ThEOL

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1989** **85. Jahrgang**

Ziegler, Josef Georg: Neuere Veröffentlichungen zur Geschlechtsmoral . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Weippert, Helga: Palästina in vorhellenistischer Zeit (Erich Zenger)
Dohmen, Christoph: Schöpfung und Tod (Heinrich Groß)
Stipp, Hermann-Josef: Elischa Propheten Gottesmänner (Hans-Christoph Schmitt)
Van Grol, Hermanus Wilhelmus Maria: De versbouw in het klassieke Hebreeuws (Wolfram von Soden)
Wengst, Klaus: Pax Romana (Rainer Kampling)
Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium (Alexander Sand)
Lüdemann, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte (Alfons Weiser)
Fricke, Weddig: Standrechtlich gekreuzigt (Adolf Kolping)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 204
Heck, Eberhard: MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters (Norbert Brox)
Andersson-Schmitt, Margarete / Hedlund, Monica: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala (Ludwig Hödl)
Führer, Werner: Das Wort Gottes in Luthers Theologie (Jared Wicks)
Steinmetz, David C.: Luther in Context (Jared Wicks)
Heinz, Johann: Justification and Merit (Jared Wicks)
Nicol, Martin: Meditation bei Luther (Jared Wicks)
Schröer, Alois: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648) (Peter Thaddäus Lang)
Lehmann, Wolfgang: Hans Asmussen (Laurentius Klein)
Der Holocaust und die Protestanten (Kurt Meier)

Dogmatik . . . . . Sp. 218
Brauchen wir ein neues Konzil? (Michael Sievernich)
Salman, Elmar OSB: Neuzeit und Offenbarung (Jochen Hilberath)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 221
Enichlmayr, Johann: Wieder verheiratet nach Scheidung (Klaus Lüdicke)
Flatten, Heinrich: Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht (Klaus Lüdicke)
Beykirch, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? (Heinrich J. F. Reinhardt)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 228
Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand (Werner Wolbert)
Pryszmont, ks. Jan: Historia teologii moralnej (Geschichte der Moraltheologie) (Joachim Piegsa)
Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Berthold Wald)
Für ein Lebensrecht der Schöpfung (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 233
Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie (Norbert Mette)
Müller, Wunibald: Homosexualität (A. M. J. M. Herman van de Spijker)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 238
Stolz, Fritz: Grundzüge der Religonswissenschaft (Adel-Theodor Khoury)
Stolz, Fritz: Christentum (Erdmann Sturm)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 239
Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit (Helmut Hoping)
Becker, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins (Werner Bröker)
Bosshard, Stefan Nikolaus: Erschafft die Welt sich selbst? (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt (Corona Bamberg)
Schneider, Michael: Das neue Leben (Friedrich Wulf)

Bibliographie . . . . . Sp. 249

Neuere Veröffentlichungen zur Geschlechtsmoral

von Josef Georg Ziegler

I.

Der emeritierte Tübinger Alttestamentler H. Haag und seine langjährige wissenschaftliche Mitarbeiterin K. Elliger haben bereits eine kommentierte Übersetzung des Hohenliedes[1] herausgegeben. Nunmehr legen sie den Ertrag ihrer Studien unter dem ebenfalls dem Hohenlied 2,7. 3,5 entnommenen Refrain „Stört nicht die Liebe" vor.[2]

Veranlaßt wurde die Veröffentlichung durch „die Kluft zwischen der Theorie des kirchlichen Lehramts, auf der zur Zeit vor allem der Papst selbst insistiert und der gelebten Moral der Christen ... solange die Sexualmoral auf den zwei Pfeilern steht: Sexualität hat ihren legitimen Ort nur in der Ehe, und diese Ehe ist unauflöslich, solange bleiben die Fronten zwischen Theologie und Praxis verhärtet ... Die Moraltheologen sind ratlos ... (Um) wieder Bewegung in die festgefahrene Kontroverse zu bringen, (möchten wir) biblische Perspektiven zur ... Sexualität anbieten, wie sie (vielleicht) auch der heutige Mensch akzeptieren könnte" (9f). Deshalb würden sowohl der heutige Erkenntnisstand über die Aussagen der Offenbarung als auch Ansichten der Humandisziplinen über die Sexualität zusammengesehen und „allgemein verständlich" dargestellt. Beide Erkenntnisquellen unterstünden der sozio-kulturellen Entwicklung, woraus die „Wandelbarkeit der Normen", die „Preisgabe der Naturrechtslehre" und die „Pluralität der Theologie" resultiere. Letztlich geht es darum, die Wandelbarkeit der Glaubensaussagen und der ethischen Vorstellungen sichtbar zu machen (12f).

Die angezeigte erkenntnistheoretische Position führt zu dem Ergebnis: „Die biblischen Sexualvorschriften wurzeln in der jeweiligen historischen Situation und wenden sich auch an Menschen des eigenen Kulturkreises ... Es gibt in der Bibel keine Eindeutigkeit, in vielen ethischen Bereichen nicht und schon gar nicht in der Sexualität ... Denn außer Ehebruch kann kein Sexualverhalten unter Berufung auf die Bibel als sündhaft erklärt werden: weder außereheliche Beziehungen noch Selbstbefriedigung noch Homosexualität noch Prostitution ... Bei aller grundsätzlicher Leibfreundlichkeit, vor allem des Alten Testamentes, stellt die Bibel das Sexualverhalten weitestgehend in die Eigenverantwortung des Menschen ... Ethisch-moralisch aber beginnt die Sünde dort, wo der Mensch sich selbst oder anderen Schaden zufügt, daß heißt verantwortungslos handelt" (224f).[3]

Trotz der behaupteten generellen Relativität der Sexualnormen wird als Konstante registriert: „Die Problematik und Ambivalenz der Sexualität ist in

[1] „Wenn er mich doch küßte." Das Hohelied der Liebe. Tübingen 1983. Reinbeck ²1985.

[2] **Haag**, Herbert / **Elliger**, Katharina: **„Stört nicht die Liebe."** Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel. – Olten, Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1986, 271 S., kart. DM 32.–

[3] Vgl. die Thesen der „Sexualökonomie" von A. Camfort, Der aufgeklärte Eros. München 1963; E. Reich, Die sexuelle Revolution. Frankfurt 1966 oder H. Markuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt 1967.

UB Tübingen
06. OKT. 1989
J 210

der Struktur des Menschen begründet" (29). Gemeint ist auf der einen Seite das faszinierende Erlebnis, auf der anderen Seite die Überwältigung beim Orgasmus. Die psychischen Unterschiede zwischen Mann und Frau „sind jedoch genetisch bedingte Verhaltensweisen, nicht aber, wie früher angenommen, biologisch bedingte Wertungen ... Gelänge beiden, Mann und Frau, die Befreiung aus der bisherigen Rollenzuweisung und aus der Festlegung auf geschlechtsspezifische Werte, dann stünde am Ende die ‚androgyne Persönlichkeit' ... Auf diese Weise könnte auch die theoretische, rationale, männliche Theologie aus ihrer Enge befreit werden" (65f).

„Die Notwendigkeit, Sexualverhalten lernen zu müssen, spricht gegen eine angeborene oder naturbedingte Triebhaftigkeit. Nicht weil der Mensch durch biologische Vorgänge, die durch innere Spannungen verursacht werden, zu einer Triebabfuhr gedrängt wird, ist er sexuell (wie Sigmund Freud glaubte), sondern weil er Sexualität als angenehm erfahren hat, sucht er immer wieder in Phantasie oder Wirklichkeit Reize und Anregungen, die ihn sexuell stimulieren. Deshalb ist die sexuelle Erregbarkeit um so stärker ausgeprägt, je häufiger der Mensch von klein auf positive sexuelle Erfahrungen gemacht hat. Und sie verkümmert durch lange Enthaltsamkeit" (75). „Wer die Selbstbefriedigung verbietet oder durch Schuldgefühle belastet ...,[4] macht sich schuldig an der normalen Entwicklung des jugendlichen Menschen. Orgasmusfähigkeit aber ist eine wichtige persönliche Bereicherung. Sie ermöglicht erst die Erfahrung der Orgasmusbedürftigkeit, die die Voraussetzung für ein gesundes partnerschaftliches Sexualleben bildet. Nicht selten sind ehelos lebende Menschen orgasmusunfähig und -unbedürftig" (117). „Leidenschaftlich fordern deshalb die Sexualwissenschaftler, daß auch für Jugendliche sexuelle Grundrechte gelten müssen" (76).

„Damit Sexualität zu einer kultivierten Körpersprache wird, sind jedoch bestimmte Formen des Umgangs miteinander Voraussetzung: Zärtlichkeit und Erotik" (76). „So ist der Eros die Triebfeder für alle Lustgewinn bringenden Handlungen, körperliche und psychische, künstlerische und wissenschaftliche" (77f). Werde „der Sexualtrieb auf nichtsexuelle Triebe abgelenkt", spreche man mit Freud von Sublimierung. Dazu gehörten aber „nicht jene, die zum Zölibat verpflichtet und gezwungen werden" (80). Das Fazit lautet: „Wir wissen heute, daß alles menschliche Denken und Erkennen geschichts- und kulturgebunden ist. Es entzieht sich also jeder Verallgemeinerung ... Natur kann deshalb nicht mehr Norm des Handelns sein. Norm des Handelns kann nur der Mensch selbst sein" (116).

Der Moraltheologe erinnert sich an die Diskussion um die Entstehung des Gewissens, in der auf der einen Seite von der „kognitiven Entwicklungstheorie" (Jean Piaget) die Existenz moralischer Entwicklungsstufen beim Heranwachsenden, unabhängig von spezifischen kulturellen und religiösen Begründungen, behauptet wird, während auf der anderen Seite in der „sozialen Lerntheorie" (H. Bandura) das sittliche Verhalten des Kindes aus der Übernahme von beobachtbaren Wertentscheidungen des „Über-Ich" abgeleitet wird. Eine „kausale Attributierungstheorie" sucht den Einflüssen von Anlage und Umwelt die ihnen zustehende Bedeutung zukommen zu lassen.[5]

Die Polarität, die Spannungseinheit zwischen den beiden erwähnten Komponenten, bewahrt vor Polarisierung, vor Einseitigkeit, welche die Wirklichkeit verfehlt. Sie erweist sich als das fundamentale Seins-, Erkenntnis- und Handlungsprinzip. An einer Stelle wird darauf eingegangen, wenn es heißt: „Aus den gegensätzlichen Prinzipien oder Polaritäten ... ergibt sich, daß der Symbolwert der beiden Pole ‚männlich' oder ‚weiblich' von den Menschen Mann und Frau zu unterscheiden sind" (65). Gemeint ist die These C. G. Jungs, derzufolge „animus" und „anima" die männliche und weibliche Seite in jedem Menschen bilden. Ansonsten wird in den Ausführungen die Beziehungseinheit von Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts aufgelöst. Eine Auseinandersetzung mit anderslautenden Meinungen, man denke an die zahlreichen Veröffentlichungen von Ch. Meves, fehlt.

Auch die Aussagen der Bibel seien „kulturell begrenzt und können deshalb für unsere Verhältnisse nicht als verbindlich betrachtet werden" (224). „Die einzige Thematik, zu der er [Jesus] sich äußert, ist Ehescheidung und Ehebruch ... Es gibt kein Wort Jesu über Prostitution, Homosexualität, Unzucht, vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr, auch nicht über die jüdischen Reinheitsvorschriften im Zusammenhang mit dem Geschlechtsleben." Im Unterschied zu anderen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, „hat er die Sexualvorschriften weder gemildert noch verschärft. Damit anerkennt er die Erlaubtheit des Geschlechtsverkehrs zwischen Verlobten und sieht offenbar im Umgang eines (ledigen oder verheirateten) Mannes mit einer ledigen Frau nichts Unmoralisches" (90). Bei Paulus ergebe sich, daß er „zwar die Prostitution ablehnt. Ein allgemeines Verbot außerehelicher Sexualität ist jedoch in der gesamten Bibel nicht zu finden" (95f). Auf das „argumentum e silentio" stützt sich die weitere Beweisführung bei den einzelnen Problemen.

„Ein Gang durch die Jahrhunderte katholischer Moraltheologie zeigt, daß an der Sündhaftigkeit des außerehelichen Geschlechtsverkehrs unbeirrt festgehalten wurde, daß aber die Argumente wechseln, was zeigt, daß man an der Beweislast schwer trug" (105). Gegenüber dem Ideal der unauflöslichen Einehe als dem ständigen Bezugspunkt heißt es: „Die unerläßliche Bindung des Geschlechtsverkehrs an die Ehe wird vorausgesetzt statt bewiesen" (105f). Die traditionellen Schuldminderungsgründe durch die Berücksichtigung der Umstände und der Absicht werden als „Widerwillige Zugeständnisse" klassifiziert (106). Jedoch bahne sich ein „neues Denken" an. Die Erkenntnis setze sich durch, „daß die sittlichen Pflichten von der sich stets wandelnden Wirklichkeit abhängig sind. Sie [die Moraltheologie] spricht deshalb von der ‚normativen Kraft des Faktischen': nicht die abstrakte ‚Natur', sondern die konkrete Wirklichkeit, das Faktum, bestimmt die Norm" (108).

Als einziger Gewährsmann könne allerdings nur H. Ringeling [Bern] angeführt werden (108).[6] Auch auf eine singuläre Stellungnahme der ev.-reformierten Landeskirche Zürich wird hingewiesen, die ausführt: „Auf der Beziehungsebene jedoch ist die nichteheliche Partnerschaft der Ehe gleichwertig" (109). Den Hintergrund bilde die gewandelte Rolle der Frau, wodurch der Beruf „eindeutig den Vorrang vor Ehe, Familie und Partnerschaft" erhalte und eine Bewußtseinsveränderung der Gläubigen. „Er [Kardinal Höffner] scheint nicht einmal zu merken, daß die nachlassende Bindungsbereitschaft eine nachlassende Bindungsfähigkeit und deshalb nicht einfach böser Wille der einzelnen ist" (72).

Hinsichtlich der Selbstbefriedigung wird zwar auf die differenzierten Stellungnahmen in der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" vom 29. 12. 1975 [HK 30 (1976) 84f] und in der Moraltheologie hingewiesen, worin zwischen objektiv „ordnungswidrigem Verhalten" und abgestufter subjektiver „sittlicher Verantwortlichkeit" unterschieden wird. „Was ist es, das die katholische Sexualmoral [zwischen System und Menschlichkeit] so zwiespältig macht? An mangelnder Einsicht kann es ja nicht liegen, eher an Mut zur Konsequenz" (122).

Über das „‚Existenzmanko' der Homosexualität" (136) wird ausgeführt: „Homosexualität ist demnach wie Heterosexualität eine Variante von Sexualität, die zur Persönlichkeit des betreffenden Menschen gehört ... Beide können deshalb als gleichwertig angesehen werden. Und so kann der Staat kein Recht haben, dagegen Gesetze zu erlassen, noch die Kirche, Homosexualität als Sünde zu verurteilen" (138). „Wenn Paulus die Homosexualität widernatürlich nennt, dann erhebt er den Naturbegriff seiner Zeit zur Norm. Bei allen Bibelauslegern aber besteht Einigkeit darüber, daß wir bei den moralischen Auffassungen der ersten zwei Jahrhunderte deren kulturelle Bedingtheit zu berücksichtigen haben ... Homosexualität als eine Liebesbeziehung war der Bibel nicht bekannt" (147f). Sie wird „von den Kirchen verurteilt" (150), „die Theologen bleiben befangen" (154). Das „Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für Homosexuelle" vom 1. 10. 1986 [HK 41 (1987) 26–31] lag noch nicht vor.

Das Kap. „Ehe im Umbruch" wird mit dem programmatischen Satz eröffnet: „‚Ewig geltendes Recht' und funktionsunfähige Gewohnheitsehe – das ist der Spannungsbogen, zwischen dem sich die Ehe durch die Jahrtausende bewegt" (166). Woher rühre dieses Dilemma? „Die Ehe selbst scheint Jesus gar nicht interessiert zu haben, ja er macht eher Vorbehalte gegen sie: Sie kann den Menschen davon abhalten, der Berufung zum Reiche Gottes zu folgen (Lk 14,20)" (182). „War für die Juden seiner Zeit die Ehe geboten, so ist sie für Paulus erlaubt" (183). „Es ist besser zu heiraten als zu brennen" (1 Kor 7,9).

Die antinomistische Bemerkung in Mt 5,27 „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch begangen", wird folgendermaßen interpretiert: „Neu an der Lehre Jesu ist also nicht das Verbot des Begehrens, sondern die gleiche moralische Gewichtung von Begehren und Tun ... Es kann also Mt 5,28 nicht das spontane Sichhingezogen-Fühlen zu einer verheirateten Frau gemeint sein, sondern nur der Entschluß, sie zu haben ... Eine Frau begehren heißt dann etwa, mit ihr ein Rendevous vereinbaren ... Jesus will somit nicht die Gesinnung der Tat gleichsetzen, wie oft geäußert wird, sondern die begonnene Tat der vollendeten Tat" (199ff). Wie vereinbart sich damit die Äußerung: „Denn Ehebruch hängt nicht vom vollzogenen Geschlechtsverkehr ab ... Ein Bruch geschieht nämlich dann, wenn einer der Partner sich innerlich vom anderen abwendet ... Nicht selten können nebeneheliche Beziehungen sogar die Ehe stabilisieren. Beide liegen dann auf einer völlig anderen Ebene" (192).

„Über die Lehre der alten Kirche zu Ehescheidung und Wiederverheiratung gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die freilich zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen" (208). „Grundlegend ist das Wort Jesu: ‚Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen', ein Grundsatzwort, das die Gemeinde aus verständlichen Gründen in verschiedener Weise kommentiert und auf ihre konkrete Situation angewendet hat ... Jesus sagt nicht, Mann und Frau könnten sich nicht trennen, sondern sie sollten sich nicht trennen." Zur Debatte stehe ein „ethischer Appell, nicht ein Gesetz" (222).

„Im Unterschied zu früheren Zeiten ist die Ehe heute mit sehr vielen emotionalen Ansprüchen und Erwartungen befrachtet. Deshalb können gemeinsame wirtschaftliche oder gesellschaftliche Interessen eine Ehe, die aus Liebe geschlossen wurde, nicht mehr zusammenhalten ... Scheitern ist deshalb nicht mit Schuld identisch. Es hat vielmehr mit menschlicher Begrenztheit zu tun ... Kein besonnener Seelsorger wird in einem solchen Fall [des unschuldig Geschiedenen, mit der Kindererziehung betrauten Partners] dem Betroffenen verbieten, eine neue Ehe einzugehen, ihm sogar

[4] So auch E. Ell, Dynamische Sexualmoral. Einsiedeln 1972, 115–124.

[5] O. M. Ewert, Theorien moralischer Entwicklung. In: G. Patzig u. a. (Hg.), Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften. Hamburg 1977, 138–149.

[6] H. Ringeling, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft als das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe. In: A. Herz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik III (Freiburg 1982) 298–316.

oft dazu raten" (203ff). Wird nicht wie bei der parallel erhobenen Forderung nach Kommunion die Unterscheidung zwischen objektiv gültigem Verbot und subjektiv „geltender" Erlaubnis überspielt, wobei die Beweislast dem Einzelgewissen überantwortet bleibt?[7] Ein Literaturverzeichnis (246–252) sowie ein Schriftstellen-, Autoren-, Personen- und Sachregister (253–270) erleichtern die Benützung.

Weil in dem dargelegten Konzept Strittiges und Unstrittiges ineinander verwoben erscheinen, drängen sich viele Fragen auf. Woran kann sich das Gewissen im Zweifelsfall ausrichten, wenn sowohl die Auskünfte der Bibel wie des sittlichen Naturgesetzes „kulturell begrenzt" sind (224)?

„Und auch das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe findet in der Bibel keine Stütze ... Bei aller grundsätzlichen Leibfreundlichkeit, vor allem des Alten Testaments, stellt die Bibel das Sexualverhalten weitestgehend in die Eigenverantwortung des Menschen" (225). Die Konsequenz lautet: „Norm des Handelns kann nur der Mensch selbst sein" (116). Wenn auch der einzelne durch diese Direktive auf sich selbst verwiesen werde, eine „Legitimation von Permissivität oder Beliebigkeit" (225) sei damit nicht gegeben. Schon Protagoras lehnte im fünften Jh. v. Chr. als Parteigänger der Sophistik eine allgemeingültige Wahrheit ab und vertrat den sog. Homomensura-Satz.

Als Orientierung sei das allgemeine Verhalten zu befragen, da „die sittlichen Pflichten von der sich stets wandelnden Wirklichkeit abhängig sind ... Nicht die abstrakte ‚Natur', sondern die konkrete Wirklichkeit, das Faktum, bestimmt die Norm" (108). Darum müsse bei der sittlichen Urteilsbildung in Ansatz gebracht werden, daß aus der „nachlassenden Bindungsbereitschaft eine nachlassende Bindungsfähigkeit" resultiere (72). Ethik rückt in die Nähe der Soziologie und einer Auskunft der Statistik. „Ethisch-moralisch aber beginnt Sünde dort, wo der Mensch sich selbst oder anderen Schaden zufügt, das heißt verantwortungslos handelt ... Der Staat hat die Aufgabe, durch Gesetze den Einzelnen und die Gesellschaft vor Übergriffen zu schützen" (225). Freiheit braucht Bindung, wenn nicht von innen, dann von außen.

Als entscheidender Bezugspunkt dominiert eine fast ungehemmte Ich-Bezogenheit, wie sie dem derzeitigen Individualisierungsschub auf allen Gebieten, darunter der „allgemeinen Liberalisierung und zunehmenden Befreiung von moralischen Bindungen" (72) entgegenkommt. Damit verbindet sich eine sektorale Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit. Durchgehend ist von Sexualität die Rede, womit im allgemeinen nicht die ganzmenschliche, psycho-physische Struktur der geschlechtlichen Verfaßtheit des Menschen, sondern deren genetische Komponente angesprochen wird.[8]

Weil der einzelne „Sexualität als angenehm erfahren hat", suche er immer wieder sexuelle Befriedigung (75). Trotz mancher Schutzbehauptungen, z. B. daß der Jugendliche es erlernen müsse, „zufriedenstellende Beziehungen aufzubauen und zu erhalten" (76), erscheint als prinzipieller Maßstab die „Liebe", die sexuell getönte Anziehungskraft zweier Personen. Deshalb gelte für das Zusammenleben: „Wenn allerdings die Liebe, die diese Bindung ausmacht, erlischt, wird auch die Treue hinfällig. Eine rein soziale Treue aufgrund einer ursprünglichen Liebe wird als unehrlich, ja geradezu unvorstellbar abgelehnt" (73). Beim biblischen Verdikt der Homosexualität „handelt es sich jedesmal um rein sexuelle Kontakte, nicht um dauerhafte Liebesbeziehungen oder um seelisch-geistige Werte, die für uns heute zur Homosexualität gehören können" (145). Konsequenterweise wird die Frage zitiert: „Muß, ja darf die Liebe zwischen zwei Menschen legalisiert werden?" (170).

„Die Ehe ist für Paulus ein reines Rechtsinstitut, in dem die Liebe keine Rolle spielt. Der Verfasser des neutestamentlichen ‚Hohenliedes der Liebe', das im gleichen Brief steht (Kap. 13), scheint von der Liebe zwischen Mann und Frau keine Ahnung gehabt zu haben" (184). „Die Beziehung zwischen den Partnern ist das, was die Qualität der Ehe bestimmt. Das bedeutet zugleich, daß jeder ernsthafte Konflikt die Ehe und die Familie erschüttern kann" (203f).

Die beiden Vf., deren Äußerungen nicht gesondert zu erkennen sind, werden deshalb ausführlich zitiert, weil ihre Ansichten einem derzeit weitverbreiteten Lebensgefühl entgegenkommen, das auch im eingangs erwähnten Verhalten der Gläubigen nicht unwirksam geblieben ist. Handelt es sich dabei um eine destruktive oder konstruktive Entwicklung? „Sexualethik sieht sich inmitten der ‚Bekehrung der Christenheit zur Welt' vor die Aufgabe einer Bekehrung und rechten Hinordnung der Christenheit zur Geschlechtlichkeit ... gestellt".[9]

Daß bei Neuorientierungen über das Ziel hinausgeschossen wird, mag man den beiden Autoren zugute halten. Allerdings verstoßen sie gegen die wissenschaftliche Methode eines Theologen, „der nicht Halt macht bei der endlichen Vernunftseinsicht des Subjektes Mensch, sondern ... sich ... erschließt der unendlichen Wahrheitsmacht des sich offenbarenden Gottes."[10] Es geht bei der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, um das Anselmianische „credo, ut intelligam".

Es geht um das Proprium, den eigenständigen Beitrag des Glaubens. Ein Exeget wird sich an der Bestimmung der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" Art. 10,3 reiben, die besagt: „Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratsbeschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugestellt sind, daß keines ohne das andere besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen." Wo diese Wegweisung berücksichtigt wird, hält sie vor allzu verstiegenen Alleingängen zurück.

Sie nimmt Geschlechtlichkeit gemäß dem christlichen Menschenbild in ihrer gottschaffenen, gefallenen, erlösten und zur Endvollendung bestimmten Verfaßtheit in den Blick, um daraufhin ihrer vier Grundformen in Sexus und Eros als Äußerungen der „begehrenden" und in Philia und Agape als Ausprägungen der „schenkenden Liebe" ansichtig zu werden. Schwingen nicht in jeder zwischenmenschlichen Begegnung diese vier Grundformen mit? Entscheidend bleibt das Mischungsverhältnis. „Zur ehelichen Liebe gehört der Zusammenklang aller vier Formen der Zuneigung ... Man kann somit psychologisch feststellen, daß das Erlebnis personaler Liebe die Seele für religiöse Erwägungen aufschließt. Damit ist auch der Weg vom Eros zur Freundschaft und Agape geöffnet." Aristoteles und Franz von Sales hätten gewußt: „Eine Freundschaft, die aufhören konnte, ist nie eine wahre gewesen."[11]

Wahre Liebe sagt: „Nur du und du allein – auf ewig." Die jüngste Äußerung eines Soziologen weist in dieselbe Richtung: „Dauerhafte Bindung kann sich offensichtlich nicht allein auf eine Gefühls- und Situationsethik abstützen: sie ist angewiesen auf tragfähige Rückbindungen: auf Ideen und Überzeugungen, die es ermöglichen, Augenblicksperspektiven in die Zukunft zu verlängern."[12] „Die menschliche Person, die nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, kann nicht adäquat beschrieben werden, wenn man sie auf ihre geschlechtliche Ausrichtung eingrenzt" [Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für Homosexuelle, a.a.O. 30].

Wird die Mittel-Zweck-Relation nicht auf den Kopf gestellt, wenn die physisch-psychische Affiziertheit als alleiniger Indikator für „Liebe" genommen wird? Eine gewisse Nähe zum Hedonismus kann wohl kaum übersehen werden, wo die letzthinige, in allen Belastungen tragfähige Verpflichtung der Ehepartner „zu ihrer eigenen Vervollkommnung, zur gegenseitigen Heiligung und so gemeinsam zur Verherrlichung Gottes" (GS 48,2) verschwiegen wird. Beifällig wird vermerkt, daß die jahrhundertelang festgehaltene augustinische Rangordnung der Ehegüter proles, fides, sacramentum in GS 48–51 und im Codex 1983 can. 1055 § 1 einer Vorordnung der Partnerschaft Platz gemacht habe (189f). Daß aber bereits Albert und Thomas unter Berufung auf Aristoteles die sittliche Wertung jedes Lustempfindens als „perfectio secunda" von der sittlichen Wertung der dazugehörigen Tat abhängig gemacht haben, wird nicht berichtet. Erst die polarisierende Trennung konstituiert eine Sünde.[13]

Die sektorale, kalkulatorische Eingrenzung auf die geschlechtliche Anziehungskraft verwehrt eine ganzheitliche Sicht der zwischenmenschlichen Liebe. Liebe definiert sich im umfassenden

[7] J. G. Ziegler, Der Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener unter moraltheologischem Aspekt: TrThZ 73 (1983) 34f.

[8] Vgl. K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck, Wien, München 1976, 629 s. v. Geschlechtlichkeit.

[9] J. G. Ziegler, LThK ²IX, 709.

[10] W. Kern / J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4). Düsseldorf 1981, 30.

[11] M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik. Regensburg 1966, 151. 156. 158. Vgl. J. B. Lotz, Die drei Stufen der Liebe, Frankfurt 1971.

[12] F. X. Kaufmann, Im Spannungsfeld der Verweltlichung. Das Christentum und die europäische (westliche) Moderne: HK 41 (1987) 88.

[13] J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Poenitentialsummen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (StGeschM4). Regensburg 1956, 188f.

Begriff von Gott her durch die Proexistenz Christi im Wirken des Heiligen Geistes. Darin findet sie ihre Ermöglichung wie ihr Maß bis hin zur Entäußerung gemäß Phil 2,5: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht." An die auch in der Moraltheologie vertretene These von einem inhaltlich gesamtmenschlichen ethischen Konsens wird von exegetischer Seite die Frage gerichtet: „Wenn aber der Gaube (oder die vom Glauben geleitete Vernunft) zum Proprium christlicher Ethik gehört, wird diese sich dann nicht auch materialiter (vgl. Liebe als Entäußerung) von jeder Ethik unterscheiden müssen, die von anderer Vernunft geleitet ist?"[14]

Die im christlichen Verständnis der Geschlechtlichkeit zugeordneten Tugenden der Schamhaftigkeit als einer Ich-Schutz-Funktion gegenüber sich selbst und anderen wie der Keuschheit als einer Form der Liebe werden nicht erwähnt. Demzufolge wird Geschlechtlichkeit aktuiert durch die Bejahung ihres gottgeschenkten Wertes in der Freiheit zum Verzicht auf volle Geschlechtsgemeinschaft vor der Ehe, als Freiheit zur Bindung in der Ehe und als Freiheit zum Ja zur Berufung außerhalb der Ehe. Eine derartige Auffassung widerspricht dem rezensierten Konzept, weshalb auch Hilfen zu ihrer Realisierung nicht angeboten werden, wie z. B. folgende: „Aber es sollte mehr Mütter geben, die ihre Töchter darauf hinweisen, daß die Natur den Kuß als Anreiz und nicht als Hauptgericht gedacht hat."[15]

Eine Berufung zur personalen Ganzhingabe an Christus in der Jungfräulichkeit als einer spezifisch neutestamentlichen Realisierungsform menschlicher Geschlechtlichkeit wird übergangen. Bezeichnend ist die Notiz: „Es wird vermutet, daß Jesus mit dem Wort von den ‚Eunuchen um des Himmelreiches willen' (Mt 19,12) vor allem seine eigene Lebensweise rechtfertigen will" (182, Anm. 203).

In letzter Zeit wächst wiederum die Einsicht, daß die Christen das Geschick Christi zu teilen haben, „ein Zeichen zu sein, dem widersprochen wird" (Lk 2,34), sollten sie ihrer Berufung folgen, als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" (Mt 5,13f), die nahegekommene Herrschaft Gottes zu bezeugen (Mk 1,15). „Nicht selten hört man heute sagen, unsere Zeit sei längst eine ‚nachchristliche Zeit' ... Ich wollte zu Ihnen von einer Zeit sprechen ..., in der man dem Christentum nicht den Rücken, sondern ins Antlitz schauen muß, wenn man von der Zukunftsfähigkeit des Menschen und der Menschheit reden will. Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch."[16]

Der engagierten Veröffentlichung, deren inhaltliche Nähe zur „alternativen Szene" auffällt und die Röm 10,2f in Erinnerung ruft, sind urteilsfähige Leser zu wünschen. Die singuläre Exegese, die prononzierte Auswahl der außerbiblischen Quellen und die persuasive, „allgemein verständliche" Darstellung dürfte einen unkundigen Leser zu einer emotionalen Stellungnahme verleiten.[17]

II.

Sowohl die sich nie ändernden Attacken einer utopischen Verharmlosung der menschlichen Geschlechtlichkeit mit ihrer letztlich alles und jedes idealisierenden Sexualpoesie wie die eh und je unternommenen Anläufe mythologisierender Erklärungsversuche der Sexualität aufgrund ihrer mehr oder weniger deutlichen pejorativen Verdächtigung gründen in dem Bestreben, durch einseitige Polarisierung eigenmächtig die Probleme der menschlichen Existenz zu meistern. Eine in mancher Hinsicht überraschend realistische Sicht weisen demgegenüber die Mittwochsansprachen Johannes Paul II. auf, die vom September 1979 bis November 1984 gehalten worden sind. Sie sind nunmehr in zwei handlichen Bänden leicht greifbar. In einem dritten Bd hat, ebenfalls das Ehepaar Norbert und Renate Martin, weitere einschlägige Texte päpstlicher Verlautbarungen herausgegeben.[18]

Verschiedene römische Aktivitäten versuchen, eine Wegweisung und Stärkung in der derzeitigen lehrmäßigen Konfusion und praktischen Verunsicherung bereitzustellen. 1980 berief die Bischofssynode, erstmals zusammen mit redeberechtigten Laienauditoren, das Thema „Familie" (Dokumentation in HK 34, 1980, 612–626). Die Beratungen fanden ihren Niederschlag in dem „Apostolischen Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute – Familiaris consortio" vom 22. 11. 1981. Im gleichen Jahr wurde der „Päpstliche Rat für die Familien" konstituiert, dem nur Eheleute angehören. Ihm wurde das Institut Johannes Paul II." an der Lateran-Universität zur Seite gestellt. „Dieses Institut soll der Ort sein, wo die Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Licht des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften vertieft wird" (I, 20).

Die Praktiken der künstlichen Empfängnisverhütung, durch deren Beachtung Partnerschaft und Zeugung sich unschwer trennen lassen, führten zu einer unvorhergesehenen Belastung der ehelichen Gemeinschaft, zum Ansteigen der Abtreibung, zum Rückgang der Geburten, zur öffentlichen Anerkennung der „freien Lebensgemeinschaften". Diese Entwicklung stellte Theologie und Pastoral vor neue, unbewältigte Aufgaben. Die Katechesen des Heiligen Vaters setzen indes nicht bei der Ehe an, sondern bei einer theologischen Anthropologie aus katholischer Sicht. Die Beachtung, welche die Ausführungen bis in den Medien weltweit gefunden haben, kontrastiert mit dem geringen Echo hierzulande.

Die angezeigte Edition eröffnet eine Reihe unter dem Titel: „Communio personarum." Dieser komplexe Begriff enthält das Paradigma für das Verständnis des Menschen in der Perspektive des ehemaligen philosophischen Ethikers Wojtyla. Nicht nur das Sein, sondern ebenso die Relation sind konstitutiv, wie im dreifaltigen Gott so auch im Menschen. Die Wechselseitigkeit der Seinsverfaßtheit und des Sollensanspruches trägt sowohl die Beziehung zwischen den Menschen und Gott als auch zwischen den Menschen untereinander. „Ja, wenn der Herr Jesus zum Vater betet, ‚daß alle eins seien ... wie auch wir eins sind' (Jo 17,20–22), und damit Horizonte aufreißt, die der menschlichen Vernunft unerreichbar sind, legt er eine gewisse Ähnlichkeit nahe zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe. Dieser Vergleich macht offenbar, daß der Mensch, der auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann" (GS 24,3).

Die in der transzendenten Struktur des Menschen grundgelegte Korrespondenz von Schenken und Empfangen entspreche dem Gesetz der Polarität, dem Grundgesetz allen Lebens. Ihre ausdrucksstärkste Gestaltung aktuiere sich im personalen Akt des Ehevollzuges, „in dem sich die Eheleute einander gegenseitig schenkend annehmen: das ‚Sich-gegenseitig-mit-dem-Menschsein-Beschenken'" (I, 25). Aus einer Zusammenschau der vier Phasen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung, ließen sich Aufschlüsse über die communio personarum erheben, die den Weg zu ihrem Ziel, der communio sanctorum, weisen. Sowohl der „Individualismus (‚Person' ohne ‚communio'), wie der Kollektivismus (‚communio' ohne ‚Person') vermeidet ... [die] integrierende Gleichzeitigkeit von ‚Personalisierung' und ‚Communiosierung'" (I, 28. N./R. Martin, Vorwort).

Die aufgezeigte Basisformel eines christlichen Menschenbildes dient als Ausgangspunkt der päpstlichen Überlegungen. Anhand einer Exegese von Gen 1–4, Mt 19,3–12 wird die Grundverfaßtheit des Menschen, „Der Mensch im ‚Anfang'", entfaltet (I, 47–179). Ihm folgt unter Bezugnahme auf Mt 5,27–32 eine Darlegung über „Der Mensch in der Geschichte" von Sünde und Erlösung (I, 179–399). Dieses heilsgeschichtliche Konzept enthält der erste Bd „Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan". Der

[14] H. Merklein, ThR 82 (1986) 119 zu K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (QD 102). Freiburg, Basel, Wien 1984.

[15] Die Gynäkologin M. Hilliard, Von Frau zu Frau. München 1958, 88.

[16] J. B. Metz, Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums: HK 40 (1986) 594.

[17] Die Anzeige durch K. N. in HK 41 (1987) 50 kann nur verwundern. Undifferenziert wird „die weitaus positivere Sicht der Bibel von Liebe und Sexualität ..., als sie in der kirchlichen Sexuallehre ... zum Ausdruck kommt", referiert. Cui bono?

[18] **Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan.** Katechesen 1979–1981 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin mit einem Geleitwort von Edouard Kardinal Gagnon. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 404 S. (Communio personarum. Bd 1), kart. DM 25.–

Johannes Paul II.: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 359 S. (Communio personarum. Bd 2), kart. DM 19.80

Johannes Paul II.: Die Familie, Zukunft der Menschheit. Aussagen zu Ehe und Familie 1978–1984 – hg. und eingeleitet von Norbert und Renate Martin. – Vallendar, Schönstatt: Patris 1985. 555 S. (Communio personarum. Bd 3), kart. – Die Zitierung erfolgt nach Bd und Seitenzahl, z. B. I,1.

zweite Bd „Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe" bringt die Homilien, die nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 wiederaufgenommen worden sind. Sie kreisen um „Die Auferstehung und die bräutliche Bedeutung des Leibes" für Ehe- und Ehelosigkeit im Anschluß an die Synoptiker und Paulus (II, 33–154). Ausführungen über die „Theologie des Leibes im Brief an die Epheser" und eine „Vertiefung zentraler Aspekte von ‚Humanae Vitae'" bilden den Abschluß (II, 155–356). Unter dem Titel „Die Familie – Zukunft der Menschheit" faßt der dritte Bd päpstliche Stellungnahmen bis zum Jahresende 1984 zusammen (III, 17–537). Einleitende Übersichten (I, 29–46. II, 11–32. III, 7–16) und sorgfältige Register erleichtern jeweils die Benutzung.

In einer stringenten Schriftauslegung wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) auf die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau wie auf die Leibverfaßtheit des Menschen, d. h. des Menschen als eines vergeistigten Körpers oder verkörperten Geistes, bezogen. Wir können „folgern, daß der Mensch nicht nur durch sein Menschsein als solches, sondern auch durch die personale Gemeinschaft, die Mann und Frau von Anfang an bilden, zum ‚Abbild und Ebenbild' Gottes geworden ist ... Der Mensch wird nicht sosehr im Augenblick seiner Einsamkeit als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes. Denn er ist ‚von Anfang an' nicht nur Abbild, indem sich die Einsamkeit einer Person, die die Welt beherrscht, widerspiegelt, sondern auch und ganz wesentlich Abbild einer unergründlichen göttlichen Gemeinschaft von Personen" (I, 94f).

Weiterhin heißt es: „Im Geheimnis der Schöpfung – auf der Basis der wesenhaften ‚Ureinsamkeit' seines Daseins – wurde der Mensch mit einer tiefen Einheit begabt: der Einheit als Mann Mensch und Körper und als Frau Mensch und Körper zu sein ... Wir befinden uns also gleichsam im Zentrum der anthropologischen Wirklichkeit, die ‚Körper', menschlicher Körper, heißt ... Die Theologie des Leibes, die von Anfang an mit der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes verbunden ist, wird damit gewissermaßen auch zur Theologie der Geschlechtlichkeit" (I, 95f). „Der Körper, der durch die Tatsache seiner Männlichkeit bzw. Weiblichkeit von Anfang an beiden hilft (‚eine Hilfe, die ihm entspricht'), einander in personenhafter Gemeinschaft zu begegnen, wird in besonderer Weise zum konstitutiven Element ihrer Verbindung, wenn sie Mann und Frau werden ... Wenn beide sich so innig miteinander verbinden, daß sie ‚ein Fleisch' werden, setzt diese eheliche Verbindung ein reiferes Körperbewußtsein voraus" (I, 101f).

„Nur die Nacktheit, die die Frau zum Objekt für den Mann macht und umgekehrt, ist die Quelle der Scham ... Wenn sie sich voreinander nicht schämten, dann heißt das, daß das Bewußtsein der Hingabe, des Schenkens sie vereinte, daß sie sich gegenseitig der bräutlichen Bedeutung ihres Leibes bewußt waren, in welcher die Freiheit des Schenkens zum Ausdruck kommt und sich der ganze innere Reichtum der Person kundtut" (I, 148f). „Man kann sagen, daß Gen 2,23–25 gleichsam das erste Fest der Menschheit in der ganzen ursprünglichen Fülle der Erfahrung des bräutlichen Sinnes des Leibes schildert" (I, 151).

In einer Analyse der Bezeichnung des Ehevollzuges durch den Ausdruck „erkennen" in Gen 4,1 wird hervorgehoben, daß dieses biblische ‚Erkennen' eine Art personalen Archetyps der Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit des Menschen darstellt (I, 158f). „Die Frau steht als Mutter vor dem Mann, als Trägerin des neuen Menschenlebens, das in ihr empfangen wird und sich entwickelt und von ihr zur Welt gebracht wird. So offenbart sich auch bis auf den Grund das Geheimnis der Männlichkeit des Mannes, das heißt die auf Zeugung und Vaterschaft ausgerichtete Bedeutung seines Körpers" (I, 161). In der Antwort Christi an die Pharisäer: „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer den Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat?" (Mt 19,4) „sind elementare Grundwahrheiten über den Menschen als Mann und Frau angesprochen. Sie gibt uns Einblick in die Struktur der Identität des Menschen innerhalb des Schöpfungsgeheimnisses und zugleich im Geheimnis der Erlösung" (I, 174). „Die Tatsache, daß die Theologie auch den Leib mit einbezieht, darf niemand, der um das Geheimnis und die Wirklichkeit der Inkarnation weiß, verwundern oder überraschen. Dadurch, daß das Wort Gottes Fleisch wurde, ist der Leib, ich möchte sagen, wie durch das Hauptportal in die Theologie eingetreten, also in die Wissenschaft von den göttlichen Dingen" (I, 176).

Die Bezeichnungen „Leib" und „Körper" werden alternierend gebraucht. Die Vokabel „Körper" sollte der physischen, das Wort „Leib" der psychophysischen Komponente des Menschen reserviert bleiben. Desungeachtet wird eine theologische Rehabilitierung der Leibverfaßtheit des Menschen ausgesprochen, welche auch in ihrer argumentativen Konsequenz ein Novum innerhalb der christlichen Sittlichkeitslehre darstellt. Allerdings sollte man mit generellen Verdikten über die Vergangenheit vorsichtig sein. Selbst Augustinus (De libero arbitrio 1,16,34) gibt auf eine Anfrage, ob man „die weibliche Schönheit wegen der Liederlichen und Ehebrecher anklagen" solle, zur Antwort: „So liegt es auf der Hand, daß man niemals eine Sache deshalb anklagen darf, weil einer sie schlecht gebraucht, sondern immer nur den, der sie gebraucht" (PL 32,1238).

Durch die Sünde, die Trennung von Gott (Sund = Trennung), wurde die Harmonie „des Anfangs" gestört, nicht zerstört. Die Sünde manifestiere sich in der Begierde. Nunmehr enthielte den „Schlüssel für die Theologie des Leibes" (I, 181) die Antithese in Mt 5,28: „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch begangen." „Diese Formulierung ist zugleich die wichtigste Quelle, um die wesentlichen Werte des neuen Ethos zu verdeutlichen: des Ethos der Bergpredigt" (I, 276). Die Entscheidung wird in das „Herz" verlegt. „Das Herz ist jene Dimension des Menschseins, mit der der Sinn für die Bedeutung des menschlichen Leibes und die Ordnung dieses Sinnes direkt verbunden sind ... [Bei der Begierde] „handelt [es] sich um ein Verlangen des Mannes, das sich in diesem Fall vom Mann auf eine Frau richtet, die nicht seine Ehefrau ist, um sich mit ihr zu vereinigen, als wäre sie seine Gattin ... Dieses Verlangen als innerer Akt findet seinen Ausdruck im Sehen, d. h. im begehrlichen Blick, wie im Fall von David und Batseba ... Daraus läßt sich folgerichtig schließen, daß ein solcher Blick des Begehrens auf die eigene Frau keinen Ehebruch ‚im Herzen' darstellt, eben weil der entsprechende innere Akt des Mannes der eigenen Frau gilt, der gegenüber er nicht Ehebruch begehen kann" (I, 186–188). „Die Begehrlichkeit macht den Leib zum ‚Terrain' der Aneignung durch eine andere Person" (I, 229). Auch in der Ehe könne die Subjekt-Subjekt-Relation zwischen Mann und Frau, die communio personarum, auf eine Subjekt-Objekt-Relation reduziert werden. Dies wäre der Fall, wenn ein Ehepartner den anderen ausschließlich als Instrument bloßer sexueller Befriedigung „benutzen" würde. „Eben darin besteht der ‚im Herzen begangene Ehebruch'" (I, 282). Erinnert sei an die derzeitige Diskussion um „Vergewaltigung in der Ehe".

Eine rein psychologische (bzw. sexualwissenschaftliche) Erklärung der Begierlichkeit würde dem biblischen Text nicht gerecht. Erst eine theologische Auslegung erschließe seinen vollen Sinn. In der „Reinheit des Herzens" (I,283) erfülle sich das Ethos der Bergpredigt, d. h. im Blick der Liebe. „Befreit von dem Zwang und der Beschränkung des Geistes, wie sie die sinnliche Begierde mit sich bringt, findet sich der Mensch, Mann und Frau, in der Freiheit der gegenseitigen Hingabe, des Sich-einander-Schenkens wieder, das die Voraussetzung für jedes Zusammenleben in der Wahrheit ... ist (I, 284f). „Empfindet der Mensch außer der Begierde nicht etwa ein tiefes Bedürfnis, die Würde der gegenseitigen Beziehungen zu bewahren, ... ihnen den höchsten Wert zu verleihen, der eben Liebe ist?" (I, 303).

„Nach den Worten Christi in der Bergpredigt ... ist das christliche Ethos von einem Wandel im Bewußtsein und in den Haltungen der menschlichen Person, des Mannes wie der Frau, gekennzeichnet, der den Wert des Leibes und der Geschlechtlichkeit kundtut und verwirklicht, wie sie nach dem ursprünglichen Plan des Schöpfers in den Dienst der Personengemeinschaft gestellt sind, welche den tiefsten Grund der menschlichen Sittlichkeit und Kultur bildet. Während für das manichäische Denken Leib und Geschlechtlichkeit sozusagen einen ‚Unwert' darstellen, sind sie für das Christentum stets ein ‚nicht hinreichend gewürdigter Wert', ... [Es] deutet an, wie das Ethos beschaffen sein muß, in dem das Geheimnis der Erlösung des Leibes sozusagen im geschichtlichen Boden der Sündhaftigkeit des Menschen Wurzel faßt" (I, 295). Nicht negative Abwendung, sondern positive Zuwendung, nicht unerlöste Sucht, sondern erlöste Zucht, nicht Verachtung des Körpers, sondern dessen Beachtung läßt „im erotischen Bereich Eros und Ethos nicht auseinandergehen, nicht zueinander im Gegensatz stehen, sondern ... im menschlichen Herzen einander ... begegnen" (I, 310).

