhoeffer-Forum VIII; kart. DM 38,–.

Kobler, John F.: Were theologians the engineers of Vatican II? – Gr 70, 1989, 233–250.

Kaufmann, Ludwig: Ein ungelöster Kirchenkonflikt: der Fall **Pfürtner**. Dokumente u. zeitgeschichtliche Analysen. – Frb/B: Ed. Exodus 1987. XXXIII, 1219 S.; Lw. DM 59,–.

Theology, the university and the modern world. Edited by Paul A. B. Clarke and Andrew Linzey. – Lo: Lester Crook 1988. 150 p.; £ 5,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Wirklichkeit und Theologie. Theolog. Versuche u. pastorale Impulse aus d. Weltkirche. (Missionstheolog. Studienwoche 1987). Hrsg.: Werner Prawdzik. – Nettetal: Steyler Verl. – Wort u. Werk 1988. 164 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXVI; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–31: Wiederkehr, Dietrich: Theologie als Zugang zur Wirklichkeit – Wirklichkeit als Zugang zur Theologie: Eine (nicht nur) autobiographische Bewegung; S. 33–39: Marquart, Margret: Krankheit und Heilen in West-Afrika; S. 41–59: Tossou, Kossi J.: Afrikanische Symbolwelt und Theologie; S. 61–71: Eriyo, Thomas H.: Die afrikanische Totenriten und deren Einfluß auf das christliche Verständnis vom Tod und vom Leben nach dem Tod; S. 73–102: Lokhande, Ajit: „Hinduisierung" christlicher Liturgie?; S. 103–132: Malek, Roman: Katholische Theologie im Kontext der chinesischen Wirklichkeit; S. 133–149: Collet, Giancarlo: Begegnung des Volkes Gottes mit dem Wort Gottes; S. 151–162: Gogolok, Osmar. Knechtschaft und Befreiung.

Kohler, Werner: Umkehr und Umdenken. Grundzüge einer Theologie der Mission. Hrsg. von Jörg Salaquarda. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 292 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVI; sfr 60,–.

Mandelbaum, Jonna Lynn K.: The missionary as a cultural interpreter. – NY [e. a.:] Lang 1989. 219 p. = American University studies VII, 46.

Poupard, Paul: Il Vangelo nel cuore delle culture. Nuove frontiere dell'**inculturazione**. – R: Città Nuova Ed. 1988. 183 p.; Lire 16 000.

Nock, David A.: A Victorian missionary and Canadian Indian policy. Cultural synthesis vs cultural replacement. – Waterloo [e. a.:] Wilfrid Laurier Univ. Pr. 1988. X, 194 p. = Editions SR IX; $ 17,50.

Walcot, Kevin: Redefining the boundaries of Mission? Challenges ahead for Missionary Societies. – Verbum SVD 29, 1988, 3–10; p. 11–22:

Knight, James: SVD Constitution 102 in the Asian context; p. 23–42: Umans, Johannes M.: Dialogue with Non-Christian religions; p. 43–54: Pates, Antonio B.: Commitment to the promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of SVD spirituality; p. 55–78: Thottan, Anthony: Divine Word Missionary brothers.

García Martín, Julio, CMF: Medios adecuados del Misionero en la implantación de la Iglesia. – ComRel 69, 1988, 385–410.

Pérez, Isacio: Cronología comparada de las intervenciones de **Las Casas** y Vitoria en los asuntos de América. – Studium 28, 1988, 235–264.

Andonegui, Javier: La ética a propósito de la conquista de América. – ScriptVict 35, 1988, 320–385.

Seibold, J. R.: La cruz, la virgen conquistadora y el corazón. La evangelización Jesuita en corrientes desde Alonso de Barzana a San Roque González de Santa Cruz ‹1592–1628›. – Stromata 44, 1988, 371–421.

Brézault, Alain – Gérard Clavreuil: Missions en **Afrique**, les Catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican. – P: Ed. Autrement 1987. 193 p., 2 cart.; F 69,–.

Prior, John Mansford: Church and marriage in an **Indonesian** village. A study of customary and church marriage among the Ata Lio of Central Flores, Indonesia, as a paradigm of the ecclesial interrelationship between village and institutional catholicism. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. V, 274 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LV; sfr 70,– [Diss., Birmingham]

Ruiz de Medina, Juan G.: Sobre los orígenes de la Iglesia Católica **Coreana**. – HS 40, 1988, 541–568.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Holm, Nils G.: Scandinavian psychology of religion (Religionspsykologins grunder, engl.). – Åbo: Åbo Akad. 1987. 162 p., graph. fig.. = Religionsvetenskapliga skrifter XV.

Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander **Böhlig**. Hrsg. von Manfred Görg. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XX, 282 S. = Ägypten und Altes Testament XIV; DM 98,–; S. IX–XX: Veröffentlichungen von Alexander Böhlig; S. 1–10: Bammel, Ernst: Das Judentum als eine Religion Ägyptens; S. 11–17: Beltz, Walter: Biblische und ägyptische Religionsgeschichte. Prämissen und Prädispositionen; S. 18–53: Betz, Otto: Die Bileamtradition und die biblische Lehre von der Inspiration; S. 54–64: Bianchi, Ugo: Omogeneita' della luce dualismo radicale nel manicheismo; S. 65–82: Görg, Manfred: **Neilos** und **Domitian**. Ein Beitrag zur spätantiken Nilgott-Ikonographie; S. 83–93: Irmscher, Johannes: Berlin und die Koptologie; S. 94–152: Nagel, Peter: Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus; S. 153–167: Parrott, Douglas M.: **Eugnostos** and "All The Philosophers"; S. 168–185: Quispel, Gilles: **Anthropos** and **sophia**; S. 186–196: Strothmann, Werner: Der Koheleth-Kommentar des **Theodor** von **Mopsuestia**; S. 197–220: Timm, Stefan: Der heilige **Mose** bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur Nachgeschichte alttestamentlicher Texte; S. 221–226: Westendorf; Wolfhart: Das leere Grab und der leere Stuhl; S. 227–239: McL. Wilson, R.: Gnostic origins. An Egyptian connection?; S. 240–278: Zandee, Jan: Der **androgyne Gott** in Ägypten. Ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers.