Die Schutzfunktion des Schamgefühls hat hier ihren Platz. „Jene Ur-Scham, die bereits aus den ersten Kapiteln der Bibel bekannt ist, stellt ein bleibendes Element der Kultur und der Sitten dar. Es hat Anteil an der Entstehung des Ethos vom menschlichen Leib ... Der Mensch, der seiner persönlichen Sensibilität folgt, will nicht durch seine anonyme Nacktheit zum Objekt für andere werden und will auch nicht, daß der andere für ihn in ähnlicher Weise zum Objekt wird" (I, 386). „Eben wegen der großen Bedeutung des Leibes in diesem System der personalen Gemeinschaft ist die Tatsache, daß er in seiner Nacktheit – die eben das Element der Hingabe zum Ausdruck bringt – Gegenstand und Thema des Kunstwerkes oder der audiovisuellen Wiedergabe wird, nicht nur ein ästhetisches, sondern auch ein ethisches Problem" (I, 390f). Abgelehnt werde ein Kunstwerk, „nicht wegen ihres Gegenstandes, denn der menschliche Körper an sich besitzt immer eine unveräußerliche Würde, sondern wegen der Qualität bzw. der Art und Weise der Reproduktion" (I, 396). Zum „Ethos der Darstellung" habe „das Ethos des Schauens" zu treten (I, 398).

Die beiden Hg. kennzeichnen die Haltung des Papstes als einen „optimistischen Realismus" (I, 42). Bei seiner Verkündigung und Aneignung darf ein Hinweis aus der Familienenzyklika nicht übersehen werden, wonach es keinesfalls um eine Gradualität des Gesetzes gehen dürfe, wohl aber um das „Gesetz der Gradualität oder des stufenweisen Weges" [FC 34].

Der „endzeitliche Vorbehalt", das „Bereits" und „Noch nicht" der Erlösung kennzeichnet die derzeitige heilsgeschichtliche Situation. Die davon geprägte Verwirklichung der menschlichen Geschlechtlichkeit in Ehe und Ehelosigkeit wird anhand des Streitgespräches Jesu mit den Sadduzäern und die Auferstehung der Toten (Mt 22,24–30 par) und der Aussagen des Paulus über die Relevanz der Auferstehung Christi (1 Kor 15) erhoben. Darüber berichtet der zweite Bd. Der Papst zieht den Schluß, „daß die Wahrheit über die Auferstehung eine Schlüsselbedeutung für die Entwicklung der gesamten theologischen Anthropologie hatte, die man einfach als ‚Anthropologie der Auferstehung' betrachten könnte" (II, 48). „In der Auferstehung kehrt der Körper in die vollkommene Einheit und Harmonie mit dem Geist zurück ... [wobei er] seine männliche bzw. weibliche Eigenart beibehält" (II, 51.46).

In einer diffizilen Schriftauslegung wird die Frage erörtert: „Kann man in diesem Fall – auf der Ebene biblischer Eschatologie – etwa an die Entdekkung der ‚bräutlichen' Bedeutung des Leibes denken? (II,53f). Sie leite sich aus der Tatsache ab, daß der „Leib" Mittel und Ausdruck persönlicher Übereignung zu sein vermag, deren Vollgestalt in der künftigen „persönlichsten Hingabe Gottes in seiner Göttlichkeit an den Menschen" gründe (II, 54). „Die antwortende Selbsthingabe an Gott – eine Hingabe, bei der der Mensch alle Kräfte seiner personalen und zugleich seelisch-leiblichen Subjektivität in konzentrierter Form aufbieten wird – wird Antwort auf die Selbsthingabe Gottes an den Menschen sein" (II, 56).

Von Paulus „wird die Auferstehung Christi als Beginn jener eschatologischen Erfüllung dargestellt, in der durch Ihn und in Ihm alles zum Vater zurückkehrt, . . . ‚damit Gott herrscht über alles und in allem' (1 Kor 15,28)" (II, 69). Als Wege zu dieser Erfüllung des Menschseins enthüllt der Herr neben der Ehe die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen" (Mt 19,10–12). „Ehe und Ehelosigkeit stehen weder zueinander in Gegensatz, noch teilen sie von sich aus die menschliche (und christliche) Gemeinschaft in zwei Lager (nämlich das der aufgrund der Ehelosigkeit ‚Vollkommenen' und das der aufgrund der Wirklichkeit des ehelichen Lebens ‚Unvollkommenen' oder weniger Vollkommenen). Vielmehr erklären und ergänzen sich diese beiden grundlegenden Lebensformen . . . in gewissem Sinne gegenseitig" (II, 103f).

Die profunden und nicht selten überraschenden Durchblicke über die beiden Charismen und über die sakramentale Ehe im Anschluß an Eph 5 stellen eine noch weithin ungenützte Fundgrube für eine christliche Fundierung und Spiritualität der menschlichen Geschlechtlichkeit dar (II, 67–268).[19]

Nach den Ausführungen über die Wirklichkeit und Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit wird im dritten Themenkreis der von einem metaphysischen Naturbegriff ausgehende Beweisgang der Enzyklika „Humanae vitae" weitergeführt in eine „Analyse der personalistischen Gesichtspunkte der in diesem Dokument enthaltenen Lehre" (II,354).[20]

„Diese ‚Vernunftgemäßheit' vertieft nicht nur die Wahrheit in ihrer ontologischen Dimension, also das, was der tatsächlichen Struktur des ehelichen Aktes entspricht [die Zusammengehörigkeit von Partnerschaft und Zeugung]. Sie betrifft auch die gleiche Wahrheit in ihrer subjektiven und psychologischen Dimension" [der gegenseitigen Hingabe] (II,297). „Der Mensch ist eben deshalb Person, weil er Herr über sich selbst ist. Als Herr seiner selbst kann er sich dem anderen schenken . . . Da es sich um eine Gemeinschaft von Personen handelt, muß die Sprache des Leibes nach den Grundsätzen der Wahrheit beurteilt werden . . . Nach dem Kriterium dieser Wahrheit, die in der ‚Sprache des Leibes' zum Ausdruck kommen muß, bedeutet der eheliche Akt nicht nur die Liebe, sondern auch die mögliche Fruchtbarkeit und darf daher nicht durch künstliche Eingriffe um seine volle ihm eigene Bedeutung gebracht werden . . . Wenn diese Wahrheit fehlt, kann man weder von der Wahrheit der Beherrschung seiner selbst noch von der Wahrheit der gegenseitigen Hingabe und Annahme durch das jeweilige Gegenüber sprechen" (II, 313f). „Gleichzeitig gewinnen sämtliche ‚Ausdrucksformen der Liebe' ihr Gewicht . . ., die dazu dienen, die personale Gemeinschaft der Ehegatten je nach dem subjektiven Reichtum von Mann und Frau darzustellen" (II, 334f). Angesprochen wird die Steuerung der „vor allem körperlichen Erregung" durch „die personale Emotion" (II, 338–341) in den verschiedenen Formen der Zärtlichkeit [FC 32]. Bei der Beachtung der periodischen Enthaltsamkeit darf man „also nicht an eine mechanische Anwendung biologischer Gesetze denken" (II, 342). „Die Analyse der personalistischen Aspekte wird zur Überzeugung, daß die Enzyklika (HV) als fundamentales Problem den Gesichtspunkt der authentischen Entwicklung des Menschen vorlegt; diese Entwicklung mißt man in der Tat grundsätzlich nach der Ethik und nicht bloß nach der Technik" (II,355). Eine Konkretisierung erfährt die Position Johannes Pauls II. in seinen „Aussagen zur Ehe und Familie 1978–1984" die im Bd III „Die Familie, Zukunft der Menschheit" zusammengestellt worden sind.

Der dreibändige Zyklus harrt, vor allem im deutschen Sprachraum, der Rezeption in Theologie und Pastoral. Der Papst fordert dazu auf, „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen und dahin zu wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung dieser Lehre immer deutlicher werden" [FC 34. HV 24]. Die beigefügten Fußnoten, in denen auf wissenschaftliche Probleme kurz eingegangen wird, zeigen, daß die Mittwochshomilien nicht nur für ein breites Publikum gedacht waren.

Die Frage nach der theologischen Qualifikation rückt mehr und mehr in den Vordergrund der Diskussion.

Lehramtliche Überlegungen, die aus der Offenbarung abgeleitet werden, sind als „de fide divina" infallibel und darob verpflichtend (LG 25,3). Theologische Konklusionen, die die begrenzte Ratio einbeziehen, gelten als authentische Fachurteile und erhalten unter Umständen die Qualifikation „theologice certum". Dazu tritt ein weiterer Umstand. „Denn die Bischöfe . . . sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer . . . Dieser [daraus sich ergebende] religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft der Lehrautorität spricht, zu leisten" (LG 25,1). Demzufolge erklärt der Papst: „Diejenigen, die sich im offenen Widerspruch zu dem von der Kirche authentisch gelehrten Gesetz Gottes setzen, führen die Eheleute auf einen Irrweg. Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung für Theologen."[21]

Gemäß der Devise: „Fides quaerens intellectum" bleibt die Maxime unangefochten: „Argumenta tantum valent, quantum probant."[22]

Der Theologe theologisiert als Kind seiner Zeit in der Kirche. Mit ihr ist er verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (GS 4,1). Er hat sich mit den Zeitströmungen auseinanderzusetzen, gemäß denen nach Th. W. Adornos These alles „durch und durch geschichtlich sei". „Von geforderter Parteilichkeit der Wissenschaft im orthodoxen Marxismus, der allein in Erfüllung dieser Forderung ‚Objektivität' gewährleistet sieht, über die kritische Theorie, die Erkenntnis und Interesse nicht getrennt, sondern als Einheit verstanden wissen möchte, bis zur Ablehnung einer normativen Hermeneutik im Positivismus reicht die Vielfalt der Meinungen."[23]

Eine hie und da spürbare Animosität gegenüber dem „polnischen" Papst erschwert den Zugang zur Wirklichkeit ebenso wie die Überbewertung einer mangelnden Akzeptanz kirchlicher Sexualnormen. Die Zustimmung breiter Kreise zum Nationalsozialismus war kein Wahrheitsindiz (vgl. Augustinus, Conf. 10,36,58: „Schlingen des Beifalls"). Theologen sind „professores", wozu auch der Mut zur Korrektur eigener Meinungen gehört. Das heißt nicht, „eine blindlingstreue Enzykliken-Theologie zu betreiben".[24]

III.

Vielfach wird behauptet, daß die Methode der natürlichen Familienplanung (NFP) nicht praktikabel sei. Auf den Weltbevölkerungskonferenzen in Bukarest 1974 und Mexico-City 1984 setzte sich die Erkenntnis durch, daß demographische Probleme in den unterentwickelten Ländern weniger durch staatlich verordnete mechanische Geburtenkontrolle als vielmehr durch individuelle Bewußtseinsbildung zusammen mit verbesserter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entwicklung in den Griff zu bekommen sind. Dabei gewinnt NFP zusehends an Boden. „Die bei Misereor von Projektträgern der Dritten Welt beantragten Zuschüsse für Familienplanung betreffen ausnahmslos Projekte der sogenannten Natürlichen Familienplanung . . . Die Initiativen zu diesen NFP-Projekten kommen aus den Entwicklungsländern selbst, liegt also nicht beim Hilfswerk Misereor."[25]

In den Industriestaaten erschwert neben der biologischen Sensibilität mancher Frauen und der egoistischen Mentalität oft eines Ehepartners eine distanzierte Einstellung[26] und mangelndes Engagement die Übernahme

[19] Vgl. N. Martin, Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984): Forum Theologie 3, 1987, 17–24.

[20] Vgl. ThRv 82, 1986, 228–231.

[21] Ansprache a, 5. 5. 1987: L'Osservatore Romano deutsch v. 26. 6. 1987 S. 18.

[22] W. Kern/F. J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 166–178. A. Riedel, Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral: ThPQ 135, 1987, 3–12 (Lit.); P. F. Fransen, Hermeneutics of the Councils and other Studies. Collected by H. E. Mertens and F. Graeve, Leuven 1985. Vgl. ThRv 83, 1987, 115f; J. G. Ziegler, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion: TrThZ 78, 1969, 65–94.

[23] H. Federhofer, Musikgeschichtsschreibung und Neue Musik des 20. Jahrhunderts: Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 123, 1987, 16.

[24] J. Juros, Anthropologische Grundlagen der Sozialethik in der Lehre von Johannes Paul II. In: Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft im Licht der christlichen Sozialethik. Melle 1986, 14.

[25] **Oberhoffer**, Magdalena / **Radtke**, Arnold: **Bevölkerungswachstum, Entwicklungsarbeit und Familienplanung**. Kirchliche Erfahrungen in der Dritten Welt. – Aachen: Misereor-Vertriebsgesellschaft 1985. 159 S. (Misereor-Dialog. Bd 2), kart. DM 7.50. S. 100. 106: Umfassendes Belegmaterial!

[26] F. Böckle (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in kirchlicher Morallehre (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 124), München 1987.

der NFP. Erst vor kurzem wurde eine „Arbeitsgruppe NFP bei der katholischen Arbeitsgruppe für Beratung" der Bischofskonferenz eingerichtet. Diesbezügliche Einführungen sind vorhanden.[27] Zur praktischen Anleitung von Ehepaaren werden für einzelne Diözesen Multiplikatoren ausgebildet. Die Motivation ist vor allem unter jungen Ehepaaren und den „Grünen" präsent.[28]

Der derzeitige „Gefühls- und Geisteszustand, der vor allem aus Pluralität, Heterogenität und Diskontinuität als Grundorientierung beruht",[29] erfordert das Angebot einer klaren und überzeugenden Sprache. Es ist eben nicht „alles falsch, also auch [nicht] die Ehe als Institution".[30]

Jede Gabe impliziert eine Aufgabe. Die menschliche Geschlechtlichkeit macht davon keine Ausnahme. Die unbeirrte Verkündigung der vorgegebenen Wirklichkeit des geschaffenen, gefallenen, erlösten und zur Endvollendung bestimmten Menschen und dessen Verwirklichung entspricht der Sendung der Kirche und ihrer Theologie: „Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1,24).

[27] J. Rötzer, Natürliche Geburtenregelung. Der partnerschaftliche Weg. Wien, Freiburg, Basel [16]1986; P. Franke / E. Raith, Natürliche Familienplanung. Physiologische Grundlagen, Methodenvergleich, Wirksamkeit. Eine Einführung für Ärzte und Berater. Berlin, Heidelberg, New York, Tokio 1985.

[28] J. G. Ziegler, NFP – Der Weg zu einer neuen Lebensform von Ehe, Familie und Gesellschaft: Anzeiger für die Seelsorge 97, 1988, 86–90, 133f.

[29] So F. König nach D. Seeber, Schwellenerfahrungen mit der Postmoderne. Das 13. Humanismusgespräch in Salzburg: HK 40, 1986, 519.

[30] Das Insel-Buch der Ehe. Ausgewählt von Christoph Groffy und Ulrike Groffy. Frankfurt 1986, Klappentext.

Weippert, Helga, **Palästina in vorhellenistischer Zeit.** Mit einem Beitrag von Leo Mildenberg. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988. XXVIII, 744 S. u. 23 Tafeln (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II. Bd 1), geb. DM 278,–

Es ist 18 Jahre her, daß B. Hrouda innerhalb des „Handbuchs der Archäologie" mit dem Band „Vorderasien I" die Kulturen Mesopotamiens, Babyloniens, Irans und Anatoliens dargestellt hat. Nach der damaligen „Handbuch"-Planung sollte der Folgeband „Vorderasien II" die drei Kulturregionen Palästina, Syrien und Zypern behandeln. Angesichts der inzwischen immens angewachsenen Forschungsergebnisse gerade für den Raum Syrien–Palästina, aber auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß sich insbesondere die sog. Biblische Archäologie zu einer eigenständigen archäologischen Disziplin entwickelt hat, ist es sehr zu begrüßen, daß Verlag und Hg. des „Handbuchs" sich entschlossen haben, nicht nur jedem der drei Gebiete eine eigene Monographie zu widmen, sondern für Palästina sogar zwei Teilbände vorzusehen. Der erste davon liegt nunmehr vor. Der zweite Teilband „Palästina in griechisch-römischer Zeit" von Hans Peter Kuhnen (mit Beiträgen von Leo Mildenberg und Robert Wenning) ist für 1989 angekündigt.

Um vorweg und nachdrücklich zu betonen: Frau Weippert hat hier ein fachwissenschaftlich außergewöhnlich wertvolles Handbuch geschaffen, das für Archäologen, Bibelwissenschaftler und Historiker gleichermaßen unentbehrlich und für jeden, der sich mit der Kulturgeschichte des Vorderen Orients und der Bibel beschäftigen will, hilfreich, verläßlich und faszinierend ist.

Die zwei Ziele, die sich die Vf.in selbst gesteckt hat, hat sie voll erreicht. Es gelingt ihr, die beinahe unüberschaubar gewordene Fülle von Einzelforschungen der letzten Jahrzehnte so zusammenzuführen, daß 1. eine Gesamtschau entsteht, die den Rhythmus in der Geschichte des Landes von seinen Lebensbedingungen her spürbar macht, und daß 2. ein Forschungsüberblick zustande kommt, der sowohl einen Rahmen für künftige Einzeluntersuchungen abgibt als auch den Nachbardisziplinen eine kompetente Informationsquelle darbietet. Um die hier vorliegende Leistung zu würdigen, muß nicht nur bedacht werden, welch großer Zeitraum (von den Anfängen der Menschheitsgeschichte um 700 000 v. Chr. bis zum Jahr 333 v. Chr.), welche Vielfalt von archäologischen Funden und Denkmälergattungen, welche Masse von Ausgrabungsberichten, aber auch welche Divergenz von Hypothesen und Daten zu bearbeiten waren. Vor allem ist zu bewundern, daß das Material oft neu strukturiert und überzeugender interpretiert wird, so daß eine Gesamtdeutung erreicht wird, die auch als solche einen echten Forschungsbeitrag darstellt.

Aus der Fülle der neuen oder neu begründeten Erkenntnisse und Thesen, die W. vorlegt, können hier nur einige angeführt werden:

Deutung der Mittelbronze I-Zeit (ca. 2200–2000 v. Chr.) als nicht-urbane Zwischenzeit und Herausstellung von Analogien dieser Epoche mit der Eisen I-Zeit (ca. 1250–1000 v. Chr.); Ablehnung der Hyksos als Träger von Neuerungen; Beschreibung der Spätbronzezeit (ca. 1550–1150 v. Chr.) als Phase des Niedergangs der Stadtkultur; plastische Darstellung des spätbronzezeitlichen Synkretismus, angereichert mit (auch für die spätere JHWH-Religion) wichtigen Überlegungen zum Prozeß der dabei sich vollziehenden theologischen Abstraktion; kritische Hinterfragung mehrerer bislang allgemein akzeptierter „Philister-Hypothesen" (Ablehnung der These vom philistäischen Eisenmonopol; Herleitung der sog. philistäischen Tonsarkophage als ägyptisches Proprium; Deutung der „Philisterkeramik" als palästinisch-submykenische Ware von nach Palästina eingewanderten zyprischen Töpfern); Charakterisierung der Eisen I-Zeit und der Eisen II-Zeit als großraumübergreifenden Prozeß des Wandels von Dorf- zu Stadtkultur bzw. der Entstehung von Nationalstaaten und -kulturen in Israel, Juda, Ammon, Moab und Edom; differenzierte Diskussion der Herkunft und der Verteilung des Vierraumhauses und des „Krugs mit Halskragen"; Darstellung der baugeschichtlichen Wandlungen der Städte als Reflex der politischen Geschichte; umsichtige Deutung zahlreicher kultischer Funde für das bislang vernachlässigte Phänomen „Hauskult".

Zahlreiche Abbildungen (Karten, Grundrisse und Pläne, Nachzeichnungen von Denkmälern, Tabellen) erläutern und veranschaulichen den Text; der Tafelteil mußte vermutlich aus Kostengründen sehr klein gehalten werden. Jedem Kapitel bzw. jeder behandelten Epoche ist jeweils eine umfangreiche Bibliographie vorangestellt. Das ist einerseits didaktisch überlegt, aber andererseits für den Leser zur Verifizierung der dann im Text gegebenen Rückverweise sehr mühevoll; das gilt analog für das ganze Verweissystem im Buch, da nicht mit Seitenangaben, sondern mit Angabe von Kapitelziffern (z. B. s. o. 4.2.4.1 und 4.3.3.6) gearbeitet wird.

Zwei Einschränkungen, die von der Bewunderung für dieses opus magnum nichts zurücknehmen wollen, seien angedeutet: 1. Die vorgenommene Abgrenzung der Eisen IIC-Zeit mit 850–586 v. Chr. schafft, wie die Darstellung selbst dann öfters zeigt, doch mehr Probleme als sie vielleicht lösen sollte. Der Neueinsatz der Epoche mit 850 läßt sich archäologisch nicht begründen. Er ist auch historisch wenig plausibel. Siedlungs- und kulturgeschichtlich ist der Bruch doch eher, wie dies traditionell angenommen wird, mit 720/700 v. Chr. anzusetzen. Analog könnte man darüber diskutieren, ob man die „babylonische Zeit" nicht doch noch zur Eisen II-Zeit rechnen müßte. Diese andere Einteilung würde dann die unterschiedlichen sozial- und kulturgeschichtlichen Profile des 8. und 7. Jh.s deutlicher hervortreten lassen, was auch religions- und theologiegeschichtlich bedeutsam wäre. Allerdings wäre bei dieser Abgrenzung die Zuweisung verschiedener Denkmäler sehr viel schwieriger. 2. Bedauerlich (wenngleich vom Gesamtumfang des Handbuchs her verstehbar) ist die Kürze, mit der die Perserzeit behandelt wird.

In seinem Anhang gibt L. Mildenberg eine konzise, aber kompetente Darstellung über das Kleingeld in der persischen Provinz Judäa (Jehud). Er erläutert die Münzlegenden, Münztechnik, Münzhoheit, Münzstätte, Prägezeit, Prägeabfolge und die Rolle des Silberkleingelds. Bedauerlich ist auch hier die Beschränkung des Beitrags; weitere Informationen z. B. über die Bedeutung der achämenidischen und phönikischen Währungen für Palästina wären gewiß wertvoll gewesen.

Ein umfangreiches Ortsregister am Schluß des Bandes ermöglicht die Konsultation des Handbuchs als Nachschlagewerk.

Dem Verlag und dem Hg. (Ulrich Hausmann), Herrn Mildenberg und vor allem Frau Weippert ist für diesen wichtigen und hervorragenden Band zu danken. Er dokumentiert eindrucksvoll, daß die Palästina-Archäologie auch an unseren Universitäten endlich ein angemessenes Arbeitsfeld als eigene Disziplin erhalten sollte.

Münster Erich Zenger

Dohmen, Christoph: **Schöpfung und Tod.** Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 331 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge 17), kart. DM 39.–

Die Habil.schrift im Alten Testament, die an der Bonner Kath.-Theol. Fak. entstanden ist und die von Prof. Hossfeld betreut wurde, behandelt die condition humaine, ein zu jeder Zeit zentrales, in der Gegenwart gewiß ein vor vielen anderen herausragendes Thema. Um sein methodisches Vorgehen zu erhellen, ordnet D. zunächst sein eingegrenztes Unternehmen in die jüngste Forschungsgeschichte ein, stellt den eigenen Ausgangspunkt in der Vielfalt der derzeitigen Zugriffe zu Gen 2/3 fest und entscheidet sich für die historisch-kritische Methode in der heutigen ausdifferenzierten Gestalt.

Das umfangreiche 3. Kap. (34–208) bietet in laufender Auseinandersetzung mit den derzeitigen zahlreichen und sehr unterschiedlichen Auffassungen zu Gen 2,4b–3,24 recht detaillierte Textanalysen, denen es vor allem um Beobachtungen zur Einheitlichkeit des Textes zu tun ist. In diesem Kap. beweist D. immer wieder neu, wie er bemüht ist, in die Tiefen des gewählten Textkomplexes einzudringen, seine eigentliche Aussageabsicht zu erheben, um so den Text selber im Detail, aber auch als Ganzes zum Sprechen zu bringen. Seine umfassende, je neu bezeugte Literaturkenntnis, besonders die den seinen vergleichbaren, aber doch verschiedenen Zugriffe der befragten Autoren zu Gen 2/3 dienen D. dazu, an manchen Stellen den behandelten Text in neuer selbständiger Weise zu interpretieren. So wird sein Verständnis beachtlich vorangebracht. Dabei beschränkt D. sich nicht darauf, die grammatisch-philologischen, die semantischen und literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse herauszustellen. Es ist ihm vor allem darum zu tun, die Gen 2/3 bestimmenden theologischen und anthropologischen Einsichten zu erheben und plausibel vorzulegen. Dabei weist er von Fall zu Fall auf den Urbestand, die zugewachsenen Textkomplexe und die dadurch weitergebildete Sachaussage hin. Wer sich über Einzelfragen dieser beiden in ihrem Inhalt schwer befrachteten Anfangskapitel der Bibel nach dem derzeitigen Stand der Forschung und auch über die Richtung, in der die Forschung an ihnen weiterzuarbeiten hat, informieren will, kann sich bei D. zuverlässig orientieren. Mit engagiert-leidenschaftlicher Hingabe hat D. sich in Gen 2/3 hineingedacht, um seine Einzelaussagen und um sein Gesamtverständnis gerungen und so der Arbeit an diesen jahwistischen Anfangskapiteln von seinem literarkritischen Ansatz her eine neue Richtung gewiesen.

Nach diesen minutiösen Detailanalysen schließt das 3. Kap. zusammenfassend mit „Die Schichten des Textes und ihre Einordnung". D. kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Für die vorjahwistische Grunderzählung sind zwei Vorlagen, ein M y t h e n f r a g m e n t und ein E r z ä h l s t ü c k anzunehmen. Die mit ihnen erstellte Grunderzählung des jahwistischen Werkes ist in zwei Bearbeitungsgängen zur jetzigen Gestalt erweitert worden, die als „jehowistische Bearbeitung" und als „Bearbeitung der Pentateuchredaktion" zu bezeichnen sind. Dieses literargeschichtliche Werden entspricht im wesentlichen einem neuen Pentateuchmodell. In internen und externen Fortschreibungen hat der Komplex Gen 2/3 schließlich seine heutige Endgestalt erhalten.

Das 4. Kap. „Konzeptionen" (209–301) ist bestrebt, den allmählichen Entstehensprozeß dieser jahwistischen Anfangstexte nachzuzeichnen, ihre tragenden Sachaussagen herauszuheben, ihren Motivationen nachzuspüren. Die beiden Theologumena „Erschaffung und Bestimmung des Menschen" und „Scham als Zeichen von Schuld" stellen das wesentliche Erbe der vorjahwistischen Stücke dar. Sie werden in der jahwistischen Schicht thematisiert und systematisiert: „Protologie und Theologie" werden in den hohen Rang des Ausgangspunktes alttestamentlicher Geschichtsschreibung erhoben. Die zentralen Aussagen über den Menschen als Geschöpf und Gott als Schöpfer bilden von jetzt an die wegweisenden Sachaussagen für die biblische Theologie und Anthropologie. Die jehowistische Bearbeitung, die um das Paradies kreist, versucht nicht nur, den Garten Eden geographisch zu lokalisieren, sondern vor allem seine Qualität zu charakterisieren; es geht um die „sittliche Autonomie des Paradieses". Zwischengeschoben wird ein Exkurs „Die drei Bäume des Gartens" (257–264), in dem vor allem über den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gehandelt wird, der Mensch in seiner Verantwortung für die sittliche Ordnung und in seiner Teilhabe an der göttlichen Vorsehung gesehen wird.

Schließlich ist die letzte Schicht, die Bearbeitung der Pentateuchredaktion darum bemüht, Gen 2/3 in lineare Fortsetzung von Gen 1,1–2,4a zu bringen und besonders durch Ergänzungen unserem Text einen neuen Charakter zu geben. Die Verbindung der Stammelternerzählung mit der Sündenverhaftetheit des Menschen führt zur Frage nach der Erbsündenlehre. Ihr wird unter der Überschrift: „Erbsünde und Protoevangelium" ein ausführlicher, theologisch dichter Exkurs (281–293) gewidmet. Er drängt letzten Endes zwangsläufig zur theologischen Frage nach dem Tod und zu ihrer Beantwortung.

Im 5. Kap. (303–308) zieht D. bedenkenswerte Konsequenzen für die jeder Zeit neu aufgegebene Interpretation von Gen 2/3 als „Anfang der Glaubensgeschichte" (30). Neben dem Literatur-, Abkürzungsverzeichnis, dem Schriftstellenregister wird der Leser vor allem das abschließende Stichwortregister (330f) begrüßen, das ihm den Zugang zu dieser exegetisch auf der Höhe der Forschung stehenden und bibeltheologisch tief schürfenden Monographie über die Grundgegebenheiten menschlicher Existenz, über Schöpfung und Tod erleichtert.

Die exegetische Akribie und die theologische Energie, mit denen sich D. seiner Aufgabe widmet, führen ihn in der heutigen Auslegungsvielfalt zu begründeten und annehmbaren Ergebnissen, die sich als hieb- und stichfest erweisen und nicht leicht zu widerlegen sind. Jeder, der sich mit den Anfangskapiteln der Bibel wissenschaftlich beschäftigt, wird an D. kaum vorbeigehen können. Selbst dort, wo er sich an seinen Aussagen stößt und sie in Frage stellt, zeigt das die hohe Qualität dieser Monographie an, die zum nachdenklichen und gewinnbringenden Studium geradezu auffordert und der man eine große Schar interessierter Leser wünschen möchte.

R e g e n s b u r g H e i n r i c h G r o ß

Stipp, Hermann-Josef: **Elischa – Propheten – Gottesmänner.** Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7. – St. Ottilien: EOS Verlag 1987. XI, 535 S. (Münchener Universitätsschriften: Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 24), kart. DM 48.–

Die von W. Groß betreute Tübinger Diss. hat es sich zum Ziel gesetzt, „für das Wachstum des Elischazyklus insgesamt wie auch seiner Bestandteile einen neuen Lösungsvorschlag zu unterbreiten" (1). Zur Grundlegung dieses neuen „kompositionsgeschichtlichen Wachstumsmodells" der Elischaüberlieferung unternimmt der Vf. eine detaillierte text- und literarkritische Analyse von 2 Kön 2–7 und – durch Beziehungen zu diesen Texten veranlaßt – auch von 1 Kön 20.22 und von 12,30–13,34. Diesen Analysen beigegeben sind eine morphologische Transkription des jeweiligen Textes entsprechend den von W. Richter, Transliteration und Transkription (1983) vorgeschlagenen Regeln. Bedauerlich ist, daß der Vf. im Rahmen der vorliegenden bereits sehr umfangreichen Arbeit nicht noch eine eingehende form- und traditionskritische Untersuchung der Elischatradition vornehmen konnte, zumal sie die Funktion einer „Gegenkontrolle" der vom Vf. vertretenen kompositionsgeschichtlichen Hypothesen hätte leisten können.

M. E. besteht das wichtigste Ergebnis der vom Vf. vorgelegten Untersuchungen darin, daß sie die schon von einigen neueren Arbeiten zur Elischaüberlieferung geäußerten Bedenken gegen einen in sich geschlossenen vordeuteronomistischen Elischazyklus durch eindrucksvolle kompositionskritische Beobachtungen bestätigen. So zeigt der Vf., daß im ursprünglichen dtr. Geschichtswerk aus der Elischatradition lediglich die Erzählung von der Jehurevolution 2 Kön 9,1ff vorhanden war, und daß alle anderen Bestandteile der Elischaüberlieferung erst sekundär in den dtr. Rahmen eingefügt sind. Zustimmen wird man dem Vf. auch bei seiner Auffassung, daß das Wachstum des Elischazyklus innerhalb der Königsbücher mit dem Einbau der Moabiterkriegserzählung von 2 Kön 3,4–27 (oder von 3,6–27, wenn es sich bei 3,4f um einen von 2 Kön 1,1 abhängigen späteren Nachtrag oder um einen Bestandteil der dtr. Nachrichten über Joram handeln sollte) beginnt. Bemerkenswert ist, daß die Arbeit hierbei mit einem von 2 Kön 3 bereits vorausgesetzten oder von 2 Kön 3 vollzogenen Einschub der Aramäerkriegserzählung von 1 Kön 22 rechnet, und daß sie auch einen durch 1 Kön 20,35ff hergestellten Zusammenhang zwischen 1 Kön 20 und 22 annimmt. Durch den Nachweis der Brückenfunktion, die 1 Kön 20,35ff zwischen den beiden Kriegserzählungen 1 Kön 20 und 1 Kön 22 wahrnimmt, dürfte sie dabei gleichzeitig gezeigt haben, daß es keine vom dtr. Geschichtswerk unabhängige „Kriegserzählungensammlung" 1 Kön 20; 22; 2 Kön 3,4–27; 6,24–7,20* gegeben hat, wie sie seit J. Wellhausen in der Forschung mehrfach (u. a. auch vom Rezensenten) angenommen wurde. Dies bedeutet allerdings nicht, daß es überhaupt keine vordtr. Sammlung von Elischaüberlieferungen gegeben habe. Vielmehr wird der Vf. auch mit der weiteren Annahme im Recht sein, daß zwischen der Sukzessionseinheit 2 Kön 2,1–15.19–24 (die vom Vf. vertretene Zugehörigkeit von 2 Kön 4,38a zu ihr scheint mir nicht hinreichend begründet zu sein; gleiches gilt andererseits für die N i c h t berücksichtigung von 1 Kön 19,19–21) und 2 Kön 4,1ff schon vor der Aufnahme ins dtr. Geschichtswerk eine Verbindung bestand. Problematisch ist jedoch die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von 2 Kön 4ff, da ihr methodisch nicht überzeugende text- und literarkritische Entscheidungen zugrunde liegen.

Der Vf. nimmt an, daß am Anfang der Entstehung von 2 Kön 4ff die „Frauensammlung" 4,1–37* gestanden habe. Diese sei dann durch 4,29–30d. 31–32.35 mit der Sukzessionseinheit 2 Kön 2,1–15.19–24 + 4,38a kombiniert und zusammen mit dieser in das dtr. Geschichtswerk eingebaut worden.

Gleichzeitig oder danach würde die Prophet-Elischa-Sammlung 2 Kön 5 und 6,8–23 aufgenommen (ob dazu auch bereits 6,15*–17 gehörte, sei nicht entscheidbar). Nachträglich würde diese Sammlung durch den Einschub der „Gottesmann"-Anekdote von der schwimmenden Axt 6,1–7 aufgesprengt. An die Prophet-Elischa-Sammlung lehne sich auch die Erzählung von der Belagerung Samarias 6,24–7,17 c* an, die nachträglich noch um 6,28–30 (?); 6,31.32c–33a und den Gottesmann-Anhang 7,17d–20 wachse. Noch später würden 4,13–15 und 8,1–6 eingefügt. Gleiches gelte für die Erzählung von Elischas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15 und für die Erzählungen von Elischas letzten Taten 13,14–21* (in v. 18f liege hier ein „Gottesmann"-Zusatz vor). Ein Blick auf den Elija-Zyklus ergibt nach dem Vf., daß der Einbau der kombinierten Sukzessions-Frauensammlung (mit 2 Kön 2,16–18) und wahrscheinlich auch der Prophet-Elischa-Sammlung den Terminus a quo für die Abfassung der Dürreeinheit I 17–18* markiert (diese würde später noch um 1 Kön 17,17–24 und um 1 Kön 19 erweitert). Erst nach der Abzweigung der LXX-Vorlage, vielleicht sogar erst nach der k a i g e-Rezension komme es schließlich in der prämasoretischen Textüberlieferung zur „Gottesmann-Bearbeitung", die zwischen 4,25–8,2 o h n e s t r e n g e s P r i n z i p (Hervorhebung von mir) „Gottesmann"-Titel in die Texte einarbeite.

Fragen wirft hierbei vor allem das 1. Kap. der Arbeit auf, in dem der Vf. den Gebrauch der Bezeichnungen „Elischa" und „Gottesmann" im masoretischen Text und in antiken Übersetzungen von 2 Kön/4 Bas 1–13 untersucht (9–48) und in dem es vor der textkritischen Detailanalyse der einzelnen Kapitel der Elischaüberlieferung zu textkritischen Vorentscheidungen kommt, die „weitreichende Konsequenzen" (47) für die gesamte Einzelexegese gewinnen. Dabei wird man dem Vf. durchaus darin zustimmen können, „daß bei der Erforschung der atl. Königsbücher der T e x t k r i t i k ein höherer Stellenwert zuerkannt werden muß als dies im deutschen Sprachraum bislang üblich ist" (2). Auch die dafür angeführte Begründung, daß „nach Aufspaltung der auf das masoretische und das griechische AT hinführenden Textüberlieferungsstränge beide Traditionen noch eigenständige Entwicklungen durchlaufen haben", die „sich gehäuft als späte, oft theologisch motivierte Folgen älterer literar- und kompositionsgeschichtlicher Prozesse" herausstellen (3), wird ohne weiteres zu übernehmen sein. Nicht mehr rezipierbar ist jedoch die vom Vf. mehr oder weniger unbewußt daraus gezogene Konsequenz, daß im Zweifelsfalle der „vororigenianische" LXX-Text den größten Anspruch besitze, die ursprüngliche Lesart zu bezeugen.

Nur unter dieser Prämisse kann nämlich das Ergebnis der Untersuchung des 1. Kap. nachvollzogen werden, daß die Belege von „Gottesmann" im masoretischen Text von 2 Kön 4,16.25c.27a.d.; 5,8.14.15.20; 6,9.10.15; 7,2.18.19; 8,2, die im vororigenianischen LXX-Text nicht bezeugt sind, als textgeschichtlich sekundär zu betrachten seien. Dieses Kap. enthält nämlich keine Abwägung der verschiedenen Lesarten nach den üblichen textkritischen Kriterien (lectio difficilior, lectio brevior), vielmehr werden hier ausschließlich Fragen an den textkritischen Befund herangetragen, die zu einer positiven Entscheidung für den LXX-Text führen können.

Problematisch ist vor allem die im Vorgriff auf andere Methoden durchgeführte Rechtfertigung des LXX-Befundes: In den 6 Texten, in denen in der LXX der „Gottesmann"-Titel fehlt (3,4–27; 5; 6,8–23; 6,24–7,17c; 9,1ff; 13,14–17), agiere Elischa immer auf hoher politischer Ebene. In allen Fällen sei der König von Israel sein Gegenüber, mit dem er in Belangen von internationaler Tragweite in Kontakt trete. In den Einheiten mit dem Titel „Gottesmann" bewege sich Elischa dagegen im unpolitisch-privaten Kreis. M. E. stellt ein solches „Schielen" nach optimalen traditionskritischen Ergebnissen bei der Vornahme textkritischer Entscheidungen das Ende jeder methodischen Textkritik dar! Zudem läßt sich der LXX-Befund der eindeutig politischen Erzählung 8,7–15 nicht in das obige Schema einordnen („Gottesmann" in 8,7.8.11 LXX)! Weshalb dieser seinem Schema widersprechende Befund vom Vf. dann noch als Beweis dafür gewertet werden kann, daß die LXX keine dem postulierten Schema entsprechende „Textreinigung" vorgenommen habe (17) – ohne daß er das Vorliegen eines Zirkelschlusses bemerkt – bleibt sein Geheimnis!

Daß im vorliegenden Fall die ä u ß e r e, die Textzeugen in den Blick nehmende Textkritik für den Befund des masoretischen Textes spricht, hat zuletzt die Arbeit des Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu des Weltbundes der Bibelgesellschaften gezeigt (vgl. D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament I, 1982, 384f). Sie kommt anders als der Vf. (vgl. auch dessen Auseinandersetzung mit Barthélemy auf S. 38–43) zu dem Ergebnis, daß aufgrund des Befundes von 2 Kön 4,16 bei Aquila und in der Quinta und des von 5,8 bei Theodotion, Symmachus und in der Quinta „il est très vraisemblable que les omissions de ‚homme de Dieu' en ces douze cas constituent un événement recensionnel intérieur à l'histoire du *G" (Barthélemy, 385).

Auch eine Beurteilung des textkritischen Befundes der Bezeugung von „Gottesmann" in 2 Kön 4–8 nach den üblichen Prinzipien der i n n e r e n Textkritik spricht in den meisten Fällen für die Ursprünglichkeit des masoretischen Textes. Beispielsweise sei hier nur kurz auf die abweichenden Befunde von 2 Kön 5; 6,8–23 und 8,1–6 eingegangen. Betrachtet man bei 2 Kön 5 die Verteilung von „Gottesmann" und „Elischa" im masoretischen Text („Gottesmann": 5,8.14.15.20; „Elischa": 5,8.9.10.20.25) und in der LXX (kein „Gottesmann"-Beleg; „Elischa" statt „Gottesmann" in 5,14.15 und zusätzlich gegenüber MT in 5,16.19), so kann der Befund dieses Kap. nur als Vereinheitlichung und Verdeutlichung der Bezeichnung Elischas durch die LXX gedeutet werden. Der masoretische Text besitzt hier eindeutig die „schwierigeren Lesarten"! Die gleiche Vereinheitlichungstendenz bei der LXX ist auch in 6,8–23 festzustellen: Hier ersetzt die LXX in 6,9.10.15 „Gottesmann" durch „Elischa" (vgl. auch die Einfügung von „Elischa" in 6,16 LXX), so daß jetzt im gesamten Text nur von „Elischa" die Rede ist. Auch in 8,1–6 kann kaum von einer Einfügung von „Gottesmann" durch den masoretischen Text die Rede sein: Vielmehr zeigt der Befund von 8,4.5, daß die LXX hier jeweils ein „Elischa" zufügt. Es spricht daher alles dafür, daß sie auch in 8,2 das im masoretischen Text bezeugte ursprüngliche „Gottesmann" durch ein „Elischa" ersetzt hat.

Muß man jedoch an den vom LXX-Text abweichenden Bezeichnungen Elischas als „Gottesmann" im masoretischen Text festhalten, so sind die Argumente des Vf.s für ein Zusammennehmen von 2 Kön 5,1–27 und 6,8–23 zu einer „Prophet-Elischa"-Sammlung hinfällig geworden. Vielmehr wird man 2 Kön 5,1ff* ebenso wie 8,7–15* und 13,14–19* als jeweils einzeln überlieferte Aramäererzählungen zu klassifizieren haben, in denen in 5,15–19a*; 8,11b–13a und in 13,18–19 eine „Gottesmannbearbeitung" zu erkennen ist (der Vf. hat für 13,18–19 das Vorliegen einer solchen Redaktion ja durchaus eingeräumt!).

Zu fragen ist außerdem, ob die vom Vf. für 2 Kön 4,1ff angenommene Sammlung bereits mit 4,37 endet, wie der Vf. vermutet („Frauensammlung"), oder ob nicht die vom Vf. auf S. 374 herausgearbeitete Ähnlichkeit zwischen 4,1–7.8–37*; 4,13–15 + 8,1–6; 6,1–7 und (bei vom Vf. abweichender Literarkritik) auch von 4,38ff für die Existenz einer „Wundergeschichtensammlung" 4,1–8,6* spricht, die erst nach der Vereinigung mit der Sukzessorsammlung 1 Kön 19,19–21; 2 Kön 2,1ff* in das dtr. Geschichtswerk eingefügt wurde. Eine Abhängigkeit der Erzählung 2 Kön 8,1–6 von 2 Kön 6,24ff, wie sie der Vf. vermutet (476), ist nämlich kaum wahrscheinlich, da sich die in 8,1 genannte 7jährige Hungersnot nicht auf die durch eine B e l a g e r u n g hervorgerufene Hungersnot von 6,24 zurückbezieht.

Nicht überzeugend ist auch die Auffassung des Vf.s, daß die Dürreeinheit der Elija-Erzählungen 1 Kön 17–18 erst nach der Einfügung der kombinierten Sukzessions-Frauensammlung in das dtr. Geschichtswerk entstanden sei. Die von ihm herausgearbeiteten Abhängigkeiten der Dürreeinheit von den Elischaerzählungen treffen nämlich nur für die Obadja-Episode (18,2b–16) zu, die ebenso wie 1 Kön 17,1 als nachdtr. E r g ä n z u n g der Dürre-Komposition zu verstehen ist (vgl. hierzu E. Würthwein, Die Bücher der Könige, 1984, 220–222). Bei der Übereinstimmung zwischen 1 Kön 18,26.29 und 2 Kön 4,31 handelt es sich demgegenüber um eine zufällig nur an diesen beiden Stellen belegte Redewendung, und in 1 Kön 18,42; 2 Kön 4,34f liegt ein in magischem Hintergrund der beiden Stellen begründeter gemeinsamer Terminus für den Konzentrationsgestus eines Wundertäters vor. Es spricht somit weiterhin alles dafür, daß 1 Kön 17ff* bereits vor 2 Kön 2–8 ins dtr. Geschichtswerk eingefügt wurde.

Trotz dieser methodischen und literarhistorischen Bedenken gebührt dem Vf. Dank für die äußerst transparent durchgeführte text- und literarkritische Untersuchung von 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7. Dankbar ist man dem Vf. auch für die umfassende Information über die neuere Forschungsdiskussion zu diesem Abschnitt der Königsbücher (an wichtigen neueren Bearbeitungen dieses Textkomplexes vermißt man nur den 1984 im „New Century Bible Commentary" erschienenen Kommentar zu „1 and 2 Kings" von G. H. Jones). Auch wenn man der Analyse von 2 Kön 4–7 nur mit Abstrichen wird zustimmen können, so hat diese kompositionsgeschichtliche Untersuchung der Elischaüberlieferung doch eine überzeugende Bestätigung dafür geliefert, daß bei den Königsbüchern mit einer umfangreichen nachdtr. Redaktionsarbeit zu rechnen ist. So ist auch die vorliegende Arbeit ein weiterer Hinweis darauf, daß wir für den Bereich der gesamten atl Literatur umfangreiche nachexilische Redaktionen anzunehmen haben.

Erlangen Hans-Christoph Schmitt

van Grol, Hermanus W. M.: **De versbouw in het klassieke Hebreeuws.** Fundamentele verkenningen. Deel een: Metriek. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid aan de Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam (Amsterdam, Keizersgracht 105) 1986. XI, 267 S.

Das Erkennen der metrischen Struktur der dichterischen Stücke des Alten Testaments gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Hebraistik, weil diese von der der klassischen wie der modernen europäischen Literaturen ebenso grundverschieden ist wie von der

der arabischen, syrischen und äthiopischen Dichtungen. Ihrer Grundstruktur nach ähnlich ist lediglich der Vers- und Strophenbau der babylonischen Dichtungen, der ebenfalls erst unzureichend geklärt ist.

Diese von W. A. M. Beuken betreute Diss. baut auf der Grundauffassung auf, die seit J. Ley, Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie (Halle 1887), in der Bibelwissenschaft am weitesten verbreitet ist, ja mit mancherlei Modifikationen lange fast allein herrschte. Nach ihr zählen in der Dichtung nur die Hebungen, während die Zahl der Senkungen, am häufigsten eine oder zwei, zwischen null und etwa vier schwanken kann. Neuerdings gibt es allerdings auch stark abweichende Meinungen, die mit der Möglichkeit rechnen, daß man mindestens manchmal auch Silben zählen muß.

Um die babylonischen Dichtungen und ihre metrische Gestaltung hat sich in mehreren Aufsätzen seit 1893 vor allem H. Zimmern bemüht; er lehnte sich in der Hauptsache an die damals für das AT vertretenen Auffassungen an. Wesentliche Modifizierungen dazu aufgrund der von ihm eingeführten „Schallanalyse" brachte (zuletzt 1929 in Z. f. Ass. 38,1ff) E. Sievers ins Gespräch, fand damit aber nicht viel Anklang. Ich selbst war lange H. Zimmern gefolgt, vertrat dann aber vor allem für altbabylonische Dichtungen eine weithin andere Auffassung, von der hier noch die Rede sein muß.

Van Grol bekennt sich gleich zu Beginn seiner Einleitung zu der Grundauffassung von J. Ley; er sieht seine Aufgabe in der weiteren Erhellung der „klassiek hebreeuwse metriek" (S. 1 und passim). Damit stellt er eine Konzeption als nicht beweisbedürftige Voraussetzung an den Anfang, die vielleicht ein Hauptergebnis seiner Untersuchungen hätte sein können; denn es gibt sehr verschiedene Gattungen hebräischer Dichtung, bei denen nach den Beobachtungen der vergleichenden Literaturwissenschaft keineswegs a priori mit gleicher rhythmischer Gestaltung zu rechnen ist; auch liegen zwischen den frühesten und spätesten Stücken des AT gut 1000 Jahre, für eine Periode der Klassik eine viel zu lange Zeit. Tatsächlich wurden hier allerdings weder besonders frühe Dichtungen wie das Debora-Lied noch sehr späte Stücke als Basis für die Untersuchungen gewählt, so daß der Zeitraum sich beträchtlich verkürzt, aber doch noch recht lang bleibt. Datierungsfragen konnten bei dem für eine Diss. ohnehin großen Stoff in ihr kein Thema sein.

Angesichts der Vielzahl der an sich zu behandelnden Dichtungen mußte wie in früheren Arbeiten zu dieser Thematik auch hier eine Auswahl von Stücken getroffen werden, aus denen die meisten Zitate entnommen wurden.

Es wurden also aus sechs Büchern die folgenden, meist kurzen Stücke für eine gründliche Behandlung unter verschiedenen Gesichtspunkten ausgewählt: Num 23,7–10; 2 Sam 1,19–27; Jes 1,21–26; 5,1–7; 62,1–12; Joel 1,5–14; 4,9–17; Ps 6,2–11; 121,1–8; 130,1–8; Spr 8,1–36; 30,10–33. Es gibt also keine Beschränkungen auf einzelne Gattungen; alle aber konnten hier auch nicht in Beispielen vorgeführt werden. Textbasis ist in der Regel die Stuttgartiensis, nur selten die Hebrew University Bible. Mit Konjekturen wurde, wie bei dem Thema nicht anders möglich, sehr sparsam umgegangen.

Aus der außergewöhnlich reichhaltigen Arbeit kann wegen der komplizierten Materie hier nur weniges herausgegriffen werden. Der ersten Orientierung dient das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis sowie am Schluß ein English Summary, auf das ein Literaturverzeichnis und ein erläuterter Index der termini technici der Verslehre folgen. In diesem wie auch sonst oft wird immer wieder auf moderne Darstellungen der Verslehre Bezug genommen, weil man aus in ihnen erörterten Beobachtungen und Überlegungen auch für die so ganz anders gestalteten Verse im AT Wesentliches lernen kann.

Der Hauptteil des Buches ist in 7 Kap. gegliedert, von denen das Einleitungskap. 1 (1–36) den Stand der Forschung und die grundlegenden Begriffe der Vers- und Strophenlehre behandelt. Der Vers besteht aus zwei, seltener drei Kola oder auch nur einem; die Strophen umfassen je 2–4 Verse und die Stanze meist 2–3 Strophen. Es folgen grundsätzliche Überlegungen zu Rhythmus und Metrum.

Hauptteil I ist den niederen rhythmischen Ordnungen gewidmet und zwar Kap. 2 (39–61) dem Akzent, dem durch die Akzente bestimmten Vers und der „Wortmetrik", weil die einzelnen Wörter und Wortgruppen für den Vers von wesentlicher Bedeutung sind. Die Kap. 3 (62–110) und 4 (111–153) erörtern in zwei Durchgängen auf der Basis der metrischen Analyse der schon genannten 12 Texte die aus dieser abgeleiteten Leseregeln, die nicht alle gleich gesichert sind. Zum Abschluß wird der „klassisch-hebräische Hebungsvers" gekennzeichnet; statistische Tabellen lassen da die Unterschiede zwischen den Texten hervortreten.

Hauptteil II behandelt die höheren rhythmischen Einheiten. Kap. 5 (157–167) dient der theoretischen Grundlegung und endet mit einem Ausblick auf die ähnlich geartete Metrik der ugaritischen Literatur. Kap. 6 (168–196) gliedert die 12 Textstücke nach Strophen und Stanzen mit eingehenden Einzelerläuterungen. Kap. 7 (197–246) beschreibt dann die Strophen als Kombinationen bestimmter Vers- und Kolontypen und den Aufbau der Stanzen aus Kola, Versen und Strophen, um zum Schluß sieben prosodische und metrische Regeln für die klassische hebräische Metrik zu formulieren. S. 245 oben: „Het meest eigenaardige van het klassiek hebreeuwse verssystem is zijn strofische structuur". Danach betont van Grol noch einmal die „überraschende Einförmigkeit" der rhythmischen Gestaltung bei allen 12 Texten, die er der Studie zugrundelegte, obwohl diese sehr verschiedene Gattungen repräsentieren. Im Schlußteil der englischen Zusammenfassung kommt das noch deutlicher zum Ausdruck.

Einheitliche rhythmische Prinzipien mindestens in den meisten Dichtungen des AT haben allerdings auch andere gesucht, wenngleich meistens nicht auf so breiter Basis. Vor allem die Alleinberücksichtigung der Hebungen ist keineswegs unumstritten; ich verweise hier nur auf St. Segert, Vorarbeiten zur hebräischen Metrik (Archiv Orientální 21/1953, 481–542), der ausgewählte Stücke vom Debora-Lied bis hin zu Sirach analysiert und dabei auch den Senkungen ihr gebührendes Gewicht zukommen läßt; S. verweist auch auf andere Autoren, die schon vorher ähnliche Auffassungen vertreten hatten. Soweit ich sehen kann, suchen allerdings auch diese und andere Forscher in der Regel nach rhythmischen Prinzipien, die sich, mit Modifizierungen, auf alle Dichtungen des AT anwenden lassen. Genau diese Auffassung ist aber m. E. irrig, wie nicht zuletzt ein Blick auf die babylonische Metrik zeigt, mit der ich mich näher beschäftigt habe und dabei sehr bald feststellen mußte, wie verschieden nach der Zeit und der Gattung die rhythmische Gestaltung dort war.

In meinen „Untersuchungen zur babylonischen Metrik" (I Zs. f. Ass. 71/1982, 161–204; II ebd. 74/1984, 213–234) konnte ich die Versmaße mehrerer altbabylonischer Dichtungen und des etwas jüngeren Weltschöpfungsepos als silbenzählend auf der Basis des Wechsels von Trochäus- und Amphibrachys-Versfüßen analysieren und feststellen, daß für die fortlaufende Erzählung und Schilderungen die letzteren die Verse mit Vorrang bestimmten, daß aber für die (oft emotional) starke Betonung von Aussagen hämmernde Trochäenfolgen bevorzugt wurden. Die große Mehrzahl der jüngeren Epen, Gebete, Beschwörungen usw. folgte aber offenbar weithin anderen rhythmischen Gesetzen, deren wesentliche Charakteristika ich noch nicht bestimmen kann. Die metrische Gestaltung der Verse kann also nicht unabhängig von den intendierten Aussagen angemessen erfaßt werden.

Ich habe vor allem beim Buch Ijob beobachtet, daß für die metrische Gestaltung hebräischer Dichtungen weithin das Gleiche gilt. Die durch die Gattung mindestens mitbestimmte Eigenart des Versbaus steht weithin im Dienst intendierter Aussagen vor allem da, wo diese ein besonderes Gewicht haben. Bei Ijob habe ich sogar den Eindruck, daß die Reden von Elihu in c. 32–37 und von Gott in c. 38–41 rhythmisch in einigem von den früheren Kapiteln abweichen. Für die weitere Arbeit an den Dichtungen im AT ergibt sich daraus, daß die vorliegende Arbeit aufgrund der besonders sorgfältigen Argumentation zwar große Vorzüge vor der Mehrheit ähnlicher, meist viel kürzerer Untersuchungen hat, aber doch am Ende einer Epoche metrischer Studien stehen sollte, die vor gut 100 Jahren begann. Keinesfalls sollte künftig das ganze AT zum Thema gemacht werden. Nur bei Beschränkung auf einzelne Bücher oder, wie bei den Psalmen und einigen Prophetenbüchern Teile von ihnen bzw. auf bestimmte Gattungen oder Arten von Sprüchen dürfen wir jetzt schon echte Ergebnisse erhoffen!

Als Ausgangspunkt erscheint mir die Weisheitsliteratur besonders günstig mit ihren offenbar überwiegend silbenzählenden Metren. Wie in Babylonien bedeutet Silbenzählung anders als weithin bei uns nicht, daß die Ganz- oder Halbverse bzw. aus drei Kola bestehenden Verse gleich lang sein müssen; es gibt da vielmehr eine beträchtliche Variationsbreite, auch wenn für die Halbverse oft jeweils 8, 7 oder 9 Silben vorzugsweise gewählt werden. Hatep̄-Vokale, Šwa mobile und (spätere!) Segolata wurden anscheinend nicht schematisch gleich behandelt; wie bei uns wurden den Dichtern da mancherlei Freiheiten zugestanden. Überdurchschnittlich ebenmäßig gebaut sind oft Doppelverse, die zur Hervorhebung einzelner Aussagen in Prosatexte eingestreut wurden; für einige Beispiele vgl. meine Beobachtungen in BZAW 162/1985, 199f (hier 11+11 bzw. 13+13 Silben) und 213f. Erst ein kleiner Teil dieser Verse ist schon erkannt.

Van Grols Buch, das die Wichtigkeit der Satzsyntax für den Versbau oft gebührend betont, geht m. E. zu weit in der Bewertung

des Begriffs der Wortmetrik; oft werden zuviele Senkungen angesetzt auch bei emotional stark betonten Wörtern. *Jerûšälaim* z. B. hat gewiß zwei in etwa gleichgewichtige Tonsilben, ebenso *Jiśrā'ēl*, sofern das vorangehende Wort nicht endbetont ist. Spondeisch mit zwei vielleicht nicht ganz gleichgewichtigen Tonsilben wurden in der Regel gewiß gesprochen z. B.- *Jahwä, ṣījôn, 'ôlâm, qādôš,* wenn auf Gott bezogen, bei Hosea *'Ēpraim* usw. Zu der im Buch in großem Ausmaß durchgeführten Unterscheidung von „und" für Haupt- bzw. Nebenakzente ist wohl zu sagen, daß für noch wesentlich weitergehende Differenzierungen den einzelnen Vortragenden ein erheblicher Spielraum gelassen wurde, wie das ja auch bei uns geschieht. Die Transkriptionen werden das nie ganz erfassen können.

G. Fohrer hat in seinem Aufsatz „Über den Kurzvers" in ZAW 66/1954, 199–236 (Nachdruck in dem Sammelband BZAW 99,59–91) wichtige Beobachtungen zu Kurzversen vor allem bei den Propheten zusammengetragen; sein Ausgangspunkt blieb die herkömmliche Hebungs-Metrik. Zusätzlich beachtet werden sollten künftig z. B. bei Ijob Kurzhalbverse von besonderem Gewicht, in denen gewiß keine Senkung anzusetzen ist, sondern nur allenfalls neben den Haupttonsilben solche mit Nebenton. Ich nenne hier nur, jeweils nach einem Achtsilben-Halbvers, *'ēm'ās ḥajjâi* „ich verwerfe mein Leben" 9,21b, und *lō' 'ēḥād* „auch nicht einer" 14,4b; mehr dazu an anderer Stelle.

Ich muß darauf verzichten, hier auch noch auf die inhaltreichen Kapitel über die Strophen und Stanzen einzugehen; wenige Sätze dazu könnten dafür keinesfalls ausreichen. Mindestens ein umfangreicher Aufsatz wäre erforderlich, um dem Buch in einer weiterführenden Kritik voll gerecht zu werden und zugleich die nach meiner Auffassung notwendigen neuen Wege abzustecken und auf genügend breiter Basis zu begründen. So bleibt zum Schluß nur noch, daß wir H. van Grol für die intensive und vielseitig durchdachte Arbeit, die er in das Buch investiert hat, unseren aufrichtigen Dank sagen.

Münster Wolfram von Soden

Wengst, Klaus: **Pax Romana**. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. – München: Kaiser 1986. 292 S., kart. DM 39.–

Das vorliegende Buch will ein Beitrag zur aktuellen Friedensdiskussion sein, und der Autor hofft, daß es „dem christlichen Teil der Friedensbewegung hilfreich sein möge" (11). Die Wichtigkeit der Friedensthematik für Kirchen und Christen wird nicht nur mit deren Einbindung in die gesellschaftliche Wirklichkeit begründet, sondern vielmehr theologisch in dem Sinne, „daß der zentrale Inhalt urchristlicher Verkündigung, das Zeugnis von Tod und Auferweckung Jesu, in charakteristischer Weise mit Friedensvorstellungen verbunden ist" (13). Seine Aktualität zieht das Buch aus der Erinnerung an die christlichen Anfänge, indem es die Erfahrungen Jesu und des Urchristentums in ihrer Bedeutsamkeit für die Jetztzeit offenlegt. Vorschnelle Lösungen werden hier nicht geboten, sondern historische und exegetische Untersuchungen, bei denen der Vf. sein Interesse keineswegs kaschiert.

Dem Bd ist eine kurze Einleitung vorangestellt (13–18), auf die der 1. Hauptteil, die Darstellung der Pax Romana, folgt (19–71). Im zweiten Hauptteil wird das Verhalten Jesu und Paulus' zur Pax Romana nachgezeichnet, und die Wertung, die sie im lukanischen Werk, im Clemensbrief und in der Apk findet, (73–166) dargestellt. In einem relativ kurzen Schlußwort (167–174) werden ein Fazit gezogen und die Probleme nochmals reflektiert. Beigegeben ist ein Anhang mit einem umfangreichen Anmerkungsteil (175–258), einer kleinen Zeittafel, einer Kurzbiographie der antiken Autoren, einem Quellen- und Literaturverzeichnis, einem Stellenregister und Abkürzungsverzeichnis (259–292). Bei dem Quellenverzeichnis ist, wenn möglich, eine deutsche Übersetzung der antiken Autoren angegeben. Dies ist ebenso wie die Kurzbiographien als freundlicher Akt gegenüber dem fachfremden Leser zu begrüßen und entspricht der Absicht des Vf.s, „über den engen Kreis der theologisch Ausgebildeten hinaus" (11) zu wirken.

Die Realität der Pax Romana wird unter militärischen, politischen, ökonomischen, juristischen, kulturellen und religiösen Aspekten untersucht. Dabei nimmt der Vf. den Standpunkt „von unten" ein, d. h. die Geschichte wird aus dem Blickwinkel der Besiegten und Opfer, nicht dem der Sieger und Herrscher betrachtet. An den Quellen ist nicht so sehr interessant, was sie an Wirklichkeit behaupten, sondern, was diese behauptete Wirklichkeit für den Menschen am Rande der Gesellschaft bedeutet. Die Texte, die W. auswertet, sind nicht unbekannt, neu ist der «point of views», von dem aus sie interpretiert werden.

Und über die Legitimität dieses Blickpunktes, der eingestandenermaßen parteiisch ist, wird man diskutieren müssen, denn auch die Auswahl und Behandlung der Quellen sind davon geprägt. Jene werden nämlich weder in chronologischer Folge noch nach gattungsgemäßen Kriterien bearbeitet und befragt, sondern eben daraufhin, was sie für die W. interessierende Frage hergeben. Zweifelsohne sind bei einer solchen gleichsam mosaikhaften Betrachtung, bei der sich in der Zusammenschau ergibt, daß alle gesellschaftlichen Bereiche von einem System der Unterdrückung im Interesse des Römischen Reiches geprägt sind, methodische Unzulänglichkeiten zu beklagen, übrigens schon deshalb, weil W. aus Einzelfällen generelle Beurteilungen ableitet. Gleichwohl wird man zu fragen haben, wie man auf anderen Wegen denn denen, die W. einschlägt, zu einer annähernden Kenntnis der Erfahrungen der Machtlosen kommen will. Jedenfalls sind die heutigen Bewunderer des Römischen Reiches, deren Lob der Pax Romana W. zitiert, nicht weniger dem Verdacht ausgesetzt, sich von gegenwärtigen politischen Interessen leiten zu lassen als dies beim Autor des vorliegenden Buches der Fall ist.

Für die Wertung der Pax Romana durch Jesus, der nach W. als „Friedensstörer ... auf legale Weise von der Friedensmacht aus dem Wege geräumt" (14) wurde, sind Mk 10,42; Lk 13,31f, Mt 11,8/Lk 7,25 als Belege herangezogen. In den Versen werde eine distanzierte Sicht der Herrschaft deutlich (73–76). Die Zinsgroschenperikope (Mk 12,13–17), die im Rahmen des Themas schon wegen ihrer Auslegungsgeschichte von Bedeutsamkeit ist, wird auf dem Hintergrund der Situation Jesu ausgelegt, wobei der Vf. darauf hinweist, daß Jesus und seine Jünger wegen der Aufgabe der beruflichen Existenz kaum noch „steuerfähig" (78) gewesen seien. Die Antwort Jesu bedeute „nicht eine Problemlösung, sondern eine Problemanzeige" (79; Hervorhebung im Text); es kommt sogar die Möglichkeit eines Aufrufs zur Münzverweigerung in den Blick; die Beschuldigung nach Lk 23,2 hätte dann in diesem Streitgespräch ihren Anhalt (80). Mt 10,34f wird als Kritik der bestehenden Verhältnisse und des damit einhergehenden Schein-Friedens interpretiert (80–82), während Jesus und seine Jünger ein alternatives Modell lebten (82–85). Im Kontext der Exorzismen Jesu (Mk 5,1–15, Lk 11,19f/Mt 12,27f) wird festgehalten, daß „Jesus für sein Wirken bereits die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes reklamiert" (87); darin ist dem Vf. zuzustimmen. Allerdings akzentuiert er die Aussage neu, wenn er „Jesu Praxis des Reiches Gottes als Unterbrechung struktureller Gewalt" (ebd.) bestimmt. Das Gebot der Feindesliebe zielt auf die aktive Veränderung des Feindes zu einem Nicht-Feind hin. In dieser Haltung kommt das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Ausdruck (88–92; 89f ist eine Folgerung für die Gegenwart skizziert).

Auch für Paulus konstatiert der Vf. eine kritische Wahrnehmung der Pax Romana, die schon in der leidvollen Erfahrung des Apostels selbst begründet ist (92–97). Interessant ist das Verständis von 1 Thess 5,3; Paulus greife „eine strukturkonservative Parole" (99) auf, die Christen in Erwartung des Herrn nicht nachsprechen könnten. Für Röm 13,1–7 will W. eine darin vertretene Loyalitätsforderung gegenüber dem Staat nicht bestreiten, versucht aber eine gewisse Relativierung, indem er Röm 13,1–7 in Beziehung zu anderen paulinischen Texten setzt (101–106). – Jedoch bleibt das Problem, daß die Empfänger des Briefs über diese Vergleichsmöglichkeiten nicht verfügten, also Röm 13, 1–7 wohl nur als Aufforderung zur Staatstreue lesen konnten.

Die kritisch-distanzierte Haltung des Paulus im Hinblick auf die Pax Romana sieht W. durch zwei theologische Aspekte gekennzeichnet. Einerseits verstehe dieser aufgrund der Parusieerwartung „die von Rom bestimmte Weltgeschichte als auf ihren Abbruch zulaufende Todesgeschichte" (106). Andererseits sei aufgrund der Auferweckung Jesu eine neue Friedenserfahrung und Friedenspraxis möglich (108–112), die sich in der Gemeinde vor der Welt realisieren soll.

Einn ganz anderes Bild entwirft der Vf. von Lukas. Dieser habe im Evangelium und in der Apg z.B. die militärischen Vertreter der Pax Romana überaus positiv dargestellt, und ihre tatsächliche Rolle beschönigt. Dies findet der Vf. bestätigt in den Erzählungen über die Wegführung des Paulus nach Rom und insbesondere in der Darstellung der Passion Jesu, bei der Lk den Juden die Alleinschuld am Tode Jesu zuweist. W.s Urteil gipfelt in dem Satz: „Wie er ... die Römer aus der Verantwortung für die Hinrichtung Jesu und aus der Durchführung der Exekution heraushält und dafür andere einschiebt, ist ein literarisches Kabinettstück, aber historisch und theologisch eine Ungeheuerlichkeit" (121).

Es wird nicht gesagt, aufgrund wessen Geschichtsverständnis und wessen Theologie diese Verurteilung Gültigkeit haben soll.

Aus den Widmungen der lukanischen Werke schließt W., daß eine Öffentlichkeit über die Kirche hinaus angesprochen werden sollte, während die innerkirchliche Zielgruppe insbesondere bessergestellte Christen waren, zu denen Lukas selbst gehörte. Die lukanische Zielsetzung, nämlich ein konfliktfreies Miteinander von römischem Staat und Christen zu erreichen, führt zu einer Haltung, die pointiert so beschreibbar ist: „Lukas möchte offenbar römischer Bürger und Christ zugleich sein können" (127). Die lukanische Akzeptanz der bestehenden Ordnung gehe so weit, daß er deren

Strukturen auf die Gemeinde übertrage (128; Vergleich von Mk 10,43f mit Lk 22,26). Nachdem mögliche kritische Akzente wie Lk 1,52; 2,11 als traditionelle Vorgaben gedeutet werden, die von der Intention des Gesamtwerkes verdeckt sind, wird die lukanische Wahrnehmung nochmals vom sozialen Kontext des Lukas her begründet und kritisch angemerkt, daß er die Gewalt überspiele (131).

Mit dem Clemensbrief und der Apk, für die W., eine ähnliche Ausgangssituation und Entstehungszeit annimmt, werden zwei völlig gegensätzliche Reaktionen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit vorgestellt. Der Clemensbrief bejahe diese völlig, während die Apk das Widergöttliche dieser Pax Romana erkannt habe. Kritik an Clemens wird nicht zurückgehalten. Vielmehr wird ihm bescheinigt, daß er „in einem elementaren Gegensatz zu Jesu selbst und dessen Jüngerschaft steht" (168). Im Schluß wird der Versuch unternommen, von der „sachlichen Mitte des Neuen Testaments" (170) eine angesichts der gegenwärtigen Wirklichkeit notwendig veränderte Wahrnehmung und Praxis zu bestimmen.

Sowenig es möglich ist, im Rahmen einer Besprechung die Fülle des Materials und der damit verbundenen Interpretationen vollständig darzubieten, sowenig ist hier eine ausführliche Diskussion möglich. Gleichwohl seien einige Punkte angefragt. So ist doch eingedenk der methodischen Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Worte Jesu die Frage angebracht, ob z.B. ein Wort wie Mt 10,34f tatsächlich zu so weitgehenden Folgerungen berechtigt.

Besonders deutlich wird das Problem im Kontext der Exorzismeninterpretation. Aus einem Erklärungsmodell, das das gehäufte Auftreten von Besessenheit z. Zt. Jesu auf die spürbare Unterdrükkung zurückführt, wird auf ein der Praxis Jesu zugrundeliegendes Verständnis geschlossen (85f). Trotz Mk 5, 1–15 wird man die Frage nach dem Exorzismen und ihrer Bedeutung nicht einfach in den Bezugsrahmen der Pax Romana stellen können. Damit ließe man das damalige Weltbild völlig außer acht.

Was nun aber Lukas angeht, so sei die Vermutung gewagt, daß der Eifer, mit dem W. Paulus als Zeugen für die Sache, um die es ihm hier geht, zu gewinnen sucht, ins Gegenteil umschlägt. Bisweilen nimmt das befremdliche Züge an. Um zu belegen, wie sehr in der Apg der Transport des Paulus nach Rom beschönigt wird, läßt W. den Bericht des Ignatius dagegensprechen (Röm 5,1). Nun wäre es doch redlich gewesen, darauf hinzuweisen, daß Ignatius während seines Transportes Besuche empfing, Briefe schrieb und selbst unterwegs Gemeinden besuchte. Was soll also das Zitat? Daß das Verhalten der jeweiligen Militärs auch für den Erzählablauf der Apg notwendig ist, kommt übrigens überhaupt nicht in den Blick. Die Behauptung, Lukas habe politisch-apologetisch wirken wollen, bedürfte wohl einer genaueren Untersuchung. Ist es wirklich ausgemacht, daß Lukas annehmen konnte, irgendein den Christen fernstehender Römer würde seine Schriften lesen? Und wenn es so gewesen wäre, hätte jener an der Darstellung eines korrupten Beamten überhaupt Anstoß genommen? Josephus hatte jedenfalls keine Scheu in dieser Hinsicht. Im übrigen wird zu leicht übersehen, daß die Darstellung des Pilatus jedem römischen Beamtenideal Hohn spricht. Die Betonung der Schuld der Juden aber am Tode Jesu kann u. U. als eine theologische Weiterentwicklung des Theologoumenon vom gewaltsamen Geschick der Propheten gedeutet werden. Interessanterweise wird von W. ein Problem offensichtlich nicht zu Ende gedacht. Wenn Lukas die Kreuzigung Jesu den Juden zuschreibt (117), kann er dies doch nur getan haben, wenn er Leser voraussetzte, die die Kreuzigung nicht sogleich mit den Römern in Verbindung brachten, für die Kreuz und Pax Romana nicht zwingend verbunden waren (so aber 13f). Warum aber ein zu „Ungeheuerlichkeit" neigender Autor sich veranlaßt gesehen haben soll, Traditionen, die zu seiner Gesamtkonzeption querstanden, bewahrt zu haben, ist nicht einzusehen.

Das vorliegende Buch ist ein hochinteressanter Beitrag zum Thema. Es enthält zahlreiche bemerkenswerte und zur Diskussion herausfordernde Gedanken. Zugleich ist es eine Einladung zur hermeneutischen Reflexion über eine gesellschaftlich verantwortete, dem Evangelium verpflichtete Auslegung der Schrift, wobei nicht zu verkennen ist, daß dieses Buch ohne den Gedanken an eine sachliche und theologische Mitte der Schrift so nicht hätte geschrieben werden können. Sicher darf man sein, daß über dieses Buch und seine Thesen trefflich gestritten werden kann.

Eine Anmerkung noch zur Benutzbarkeit des Buches: Die Anmerkungen sind im Anhang aufgeführt, obwohl sie wahrhaft mehr sind als bloße Belegstellen. Nicht wenige Seiten des Hauptteils haben mehr als zehn Verweise auf Anmerkungen. Das Lesen wird durch dieses ständige Hin und Her zeitweilig zu einer Zumutung. Für weitere Auflagen kann man nur auf eine bessere Lösung hoffen.

Paderborn Rainer Kampling

Gnilka, Joachim: **Das Matthäusevangelium.** II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. VIII, 552 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/2) geb. DM 118.–

1986 war von J. Gnilka der I. Teil des Matthäusevangeliums erschienen, schon zwei Jahre später folgte der abschließende II. Teil, der die Auslegung der Kap. 14–28 bietet, die Einleitungsfragen behandelt und mit einem (kurzen) Sachregister und einem (noch kürzeren) Register griechischer Wörter abschließt (zum I. Teil vgl. ThRv 83, 1987, 194–196). Vf. behält die im I. Teil praktizierte Auslegungsmethode bei, so daß der Kommentar methodisch und sachlich eine einheitliche literarische Prägung aufweist. Die schon in Teil I geübte Zurückhaltung gegenüber dem Einsatz von Exkursen wird konsequent beibehalten: Nur ein einziges Mal (Exkurs 5: Die Petrusverheißung in Geschichte und Gegenwart [71–80]) ist G. bereit, ein von Mt initiiertes Thema etwas ausführlicher zu behandeln: Gnilka tut dies nur deshalb, weil Mt 16,17ff „der Angelpunkt kontroverstheologischer Auseinandersetzungen in Geschichte und Gegenwart" ist (71).

Der Exkurs sieht die „Petrusverheißung" nicht primär als exegetisches, sondern vielmehr als hermeneutisches Problem. Die von „starken Emotionen" getragenen Interpretationsversuche erfahren vor allem dort heftige Kritik, wo katholische Theologen die Frage der Nachfolge in einer Art und Weise überzogen hätten, die schlicht als „schlimm" zu bezeichnen sei und mit fast zwingender Notwendigkeit die kritische Reaktion der Reformatoren hervorgerufen habe; von dieser Kontroverse konnte auch der Text selbst nicht unberührt bleiben. Diese bis in die Gegenwart fortdauernde Kontroverse (vgl. „Ausgewählte Stimmen der Gegenwart", 79f) kann nach G. „exegetischerseits nicht entschieden" werden. Mit diesem Resultat bezieht er eine eindeutige Position, die aber auch historisch wohl unlösbar ist, „weil wir Partei sind" (78, als Frage).

Im Vorwort zu Teil I hatte G. vermerkt, daß „die sog. Einleitungsfragen" am Schluß von Bd II behandelt werden sollen: „Vermutlich versteht sie der normale Leser an dieser Stelle besser"; dies geschieht auf den S. 513–551. Im einzelnen werden folgende Fragen behandelt:

1. Milieu und Ort; 2. Verfasser und Zeit; 3. Komposition, Sprache und Quellen; 4. Gattungen; 5. Die Matthäus-Gemeinde; 6. Themen der Theologie; 7. Beobachtungen am Text.

G. bietet hier nichts aufregend Neues, das sich aus seiner vorangegangenen Kommentierung ergeben hätte; eigentlich nur die Mitberücksichtigung einiger zwischenzeitlich erschienener Fachliteratur legitimiert die Änderung der sonst üblichen Anlage eines Kommentars.

Nach G. entstand das Mt-Ev. in hellenistisch-jüdischem Milieu, und zwar in Syrien (in Antiochien oder Damaskus). Es ist in gutem Griechisch geschrieben, ist also keinesfalls eine Übersetzung aus dem Aramäischen bzw. Hebräischen (zumal die Adressaten die semitische Sprache nicht mehr verstehen); das AT wird oft wörtlich und in Anlehnung an die Septuaginta zitiert. Der Vf. des Ev. ist ein anonymer Judenchrist; ob es sich um einen palästinensischen oder hellenistischen Schreiber handelt, muß unentschieden bleiben. Die Aussage G.s, „die Tatsache, daß unser Evangelium sich sehr früh auf breiter Basis durchsetzte", erkläre sich gut „aus seiner Verankerung in einer Schule", entbehrt jeder Grundlage und wird durch G.s eigene Feststellung aufgehoben, daß am Ende an das „Werk einer einzigen Persönlichkeit" gedacht werden muß" (516). Der Vf. ist nicht mit dem Levi in Mt 9,9–13 identisch; in Anlehnung an J. Kürzinger wird das Zeugnis des Papias (130 n. Chr.) in seiner Aussagekraft eingeschränkt. Als Abfassungszeit ist das Jahr 80 anzunehmen.

Gegenüber der „Fünfzahl" der „Redekompositionen" zieht G. die „Sechszahl" vor (Kap. 23 [„vom Wehe"] sei deutlich von der Endzeit abgehoben). Entgegen dem siebenteiligen Gliederungsmodell P. Gaechters bevorzugt Gnilka „einen höchst einfachen Plan": Vorgeschichte (1,1–4,16); 1. Hauptteil (4,17–16,20); 2. Hauptteil (16,21–25,46); Passion und Ostern (26,1–28,20). Hauptquellen für Mt waren das Mk-Ev und die Logienquelle; „diese Lösung der synoptischen Frage ist nach wie vor die brauchbarste Arbeitsgrundlage" (526). Sondergut entstammt vorwiegend der mündlichen Überlieferung, die Annahme einer eigenen Quelle für die Reflexionszitate ist „im höchsten Grade unwahrscheinlich". Was die Gattung des Mt-Ev. betrifft, stellt G. resignierend fest: „Vielfältig sind die Vorschläge, groß ist die Verwirrung" (529); dennoch seien die Positionen nicht so radikal voneinander entfernt, wie man den Eindruck gewinnen könnte.

Mit dem Erscheinen des 2. Bandes ist der Kommentar zum Mt-Ev. abgeschlossen: ein Werk, das in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament" einen neuen und eigenwilligen Akzent setzt; es wird seine Leser finden. Der Preis von DM 226.– freilich wird den Adressatenkreis der Studierenden zu einer Randgruppe verurteilen, die der Kommentar nur über die Bibliothekstische erreichen wird.

Bochum Alexander Sand

Lüdemann, Gerd: **Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte.** Ein Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1987. 285 S. kart. DM 48.–/geb. DM 72.–

Wie der Vf. bereits selbst im Vorwort andeutet, handelt es sich um einen Kommentar eigener Art. Zwar wird der gesamte Text der Apg in der lukanischen Abfolge besprochen, aber doch nicht mit der Absicht, die Aussagen des Lukas und besonders seine Theologie zu erschließen, sondern nur, die jedem Abschnitt zugrunde liegende historische Wirklichkeit freizulegen. Es handelt sich also um ein ausgesprochen an der Faktizität interessiertes Buch. Eine Untersuchung mit einem derartig eingegrenzten Formalobjekt hat eine gewisse Berechtigung. Innerhalb des gegenwärtigen Standes der Erfoschung der Apg ist sie überdies insofern aktuell, als gerade im Hinblick auf Fragen der Historizität die allein im deutschen Sprachraum erschienenen Arbeiten der letzten Jahrzehnte eine beträchtliche Bandbreite der Positionen erkennen lassen. Während etwa M. Dibelius, E. Haenchen, H. Conzelmann, E. Plümacher und G. Schille den literarisch-theologischen Gestaltungsanteil des Lukas sehr hoch und den historischen Informationswert relativ gering einschätzen, plädieren z. B. G. Stählin, M. Hengel, K. Haakker und R. Pesch für die gegenteilige Auffassung. Die Kommentare von G. Schneider, J. Roloff, F. Mußner und A. Weiser bemühen sich um eine mittlere Position.

Den Untersuchungen der Einzelabschnitte stellt L. einen Aufsatz über den historischen Wert der Apg voran (9–24). Dieser Beitrag geht auf die Göttinger Antrittsvorlesung (1984) zurück. Da er die wichtigsten methodischen Weichenstellungen für die Durchführung der folgenden Einzelanalysen enthält, bespreche ich ihn ausführlicher als diese.

L. bietet zunächst einen Forschungsüberblick über das Problemfeld des Geschichtswertes der Apg.

Er zeigt auf, daß am Anfang „die radikale Kritik F. C. Baurs, in der Mitte die Rückkehr zur Tradition durch A. v. Harnack, und [am] gegenwärtigen Ende die an der historischen Frage wenig interessierte redaktionsgeschichtliche Forschung einerseits und eine die historische Zuverlässigkeit der Apg verfechtende, im Aufwind befindliche Forschungsrichtung andererseits steht" (23). Im Rückblick könne gesagt werden, „daß bis in die Gegenwart hinein die Baurschule und A. v. Harnack die klassischen Antipoden ... geblieben sind" (ebd.).

Die Kennzeichnung dieser Antipoden und ihrer Wirkungsgeschichte trifft sicher zu. Es müßte m. E. aber auch deutlich gemacht werden, daß die Exegeten, die eine kritischere Position beziehen und die L. der Baur'schen Richtung zuordnet, z. T. mit ganz anderen Kriterien und aufgrund ganz anderer Voraussetzungen zu ihren Ergebnissen kommen. Es spielt z. B. die Beachtung der literarischen Gattung eine größere Rolle als bei Baur. Oder: Ich selbst vermag das Wirklichkeitsverständnis nicht zu teilen, demzufolge Baur manches für unhistorisch erachtet. Mehr noch befremdet mich aber, daß auch L. Kriterien aus einem eingeengten Wirklichkeitsverständnis verwendet, z. B. bei der Beurteilung der Heilung des Gelähmten Apg 3,1–10: „Der Tradition dieser Wundererzählung liegt kein historischer Kern zugrunde. Von Kind an Lahme werden (leider) nicht wieder gesund" (60). Wer kann so genau sagen, was möglich und nicht möglich ist? Und außerdem: Zum „Kern" der Überlieferung und des zugrunde liegenden Geschehens einer Gelähmtenheilung braucht ja die Angabe von der Lähmung seit der Kinderzeit gar nicht gehört zu haben.

Zuzustimmen ist indes der innerhalb des Forschungsberichtes vertretenen Auffassung L.'s, daß nicht nur „das Kerygma von Bedeutung sei" (11), sondern daß zu seinem Verständnis die Beachtung der „Geschichte des frühen Christentums" gehöre (ebd.). Wenn L. dann allerdings fortfährt, daß „sich die Apg selbst als historischer Bericht über das frühe Christentum verstehe" und dies mit Lk 1,1–4 begründet, so muß doch stärker beachtet werden, daß dies nicht im Sinne neuzeitlicher Historiographie gelten kann.

Die dann folgende Aufgabenumschreibung und Methodenreflexion halte ich für sachgemäß.

L. erweist m. E. zutreffend, daß Lukas wegen der biographischen Divergenzen zwischen der Apg und den Paulusbriefen kein Begleiter des Paulus und Augenzeuge der Geschehnisse gewesen sein könne (12–14), daß die Apg deshalb keine Primärquelle sei und daß ihre historische Zuverlässigkeit deshalb weitgehend von der ihrer Traditionen abhänge. Es gelte zu prüfen, ob Lukas „nur die Pualusbriefe" kannte und verwendete, ob ihm „nur Traditionen außerhalb der Paulusbriefe zur Verfügung" standen oder ob er „sowohl Briefe als auch Traditionen" benutzte (14). Da die Benutzung der Paulusbriefe durch Lukas nicht zu beweisen sei (15), ergebe sich als Aufgabe, die Traditionen zu untersuchen, zu denen L. zu Recht „schriftliche Quellen, mündliche Überlieferung, aber auch allgemeine Informationen" (16) zählt.

Nachdem L. eine Reihe von Schwierigkeiten genannt hat, die der Eruierung von Traditionen in der Apg entgegenstehen, führt er probehalber die Untersuchung einiger Texte aus dem Paulusteil der Apg vor, indem er zunächst den redaktionellen Sinn, dann den Traditionscharakter und schließlich den historischen Wert zu bestimmen versucht.

Dabei spielt die Beurteilung des Paulus-Aufenthalts in Korinth (Apg 18) – wie auch in anderen Arbeiten L.'s – eine besondere Rolle (17–20; vgl. 202–212). Durch die Abhebung redaktioneller Züge (allsabbatliche Synagogenpredigt; positive Zeichnung Gallios) sowie aus der Konkretheit der Nachrichten und der Übereinstimmung mit den Paulusbriefen gewinnt L. zu Recht das Ergebnis, daß folgende Nachrichten aus Traditionen entstammen: „die Beschäftigung des Apostels bei Aquila und Priskilla in Korinth kurz nach dem Judenedikt des Claudius; die Ankunft des Silas und Timotheus aus Mazedonien; Paulus' Predigttätigkeit im Haus des Titius Justus; die Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus; ein ‚Prozeß' vor Gallio; die Tätigkeit des Sosthenes als Synagogenvorsteher" (17–18).

Von weitreichender Bedeutung für die Geschichte des Urchristentums ist die Frage, „ob die genannten Traditionen hier ihren chronologisch richtigen Ort haben und ob sie alle auf denselben Besuch des Paulus in Korinth zurückgehen" (18.). L. verneint beide Teile der Doppelfrage. Die zwei ersten von L. genannten Gründe (Sprung zwischen V. 11 und V. 12; Erwähnung zweier Synagogenvorsteher) haben kaum Gewicht; denn V. 12 ist der Einleitungssatz für eine neue Szene und innerhalb der 18 Monate kann durchaus ein Wechsel des Synagogenvorstehers erfolgt sein, zumal der erstgenannte Krispus Christ geworden war. Auch L. selbst erwägt dies. Der dritte angegebene Grund ist der wichtigste: „Die V. 2 vorausgesetzte Vertreibung von Juden aus Rom fand ... im Jahre 41 statt, während Gallio etwa in den Jahren 51–52 im Amt war" (18).

Die von L. angenommene Kompositionsweise des Lukas, in Apg 18 Ereignisse zeitlich zu bündeln, die ursprünglich 10 Jahre auseinander lagen, ist durchaus erwägenswert. Aber läßt sich wirklich die Vertreibung des erwähnten Ehepaares und damit der Gründungsaufenthalt des Paulus für das Jahr 41 erweisen, wie L. im Anschluß an J. Knox meint? Die Auswertung der von L. angeführten Quellen aus Sueton, Dio Cassius und Orosius ist wegen der in ihnen enthaltenen divergierenden Angaben so schwierig und in der Forschung umstritten, daß die Annahme einer Vertreibung von Juden aus Rom im Jahre 41 höchst zweifelhaft bleibt. Dio Cassius, auf den sich L. am meisten stützt, sagt das Gegenteil: Claudius „vertrieb sie nicht" (60,6,6). Das Bemühen L.'s, dennoch diese Aussage für sein Argumentationsziel zu gewinnen, wirkt nicht überzeugend. Die bisher meist vertretene Sicht, Apg 18 gebe chronologisch zutreffend den Gründungsaufenthalt des Paulus um 50 wieder, verdient m. E. den Vorzug.

Ebenso wenig überzeugt die von L. vorgenommene (21; 214) Gleichsetzung der Paulusreise von Griechenland nach Jerusalem (Apg 18,23) mit der Reise zum Apostelkonzil (Gal 2; Apg 15). Unter mehreren Schwierigkeiten besteht der gravierendste Einwand darin, daß Barnabas an der Griechenlandmission nicht teilnahm, aber von Paulus selbst ausdrücklich als Gefährte zum Apostelkonzil erwähnt wird. L. kennt diese „schwache Stelle" (214) in seiner Argumentation, zieht aber aus ihr keine hinreichenden Konsequenzen.

Im ganzen bietet das Buch eine Fülle scharfsinniger Einzelbeobachtungen. Viele historische Auswertungen verdienen volle Zustimmung, andere werden auch weiterhin kontrovers bleiben. Berücksichtigen müssen wird indes jeder dieses Buch, der sich historisch-kritisch mit der Apg befaßt.

Vallendar Alfons Weiser

Fricke, Weddig: **Standrechtlich gekreuzigt.** Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa. – Reinbeck: Rowohlt, 1988. rororo 8446, kart. DM 14.80

Das von mir ThRv 83, 1987, 265–276, ausgiebig besprochene Buch ist nun „erweitert und aktualisiert" als rororo-Sachbuch 8476 erschienen. Eine neuerliche Besprechung rechtfertigt sich daher. Als These wird nach wie vor vertreten: „Es war die römische Besatzungsmacht, die durch Pilatus den Rabbi aus Galiläa als vermeintlichen Aufrührer in einem militärischen Schnellverfahren verurteilte und hinrichtete. Paulus und die Evangelisten haben diese historische Tatsache verdreht. Sie wollten mit ihrer römerfreundlichen Berichterstattung der neuen Religion eine Überlebenschance im römischen Imperium sichern" (2).

Der Aufbau ist derselbe wie in den (drei) voraufgegangenen Auflagen. Nur Kap. 7 „Zielort Jerusalem" und Kap. 8 „Zum Passionsbericht" sind zu Kap. 7 „Zum Passionsbericht" (mit Recht) zusammengefaßt, so daß diese Aufl. 12 statt 13 Kap. zählt. Die Anmerkungen sind vermehrt worden, so daß

ihre Zählungen in den früheren Auflagen nicht mit der vorliegenden übereinstimmen. „Die deutschsprachigen Publikationen, die in der Zwischenzeit zum Thema erschienen sind, wurden weitgehend berücksichtigt" (12). Bd III 1 meiner Fundamentaltheologie (1981) ist nicht berücksichtigt. Da der Text wie die These wesentlich gleich geblieben sind, bezieht sich die Besprechung auf neue Zusätze und auf die Auseinandersetzung mit der bislang erschienenen Kritik, bes. auch des Rez.[1] Der Leser soll, „um dem Buch gerecht zu werden", es „nicht unter theologisch, sondern unter juristisch-historischen Aspekten sehen" (15).

Die juristische Betrachtung kann nur auf der historischen fußen. F. hat sich mit Ergebnissen der historisch-kritischen Methoden vertraut gemacht, aber nicht genügend, indem er Aussagen zu wenig in den historischen und urchristlich-theologischen Zusammenhang stellte, was man aber tun muß, wenn man den Aussagen gerecht werden will.

So ist Mt 16,17–19 nicht ein späterer christologischer „Einschub" (37), nämlich „im Urtext", wobei das Verhältnis von Mk zu Mt und die Situation der matthäischen Kirche für F. überhaupt nicht in den Blick kommt (s. Kolping, Fundamentaltheologie III 1, 367). Ebenso läßt er die Beachtung der kontextuellen Perspektive von Äußerungen über die Vierzig-Tage-Zeit, wo sich der Auferstandene den Jüngern habe sehen lassen, und die spätere Erscheinung vor Saulus bei Damaskus vermissen (Fricke 52). Ein Satz wie der: „Die Autoren des NT interessieren sich kaum für historische Tatsachen" (26), widerspricht nicht nur der späten Äußerung 2 Petr 1,16, sondern auch Lk 1,1–4. Selbst Joh, bei dem „vom palästinischen Ursprung ... nichts mehr enthalten" sein soll (29), liefert doch wichtigste historische Daten, die dann F. selbst in seiner Prozeßbeurteilung sehr anerkennt (bes. 147–155; 175–183 passim).

Die These, daß „der geschilderte Prozeß vor dem Synhedrium ..., das Kerngeschehen der Passionsgeschichte in den synoptischen Evangelien", ungeschichtlich sei (daher 9. Kap. „Angeblicher Prozeß vor dem Synhedrium"), belegt er besonders durch „massive Verstöße gegen geltendes – talmudisches! – Recht. Sie steht im Gegensatz neuestens zu F. Mußner, „Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth" (ThRv 84, 1988, Nr. 5). Mit dieser Rez. nimmt Mußner zu der Neutestamentler-Tagung in Graz 1987 Stellung. Wenn nach Mußner (a.a.O., 356) „noch niemand wirklich den Beweis erbracht" hat, „daß die Messiasfrage in der Synhedriumsverhandlung gegen Jesus v. Naz. aus dem Bekenntnis der Urkirche stammt", so übersieht er m. E., daß diese theologisch überfrachtete Formulierung Mk 14,61f sich als Gemeindetheologie aus der Gesamtheit der Umstände ergibt, die diachronisch abgelaufen waren, bis diese – vielleicht christlich-haggadische – Schilderung des Anteils des Judentums am Tod Jesu verfaßt worden ist.

Wir haben es, wie ich öfter betont habe, mit historischen „Splittern" zu tun, die dann in der Sicht der nachösterlichen Kirche zu Äußerungen bzw. Vorgängen werden, die im Kontext der inzwischen entwickelten Glaubensüberzeugung gesehen und ausformuliert wurden. Die Auflösung der Frage des Hohenpriesters in eine aufeinander folgende Doppelfrage Lk 22,66–71 zeigt, wie diachronische Wandlungen vor sich gegangen sind. Was K. Müller und I. Bröer in Graz sagten, hatte ich in meiner Darstellung des vermeintlichen Prozesses Jesu (zumal gegen R. Peschs Mk-Kommentar) zur Gottesmordthese ebenfalls gesagt, wobei I. Broer neu beibringt, daß es „einen vergleichbaren Beleg für diese Gleichsetzung von Messias und Gottessohn aus dem Judentum bislang nicht" gäbe, die in der Frage des Hohenpriesters Mt 26,63 (Mk 14,61) begegnet.