Beck, Roger: Planetary gods and planetary orders in the mysteries of **Mithras**. – Lei: Brill 1988. XIII, 112 p., 7 ill. 5 fig. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CIX; hfl 48,–.

Marcovich, Mroslav: Studies in Greco-Roman religions and Gnosticism. – Lei: Brill John: 1988. IX, 195 p. = Studies in Greek and Roman religion IV.

Turcan, Robert: Religion **romaine**. I: Les dieux. Avec 140 ill. sur 52 pl. II: Le culte. Avec 97 ill. sur 52 pl. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1988. 48 p., LII pl.; 39 p., 52 pl. = Iconography of religions. Sect. XVII: Greece and Rome. Fasc. I, 1.2; hfl 96,–.

Naumann, Nelly: Die einheimische Religion **Japans**. Teil I: Bis zum Ende der Heian-Zeit. – Lei: Brill 1988. XIV, 299 p. = Handbuch der Orientalistik V, 4, 1; hfl 140,–.

Reiter, Florian C.: Grundelemente und Tendenzen des religiösen **Taoismus**. Das Spannungsverhältnis von Integration u. Individualität in seiner Geschichte zur Chin-Yüan- u. frühen Ming-Zeit. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1988. VII, 173 S. = Münchener ostasiatische Studien XLVIII; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Gill, Sam D.: Native American religious action: a performance approach to religion. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. 1987. XII, 187 p. = Studies in comparative religion.

Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire. Textes réunis par Michel Cartry. – P: Pr. Univ. de France 1987. 380 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses LXXXVIII; F 380,–.

Hallgren, Roland: The good things in life: a study of the traditional religious culture of the **Yoruba** people. – Löberöd: Plus Ultra 1988. 197 p., cartes. [Diss., Lund]

VI. Religionsphilosophie

Craig, William Lane: The problem of **divine foreknowledge** and future contingents form Aristotle to Suarez. – Leiden [e. a.:] Brill 1988. XIII, 295 p. = Brill's studies in intellectual history VII; hfl 124,–.

Davidson, Herbert A.: Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1987. 428 p.; $ 15,95.

Milz, Bernhard: Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei **Kant**. – ThPh 63, 1988, 481–518.

Kellner, Manuel: **Feuerbachs** Religionskritik. – Ffm: isp-Verl. 1988. VII, 147 S. = Wissenschaft und Forschung III; kart. DM 19,–.

Ghedini, Francesco: Esperienza del nulla e negazioni di Dio. Interpretazioni dell'ateismo in **Nietzsche**. – Padova: Libr. Gregoriana Ed. 1988. 214 p. = Studi filosofici XVI; Lire 24 000.

Brose, Karl: Wittgenstein als Religionsphilosoph. Religiöse Themen in Wittgensteins „Vorlesungen über den religiösen Glauben" ‹1938›. – PhJ 96, 1989, 82–94.

O'Connor, Bernard F.: A dialogue between philosophy and religion. The perspective of Karl **Jaspers**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. XVII, 209 p.; $ 27,75.

Castillo Caballero, Dionisio: El tema del **ateísmo** en los años **1968–1987**. – Naturaleza y gracia 35, 1988, 7–63.

Ammer, Vera: Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum u. Atheismus im russischen Denken. – Mch: Sagner 1988. X, 243 S. = Slavistische Beiträge CCVIII; kart. DM 35,– [Diss., Münster]

Ernst, Norbert: Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der **analogia entis** im Denken Paul **Tillichs**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. XIII, 222 S. = Fuldaer Studien II; kart. DM 58,– [Diss., München. Hochschule für Philosophie]

Braine, David: The reality of time and the existence of God. The project of proving God's existence. – Oxf: Claredon 1988. XVI, 383 p.; £ 35,–.

Hick, John: An interpretation of religion: human responses to the transcendent. – Lo: Macmillan 1989. XV, 412 p. = Gifford lectures 1986/87.

VII. Fundamentaltheologie

Slenczka, Reinhard: Fundamentaltheologie nach Vaticanum I und II. – ThRu 53, 1988, 277–292.

Schützeichel, Heribert: Wege in das Geheimnis. Beiträge zur Fundamentaltheologie. – Trier: Paulinus-Verl. 1989. 216 S.; kart. DM 48,–.

Pié i Ninot, Salvador: Tratado de Teologia fundamental. – Salamanca: Secretariado Trinitario 1989. 425 p. = Agape VII.

Richebaecher, Wilhelm: Die Wandlung der **natürlichen Theologie** in der Neuzeit. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. VIII 414 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 350; sfr 74,– [Diss., Marburg]

Gil Ribas, Josep: Teologia de la religió. – Revista Catalana de teologia 12, 1987, 337–411; 14, 1988, 59–114.

Meland, Bernard Eugene: Essays in **constructive theology**. A process perspective. Ed. by Perry LeFevre. – Chicago, Ill.: Exploration Pr. 1988. 329 p.; $ 28,25.

Birenbaum, Harvey: Myth and mind. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. XVIII, 271 p., fig.; $ 28,25.

Ohly, Friedrich. Süße Nägel der Passion: ein Beitrag zur theologischen Semantik. – Baden-Baden: Koerner 1989. 215 S. = Saecula spiritalia XXI.

Sesboüé, Bernard, SJ: Le Christ illuminateur: le salut par **révélation**. – NRTh 110, 1988, 351–370.

Moore, Gareth: Believing in God: a philosophical essay. – Edinburgh: Clark 1988. X, 289 p.; £ 14,95.