Mit der ungenügenden Beachtung des jeweiligen Überlieferungskontextes wird das für diese Aufl. verstärkte Bestreben erleichtert, dem Christentum etwas am Zeug zu flicken.[2] Im Grunde wird F. weder der historischen Gestalt Jesu noch der menschheitsgeschichtlichen Einzigartigkeit des Christentums gerecht. Wie er die geschichtliche Nichterwähnung Jesu (3. Kap.) behandelt, kann das nicht unterrichtete breite Publikum leicht verführen, die Nichtgeschichtlichkeit oder doch wenigstens die Unbedeutendheit Jesu in Erwägung zu ziehen (67). „Das Liebesleben Jesu" wird trotz meiner Kritik (ThRv a.a.O. 269) geschildert wie in der ersten Aufl. Man könnte übrigens seinen Gewährsmann Ben Chorin über das schon von mir a.a.O. Gesagte hinaus noch darauf hinweisen, daß in der Urkirche die leibliche Abkommenschaft von Jesus – Jesus soll ja nach Ben Chorin und W. Fricke Kinder gehabt haben! – nirgends später erwähnt wird. Solche Verwandtschaft hätte doch einen Vorzug abgeben können (wie ähnlich bei Jakobus v. Jerusalem). Nicht am „Keuschheitsideal" des Paulus orientierte sich „die Kirche von Anfang an weit mehr", als „sich auf den Boden jesuanischer Toleranz zu stellen" (116). Sie hatte hingegen in dem ehelosen Jesus selbst einen wichtigen Maßstab, der, wie schon ThRv a.a.O. 269 gesagt, „zumal in eschatologischen Kreisen" damals nicht so ungewöhnlich war. „Das hohe Ansehen, das Maria Magdalena nach den Worten F.s am Ende von Jesu öffentlichem Wirken genoß" (119), ist, soweit wir sehen, Ergebnis einer nachösterlichen Entwicklung, die M. Magdalena aus den Frauen immer mehr heraushob. Sie war an sich nicht die einzige, die Jesus „auf seinem Gang nach Golgatha begleitet" hat (F. 118). Vgl. die heraushebende Entwicklung von Mk 50,40f.47 zu Joh 19,25; bzgl. des Ostergeschehens von Mk 1,1.8, Mk 16,8 und Lk 24,22; Mt 28,1 und dann Joh 20,1 (davon im sekundären Mk-Schluß abhängig Mk 16,9). Hier begegnen wir ebenfalls einer vereinfachend heraushebenden Entwicklung.

Was die belastenden Faktoren im Verhältnis Christentum und Judentum angeht, will ich nicht für ein Verschweigen plädieren.[3] Vor Tatsachen braucht das Christentum keine Bange zu haben! Außer den drei Bemerkungen, die ich zu der Schuldzuweisung an alle Juden hinsichtlich des Todes Jesu bereits gemacht habe (ThRv a.a.O. 273f), sei noch hier hinzugefügt, daß nicht das Christentum die erste Bewegung war, die den Juden unverdiente Schmerzen zufügte, wie man aus F.s Schilderung fälschlich schließen könnte. Erinnert sei an die ersten Juden-Progrome in Ägypten 38 nC, über die Philon v. Alexandrien (Philo Judaeus) berichtet hat, wo nichtjüdische Mitbürger den Juden ihre Lebensgrundlagen zerstörten. Das Judentum galt dort als eine Menschengruppe, die seit alters wegen ihrer Eigenheiten verhaßt war (vgl. FAZ „Das Jahr Achtundreißig" 28. 12. 1988).

Die neue Aufl. hätte bei Beachtung der ernsthaften Kritik an der ersten Fassung nur gewonnen und hätte – dank der gut lesbaren Diktion F.s – ein Kompendium über die Vorgänge um den Tod Jesu werden können, das weiteren Kreisen zu empfehlen gewesen wäre und das die Aufnahme in eine Sammlung von Sachbüchern gerechtfertigt hätte.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping

[1] Die von mir angemerkte Verwechslung von Matthäus und Matthias ist S. 36 nicht verbessert worden.

[2] Vgl. S. 54, wonach es „seit Paulus ... gewissermaßen ‚offiziell' erlaubt" sei, „zur Verherrlichung Gottes ... und dem die Kirche ihre Verkündigung widmet, ‚heilig zu lügen'".

Heck, Eberhard: **MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters.** Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Verlag Peter Lang (1987). 257 S. (Studien zur klassischen Philologie, Bd. 24, kart. sfr. 56.–

Das Buch beschreibt mit großer historischer und philologischer Präzision einen beklemmenden Topos frühchristlicher Selbstverteidigung seiner Entwicklung und Tradition nach. Vf. will unter dem „aufwendigen Titel" (7) aus dem Arsenal der vorkonstantinischen Apologetik zeigen, „daß es schon vor Constantin Versuche gegeben hat, dem römischen Dogma von der *religio* als Ursache der Größe Roms mit römischen Mitteln, also mit Exempla – insoweit ... durch Aneignung seiner Denk- und Vorgehensweise – zu begegnen, Versuche, die freilich, soweit wir sehen, weitergewirkt haben nur in der literarischen Tradition der Christen, nach außen aber nichts geändert haben" (20).

Zuerst zur argumentativen Logik: Dieses Rom-Dogma war „aufgebaut auf seit Cicero und Valerius Maximus gesammelte ... Exempeltradition" (17.31–37), und zwar auf Exempla der Bestrafung des Gottesverächters i. S. der Mißachtung der *religio* als Kult und i. S. der Verfolgung seiner Anhänger. Wollten die Christen nicht, wie es zunächst der Fall war, wehrlos unter die Gottesverächter gerechnet bleiben, die für alle zeitgeschichtlichen Debakel und Krisen haftbar gemacht wurden *(„Christianos esse in causa")*, wozu Tertullian, Minucius Felix, Arnobius und Laktanz argumentativ vorerst „nichts Rechtes einfällt" (16), insofern sie eben über die Kausalzusammenhänge in der Geschichte nicht anders als römisch dachten, dann mußten sie eine Gegenrechnung aufmachen mit „Exempla in Gegenrichtung – Lohn der Verehrung des Christengottes durch Erfolg, Strafe seiner Mißachtung durch Unglück" (17). Und dieser Versuch findet sich nun tatsächlich „im Sammeln und wirkungsvollen Darbieten von *exempla religionis neglectae* gegenüber dem Christen-Gott" (18).

Unter den uns Bekannten hat Tertullian damit begonnen. Ganz „unverkennbar in den Denkformen römischer Lohn- und Strafmoral" (wie es 208 von Laktanz heißt) hat er „die Androhung göttlichen Strafgerichts an den Christenverfolgern ... anhand einiger rasch zusammengetragener, im römischen Sinn als *exempla religionis neglectae* eingesetzter Beispiele dem Gouverneur (sc. Scapula) in einem offenen Brief entgegengehalten zur Abwehr weiterer christenfeindlicher Maßnahmen"; das wird von Cyprian gegen einen heidnischen Agitator (sc. Demetrianus) anläßlich jüngsten kaiserlichen Verfolgertodes (sc. des Schicksals des Decius: 174–180) aufgegriffen, von Lactanz zur sicheren Erwartung, geradezu zum Rechtstitel für die leidenden Christen verfestigt" (226f) und verträgt sich dann optimal mit der Christianisierung dieses Rom-Credos durch Licinius und Constantin i. J. 313 (131ff), unter denen es die Grundlage der Religionspolitik war (227), die es längst bei ihren Vorgängern (in der paganen Variante selbstredend) gewesen war.

In überzeugenden Analysen wird das vorgeführt: Noch nicht im Apologeticum (22–94), aber im Scapula-Brief 3,1–4,1 (102–147) findet Tertullian die Chance einer adäquaten, wenn auch historisch unwirksam gebliebenen

[3] Vgl. den Zusatz über Erzbischof Gröber 27. 3. 1941 (270f), aber auch über Kard. Bea (272).

Replik auf das Rom-Credo und den Schuldvorwurf, eben in der Tradition von Exempla für üble Folgen von *religio neglecta*. Und hier setzt er auch die traditionelle öffentliche Warnung des μὴ θεομαχεῖν (130), also an die Gottesverächter, ein (Scap. 4,1; vgl. 2 Makk 7,19), die Vf. zum Titel seines Buches machte. Seine *exempla irae vel ultionis dei* sind eigens dazu gefunden und die erste christliche Reihe dieser Art, die – abgesehen von der Parteilichkeit – die römische Vorgabe komplett imitiert, und zwar (obwohl zuvor mit der Berufung auf Gottes sichere Rache und Bestrafung die Geduld, Zurückhaltung und Toleranz der leidenden, verfolgten Christen gegenüber ihren Peinigern begründet wurde) bis in die gnadenlose Intoleranz hinein, die am vorläufigen Schluß der Geschichte dieses Arguments, besonders kompromißlos bei Firmicus Maternus, auftaucht, vom Vf. gebührend kritisch notiert (227f).

Von Tertullian übernimmt Cyprian, ad Demetrianum 17, das Instrument der Exempla (148–185), von beiden wieder Lactanz, div.inst. V (186–227). Diese Geschichte der frühchristlichen Verwertung oder *retorsio* des römischen Topos von der Bestrafung der Gottesverächter als Abwehr und Protest gegen die Übergriffe auf die Christen, die sich aus dem Rom-Credo und dem zugehörigen Schuldvorwurf herleiteten, wird von den Autoren zeit- und situationsbezogen variiert (z. B. den Zeitpunkt der Rache Gottes betreffend), bleibt aber aus zwei Gründen relativ stabil und unangefochten: Die Idee der Bestrafung kam sowohl dem römisch wie dem alttestamentlich denkenden Kopf entgegen und machte das an sich skandalöse, unbegreifliche Erlebnis der Zulassung der Christenverfolgungen durch Gott plausibel: Gott prüft die Seinen und wird ihnen mit absoluter Sicherheit die Genugtuung der Vernichtung seiner (und ihrer) Feinde verschaffen. Von den Toten und Katastrophen, die Tertullian dem Scapula warnend auflistet, bis zu den gräßlichen Mortes, die Lactanz in mort. pers. zusammenzählt, steigert sich diese Idee von der Bestrafung als Rache, die in nichts christlich ist und durch Aneignung seitens dieser Christengenerationen zur Widerlegung der römischen Religion eingesetzt wurde, und zwar insofern erfolgreich, als die historisch-politischen Ereignisse langfristig der christlichen Variante das umfangreichere und schlagendere Material an Exempla lieferte.

Dieses Instrument frühchristlicher Selbstverteidigung gegen die herrschende politische Ideologie zwingt zur Nachfrage, von woher die Christen disponiert und bereit waren, diese Rache-Ideologie zu rezipieren, zu denken und historisch zu verifizieren: vom römisch-paganen oder vom alttestamentlich jüdischen Denken her? Diese Frage, die sich auch für andere Bereiche (altkirchliches Kult- und Kultpriesterverständnis, Ethik u. a.) stellt, ist im vorliegenden Buch nicht mitbeantwortet, wohl aber wiederholt angesprochen (z. B. 155) und lösungsbedürftig geworden, wenn denn tatsächlich Lactanz' Beispielreihe der Mortes wegen ihrer entsprechenden Anklänge mit J. Rougé das 5. Makkabäerbuch genannt werden kann (J. Rougé, Le De mortibus persecutorum, 5e livre des Macchabées = TU 115, Berlin 1975, 135–143; vgl. Heck, 226, wo man allerdings bei dieser Differenz von „römisch" und „alttestamentlich" nicht versteht, was mit „alttestamentlich-christlichem Tonfall" gemeint sein kann). Aufgrund der vorliegenden Studie läßt sich in Richtung dieser Differenzierung vielleicht weiterkommen.

In der Verlaufsschilderung der Christenverfolgungen, die vom Hauptthema her notwendig wird, bringt Vf. verschiedene wichtige Akzente und Korrekturen anhand der Quellen an, z. B. die Bedeutung der Cotta-Formel für die Nachvollziehbarkeit damaliger religiös-politischer Mentalität bei Intellektuellen (wie Kelsos, Marc Aurel) oder die (meist bestrittenen) römischen „Vorbehalte und Vorurteile gegen Fremdreligionen und ihre Anhänger" sowie die Gefährlichkeit des *superstitio*-Vorwurfs gegen die Christen (38–41). Zum Vorwurf der wirtschaftlichen Schädlichkeit des Christentums (45.82f) vermißt man eine Angabe der wenigen Arbeiten, die es dazu gibt (besonders von H. Castritius, R. M. Grant, W. Plankl). – Die Meinung, daß das im Galerius-Edikt von 311 programmierte „religionspolitische Nebeneinander von Götterkult und Gottesverehrung" 312/13 „von der Geschichte überholt" worden sei und folglich sich nicht historisch habe bewähren müssen (209), verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß ab 313 „die freie Religionsausübung für die Christen und alle anderen Religionsgemeinschaften" (209f), also genau dieses Nebeneinander auf Jahrzehnte hinaus bestand. – Wenn es heißt, Constantin habe die Erfahrung gemacht, „daß der Christengott ‚mit den stärkeren Bataillonen' gewesen war", und daß er „mit dieser Einstellung das Christentum annahm und förderte" (211), so lautet das mißverständlicherweise so, als habe Constantin den Gott gewechselt, was wohl nicht gemeint sein wird.

Es ist hier nicht alles referiert, was das Buch an wichtigen Informationen enthält, und nicht alles genannt, was sich an Nachfragen ergibt. Für die Geschichte der frühchristlichen Apologetik und ihrer Ambivalenz von Abgrenzung und Anpassung, damit für die Kenntnis des typischen Profils des spätantiken Christentums ist dieses Buch seiner Genauigkeit wegen über vorliegende Studien hinaus originell, weiterführend und von durchaus umfassenderer Bedeutung als der Haupttitel vermuten läßt.

Regensburg Norbert Brox

Andersson-Schmitt, Margarete / **Hedlund,** Monica: **Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala.** Katalag über die C-Sammlung . Bd. 1. Handschriften C I–IV, 1–50. (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis vol. XXVI.1) Stockholm 1988, XII+340 S. (+3 Photokopien aus Sermoneshs.), Registerband 1988, VIII+162 S.

Seit dem Internationalen Colloquium für Paläographie 1953 in Paris läuft das anspruchsvolle Programm der Registrierung aller datierten und lokalisierten lateinischen Handschriften. In der Bundesrepublik fördert die Deutsche Forschungsgemeinschaft dieses wissenschaftliche Werk und hat für dessen Durchführung die international anerkannten Richtlinien erstellen lassen. Nach diesen Regeln wurden inzwischen zahlreiche Kataloge von in- und ausländischen Handschriften-Bibliotheken in Angriff genommen bzw. veröffentlicht. Vgl. G. Hendrix, A propos de quelques catalogues des manuscrits médievaux, in: Rech. théol. anc. méd. 54 (1987) 240–254. Die Katalogisierung der C-Sammlung der mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek in Uppsala ist ebenfalls diesen Richtlinien verpflichtet.

Unter den drei Handschriftensammlungen ist die C-Sammlung die größte, was die mittelalterlichen Handschriften betrifft. Sie umfaßt ca. 770 Bände, die ausländischer und schwedischer Herkunft sind. Ungefähr die Hälfte dieser C-Sammlung ist Beutegut aus dem Dreißigjährigen Krieg und kam über adlige Stifter und die schwedischen Könige in die jetzige Universitätsbibliothek. Die Beutehandschriften stammen aus deutschen und polnischen Bibliotheken, unter anderem auch aus der Dombibliothek in Frauenburg (Ermland). Die ursprünglich schwedischen Handschriften stammen zum größten Teil aus dem Birgittenkloster zu Vadstena (1384 eingeweiht). In der Blütezeit des Klosters dürfte die Bibliothek ca. 1500 Bd.e umfaßt haben, kaum ein Drittel ist davon erhalten.

Der 1. Bd des Katalogs der C-Sammlung umfaßt die Codices CI–IV und 1–50. Jede einzelne Handschrift wird in ihrer äußeren Gestalt, in ihrem Aufbau, ihrer Schriftform und mit Angaben über Herkunft und (ursprünglichen bzw. früheren) Besitzern vorgestellt und dann dem literarischen Inhalt nach genau beschrieben. Soweit diese kodikographischen und inhaltlichen Angaben bereits literaturkundig sind, werden die entsprechenden Referenzen verzeichnet. Der Großteil der beschriebenen Codices stammt aus dem 14. und 15. Jh. und sind Sammelhandschriften mit den verschiedensten theologischen, pastoralen, aszetischen, gelegentlich auch philosophischen, rechtlichen und medizinischen Themen. Besondere Schwierigkeiten bereitet die Titelbestimmung der spätmittelalterlichen Miszellen, die teils erbaulichen, teils belehrenden Inhalt haben. Eine genaue Beschreibung dieser Miszellen ist vielfach weder literarisch möglich noch sinnvoll. Hier haben die Richtlinien der DFG ihre Grenzen.

Dem Katalog der Handschriften haben die gelehrten Hg. erfreulicherund dankenswerterweise einen Registerband angefügt. Er umfaßt ein Namen- und Sachverzeichnis (1–40), ein Initienverzeichnis der angeführten Texte (41–84) und Predigten (85–120) und ein Registrum exemplorum (121–151), in dem Personen (Heilige), Sachen und Bilder aufgeführt werden, die in der mittelalterlichen Welt- und Lebensanschauung exemplarische Bedeutung hatten. Jeder einzelne Index hat für die Forschung seine besondere Bedeutung. Der Namenindex führt auf die Spur noch nicht bekannter oder beachteter Autoren. Warum wird Eilhardus de Saxonia OP mit einem Fragezeichen versehen? Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorem Medii Aevi, I Rom 1970, 376–378 führt Eyl(h)ardus Schoenefeld mit den biographischen und bibliographischen Angaben an und verweist dabei auch auf die Hs C 2 in der Universitätsbibliothek in Uppsala.

Die Initien der Texte, die auch Miszellen und Notizen umfassen, nehmen im Register etwas mehr als 40 S. ein; die Initien der Sermones etwas mehr als 30 S. Diese Zahlen machen deutlich, daß die Überlieferung der Sermones in der Handschriftensammlung einen großen Raum einnimmt. Da dieser katalogisierte Teil der Sammlung C 1–50 zum weitaus größeren Teil aus dem Kloster Vadstena stammt, geben die überlieferten Predigten einen vorzüglichen Einblick in die Geschichte der Predigt, der Glaubensunterweisung und der Frömmigkeit in der nordischen Kirche im 14. und 15. Jh. Nach der Sermones de tempore, den Predigten der Sonntage des Kirchenjahres, folgen die Heiligenpredigten, die im 14. Jh. in der ganzen Kirche zunahmen. Zu den Heiligen der nordischen Kirche gehören vor allem Birgitta, Ansgarius, Sigfridus, Ericus, Eskillus, Henricus und Olavus. Zu den sechs bekannten Marienfesten der Römischen Liturgie sind jeweils mehrere Sermones überliefert.

Die Katalogisierung der mittelalterlichen lateinischen Predigten begegnet vielfachen Schwierigkeiten: Ein großer Teil der hand-

schriftlichen überlieferten Predigten ist anonym. Viele Predigtanfänge sind unter den Namen verschiedener Autoren belegt; oft unterscheiden sich die fast gleichlautenden Initien verschiedener Sermones nur sehr geringfügig. In Predigtsammlungen eines bestimmten Autors wurden auch fremde Sermones aufgenommen. Das bekannteste Beispiel ist die Sammlung der Predigten des hl. Bonaventura. Überdies wird die Katalogisierung der Sermones dadurch erschwert, daß zum neunbändigen Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters von J. B. Schneyer (Beiträge Gesch. phil. Theol. MA Bd XLII 1–9, Münster, 1969–1980) noch immer die Indicesbände fehlen. Diese beiden Bd.e können nun heuer nach langwieriger und mühsamer Arbeit im Druck erscheinen. Damit wird ohne Zweifel die Arbeit der Katalogisierung der Handschriften erleichtert. Die Leistung dieses paläographischen Instrumentes ist aber in zweifacher Weise begrenzt. Das Repertorium von J. B. Schneyer erfaßt nur die lateinischen Predigten für die Zeit von 1150–1350. Die Fortsetzung seiner Arbeit (für die Zeit von 1350–1500) hat zwar J. B. Schneyer noch in Angriff genommen, er konnte sie aber nicht mehr vollenden. Mit dem wissenschaftlichen Nachlaß hat die Universitätsbibliothek in Bochum auch diese Vorarbeiten für die Fortführung des Repertoriums erworben, die Fortführung der Arbeit ist aber nicht gesichert.

Die andere Grenze des Repertoriums von J. B. Schneyer ist nicht minder lästig. Obwohl in den neun Bänden ca. 90 000 Predigtinitien verzeichnet sind, ist auch für den Zeitraum von 1150–1350 das Überlieferungsgut nicht vollständig erfaßt. Die verstreut unter anderen Texten überlieferten Einzelpredigten konnte J. B. Schneyer nicht suchen und finden. Deren Sammlung muß gerade den neu zu erstellenden Bibliothekskatalogen überlassen werden. Diese müssen auch das vorliegende Repertorium ergänzen und dessen Fortführung beschleunigen.

Auch die Bearbeiter des Handschriftenkatalogs der UB in Uppsala hatten das Repertorium von J. B. Schneyer zur Hand und ohne die Indices benutzen zu können, wiesen sie in den Predigthandschriften von Uppsala zahlreiche ältere Sermones nach, die aus dem Repertorium von J. B. Schneyer bekannt sind. Wenn die Indices des Repertoriums vorliegen, wird man noch wesentlich mehr älteres Überlieferungsgut in den Handschriften nachweisen können. Aufgrund der mir zur Verfügung stehenden Druckfahnen der Indices weise ich (nach einigen Stichproben) auf folgende Entsprechungen hin.

C3 f. 89r (Katalog 39) = Schneyer, Repertorium 3,232 n. 153 (Explicit unterscheidet sich!); C3 f. 91v (K. 39) = Rep. 8,303 n. 7 (Inc. und Expl. stimmen überein!) = Sermo des Jordan von Quedlinburg; C9 f. 137 (K. 102) = Rep. 4,237 n. 102 (Expl. unterscheidet sich!); C9 f. 262r (K. 120) = Rep. 7,101 n. 30 bzw. 9,709 n. 24 (Expl. unterscheidet sich!); C10 f. 268v (K. 136) = Rep. 1,30 n. 237 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 75r (K. 171 f.) = Rep. 2,219 n. 173 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 113v (K. 173) = Rep. 4,59 n. 135 (Expl. unterscheidet sich!); C16 f. 295r (K. 183) = Rep. 1,290 n. 4 (Inc. u. Expl. entsprechen sich!). Oft lassen sich auch nur partiale Übereinstimmungen im Incipit und Explicit der Sermones feststellen; vgl. C10 f. 238v (K. 134) = Rep. 4,555 n. 92.

Die Erforschung der Sermones im 14. und 15. Jh. ist für das Verständnis der „vorreformatorischen Theologie" außerordentlich wichtig, da die Predigten das ausnehmende Zeugnis der Frömmigkeit und des Glaubensbewußtseins sind. Diesem Verständnis dient auch die Sammlung und Registrierung der „Exempla". Dieser Index verdient die besondere Anerkennung und Aufmerksamkeit. Die Konkretisierung des Glaubens und der Frömmigkeit in den Exempla aus dem Leben der Frommen und der Heiligen ist ein Characteristicum des geistlichen Lebens innerhalb und außerhalb der Klöster, das sich gerade in der Heiligenverehrung verdichtet.

Der Projektband der Katalogisierung der C-Sammlung der UB in Uppsala darf als gelungen bezeichnet werden. Auf die Miszellen der spätscholastischen Sammelhandschriften lassen sich die Richtlinien der DFG nur beschränkt anwenden. Bei der Registrierung der zahlreichen Sermones sollten nach Möglichkeit die Grundsätze des Repertoriums von J. B. Schneyer berücksichtigt werden, damit eine international einheitliche Bestandsaufnahme möglich wird.

Bochum Ludwig Hödl

Führer, Werner: **Das Wort Gottes in Luthers Theologie**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 330 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 30), kart. DM 62.–

Der finnische Luther-Interpret Lennart Pinomaa hat einmal gesagt: „Nach Luthers Meinung ist die Mitte des Wortes Gottes der auferstandene Herr selbst" (Sieg des Glaubens, Göttingen 1964, 131). H. J. Iwand schloß seine Ausführungen über das Wort Gottes bei Luther mit einer ähnlichen Bemerkung: „Das Wort Gottes ist niemals definierbar, sondern es ist die Gegenwart Gottes, die praesentia Dei. Es ist die Rettung, es ist das Heil, es ist das Leben und die Vergebung" (Luthers Theologie, hg. von J. Haar, Nachgelassene Werke, Bd 5, München 1974, 225).

In Fortführung dieser nachdrücklichen Sicht der Heilsmacht des Wortes hat W. Führer mit seiner Göttinger Diss. eine umfassende Schau von Luthers Lehre gegeben, wobei alle Themen auf die die Geschichte übergreifende Wirksamkeit des Todes und der Auferstehung Christi konzentriert sind, der in dem gepredigten Wort und im Sakrament die Vergegenwärtigung seiner selbst für unser Heil bewirkt. Sobald der Glaube das äußere Wort des Evangeliums ergreift, teilt Christus sich selbst in seiner Heilsbedeutung mit und beginnt, in dem glaubenden Herzen zu leben („in corde habitans" WA 40 I, 229, 29). Die Rechtfertigungslehre ist für Luther deshalb eine Entfaltung der Christologie, die Rechtfertigung selbst das Ergebnis von Christi Leben und Handeln ein für allemal für unser Heil.

F. beginnt mit Luthers Entdeckung von Christus im Wort in den Jahren 1512–1518 und behandelt dann in systematischer Zusammenschau all die wichtigen Voraussetzungen und Implikationen von Luthers Sicht des Wortes Christi: Gesetz / Evangelium, fides Christi und fröhlicher Wechsel, Fleisch / Geist, theologia crucis, biblische Hermeneutik, Heiliger Geist, Sakramente, Kirche und personale und soziale Ethik. F. steckt damit ein derart weites Gebiet ab, daß es seiner Darstellung in den letzten Kap. – im Kontrast zur Skizzierung des grundlegenden christologischen Themas auf den S. 23–37, 44–84, 174–176 – unvermeidbar an der analytischen Tiefe fehlt.

Diese Abschnitte entwickeln jedoch eine bedeutsame These:

Luther behauptete die Koinzidenz von Christus selbst und dem Wort, das das Heil mitteilt und übereignet. Die christologische Basis und Grundlegung ist besonders wichtig, weil das Wort die Objektivität des extra nos konstituiert, da das Heil in dem Wort der Verheißung, dem Inbegriff von Gottes eigner Wahrheit, über die Person kommt. Der zentrale Duktus von Luthers Lehre verläuft also konträr zu jeder pietistischen, idealistischen oder existentialistischen Auffassung oder gar einer Reflexion über eine im Bewußtsein gegenwärtige Erfahrung.

F. bietet bemerkenswertes Material für eine besondere Würdigung von Luthers Leistung, Theologie wieder auf die Soteriologie zurückzuführen.

Luthers Denken war beherrscht von dem Bemühen, Glauben und Theologie in unbeirrbarer Aufmerksamkeit an Christus als den Erlöser zu binden. Indem der Glaube sich von persönlichen Dispositionen, Absichten und Leistungen als Heilswerten abkehrt, richtet er sich ausschließlich auf die Erlösungstat Christi aus. Die Theologie bemüht sich dann, dieser Orientierung zu dienen, indem sie die Tatsache der Erlösung immer neu bekräftigt und fortlaufend alle anderen Themen mit dem zentralen Ereignis verbindet, Jesus Christus, gekreuzigt für die Sünde und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen (Röm 4,25). Damit bot Luther eine bedeutende Alternative zu den Schulen oder Wegen der spätmittelalterlichen Universitäts-Theologie mit ihrer breiten systematischen Aufmerksamkeit für die Stufungen der Schöpfung und all die Stationen unserer Rückkehr zu Gott. Die Thomisten betonten die harmonische Interrelation alles Seienden unter der Weisheit Gottes, während die Scotisten und Ockhamisten die Freiheit Gottes gegenüber der Kontingenz unserer geschaffenen Welt hervorhoben. Luther jedoch schuf eine neue Basis, indem er die Theologie strikt auf die Erlösung in Christus gründet, die das verkündete und sakramentale Wort gegenwärtig macht.

Probleme bringt F.s Überzeugung, daß Luther, so oft er ein Konzept oder ein Thema von anderen übernimmt, die Bedeutung des Übernommenen enorm verändert (16, mit Bezug auf L. Grane). Aus diesem Grund fühlt F. sich frei von jeglicher Verpflichtung, Luther mit anderen Lehren in der vorausgehenden Tradition zu vergleichen und zu kontrastieren. In der Tat, die einzigen Urteile, die dieses Buch über andere Lehren bietet, sind die, die Luther selbst fällte, – Urteile mit souveräner Sicherheit, aber auch mit polemischen Unterstellungen und Verzerrungen. F. zeigt keine analytische Distanz oder Loslösung von seinem Gegenstand. Luther steht merkwürdig isoliert da, ohne jede Berührung zu anderen Gedankenströmungen. Wenn Luther so anders, so einzigartig war, wie konnte dann eine so effektive Kommunikation stattfinden, als Luther zu reden und zu lehren begann?

Gelegentlich entscheidet sich F. einfach, die Zusammenhänge, die Luthers Text klar anzeigt, nicht zu beachten:

1) Auf S. 44 wird Luther zitiert: „Lex praecipit charitatem et Ihesum Christum habendum, sed evangelium offert et exhibet utrunque" (WA 56, 338, 18). F. behandelt jedoch nur das Christus-Thema und übergeht dabei schweigend das Thema der caritas, mit dem Luther sich zumindest in den Jahren 1515–1517 vorwiegend beschäftigte und das ihn mit Augustinus und der monastischen Theologie verbunden hat.

2) Auf S. 54 berichtet F. (unter Verweis auf WA 40 I, 565, 18), wie Luther einmal den siegreichen Kampf Christi mit den mörderisch bösen Mächten als „mirabile duellum" beschrieben hat. F. sagt dem Leser jedoch nicht, daß dieser Terminus aus der Ostersequenz stammt. Luther hat diese ausführlicher an anderer Stelle zitiert (WA 40 I, 439, 32) – ein Zeichen für Luthers Vertrautheit mit einem Stück der vorausgehenden liturgischen Tradition.

3) F. spricht von Luthers wiederholter Behauptung: „Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat" (121, mit 8 Texten als Belege in Anm. 5, 246). F. versäumt es allerdings, die bedeutsame Information weiterzugeben, daß nach Luther diese Aussage in der Theologie der damaligen Zeit ein „dictum communissimum" und „vulgatissimum et probatissimum" war (WA 1, 286, 17; 57 III, 170, 2).

Luther stand, dies müssen wir annehmen, mehr in Kontakt mit seiner Umgebung als dieses Buch uns zu verstehen gibt.

Mehr substantiellere Probleme entstehen mit zwei Interpretationen, die F. von Luthers früher Theologie des Wortes Gottes gibt.

4) F. bemerkt die Wichtigkeit des Konzeptes der conformitas in Luthers erster Vorlesung, der Dictata super Psalterium von 1513–1515 (25), läßt sich dabei jedoch irreführen von G. Metzger (Gelebter Glaube, Göttingen 1964, zitiert auf S. 187, Anm. 52) und ordnet die conformitas den Affekten zu. Aber diese conformitas ist in Luthers frühem Werk eine Wirkung der tätigen Macht des Wortes Gottes, das spezifisch auf die menschliche Selbsteinschätzung einwirkt. Das Wort des Gerichtes bringt die Rechtfertigung, aber in der Form eines demütigen Bekenntnisses der Sünde: Justus est accusator sui. Kurz nach dem Ende der Psalmenvorlesung hat Luthers langes Scholion über Röm 3,4 (WA 56, 212–234) diese These von verschiedenen Perspektiven aus behandelt. Gott bewirkt durch sein richtendes Wort, daß die Menschen die Wahrheit über sich selbst anerkennen und so in ihrer Selbsteinschätzung Selbstgefälligkeit und Selbstrechtfertigung preisgeben. „Tota vis huius mutationis latet in sensu seu aestimatione ac reputatione nostra. Hunc enim mutare intendit omnis sermo Scripturae et omnis operatio Dei" (233, 7). Hier erfahren wir in einer zentralen Äußerung von Luthers früher Bußtheologie, daß Luther von Beginn an das Wort Gottes als aktiv und wirksam betrachtete – wirksam gegen den menschlichen Stolz in seiner Neigung zu Selbstgefälligkeit, eine heimtückische Form der Selbst-Rechtfertigung.

5) Eine Hauptlücke in F.s Werk ist Luthers Lehre bezüglich der Absolution, die oft als die Form par excellence erscheint, in der das heilsmächtige Wort die Person anspricht und den Glauben hervorruft. F. spricht in einem kurzen Abschnitt über „die Gültigkeit der Verheißung" (124), aber merkwürdigerweise findet sich hier kein Bezug zu der Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Kirche durch Christus. In den Quellen jedoch taucht Mt 16,19 ständig in den Schlüsselabschnitten von Luthers Schriften aus den Jahren 1517–1519 auf. In der Zeit davor hatte er sich mit diesem Text abgemüht: „Torsit diu animum meum haec auctoritas, Quodcumque ligaveris super etc." (WA 4, 658, 4). Aber Luther kam dazu, die feierliche Bevollmächtigung durch die Schlüsselübergabe als die Grundlegung der Gültigkeit und Wirksamkeit des Wortes der Absolution durch Christus zu sehen (vgl. WA 1, 323, 22–28, 630, 3–12; 2, 113, 31–14,12). Christus selbst hat diese Verheißung gegeben; folglich hat die Vergebung der Sünden eine feste Grundlage außerhalb der Person, wo subjektive Unsicherheiten sie nicht zerstören können (WA 1, 631, 23–32). Das Wort der Absolution war, an einem kritischen Zeitpunkt in Luthers Entwicklung, das paradigmatische Wort Gottes für unsere Rettung (vgl. J. Wicks, „Fides sacramenti – fides specialis", Gregorianum 65, 1984, 53–87). Luther hat dies einmal in einer Weise gesagt, die F.s Hauptthese auffallend bestätigt: „Ita salus noster in verbo est et non in verbo, sed quia Christus in verbo est annexus, es muß nicht pampeln. Sacramentum ist ein fels in Christum gegrundtt" (WA 4, 658, 26).

F. hat eine wichtigen Entwurf über Luthers Lehre vorgelegt, aber die Ausführung leidet unter einer unrealistischen Isolierung Luthers von prägenden Einflüssen auf sein Denken und unter einer unvollständigen Darstellung der Grundlegung der „Heilsmacht des Wortes", wie Luther sie gelehrt hat.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Steinmetz, David C.: **Luther in Context**. – Bloomington (Ind.): Indiana University Press 1986. XI, 146 S., geb. $ 25.– / kart. $ 7.95

Steinmetz, Kirchenhistoriker an der Duke-Univ., hat mit seiner Havard-Diss. über Johannes von Staupitz, Misericordia Dei (Leiden: Brill 1968), einen soliden Beitrag zur Erforschung des Vorabends der Reformation geleistet. 1980 folgte mit Luther and Staupitz (Durham: Univ. of North Carolina Press, 1980) eine präzise und hilfreiche Arbeit über Staupitz' Anteile an Luthers persönlicher und theologischer Entwicklung. Weiterhin hat S. einen brauchbaren Bd mit kurzen Biographien der Reformatoren zweiten Ranges herausgegeben: Reformers in the Wings (Philadelphia: Fortress Press 1971; reprint Grand Rapids: Baker 1981).

Ziel des vorliegenden Bdes ist es, Licht auf ausgewählte Themen von Luthers Lehr-Vermächtnis dadurch zu werfen, daß diese mit dem Denken einer kleinen Reihe von Vorläufern und Zeitgenossen des Reformators bezüglich der Art, Theologie zu treiben und pastoral umzusetzen, verglichen und kontrastiert werden.

Dabei erweist es sich als fruchtbar, Luthers Lehre auf dem Hintergrunde der Thesen und Interpretationen von anderen zu sehen, etwa mit der in Dietrich Koldes Christenspiegel (1480) und in Johannes von Paltz, Coelifodina (1502) ausgeführten erforderlichen Bereitung auf das Bußsakrament.

Vf. beschreibt die Unterschiede in der Bibelinterpretation, die man wahrnimmt, wenn man Luther vergleicht mit Augustinus' Auslegung von Röm 9,10–21, mit Wendelin Steinbach und Girolamo Seripando über Abrahams rechtfertigenden Glauben sowie mit Dionysius des Kartäusers Auslegung der Trunkenheit Noahs in Gen 9,20–27.

Zwei zusammenhängende Kap. konzentrieren sich auf das Vermögen des Menschen, sich auf Gnade und Rechtfertigung vorzubereiten, und zwar erstens durch den Konstrast zwischen Luthers Kritik an Thomas von Aquin und den Urteilen über Thomas bei Pupper von Goch und Gabriel Biel, und zweitens durch die Zusammenordnung von Luthers Zurückweisung des liberum arbitrium mit den die menschliche Freiheit betonenden Lehrpositionen von Gabriel Biel und dem Wiedertäufer Balthasar Hubmaier.

Ebenso finden sich Kap., die Luthers tiefgreifende Unterschiede zu Zwingli hinsichtlich der eucharistischen Gegenwart und seine enge Übereinstimmung mit Calvin über die Lehre, die Tradition, die Konzilien und die Lehrautorität herausstellen.

Zwei Kap. dieses Buches sind, im Blick auf nicht spezialisierte Leser, einfach Darstellungen charakteristischer von Luther entwickelter Lehren.

Kap. II, über den Deus absconditus, erinnert an Joseph Lortz' Beobachtung, daß Luthers Vorliebe für das Paradox zeitweise zu verwickelten und schwer verständlichen Erklärungen geführt hat, die weitaus komplexer sind als die Texte, bei denen Luther sich selbst abmühte, sie darzulegen („Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur", in: Reformata Reformanda, FS H. Jedin, Münster 1965, I 226).

In Kap. X stellt Vf. die Zwei-Reiche-Lehre dar; er zeigt zu Recht, wie Luthers angeblich politische Abhandlungen in Wirklichkeit pastorale Werke sind, die auf die Bedürfnisse sowohl von Fürsten wie christlicher Gemeinden ausgerichtet sind. In diesem Kap. vermißt man zumindest einen kurzen Hinweis auf die auf Luther zurückgehende Lehre von den menschlichen Pflichten und dem menschlichen Handeln in den Ständen, die zur Lehre vom ersten Glaubensartikel gehören und so klar von Evangelium, Glaube und Handeln in der geistgegebenen Liebe unterschieden sind.

In den vergleichenden Ausführungen stellt Vf. den anthropologischen Optimismus Gabriel Biels sehr präzise dar (60–63); er ist jedoch nicht ebenso genau, wenn er Luthers kritische Zurückweisung dieser Lehre in der Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 referiert. Das Problem ist, wie Vf. sagt, der unverwüstliche Egoismus des Menschen bei seiner Entfremdung von Gott. Aber er fügt irreführend hinzu: „Der Geist ist der ganze Mensch in seiner Offenheit für Gott und in seinem Vertrauen auf Gottes Verheißungen" (Spirit is the whole person in its openess to God and its trust in God's promises, 66). In diesem Zusammenhang sagt Luther aber etwas anderes: „Caro est eius infirmitas seu vulnus, et in quantum diligit legem Dei, spiritus est" (WA 56, 350,27). Was man braucht, ist Christus als den „largitor spiritus et gratiae" (358,23); die Konsequenz für die Spiritualität ist klar: „primum itaque gratia est imploranda, ut homo mutatus in spiritu hilari corde et voluntario omnia velit et agat, non servili timore aut puerili cupiditate, sed liberali et virili animo" (336,14). Wichtiger waren für Luther damals gratia sanans und caritas als promissio und fiducia.

Vf. zeigt besonders einleuchtend die Distanz, die am Vorabend der Reformation bestand zwischen Koldes maximalistischen Anweisungen über Bußfertigkeit durch Gewissenserforschung, Liebes-Reue (contritio), vollständiges Sündenbekenntnis und einen festen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, einerseits, und Paltz' minimalistischem Erfordernis einer letztlich schwachen Zerknirschung (attritio) andererseits, wenn sich einer der transformativen Kraft der kirchlichen Absolution unterstellt. Vf. betont mit Recht

die Wichtigkeit des Bußsakramentes im Kontext von Luthers Wandel zu einem neuen Verständnis der Rechtfertigung. 1518 nämlich rückte Luther andere Elemente in den Mittelpunkt, die vorher von caritas und dem gemitus pro gratia (sanante) eingenommen worden waren.

Aber es ist sicherlich falsch, Staupitz in diesem Zusammenhang zu nennen, und es ist eher in Dunkel hüllend als erklärend einfach zu sagen: „Es ist nicht das Sakrament, sondern der Glaube, der rechtfertigt" (11). Die fides ist für Luther – 1518 und später – rechtfertigend, weil man durch sie die Vergebung findet, die durch die zentralen Worte der Taufe, der eucharistischen Einsetzung und der Absolution vermittelt wird. Es ist nicht unbedeutend, daß Luthers Schlüsselbegriff fides sacramenti einen Genitivus objectivus enthält und so auf das verweist, was der Glaubende bei dem verwandelnden Empfang ergreift. Luther hat dieses Verständnis nicht von Staupitz übernommen, sondern in der ersten Hälfte des Jahres 1518 selbst ausgearbeitet, einerseits in der Auseinandersetzung mit den ersten Kritiken an den 95 Ablaßthesen und andererseits aus dem starken Wunsch heraus, die Sakramente pastoral besser darzubieten als es von anderen gemacht wurde. Der Friede des Herzens wird dadurch gefunden, daß man die Absolution für bare Münze nimmt, und zwar wegen der unfehlbaren Zusage Jesu: „Was immer du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Mt 16,19). Luther stellte zusammenfassend fest: „Et hanc intelligentiam in populo de potestate clavium videmus abundare, qui simplici fide quaerunt et accipiunt absolutionem" (WA 1, 542,29).

Vf. hat aber nichtsdestoweniger eine fruchtbare Methode gefunden, Luthers Lehren darzustellen, angesichts des Faktums, daß der Reformator so oft verfangen war in Reaktion, Zurückweisung und Bemühungen, das zu verbessern, was andere versucht hatten. Man kann nur die Fortsetzung der Arbeit in dieser methodischen Richtung empfehlen, z.B. indem man Luther in Beziehung setzt mit solchen zeitgenössischen Dominikaner-Theologen wie Cajetan, Prierias und Catharinus, mit von Luther abweichenden Reformatoren wie Karlstadt und Müntzer und mit denen, die selektiv Luthers Lehre rezipierten, als sie die Reformation in den Städten förderten.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Heinz, Johann: **Justification and Merit**. Luther vs. Catholicism. – Berrien Springs: Andrews University Press (1984). XI, 459 S. (Andrews University Seminary Doctoral Diss. Series, Vol. VIII)

1972 behauptete der „Malta-Bericht" der internationalen lutherisch/katholischen Studienkommission, daß sich zwischen Katholiken und Lutheranern „in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens" abzeichnet. H. geht nun daran, den Wahrheitsgehalt dieser Behauptung in einem wichtigen Aspekt zu überprüfen. Er fragt, ob Luthers Lehre von der Rechtfertigung und vom Verdienst tatsächlich von Katholiken akzeptiert wird, und ob sie mit der heutigen katholischen Lehre vereinbar sei. Das Thema behält seine Bedeutung, auch wenn die lutherische Position im ökumenischen Gespräch mehr auf den lutherischen Bekenntnisschriften basiert als auf Luther selbst. Der Reformator bleibt für Lutheraner und viele andere ein Lehrer und Bibelausleger von höchstem Einfluß.

H. hat sein Feld umfassend untersucht, ausgehend von einem einleitenden Überblick der Positionen bezüglich der Zentralstellung der Rechtfertigung unter allen christlichen Lehren, bezüglich Luthers sola fide und der Verdienstlichkeit der guten Werke. Ein langes zweites Kapitel führt Luthers scharfe Argumentation gegen die traditionelle Lehre vom Verdienst aus und stellt seine Wiederherstellung einer Rechtfertigungslehre, die den Verdienst ausschließt, dar. Luthers theozentrische Art des Theologietreibens führte, so H., alle menschliche Motivation auf Dankbarkeit zurück und trieb so jeden Gedanken an ein Heil durch Leistung aus. Gottes alleiniges Handeln bei der Erlösung schließt jedes menschliche Mitwirken im Glauben und in den auf die Rechtfertigung folgenden guten Werken aus. H. fährt fort, indem er eine Bestandsaufnahme katholischer Reaktionen auf Luther zur Frage des Verdienstes durchführt. Dabei berührt er die frühen Kontroverstheologen, deren Interpretation des Streits sowohl für Trient wie für die folgenden traditionellen Handbücher grundlegend war, nur leicht. H. zählt einige neuere katholische Versuche auf, über die tridentinische Verdienstlehre hinauszudenken, zweifelt aber an deren Wirksamkeit, einen Wandel zu schaffen. Zum Schluß berichtet H. über die katholische systematische Theologie mit ihrer mehr personalistischen Sicht von Glauben und Gnade. Ihre relationale und auf die Liebe zentrierte Darstellung der Rechtfertigung ist beeindruckend, doch H. meint, daß sie ontischen und teleologischen Sichtweisen der göttlich-menschlichen Zusammenarbeit verhaftet bleibt, die noch immer abgrundtief von Luthers durchgängiger Lehre über Gottes totale und alleinige Wirksamkeit in der Erlösung entfernt steht (351–371). Ein letzter Abschnitt (391–403) untersucht die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und findet da keine systematische Rezeption der lutherischen Lehre über das unverdiente Heil.

Das Ergebnis der Untersuchung H.s besteht darin, daß die katholische Lehre über das Verdienst unauflöslich mit einer Sicht des menschlichen Zusammenwirkens mit Gott und einer Leistungsethik, welche zur Erlösung führt, verbunden sei. Dieser Lehre zufolge nimmt der Mensch in Anspruch, mit Gott, wenn auch als „Juniorpartner", teilzuhaben am Heilserwerb (70–71, 89, 204–205, 311). Das II. Vatikanum spielte darüber hinaus auf diese traditionelle Lehre an und „ignorierte und verwarf indirekt das zentrale Anliegen der Reformation" (403). Also, meint H., seien die neueren Behauptungen einer Annäherung in der Lehre nicht fundiert.

In einigen Detailpunkten trägt Vf. irrige Ansichten vor. Man kann kaum adäquat von der spätmittelalterlichen nominalistischen Lehre der Erlösung sprechen (141, 153) ohne Hinweis auf die letztendliche Gnade, die Gottes souveräne freie acceptatio finalis – selbst von Personen, denen geschaffene Gnadengaben verliehen wurden – ist. H. behauptet indifferenziert, daß der Nominalismus – mit meritum de congruo und Gottes Antwort auf die Anstrengungen des Menschen – die katholische Lehre am Vorabend der Reformation gewesen sei (142). Dies übersieht jedoch die Wiederbelebung des Thomismus im frühen 16. Jh. in Köln, Paris und Rom. H. ist einseitig, wenn er Luthers Lehre über den forensischen und fremden Charakter der Gerechtigkeit des Gläubigen zeichnet (210, 364), denn Luther konnte sagen: „Est quidem iustitia possessio nostra, quia nobis donata est ex misericordia; tamen aliena a nobis, quia non meruimus eam" (WA 39 I, 103, 1-3). Es ist anachronistische Erwartung, daß das 2. Vaticanum sich mit einem so spezialisierten Problem der katholischen ökumenischen Theologie, wie Mitwirken und Verdienst (402), hätte befassen sollen. Das Konzil mußte zunächst darüber entscheiden, ob der damals noch kleinen Gruppe von Ökumenikern grundlegende Zustimmung zu gewähren war. Schließlich ist es ärgerlich, unkritische Wiederholungen der Unterstellung lesen zu müssen, wonach eine Lehre vom Verdienst auf das gleiche herauskommt wie ein Bestehen auf dem eigenen Wert vor Gott (81) und ein „selbstsüchtiges Streben" (215).

Auf grundsätzlicher Ebene leidet H.s Arbeit daran, daß er den verstaubten alten katholischen Lehrbüchern gegenüber den Katechismen und dem zeitlosen Zeugnis der Liturgie den Vorzug gibt. Der lutherisch/katholische Dialog in den USA berücksichtigte Texte wie den Römischen Kanon, der Gott folgendermaßen anredet: „Non aestimor meriti sed veniae quaesimus largitor admitte" (Justification by Faith, ed. H. George Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Minneapolis, 1985, 335f). Dasselbe Dialogdokument über die Rechtfertigung behandelt das Thema Verdienst mit weit größerer Sorgfalt als Vf. sie aufweisen kann, wenn es betont, daß die Verheißungen Gottes der Grund des Verdienstes sind, und wenn es auf die grundlegende katholische Sorge um die Anerkennung der ganzen Fülle und Wirklichkeit der Gaben Gottes an seine menschlichen Geschöpfe hinweist, da die Gaben Gottes zu schmälern, kein Mittel sei, den Geber zu verherrlichen (ebd., 54f, Nr. 108–112; vgl. auch Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hg. von H. Meyer und G. Gaßmann, Frankfurt 1987, 170f).

H. beweist auch bemerkenswerten Mangel an Gespür für heutiges katholisches Denken, wenn er das Fehlen einer katholischen Zustimmung zu Luther auf den innewohnenden Rationalismus, auf Trients gratia inhaerens und dessen unvermeidliche Sicht des Menschen als des Mitwirkers und Partners Gottes zurückführt (374–390). Diese erklärenden Faktoren scheinen heutzutage irrelevant, zunächst mit Hinblick auf die von der neueren katholischen Fundamentaltheologie vollzogene Wende, die in ihrer biblischen Denkweise, ihren Varianten einer theologia crucis und ihrer Konzentration auf die kenosis des Gottessohnes für uns und unsere Erlösung alles andere als rationalistisch ist. Die gratia inhaerens ist der gratia increata völlig untergeordnet, die Gottes Selbstmitteilung ist, das wandelnde Innewohnen, welches zum Ergebnis Gaben hat, die benannt werden müssen, und für die man Gott von Herzen loben muß. „Partnerschaft mit Gott" ist schließlich eine vereinfachende Reduktion der Reichweite der Teilhabedenkform, die sich gewiß von Luthers Dialektik der Gegensätze unterscheidet aber eine tiefe Reflexion über Gottes umfassende Kausalität ist. Diese

Art des Denkens über Gottes Werk sucht vor allem die Handlung Gottes hervorzuheben, die selbst die Gabe einer wahrhaft freien Wahl des Guten an die menschlichen Geschöpfe einschließt. Die gerechtfertigten Menschen sind Glieder Christi, der ihre freiwilligen Handlungen beeinflußt und qualifiziert, indem sein Geist ihre Herzen auf den Willen des Vaters lenkt.

Dies soll nicht bestreiten, daß Vf. einen fortdauernden Unterschied zwischen Luther und dem zeitgenössischen katholischen Denken festgestellt hat. Doch die Gründe, die er für die Unterschiede angibt, sind weniger schlüssig. Darüber hinaus ist seine Diss. aus dem Jahr 1981 nicht das letzte Wort über die ökumenischen Möglichkeiten. In gewisser Weise hat der 1983 beendete amerikanische Dialog über die Rechtfertigung H.s Werk bereits überholt. Sicher ist es ferner durch die Untersuchung der gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jh.s, einschließlich der über Rechtfertigung und Verdienst, durch den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen relativiert worden (vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd I, Hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986, 35–75).

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Maria-Sybille Bienentreu)

Nicol, Martin: **Meditation bei Luther**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 195 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 34), kart. DM 42.–

Es mag merkwürdig erscheinen, daß Luthers Lehre über das Gebet in den Standardwerken über seine Theologie von P. Althaus, L. Pinomaa und G. Ebeling nicht ausgeführt wird. Als Reaktion darauf hat Gunnar Wertelius in seiner Lunder Diss. Oratio continua (Gleerup 1970) gezeigt, wie Luther das Gebet mit den größeren Lehrthemen von Schöpfung, Erwählung, Teufelsanfechtungen, Person und Werk Christi, Rechtfertigung, Reine Lehre und Wachstum im Glauben verbunden hat. Nun leistet N. mit seiner Erlanger Diss. einen ergänzenden Beitrag, indem er die charakteristischen Anweisungen herausstellt, die Luther zur Praxis des meditativen Gebets gab.

Als Augustinernovize in Erfurt in den Jahren 1505 und 1506 empfing Luthers Gebetshaltung natürlich eine traditionelle spätmittelalterliche Prägung. So wurde er in den von geistlichen Autoren wie Gerhard Zerbold von Zutphen und Johannes Mauburnus vermittelten Strom der Tradition eingeführt. Luther hat beide zitiert, aber ihre Lehren scheinen nur unwesentlichen Einfluß auf ihn gehabt zu haben. Luther dürfte auch die Anweisungen zur Betrachtung der Leidensgeschichte Jesu gekannt haben, die die Augustinereremiten Jordan von Sachsen und Johannes von Paltz veröffentlicht hatten. Ein Vergleich jedoch zeigt, daß diese Autoren mehr dazu dienen, Kontraste zu Luthers Lehre zu markieren als ihre Ursprünge zu erklären. Auch die Augustiner Konrad von Zenn und Johannes von Staupitz übten Einfluß aus auf die Reformkongregation, der auch Luther angehörte, und beeinflußten ihn selbst in Richtung einer biblischen, nicht-mystischen Frömmigkeit des contemptus mundi und eines Bewußtseins der eigenen Sünde und des eigenen Elends. Als Lehrer jedoch trat Luther dem Psalter, dem hl. Paulus und der spätmittelalterlichen theologischen Tradition mit einer frischen und häufig explosiven Art gegenüber mit dem Resultat, daß er schnell all jene, die ihn geprägt hatten, hinter sich ließ und zwar sowohl hinsichtlich seiner Reformulierung des Evangeliums als auch hinsichtlich seiner Anleitung zur individuellen Aneignung der christlichen Lehre.

Vf. analysiert Luthers Definitionen der Meditation, die für ihn eine affektive ruminatio in corde ist, die bewußt an Gottes Wort festgemacht ist. Langsames Rezitieren des Textes ist für Luther ein wichtiger Bestandteil der Meditation. Er empfahl mit Nachdruck die regelmäßige Meditation. Dies war Luthers eigene Praxis, wie wir von Veit Dietrichs Bericht über Luthers dreistündiges Morgengebet auf der Coburg (1530) wissen (WABr 5,420,15–26). Wo aber die mittelalterliche Spiritualität einen Weg des Fortschritts jenseits sprachlich-textlicher Mitteilungen hin zu wortloser Ekstase und Vereinigung mit Gott skizzierte, fürchtete Luther ein Abgleiten in eigene Vorstellungen. Er bestand darauf, daß die Gedanken und Aspirationen des meditativen Gebets stets an das objektive Wort Gottes gebunden bleiben.

Die Schrift bietet ein weites Feld für Beter und gute Möglichkeiten für den Hl. Geist selbst zu predigen, zu lehren und das Herz zu wärmen.

Ein bevorzugtes Meditationsthema war für Luther das Leiden Christi, wie in „Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi" (1519; WA 2,136–142) deutlich wird. Diesen oft nachgedruckten Text nahm Luther in sein Betbüchlein von 1523 und in die Fastenpostille von 1525 auf. Luther konzentrierte sich auf die erlösende Kraft des Leidens Christi und lehrte, sich durch die Schmerzen Christi dessen liebendem Herzen zu nähern und dann das göttliche und väterliche Herz zu finden, aus dem die Liebe entspringt, die unsere Wiedergeburt hervorbringt.

Ebenso empfahl Luther die tägliche Meditation auf der Grundlage des Katechismus, d. h. des Dekalogs, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, wie er es bewegend in „Eine einfältige Weise zu beten" (1535; WA 38,358–375) dargestellt hat. Hier waren Luthers Anweisungen zur Meditation eingebettet in die Dynamik des katechetischen Imperativs, der seine Reifejahre beherrschte. Luther sagt, man solle jede Anweisung mit einem vierfachen Kränzlein umfassen: mit dem personalisierten Lernen der Lehre, mit dankbarem Lob, mit Sündenbekenntnis und mit einer Fürbitte im Gebet für sich selbst und die Welt.

Die für Luther am meisten charakteristische Neuerung in der Lehre des meditativen Gebets fand in den drei Schritten, die er für die persönliche Schriftlesung vorschrieb, ihren formalen Ausdruck. Wo die Tradition wollte, daß man von der lectio durch die meditative und affektive oratio zu praktischer imitatio oder mystischer contemplatio fortschritt, lautete Luthers Triade oratio, meditatio und tentatio, d.h. Bitte um Textverständnis, sorgfältige ruminatio und Erfahrung der Heimsuchung und Anfechtung durch den Feind (WA 50,658,29–660,16). Man erkennt das Leiden Christi am meisten dann, wenn Gott beginnt, die eigene Erfahrung des Menschen der Jesu anzugleichen. Die Meditation erreicht ihr Ziel nicht in der Innerlichkeit des Menschen, sondern in einem Sturm von Anläufen, die man geduldig erträgt im Festhalten an Gottes Wort.

Das meditative Gebet ist also für Luther ein wesentliches Moment, daß man „ein rechter Theologus" wird (WA 50,660,27). Die Arbeit des Vf.s ist eine klare und überzeugende Darstellung, die in manchem über ihr eng gestelltes Ziel der Lutherdarstellung hinausweist. Denn sie zeigt Luthers wirkliche Praxis, wie er bemüht war, die verhängnisvolle Trennung zu überwinden, die einen großen Teil der mittelalterlichen Theologie von der religiösen Wirklichkeit des Lebens coram Deo gespalten hat; wo der Mensch die Erlösung findet, oder wo er durch Gottes Wort und Werk gefunden wird.

Rom Jared Wicks

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Schröer, Alois, **Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648)**. Zweiter Bd: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften. Münster: Aschendorff, 1987. XVIII, 667 S., DM 98,–

Glücklich mögen sich jene deutschen Regionen schätzen, deren Kirchengeschichte in mehrbändigen Handbüchern vorliegt – so hat etwa Bayern den „Bauerreiß", die Pfalz den „Stamer" oder Schwaben den „Tüchle". Als neues Mitglied reiht sich jetzt Westfalen in diese „Familie" ein – mit dem „Schröer", freilich mit der Eingrenzung auf den Zeitraum vom Mittelalter bis zur Gegenreformation.

Den Ausgangspunkt dieses nunmehr fünfbändigen Werkes bildete Schröers Beitrag über das Bistum Münster in dem von Georg Schreiber 1951 herausgegebenen Sammelwerk „Das Weltkonzil von Trient". So erschienen dann 1967 „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation (2. Auflage 1987), 1979 und 1983 in zwei Bden „Die Reformation in Westfalen ", 1986 und 1987 schließlich „Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung", ebenfalls in zwei Bden.

Die thematische Aufteilung der beiden letzten Bde folgt der etablierten Unterscheidung von „katholischer Reform" und „Gegenreformation", das heißt zum einen: innere Erneuerung der Kirche auf der Grundlage der Trienter Konzilsbeschlüsse, und zum andern: Zurückdrängen der protestantischen Kirchenwesen. Vorliegender Bd beschäftigt sich mit letzterem.

Die Gliederung entspricht dem bewährten Schema der vorhergehenden Bde. Vf. hat die einschlägige (auch lokalgeschichtliche) Literatur verarbeitet und an vielen Stellen eigene Forschungsergebnisse hinzugefügt. Speziell in diesem Bd legt er schwerpunktmäßig als Quellen zugrunde: die bischöflichen Romberichte, die Berichte der Kölner Nuntien und die Protokolle der päpstlichen Propagandakongregation.

Allenthalben ist zu spüren, daß wir es hier mit den Früchten eines langen Forscherlebens zu tun haben. Darüber hinaus versteht es Vf. meisterhaft, das Lokale und Regionale in den größeren Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte einzufügen.

Am Ende noch ein kleiner Hinweis an den Verlag: In künftigen Auflagen wäre die Schreibweise einiger süddeutscher Ortsnamen zu berichtigen.

Albstadt/Tübingen Peter Thaddäus Lang

Lehmann, Wolfgang; **Hans Asmussen**. Ein Leben für die Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 387 S., 21 Abb., DM 68.–

Als „Anmerkungen eines Zeitzeugen" versteht der Vf., langjähriger Vikar und Freund Asmussens, sein Buch (19; 21; 316 u. ö.),

Anmerkungen, die sich freilich an etlichen Stellen zu einer Studie entwickeln (z. B. 40; 180), so etwa, wenn er Karl Barths Haltung dem Sozialismus gegenüber dokumentiert (42–57) oder theologische Fragen der Bekennenden Kirche bespricht (z. B. S.151ff). Die theologische, pastorale und politische Sympathie des Vf.s mit Asmussen schlägt überall durch, findet freilich auch ein markantes Gegengewicht im Versuch einer sachlich-fairen Würdigung entgegenstehender Optionen und ihrer Vertreter. Beides wird durch Erstveröffentlichung von Briefen und anderen Dokumenten belegt.

Als Ausgangspunkt wählt Lehmann die Konferenz evangelischer Kirchenführer in Treysa 1945, die wie ein „Nachspiel als Vorspiel" (I. Kap.) die Fragen der Vergangenheit bündelt und den Versuch unternimmt, die künftige Wegstrecke zu planen. Auch für Asmussens Leben darf diese Konferenz als entscheidend gelten: „Der erste Kirchenkampf lag hinter uns, eine viel tiefere Auseinandersetzung stand uns damals bevor", charakterisierte er selbst dieses Ereignis.

Aus der Perspektive dieser Konferenz behandelt L. im II. Kap. die beiden Grundlagensynoden von 1934, Barmen und Dahlem.

Dabei interpretiert er Barmen als Vorbereitung auf die Synode von Dahlem und bedauert mit Recht, daß diese Perspektive beim 50jährigen Gedenken von Barmen 1984 nicht genügend berücksichtigt worden sei.

Barmen selbst habe drei Zielrichtungen gehabt: Die Kirchwerdung der evangelischen Christenheit; der Kampf gegen die Deutschen Christen und der Widerstand gegen Hitler. Dies werde im Vortrag Asmussens in Barmen, den L. als „amtlichen Kommentar" zu den sechs Thesen und als „Programm der Kirchwerdung" qualifiziert, besonders deutlich.

Das Programm der Kirchwerdung macht er konsequenterweise zum Schwerpunkt seines Buches (Kap. III, S.62–252). Die Synode von Barmen verstand sich als Rechtsnachfolgerin der Deutschen Evangelischen Kirche und folglich der Landeskirchen; sie stellte das Heil der Menschen vor ihr Wohl; sie wandte sich gegen eine Aufspaltung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche und sie verstand sich als etwas anderes als eine menschliche Gesellschaftsform.

Im einzelnen bedeutet dies: Barmen erhob nicht nur den Anspruch, Rechtsnachfolgerin der DEK und der Landeskirchen zu sein, sondern bot dazu auch das bekenntnismäßige Fundament und damit die Möglichkeit, daß die evangelische Christenheit in Deutschland zu einer einzigen Kirche würde. Asmussen, der Realist genug war, um wahrzunehmen, daß dies für die drei großen konfessionellen Kräfte, Lutheraner, Reformierte und Unierte ein sehr weiter Weg sein würde, hat dies grundsätzlich begrüßt und arbeitete konsequent an einem gemeinsamen, inneren Aufbau.

In eindrucksvoller Weise zeigt L. den Beitrag Asmussens zur geistlichen Erneuerung der evangelischen Christenheit während des Kirchenkampfes auf, so vor allem seinen Beitrag zur gedenkenden Fürbitte der Inhaftierten, der Angehörigen der im KZ verstorbenen Zeugen, aber auch seine liturgischen Schriften, die Vorarbeiten zu einem evangelischen Einheitsgesangbuch und nicht zuletzt sein Drängen auf tägliche Schriftlese der Pfarrer. Daß die sich bereits vor Barmen anbahnende Differenz zwischen Barth und Asmussen gerade auf diesem Gebiet vertieft hat, gehört sicher zu den neuen Perspektiven in der Beurteilung des Kirchenkampfes.

Ein langer Exkurs (106–150) behandelt die offengebliebenen Fragen innerhalb der Bekennenden Kirche: Die Einordnung der theologischen Wissenschaft in die Offenbarung des Heils in Christus; die Bedeutung des Gottesdienstes; das Wesen des geistlichen Amtes.

Asmussen hat es Zeit seines Lebens verneint, daß die theologische Wissenschaft als solche (das „intellektuelle Gewissen der Kirche") die Dignität eines für die Annahme des Heiles geeigneten Instrumentes besitze.

In der Frage nach dem Wesen des Gottesdienstes vertrat Asmussen dessen kausativen Charakter gegen den nur kognitiven, wie ihn Barth lehrte, bei der Vermittlung des Heiles. Sein unzweideutiges Eintreten für den Primat des Gottesdienstes hinderte Asmussen jedoch nicht daran, auch die Verbindung zum Freiburger Kreis, einer Gruppe des aktiven Widerstandes, aufrechtzuerhalten.

Das geistliche Amt darf nach Asmussen weder zu einer Außenstelle einer theologischen Fakultät noch einer politischen Partei werden. Es kann in seiner konkreten Ausgestaltung in großer Variationsbreite auftreten. Aber jede konkrete Form muß sich daran messen, ob sie geeignet ist, den Auftrag Jesu Christi auszuführen, und somit im Rahmen der Apostolizität zu verbleiben. In diesem Horizont, nicht aber in der Beanspruchung eines Rechts auf das geistliche Amt, erörtert L. die Übernahme des geistlichen Amtes durch Frauen, mit der sich Asmussen bereits 1938 erstmals ausführlich konfrontiert sah (148ff).

Nach diesem Exkurs wendet sich der Vf. dem dritten Schwerpunkt in Asmussens Vortrag zu, der Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, einer Frage also, mit der sich die Bekennende Kirche in verschiedenen Bereichen immer wieder befassen mußte.

Schon die Bekenntnissynode von Barmen bezeugte das „sichtbare" öffentliche Festhalten von Lehrinhalten und von einer an diesen orientierten Ordnung der Kirche. Mit beginnender Ordinationspraxis kam auch die Amtsfrage neu in die Diskussion, zunächst in Konfrontation mit den deutschen Christen, später mit der katholischen Kirche. Nach dem Krieg stellte sich die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche und den verschiedenen Bekenntnissen. Asmussen wollte die Einheit der EKD durch die Konfessionen hindurch, Niemöller an den Konfessionen vorbei; Asmussen wollte die Bekennende Kirche als „Salz" und „Sauerteig" innerhalb der EKD, Niemöller als fortdauernde Institution; Asmussen erhoffte vom Neubeleben des Bischofsamtes stärkeren Zusammenhalt, Niemöller vom Bruderrat. Asmussen warf Niemöller die Gründung einer vierten Konfession vor, Niemöller fühlte sich mißverstanden. Über diese Fragen kam es zum Konflikt, der die Entfernung Asmussens aus dem Amt des Präsidenten der Kirchenkanzlei zur Folge hatte, die in Lehmanns Buch ausführlich dokumentiert wird.

Asmussen wollte keine sichtbare Einheit, die nicht von innen her gedeckt ist. Deshalb sprach er sich auch dafür aus, nicht vorschnell Kirchenordnungen für die EKD und die Landeskirchen zu erstellen, wohl aber Verfassungen, die ein faires Aushandeln anstehender Probleme ermöglichten. Dennoch entstanden schon bald Kirchenordnungen, aber keine Verfassungen, dafür um so größere Verwaltungsapparate, die eine Klammer der Einheit bilden sollten, dazu Gremien, die durch Mehrheitsbeschlüsse entscheiden, was rechtens ist. Asmussen war diese Anleihe im politischen Bereich zu stark, obwohl – oder weil – er die Autorität der Einzelgemeinde bis hin zur Finanzhoheit zu schützen bestrebt war.

Das IV. Kap. „Die Gedanken sind frei" gibt in Form eines Intermezzos einen Einblick in den zum Teil recht heiteren Alltag des bitteren Kirchenkampfes. Das V. Kap. „Kirche und Politik" schließt den Kreis, indem es die im ersten Kap. skizzierten Gedanken wieder aufgreift.

L. interpretiert Asmussens Stellung zur Politik dahingehend, daß er, von der Undurchschaubarkeit der Weltgeschichte (nach Apk 5) ausgehend, die Heilsgeschichte als die umfassendere Größe ansieht, in die die Kirche hineingehört. Die theologische Klärung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (nicht Evangelium und Gesetz, wie Barth es will), führt zu der Erkenntnis, daß Gott die Menschen, die sich an Christus als den zweiten Adam, den Gerechten, halten, den Sieg erfechten läßt. Hier sieht Asmussen den theologischen Ort, von dem aus christliche Politik ermöglicht wird, die aber weder die Politik kirchlich vereinnahmen will, noch die Kirche politisch vereinnahmen läßt. Es kann daher nur um ein Zwiegespräch zwischen kirchlichen und politischen Kräften gehen. Das ist das Neue nach 1945.

Ein längerer Exkurs befaßt sich mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 18. und 19. Oktober 1945, das schon bald als Wort zur Tagespolitik mißdeutet wurde. Auch hier bringen Erstveröffentlichungen neue Detailkenntnisse.

Ein Anhang mit Briefen, Asmussens Büchlein „Vergebung der Sünden" und ein Namenregister ergänzen das gesamte Werk.

Auch mit der Einschränkung, nur „Anmerkungen eines Zeitzeugen" schreiben und somit sehr persönliche Akzente setzen zu wollen, hat sich der Vf. eine schwere Aufgabe gestellt. Er hat einen beachtlichen Zeitraum abzudecken, in dem politische und kirchliche Strukturen aus den Fugen gerieten, und er hat es mit einem Mann zu tun, der in kein Klischee paßt (24), der vielmehr sein Profil in der Auseinandersetzung mit den rivalisierenden Kräften seiner Zeit, nicht zuletzt mit einem ebenso „klischeefernen" Mann wie Martin Niemöller (233) erhält. Asmussens Persönlichkeit und sein Werk in ein kirchliches oder politisches System einordnen zu wollen, dürfte daher kaum gelingen. L.s Entscheidung, „Anmerkungen" zu ihm und zu seinem Werk, aber auch zur Literatur, die ihn erwähnt oder übergeht, zu machen, erscheint zweifellos als die bessere Methode, angemessen dem Mann, der im Konflikt den Frieden suchte und im Frieden, wenn er ihm oberflächlich erschien, den Konflikt heraufbeschwor, der mehr reagierte als systematisierte und eher auf die Seite der Propheten als auf die der Institution gehörte.

Es ist das Verdienst L.s, in die überreichlich vorhandene Literatur zum Kirchenkampf und die noch relativ wenigen Publikationen über Asmussen neue Akzente gesetzt, dunkle Hintergründe beleuchtet und vor allem bislang kaum beachtete theologische Perspektiven eröffnet zu haben. Es hieße dem Charakter des Buches als persönliches Zeugnis Gewalt antun, wollte man im Detail prüfen, ob z. B. theologische oder politische Konzepte, gegen die Asmussen aufstand, präzise genug dargestellt und gewürdigt

werden oder nicht. Wesentlicher ist die Erkenntnis, wie sie ankamen und welche Wirkung sie tatsächlich ausübten. Etwas zu knapp ist m. E. Asmussens Einfluß auf die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche behandelt. Wäre es ohne sein beharrliches Mühen seit den frühen fünfziger Jahren um eine „offizielle Behörde zur Wahrnehmung evangelischer Anliegen" im Vatikan überhaupt zur Gründung eines „Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen" gekommen?

Errata: S. 94: achtletzte Zeile: Dickenschied statt Dickenscheid. S. 118 und S. 234: Pfarrer statt Abt Josef Metzger.

Jerusalem Laurentius Klein

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat. – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. XIII, 282 S. (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte), kart. DM 38.–

Der erste Bd der neuen „Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte", die unter dem Titel „Konfession und Gesellschaft" von Jochen-Christoph Kaiser in Verbindung mit Anselm Döring-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak Christentumsgeschichte und allgemeine Geschichte interdisziplinär durchleuchtet, bietet ein ebenso aspektreiches wie instruktives Bild der Haltung des deutschen Protestantismus zur „Judenfrage" im Dritten Reich. Es geht weniger um Nachzeichnung der Schreckensgeschichte im einzelnen; vielmehr sind die Vf. dieser thematisch-gebündelten Pilotstudie bemüht, der aktuellen historiographischen Forderung entsprechend Kirchengeschichte stärker als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten. Die Komposition des Ganzen präsentiert charakteristische Teilthemen der Geschichte, die zur „Endlösung" führte. Ein abschließender Literaturbericht des Rezensenten behandelt die bisherige historische Forschung sowie die theologischen Bewältigungsversuche seit 1945.

Eberhard Bethges Beitrag ist der begrifflichen Problematik (Holocaust, Shoah u. a.) und den protestantischen Reaktionsweisen auf die Verfolgungsgeschichte der Juden im Dritten Reich gewidmet.

Marikje Smid untersucht die Vorgeschichte 1930 bis 1933, behandelt dabei auch die Haltung der Weimarer Parteien, Positionen innerhalb der Universitätstheologie sowie Verantwortungsdefizite selbst in der Bekennenden Kirche bis 1935. Die Frage antijudaistischer Theologumena spielte dabei eine verhängnisvolle Rolle, da sie Inklinationen auch zur Ausgrenzung der Juden aus dem Gesellschaftsverband fördern konnte.

Hans-Ulrich Thamer („Protestantismus und ‚Judenfrage' in der Geschichte des Dritten Reiches") sichtet leitthematisch betont „das Verhalten der Kirchen und des konfessionellen Milieus im größeren Zusammenhang des Verhaltens der deutschen Gesellschaft bzw. wichtiger gesellschaftlicher Gruppen zur nationalsozialistischen Politik der Entrechtung und Verfolgung" (217).

Das Thema „Judenmission im Dritten Reich" behandelt Jochen-Christoph Kaiser. Den Reaktionen von Judenmission und Judenchristen auf nationalsozialistische Restriktionsmaßnahmen war nur wenig Erfolg beschieden, sahen sich doch selbst die offiziellen Landeskirchen als Großkörperschaften in ihren verspäteten Abwehrversuchen gegenüber der NS-Judenpolitik weithin gehemmt. Die Judenmission im 20. Jh., die angesichts des Judenmordes im Dritten Reich heute weithin als unangemessen und illegitim erscheint, wird in zeitkritischer Analyse dem geschichtlichen Vergessen entrissen.

Kurt Nowak stellt sich einem bisher eher peripher beachteten Problemfeld kirchlicher Zeitgeschichte: dem Schicksal christlicher Nichtarier im Dritten Reich. Bis in die Reihen der Bekennenden Kirche sei „die spätestens seit 1933 notwendige Aufgabe einer Doppelstrategie in der Verteidigung der christusgläubigen und mosaischen Juden (gesellschaftlich und kirchlich) nicht erkannt worden" (93).

Wie sich liberale Protestanten der gesellschaftlichen Ausgrenzung des Judentums in Deutschland gegenüber verhielten, untersucht Friedrich-Wilhelm Graf. Es fällt auf, daß „Christliche Welt" und auch „Protestantenblatt" im Unterschied zur sonstigen kirchlichen Presse die „deutche Revolution" des Jahres 1933 nicht begrüßten; doch hätten liberale Homogenitätsmuster eines christlichen Kulturstaatsideals und Affinitäten zur Volksgemeinschaftsideologie Ambivalenzen im Blick auf die Beurteilung der Judenfrage beim freien Protestantismus ausgelöst.

Dem internationalen Vergleich dient die Studie von Jens-Holger Schjørring („Nordisches Luthertum und Antisemitismus"). Obwohl von antisemitischen Neigungen nicht ganz frei, hat sich das dänische und norwegische Luthertum unter den Bedingungen des Besatzungsregimes kirchlich resistent verhalten. Während die dänischen Juden weitgehend nach dem neutralen Schweden flüchten konnten, habe der verspätete kirchliche Protest und das tragische Schicksal der norwegischen Juden 1942 „die sonst so eindrucksvolle Selbstbehauptung der lutherischen Kirche in Norwegen in Frage gestellt" (141).

Die Restriktionen, unter denen sich die jüdische Presse nach 1933 in Deutschland artikulieren konnte, behandelt Herbert Freeden in seinem Beitrag „Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933–1938". Man blieb weitgehend auf Wiedergabe der Meldungen der nichtjüdischen Publizistik angewiesen, wenn man Informationen im Blick auf die jüdischen Lebensverhältnisse im Dritten Reich durch die Pressezensur gelangen lassen wollte. Sogar deutschchristliche Argumente für Beibehaltung des Alten Testaments wurden bemüht, um die Unverfänglichkeit jüdischer Existenz in NS-Deutschland darzutun. Die Nürnberger Rassegesetze September 1935 galten der jüdischen Presse als Beispiel geminderten jüdischen Lebensrechts in Deutschland, aus dem sich gleichwohl stabile Existenzbedingungen ergeben könnten (113). Schließlich wurde die jüdische Presse verboten; ein jüdisches Nachrichtenblatt diente als Sprachrohr der Judenerlasse. Mitte 1943 wurde der Rest seiner Mitarbeiter deportiert.

So bietet der Bd ein Spektrum wichtiger Informationen, zu einem kritisch-objektivem Bild verdichtet und mit entsprechenden Belegen mustergültig ausgestattet. Die ansprechende Publikation des Athenäum-Verlags vermag einem breiten historisch interessierten Leserkreis Voraussetzungen zu vertieftem zeitgeschichtlichen Verständnis zu bieten. Als Bd 2 ist ein Forschungsblick auf die deutsche Nachkriegsentwicklung mit ihren Brisanzen vorgesehen.

Leipzig Kurt Meier

Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vatikanum. Hg. von David Seeber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1987) (Herder Taschenbuch 1400). 191 S., kart. DM 10.90

An theologischen Rückblicken auf das Vierteljahrhundert, das seit dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils vergangen ist, hat es nicht gefehlt. Doch sticht das vom Chef-Redakteur der „Herder-Korrespondenz" hg. Büchlein dadurch hervor, daß es, von wissenschaftlichem Apparat unbeschwert, die Gegenwartssituation der Kirche aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und in leicht verständlicher Form darstellt. Die insgesamt 16 relativ knappen Beiträge, davon nur zwei von Frauen, sollen laut Hg. darüber Auskunft geben, „was seit dem Konzil aus der Kirche geworden ist" (8), aber auch dartun, ob ein neues Konzil nötig wird.

Ein Prinzip der Themenzusammenstellung wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, doch lassen sich eine Reihe der Beiträge den Konzilsdokumenten zuordnen.

So befassen sich Hans Werners und Guido Schüepp bezüglich „Lumen gentium" mit der ekklesiologischen Wende und dem Gemeindethema. Bernhard Hanssler geht kritisch auf die Folgen der Liturgiekonstitution ein, Ansgar Holzknecht beklagt im Blick auf „Gaudium et spes", daß der deutsche Katholizismus die konziliare Pluralität nicht eingeholt habe, in den Beiträgen von Willi Erl, Manfred Seidler und Adel Theodor Khoury kommen die Frage des Ökumenismus, des Verhältnisses zu den Juden und zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache.

Andere Beiträge befassen sich mit einigen Einzelfragen, die entweder vom Konzil oder in seinem Gefolge aufgeworfen wurden:

So plädiert Fritz Csoklich für die offene Meinungsbildung in der Kirche, Margarete Schmid für die theologische Erwachsenenbildung und Anneliese Lissner für einen Durchbruch in der Frauenfrage. Joseph Sauer bedenkt den durch das Konzil bewirkten geistlichen Aufbruch, Hubert Feichtlbauer reflektiert die Wirklichkeitsnähe seit dem Konzil und Otto Knoch beklagt das faktische Scheitern der biblischen Ökumene (Einheitsübersetzung) vor allem durch protestantisches Besitzstanddenken.

Neben diese Einzelfragen treten drei Beiträge größerer Reichweite und grundsätzlicherer Bedeutung.

Dazu gehören Peter Hünermanns Überlegungen zum Typus des theologischen Denkens auf dem I. Vatikanum („verstandesmäßige Reflexion") und auf dem II. Vatikanum („spekulativer Vernunftgebrauch"); Oskar Köhlers Diagnose des nachkonziliaren deutschen Katholizismus; David Seebers Plädoyer für das Wecken der Glaubensfrage und für eine neue Katholizität.

Insgesamt geben die Beiträge zweifellos einen guten Überblick über wichtige Fragenstellungen und neue Entwicklungen nach dem Konzil. Doch sind die Grenzen der hier vorgelegten Zwischenbilanz enger als angegeben: Was seit dem Konzil aus der Kirche im europäischen oder noch eingeschränkter: im deutschsprachigen Raum geworden ist, dieser Frage gehen die Beiträge im wesentlichen nach. Denn die 25 Jahre nachkonziliarer Entwicklung in anderen Weltgegenden kommen nur am Rande vor. Für die Wahrnehmung der Situation der Kirche dort braucht man indes nicht auf ein „neues Konzil" warten, es reicht schon aus, „dessen geduldige Verwirklichung ‚von unten' her" (Köhler, 88) weiterzutreiben.

Frankfurt/M. Michael Sievernich SJ

Salman, Elmar OSB: **Neuzeit und Offenbarung.** Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums. – Rom: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1986. 392 S. (Studia Anselmiana, Bd 94), kart.

Obwohl (oder gerade weil?) die anspruchsvoll geschriebenen Studien in einigen Passagen den Eindruck erwecken, als wolle ihr Vf. das trinitätstheologische Denken seiner Zeit auf den (paradoxen) Begriff bringen, stuft die Einleitung selbst das Folgende bescheidener ein: „ein systematischer Vorentwurf, nicht etwa ein ausgeführtes System" (14). Immerhin wird nichts Geringeres versucht als ein neues Aufeinanderzulesen von biblischer Offenbarung und neuzeitlicher Entzogenheit Gottes – „beide (n a c h Hegel) als Offenbarkeit des dreifaltigen Gottes" (13) verstanden –, und zwar „mit Hilfe einer erneuerten christlichen Metaphysik", der „Grammatik einer christologisch-trinitarischen Ontologie" (ebd.). In diesem „Orientierungsgefüge" möchte S. einen Beitrag leisten zu ungeklärten Fragen der Trinitätslehre wie zur Interpretation der Neuzeit und zugleich einen Zugang zum Trinitätsgeheimnis bahnen, der seinerseits „eine weitere Erhellung der trinitarischen Struktur des Seins Gottes selbst erlauben" (14) soll.

Die b e i d e n e r s t e n S t u d i e n (Geschichte in Gott: Die Logik des innertrinitarischen Lebens – Innere und heilsökonomische Trinität: Wege der Theologie) dienen der P r o b l e m e x p o s i t i o n.

Traditionelle wie zeitgenössische Positionen und Vermittlungsversuche werden dabei so präsentiert, daß sich „überraschende Übereinstimmungen" (54) konstatieren lassen, welche S. unter dem Stichwort der Differenz auf den systematischen Begriff bringt: „Trinität als offenes Geschehen (innertrinitarische Differenz) entbindet also in sich, als Anderes ihrer selbst, eine Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte (ontologische Differenz), in welcher sie auch das Ganz-Andere des Nichts, der Sünde, des Kreuzes einbegreift (soteriologische Differenz) und in diesen drei Differential- und Einigungsbewegungen so etwas wie gegenüberstehende Freiheit (interpersonaldimensionale Differenz) ermöglicht" (55). Die Problemüberhänge ihrerseits ordnet S. in Anlehnung an die Logiktafel bei Brito als solche der absoluten, der geschichtlichen und der subjektiven Logik (55–57). Damit ist die Struktur der folgenden Studien vorgegeben, die Systematik aber noch nicht vollendet, geht es doch auch um das Bedenken des Jetzt als „Ende" und der Gestalt des Gottmenschen als „Fadenkreuz und Atemwende aller Logik" und dies im Raum einer „Logik der Metaphysik", welche leistet, was „allen genannten Entwürfen schwer(fällt) . . . zusammenzudenken", nämlich die Versöhnung von „Einheit und Andersheit, Reflexivität und Interrelationalität" (57f). Dazu bedarf es „der durch keine Dialektik aufzulösenden Denk- und Wirklichkeitsform des Paradoxes" (60) als formalem Prinzip.

Da alles Denken in seiner Endlichkeit situiert ist, setzt der Problemlösungsweg mit dem Bedenken der geschichtlichen Logik ein. S t u d i e III (Die Trinität in geschichtlicher Offenbarung: Der Weg von Logos und Pneuma) zeichnet zunächst (A.) phänomenologisch unter den Stichworten Freiheit, Relation, Bund „den Reflex der trinitarischen Grundstruktur in der Offenbarung" nach, um dann mittels der Koordinaten Geschichte, Aussetzung, Unterscheidung, Vernunft, Tat–Wort, Ganzheit, „deren konkreten geschichtlichen Gang auszuschreiten" (64) bis hin zu dem „Gott-Menschen in der Mitte der Zeit", in welchem die miteinander wachsenden und sich ergänzenden Gegensätze „ihre paradoxe und stimmige (!) Einheit finden" (90). Zugleich erscheint in dieser Phänomenologie das Pneuma „als dritte Dimension jener Pole . . ., in denen die Offenbarung weist", zeigt es sich in der anonymen Mächtigkeit des „Dritten" (70). Die „Gesetze der Offenbarung" eruierend, stellt S. unter B. ihre „Denkform" vor: „Offenbarung als Ana-logie und Gestalt." Über die „theandrische Perichorese" in Jesus Christus und das Pneuma „als Offenbarkeit der trinitarischen Perichorese" erreicht die Studie ihren Zielpunkt in der (johanneischen) Bestimmung der Offenbarung als „Kundgabe seiner Herrlichkeit", welche zugleich die „Doxa als pneumatisches Wesen Gottes" (101) erweist.

S t u d i e IV widmet sich der geschichtlichen Logik in n e u z e i t l i c h e m K o n t e x t: A u f k l ä r u n g u n d G l a u b e. Die neuzeitliche Geistesgeschichte als Offenbarung Gottes? Die phänomenologische Entfaltung erfolgt in konsequenter Parallele zur vorausgehenden Studie (III.A. und IV.A. waren ursprünglich als e i n Beitrag vorgelegt worden) und steuert auf die wohl zentrale These des ganzen Buches zu: „Die wichtigsten Grundzüge der Neuzeit erscheinen uns als vollendeter, wenn auch teilweise spiegelverkehrter Reflex des trinitarischen Lebens bzw. des DOXA-Raumes, der die Offenbarung ist, in ihren verschiedenen Facetten" (108). So geortet und verstanden, wird die Ambivalenz neuzeitlichen Denkens unter IV.B. von der Denkform her beurteilt: „Ana-logie der Zeiten: Aufklärung und Glaube im Ge-richt." S. will die vorliegenden Versuche zum Komplex „Neuzeit und Offenbarung", die seiner Einschätzung nach über K. Rahner bisher nicht hinausgeführt haben (vgl. 113, Anm. 11 mit 108, Anm. 4), trinitätstheologisch vertiefen und vice versa den „bis heute kaum gewürdigten Lebenswert des Trinitätsdogmas" (140) anschaulich machen. Das Ergebnis seiner Analysen und Reflexionen mündet in die Präsentation der „wichtigsten Grundkoordinaten einer solchen trinitarisch-theandrischen Ontologie (bzw. Kriteriologie der Offenbarung wie des menschlichen Geistes), die geeignet wären, Neuzeit aufzuheben in ihre eigene Ursprünglichkeit und Zukunft" (154).

Die b e i d e n f o l g e n d e n S t u d i e n widmen sich der s u b j e k t i v e n L o g i k; die Offenbarungsgestalt soll „jetzt gleichsam ‚von unten'. . ., vom concretissimum der dialogischen Vernunft in ihrer phänomenologischen Erscheinungsweise her entdeckt werden" (161), nämlich von den „beiden Urphänomenen liebenden Erkennens" (ebd.), dem Dialog (Studie V) sowie dem Gebet (VI) als „Monolog, der sich als Dia-log in/mit Gott erfüllt" (ebd.). Es erleichtert den Durchstieg durch die hochinteressanten wie komplexen Gedankengänge, daß S. auch in diesen Kap. seinen methodischen Zweischritt (Phänomenologie – Denkform [der Analogie]) beibehält und auf die bereits in III. und IV. entwickelten Koordinaten zurückgreift. So führt auch hier der Weg über das Pneuma als „Wir-in-Person" (197) und den Logos als „Wahrheit-in-Person" (200) zur Interferenz von Analogie, Dialog und Doxa, zum Überstieg „von der Ana-logie zur Doxologie", wie die in VI.B. erreichte Denkform treffend charakterisiert wird (vgl. 244).

Der systematische Gedankengang erreicht seinen Abschluß in den S t u d i e n z u r a b s o l u t e n L o g i k, die unter der Überschrift „Gott als ana-loges Liebesgeschehen: Der Weg der inneren Trinität" (VII) „die Offenbarung und alles Sein tragenden Gesetze des innertrinitarischen Lebens" (162) entfalten und von dort her einen neuen Blick auf die Heilsökonomie werfen (VIII: Schöpfung aus/in Gott als Übergang). Sowohl in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht stellt die VII. S t u d i e das g e l u n g e n s t e und für die gegenwärtigen trinitätstheologischen Bemühungen a n r e g e n d s t e Kap. dar: Die Hellsichtigkeit des Autors im Blick auf die gegenwärtigen Problemüberhänge korrespondiert in wohltuender Weise mit seinen eigenen Überlegungen etwa zum natura-Begriff (277–280), zum Verhältnis von Selbstand und Relation im Begriff der Person (280f), zum Hervorgang und Ort des Heiligen Geistes (292–305) wie zum trinitätstheologischen Personbegriff („Partizipation; Reflexion, Relation": 305–308). S. formuliert hier „tastend" (295) seine Hypothesen und warnt mit Recht (und selbstkritisch?): „Man darf hier des Guten also nicht zuviel tun" (301). Studie VIII vertieft „in einer Art Gegenprobe" (317) die in Studie III eruierte Struktur der Heilsökonomie, so daß Schöpfung/Neuschöpfung „als analoges Teilnahmegeschehen an der trinitarischen Wirklichkeit" (ebd.) erscheinen; dieses Kap. schließt mit einem Schema und abschließenden Thesen zum Verhältnis von Trinität und Kirche (352f).

Als E x k u r s angehängt wird eine IX. Studie (Wesen und Person, Erkennen und Lieben in der Gotteslehre des Thomas von Aquin); sie soll den „eigenen Weg präzisieren, überprüfen und an die Tradition rückbinden" wie – in dem für die Struktur des Werkes charakteristischen „vice versa" – „auch manche Schwierigkeiten der Lehre und Interpretation des Thomas selbst in einem anderen Licht erscheinen" (355) lassen. Auch hier sind noch einmal wenigstens zwei Feststellungen des Autors besonders hervorzuheben: Zum einen die Erkenntnis, daß K. Rahner „bis hin zu seinem systematischen Artikel zur Trinitätslehre in MySal eine [über die rationale Wesenlogik] hinausreichende Relational- und Personallogik nicht denken (kann)" (371), was die entsprechenden Untersuchungen des Rez. (Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‚Adversus Praxean'. Innsbruck 1986) bestätigt; zum anderen das abschließende Ergebnis, daß „für Gott wie beim Menschen eine letzte Strukturidentität von Erkennen und Lieben anzunehmen (ist)" (385).

Trotz der zusammenfassenden, vorblickenden und überleitenden Passagen, die sich vor allem an den entscheidenden Gelenkstellen zwischen den Einzelstudien finden, ist die Lektüre dieses „opus grande" mühsam. Deshalb meinte der Rez., hier vor allem einen roten Faden für die Lektüre an die Hand geben zu sollen, damit der Leser die Fülle der Anregungen, scharfsinnigen Beobachtungen und weiterführenden Hinweise aufspüren und einreihen kann. Unbestritten also ein anregendes Buch, – und dennoch: So orientierend sich die angestrengte Systematik einerseits auswirkt, so kann sie andererseits gelegentlich den Eindruck erwecken, hier werde doch „des Guten zuviel" getan. Die bereits erwähnten „Bescheidenheitstopoi" kontrastieren mit dem immer wieder artikulierten Anspruch des Vf.s, „die Stärken der verschiedenen Positionen . . . aufzunehmen, ohne deren Mängel zu teilen" (94, Anm. 27; vgl. 171. 212, Anm. 45. 270. 293, Anm. 26. 323. 356. 363, Anm. 9). Dabei zeichnet S. gerade in den beiden ersten Studien bisweilen holzschnitzartig idealtypische Positionen, und seine imponierende Kenntnis einschlägiger Literatur wird häufig (nur) in den Anmerkungen dokumentiert. Auf der anderen Seite stehen aber auch differenzierte Einschätzungen, z. B. der Positionen Rahners (s. o. und 164f) und Balthasars (vgl. bes. 302. 312); zur Problematik des „Zwischen" bei Buber (166–169) vgl. schon A. Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers. Wien 1965.

Die Lektüre wird z. T. auch erschwert durch ein „abgehobenes" Sprachniveau (z. B. 213. 228. 234); hier muß sich der Leser tatsächlich vom Autor „mit-nehmen lassen" (256) in den Binnenraum seines Reflexions- und Sprachgefüges! Wer die gegenwärtigen Problemstellungen und Lösungsversuche im Bereich der Trinitätstheologie einordnen, beurteilen und über sie hinausführen will, kann sich die Auseinandersetzung mit S.s anregend-anstrengenden Studien nicht ersparen.

Mainz Bernd Jochen Hilberath

Enichlmayr, Johann: **Wieder verheiratet nach Scheidung.** Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. – Wien/Freiburg/Basel: Herder 1986. 196 S., kart. DM 26.80

E. unternimmt es, im Bereich einer zwischen Lebenssituation der Betroffenen und kirchlicher Verkündigung spannungsreichen Frage vieldimensional nachzudenken und anzuregen. Besonderen Wert legt er auf Erfahrungen mit realen Fällen, die er zur Veranschaulichung vorträgt, auf anthropologische Überlegungen und die zugehörige theologische Analyse (Teil 1). Die amtliche kirchliche Lehre wird für den Zeitraum von Trient bis „Familiaris Consortio" referiert (Teil 2, mit Exkurs über die ostkirchliche Praxis). Das pastorale Gesamtkonzept des Teiles 3 erörtert Impulse durch die christliche Gemeinde und Diözese, Impulse für die Gewissenserforschung in Bezug auf die Schuldfrage, für eine Bewältigung und Heilung der Schuld, für ein Wachstum beider Partner in Liebe und Leben, für die gemeinsamen Kinder, für eine bessere Vorbereitung und Begleitung der Ehe. Das Konzept schließt mit „Leitlinien für die Zulassung zu den Sakramenten".

Der Stein des Weisen soll nicht gefunden werden, doch schärft E.s Buch das Problembewußtsein als erste Voraussetzung für eine Gott und Mensch bedenkende Einzelfall-Lösung.

Münster Klaus Lüdicke

Flatten, Heinrich: **Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht.** Hg. v. Hubert Müller. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1987. VIII, 553 S., geb. DM 84.–

Daß es sinnvoll war, den inzwischen verstorbenen Prof. für Kirchenrecht und Offizial der Erzdiözese Köln, Heinrich Flatten, aus Anlaß seines 80. Geburtstages durch ein Buch zu ehren, dürfte kaum einem Einwand begegnen. Ob es ebenso sinnvoll war, als solches Buch eine Sammlung seiner Aufsätze zu wählen, deren größter Teil in den Jahren 1951–1964 entstanden ist, bedarf näherer Prüfung. Der Hg. Hubert Müller hat sich darauf beschränkt, aus dem umfangreichen Schaffen F.s, das nahezu alle Rechtsgebiete berührt, Beiträge zum Eherecht und zum Eheprozeßrecht auszuwählen.