Greisch, Jean: L'analyse de l'acte de **croire** entre histoire et épistémologie. – RSR 77, 1989, 13–44; p. 45–62; Petitdemange, Guy: Critique et nostalgie de la raison. Notes sur un texte de Horkheimer et Adorno; p. 63–91: Gisel, Pierre: Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique; p. 93–111: Delzant, Antoine: Croire, connaître, agir.

Galli, Alberto: La virtù teologale della fede. – Sacra doctrina 33, 1988, 520–565.

Hall, Douglas John: Thinking the faith. Christian theologoy in a North Amerikan context. – Minneapolis: Augsburg-Fortress 1989. 456 p.

Duboucher, Georges: La sience et la foi. Thèmes et exigences d'un dialogue. – P: Beauchesne 1988. 130 p. = Le point théologique.

Koch, Traugott: Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben. – Tü: Mohr 1989. VII, 404 S.; kart. DM 48,–.

Ducruet, Jean: La foi chrétienne dans une situation de pluralime culturel. – RTL 20, 1989, 32–58; p. 59–66: Thils, Gustav: Le fondement naturel et universel de la «liberté religieuse».

Kasper, Walter: Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987. – Heid: Winter 1989. 41 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jg. 1988, 4.

Hauerwas, Stanley: Christian existence today. Essays on Church, world, and livin in between. – Durham: The Labyrith Pr. 1988. X, 266 p.

Burke, Cormac: **Authority** and **freedom** in the Church. – Dublin: Four Courts Pr. 1988. 235 p.; £ 7,95.

VIII. Dogmatik

Simonis, Walter: Gott in Welt. Umrisse christlicher **Gotteslehre**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1988. 319 S.; kart. DM 38,–.

Laudazi, Carlo: L'uomo nel progetto di Dio. – Teresianum 39, 1988, 339–373.

Halleux, André de: «Manifesté par le Fils.» Aux origines d'une formule **pneumatologique**. – RThL 20, 1989, 3–31.

Masset, Pierre: Réflexion philosophique sur le **péché originel**. – NRTh 110, 1988, 879–902.

Jonge, Marinus de: **Christology** in context. The earliest Christian response to Jesus. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 276 p.; $ 15,95.

Rosa, Giuseppe de: Analisi critica di un singolare saggio di cristologia. – DThom 89–90, 1986/87, 3–139.

Denaux, Adalbert: L'Église comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985. – NRTh 110, 1988, 16–37. 161–180.

Colzani, Gianni: **Antropologia** teologica. L'uomo: paradosso e mistero. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 464 p. = Corso di teologia sistematica IX.

Estrada, Juan A.: Del misterio de la **Iglesia** al pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiologia misterica. – Salamanca: Ed. Sígueme 1988. 255 p. = Verdad e imagen CIV; pes 943,–.

Bueno de la Fuente, Eloy: ¿Redescubrimiento de los **laicos** o de la Iglesia? Boletín bibliográfico 1985–1987 – RET 48, 1988, 213–249.

Amengual, Josep: Església local i església particular. Una paràfrasi als textos del Concili Vaticà II. – Revista Catalana de Teologia 13, 1988, 135–177.

Kasper, Walter: Il ruolo soteriologico della Chiesa e i Sacramenti della salvezza. – Euntes docete 41, 1988, 397–420.

Ambrosio, Gianni: Cammino ecclesiale e percorsi aggregativi. – SC 116, 1988, 441–460; p. 461–511: Brambilla, Franco Giulio: Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Consilio fino a oggi; p. 512–529: Dianich, Severino: Le nuove comunità e la «grande Chiesa»: un problema ecclesiologico; p. 530–557: Angelini, Giuseppe: I «movimenti» e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale.

Theologe und **Hierarch**. [Mit Beitr. von] Magnus Löhrer . . . – Zü: Benziger 1988. 158 S. = Theologische Berichte XVII; kart. DM [enth.:] S. 11–53: Löhrer, Magnus: Dogmatische Erwägungen zur unterschiedlichen Funktion und zum gegenseitigen Verhältnis von Lehramt und Theologie in der katholischen Kirche; S. 55–77: Fries, Heinrich: Sensus fidelium. Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen; S. 79–110: Riedl, Alfons: Lehramt und Moraltheologie; S. 111–144: Müller, Alois: Ekklesiologische Erwägungen zum Thema „Gehorsam"; S. 145–158: Heinemann, Heribert: Lehrbeanstandungsverfahren – ein Problem und seine Lösungsversuche.

Antón, Angel: Fundamentación teológica de las Conferencias Episcopales. – Greg 70, 1989, 205–232.

Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status. Hrsg. von Hubert Müller [u. a.] Mit Beitr. von Ivo Fürer . . . – Düs: Patmos 1989. 304 S.; kart. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 10–35: Sieben, Hermann Josef: Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend; S. 36–43: Sobański, Remigiusz: Der Entwurf der römischen Bischofskongregation im Licht der Konzilsdebatte des II. Vaticanums; S. 44–87: Pottmeyer, Hermann J.: Der theologische Status der Bischofskonferenz – Positionen, Klärungen und Prinzipien; S. 88–115: Greshake, Gisbert: „Zwischeninstanzen" zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum"; S. 116–133: Pottmeyer, Hermann J.: Das Lehramt der Bischofskonferenz; S. 134–155: Kaufmann, Franz-Xaver: Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Shermis, Michael: **Jewish-Christian** relations. An annotated bibliography and resource guide. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1988. XV, 291 p.

The theology of the Churches and the Jewish people. Statements by the World Council of Churches and its member churches. With a commentary by Allan Brockway . . . – Geneva: WCC Publications 1988. IX, 186 p.

Religious pluralism and Lutheran theology. Papers and report from an LWF-sponsored working group, Geneva, Switzerland, october/november 1986. Ed. by J. Paul Rajashekar. – Geneva: The Lutheran World Federation 1988. 182 p. = LWF-Report 23/24 – LWB-Report 23/24.

Ellingsen, Mark: The **Evangelical movement**. Growth, impact, controversy, dialog. A study for the Institut of Ecumenical Research (Strasbourg). – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 496 p.; $ 24,95.

Barth, Hans-Martin: Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Judentum. – KuD 35, 1989, 34–53; S. 106–127: Beyerhaus, Peter: Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen. Gerhard Rosenkranz ‹1896–1983› zum Gedenken.

Symposium Methodianum ‹1985, Regensburg›: Symposium Methodianum. Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg ‹17. bis 24. April 1985› zum Gedenken an den 1100. Todestag des Hl. **Method**. Hrsg. von Klaus Trost . . . – Neuried: Hieronymus 1988. XII, 727 S., Ill., graph. Darst. = Selecta Slavica XIII; DM 180,–.

Slenczka, Reinhard: Gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Das Verständnis der **Rechtfertigung** in der evangelischen Kirche und die Verständigung über die Rechtfertigung mit der römisch-katholischen Kirche. – NZSystThR 30, 1988, 294–316.

Kindt-Siegwalt, Irmgard: Die Antwort der Kirchen auf **Lima** und ihre Auswertung. – OekRu 38, 1989, 1–13; S. 14–29: Witzel, Johann-Hinrich: Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses; S. 30–46: Wenz, Gunther: Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima; S. 47–61: Schäfer, Rolf: Die Einheit der Kirche im Studiendokument „Den einen Glauben bekennen".

Schmidt-Leukel, Perry: Die Suche nach einer Hermeneutik interreligiösen Dialogs: Phasen der ökumenischen Diskussion. – UnSa 43, 1988, 178–188; S. 189–200: Eck, Diana L.: Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs; S. 201–209: Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen: Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission. Dokument des Römischen Sekretariats für die Nichtchristen (Pfingsten 1984).

Doop, Eucharistie, Ambt (BEM). Het katholieke antwoord. – Collationes 19, 1989, 76–113.

Brun, Maria. Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit e. Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou. – Frb/S: Universitätsverl. 1988. XLI, 230 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XVIII; sfr 56,– [Diss., Freiburg/S]

Halleux, André de: Foi baptême et unité. À propos du texte de **Bari**. – Irénikon 61, 1988, 155–188; p. 189–206: Lanne, Emmanuel: Foi, sacrements et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari.

Forte, Bruno: Il trattato di ecclesiologia: una impostazione ecumenica. – Studi ecumenici 4, 1988, 153–166; p. 167–182: Cereti, Giovanni: Contributo dei dialoghi fra le Chiese per un trattato di ecclesiologia; p. 183–192: Rostagno, Sergio: Ecclesia abscondita. Appunti su un concetto controverso; p. 193–206: Salachas, Dimitri: L'ecumenismo nello schema del futuro Codice di Diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche; p. 207–238: Altissimo, Lorenzo C.: Mille anni di cristianesimo in Russia.

Living today towards visible unity. The 5th International Consultation of United and Uniting Churches. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publications 1988. XII, 135 p. = Faith and order paper CXLII; sfr 18,–; [cont. e. a.:] p. 3–20: Report of the Fifth International Consultation of United and Uniting Churches; p. 21–38: Crow, Paul A.: Reflections on models of Christian unity; p. 39–48: Welch, Elizabeth: Living in a United Church in the continuing search for unity: a local example; p. 49–69: Black, Alan W.: Unity, renewal and participation in united and uniting churches; p. 70–86: Boseto, Leslie: Models of mission and diakonia for united and uniting Churches; p. 87–97: Mickelson, Arnold R.: Unity in an intra-confessional context.

X. Moraltheologie

Antolí, Miguel: Los primeros renovadores de la moral en el siglo **XIX**. – RET 48, 1988, 277–290.

Demmer, Klaus: Moraltheologische **Methodenlehre**. – Frb/B [u. a.:] Herder; Frb/S: Univ.-Verl. 1989. 223 S. = Studien zur theologischen Ethik XXVII; DM 29,–.

Kagan, Shelly: The limits of morality. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIII, 415 p. = Oxford ethics series; £ 35,–.

Woschnak, Werner: Zum Begriff der **Sitte**. Überlegungen zum Verhältnis von Sitte, moralischer Autonomie und Rechtsordnung. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1988. 218 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte 505 = Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik XXI–II; DM 50,–.

Composta, Dario: Riflessioni teologico-filosofiche sul fondamento della morale. – Divinitas 33, 1989, 131–150.

McCormick, Richard A.: Moral theology 1940–1989: An overwiev. – ThSt 50, 1989, 3–24; p. 25–43: Langan, John: Catholic moral rationalism and the philosophical bases of moral theology; p. 44–69: Gustafson, James M.: Roman catholic and protestant interaction in ethics: An interpretation; p. 70–94: Hollenbach, David: The common good revisited; p. 95–119: Sulmasy, Daniel P.: By whose authority? Emerging issues in medical ethics; p. 120–150: Cahill, Lisa Sowle: Catholic sexual ethics and the dignity of the person: A double message; p. 151–167: Orsy, Ladislas: Moral theology and canon law: The quest for a sound relationship.

Guroian, Vigen: Incarnate love: essays in Orthodox ethics. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1987. XII, 212 p.; $ 24,95.

Gerardi, Renzo: Riflessioni etiche sul morire umano. – Lateranum 54, 1988, 119–139; p. 140–163: Cozzoli, Mauro: «Dare ragione della speranza.» Istanze etiche della speranza teologale.

Dijkman, J. H.: Integratie van het verhaal in de ethiek. Mogelijkheden en grenzen van het narratieve binnen een theologisch-ethische handelingstheorie. – TTh 28, 1988, 50–72.