Die abgedruckten Aufsätze zum Eherecht beziehen sich durchweg auf Fragen der Ehenichtigkeit, und zwar auf Probleme der Konsensmängel (Simulation, Bedingung, Irrtum und Täuschung, Furcht, mangelnde Geistesfähigkeit), mit Ausnahme eines Aufsatzes über die Mischehenkaution bei physischer Unmöglichkeit künftiger Nachkommenschaft (180–202). Diese Arbeiten sind auch nach der Reform des kirchlichen Gesetzbuches, auch nach der Veränderung der Sichtweise von der Ehe, noch lesens- und bedenkenswert.

Der Aufsatz „Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß" (1–12) aus dem Jahr 1951 besticht heute noch durch die sorgsame Klärung der Begriffe, die Durchblick verschaffende Wiedergabe der Rota-Rechtsprechung und die Klarheit der Gedankenführung. Während bei diesem Klagegrund keine Änderung des Eherechtes die von F. vertretene Position überholt, stellt sich die Arbeit „Zur exclusio boni prolis im kanonischen Eheprozeß" (13–21) eher als rechtsgeschichtliches Dokument dar: Sie baut auf einer Ehekonzeption auf, die das Zweite Vatikanische Konzil überwunden hat. Den Ansatz zu dieser Überwindung, die Ansprache Papst Pius XII. an den Hebammen-Kongreß vom 29. 10. 1951, hat F. allerdings übersehen. Bemerkenswert sind einige Aspekte des 1954 veröffentlichten Aufsatzes „Ehekonsens und Geisteskrankheit" (41–55). F. behandelt die Voraussetzungen eines gültigen Ehekonsenses unter dem Gesichtspunkt der erforderlichen Geistesfähigkeit, und zwar zu einer Zeit, als die psychisch bedingte Eheunfähigkeit noch nicht in aller Munde war. Sachlich richtig definiert er die möglichen Nichtigkeitsgründe von den Voraussetzungen der gültigen Ehe her, statt, wie es später zu geschehen pflegte, die Kriterien der Ungültigkeit direkt zu definieren. Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt darin, daß nach F. das Fehlen der nötigen Erkenntnis relevanter Mangel in der Ehewillensbildung ist, während nach späterer Doktrin das Fehlen der Erkenntnisfähigkeit zur Voraussetzung der Ehenichtigkeit erhoben wurde.

Von heute noch umstrittener Bedeutung ist die Unterscheidung von Ehebegründungswillen und Ehefesthaltungswillen, die F. 1956 mit der Arbeit „Zum Inhalt des Ehekonsenses" (80–100) grundlegte und unter dem Titel „Der Ehekonsens als consensus de praesenti" (203–227) zwei Jahre später ausführte. Diese beiden Texte rufen deutlicher als andere ein Unbehagen im Leser hervor, das schon zu damaliger Zeit am Platze gewesen wäre, aber erst heute in aller Klarheit empfunden wird.

Die Präzision der Gedankenführung F.s, die Triftigkeit seiner Argumente, die Klarheit seiner Sprache, die an eine naturwissenschaftliche Beweisführung erinnern, bestechen auch den heutigen Leser. Eine Irritation entsteht aber aus dem Fehlen jeder Erörterung der Sinnebene. F.s Überlegungen sind richtig, aber stoßen sie zum Eigentlichen vor? Verlangt die Erörterung von Problemen der Ehenichtigkeit nicht mehr als Logik, Systematik und Begriffsklarheit? Wo in der Naturwissenschaft der Befund ausreichen mag, muß im kanonischen Recht auch nach der Zielsetzung der logisch durchgearbeiteten Strukturen und Normen gefragt werden. Das aber tritt bei F. fast völlig in den Hintergrund. An keiner Stelle wird auch nur angedeutet, daß die kodikarischen Bestimmungen über den Ehewillen korrekturbedürftig sein könnten, sieht man von der verdienstvollen Forderung nach einer Ausweitung der Irrtumsregelungen ab. Dabei ist die Frage nach dem Sinn der eherechtlichen Normen nicht erst durch das letzte Konzil entstanden.

Im Bereich der prozeßrechtlichen Erörterungen, bei denen es um die positive Rechtsordnung der Kirche geht, ist F.s Ansatz ein anderer. Hier kann er direkt nach der Funktionalität der Normen fragen, besonders in seinen Arbeiten zur Reform des Prozeßrechtes.

Ob es allerdings sinnvoll war, gerade letztere („Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses" 416–439), und „Der Eheprozeß im Entwurf des künftigen Codex Iuris Canonici" 440–476) in die Sammlung aufzunehmen, kann man bestreiten. Freilich geben beide Aufsätze an einigen Stellen diskussionswürdige Aspekte her, die auch bei der Auslegung des neuen Codex zu bedenken sind. Das Hauptanliegen der Aufsätze, nämlich die Rechtslage nach dem Motu Proprio „Causas matrimoniales" Papst Pauls VI. vom 28. 3. 1971 zu erläutern und auf die Reform des Prozeßrechtes Einfluß zu nehmen, ist jedoch durch den Abschluß der Kodifikationsarbeiten überholt.

War die Neuedition der in diesen Bd aufgenommenen Arbeiten F.s also sinnvoll? Ja, soweit nicht ihr Gegenstand überholt ist oder die Beiträge selbst unmittelbar und an näher liegender Stelle zugänglich sind. Es erscheint daher wenig sinnvoll, daß Artikel des „Handbuches des Katholischen Kirchenrechts" abgedruckt wurden, weil ihr Inhalt lediglich informativ, nicht aber als Beitrag zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung gedacht ist, und weil man diese Artikel besser im überall zugänglichen Handbuch selbst sucht.

Im übrigen sei zu der Edition lobend bemerkt, daß sie sehr arm an Fehlern ist. Hilfreich zeigen sich die angehängten Register zu Personen, Schlagwörtern, Gesetzstellen und Gerichtsentscheidungen, die den abgedruckten Aufsätzen eine neue Zugänglichkeit nach den durch die Register aufgeschlüsselten Gesichtspunkten schaffen. Unvollständig ist die abgedruckte Bibliographie, in der beachtliche (z.B.: Einführung in das neue Kirchenrecht, in: Das neue kirchliche Gesetzbuch, Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 22.–24. November 1983, hg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, Köln o. J. 28–62) und erstaunliche (z. B.: Das Verbot der Meßdienerinnen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 38 [1986] 182–188 und 251–252) Arbeiten neben anderen fehlen.

Zusammenfassend stellt sich die Herausgabe des Bdes als eine Tat dar, die geeignet ist, zeitüberdauernd gültige Beiträge eines großen Kanonisten vor dem Vergessen zu bewahren und es dadurch möglich zu machen, daß man sich an ihnen orientiert oder reibt, sich aber in jedem Falle zur Stimulierung des eigenen Qualitätsanspruches an ihnen mißt.

Münster Klaus Lüdicke

Beykirch, Ursula: **Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. – Würzburg: Echter (1987). 464 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 2), br. DM 56.–

Es bedarf keiner besonderen Reflexion darüber, warum die Frage nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe nach wie vor aktuell ist und wohl auch noch längere Zeit bleiben wird. Die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen, auch in der Bundesrepublik Deutschland, nimmt weiterhin zu. Bei diesem Thema geht es also um viele direkt betroffene Christen. Außerdem sind gerade die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe auch stets eine „Meßlatte", an der der Stand der Ökumene abgelesen werden kann. Die Aktualität einer Arbeit wie die zu besprechende muß daher nicht eigens nachgewiesen werden.

Die Arbeit von Ursula Beykirch wurde im Sommersemester 1986 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Diss. angenommen (7), d. h. drei Jahre nach Inkrafttreten des neuen Gesetzbuches für die römisch-katholische Kirche, des Codex Iuris Canonici von 1983. Der Zeitpunkt für die Abfassung einer Arbeit zum anstehenden Thema war also gut gewählt. Mit dem Codex von 1983 hat die

durch das 2. Vatikanische Konzil möglich gewordene Neukonzeption der Rechtsbestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe einen gewissen Abschluß gefunden, der es ermöglicht, die Darstellung der Entwicklung dieser Rechtsbestimmungen an gesamtkirchlich verbindlichen Orientierungsdaten auszurichten. Der in der Untersuchung von B. behandelte Zeitraum setzt im wesentlichen an beim CIC von 1917 und umfaßt die Gesetzgebungsentwicklung bis zum CIC/1983 einschließlich. Die Arbeit ist nach chronologischen Gesichtspunkten aufgebaut und nach entwicklungsgeschichtlichen Schwerpunkten gegliedert. Sie besteht aus einer Einleitung und fünf Hauptteilen.

Im ersten Teil werden die Normen über die konfessionsverschiedene Ehe vom 19. Jh. bis zum 2. Vatikanischen Konzil aufgezeigt. Der zweite Teil ist den Aussagen des Konzils selbst zum Thema gewidmet. Im dritten Teil werden die Bestimmungen des Motuproprio „Matrimonia mixta" von 1970 und die Ausführungsbestimmungen verschiedener Bischofskonferenzen hierzu dargestellt. Die Auflistung der zuletzt genannten Partikularnormen der einzelnen Bischofskonferenzen in den europäischen Ländern ist eine interessante Gegenüberstellung, die verschiedene Vergleiche ermöglicht. Daher ist auch der vierte Teil der Arbeit ganz der Reflexion über das Motuproprio und über die dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen gewidmet. Im fünften Teil der Untersuchung schließlich werden die Normen des CIC/1983 über die konfessionsverschiedene Ehe vorgestellt. Den Schlußbemerkungen folgen noch drei Register, und zwar ein Personen-, ein Sach- und ein Canonesregister zum CIC/1917 und zum CIC/1983. Die Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse sind zu Beginn der Arbeit zwischen Vorwort und Einleitung eingefügt.

In der Einleitung setzt sich die Vf.in nach dem Aufzeigen der Aktualität des Themas und der Zielsetzung der Arbeit („Zusammenhänge zu erhellen" und „Perspektiven" für die künftige Entwicklung aufzuzeigen, 45) mit dem Begriff „Mischehe" auseinander.

Dieser Begriff wird trotz vieler diesen Begriff ablehnender Kritiken im CIC/1983 weiterhin für die konfessionsverschiedene Ehe verwendet, und zwar nur für die konfessionsverschiedene Ehe, nicht auch für die religionsverschiedene Ehe. Daher kann der Rez. die Ansicht der Vf.in nicht teilen, daß dem kirchlichen Gesetzgeber die neue Verwendung des Begriffs *„matrimonia mixta"* nur für die konfessionsverschiedenen Ehen „noch nicht ganz geläufig" sei (48), da dieser Begriff auch in den cc. 1147 und 1148 § 2 CIC/1983 gebraucht werde, wo es eindeutig um religionsverschiedene Ehen gehe (Privilegium Paulinum). In diesen Canones wird lediglich auf die Normen über die konfessionsverschiedene Ehe hingewiesen, die entsprechend anzuwenden sind, nicht aber werden die religionsverschiedenen Ehen selbst *„matrimonia mixta"* genannt. Dagegen stimmt der Rez. mit der Vf.in darin überein, daß der Begriff Mischehe für eine konfessionsverschiedene Ehe als diskriminierend empfunden werden kann und daß deshalb im deutschen Sprachgebrauch entgegen der Terminologie des CIC/1983 weiterhin von einer konfessions- oder bekenntnisverschiedenen Ehe gesprochen werden sollte.

Die Einleitung der vorliegenden Arbeit schließt ab mit einem historischen Überblick über die Bestimmungen der Kirche bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe von ihren Anfängen bis zum 19. Jh. Dieser 10seitige Überblick ist auf das Wesentliche beschränkt: die Geschichte des Verbots dieser Ehe bis zur Reformation, die Infragestellung der Sakramentalität der Ehe und des kirchlichen Jurisdiktionsanspruchs über die Ehe durch die Reformatoren, die Reaktionen der Kirche darauf durch die tridentinische und nachtridentinische Gesetzgebung, vor allem durch die sukzessive Einführung der kanonischen Eheschließungsform.

Dieser kurze historische Überblick im Rahmen der Einleitung beansprucht weder Vollständigkeit in den Sachaussagen noch in den Literaturhinweisen. Es soll lediglich in einem kurzen Resümee auf die „Vorgeschichte" der Normen hingewiesen werden, die sich vom CIC/1917 über das 2. Vatikanische Konzil bis zum CIC/1983 entwickelt haben, die den eigentlichen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit ausmachen. Für eine nähere Befassung zu dieser „Vorgeschichte" sei auf die von der Vf.in angegebene Literatur verwiesen. Der Rez. erlaubt sich, ergänzend hierzu auf das nach wie vor hilfreiche Standardwerk von G. H. Joyce (Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie, Leipzig 1934, disparatim) hinzuweisen.

Der erste Hauptteil der Arbeit über die Bestimmungen zur konfessionsverschiedenen Ehe des 19. Jh.s bis zum 2. Vatikanischen Konzil enthält zwei Abschnitte, von denen der zweite, ausführlichere Abschnitt den Normen des CIC/1917 gewidmet ist.

Der erste Abschnitt zeigt die Rechtssituation bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe im deutschsprachigen Raum des 19. Jh.s auf. Als durchaus repräsentativ für die Zeit wird die Lage in Preußen (hier vor allem der sog. „rheinische Mischehenstreit"), in Österreich-Ungarn (insbesondere die „Toleranz-Gesetzgebung" von 1781 mit ihrer weiteren Entwicklung sowie der „Mischehenstreit" in Ungarn 1840), in Baden, Württemberg und Bayern (Verfassungsgesetzgebung, Einführung der obligatorischen Zivilehe) dargestellt, wobei es der Vf.in darum ging, auch die Interdependenz von staatlichen und kirchlichen Jurisdiktionsansprüchen als Grund für die vielen Streitgesetzgebungen in dieser Zeit herauszustellen.

Günter Assenmacher bemängelt in seiner Besprechung der vorliegenden Arbeit (Pastoralblatt 1988, 156–158), daß die Vf.in in diesem Abschnitt den „geistesgeschichtlichen Hintergrund des unaufgearbeiteten Staat-Kirche-Verhältnisses damals kaum deutlich gemacht" hat und daß sie bei der Darstellung der Rechtssituation wichtige Literatur nicht berücksichtigt habe. Der Rez. seinerseits vermißt darüber hinaus eine nähere Auseinandersetzung mit der in dieser Zeit überall eingeführten Zivilehegesetzgebung, die gerade für die kirchliche Normengebung bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe von Bedeutung war. Bei der Feststellung derartiger Desiderate einer Arbeit gilt es jedoch dann Zurückhaltung zu üben, wenn die Autorin selbst – wie hier geschehen – diese Desiderate anspricht. Die Vf.in schreibt zu Beginn dieses Abschnitts: „Da die Lage im 19. Jahrhundert nur ein Kapitel dieser Arbeit umfaßt, kann es nicht um eine erschöpfende Darstellung der Thematik gehen . . ." (62). Am Ende des Abschnitts weist sie darauf hin, daß sie, um den Rahmen des Kap. nicht zu sprengen, auf die Fragen der tridentinischen Eheschließungsform, der Zivilehe wie auch der evangelischen Trauungsordnungen und Kirchenzuchtsgesetze verzichten mußte (103 Anm. 38). Der Abschnitt selbst behält gleichwohl im Rahmen der vorliegenden Arbeit seinen Sinn, und zwar vor allem deshalb, weil in ihm stets, d. h. bei jedem der gewählten Beispiele, nicht nur die Gesetzgebung einer Seite (etwa der katholischen Kirche) dargestellt wird, sondern zugleich die Reaktionen der anderen Seite (etwa der evangelischen Landeskirchen) aufgezeigt werden. Gerade aber die Entwicklung der Kirchen in ihrem Verhältnis zueinander und in ihren Reaktionen aufeinander ist für die Kodifikationsgeschichte der konfessionsverschiedenen Ehe sowohl im 19. wie im 20. Jh. von elementarer Bedeutung; ein Aspekt, den die Vf.in in den einzelnen Abschnitten ihrer Arbeit immer wieder herausstellt.

Der zweite Abschnitt des ersten Hauptteils der Arbeit ist den Bestimmungen des CIC/1917 zum anstehenden Thema und den entsprechenden Normen der evangelischen Kirchen in dieser Zeit wie in der Folgezeit bis zum 2. Vatikanischen Konzil gewidmet.

Die Vf.in zeigt die Bestimmungen des CIC/1917 über das aufschiebende Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit auf (Qualität der Verbotsnorm, Dispensgründe, Versprechen zur katholischen Kindererziehung, Dispensgeber, ausnahmslose Bindung an die kanonische Eheschließungsform, Einschränkungen bezüglich der Trauungsfeier und Strafsanktionen bei nichtkatholisch-kirchlicher Trauung und Kindererziehung). Die Reaktionen der evangelischen Kirchen hierauf lagen, wie die Vf.in richtig aufzeigt, mehr im pastoralen Bemühen als in rechtlichen Sanktionen. Das pastorale Bemühen zielte auf das Abraten, eine konfessionsverschiedene Ehe einzugehen, und auf den Versuch, im Falle ihres Abschlusses die evangelische Kindererziehung zu erreichen. Gleichwohl wurde jedoch bei Nichteinhaltung der genannten Zielsetzungen auch mit Maßnahmen der Kirchenzucht gedroht (146f).

Im zweiten Hauptteil der Arbeit wendet sich die Vf.in den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die konfessionsverschiedene Ehe zu. Eine direkte Befassung mit dem Thema erfolgte im Votum *„De matrimonii sacramento"* von 1964, das zwar kein Konzilstext im eigentlichen Sinne ist (es wurde nicht als solches verabschiedet), aber das inhaltlich den Willen der Konzilsväter widerspiegelt, wie die Abstimmungen hierüber zeigen, und das daher zu Recht in diesem Zusammenhang anzuführen ist. Detailliert zeigt die Vf.in anhand der Konzilsakten die einzelnen Eingaben der Konzilsväter auf. In diesen Eingaben wird die große Spannbreite deutlich, die in den Diskussionen vor allem nach der Anerkennung der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Ökumenismusdekret (UR Art. 3) und in der Kirchenkonstitution (LG Art. 8) im Hinblick auf die Folgen dieser Anerkennung für die konfessionsverschiedene Ehe fast naturgemäß zu erwarten war. Die beiden genannten Konzilstexte wurden im November 1964 promulgiert, also genau zu der Zeit, als auch das Ehevotum zur Diskussion stand. Diese in der Kirchenkonstitution und im Ökumenismusdekret konzipierte Ekklesiologie des Konzils (mit der positiven Feststellung, daß auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles" sind; UR Art. 3), die Erklärung über die Religionsfreiheit (mit der Aussage, daß niemand gezwungen werden kann, gegen sein Gewissen zu handeln; DH Art. 2), die Erklärung über die christliche Erziehung (in der das primäre Erziehungsrecht der Eltern naturrechtlich begründet wird; GE Art. 3 und 6) sowie das in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute neu umschriebene Eheverständnis (mit der Überwindung der herkömmlichen Ehezweckleh-

re und dem Betonen des personalen und partnerschaftlichen Charakters der Ehe; Art. 48–52) sind, so die Vf.in zu Recht, als tragende Elemente der nach dem Konzil erlassenen kirchlichen Gesetzgebung über die konfessionsverschiedenen Ehen anzusehen. In den späteren Reflexionen vor allem über die partikularrechtlichen Ausgestaltungen dieser Rechtsnormen durch die Bischofskonferenzen erinnert die Vf.in immer wieder an diese „Eckdaten" des Konzils, die sie – auf das Wesentliche beschränkt – im Anschluß an die Darstellung der vielen Eingaben zum Ehevotum des Konzils zusammengestellt hat. Die für die in der Folgezeit erlassenen Normen über die konfessionsverschiedene Ehe maßgeblichen Konzilsaussagen sind zutreffend ausgewählt und der vorkonziliaren Ekklesiologie, die Grundlage war für die Normen des CIC/1917 über die konfessionsverschiedene Ehe, sachlich richtig gegenübergestellt worden.

Die gelegentlichen Probleme, die die Vf.in in diesem Zusammenhang jedoch mit der Auslegung der Aussage des c. 1060 CIC/1917 hat, daß die Mischehe „kraft göttlichen Rechts" dann verboten sei, wenn bei Abschluß einer derartigen Ehe Gefahr für den Glaubensabfall des katholischen Partners oder seiner Kinder besteht (vgl. 106, 166, 234, 295, 349f, 377, 380), hätten bei Berücksichtigung der Arbeit von Matthäus Kaiser (Mischehe ohne Zusage katholischer Kindererziehung, in: ThGL 57, 1967, 81–91) vielleicht etwas minimiert werden können. Die von Kaiser beschriebenen Ergebnisse seiner Durchsicht der von Gasparri zu c. 1060 CIC/1917 angegebenen 32 Quellenbelege und die von ihm daraus gezogenen Erkenntnisse für die Begründung des genannten „lege-divina"-Verbotes zeigen den eigentlichen Stellenwert dieser Aussage in c. 1060 auf. Die in diesen Quellen in bezug genommene Schriftstelle Eph 6,4, in der den Vätern die Pflicht zur Erziehung ihrer Kinder „in der Zucht und Weisung des Herrn" auferlegt wird, zeigt, daß es hier in erster Linie um eine Pflicht von Eltern generell geht (auch von christlichen unverheirateten Eltern, ledigen Müttern usw.) und daß die Verknüpfung dieses Pflichthinweises mit dem Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe in c. 1060, so Kaiser, rein positivrechtlicher Art ist. Diese „Entschlüsselung" des c. 1060 nimmt der Aussage des „lege-divina"-Verbotes der konfessionsverschiedenen Ehe bei Gefahr des Glaubensabfalls etwas von ihrer Schärfe hinsichtlich ihrer Zielgerichtetheit in bezug auf die nichtkatholischen Konfessionen. Dies als marginale Ergänzung zu der sonst sachgerechten und präzisen Wiedergabe der vorkonziliaren und der konziliaren theologischen „Eckdaten", die der jeweiligen Gesetzgebung über die konfessionsverschiedene Ehe vor und nach dem 2. Vatikanischen Konzil zugrunde lagen.

Im Anschluß an die Konzilsaussagen stellt die Vf.in die Instruktion der Glaubenskongregation von 1966 *„Matrimonii sacramentum"*, die Reaktionen auf diese Instruktion, die Aussagen der Bischofssynode von 1967 zur konfessions- und religionsverschiedenen Ehe sowie das Dekret der Ostkirchenkongregation von 1967 *„Crescens matrimoniorum"* vor.

Der dritte Hauptteil der Arbeit befaßt sich mit dem Motuproprio P. Pauls VI. *„Matrimonia mixta"* von 1970 und den hierzu erlassenen partikularrechtlichen Ausführungsbestimmungen. Bei einem Vergleich dieser Normen von 1970 mit denen des CIC/1917 wird die Entwicklung erkennbar, die das 2. Vatikanische Konzil im Hinblick auf die Bestimmungen über die konfessionsverschiedene Ehe bewirkt hat. Die Vf.in beschreibt detailliert die einzelnen Änderungen und zeigt die durchweg positiven Reaktionen auf dieses Motuproprio auf. Der Inhalt der Neuregelungen ist mehrfach beschrieben worden und muß an dieser Stelle nicht eigens wiedergegeben werden. Interessant und in dieser Form in anderen Publikationen nicht zu finden ist die von der Vf.in vorgenommene Gegenüberstellung der von den einzelnen europäischen Bischofskonferenzen erlassenen Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio *„Matrimonia mixta"*. Die auf die wesentlichen Inhalte beschränkten Kurzinformationen über die Ausführungsbestimmungen sowohl der west- wie der osteuropäischen Bischofskonferenzen zeigen, wie unterschiedlich diese Normen in den einzelnen Ländern umgesetzt wurden. Sie zeigen aber auch, welche unterschiedlichen „Vor"-Gegebenheiten in den Ländern bestehen aufgrund der je eigenen Geschichte der Länder, der konfessionellen Zusammensetzung ihrer Bevölkerungen, der unterschiedlichen Entwicklungen in den ökumenischen Beziehungen und der politischen Konstellationen in diesen Ländern.

Die Vf.in weist auf diese „Vor"-Gegebenheiten jeweils hin. Gleichwohl stellt sie zu Recht die Frage, inwieweit die Ausführungsbestimmungen in einzelnen Ländern, die das Motuproprio *„Matrimonia mixta"* sehr restriktiv ausgelegt und ausgeführt haben (z. B. Irland, Schottland, England und Wales) noch die genannten konziliaren „Eckdaten" erkennen lassen. Dabei bleibt sie nicht immer moderat im gebotenen Stil einer wissenschaftlichen Reflexion, was gelegentlich etwas befremdet, zumal es hierbei um andere Länder geht, deren Bischöfe unserer Zensur wohl nicht bedürfen und verdienen (vgl. etwa die Ausführungen 295–300, 301, 332, 342). Diese Ausstellung hindert den Rez. nicht daran, der Vf.in gerade für diesen Teil der Arbeit die Anerkennung auszusprechen. Das vorgelegte und ausgewertete umfangreiche Quellenmaterial bietet einen guten Überblick, ist nicht nur, aber auch für die Betroffenen von Interesse und dient der Gesamtreflexion des Themas ungemein.

Im vierten Hauptteil der Arbeit werden die wichtigsten Einzelfragen der nachkonziliaren Gesetzgebung über die konfessionsverschiedene Ehe reflektiert: Ehehindernischarakter der Konfessionsverschiedenheit, Dispenserteilung, Eheverständnis der Konfessionen (vor allem die Frage der Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe), Taufe und Kindererziehung, Fragen der Formpflicht, Seelsorgekonzept, Liturgie der Trauung und Möglichkeiten des (gemeinsamen) religiösen Lebens in der konfessionsverschiedenen Ehe. Einbezogen in diese Reflexionen werden z. B.

- zum unterschiedlichen Eheverständnis der Konfessionen u. a. die Berichte der gemeinsamen Kommissionen der verschiedenen Kirchen (abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von H. Mayer, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn/Frankfurt 1983),
- zur Frage der konfessionsverschiedenen Ehe allgemein die Aussagen der Bischofssynode von 1980, des Apost. Schreibens „Familiaris Consortio" von 1981, aber auch der Würzburger Synode und der Gesamtschweizerischen Synodalversammlung,
- zur Trauungsliturgie die Riten „Gemeinsame kirchliche Trauung" von 1971, „Ökumenische Trauung für die deutschsprachige Schweiz" von 1973 sowie „Gemeinsame kirchliche Trauung Formular C" in Baden von 1974 und
- zur (gemeinsamen) Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren etwa die vom Sekretariat der DBK und der Kirchenkanzlei der EKD herausgegebenen verschiedenen „Empfehlungen" von 1970, 1974 und 1981.

Ein Sachproblem aus den verschiedenen, z. T. sehr schwierigen Einzelfragen, die die Vf.in anschneidet, sei herausgegriffen, weil es nach Meinung des Rez. von der Vf.in in seinen praktischen Auswirkungen nicht immer voll erkannt wurde, nämlich die Frage des unterschiedlichen katholischen und evangelischen Verständnisses, was die kirchliche Trauung betrifft. Ist sie nach katholischer Ehelehre der eigentliche konstitutive Akt für das Zustandekommen der Ehe, so stellt sie nach evangelischer Ehelehre durchweg (es gibt Ausnahmen) nur die Einsegnung der bereits zuvor auf dem Standesamt geschlossenen Ehe dar. Die Vf.in selbst nennt ein gravierendes Problem, das dieses evangelische Verständnis vom Zeitpunkt des Eheabschlusses in sich birgt, nämlich daß „entgegen" dem lehrmäßigen evangelischen Selbstverständnis zahlreiche evangelische Christen nicht die standesamtliche, sondern die kirchliche Trauung als den entscheidenden Akt ihrer Eheschließung verstehen (413). In der Praxis wird dieses Problem relevant, wenn etwa der katholische Partner eines konfessionsverschiedenen Paares „nach" erfolgter standesamtlicher Trauung für die zeitlich später beabsichtigte evangelisch-kirchliche Eheschließung beim Diözesanbischof um Dispens von der kanonischen Eheschließungsform nachsucht. Bei einer Rücksichtnahme auf das evangelische Selbstverständnis würde es eher naheliegen, in solchen Fällen die vorausgegangene zivile Trauung zu sanieren statt eine Formdispens zu geben für eine kirchliche Eheschließung, die nicht als für die Ehe konstitutiv angesehen wird. Eine derartige Sanatio in radice aber würde dem Willen der Brautleute nicht entsprechen. Die gleiche Frage stellt sich, wenn vor beiden Trauungen die Formdispens eingeholt wird und beide Partner die Absicht haben, ihre Ehe vor Gott in der evangelischen Kirche zu schließen, es dann auch zur zivilen Eheschließung, aber aus unvorhersehbaren Gründen (plötzlicher Trauerfall in der Familie o. ä.) nicht mehr zur evangelisch-kirchlichen Eheschließung kommt. Ist in dem Fall die zivil geschlossene Ehe gültig? Diese Beispiele, denen andere hinzugefügt werden könnten und die – was nicht unwichtig ist – in der Praxis tatsächlich, und zwar nicht selten, vorkommen, sollen zeigen, daß die im Motuproprio *„Matrimonia mixta"* (n. 9) genannte, nach der Formdispens *„ad validitatem"* einzuhaltende *„aliqua publica forma"* nicht stets ausschließlich und unbedingt die Zivileheschließung sein muß, wie die Vf.in annimmt (272, 279). Das kann weder aus dem Gesetzestext selbst noch aus dem System der obligatorischen Zivilehe als solchem abgeleitet werden. Im Hinblick auf die Nichtkongruenz des deklarierten evangelischen Selbstverständnisses mit dem Verständnis vieler evangelischer Christen, was die Bedeutung der kirchlichen Eheschließung betrifft, einerseits, aber auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß der katholische Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe von seinem Selbstverständnis her – in der Regel im Konsens mit seinem evangelischen Partner – der kirchlichen Eheschließung (ob evangelisch- oder katholisch-kirchlich) in jedem Fall eine höhere Bedeutung zumißt als der zivilen Trauung, ist die Regelung der Deutschen Bischofskonferenz daher sehr sachgerecht, die vom Paar selbst eine vor der Formdispenserteilung vorzunehmende Klärung erwartet, ob es „in der standesamtlichen oder in der nichtkatholisch-religiösen Eheschließung seinen Ehewillen erklären und seine Ehe vor Gott begründen will" (Ausführungsbestimmungen, Anm. 8). Die Kritik der Vf.in hieran (279f) kann der Rez. nicht teilen. In diesem

Zusammenhang ist auch auf die Fragwürdigkeit des von der Vf.in (412f) besprochenen sog. Formulars C für Baden von 1974 (für das übrigens bisher keine kirchenamtliche Approbation eingeholt wurde) hinzuweisen, nach dem bei einer gemeinsamen kirchlichen Trauung stets der katholische Geistliche den Konsens der Brautleute erfragt, während der evangelische Pfarrer andere Teile der Trauungsliturgie vornimmt. Fragwürdig ist die Regelung deshalb, weil der Dissens der Konfessionen über den Zeitpunkt des Zustandekommens der Ehe in dieser Trauungsform eklatant wird. Nach katholischem Verständnis kommt bei dieser Form der Trauung hic et nunc eine Ehe zustande, nach evangelischem Verständnis wird dies nicht zur Kenntnis genommen, sondern die zuvor zivil geschlossene Ehe kirchlich eingesegnet. Dies alles in ein und derselben Trauung, die anschließend in die Kirchenbücher beider Kirchen gemäß dem je eigenen Selbstverständnis eingetragen wird. Diese Einzelaspekte des Komplexes kirchliche Trauung zeigen, wie diffizil der Versuch ist und sein muß, in diesem Punkt Wege zu finden, die dem jeweiligen kirchlichen Selbstverständnis entsprechen und zugleich den berechtigten Wünschen der betroffenen Paare entgegenkommen.

Im fünften Hauptteil der Arbeit stellt die Vf.in die Normen des CIC/1983 zum anstehenden Thema auf und reflektiert sie unter dem Gesichtspunkt, ob sie einen weiteren Fortschritt darstellen, den genannten „Eckdaten" des Konzils entsprechen, und welche Desiderate in dieser Hinsicht noch bleiben. Sie zeigt die Diskussionen auf, die über die Neuumschreibung des Rechtscharakters der konfessionsverschiedenen Ehe in c. 1124 CIC/1983 entstanden sind (weiterhin Ehehindernis? Trauungsverbot? Erlaubnisgebundener Akt?); sie geht der Frage nach, inwieweit die Bestimmung des c. 1366 aus dem Strafrecht des CIC/1983, wonach Eltern bestraft werden sollen, wenn sie die nichtkatholische Erziehung ihrer Kinder veranlassen, mit der Sondernorm des c. 1125 CIC/1983 für konfessionsverschiedene Ehen zu vereinbaren ist, wonach der katholische Partner lediglich zu erklären hat, alles ihm Mögliche für die katholische Kindererziehung zu tun; sie bespricht die Normen über die Formpflicht, die Möglichkeiten der Formdispens und die kirchliche Trauung; schließlich wendet sie sich der Frage zu, inwieweit das Anliegen einer Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren im Codex von 1983 aufgegriffen ist. In einer kurzen Schlußbemerkung weist sie auf den Fortschritt hin, den die derzeitige allgemeingesetzliche Regelung gebracht hat, und spricht die bleibenden Desiderate an.

Ergänzend zu den Ausführungen in diesem Teil der Arbeit sei nur auf folgende drei, von der Vf.in nicht weiter besprochene Punkte im Formrecht des CIC/1983 hingewiesen:

– Es wird in c. 1111 § 2 definiert, daß als Assistierender (Priester, Diakon, ggf. auch Laie) nur verstanden wird, wer in persönlicher Anwesenheit die Bekundung des Ehekonsenses der (also beider) Eheschließenden erfragt und im Namen der Kirche entgegennimmt.

– In c. 1127 § 3 wird nicht nur wiederum die religiöse Doppeltrauung im Sinne des zeitlichen Hintereinanders verboten, sondern auch eine religiöse Feier, bei der der katholische Assistierende und der nichtkatholische Amtsträger zugleich, jeder in seinem Ritus, den Konsens der Partner erfragen.

– Nach c. 1127 § 2 (diese Regelung ist gegenüber dem bisher geltenden Recht völlig neu!) ist vor Erteilung einer Formdispens der Ortsordinarius des Eheschließungsortes zu befragen.

Während die ersten beiden Regelungen u. a. auch Orientierungsdaten darstellen für die (nach wie vor mögliche) „gemeinsame" kirchliche Trauung, ist die zuletzt genannte Norm eine sachliche, vor allem aber verwaltungsmäßige Erschwernis gegenüber der Regelung etwa im Motuproprio *„Matrimonia mixta"*. Diese Erschwernis besteht darin, daß immer dann, wenn eine evangelische Trauung in einer anderen Diözese stattfinden soll als in der Diözese, in der der katholische Partner wohnt, und dessen Ortsordinarius die Formdispens erteilen will, vor der Formdispenserteilung der Ortsordinarius der Diözese zu befragen ist, in der die Trauung stattfinden soll. Wenn diese Anfrage vergessen wird, stellt sich die Frage, ob die erteilte Formdispens wegen Nichtbeachtung des c. 127 § 2 n. 2 CIC überhaupt gültig gegeben wird und ob infolgedessen die anschließend stattgehabte Trauung gültig ist. Soweit diese Ergänzungen.

Zu Einzelaussagen in der Arbeit und einzelne Formalien:

– Die Skandinavische Bischofskonferenz hat 1971 zwar dem Apost. Stuhl vorgeschlagen, daß in schwerwiegenden Fällen auch der Ortsordinarius des Trauungsortes Dispens von der kanonischen Formpflicht erteilen können sollte (304 Anm. 12). Diesem Wunsch aber wurde nicht entsprochen, so daß die Aussage im Text S. 304: „In schwerwiegenden Fällen kann der Ortsbischof des Trauungsortes Dispens ‚(von der Form ist gemeint)' erteilen", nicht richtig ist.

– Zu den etwas vagen Aussagen über das Ehehindernis der Häresie bei den Orthodoxen (252) vgl. die präzisere Zusammenstellung von Josef Prader, Religiöse Eherechte. Das Eherecht der orthodoxen Kirchen, S. 10–12, in: Bergmann/Ferid, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht Bd I, Frankfurt a.M. 1983 (Loseblattsammlung).

– Auf der S. 136 fehlen die Anm. 31 und 32.

– Die Allocutio P. Pius' IX. *„Singulari quadam"* ist aus dem Jahre 1854, nicht von 1845 (102 Anm. 32).

– S. 447 Anm. 1 und 3: Hier muß es jeweils heißen c. 1127, nicht c. 1125.

– Eine Reihe von Seiten sind – wohl aus Gründen der Drucktechnik – nur halb beschrieben; das ist zwar nicht verboten, aber auch nicht schön.

Zur vorliegenden Arbeit insgesamt: In kaum einem anderen Bereich der kirchlichen Gesetzgebung nach dem 2. Vatikanischen Konzil können die positiven Ergebnisse des Konzils so deutlich abgelesen werden wie gerade bei den Rechtsregelungen über die konfessionsverschiedene Ehe. Die Verfasserin hat diese Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung vom CIC/1917 (mit einem Blick auf die partikularkirchliche Rechtslage kurz zuvor im deutschsprachigen Bereich) bis zum CIC/1983 einschließlich minutiös nachgezeichnet.

Der Titel ihrer Arbeit zeigt das Programm ihrer Fragestellung an, unter der sie die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung untersucht hat. Es geht ihr um die vielen betroffenen Ehepaare, die unter der Kirchenspaltung leiden. Von daher hat sie auch die Frage nach den Möglichkeiten eines gemeinsamen religiösen und kirchlichen Lebens dieser Ehepaare und ihrer Kinder sowie die Frage nach den Seelsorgskonzeptionen der Kirchen für diese Ehen in die Untersuchung einbezogen und damit den Bereich der unmittelbaren Gesetzgebungsinhalte (Verbot und Erlaubnis dieser Ehen, Formen ihres Abschlusses, Fragen der religiösen Kindererziehung) um diese für die Betroffenen ebenso wichtigen Themenbereiche zu Recht erweitert. Das von ihr bearbeitete Quellen- und Literaturmaterial ist immens (das Literaturverzeichnis umfaßt 25 eng beschriebene Seiten). Nochmals hervorzuheben ist die gute Zusammenstellung und Auswertung vor allem der vielen partikularrechtlichen Normen aus den benachbarten Ländern. Ohne die genannten Anmerkungen zu Einzelpunkten der Arbeit relativieren zu wollen: es ist ein wichtiges und informationsreiches Werk, eine Fundgrube für jeden, der sich mit dem Gesamtthema oder auch nur mit Einzelfragen zur konfessionsverschiedenen Ehe auseinandersetzen will.

Münster Heinrich J. F. Reinhardt

Demmer, Klaus: **Leben in Menschenhand.** Grundlagen des bioethischen Gesprächs. – Freiburg: Universitätsverlag/Freiburg i. Br.; Herder (1987). 168 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 23) kart. sfr 32.–

Die bioethische Diskussion der letzten Jahre hat eine Fülle von Publikationen hervorgebracht. D. unterscheidet in seinem Buch zwei Phasen des bioethischen Gesprächs. In der ersten Phase habe man vor allem versucht, „konkrete Problemfelder auszumachen und tragfähige Lösungen zu erarbeiten" (5). Jetzt sei eine zweite Phase der vertiefenden Reflexion angebrochen, in der man Rechenschaft abzulegen habe über seine theologischen, philosophischen und epistemologischen Vorentscheidungen. Diese beiden Phasen spiegeln sich in der Gliederung des Buches. Während der 1. Teil sich eine „theologische und philosophische Grundlegung" zur Aufgabe macht, behandelt der 2. Teil „konkrete Bewährungsfelder".

Der 2. Teil befaßt sich zunächst mit Problemen bezüglich des Lebensbeginns (u. a. verbrauchende Experimente), dann mit Fragen bezüglich des erwachsenen Menschen (u. a. Organverpflanzung), schließlich mit dem „Verfügen über das Ende des Lebens". In seinen kenntnisreichen Darlegungen wägt D. sein Urteil sorgsam ab, prüft die Tragweite auch der von andern Autoren namhaft gemachten Gesichtspunkte.

Der 1. Teil enthält einen fundamentalethischen Entwurf, wie ihn D. als Grundlage des bioethischen Gespräches sieht. Es geht u. a. um Glaube und Vernunft, die aktuelle Bedeutung der Moralsysteme, Objekt und Subjekt des Handelns. Manche Thesen dieses Teils hätten vielleicht schon an Problemfeldern aus dem 2. Teil illustriert werden können, etwa Überlegungen zum Problem Tun und Unterlassen (76f) oder die Bedeutung der „anthropologischen Vorentscheidung" (68). D. räumt ein (21), „daß es keine unmittelbare Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft gibt. Vielmehr werden Rahmenbedingungen einer theologischen Anthropologie errichtet." Es ergebe sich durch das Heil ein neuer hermeneutischer Schlüssel. „Kristallisationspunkte der anthropologischen Option" (24) seien die Personwürde, die fundamentale Gleichheit aller Menschen, eine Theologie der Geschichte (25–28). „Die Verantwortung für die philosophischen Vorentscheidungen" (37) demonstriert D. vor allem am Reden von der Natur. „Die Natur gibt in ihren Hinweisen zu denken" (44). Diese Hinweisfunktion ist nicht alles. „Sie wird vielmehr von der sittlichen Vernunft aufgenommen und verstehend wie deutend überhöht." Unter der Überschrift „Das sichere Gewissen" (54) äußert sich D. u. a. über die „wiederentdeckte Bedeutung der Moralsysteme". Die Bestimmung des Objekts, des Subjekts der Handlung sowie die Bedeu-

tung von Ausdruckshandlungen erörtert D. im Kap. „Strukturen des Handelns" (73–85).

Theologische Hypothesen, so betont D., haben sich an den Tatsachen zu messen. Diese Prüfung übernimmt er. Es könnten aber auch „überkommene Positionen in einem neuen Licht erscheinen" (7). Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, „daß die Kenntnis naturwissenschaftlicher Fakten den Theologen mit besseren Argumenten versorgt, als dies bislang der Fall war ... Es gibt keinen Widerspruch zwischen Glaube und Wissenschaft, wohl aber zwischen wissenschaftlichen und theologischen Theorien. Dieser ist progressiv aufzulösen." Diesem Bemühen widmet sich D. in seiner Studie.

Paderborn Werner Wolbert

Pryszmont, Ks. Jan: **Historia teologii moralnej** (Geschichte der Moraltheologie). – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987. 396 S., kart. zl 700.–

Der Vf., Prof. für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau, ist dem deutschen Leser durch einige Beiträge zur orthodoxen Theologie bereits bekannt. Sein neuester Beitrag, „Die Gnade im Leben des Christen. Die orthodoxe Lehre nach Feofan dem Klausner", ist im Sammelwerk „Sein und Handeln in Christus", erschienen (St. Ottilien: Eos Verlag 1988, S. 63–75, hg. K.-H. Kleber/J. Piegsa). Die vorliegende Geschichte der Moraltheologie, vor allem für Theologiestudenten geschrieben, wurde zunächst als Artikelfolge veröffentlicht. Das positive Echo hat den Vf. ermutigt, seinen Abriß in Buchform drucken zu lassen (Vorwort, 11 und Einführung, 13).

Hierbei ist der Vf. der gängigen Aufteilung in Zeitabschnitte gefolgt. Er behandelt im 1. Kap. die patristische Sittenlehre (18–62), im 2. Kap. die Moraltheologie des Mittelalters (63–99), im 3. Kap. die Zeit der Verselbständigung der Moraltheologie bis zum 18. Jh. einschließlich (100–143), und im 4. Kap. die Entwicklung in den letzten Jahrhunderten bis zu den Erneuerungsversuchen nach dem Zweiten Vatikanum (144–197).

Die Hälfte des Buches (II. Teil) ist der Sittenlehre anderer christlichen Kirchen gewidmet. Dafür ist dem Vf. vor allem zu danken. Zur notwendigen Ökumene ist das gegenseitige Kennenlernen ein wichtiger Schritt. Für einen Abriß der protestantischen Ethik (200–249) hat er den Prof. Alois Marcol gewinnen können. Das Spezifische der orthodoxen Moral (250–314) hat der Vf. skizziert.

Im III. Teil (315–396) hat der Dominikaner Jan Wichrowicz die Geschichte der Moraltheologie in Polen umrissen. Als ‚goldenes Zeitalter' wird das 16. und die erste Hälfte des 17. Jh. charakterisiert. Nach dem Trienter Konzil entstanden nämlich in Polen bedeutsame Akademien in Posen, Krakau, Wilna und Lemberg (325). Durch die Teilung Polens und den Verlust der politischen Selbständigkeit (1795–1918) wurde ebenfalls die Theologie hart getroffen. Nach Wiedergewinn der politischen Freiheit (1918) gab es nur eine kurze Erholungspause bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs (1939). In dieser knappen Zeit von 21 Jahren wurde trotzdem Beachtliches geleistet (373–394). Über die Entwicklung der Moraltheologie in Polen nach 1945 schweigt Wichrowicz. Prof. Pryszmont hat diesen Zeitabschnitt im I. Teil, Kap. 4 (187–197) dargestellt, verwoben in die allgemeine Entwicklung.

Die Studenten der Theologie, und nicht nur sie, werden den Verfassern dankbar sein, denn eine zusammenfassende und zudem ökumenisch ausgerichtete Geschichte der Moraltheologie hat bisher in polnischer Sprache gefehlt.

Augsburg Joachim Piegsa

Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann. – Freiburg, Basel, Wien 1987. 95 S., kart. DM 12.80

Vor den Folgen eines grenzenlosen Gebrauchs technischer Mittel zu warnen, gehört spätestens seit den unübersehbaren ökologischen Krisenerscheinungen und den damit verbundenen Katastrophenerwartungen zu den Selbstverständlichkeiten gegenwärtiger Kulturkritik. Nachdem lange Zeit die Natur dem erklärten Herrschaftsanspruch des Menschen in der Weise unterworfen war, daß sie lediglich als Material in schier unerschöpflicher Fülle für beliebige Zwecke angesehen werden konnte, scheint jetzt der Punkt erreicht, an dem die Folgeerscheinungen dieser radikalen Objektivierung der Natur eine Neubewertung des menschlichen Naturverhältnisses erzwingen. Man spricht neuerdings (wieder) von der Natur wie von einem Subjekt, das „Rechte" hat und appelliert ihr gegenüber an das „Prinzip Verantwortung". Man fordert einen fürsorglichen Umgang mit den natürlichen Gegebenheiten der Welt, der zudem auch im wohlverstandenen Eigeninteresse des Menschen geboten ist.

Vielleicht bietet dieser sich andeutende Wandel des Bewußtseins von Teilen der Öffentlichkeit eine Chance zu einer unbefangeneren Beschäftigung mit dem Anliegen und den Einzelerklärungen der Instruktion über „Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens". Ihr geht es um die sittliche Beurteilung der bereits heute verfügbaren und künftig noch weiterentwickelten Techniken im Umgang mit dem ungeborenen menschlichen Leben und seiner Herauslösung aus dem natürlichen Vorgang der Zeugung. Auch sie warnt vor den Folgen eines Mißbrauchs der technischen Mittel und appelliert an die Verantwortung eines jeden einzelnen, die neugewonnene Macht über die menschlichen Lebensvorgänge im Sinne der Zielsetzung einer „vernunftgemäßen Herrschaft" auszuüben und zu begrenzen, statt sie überall da zu erproben und zu erweitern, wo ein fragwürdiger Nutzen oder bloße Neugier es zu rechtfertigen scheinen.