Barry, Robert, OP – Matthew Murphy: Can deterrence be moral? – Thomist 52, 1988, 719–736.

Cannon, Katie G.: **Black womanist** ethics. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 182 p. = American Academy of Religion. Academy series LX; $ 10,95.

Stevenson, William R.: **Christian love** and **just war**. Moral paradox and political life in St. **Augustine** and his modern interpreters. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1987. XV, 166 p.; $ 29,95.

Miller-McLemore, Bonnie J.: **Death, sin** and the moral life. Contemporary cultural interpretations of death. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 196 p. = American Academy of Religion. Academy series LIX; $ 13,95.

Barreau, Hervé: **Bioéthique** et éthique de la vie. – NRTh 111, 1989, 194–216.

Guzzetti, Giovanni Battista: **Ecologia**, popolazione e morale. – Leumann (Torino): Ed. Elle di Ci 1988. 215 p., graph. ill., tab. = Saggi di teologia.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia Internationalis spiritualitatis. A Pontificio Istituto Spiritualitatis O.C.D. edita. Vol. 20, **1985**. – R: Edizione Teresianum 1988. XXXIV, 628 p.; Lire 95 000.

Nürnberg, Rosemarie: **Askese** als sozialer Impuls. Monast.-asket. Spiritualität als Wurzel u. Triebfeder sozialer Ideen u. Aktivitäten d. Kirche in Südgallien im 5. Jh. – Bonn: Borengässer 1988. XXX, 354 S. = Hereditas II; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

O'Dwyer, Peter: **Mary**: a history of devotion in **Ireland**. – Dublin: Four Courts Pr. 1988. 331 p.; £ 27,50.

Vogüé, Adalbert de: En lisant Jonas de Bobbio. Notes sur la vie de saint **Colomban**. – Studia monastica 30, 1988, 63–104.

Ruyffelaere, R.: Les «Historiae fundationum monasteriorum» et leurs sources orales au XII[e] siècle. – Sacris erudiri 29, 1986 (ersch. 1988), 223–247; p. 249–268: Van Acker, Leven: Het zogenaamde «Commendatorium Haffligeniense» van **Nicolaus Mis**; p. 269–312: Declercq, Georges: Het kapittel van **Harelbeke** in de **11**de en **12de** eeuw. Een bijdrage tot de studie van de «vita canonica» in Vlaanderen; p. 313–360: Jocqué, Luc: **Saint-Victor** et **Windesheim**. L'influence sur les usages windeshémiens au début du XVI siècle.

Mursell, Gordon: The theology of the Carthusian life in the writings of St. **Bruno** and **Guigo I.** – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1988. 184 p.

Hart, Michael Joseph: Dynamics of Franciscan fraternity. A study of spirit, word, obedience and poverty in the writings of St. **Francis** of **Assisi**. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1988. VIII, 364 p. = Roma. Pont. Athenaeum Antonianum, Fac. Theol., Sectio Franciscana spiritualitatis. These ad doctoratum 297.

Piazzoni, Ambrogio: **Guglielmo** di **Saint-Thierry**: Il declino dell'ideale monastico nel secolo **XII**. – Roma: Borromini 1988. 229 p. = Studi storici 181–183; Lire 30 000.

Pacho, Eulogio: La Iglesia, sacramento de unidad, raíz de la espiritualidad de **Francisco Palau**. – Teresianum 39, 1988, 275–303.

Lievens, Robrecht – J. W. van Maren: Een Middelnederlandse ontlening uit het Buch von geistlicher Armuth. – OGE 62, 1988, 289–310; p. 311–348: Vaske, B. A. M.: De handschriften van het Haarlemse begijnhof.

Rico Seco. Atilano: La espiritualidad de Fray **Luis** de **Granada**. ‹Vocación universal a la santidad.› – CTom 115, 1988, 491–520.

Walter **Hilton**'s latin writings. Ed. by John P. H. Clark ... Vol. I. II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Univ. Salzburg 1987. VI, 479 p. Analecta Cartusiana CXXIV.

Morinay, Jean: Marie et la faiblesse de Dieu: Essai de présentation du message spirituel de saint Louis-Marie **Grignion** de **Montfort**. – P: Nouvelle Cité 1988. 323 p.; F 98,–.

Pochat, Geneviève: **François** de **Sales** et la pauvreté. – P: Éd. S.O.S. 1988. 262 p.; F 85,–.

The British. Their religious beliefs and practices **1800–1986**. Ed. by Terence Thomas. – Lo, NY: Routledge 1988. VII, 247 p. = Library of religious beliefs and practices; £ 9,95.

Silva, González S.M., CMF: L'«Introduzione alla vita devota» e la spiritualità apostolica. – Claretianum 28, 1988, 115–168.

Gmelch, Michael: **Gott** in **Frankreich**. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. – Wü: Echter 1988. XIII, 285 S.; kart. DM 29,– [Diss., Würzburg]

Weiler, Antonius G.: Vernieuwing in trouw. Beschouwingen over de ontwikkelingen in kerk en samenleving. – [Baarn]: Arbor 1988. 407 blz.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Gottwald, Heinz: Vergleichende Studie zur **Ökonomik** des **Aegidius Romanus** und des Justus **Menius**. Ein Beitr. zum Verhältnis von Glaubenslehre einerseits und Wirtschaftsethik sowie dem Sozialgebilde „Familie" andererseits. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. VIII, 426 S. = Europäische Hochschulschriften III, 378; sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M]

Blasi, Anthony J.: Early Christianity as a social movement. – NY [e. a.:] Lang 1988. 240 p = Toronto studies in religion V; sfr 48,30.

L'enseignement social chrétien. Dimensions actuelles / Université Volante Internationale. Ed. par Patrick de Laubier. – Frb/S: Ed. Univers. 1988. 285 p. = Prémices IX.

Baubérot, Jean: Le protestantisme dans une société postsécularisée. – RThPh 120, 1988, 41–62.

Furger, Franz: Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen **Sozialethik**. – Mstr: Aschendorff 1989. V, 206 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster XX.

Endres, Josef. **Gemeinwohl** heute. – Innsbr: Tyrolia-Verl. 1989. 216 S.

Religious sociology – interfaces and boundaries. Ed. by William H. Swatos. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1987. XIV, 194 p. = Contributions in sociology LXIV; $ 37,95, [cont.:] p. 15–26: Balswick, Jack O.: Sociology, christianity, and humanity; p. 27–40: McAllister, Ronald J.: Theology lessons for sociology; p. 41–56: Garrett, William R.: The sociological theology of H. Richard **Niebuhr**; p. 57–68: Gustafson, Paul M.: A sociological and fraternal perspective on James M. **Gustafson**'s ethics; p. 69–86: Jung, L. Shannon: Ethics and the image of the self in the theology of story; p. 87–102: Hillery, George A.: On freedom, love, and community; p. 103–114: Swatos, William H.: The power of prayer: Observations and possibilities; p. 115–124: Hegy, Pierre: The invisible religion of Catholic charismatics; p. 125–140: Schoenfeld, Eugen: Militant religion; p. 141–152: Balswick, Jack O.: The psychological captivity of Evangelicalism; p. 153–164: Swatos, William H.: Clinical pastoral sociology.

Kruip, Gerhard: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik soz. Strukturen am Beispiel ausgew. Stellungnahmen aus der kath. Kirche **Mexikos** ‹**1982–87**›. – Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach 1988. VI, 597 S., graph. Darst. = Forschungen zu Lateinamerika XIX; kart. DM 59,– [Diss., Würzburg]

Ciccone, Lino: Per una cultura della vita a partire dalla **famiglia**. Responsabilità generosa nel dono della vita. – Leumann (Torino): Ed. Elle di Ci 1988. 150 p. = Saggi di teologia; Lire 40 000.

Reinders, J. S.: **Violence**, victims and reights. A reappraisal of the argument from institutionalized violence with special reference to Latin American liberation theology. – Amst: Free Univ. Pr. 1988. 256 p.

Becker, Karl Heinz: Christus in der Arbeitswelt. Theolog. Grundsätze des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA). Karl Heinz Becker, Wilhelm Fahlbusch, Walter Sohn. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1988. 98 S. = Vorlagen. N.F. VI; kart. DM 9,80.

Business and religion in **Britain**. Ed. by David J. Jeremy. – Brookfield [e. a.:] Gower 1988. IX, 216 p., fig. = Business history series V; £ 30,–.

Liehr, Wilfried: Katholizismus und Demokratisierung in **Brasilien**. Stimulierung von sozialen Lernprozessen als kirchl. Reformpolitik. – Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach 1988. XVII, 468 S., 2 Kt. = Forschungen zu Lateinamerika XVII; kart. DM 59,– [Diss., Frankfurt/M]

Wogaman, J. Philip: Christian perspectives on **politics**. – Phil: Fortress Pr. 1988. IX, 309 p.; $ 18,95.

Spirit matters. The worldwide impact of religion on contemporary politics. Ed. by Richard L. Rubenstein. With an introduction by Huston Smith. – NY: Paragon House Publ. 1987. XXVII, 384 p. = A Washington Institute Book; $ 12,95.

Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Klaus-M. Kodalle. – Ffm: Athenäum 1988. 301 S.

XIII. Kirchenrecht

Gillmann, Franz: Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik von Franz Gillmann. Hrsg. Rudolf Weigand. Bd. I: Schriften zum Dekret Gratians und zu den Dekretisten. – Wü: Echter 1988 = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft V; DM 56,–.

Gaudemet, Jean: Charisme et droit. Le domaine de l'évêque. – ZSavRG-Kan 74, 1988, 44–70; S. 141–167: Fransen, Gérard: États différents d'une même Question disputée. Fortsetzung; S. 246–280: Wolter, Udo: **Amt** und **Officium** in mittelalterlichen Quellen vom **13.** bis **15.** Jahrhundert; S. 328–347: Pennington, Kenneth: **Johannes Andreae**'s Additiones to the Decretals of Gregory IX; S. 391–421: García y García, Antonio: El tratado „De annatis" de Antonio **Augustín**; S. 519–534: Schnizer, Helmut: Eigentum an Kirchen nach den päpstlichen Gesetzbüchern; S. 1–34: Landau, Peter: Ulrich **Stutz** und der Codex Iuris Canonici von 1917; S. 27–43: Grass, Nikolaus: Ulrich Stutz und die österreichische Kirchenrechtswissenschaft.

Grass, Nikolaus: **Österreichs Kirchenrechtslehrer** der Neuzeit, bes. an den Univ. **Graz** und **Innsbruck**. Mit einem Geleitwort von Alfons Maria Kard. Stickler. – Frb/S: Universitätsverlag 1988. VIII, 402 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXVII.

Castillo-Lara, Rosalio: Histoire et principes du livre **III** du code de 1983. – Année canonique 31, 1988, 17–54; p. 55–94: Sesboüe, Bernard: La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie; p. 95–115: Urrutia, Francisco: La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible; p. 117–130: Feliciani, Giorgis: La **prédication** des laïcs dans le code; p. 131–145: Morrisey, Francis G.: Status juridiques des personnes dans le code et communication du magistère; p. 147–156: Passicos, Jean: Le statut des instruments de catéchèse dans le code; p. 157–174: Carrez, Maurice: Y a-t-il un magistère dans les églises de la réforme?; p. 207–215: Le Léannec, Bernard: «La Croix.» Un quotidien catholique dans son rapport au magistère; p. 219–247: Farret, Alain: Quelles nullités de mariage demain?; p. 249–268: Friedlander, Colette: Décentralisation et identité cistercienne. Une recherche dans le droit monastique contemporain; p. 269–289: Valdrini, Patrick: La nouvelle «loi propre de la Mission de France»; p. 291–310: Jounel, Pierre: La célébration du synode diocésain; p. 311–320: Echappé, Olivier: Un mode de preuve injustement méconnu en droit canonique: l'amicus curiae; p. 321–342: Messner, Francis: Peut-on définir juridiquement la religion? L'exemple de la république fédérale d'Allemagne; p. 343–367: Onorio, Joël-Benoît: **Droits** et **libertés** publiques selon le Concile Vatican II.