Auffällig ist dabei das Bemühen, vor Erörterung kasuistischer Fragen den umfassenderen Begründungszusammenhang in seinen wesentlichen Zügen so zu umreißen, daß auch auf einige grundlegende Mißverständnisse hingewiesen wird, die in der Vergangenheit immer wieder mit der Darlegung der vorausgeschickten fundamentalethischen Position verbunden waren.

So liegt das Bedenkliche der sich abzeichnenden Entwicklung in der Anwendung der biomedizinischen Wissenschaften für die Verfasser der Instruktion nicht, wie man oft geneigt ist anzunehmen, in der stets wachsenden Effizienz der technischen Mittel als solcher. Nicht schon der Grad der Künstlichkeit und Naturferne moderner Technik, sondern eine bestimmte Art und Weise ihres Gebrauchs und dessen Rechtfertigung sind das eigentlich Schlimme, das es auch im Hinblick auf die unvorhersehbaren Folgen der Entwicklung bewußtzumachen und zu vermeiden gilt.

Umgekehrt ergibt sich das sittlich Gute nicht schon durch seine mittelbare Abhängigkeit von der bloßen Naturhaftigkeit und eindeutigen Zielrichtung der nicht vom Menschen gesteuerten Prozesse. Diese Prozesse besitzen als solche, wollte man sie unter rein biologischem Gesichtspunkt betrachten, ebensowenig Normativität (17), wie Eingriffe in ihren Ablauf deshalb abzulehnen wären, weil sie künstlich zustande gekommen sind (18).

Normativität entspringt vielmehr erst dem von der Vernunft formulierten „natürlichen Sittengesetz", das insofern auch auf die biologische Natur des Menschen zurückbezogen ist, als es sich bei ihr gerade nicht um isoliert und univok zu betrachtende Vorgänge des Lebendigen schlechthin, unterhalb der Sphäre des Personalen, handelt, sondern um ein Geschehen, das nur als „konstitutiver Teil der Person" (17) angemessen zu begreifen ist. Vom Wesen der menschlichen Person her, in deren Konstitution und geistigen Lebensvollzug das Biologische untrennbar hineingezogen ist, ergeben sich die Perspektiven und Grenzen der Eingriffe in das Leben eines einzelnen menschlichen Wesens.

Weil Leiblichkeit und Individualität notwendig und ausnahmslos von Anfang an ihre menschliche Ausprägung besitzen, sind dem Umgang mit dem Leben des Menschen vor und nach seiner Geburt prinzipiell gleiche Pflichten und Grenzen auferlegt. Die Instruktion wiederholt und bekräftigt also in diesem Punkt die schon in früheren Erklärungen des kirchlichen Lehramts vertretene Auffassung, wonach dem Leben und der körperlichen Unversehrtheit des Ungeborenen „dasselbe Recht auf Achtung wie dem schon geborenen Kind und jeder menschlichen Person zusteht" (29).

Forschung und Experimente mit Embryonen sind also nur dann zulässig, wenn sie dem einzelnen menschlichen Wesen mit Gewißheit nicht schaden bzw. eindeutig therapeutisch auf sein Wohl gerichtet sind. Jede andere Zielsetzung, etwa Experimente mit Embryonen zu Forschungszwecken, ist moralisch unzulässig, weil sie die Mißachtung des Eigenwertes und der Rechte der hierzu benutzten menschlichen Individuen zur Voraussetzung macht. Dies gilt ganz besonders für das Verfahren der In-vitro-Befruchtung, das die als „überzählig" bezeichneten Embryonen einem absurden, aussichtslosen Schicksal aussetzt (31).

Die Techniken der In-vitro-Befruchtung sind dann im II. Kap. der Instruktion Gegenstand der moralischen Beurteilung, sofern sie den menschlichen Fortpflanzungsvorgang in bestimmten Fällen ersetzen sollen. Auch hier erinnert die Instruktion noch einmal an die grundsätzliche und unlösbar personale Einheit von Leiblichem und Geistig-Seelischem, die in der Begegnung von Mann und Frau in besonders intensiver Weise erfahren, aber auch erlitten werden kann, wo diese Einheit mißachtet wird.

Die dem Wesen der menschlichen Person wie der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau gemäße Weitergabe des menschlichen Lebens ist daher weder reduzierbar auf ein in seinem Kerngehalt spirituelles Geschehen, dem Wunsch nach einem Kind, noch ist die leibliche Vereinigung von Mann und Frau bloß das naheliegendste Mittel, sich diesen Wunsch zu erfüllen. Menschenwürdige Fortpflanzung ist menschenwürdig gerade durch die Möglichkeit, auf einzigartige Weise die ganze, ungeteilte Dimension menschlicher Personalität am Anfang der Existenz eines neuen Menschen zum Ausdruck zu bringen und darin den Respekt vor der Würde des gezeugten Menschen auch insofern zu wahren, als die Tatsache seiner Existenz den Eltern

gegeben und von ihnen hingenommen wird als ein Geschenktes, über das sie keine unmittelbare Verfügungsmacht besitzen.

Gerade diese Unverfügbarkeit ist der Ansatzpunkt für die Techniken der künstlichen Befruchtung, die es ermöglichen sollen, den Anfang und die Bestimmung der menschlichen Person in die Hand zu bekommen. Sie mißachten damit nicht bloß die fundamentale Gleichheit und Würde jedes Menschen, nicht selbst wiederum Geschöpf von seinesgleichen zu sein. Denn ein Recht im wahren und eigentlichen Sinne auf das Kind (51), das es erlauben würde, einen gezielten „technischen Eingriff an die Stelle des ehelichen Aktes (zu) setzen" (48),wäre, bei allem Verständnis für die natürlichen und an sich berechtigten Wünsche kinderloser Ehepaare, ein Widerspruch zur Würde und Natur des Kindes selbst. Verletzt wird darüber hinaus in bestimmten Fällen (heterologe In-vitro-Befruchtung, Ersatz- oder Leihmutterschaft) auch das Recht des Kindes, „innerhalb der Ehe empfangen, ausgetragen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden" (37), d. h. dem „einzig würdigen Ort einer wahrhaft verantwortungsvollen Fortpflanzung" (38).

Darum kommt die Instruktion zu der Auffassung, alle Techniken, die den Ursprung des menschlichen Lebens berühren, nur dort für moralisch zulässig zu erklären, wo sie den ehelichen Akt erleichtern und ihm helfen, seine natürlichen Ziele zu erreichen.

Das III. und abschließende Kap. „Moral und staatliche Gesetzgebung" appelliert vor allem an Wissenschaftler und Politiker, den Umgang mit den neuen Techniken im Lichte der vorgetragenen Grundsätze und Schlußfolgerungen zu regeln. Mit besonderer Dringlichkeit wird dabei der Zusammenhang hervorgehoben, der zwischen der Mißachtung der Rechte des Einzelnen und der Rechtsordnung und Lebenskultur als ganzer besteht.

Dem Text der Instruktion beigegeben ist in der vorliegenden Ausgabe ein vorzüglicher Kommentar des Philosophen Robert Spaemann, der selbst einige Beachtung verdient. Vorher jedoch noch einige Bemerkungen, die in aller Kürze auf zwei nicht immer beachtete Eigentümlichkeiten der referierten Argumentation hinweisen sollen.

Zum einen fällt auf, daß die Instruktion fast durchweg vom Standpunkt der unveräußerlichen R e c h t e des Individuums her argumentiert. Sie bekräftigt damit eine in der kirchlichen Lehrtradition keineswegs selbstverständliche, relativ junge Sichtweise, die in der Öffnung für die neuzeitlichen Menschenrechtstheorien entwickelt wurde.

Zum andern spricht die Instruktion in einer auffälligen Weise immer wieder von den F o l g e n des Handelns , deren Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit der eigentliche Gegenstand menschlicher Sorge und sittlicher Beurteilung sei.

Gerade hierin aber kommt ein Charakteristikum der (schon in vorangegangenen Erklärungen) zugrundeliegenden fundamentalethischen Position zum Ausdruck, das sich den vielfach aufgeredeten Schematisierungen entzieht. Die Grundfrage einer Ethik ist nicht die einer angeblichen Wahl zwischen zwei gegensätzlichen moralischen Standpunkten: Für den einen zählt nur die Bereitschaft zur Berücksichtigung und Verantwortung der Folgen des Handelns, während der andere sich um gewisse Folgen seines Tuns nicht zu kümmern braucht, weil es ihm allein auf die Gesinnung des Handelnden ankommt.

Von dieser, im Grunde sinnlosen Vereinfachung her ist der kirchlichen Moralbegründung auch von moraltheologischer Seite immer wieder vorgeworfen worden, für den Gesichtspunkt der Folgen des Handelns solange blind zu sein, wie man daran festhält, daß bestimmte Handlungsweisen immer und unter allen Umständen unzulässig sind.

Richtig daran ist nur, daß die Berücksichtigung einer bestimmten Art von Folgewirkungen immer dann nicht in das abwägende Urteil des handelnden Subjekts eingehen darf, wenn dies nur auf Kosten der Verantwortung für die von ihm selbst unmittelbar bewirkten Folgen seines Handelns geschehen kann. So in den Fällen, in denen der erwartete, mitunter bloß erhoffte Effekt des Handelns, etwa die Erhaltung oder weitere Verbesserung der Lebensumstände für die einen, nur auf Kosten der anderen zu erreichen ist, deren unschuldige Mißhandlung in Wahrheit die einzig wirklich sichere und bleibende Folge einer derartigen Handlungsstrategie sein wird. Die Beeinträchtigungen ihres Lebens und ihrer Würde, die gewiß nicht immer leichten Herzens zu geschehen brauchen, sind aber selbst nichts anderes als die von sich her bereits unzulässigen Folgen einer Handlungsweise, die unmittelbar darin besteht, bestimmten Personen die Anerkennung ihrer Rechte als Person direkt zu entziehen.

Von eben diesen Folgen spricht die Instruktion, die nicht aus der Selbstgenügsamkeit einer reinen Gesinnung heraus, sondern entsprechend dem Wesen einer direkten Verantwortung für das Recht des anderen abzulehnen sind.

Darüber hinaus ist die wie immer begründete Mißachtung dieses Rechts ihrerseits noch einmal verwerflich und gefährlich, und zwar wiederum wegen der damit verbundenen F o l g e n , die sich nicht auf Einzelschicksale begrenzen lassen, sondern auch zu einer wachsenden Verunsicherung des menschlichen Zusammenlebens im ganzen beitragen. Denn eine der unverzichtbaren und wesentlichen Garantien des friedlichen Zusammenlebens aller besteht gerade in der Sicherheit, welche in einer Gesellschaft von Schwachen und Starken die jeweils Schwächeren von den Stärkeren erwarten können müssen. Deshalb schließt die Instruktion mit dem Hinweis, nichts anderes zu beabsichtigen, als den Menschen gegen die Auswüchse und Folgen seiner eigenen Macht zu verteidigen, die seine Würde und Freiheit, aus der Wahrheit zu leben, zunehmend bedrohen.

Zum Schluß noch ein Wort zu S p a e m a n n s Kommentar. Sein Vorzug besteht gewiß darin, den zeitgeschichtlichen und anthropologischen Horizont menschlicher Herrschaftsauffassungen zu entfalten, worin die Antworten der Instruktion gelesen werden müssen. Die unmittelbare Betroffenheit über die wachsenden Risiken moderner Technologien steht sonst leicht in der Gefahr, eher kurzsichtigen Reaktionen den Boden zu bereiten, die von einer romantischen Ablehnung technischer Naturbeherrschung überhaupt bis hin zu einem wohlüberlegten Pragmatismus der Lösungswege reichen, welcher prinzipiell die Grenzen des sittlich Erlaubten für variabel erklärt. Gerade in diesem letzten Punkt sieht Sp. ein wesentliches, die kirchliche Stellungnahme herausforderndes Kennzeichen einer breiten Strömung gegenwärtiger Moralbegründung – auch innerhalb der deutschsprachigen Moraltheologie (79, 88f), die mit ihrer tendenziellen Beschränkung auf die kasuistische Behandlung und Rechtfertigung moralischer Fragen bereits weitgehend den Blick dafür verstellt hat, w a s man eigentlich tut, wenn man sich für gewisse Lösungen der Probleme entscheidet.

So brauchte man in der Vergangenheit nicht schon Christ zu sein, um zu verstehen, warum bestimmte Wege der sittlich urteilenden Vernunft von vornherein als Irrwege auszuschließen sind. Allerdings ist es, wie Sp. feststellt, mittlerweile nahezu ausschließlich das kirchliche Lehramt, das heute einer seit Jahrtausenden gültigen christlichen wie philosophischen Überzeugung seine Stimme verleiht, wenn es erklärt, daß es Handlungsweisen gibt, die in sich bereits schlecht sind und daher durch keinen noch so guten Zweck zu rechtfertigen sind.

Im Verbot solcher Handlungsweisen lediglich die von jedem Inhalt noch unabhängige Gültigkeit bloßer Tautologien sehen zu wollen, verdeckt das Problem, anstatt es zu lösen. Denn die Begründung für absolute Verbote und Grenzen des Handelns beruht nicht auf Nominaldefinitionen des sittlich Schlechten, sondern auf jeweils konkret definierten Klassen von Handlungen. Nicht morden zu dürfen, heißt nicht, bloß tautologisch, es ist sittlich unerlaubt, auf sittlich unerlaubte Weise zu töten, sondern heißt konkret, es ist verboten, einen unschuldigen und wehrlosen Menschen vorsätzlich zu töten. Dies als den normativen Gehalt des Tötungsverbots anzuerkennen bedeutet aber auch, daß Tatsachenaussagen, über den Beginn des menschlichen Lebens etwa, für das sittliche Urteil bindenden Charakter haben.

Zu solchen Fragen konkret Stellung nehmen zu müssen, gehört darum, wie Sp. hervorhebt, zum ureigensten Auftrag der Kirche. Sie muß Anleitungen zu einem „richtigen Leben" auch auf die Weise geben, daß sie die Irrwege eines sich verfehlenden Lebens benennt, auf denen die Seele eines Menschen Schaden leidet (78). Richtiges Leben aber ist orientiert an dem „von Natur Guten" (77), d. h. dem, was dem menschlichen Wesen von Natur entspricht und das selbst wiederum eine Vielfalt individueller wie geschichtlich variabler Möglichkeiten seiner Realisierung einschließt.

Die Schwierigkeit einer derartigen Berufung auf die Natur als Grund und Grenze menschlichen Handelns liegt heute allerdings noch an ganz anderer Stelle als in dem Problem der theoretisch kaum faßbaren Vielgestaltigkeit des Naturgemäßen. Die eigentliche Schwierigkeit ergibt sich heute für die Begründung des Natur- oder Vernunft w i d r i g e n , das es zu unterlassen gilt. Sie entspringt dem spezifisch neuzeitlichen Naturverhältnis des Menschen, worin sich der Mensch qua Person als reines Subjekt aus dem Gang eines mechanistisch verstandenen Naturprozesses zunächst herausgedacht hat. Was nicht „reine Subjektivität" ist und nicht als zum Begriff des Geistes gehörig verstanden werden muß, ist gewissermaßen das andere der Wirklichkeit, der Bereich dessen, was innerhalb einer vom Subjekt erst zu definierenden Güterordnung als Material für seine Zwecksetzungen zur Verfügung steht. So kommt es, daß in einer technisch-materialistisch orientierten Zivilisation ein extremer Spiritualismus herrschen kann, der beim heutigen Stand der Technik in der Gefahr steht, die Respektierung des naturhaft Vorgegebenen im Menschen in eben dem Maße als einen unbegründeten Anthropomorphismus zu betrachten, wie

vorher bereits, in ihrer mechanistischen Deutung, die Natur als ganze (73).

Hier von einer nicht bloß eingebildeten Gefahr zu sprechen, ist mehr als legitim, nicht allein in bezug auf die konkreten Auswüchse der technischen Rationalität, sondern v. a. in bezug auf die dahinterstehende Haltung, die sich am ehesten an ihren Früchten erkennen läßt. In diesem Punkt bietet der Kommentar einige sehr konkrete Hinweise und vertiefende Klarstellungen der erfahrbaren inneren Widersprüchlichkeit, die einer technischen Manipulation bisher dem personalen Vollzug allein vorbehaltener Handlungsbereiche entspringt (91ff). Das entscheidende Bedenken aber, das die kirchliche Stellungnahme maßgeblich von anderen kritischen Stimmen unterscheidet, gilt einer sonst kaum beachteten Tendenz. Man ist eher bereit, darüber nachzudenken, wie die bisher nicht vermeidbaren negativen Folgen technischer Eingriffe am Menschen in Zukunft vermieden oder wenigstens begrenzt werden können, als sich der viel grundlegenderen Frage zu stellen, ob die Wahrheit der menschlichen Person und ihres Lebensvollzugs Eingriffe dieser Art überhaupt zulassen. Diesem Anliegen zu einem klaren und begründeten Ausdruck verholfen zu haben, ist auch der glücklichen Verbindung von lehramtlichem Text mit dem Kommentar Robert Spaemanns zu verdanken.

Münster Berthold Wald

Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise. Im Auftrag der Kommission Justitia et Pax hg. von Dolores M. Bauer und Günter Virt. – Salzburg: Otto Müller 1987. 199 S., kart. DM 19.80

Der vorliegende Sammelband ist von einer ökumenisch zusammengesetzten Arbeitsgruppe der österreichischen Kommission Justitia et Pax, deren bischöflicher Präsident Weihbischof Florian Kuntner ein Geleitwort vorangestellt hat, erarbeitet worden.

Neben dem Vorwort und der Einleitung der Hg. in Bauer (9–15) enthält der Bd einen 92 S. umfassenden Beitrag des Juristen Otto Triffterer schwerpunktmäßig zur Darstellung des österreichischen Umweltrechts, der Probleme seiner Durchsetzung in der Praxis und von Verbesserungsvorschlägen (48–143). Die übrigen 6 Beiträge teilen sich die verbleibenden 81 S. Dabei behandelt der Wiener Moraltheologe Günter Virt im Stil eines soliden theologischen Aufsatzes ethisch-theologische Fragen der Umweltprobleme (16–38). Der Wiener Philosoph Peter Kampits will in seinem Essay (39–47) für mehr Verantwortung der Wissenschaft angesichts der Umweltkrise werben. Der Agrarwissenschaftler Heinrich Wohlmeyer setzt sich in seinen auf die Wirtschaft bezogenen Beitrag (143–157) mit großem emotionalem Engagement für eine ökosoziale Marktwirtschaft ein. Der Geograph und Geologe Arthur Spiegler behandelt die Verantwortung der Naturwissenschaften (158–165) für die Umwelt. Der evangelische Umweltreferent Roland Steidl greift die Frage auf, wie angesichts der Umweltkrise ein neues ethisches Bewußtsein vermittelt werden kann (166–176). Abschließend zeigen die beiden Historiker Heinz Dopsch u. Fritz Koller anhand der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Salzburg (vorwiegend im 16. Jh.) auf, daß Raubbau an der Natur (Abholzung) und Umweltverschmutzung (im Gefolge des Bergbaus) keine Erscheinungen der Neuzeit sind.

Der vorliegende Sammelband zeichnet sich durch eine große Heterogenität der Beiträge in Umfang, Form und Stil aus. Aufrufe an Wissenschaftler zur Wahrnehmung ihrer ethischen Verantwortung, wissenschaftliche Abhandlungen und populärwissenschaftliche Beiträge für die kirchliche Bildungsarbeit (einschl. entsprechender Schaubilder) stehen nebeneinander. Die Gemeinsamkeit der Beiträge ist allein darin zu finden, daß sie alle um das Thema Umwelt kreisen.

Münster Joachim Wiemeyer

Drehsen, Volker: **Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie.** Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. XVI, 622 u. 602 S. in 2 Teilbänden, kart. DM 178.–

„Die Praktische Theologie ist ein spezifisch neuzeitliches Produkt. Sie setzt sachlich die begriffliche Unterscheidung von Theologie und Religion voraus, in der ihr selbst eine eigentümliche Vermittlungsfunktion zukommt. Die Praktische Theologie reflektiert gewissermaßen noch einmal die Unterscheidung von gelebter Religion und wissenschaftlicher Theologie in den Perspektiven ihrer funktionalen und thematischen Vermittlungsbedürftigkeit in unterschiedlich differenzierten Zusammenhängen und unter neuzeitlich bestimmten Bedingungen." (613) In diesen Sätzen sind kurz Anliegen und Ergebnis dieser umfangreichen Untersuchung formuliert, die Diss. (Teil I und II) und Habil.schr. (Teil III) integriert.

Ein Charakteristikum der Praktischen Theologie ist, daß im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder ihre Konstitutionsprobleme, wie sie sich in der Frage nach ihrem Theorie-Praxis-Verhältnis verdichten, zum Streitpunkt geworden sind und werden. Auf der einen Seite steht der Praxisbezug dieser theologischen Disziplin in Frage, und zwar sowohl in thematischer als auch in funktionaler Hinsicht. Auf der anderen Seite erwachsen kontroverse Positionen aus dem besonderen Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Sozialwissenschaften, wie sie sich in den unterschiedlichen Programmen der Interdisziplinarität niederschlagen. Die unterschiedlichen Ausformungen des praktisch-theologischen Selbstverständnisses werden durch diese beiden Problemdimensionen bestimmt. Eine ideen- bzw. programmgeschichtliche Rekonstruktion der Praktischen Theologie vermag dies zu belegen.

Allerdings vermag eine so perspektivierte Analyse es nicht, die Gründe für diese Problemdimensionen und ihre Zusammenhänge zu erhellen. Dazu ist es notwendig, den soziohistorisch festzumachenden Konstitutionsbedingungen dieser relativ jungen theologischen Disziplin differenziert nachzugehen. Und genau darin besteht das spezifische erkenntnisleitende Interesse der in Teil II und Teil III dieser Untersuchung vorgenommenen problemgeschichtlichen Analysen. Es handelt sich um eine doppelte Fragestellung, die der Vf. wie folgt umschreibt:

„Problematisiert werden also sowohl Art und Weise, wie die Gesamtlage der Theologie im weitesten Sinne eine Praktische Theologie als integraltheologischen Bestandteil überhaupt hervorgebracht hat, als auch Art und Weise, wie umgekehrt die Theologie in ihrer neuzeitlichen Verfassung insgesamt durch die Herausbildung und Entwicklung der Praktischen Theologie maßgeblich mitgeprägt wurde." (1)

Um eine solche systematische Konstitutionsanalyse leisten zu können, ist ein komplexer methodischer Ansatz notwendig: Theologiegeschichtliche Zusammenhänge sind zu klären. Erkenntnis- und wissenschafts-theoretische Perspektiven sind einzubeziehen. Insbesondere dürfte für die Praktische Theologie die Frage bedeutsam sein, in welcher Weise die Versuche ihrer Theoriebildung im Zusammenhang mit der ihr vorausliegenden gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis gesehen werden müssen und wie von daher in der Praxis ihrer Theorie sich die durch gesamtgesellschaftliche Veränderungen bedingten wissenschaftsinternen Differenzierungsprozesse niederschlagen.

Es geht also um eine – wissens- und wissenschaftssoziologisch perspektivierte – Rekonstruktion der Genese sowie des Wandels jener lebensweltlich zu verortenden Problemlage, die zur Ausbildung einer Praktischen Theologie als eigener Disziplin innerhalb der Gesamttheologie geführt sowie ihre weitere Entwicklung beeinflußt hat.

Die dazu angestellten Einzelstudien befassen sich in Teil II unter den Stichworten „Wissenschaft, Religion und Gesellschaft" mit Grundthematiken der Praktischen Theologie und in Teil III unter den Stichworten „Kritik, Empirie und Kulturtheorie" mit exemplarischen Begründungen dieses Faches. Markante Entwicklungen macht D. an einigen praktisch-theologischen Entwürfen insbesondere des 19. und beginnenden 20. Jh.s fest:

Der Entwurf einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (C. I. Nitzsch), praktisch-theologische Wahrnehmungen der Säkularisierungsproblematik (F. J. Stahl, F. Gogarten), die Begründung und Entfaltung einer praktisch-theologischen Sozialtheorie (R. Rothe), die Ausarbeitung einer empirisch-pragmatischen Ekklesiastik (P. Drews), die kulturtheoretisch-soziologische Neukonstituierung der Praktischen Theologie (E. Troeltsch).

Die Praktische Theologie, so wird deutlich, konstituiert sich im Zusammenhang einer neuen Weise theologischer Praxiswahrnehmung, und zwar zum einen in Reaktion auf den insbesondere mit der Aufklärung einsetzenden Plausibilitätsverlustes der Religion in Gefolge des neuzeitlichen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses, zum anderen herausgefordert durch eine veränderte Weise, Wissenschaft (Theoriebildung) zu verstehen und zu betreiben. Nicht zufällig liegen in derselben Epoche die Ursprünge der Soziologie als eigenständigem Ansatz der Selbstthematisierung der Gesellschaft. Wie sehr die Entwicklung der Soziologie praktisch-theologische Ansätze beeinflußt hat, wie sehr diese aber auch umgekehrt auf die Ausbildung (religions-)soziologischer Konzeptionen gewirkt haben, ist einer der zentralen Stränge, die D. herausarbeitet. Die darin sich dokumentierende Wechselwirkung ist für ihn nicht zufällig, sondern für Ansatz und Selbstverständnis der Praktischen Theologie konstitutiv:

An den Anfängen der Praktischen Theologie steht – so wurde in dem einleitenden Zitat betont – die Ausbildung des Religionsbegriffs. Mit seiner Hilfe thematisiert sie die sich verselbständigende und differenzierende „religiöse Praxis in ihrer Vermittlungsbedürftigkeit gegenüber jenem allgemeinen Kontext, in dem sie sich vollzieht: Geschichte, Kultur und Gesellschaft als Momente der allgemeinen Lebenswelt ... Diese allgemeine Lebenswelt hat sich aber selbst vor allem in den Sozialwissenschaften einen eigenen reflektierten Modus der Selbstthematisierung und Selbstauslegung gegeben. Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Religionskritik läßt andererseits erkennen, in welchem Ausmaß dem Thema ‚Religion' auch im soziologischen Selbstverständnis eine Schlüsselrolle zukam, die später dann nicht zuletzt in der ‚klassischen' Religionssoziologie ihre Bestätigung fand. Insoweit die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin ‚Religion' in der Weise ihres allgemeinen praktischen Zusammenhanges, also als religiös-gesellschaftliche Praxis, thematisiert, bezieht sie Aufschluß über deren Wirklichkeitsgehalt auch als Soziologie, realisiert damit ihre interdisziplinären Konstitutionsbezüge und aktualisiert darin die Vermittlungsbedürftigkeit der Theologie gegenüber den allgemeinen Aussagegehalten sozialwissenschaftlicher Religionsthematik." (613f)

Diese Zusammenhänge aufgeklärt und für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie bewußt gemacht zu haben, ist das Verdienst dieser Studie – abgesehen von den zahlreichen durch die differenzierten problemgeschichtlichen Analysen gewonnenen Einzelergebnissen zur Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte der Praktischen Theologie. (In dieser Hinsicht ist diese Arbeit eine wahre Fundgrube von Einsichten und Hinweisen, die Zusammenhänge deutlich werden lassen und Folgewirkungen bis heute aufzeigen.) Bei allen Vorbehalten, die sich aufgrund der Rekonstruktion gegenüber „positionellen" Ansätzen innerhalb der praktischen Theologie einstellen mögen, ist nicht zu übersehen, daß das Plädoyer für eine theologische Kulturtheorie des Christentums so positionslos nicht ist. Die abschließend geführte Auseinandersetzung mit der „dialektischen Theologie" und ihren Konsequenzen für die Praktische Theologie weiterzuführen, wäre sicherlich lohnend.

Paderborn Norbert Mette

Müller, Wunibald: **Homosexualität:** Eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986. 240 S., kart. DM 32.–

Vorliegendes Buch ist eine gekürzte Darstellung einer Arbeit, die im Jahre 1984 von der Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg als Diss. angenommen wurde. Der Vf. hat sich zur Aufgabe gemacht, „Wissen über Homosexualität und die Wirklichkeit homosexueller Männer und lesbischer Frauen zu vermitteln"; „die unterschiedlichen bibelexegetischen und theologischen Grundlagen zum Thema Homosexualität darzustellen"; „aufzuzeigen, inwieweit Theologie und Seelsorge Konsequenzen aus der Wende in der Homosexualitätsforschung ... gezogen haben"; „ansatzweise einige Bereiche herauszustellen, die für eine Seelsorge, und da vor allem auch Beratung, für homosexuelle Männer und Frauen besonders wichtig erscheinen"; „ein aktuelles Thema ... aus einer pastoralpsychologischen Perspektive wissenschaftlich aufzuarbeiten"; sich nicht zu beschränken „auf eine Theorie der Praxis", sondern „wenn auch nur ansatzweise, Impulse (zu) geben und Vorschläge (zu) machen für die konkrete Praxis"; „den augenblicklichen Forschungsstand und die aktuelle Diskussion zum Thema Homosexualität, wie sie in Psychologie, Theologie und in den Kirchen der USA vorzufinden sind, dem deutschsprachigen Raum zugänglicher zu machen zumindest, soweit sie für eine pastoralpsychologische Betrachtungsweise von Interesse und Relevanz sind"; „nicht bei der Wiedergabe der wissenschaftlichen Forschungslage und Diskussion in den USA zum Thema ... stehenzubleiben"; „den deutschen Forschungsstand und die gesellschaftlich-kirchliche Diskussionslage zum Thema ... innerhalb der Bundesrepublik zu berücksichtigen" (15–16). Mit Recht sagt der Vf.: „Eine Untersuchung mit dieser Zielsetzung gibt es bisher nicht" (15).

Seine Überlegungen gliedern sich in drei Teile. Im ersten Teil werden Ergebnisse der wissenschaftlichen Homosexualitätsforschung erörtert und es wird deren Auswertung vorgenommen (19–59). Der zweite Teil fragt nach theologischen Grundlagen und pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven für die pastorale Praxis mit homosexuellen Menschen (60–125). Der dritte Teil will die Ergebnisse, die aus speziellen Bereichen der Seelsorge und Beratung für homosexuelle Menschen gewonnen sind, zu praktisch verwendbarem Material verarbeiten (126–222). Das Literaturverzeichnis schließt das Buch ab, indes ein all zu knapp abgefaßter, rudimentär kritischer Apparat in den Text selbst aufgenommen ist.

Ohne Begründung, sogar ohne jegliche Angabe der Auswahlkriterien der Literatur und ohne Rücksicht auf Erscheinungsjahr und Herkunftsland der Literatur wird im ersten Teil eine Vielfalt biologischer, (tiefen-)psychologischer, psychoanalytischer, soziologischer, medizinischer, psychiatrischer und therapeutischer Forschungsergebnisse angeboten. Diese Ergebnisse bestätigen die Ansichten, die man in Deutschland zwar nicht zum Gemeinbesitz des Volkes rechnen kann, aber doch in vielen Nachschlagebüchern schon seit vielen Jahren findet (vgl. z. B. Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien 1975, s. v.: Homophilie). Thesenhaft formuliert handelt es sich um folgende Ergebnisse: 1) Die Frage nach der Ursächlichkeit beherrscht viele H.-Forschungen, weil sie von der Auffassung/Behauptung, die Heterosexualität sei statistische Norm und deshalb auch Idealnorm, geprägt sind. 2) Die Wende in den H.-Forschungen tritt ein, wenn die Heterosexualität als Norm und Normierungsgröße in Frage gestellt wird. 3) Sowohl vor als auch nach der Wende in den H.-Forschungen bewegen sich viele Therapiemodelle in Richtung einer Umänderung der Homosexualität in Heterosexualität. Bei der Auswertung dieser Ergebnisse weist der Autor Pathologisierung und Kriminalisierung der Homosexualität ab, revidiert die Normierungswerte der Heterosexualität (27–42) und betont die Grausamkeit und Erfolglosigkeit vieler Therapieformen, die den homosexuellen Menschen in einen heterosexuellen umzuändern versuchen (43–54). Die wichtige und wesentliche Frage, inwieweit und ob überhaupt Umwandlung als Therapie, als ganzheitlicher Dienst am homosexuellen Menschen verstanden und ethisch verantwortet werden kann, wird kaum gestellt und vom Vf. unerklärterweise „offengelassen" (54–55). Der Vf. weicht hier der schwierig zu beantwortenden, aber doch schon einigermaßen explorierten Frage nach der anthropologischen Bedeutsamkeit der gleichgeschlechtlichen Zuneigung für Person und Gesellschaft aus (vgl. z. B. die Auffassungen von S. Freud, C. G. Jung, H. Blüher; die Würzburger Arbeit von A. M. J. M. Herman van de Spijker, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Olten 1968; V. Ott, Homotropie und die Figur des Homotropen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1979). Sein Hinweis, die Verantwortung der Umwandlung von den Wünschen und Möglichkeiten des Klienten abhängen zu lassen (54), widerstrebt sogar dem Duktus des ersten Teils.

Nirgendwo wird im ersten Teil eine Wesensbestimmung der gleichgeschlechtlichen Zuneigung gegeben: weder begrifflich noch umschreibend. Es fordert ein beträchtliches Maß an homotropologischer Kompetenz, um die entsprechenden, allerdings sehr rudimentären Aussagen aus dem Text zusammenzulesen und zu ergänzen. Die befremdende Auffassung des Vf.s, daß „die entscheidende Frage ... letztlich nicht so sehr (ist), welche Vorstellungen man über Homosexualität hat, sondern wie aufgrund dieser Vorstellungen gegenüber Homosexuellen vorgegangen wird" (28, vgl. 19), kann hier bestenfalls als Erklärung, nicht aber als Rechtfertigung für dieses Versäumnis angeführt werden.

Im zweiten Teil werden anhand von drei typologischen Modellen offizielle und halboffizielle kirchliche Stellungnahmen zur Homosexualität eingeteilt und analysiert. Die drei Modelle sind: 1) Nein zu homosexueller Orientierung, Nein zu homosexuellem Verhalten (60–77). 2) Ja zu homosexueller Orientierung, Nein zu homosexuellem Verhalten (77–115). 3) Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen (115–125). Jedes Modell wird in fünf Schritten vorgestellt: a) Die inhaltliche Wiedergabe der in Europa größtenteils unbekannten oder schwer zugänglichen Stellungnahmen verschiedenster, vor allem nordamerikanischen Kirchen. Sie bietet sehr relevantes Material. b) Die Erörterung der theologischen Grundlagen, auf welche diese Stellungnahmen sich ausdrücklich oder implizit berufen. c) Die Wiedergabe und die Exegese der verwendeten biblischen Stellen. d) Die kritische Auseinandersetzung mit dem angeführten Begründungsmaterial. e) Die Wiedergabe der pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven, die sich im Rahmen des Modells ergeben.

Diese an und für sich ergebnisversprechende, hier formal angegebene Methodik wird auf unbegründete und unbegreifliche Weise (vgl. 64) durchquert oder zerstört, und zwar mit vielem informationsreichen Material aus Exegese und Theologie, das weder in den behandelten Stellungnahmen vorkommt noch mit ihnen in Verbindung zu bringen ist. Deshalb bleibt man als Lesende(r) im unklaren, wo die Grenze zwischen dem den Stellungnahmen entnommenen und dem den Stellungnahmen angetragenen Material anzusetzen ist. Die dazu geeignete „Close-reading"-Methode bleibt den Lesenden untersagt, da ihnen der Integraltext der Stellungnahmen fehlt. Der Menge des zusammengetragenen Materials wegen ist dieser zweite Teil eine Fundgrube für jeden, der sich mit der Thematik und der gelegentlichen Problematik der gleichgeschlechtlichen Zuneigung auseinandersetzen will. Weniger, ausführlicher dargestellt, wäre aber mehr gewesen. Das Material wird moraltheologisch, pastoraltheologisch und pastoralpsychologisch vage unterschieden und vom Vf. nicht eigenständig verarbeitet und kritisiert. Er modifiziert Meinungen mit anderen Meinungen. Er verbindet Personen mit Auffassungen, die sie zwar vertreten haben, aber erwähnt nicht die Gedankenentwicklung, die bei ihnen später stattgefunden hat. Die Auffassungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung aus dem Jahre 1957 hat

K. Barth als Sterbenskranker in einem Brief an R. Italiaander fallenlassen. Die Lehre von Thomas von Aquin ist nicht behandelt, wenn man einen Text wie S.th. I.II.31.7 verschweigt. Dort sagt Thomas, daß eine homosexuelle Handlung für eine konkrete Person „natürlich" sein kann, obwohl dies nicht der Artnatur des Menschen/der Menschheit entspricht (vgl. dazu A. M. Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo, Regensburg 1966, und das schon erwähnte Buch des Rez.: Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, 105–112). Irreführend ist auch die von dem Vf. suggerierte exklusive Verbindung zwischen bestimmten theologischen Voraussetzungen (wie z. B. Schöpfungsordnung oder Naturrechtslehre) und Modell II. Diese Auffassungen lassen sich durchaus auch mit Modell III. verbinden. Der Vf. hätte sich dazu bloß mit dem „Prinzip der Gradualität", wie es H. Pompey in seinem Vorwort (12) ebenfalls fordert, intensiver auseinandersetzen müssen. Der Vf. vertritt dieses „Prinzip des Gradualismus" (148) recht schillernd, vereinnahmt für seine Auffassung zu Unrecht einen anderen Autor, dem er „eine ähnliche Position" zuschreibt und lokalisiert im Prinzip „das große Dilemma . . ., in dem sich die moraltheologische Diskussion, was die sexuellen Komponenten in festen homosexuellen Beziehungen betrifft, und die pastorale Praxis, was die Arbeit mit homosexuellen Menschen, die in festen Beziehungen leben, angeht, befinden" (149).

Nach den pastoralpsychologischen Prinzipien, die der Vf. (59) angibt und mit denen – so müssen die Lesenden seines Buches wohl annehmen – er sich einverstanden erklärt, muß bei seinem Plädoyer für das Gradualismusprinzip gefragt werden, ob hier eine Sichtweise vorliegt, die „keine Form einer christlichen Aussage . . . unterschlägt" und wirklich „modernes Wissen berücksichtigt" (59). Verläßt man den weder biblisch noch wissenschaftlich vertretbaren Standpunkt, jenen Standpunkt einer allgemeingültigen und immer anwesenden menschlichen Artnatur, und akzeptiert man die Wirklichkeit, in der sich eine Skala von konkretisierten Möglichkeiten aufweist, so kann und muß man der faktischen Natur des konkreten heterotropen, homotropen und bitropen Menschen mehr Rechte einräumen. Mittels dieser These, die m. E. noch verschiedenste Diskussionen nötig braucht, wird vieles in der Welt „natürlich, human, personalisiert, ganzheitlich, ethisch (objektiv und subjektiv) verantwortbar und damit nicht nur ethisch, sondern auch ontisch gut" (siehe A. M. J. M. Herman van de Spijker, Homotropie – Homophobie, menschliche Wirklichkeit – kirchliche Stellungnahme. In: Sexualität und Gewissen, hg. von A. Gross und St. Pfürtner, Mainz 1973, 81–104, hier 97). Diese Frage ist eine zentrale Frage nicht nur in den nordamerikanischen „Gay-Liberation-Front"-Literatur (vgl. z. B. G. Ménard, De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie, Quebec 1982), sondern auch in theologischen Publikationen im deutschen, französischen, niederländischen, spanischen, italienischen und anglo-amerikanischen Sprachgebiet. Der Vf. verschweigt Publikationen, die ihm „bekannt" (mündliche Mitteilung an Rez.) sind, er setzt sich mit dieser Frage, die nach den von ihm wohl zitierten Publikationen (z. B. von J. Boswell und G. Looser) unumgänglich ist, nicht auseinander. Die Erwartung, daß dies wohl geschehen würde, ist in der vom Vf. angebotenen „Zielsetzung" seiner Untersuchung (15) begründet.

Im Gegensatz zu den Modellen I. und II. wird Modell III. nicht mit „pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven" abgeschlossen. Diesen ist der dritte Teil gewidmet. Zuvor sei aber der Ausgangspunkt des zweiten und damit auch des dritten Teils befragt. „Ausgangspunkt für die theologischen Grundlagen und pastoraltheologischen und -psychologischen Perspektiven sind offizielle bzw. halboffizielle kirchliche Stellungnahmen für Homosexualität . . ." (60). Diese Mitteilung wird nicht erläutert. Als Absteckung des Untersuchungsmaterials ist sie eine unbegründete Einschränkung der anfangs gleichgestellten Zielsetzung, die theologischen Grundlagen darzustellen. Diese Mitteilung verbirgt eine ekklesiologische und wissenschaftstheoretische Voraussetzung, die dem „Problem von Befehl und Gehorsam in der Kirche" (vgl. A. Müller, Das Problem . . ., Einsiedeln 1964) oder der Problematik von „Gehorsam und Theologie" nahekommt. Das Schreiben vom 1. 10. 1986 der Kongregation für Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homotrope Menschen macht eine fundierte Auseinandersetzung mit dieser Thematik und Problematik erneut aktuell. Als Pastoraltheologe muß man fragen, ob das Schreiben „ein sachgemäßer Eingriff" ist, ob es also „ein theologisches Argument" bietet oder ob es (nur) „ein Verbot" ist. „Ein zwingendes Argument macht ein Verbot meist überflüssig, einem Verbot ohne zwingendes Argument fehlt aber möglicherweise die moralische Legitimation" (siehe A. Müller, o.c., 286).

Der dritte Teil vermittelt massive, kaum nuancierte Informationen für die (pastorale) Beratung homotroper Menschen. Vier Bereiche werden freigelegt: 1) Die feste Beziehung homosexueller Frauen und Männer (129–158). 2) Homosexualität in der Familie, sei es der Ehepartner, sei es der Kinder, sei es der Eltern (158–180). 3) Homosexualität im Alter (180–196). 4) Homosexualität und Priestertum, Klosterleben und pastorale Berufe (196–219). Allzu leicht verwendet der Vf. sein zitiertes Wissen über tausendundeins als „Bildungs- und Erlösungswissen" (M. Scheler). Die Frage nach der Vergleichbarkeit von nordamerikanischen und europäischen Gesellschaften und nach der Übertragbarkeit von pastoralen Lösungen aus dem einen Kontinent in den anderen wird nicht berücksichtigt. Eine manifest sich ergebende Schlußfolgerung dieses Teils ist die Notwendigkeit, daß die kirchlichen Gemeinschaften in Europa wie ihre Schwesterkirchen in nordamerikanischen Ländern sich bemühen sollten, sich christlich und gelegentlich auch pastoral der Wirklichkeit des homotropen Menschen zu öffnen.

Das Buch von W. Müller eignet sich dank der Fülle des zusammengetragenen Materials im zweiten und dritten Teil als ein über viele theologische Literatur orientierendes Nachschlagewerk. Dieses Buch ist aber keine Herausforderung für die deutschsprachigen Kirchen, auch nicht für die römisch-katholische Kirche in diesem Sprachraum. Der Vf. ist allzu rasch und theologisch zu unkritisch bereit, kirchlichen Aussagen über die gleichgeschlechtliche Zuneigung und deren Verwertungsformen voreilig Gehorsam zu leisten. Ebensowenig ist das Buch eine Herausforderung für die Theologie, besonders jene Pastoraltheologie, die „modernes Wissen" mehr berücksichtigt als der Autor, der nicht nachgewiesen hat, daß eine solche Pastoraltheologie in irgendeiner Form eine Aussage macht, „die die Bibel, Jesus Christus oder die christliche Geschichte unterschlägt" (vgl. 59).

Heerlen A.M.J.M. Herman van de Spijker

Stolz, Fritz: **Grundzüge der Religionswissenschaft.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1988). 260 S. (Kleine Vandenhoek-Reihe 1527), kart.

Das ist ein gutes Buch. Wie sein Titel besagt, will es nur eine Einführung in die Religionswissenschaft sein, aber eine substantielle. Denn das Buch ist die Wiedergabe überarbeiteter Vorlesungen, „die für Studenten unterschiedlicher Fachrichtungen gehalten wurden. Theologen, Ethonologen, Psychologen, Soziologen, Historiker usw." (7). Dies erklärt auch das Anliegen des Vf.s, diverse Zugänge zum Phänomen Religion aufzuzeigen, ihre Methoden zu erläutern und sie in Beziehung zueinander zu stellen.

V. beginnt mit einem Versuch, Religion zu definieren, und zwar im Hinblick sowohl auf ihre Grundbegebenheit (Gott, das Heilige) als auch auf ihre Funktion (I, 9–33). Hier wie im ganzen Buch behandelt er die von bekannten Protagonisten vertretenen Positionen bzw. Theorien zu den verschiedenen angesprochenen Themen. – Es folgt die Unterscheidung zwischen theologischer Reflexion über Religion und Religionswissenschaft (II, 34–44). Hier wird die Religionstheologie nur leicht gestreift, aber meines Erachtens nicht ausreichend behandelt. – Die weiteren Kap. befassen sich mit Religionssoziologie (III, 45–78), Religionspsychologie (V, 148–185), Religionsgeschichte (VI, 186–221) und Religionsphänomenologie (VII, 222–238). – Das wichtigste Kap. ist das IV.: „Die Religiöse Botschaft und ihre Darstellung" (79–147): Sprache, Symbol, Mythos, Ratio, Norm, Ordnung, ihre Rolle und ihre theoretische Einbeziehung in ein gesamtes System.

Jedem Kap. sind hilfreiche Literaturhinweise vorangestellt. Am Ende des Buches befindet sich eine umfangreiche Bibliographie, bei der leider die Angaben über den jeweiligen Erscheinungsort durchweg fehlen.

Neben einer ausführlicheren Behandlung der Religionstheologie fehlt auch die Religionsphilosophie.

Auch wenn das Buch an Studenten der westlichen Welt gerichtet ist und sich wenig um die Frage nach paralleler Reflexion in den nichtchristlichen und nichtwestlichen Kulturkreisen kümmert, wird es gute Dienste all denen leisten, die eine solide, sorgfältig bearbeitete und umsichtig durchgeführte Einführung in die Religionswissenschaft, eine Disziplin, die dringend notwendig, an den Universitäten jedoch bislang nur spärlich vertreten ist.

Münster Adel Theodor Khoury

Stolz, Fritz: **Christentum.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 127 S. (Religionen, hg. v. Reimar Kakuschke und Udo Tworuschka, Bd III) kart. DM 14.80

Nach den Bänden über den Islam und den Buddhismus liegt nun die Darstellung des Christentums vor. Vf., Prof. für Allgem. Religionsgeschichte und Religionswissenschaft in Zürich, will nicht nur über grundlegende Sachverhalte des Christentums unterrichten, sondern auch „gleichzeitig zur Standortbestimmung bei einem Leser beitragen, der von einer christlichen Tradition und Prägung herkommt, sich dessen aber vielleicht nicht mehr voll bewußt ist" (9).

Das Christentum ist für den Vf. eine „Religion der Sprache". Seine Darstellung geht darum von den sprachlichen Ausdrucksformen aus, die er im umfangreichen Teil des Buches unter der Überschrift „Das Bekenntnis des Glaubens" zusammenfaßt (11–49). Die Verkündigung Jesu versteht er in diesem Rahmen als „Entfaltung des Bekenntnisses" (33). Bekenntnis und Verkündigung werden im Christentum von Anfang an diskutiert und problematisiert. Die paulinische Theologie und die theologische Auseinandersetzung in der Alten Kirche führt er als Belege an (43–47). Um der Wahrheitsfra-

ge willen habe das Christentum Theologie „als kritische und selbstkritische Instanz" ausgearbeitet und spezialisierte Rollen geschaffen („Experten"). Im 2. Abschnitt wird das religiöse Verhalten der Gemeinschaft und des Einzelnen behandelt (Ekstase, Abendmahl, Taufe, Gebet, Umgang mit Sünde und Schuld). Es folgen Abschnitte über die „Gestalt der Kirche", „Verhalten in der Welt" und das „Christentum nach der Aufklärung".