Bolognini, Franco: Lineamenti di diritto canonico. – Torino: Giappichelli 1988. 371 p.; Lire 35 000

Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. **219** des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS 1988. XXVII, 158 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe II; kart. DM 19,80.

Lahidalga Aguirre, J. M. de: El trasfondo histórico-jurisprudencial del canon **1026**. – ScriptVict 35, 1988, 57–89; p. 386–412: Lahidalga Aguirre, J. M. de: Del canon **214** del viejo Código al canon **1026** del Código 1983: coacción y celibato.

Geringer, Karl-Theodor: Die Ehenichtigkeitsklage. – AkKR 156, 1987, 412–431; S. 432–459: Kotzula, Stephan: Zur **Exkommunikation** im CIC/1983. Eine Definitionsmöglichkeit vom Communiobegriff her.

Borras, Alphonse: Appartenance à l'Eglise, communion ecclésiale et excommunitiation. Réflexions d'un canoniste. – NRTh 110, 1988, 801–824.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Gräb, Wilhelm: Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung. – ZThK 85, 1988, 474–492.

Greinacher, Norbert: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft. – ThQ 168, 1988, 283–299.

Josuttis, Manfred: Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. Bd. II: Der Traum des Theologen. – Mchn: Kaiser 1988. 237 S.; DM 36,–.

Otto, Gert: Praktische Theologie. Bd. II: Handlungsfelder der praktischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1988. 388 S.; kart. DM 68,–.

Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre. Jacques Audinet [e. a.] Préface de René Marlé. Institut Catholique de Paris. – P: Beauchesne (1988). 210 p. = Le point théologique XLIX; F 105,–; [cont.:] p. 11–27: Sommet, Jacques: L'image du monde dans la société de ce temps; p. 29–52: Marlé, René: L'institution de l'écriture; p. 53–78: Pasqiuer, Abel: A propos des demandes de baptême des petits enfants ... Mythe, idéologie, utopie; p. 79–92: Bellet, Maurice: L'Usure; p. 93–106: Audinet, Jacques: De l'artisanat théologique; p. 117–133: Pasquier, Abel: Typologie des mécanismes du transmettre; p. 135–165: Pasquier, Abel: Les formes du transmettre contemporain; p. 167-206: Audinet, Jacques: Dispositif du «Transmettre» et «Confession de foi».

Pierrard, Pierre: Les **laïcs** dans l'Église de France ‹**XIX**e–**XX**e siècle›. – P: Éd. Ouvrières 1988. 298 p.; F 148,–.

Bojorge, H.: El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la teología del laicado. – Stromata 44, 1988, 423–474.

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. IV: Jugend der Kirche. Selbstdarstellung von **Verbänden** und Initiativen. Hrsg. von Günter Biemer ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 413 S.; DM 58,–.

Schmidt-Rost, Reinhard: **Seelsorge** zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem **19.** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 144 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXII; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Bommer, Josef: **Gemeinde** auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde. – Mchn: Pfeiffer 1988. 151 S.

Reierson, Gary B.: The art in **preaching**. The intersection of theology, worship, and preaching with the arts. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. VIII, 168 p.; $ 25,25 [Diss., Minneapolis]

Wekel, Paul: Theologie der **Konfirmation**. – Rgb: Roderer 1988. 323 S. = Theorie und Forschung XXIV = Philosophie und Theologie III; DM 58,–.

Mit **Außenseitern** leben. Eine Herausforderung für die Christen. Hrsg.: Konrad Baumgartner, Michael Langer. – Rgb: Pustet 1988. 270 S., graph. Darst.; kart. DM 29,80.

Stackhouse, Max L.: Apologia. Contextualization, globalization, and mission in theological **education**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1988. XVI, 237 p.; $ 14,95.

Seelsorge und **Religionsunterricht**. Hrsg. von Gerhard Büttner ... – Menden: Trapez-Verl. 1988. 145 S. = Religion heute. Extra; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 9–44: Sauer, Gert: Seelsorge und Unterricht; S. 45–74: Büttner, Gerhard: Sich um die Seele der Schüler sorgen ... Pastoralpsychologische Überlegungen zum Religionsunterricht als Lebens- und Glaubenshilfe; S. 75–85: Büttner, Gerhard: Seelsorgerliche Elemente im Religionsunterricht; S. 86–97: Sauer, Gert: Zur Selbstfindung von Schülern und Lehrern, S. 98–104: Spilling-Nöker, Christa: Seelsorge – am Rande?!; S. 105–129: Ellerbrock, Jochen: Seelsorge allein den Seel-Sorgern überlassen?; S. 130–145: Schwarzenau, Paul: Vom Sinn der „Stunde". Problematische Aspekte des Religionsunterrichts im Licht der Tiefenpsychologie C. G. Jungs.

Ritter, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext: die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang; eine grundlegende Studie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 340 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik IV; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Regensburg. Kurzfassung]

XV. Liturgiewissenschaft

Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien **Nocent**. A cura di Giustino Farnedi. – R: Abbazia S. Paolo 1988. 692 p. = Studia Anselmiana XCV = Analecta liturgica XII; Lire 60 000; [cont.:] p. 12–23: Bibliografia del Prof. Adrien Nocent: 1955–1987; p. 25–34: Scicolone, Ildebrando: La Liturgia è vita: Adrien Maurice Nocent; p. 35–44: Augé, Matias: Preghiera Liturgica e non Liturgica. Alcune riflessioni su un dibattito ancora in atto; p. 45–80: Baroffio, Bonifacio: *L'Ordo Missae* del Rituale-Messale **Vallicelliano** E 62; p. 81–112: Böckmann, Aquinata: Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet?; p. 113–124: Brovelli, Franco: Ragioni e compiti del movimento liturgico. Un singolare testo di M. Bendiscioli scritto nel 1931; p. 125–148: Chavasse, Antoine: Le **Sacramentaire Grégorien**. Les additions et remaniements introduits dans le témoin P; p. 149–162: Chupungco, Anscar J.: The adaptation of the liturgical year: A theological perspective; p. 163–176: De Clerck, Paul: La Prière Gallicane «Pater Sancte» de l'Ordination Episcopale; p. 177–204: Dell'Oro, Ferdinando: Frammento di Rotolo Pontificale del secolo **XI**; p. 205–214: Dupont, Jacques: Laisse là ton offrande, devant l'Autel ...; p. 215–224: Gy, Pierre-Marie: Les répons de l'Office nocturne pour la fête de S. **Martin**; p. 225–246: Hänggi, Anton: Zwei interessante alte *Ordines Unctionis Infirmorum* in **Basler Missale** des **11.** Jahrhunderts; p. 247–272: Jounel, Pierre: Liturgie et société dans la Rome Papale en 1870; p. 273–286: Kavanagh, Aidan: Notes on dismissals in the divine liturgy of **Constantinople**; p. 287–310: Lang, Odo: *Serviendo consumi.* Gedanken zu einer benediktinisch-liturgischen Spiritualität; p. 311–332: Martimort, Aimé Georges: La lecture patristique dans la Liturgie des Heures; p. 333–358: Molin, Jean-Baptiste: Quelques textes médiévaux de la **Prière Universelle**; p. 359–374: Mpongo, Laurent: Vers un **rite africain** de la célébration de la passion du Seigneur; p. 375–389: Neunheuser, Burkhard: Ut Mysterium paschale vivendo exprimatur; p. 391–411: Olivar, Alexandre: *Prósjomen.* El contexto histórico de una antigua fórmula litúrgica; p. 413–436: Panimolle, Salvatore A.: Il battesimo e la pentecoste dei Samaritani; p. 437–467: Ramis, Gabriel: Los formularios Romanos de las misas de Bendición de vírgenes y viudas; p. 469–485: Raquez, Olivier: Les Confessions de foi de la Chirotonie Episcopale des Eglises Grecques; p. 487–515: Stadelmann, Andreas: Bemerkungen zur Rolle des **Kult**es im **Proverbienbuch**; p. 517–529: Studer, Basil: Das christliche **Fest**, ein Tag der gläubigen Hoffnung; p. 531–552: Taft, Robert: Melismos and comminution. The **fraction** and its symbolism in the **Byzantine** tradition; p. 553–573: Triacca, Achille M.: Le varianti redazionali della *Praefatio VI de Dominicis 'per annum'* nelle due edizioni del *Missale Romanum*; p. 575–596: Valenziano, Crispino: La *Ratio studiorum di* Jean **Mabillon**; p. 597–615: Verbraken, Pierre-Patrick: Vingt-cinq notices liturgiques tirées des rétractations inédites de dom Germain **Morin**; p. 621–640: Vogüé, Adalbert de: Les Offices nocturnes de Saint **Colomban** et des «Catholiques»; p. 643–681: Zanon, Giuseppe: Il **rituale** di **Brescia** del **1570** modello del Rituale Romano di Paolo V.

Keller, Erwin: **Eucharistie** und **Parusie**. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit. – Frb/B: Universitätsverl. 1989. XV, 262 S. = Studia Friburgensia. N.F. LXX; sfr 48,– [Diss., Freiburg]

Carle, Paul-Laurent: Le mystère de Dieu et la liturgie des images dans la Nouvelle Alliance. L'enseignement des Conciles: Nicée II ‹787›. – DThom 89–90, 1986/87 (ed. 1988), 134–169.

Bellavista, Joan: La quaresma en el Sacramentari de **Barcelona**. – Revista Catalana de Teologia 13, 1988, 179–204.

Zimmermann, Joyce Ann: Liturgy as language of faith. A liturgical methodology in the mode of Paul Ricoeur's textual hermeneutics. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. XVII, 263 p.; $ 25,50.

Kilmartin, Edward J.: Christian liturgy: theology and practice. Vol. I: Systematic theology of liturgy. – Kansas City, Mo.: Sheed & Ward 1988. XI, 405 p.; $ 16,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr.29, 4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Achim Engstler, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Prof. Dr. William Hoye, Scharnhorststr. 103, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Huber, Hirtenaue 17, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3a, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg, Fachbereich Ev. Theologie, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Dr. Johannes Meier, Friedenstr. 47, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Postfach 1621, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Paul Mikat, Erich-Hoepner-Str. 21, 4000 Düsseldorf; Ak. ORat Gerd Mink, Inst.f.ntl. Textforschung, Georgskommende 7, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, 8000 München 60; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. DDr. Heinrich Schipperges, Schriesheimer Str. 59, 6915 Dossenheim; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, 8358 Vilshofen; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, 5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8-10, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr.4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Marie-Theres Wacker, Hederbornstr. 26, 4790 Salzkotten 11; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str.30, 8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialwissensch., Pferdegasse 3, 4400 Münster; Prof. Dr. Stephan Wisse, Kapuzinerstr. 27-29, 4400 Münster.

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

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt folgender Prospekt bei:
Für eine Christologie in neuer Sprache (Verlag Aschendorff Münster).