Das Buch bietet auf knappem Raum eine i. W. historisch orientierte Grundlageninformation aus westeuropäischer Sicht. Das Christentum in Gestalt der orthodoxen Kirchen bleibt ebenso unberücksichtigt wie die jungen Kirchen der sog. Dritten Welt, der Protestantismus der USA und die katholische Kirche in Lateinamerika. Bezeichnenderweise ist der Schlußabschnitt der Säkularisierung gewidmet, als deren Kronzeuge Bonhoeffer genannt wird.

Corrigenda: in den Literaturhinweisen muß es heißen: Marxsen, Lochman; S. 119: der aus Kants „Religion innerhalb . . ." stammende Satz enthält im Zitat drei Fehler.

Münster Erdmann Sturm

Lévinas, Emmanuel: **Totalität und Unendlichkeit**. Versuch über die Exteriorität. Übers. v. Wolfgang Krewani. – Freiburg, München: Karl Alber 1987. 407 S., kart. 78.–

Entgegen der These vom Ende der Metaphysik läßt sich in der Philosophie der Gegenwart eine Wiederentdeckung metaphysischer Themen und Fragestellungen beobachten. Die aktuelle Metaphysikdebatte zwischen Habermas und Henrich ist dafür ein sprechendes Indiz (vgl. Merkur 30 [1985] 898–905; 40 [1986] 495–508). Zwar ist Habermas' Kritik an Begriff und Sache der Metaphysik kaum überzeugend; seine Formel „Rückkehr zur Metaphysik" besitzt aber doch einen gewissen diagnostischen Wert, auch wenn sich die derzeitige Kontroverse nicht auf die simple Alternative bringen läßt: Ende der Metaphysik oder Rückkehr zur Metaphysik? Es geht um eine gegenüber der abendländischen Ontologie veränderte metaphysische Denkform. Das philosophische Werk von E. Lévinas kann als Beitrag zu einer solchen Denkform angesehen werden.

Die philosophischen Arbeiten von L. reichen von „Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl" (1931) über „De l'évasion" (1935), „Le Temps et l'Autre" und „De l'existence à l'existant" (1947) bis zu den Hauptwerken „Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité" (1961), „Autrement qu' être ou au-delà de l'essence" (1974) und „De Dieu vient à l'idée" (1982). In Frankreich gehört L. neben J. Derrida, der eine der bedeutendsten Abhandlungen zur Philosophie von L. geschrieben hat (vgl. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas", in: Die Schrift und die Differenz [1976], 121–235), zu den einflußreichsten Philosophen. Um eine erste Rezeption von L. in Deutschland hat sich der Kreis um den Freiburger Religionsphilosophen B. Casper verdient gemacht. Eine breitere Auseinandersetzung beginnt sich abzuzeichnen, nachdem seit 1983 deutsche Übersetzungen erscheinen: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (Alber: 1983), Die Zeit und der Andere (Meiner: 1984), Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (Alber: 1985), Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (Bühlau: 1986), Totalität und Unendlichkeit (Alber: 1987). Die Übersetzung von „Autrement qu' être ou au-delà de l'essence" (1974), des zweiten Hauptwerkes von L., soll 1989 im Verlag Alber erscheinen.

A. Methode und Aufbau von „Totalität und Unendlichkeit" (= TU): In seiner philosophischen Methode ist L. abhängig von der Phänomenologie E. Husserls (TU 31). TU enthält transzendentale Phänomenanalysen. Doch geht es L. um das Aufbrechen der Noesis-Noema-Struktur in „Geschehnisse, die in dieser Struktur verborgen bleiben, die aber diese Struktur tragen" (TU 31). Das, was alle Wahrheit, auch die des theoretischen Bewußtseins, konstituiert, nennt L. die metaphysische Transzendenz: die Beziehung des Selben mit dem Anderen im Von-Angesicht-zu-Angesicht (Intersubjektivität). ‚Königsweg' der Metaphysik ist deshalb die Ethik (TU 32).

L. Versuch über die Exteriorität ist in fünf Kap. gegliedert: Das erste Kap. (Das Selbe und der Andere, 35–149) thematisiert die metaphysische Transzendenz als diejenige absolute Differenz, die das Totalitäts- und Identitätsdenken der abendländischen Ontologie aufbricht. Das zweite Kap. (Innerlichkeit und Ökonomie, 150–226) handelt vom menschlichen Selbstverhältnis als der entscheidenden subjektiven Voraussetzung für die Exteriorität des Anderen. Im dritten Kap. (Das Antlitz und die Exteriorität, 267–365) wird die metaphysische Transzendenz in ihrer Ästhetik, Asymmetrie und Zeitlichkeit bestimmt. Das vierte Kap. (Jenseits des Antlitzes, 366–416) fragt nach dem, was die Beziehung des Selben mit dem Anderen in ihrer Zeitlichkeit und asymmetrischen Bipolarität überschreitet. Für L. sind dies der Eros und die Fruchtbarkeit. Unter der Überschrift „Schlußfolgerungen" gibt L. im fünften Kap. (417–447) eine Zusammenfassung seines Versuchs über die Exteriorität, in der er zeigt, was es heißt, die absolute Differenz gegenüber dem Einheitsdenken der abendländischen Ontologie als das ‚logische Gewebe des Seins' zu beschreiben (TU 112.417).

B. Ontologie und Metaphysik: Was L. in TU entwirft, kann man als Metaphysik der Exteriorität bezeichnen. Sie versteht sich als Kritik und zugleich Überwindung des „ontologischen Imperialismus" (TU 53) der abendländischen Philosophie von Parmenides bis Heidegger (TU 50 u. ö.), erhebt aber selbst den Anspruch, ‚Erste Philosophie' zu sein (TU 442).

Es ist insbesondere Heideggers Seinsdenken, von dem sich L. abgrenzt. L. spricht von einem „Primat der Ontologie bei Heidegger" (TU 54), der dazu führe, daß „die Beziehung zu jemandem, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem Sein des Seienden (einer Beziehung des Wissens)" (TU 54) untergeordnet werde; „das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es" (ebd.). In diesem Zusammenhang ist nicht nur von einer „Philosophie des Neutrums" (TU 432) die Rede, sondern auch von einer „Philosophie der Macht" (TU 55), die als „Bewegung im Selben" (TU 57), in der das Andere absorbiert wird, zugleich eine „Philosophie der Ungerechtigkeit" (TU 56) diesem gegenüber ist.

In erkennbarem Anschluß an Platons Rede vom Streben der Seele nach dem Guten (Polit. 505d/e) jenseits des Seins (Polit. 509b), spricht L. von der metaphysischen Transzendenz als ‚Begehren' (TU 35–47). Anders als die ‚Bewegung im Selben' der Ontologie ist die Bewegung der metaphysischen Transzendenz eine Beziehung mit dem absolut Anderen. Das absolut, das heißt, das metaphysisch Andere ist für L. der Andere (TU 44). Dieser soll mit mir nicht unter die Einheit eines gemeinsamen Begriffs fallen – zum Beispiel den der Subjektivität (TU 44). In ihm reflektiert sich für L. alles Totalitäts- und Identitätsdenken der Ontologie; er ist „das Selbe par excellence" (TU 41).

C. Die metaphysische Transzendenz als Ereignis des Unendlichen: Die metaphysische Transzendenz ist die Idee des Unendlichen (TU 59). Ihr Verständnis bei L. ist abhängig von der Idee des vollkommenen und unendlichen Seins in Descartes' Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Totalité et infini" weist L. auf die Bedeutung hin, die jene, unser Denken überschreitende Idee des Unendlichen der dritten Cartesianischen Meditation für den mit TU begonnenen philosophischen Diskurs gehabt hat (TU 11). Ohne wie Descartes aus der Idee des Unendlichen einen Gottesbeweis zu führen (TU 305f.442), sei dieser nun a posteriori, wie in der ersten Meditation, oder a priori, wie in der fünften, sieht L. in der Idee des Unendlichen doch eine Form göttlicher Offenbarung. Das Unendliche (= Gott) ereignet sich in seiner Idee; diese Idee ist seine Infinition (TU 26). Für L. zeigt sich das Unendliche in der ‚Optik der Ethik', in der Beziehung des Selben mit dem Anderen (TU 27). Die ethische Beziehung bedeutet die „eigentliche Metaphysik" (TU 66). In ihr geschieht die „absolute Unterbrechung der Ontologie" (TU 10).

Die Idee des Unendlichen in der metaphysischen Transzendenz setzt die Trennung des Selben vom Anderen voraus (TU 60). Diese Trennung geschieht in der Gestalt des inneren Lebens (‚Psychismus') und wird durch das ‚cogito' bezeugt (TU 68). Die Innerlichkeit bringt eine von der historischen Zeit verschiedene Zeitlichkeit hervor, in der es möglich ist, „geboren zu werden und zu sterben" (TU 71), ohne daß diese Geburt und dieser Tod mit der historischen Zeit verrechnet werden könnten. Der ‚Psychismus' ist das Individuationsprinzip.

Wenn L. von einer Unterbrechung der historischen Zeit durch die Zeit des inneren Lebens spricht, hat er insbesondere Hegels Begriff der ‚Universalgeschichte' im Blick, durch den das Schicksal des Einzelnen in die Einheit des dialektischen Prozesses aufgehoben werde. Hegels Philosophie des absoluten Geistes führt nach L. ebenso zur Opferung der Subjektivität wie Heideggers Seinsdenken. Das Geheimnis des inneren Lebens ist „die einzige Weise, wie das Wirkliche als eine Pluralität existieren kann" (TU 75). Zwar fordert die Idee des Unendlichen das absolute Intervall der Trennung. Sie läßt das getrennte Seiende aber nicht dialektisch entstehen, da sie sich erst in der Beziehung des Selben mit dem Anderen offenbart (TU 78.81).

Entscheidend für L. Metaphysik der Exteriorität ist die Kategorie der Offenbarung. Auch die Wahrheit des Seins ist für ihn eine Form von Offenbarung. Das Wahrheitsgeschehen ist nicht einfach die des Seins (Heidegger). Wahrheit geschieht da, „wo Seiendes, das vom Anderen getrennt ist, spricht" (TU 81). Man hat in ihr eine „Modifikation der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen" (TU 84) zu sehen. Ohne das absolute Intervall der Trennung zwischen beiden könnte es nach L. keine Wahrheit geben (TU 79).

Die Epiphanie des Anderen eröffnet zugleich die Dimension des Göttlichen; der Andere ist der wahre Ort metaphysischer Wahrheit und göttlicher Offenbarung (TU 105-109). Die ‚Krümmung des intersubjektiven Raumes' (TU 421 u.ö.) im Von-Angesicht-zu-Angesicht ist das ‚Wesen des Seins' und die ‚wahre Gegenwart' Gottes, das „Ereignis des Unendlichen" (TU 422). Die absolute Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen läßt sich für L. durch den Begriff der Schöpfung zur Sprache bringen. In seiner Metaphysik substituiert er die Idee der Totalität, durch welche die Ontologie das Seiende zur Einheit des Selben bringt (TU 424), und bezeichnet die radikale Heterogenität des Seienden. Mit der Auslegung der Exteriorität des Seins als Schöpfung will L. die platonische Idee des Guten jenseits des Seins interpretieren (TU 316), die eine Einheit bezeichnet, welche das Seiende in seiner Heterogenität nicht absorbiert. Sie hätte das Fundament für eine Philosophie abgeben können, „in der die Pluralität des Seins weder in der Einheit der Zahl erlischt noch sich der Ganzheit integriert" (TU 111), wie dies für L. in der Philosophie der Einheit, insbesondere derjenigen von Parmenides, Spinoza und Hegel geschieht.

D. Die absolute Trennung in der Ökonomie des Seins: Die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen kann nur absolut sein, wenn sich der Selbe aus ihr zugleich absolviert (TU 151). Das Ereignis des Unendlichen in der metaphysischen Transzendenz setzt ein solches Intervall der Trennung in der Ökonomie (Ordnung) des Seins voraus (TU 352). Die Trennung wird im ‚Genuß' der Subjektivität als derjenigen Beziehung vollzogen, die ihr „Leben mit seiner eigenen Abhängigkeit von den Dingen unterhält" (TU 155). Der Genuß ist das „eigentliche Leben des Ich" (TU 156). Die Genügsamkeit des Genießens ist die „Kontraktion des Ich. Sie ist eine Existenz für sich" (TU 165). Die Selbigkeit des ‚Ich' im Genuß ist aber weder das Exemplar eines Begriffs noch das Individuelle. Das ‚Ich' des Genusses ist nicht das ‚Ich' der Vorstellung. Der Genuß ist ein Bewußtsein des Bewußtseins, das nicht eigentlich Reflexion ist (TU 155). Mit ihm haben wir nach L. eine ‚Intentionalität', die der objektivierenden Intentionalität des theoretischen Bewußtseins, welcher nach Husserl der Primat zukommt, noch vorausliegt. Das Prinzip dieser Beziehung ist der Leib. „Sein Wesen besteht darin, meine Position auf der Erde zu vollziehen" (TU 243). Im Leib sieht L. die ‚Form der Trennung' (TU 243 u. ö.).

Die Intentionalität des Genusses geht auf das ‚Elementale' der Welt (Erde, Licht, Wasser etc.). Erst jenseits dieser Intentionalität verfestigen sich die ‚Dinge'. Die Identität der Dinge aber bleibt instabil. „Das Ding existiert inmitten seiner Auflösung" (TU 199). L. weist in diesem Zusammenhang auf das Bild vom zerfließenden Wachs der zweiten Cartesianischen Meditation hin. Das Elementale steht im Gegensatz zu dem Phänomen des ‚Antlitzes', in dem sich ein Seiendes in seiner Person darstellt (TU 202). Durch das Elementale ist das innere Leben des Genusses von einem „Hof des Nichts" (TU 215) umgeben, womit eine Dimension eröffnet ist, „durch die hindurch die Innerlichkeit die Offenbarung der Transzendenz erwarten und empfangen kann" (TU 215).

Durch die ‚Bleibe' in der Intimität des Für-sich bezieht sich das Subjekt auf einen ‚Empfang' des Anderen (TU 221). Die ‚Bleibe' setzt aber selbst schon eine erste Offenbarung des Anderen voraus (TU 216).

Die ‚Bleibe' in der Intimität des Für-sich hebt L. vom transzendentalen Subjektbegriff ab. Das Subjekt konstituiert für ihn weder a priori die Gegenstände noch sich selbst. Ein Subjekt, das objektiviert, setzt schon das Geschehen der ‚Bleibe' im versammelnden Rückbezug aus dem Elementalen des Genusses voraus; die Konstitution der Welt der Dinge ist deshalb immer nur a posteriori möglich (TU 219).

Die ‚Bleibe' ist ein ursprüngliches Bewußtsein, nämlich das Wissen, Zeit zu haben. Die Zeitlichkeit der ‚Bleibe' setzt eine Beziehung mit etwas voraus, das nicht in der Welt der Dinge aufgeht, die Beziehung mit dem Anderen. Die Sammlung in die ‚Bleibe' des Für-sich ist zugleich die ‚Gastlichkeit', die Sammlung in ein Haus, das dem Anderen offensteht. Die Beziehung mit dem Anderen ist die andere Möglichkeit desjenigen Seienden, das in seine ‚Bleibe' versammelt ist (TU 250).

E. Das Antlitz als die eigentliche Öffnung des Seins. Absolute Differenz, Asymmetrie und Pluralität des Seins: Auch wenn die Trennung im inneren Leben Voraussetzung für die Idee des Unendlichen ist, so ereignet sich diese Idee doch nur in „Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz" (TU 280). Der Andere präsentiert sich nach L. im Antlitz, dem Ausdruck schlechthin, dem ersten Wort (TU 258). Mit dem Auftreten der Exteriorität des Anderen im Antlitz, die, anders als die Exteriorität der Dinge, eine absolute Differenz bedeutet, beginnt die wahre Ökonomie des Seins: „Das Sein ist eine Welt, in der und von der gesprochen wird" (TU 274). Die Wahrheit der Entbergung ist nur die Wahrheit des Phänomens (TU 264). Allein die Beziehung des Selben mit dem Anderen introduziert die Dimension der Transzendenz (TU 277). Die ‚Erschlossenheit des Seins' im lichten Raum der Wahrheit soll dagegen wesentlich transzendenzlos sein. Zwar macht sie für L. das anonyme Seinsgeschehen des ‚Es gibt' vergessen. Der Schrecken dieses Apeiron ist durch die Seinserschlossenheit aber nicht endgültig verbannt. Hinter jeder Negation, sei sie bestimmt oder absolut, taucht das ‚anonyme Brausen des Es gibt' (TU 377) wieder auf (erkennbar ist dies gegen Heideggers Seinsdenken formuliert). Erst durch die ‚Offenbarung des Antlitzes', einer „Bedeutung ohne Kontext" (TU 23), fordert mich der Andere zu einer Beziehung mit ihm auf (TU 382). Das Wort, das in der Offenbarung des Antlitzes an mich ergeht, ist: Du wirst mich nicht töten, du wirst keinen Mord begehen (TU 285 u. ö.). Dieses Ersuchen in der Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht nennt L. den ‚ethischen Widerstand' (TU 286).

Die Präsentation des Anderen im Antlitz ist nicht die Negation des Selben. Für L. ruft sie vielmehr dessen Freiheit in die Verantwortung und stiftet sie zugleich darin (TU 438–442). Die Antwort auf die Offenbarung des Anderen ist die ‚Güte', das ‚Sein-für-den-Anderen' (TU 346.382). L. Begriff der Güte läßt sich nur verstehen, wenn man beachtet, daß für ihn die Beziehung des Selben mit dem Anderen eine asymmetrische Beziehung ist. Zwar soll das Von-Angesicht-zu-Angesicht zugleich die Menschheit erschließen. In der ethischen Beziehung steht der Andere aber höher als der Selbe; er ist erhabener als dieser. Meine Beziehung zum Anderen beginnt in unserer beider ‚Ungleichheit', die wir einander transzendent sind (TU 366). Verantwortung für den Anderen ist deshalb die wesentliche und primäre Struktur von Subjektivität. ‚Güte' als die Antwort auf das Antlitz des Anderen besteht für L. darin, „sich im Sein so zu setzen, daß der Andere mehr zählt als ich selbst" (TU 364).

Die Asymmetrie der Beziehung des Selben mit dem Anderen soll unhintergehbar sein, weil es unmöglich ist, „von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden" (TU 67). ‚Ich' und ‚Du' sind für L. nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. Das, was mich an den Anderen bindet, ist nicht die Einheit des Allgemeinen (TU 44). Es fehlt das ‚Dritte', welches „mich und den Anderen umfassen könnte" (TU 366). Die Pluralität des Seins findet deshalb „in einem wesentlich asymmetrischen ‚Raume' statt" (TU 313).

F. Das Unendliche als Ereignis der Zeit: Zeit manifestiert sich für L. ursprünglich in der Versammlung in die ‚Bleibe', im Bewußtsein. „Bewußtsein haben heißt Zeit haben" (TU 348). Die Zeit des Bewußtseins beruht auf dem ‚Abstand des Selbst von sich' im Selbstbewußtseins (TU 303), in dem unser Bewußtsein Kenntnis von sich hat. Das Sein unserer Existenz geht aber nicht darin auf, im Selbstbewußtsein zu erscheinen. Es ereignet sich für L. wesentlich in der Beziehung mit den Anderen. Die asymmetrische Bipolarität dieser Beziehung ist für ihn durch eine bestimmte Form der Zeitlichkeit bestimmt: die Zeit der Diachronie. Denn wenn die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen absolut, das heißt, unendlich sein soll, muß die Zeitlichkeit ihrer Beziehung so gedacht werden, daß die Zeit des Selben nicht in die Zeit des Anderen fällt und umgekehrt (TU 73).

In der Zeit der Diachronie ereignet sich die Wahrheit unserer Existenz in der Apologie der Rede, die in die Güte einmündet. Zwar scheint die Gewalt des Todes die Subjektivität, ohne die sich die Wahrheit des Seins nicht ereignen kann, zum Schweigen zu bringen (TU 370). Doch kann der Tod durch die ‚Fruchtbarkeit' transzendiert werden. Neben dem Eros (TU 372–390) ist sie für L. jene Form der Transzendenz des Ich, welche „die Erscheinung des Anderen im Antlitz gleichzeitig voraussetzt und überschreitet" (TU 370).

Die Fruchtbarkeit, von L. als Prinzip der Vaterschaft bezeichnet, ist ein Vermögen ‚totaler Transzendenz'; sie ist die „Transzendenz der Trans-Substantiation" (TU 390). Im Sohn, das heißt, im Kind, bin ich mir selbst ein anderer und bin darin bezogen auf eine absolute, unendliche Zukunft (TU 393). In der ‚Fruchtbarkeit' transzendiert die Transzendenz auf den hin, der selbst transzendiert (TU 394).

Erst in der Fruchtbarkeit findet das metaphysische Begehren seine Erfüllung. Die Fruchtbarkeit ist die „Güte der Güte" (TU 394), weil sie das gute Seiende erzeugt. L. fordert deshalb, die Fruchtbarkeit zu einer ontologischen Kategorie zu erheben. Denn anders als in der durch das Prinzip der Einheit bestimmten abendländischen

Ontologie, in der die Transzendenz ‚außerhalb des Seinsgeschehens' steht (TU 401), zeige sich in ihr die ursprüngliche Pluralität des Seins selbst (TU 405f). Hier wird noch einmal das zentrale Anliegen von L. Metaphysik der Exteriorität deutlich: einen Seinsbegriff zu formulieren, der die Transzendenz als etwas Ursprüngliches begründet und sie nicht zu einem bloßen Phänomen des Bewußtseins erklärt (TU 403).

Für L. ist es die Zeit der Fruchtbarkeit, durch welche die eigentliche Struktur der Zeitlichkeit bestimmt ist. Zeit ist für ihn weder die Sequenz aneinandergereihter Augenblicke noch, wie Bergson glaubte, eine kontinuierliche Dauer. „Tod und Auferstehung machen die Zeit aus" (TU 415), wobei das zentrale Geschehen der Zeit die Wiederauferstehung ist (415). Die Vollendung der Zeit, in der sich das, was bleibt, in die Zeit der Ewigkeit transformiert, nennt L. die „messianische Zeit" (TU 416). In TU bleibt diese allerdings recht unbestimmt. In welchem Verhältnis die von der Infinition des Unendlichen in der Zeit geforderte vollendete Zeit zur messianischen Zeit der religiösen Hoffnung steht, ist deshalb nicht zu entscheiden.

G. Resümee und Kritik: Bei der Metaphysik von TU handelt es sich ohne jeden Zweifel um einen der bedeutendsten philosophischen Beiträge der Gegenwart; philosophisches Denken in dieser Originalität ist selten geworden. Entscheidend für die Metaphysik von TU ist der Gedanke der Exteriorität als der äußersten Struktur des Seinsgeschehens. Die ursprüngliche Pluralität des Seins erschließt sich in der Beziehung des Selben mit dem Anderen und bedeutet das Ereignis des Unendlichen (Gott), welches Ereignis L. mit Hilfe des Offenbarungs- bzw. Schöpfungsbegriffs reflektiert. Dabei beansprucht L. Metaphysik der Exteriorität, ‚Erste Philosophie' zu sein; zugleich ist sie Theologie, da sie die Beziehung des Selben mit dem Anderen als ein Offenbarung Gottes vindiziert. L. reflektiert in seinem Konzept von Metaphysik aber eine Pluralität des Seins, die sich jeder dialektischen Aufhebung in das Absolute entzieht. Für die Suche nach einer veränderten metaphysischen Denkform dürfte deshalb die Lektüre von TU unverzichtbar sein. Doch lassen sich die behauptete Asymmetrie der ethischen Beziehung und der absolute Charakter der Exteriorität (1), L. Heideggerkritik (2) und seine Fundierung der Metaphysik in einer Offenbarung Gottes (3) m.E. nicht aufrechterhalten.

(1) Man wird zugeben müssen, daß es eine Asymmetrie der ethischen Beziehung im Von-Angesicht-zu-Angesicht gibt. Es ließe sich aber relativ leicht zeigen, daß das Verhältnis der Intersubjektivität nicht schlechthin asymmetrisch sein kann. Wenn der Andere nicht mit dem Selben in der Subjektivität ein und derselbe wäre, könnte er sich im Antlitz niemals ausdrücken und so der auf mich irreduzible Andere sein. Um mir als der Andere entgegentreten zu können, muß er wie ich ein Subjekt sein. Eine Asymmetrie der ethischen Beziehung in der Epiphanie des Anderen im Antlitz kann es nur geben, wenn „das Selbst das Andere des Anderen und ihm selbst dasselbe ist" (J. Derrida, Gewalt und Metaphysik, 193). Die Exteriorität des Anderen kann dann aber nicht absolut sein. Die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen ist als eine Differenz zu denken, die beide verbindet, ihre Differenz aber nicht vernichtet. Dazu wäre erneut das Verhältnis von Identität und Differenz zu bedenken. Dabei würde sich zeigen, daß sich das Wesen des Seins nicht als ‚absolute' Exteriorität bestimmen läßt. Ohne eine Identität des Seins selbst kann es keine Ökonomie (Ordnung) im Sein geben.

(2) Gegen Heideggers Seinsdenken bringt L. im wesentlichen zwei Einwände vor: a) in ihm werde das Seiende neutralisiert; es werde auf das Selbe (Identität, Totalität), in welchem sich die Onto-logie bewegt, reduziert; b) die Primordialität des Seins gegenüber dem Seienden führe insbesondere dazu, daß die Beziehung des Selben mit dem Anderen (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem unpersönlichen Sein des Seienden untergeordnet wird. L. unterstellt dabei, daß Heidegger sein Grundwort ‚Sein' wie einen kategorialen Begriff gebrauche. Nach Heideggers Auslegung der ontologischen Differenz bezeichnet das Sein des Seienden aber etwas Transkategoriales. Es ist nicht das unpersönliche Es, als das L. es interpretiert. Wenn Heidegger zum Beispiel in der Abhandlung „Zeit und Sein" (1962) fordert, ‚Sein ohne Seiendes' zu denken, hat er nicht ein völlig unbestimmtes Sein unabhängig von allem Seienden im Blick. Da die ontologische Differenz etwas schlechthin Ursprüngliches ist, kann von Sein immer nur in bezug auf das Seiende sinnvoll gesprochen werden. Das ‚Es gibt', das in „Zeit und Sein" das Sein der ontologischen Differenz bezeichnet, kann deshalb nicht als anonymes, völlig unbestimmtes Seinsgeschehen interpretiert werden.

Wenn es Sein nicht unabhängig vom Seienden gibt, geht es diesem auch nicht eigentlich voraus. Dennoch spricht L. von einer Primordialität des ‚Seins' gegenüber dem Seienden bei Heidegger. Dies soll sich insbesondere darin zeigen, daß die ethische Beziehung der ontologischen Beziehung untergeordnet wird. Nun ist nicht zu bestreiten, daß bei Heidegger eine Reflexion der ethischen Beziehung fehlt. Zwar kennt die Daseinsanalytik von „Sein und Zeit" das Mitdasein des Anderen (§ 26). Sie betrachtet das Dasein selbst aber als etwas Neutrales. So sagt Heidegger in Erinnerung an „Sein und Zeit" von der Selbstheit des Daseins: Nie „ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das ermöglichend – gegen Ichsein und Dusein und erst recht gegen die ‚Geschlechtigkeit' neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität" (Vom Wesen des Grundes, ^{6}1973, 38). Gegen L. ist aber zu sagen, daß es sich bei Heideggers Seinsdenken nicht um ein totalisierendes Be-greifen des Seienden handelt. Vielmehr ist es ‚Sein-lassen des Seienden'. Und darin ist das Seiende immer schon als ‚das Andere' des Denkens anerkannt. Dem entspricht Heideggers Wort vom ‚Geschick des Seins'. Im Denken des Seins als einem ‚Sein-lassen des Seienden' wäre aber auch schon dasjenige Seiende seingelassen (anerkannt), welches mit mir ein und dasselbe ist: ‚der Andere'. Im Ereignis des Seins ist eine Gleichursprünglichkeit des ‚Wesens' der Wahrheit und des Guten vorausgesetzt. Zwar ist damit ein Gedanke formuliert, der sich bei Heidegger so nicht mehr findet. Doch ist sein Seinsdenken für diesen Gedanken durchaus offen.

(3) Die Metaphysik von TU ist an einer einzigen formalen Struktur orientiert: „der Idee des Unendlichen in uns" (TU 109). Bei aller Differenz zu Descartes' Metaphysik teilen die Analysen von TU doch drei Voraussetzungen der Cartesianischen Meditationen: a) von der Idee des Unendlichen ist seine Existenz nicht zu trennen, b) das Unendliche ist die Versenkung seiner Idee in mich, c) das Unendliche, das seine Idee in mir offenbart, ist Gott. L. fundiert seine gesamte Metaphysik der Exteriorität damit in der Existenz Gottes. Nach Kants Destruktion aller natürlichen Theologie qua Gotteserkenntnis kann eine solche Fundierung aber kaum noch überzeugen. Das Absolute kann an ihm selbst nicht erkannt werden. Es ist deshalb auch nicht einfach identisch mit dem Gottesgedanken. Anders als Hegel und die meisten Metaphysiker vor ihm glaubten, ist das Absolute der metaphysischen Erkenntnis selbst nicht präsent. Es ist ein Gedanke, der im metaphysischen Überstieg des Seienden und seiner Ontologie gewonnen wird, aber auf etwas geht, was an sich selbst unserer Erkenntnis entzogen ist. Denn wenn das Absolute jene alles Seiende umfassende Einheit meint, muß es, da von Sein sinnvoll nur in bezug auf Seiendes gesprochen werden kann, noch jenseits des Seins liegen. Von dieser platonischen Einsicht hat eine gegenüber der abendländischen Ontologie veränderte metaphysische Denkform auszugehen. Zwar spielt Platons Idee des Guten in der Metaphysik von TU eine entscheidende Rolle. Diese Lehre, die L. für die tiefste und endgültige Lehre der Philosophie hält (TU 196), läßt sich aber mit Descartes' Metaphysik des vollkommenen Seins wohl nur schwer versöhnen.

Tübingen Helmut Hoping

Becker, Thomas: **Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins**. – Freiburg: Herder 1987. (Freiburger Theologische Studien Bd 134)

Die Zahl der Schriften über P. T. de Chardin ist – mehr als 30 Jahre nach seinem Tode – beinahe unübersehbar geworden. Dem Vernehmen nach sollen es über 10 000 sein. Versinkt eine neue Publikation über P. T. de Chardin nicht in einer Flut, die sie bald vergessen macht? Der Rezensent, der selbst auch längst den Überblick verloren hat, wünscht der hier zu besprechenden Diss. – vorgelegt der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg – das Schicksal des Untergehens nicht; die Arbeit ist in mehrfacher Weise bemerkenswert: sie entschlüsselt die Anfänge des Teilhard'schen Denkens, das dann später – mehr verdeckt als offen ausgesprochen – die Theologie so sehr beeinflußt hat; sie analysiert diese Anfänge auf dem Hintergrund der theologiegeschichtlich so heiklen Phase des Modernismus und Antimodernismus; sie ist in der Art ihrer Durch- und Ausführung von ‚kriminalistischer' Akribie und ordnet sich damit ein in die Reihe bester Textinterpretationen.

Die Arbeit wurde angeregt durch die Teilnahme an einem Arbeitskreis von Theologen und Naturwissenschaftlern an der Univ. Freiburg. Dort entstand zunächst der Plan „zu einer Untersuchung des Geist-Materie-Denkens Teilhards in seinen Frühen Schriften (1916–1919). Doch bald zeigte sich, daß es vor den Frühen Schriften noch einige Texte Teilhards aus den Jahren seines philosophischen und theologischen Studiums gibt (1905–1912), die von der bisherigen Teilhard-Forschnung nicht wahrgenommen wurden" (5). B. hält diese Schriften – und er weist es nach – für grundlegend, um das Teilhard'sche Denken zu verstehen, weil in den genannten Ausbildungsjahren Teilhard die Evolution entdeckte und erste Schritte zu einer Synthese von Glauben und Wissen, Gott und Welt, Geist und Materie wagte (5). Die Auslegung der im genannten Zeitraum verfaßten Schriften durch den Vf. der Diss. im lebens- und geistesgeschichtlichen Kontext macht in spannender Weise deutlich – jedenfalls dem, der an theol.-naturwissenschaftlichen Fragen interessiert ist – wie Teilhard „den Dualismus von Geist und Materie beim Übergang von der statischen zur evolutionären Weltsicht überwinden konnte" (5).

Nach einer Charakterisierung der Vordenker, Pierre Rousselot, Maurice Blondel und Henri Bergson (erster Teil) untersucht der Vf. im zweiten und dritten Teil die Schriften vor ‚den Frühschriften' T. de Chardins (bibliographische Dokumentierung im Literaturverzeichnis unter 10.1).

Der zweite Teil analysiert die Artikel „Von der Willkür in den Gesetzen, Theorien und Prinzipien der Physik" (1905) und „Die Wunder von Lourdes und die kanonischen Untersuchungen" (1909).

In der ersten der beiden Schriften geht es um die Suche T. de Chardins nach dem ‚Unterhalb der Dinge'. Er anerkennt darin die Physik, „wie sie vorliegt, schürt jedoch auch den Zweifel, was ihre Möglichkeit angeht, etwas über das ‚Unterhalb der Dinge' zu sagen. Dafür gibt es zu viele willkürliche Aspekte in ihr" (67).

Im zweiten, dem Lourdes-Artikel, votiert Teilhard auch „für eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs der Physik in Richtung des ‚Unterhalb der Dinge'"; der indeterminierten und organisierten Materie wird nun aber eine zusätzliche Wirkungskomponente zugesprochen, nämlich „gewisse Freiheitsgrade, ... die in der späteren Synthese Teilhards innerhalb der evolutonären Betrachtung eine wichtigen Rang einnehmen" (174). Zum ersten Mal wird 1909 die Evolution in Teilhards Überlegungen einbezogen. Er siedelt speziell das Wirken Gottes in den indeterminierten Ereignissen der Wirklichkeit an.

Der dritte Teil der Diss. befaßt sich mit den Artikeln „Die Evolution" (1911) und „Der Mensch vor den Lehren der Kirche und vor der spiritualistischen Philosophie" (1912).

1911 hat Teilhard die Evolution des Lebendigen endgültig entdeckt. Die biologische Evolution nahm für ihn nun den Rang einer wissenschaftlich begründeten Tatsache an. Er sieht die Evolution vorangetrieben durch einen inneren Stoß, – im Anschluß an den vitalistischen Transformismus. Das ‚Unterhalb' der physikalischen Dinge wird ihm bei belebter Materie zu einem ‚Innen'. Auf den Menschen bezogen drückt Teilhard dieses ‚Innen' mit dem klassischen Begriff Seele aus (175).

1912 geht es Teilhard darum, „die Wissenschaftler davon zu überzeugen, daß das Wirken Gottes in der Welt durch einen schöpferischen Impuls ihrer Wirklichkeitserkenntnis nicht widersprechen muß, da wir nicht genau wissen, unter welcher Form sich die Aktion der Causa prima manifestiert'".(198f) Gott wirkt „durch das Innen". Zum erstenmal taucht in dieser Schrift der Terminus ‚Innen' bezogen auf die Gesamtwirklichkeit auf. Deutlich bleibt dabei die Erschaffung der Seele des ersten Menschen Gott vorbehalten; Teilhard sieht damit jedoch keinen Widerspruch zur Evolutionstheorie konstituiert (199). In diesem Artikel formuliert er auch die Grundbestimmung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie, die dann sein ganzes weiteres Werk so nachhaltig bestimmen wird (199); er hat bereits im Jahre 1912 die Grundlage seines weiteren Lebensprogrammes gefunden: Wissenschaft und Glaube werden in sich gegenseitig befruchtendem Aufstieg die Einheit der Wirklichkeit immer mehr erahnen lassen (201). Insgesamt ist für Teilhard 1912 klar, daß unbelebte und belebte Materie durch ihren durchgängigen evolutionären Werdenszusammenhang unter dem Überbegriff Materie zusammengefaßt werden können, ohne daß damit gleichzeitig eine Reduktion des Lebens auf die unbelebte Materie mitausgesagt werden muß (210).

Wie münzt sich alles dieses auf die Verhältnisbestimmung von Geist und Materie aus, auf das, worauf es schließlich, wie der Titel deutlich macht, in dieser Diss. ankommt? Am Schluß der Arbeit bringt der Vf. diese Verhältnisbestimmung, soweit die Schriften Teilhards von 1905 bis 1912 sie zulassen, zusammenfassend zur Sprache: Parallel mit der zunehmenden Entdeckung eines ‚Innen' der Dinge auf allen Ebenen der Evolution postuliert Teilhard „auch eine Öffnung der Materie auf den Geist hin und eine starke Abhängigkeit des Geistes von der Materie im Menschen". „Eine Verbindung beider Begriffslinien wird dort sichtbar, wo Teilhard das Wirken Gottes in der Evolution als schöpferischen Impuls, durch das ‚Innen' interpretiert. Die Erschaffung der Seele durch Gott, die Teilhard 1912 durchgängig verteidigte, wäre nämlich unter Annahme eines Schöpferischen Impulses, der wesentlich die Natur, nicht jedoch die äußerlich sichtbaren, naturwissenschaftlich erfaßbaren Wirkungen beeinflußt, auch ein Wirken Gottes durch das ‚Innen'. Das Evolution begleitende Wirken Gottes von der Materie über das Leben bis zum Menschen durch das ‚Innen' der Dinge hat also Teilhard bereits im Jahr 1912 die Fesseln eines Dualismus von Materie und Geist abwerfen lassen" (227).

Der Rezensent kann dem Vf. zustimmen, wenn dieser abschließend sagt: „Es hat sich gezeigt, daß aus den Artikeln aus Teilhards Studentenzeit viel für unser Verstehen seiner späteren Texte gewonnen werden kann" (228). Diese von B. vorgelegte Diss. hilft aber nicht nur bei einem Verstehen des späteren Teilhard, sondern darüber hinaus beim nie zu Ende gehenden Verstehensprozeß des Zu- und Ineinander von Materie und Geist, des Daseins geschöpflicher Wirklichkeit überhaupt.

Diese schlaglichtartigen Kurzcharakterisierungen der Forschungsergebnisse B.s können die Konsequenz der Gedankengänge nicht adäquat wiedergeben. So sei die Arbeit der ausführlichen ‚Einsicht' empfohlen; nicht nur Teilhard-Fans, sondern alle, die an der Deutung der Wirklichkeit und insbesonders der evolutionär konstituierten Wirklichkeit einschließlich des Menschen interessiert sind, finden in der Publikation B.s eine sehr aufschlußreiche und spannende Lektüre.

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Bosshard, Stefan Nikolaus: **Erschafft die Welt sich selbst?** Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 263 S. (Quaestiones Disputatae, 103), Ppb. DM 48.–

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die allgemeine Evolutionstheorie ist in jüngerer Vergangenheit das Wort ‚Selbstorganisation' aufgetaucht, und zwar nicht als bloßes Synonym, sondern als Bezeichnung eines Begriffes, der zur Evolutionstheorie eigene Akzente setzt, die theologierelevant sind. Bestimmungsmerkmale dieses neuen Begriffes – unter Ausklammerung der Frage nach dem Letztgrund für die Selbstorganisation aller Wirklichkeit (bedeutsam für die Theologie!) – sind die wenigstens in ihren Umrissen bekannten Rahmenbedingungen, unter denen Selbstorganisation stattfindet – zumindest von Lebewesen, inklusive ihrer Gehirne und ihrer Sozialstrukturen: 1. die rein mathematische Erkenntnis, daß Chaos prinzipiell zu neuen Ordnungszuständen führen kann; 2. die Erkenntnis, daß nur eine Welt außerhalb des thermodynamischen Gleichgewichts – also ein offenes System – aus Chaos Ordnung gebiert; 3. die Erkenntnis, daß einzelne Strukturen, wie etwa Lebewesen, nur solange in Raum und Zeit stabil bleiben, wie sie durch die Aufnahme von Energie ihr Fließgleichgewicht aufrechterhalten können; 4. die Erkenntnis, daß diese offenen Rahmenbedingungen einen starken selektiven Druck auf Lebewesen ausüben und damit gleichsam kreativ wirken – ja daß dieses Selektionsprinzip nicht nur einer der beiden Stützpfeiler der Darwinschen Evolutionstheorie (neben dem Angebot von Vielfalt) ist, sondern eine offenbar angeborene Eigenschaft des Universums. Und diese blinde, nicht zielgerichtete Auslese der am besten den jeweiligen Bedingungen angepaßten Strukturen – Wolkenwirbel, wie Wolfsrudel, wie Wirtschaftsunternehmen – scheint die wundersame Eigenschaft Selbstorganisation nicht nur zu ermöglichen, sondern sogar zu erzwingen, welches auch alle bisherigen Computersimulationen nahelegen (vgl. GEO-Wissen Nr. 1, 46). Die Betonung des ‚Selbst' innerhalb des neuen Begriffes berührt, wie schon zuvor der Begriff der Evolution, die Schöpfungstheologie aufs neue; scheint doch auf den ersten Blick das Selbst an die Stelle Gottes gesetzt zu sein (Vorsehung, Weltregierung). Um das theologische Problem (in der bloßen Formulierung sicher nicht neu) deutlich zu machen, könnte man den Titel des hier zu besprechenden Buches umformulieren: Erschafft die Welt sich selbst oder erschafft Gott sie? Wieder einmal steht die Theologie vor der Aufgabe, nunmehr aber trainiert durch die Erfahrungen im Umgang mit der Evolu-

tionstheorie, sich einem naturwissenschaftlichen Thema zuzuwenden, das an den Grundlagen des theologischen Verständnisses von Schöpfung rüttelt. Nach Wissen des Rezensenten hat B. in seiner Habil.-Schrift (darum handelt es sich bei diesem Buch) als erster diese neue Problemsituation zum Thema einer naturphilosophischen und theologischen Erörterung gemacht.

Wie fast immer bei Erörterungen im naturwisssenschaftlich-theologischen Grenzgebiet geht es auch hier nicht ohne eine (zusammenfassende) Darstellung des naturwissenschaftlichen Forschungsstandes; ohne eine solche Hilfe wäre mancher Leser in seinem Bemühen um ein Verstehen des Problems und der entsprechenden Lösungsvorschläge überfordert. Diese Darstellung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse, soweit für das Thema Selbstorganisation, einschlägig, ist umgreifend; Wiederholungen des auch schon andernorts Zusammengefaßten lassen sich verständlicherweise nicht vermeiden:

Zur Urgeschichte des Universums; zur Urgeschichte der Erde; die Entstehung des Lebens; vom Protobiont zur voll ausgestalteten Zelle; die Vielzeller und der Reichtum der Arten; die Stammesgeschichte des Menschen; zur Evolution des Verhaltens (17–63). Jedoch werden diese klassischen Themen auf dem Niveau des neueren Forschungsstandes dargestellt.

Wenn diese bereits für den, der sich schlicht nur informieren möchte, lesenswert sind, dann um so mehr das Kap. Gehirn und Geist (64–78), das auch manchem bislang schon an naturwissenschaftlichen Themen interessierten Christen, insbesondere Theologen, Neues bieten wird. Dieses Kap. macht deutlich, wie der Begriff ‚Selbstorganisation' – hier in neurophysiologischer Hinsicht – speziell der theologischen Anthropologie neue Problemfelder eröffnet. Vermerkt sei jedoch, daß wohl auf keinem Gebiet der Naturwissenschaften die Forschung zur Zeit so schnell voranschreitet wie auf dem Gebiete der Neurophysiologie und somit das von B. Vorgestellte sicherlich inzwischen ergänzungsbedürftig ist.

Der zweite Teil (79–143) befaßt sich mit den naturphilosophischen Implikaten der Selbstorganisation.

Es geht dabei um Musterwachstum, um die Bedeutung irreversibler und indeterministischer Prozesse, um die Veranschaulichung der Selbstorganisation durch die Spieltheorie, um Zufall und Notwendigkeit, um das Entstehen von Neuem als Eigenschaft von Systemen, um Kausalität und ihre Grenzen, um Materie, Leben, Geist unter der Macht der Form, um die Selektion des Erkenntnisapparates (Evolutionäre Erkenntnistheorie).

Dieser naturphilosophische Teil ist reich an Details – auch in rein naturwissenschaftlicher Hinsicht. Die entsprechenden Autoren, u. a. J. Monod, C. Bresch, P. Teilhard de Chardin, M. Eigen, K. Lorenz, G. Vollmer werden ausführlich besprochen und analysiert. Es fehlt aber eine Zusammenfassung des naturphilosophischen Ertrages, die notwendig ist, um auch dem in diesen anstehenden Fragen ungeübten Leser (Theologen) im Vorfeld der theologischen Erörterungen eine überschaubare Basis für das Weiterdenken zu schaffen; ohne Zusammenfassung werden wohl manche Leser in der (hochinteressanten) Vielfalt des Gebotenen stekkenbleiben.

Der dritte Teil des Buches ist nun dem gewidmet, worauf es im Titel ankommt: Die Schöpfungstheologie im Horizont der Selbstorganisation.

Die Kap. 5 und 6 (191–211) sind der Zentralpunkt dieser theologischen Erörterungen; sie handeln vom Verhältnis Gott – Welt im Horizont der Selbstorganisation (Kap. 5) und von Evolution, Führung, Vollendung (Kap. 6). Zur Sprache kommen dabei Karl Rahners Modell der ‚aktiven Selbsttranszendenz', die theologische Geistproblematik, die Führung durch Gott als Glaubenserfahrung, die Frage: Führung in der Evolution?, Vollendung und Ziel der Schöpfung. Die übrigen Kap. geben den zum Teil notwendigen, zum Teil interessanten Rahmen zum Zentralen ab: Zur theologischen Relevanz des Evolutionsparadigmas (Kap. 1); Biblische Schöpfungsmodelle I: ein Weltschöpfungskonzept des 6. Jh.s v. Chr. (Kap. 2); Biblische Schöpfungsmodelle II: die Erzählung von der Erschaffung des Menschen als Kulturspiegel (Kap. 3); Eine Einordnung der Schuldthematik in den Prozeß der Anthropogenese (Kap. 4); Perspektiven einer evolutionären Ethik (Kap. 7).

Wieder, wie schon zum naturphilosophischen Teil, vermißt der Rezensent eine Zusammenfassung, gleichsam den ‚Wurf', in dem der Ertrag dieses Teils und damit auch der der Arbeit überhaupt auf den Punkt gebracht wird. Die letzte Umschlagseite und der Schluß der Einleitung bieten einen schwachen Ersatz: der Vf. habe „die sich wandelnden schöpfungstheologischen Vorstellungen des Christentums" beschrieben und gezeigt, „wie sich der Schöpfungsglaube in Auseinandersetzung mit den sich wandelnden Weltbildern bis heute erhalten hat". In der Einleitung heißt es: die These werde aufgestellt und begründet, „daß die christliche Schöpfungslehre und das Konzept der Selbstorganisation grundsätzlich kompatibel sind" (15). Dem Fortschritt in den Naturwissenschaften werde namentlich dadurch Rechnung getragen, „daß Selbstorganisation als ein Schöpferwirken Gottes begriffen wird, das das göttliche Wort nicht immer wieder von neuem durch unmittelbare Interventionen auf Kurs halten muß, das vielmehr auf eine Weise vom Sein Gottes getragen ist, daß es von sich aus zu ‚aktiver Selbsttranszendenz', dem theologischen Äquivalent zur Selbstorganisation, befähigt ist" (16). Der Rezensent fügt hinzu: Zur Lösung des Problems greift der Vf. das von K. Rahner spekulativ erarbeitete Modell der Selbsttranszendenz auf und überprüft es anhand der neuesten, dem Thema entsprechenden Daten naturwissenschaftlicher Forschung und kommt zu dem in seiner Einleitung (s. o.) genannten Ergebnis.

Trotz der Kritik (mangelnde Darstellung des Gesamt-Lösungsentwurfs) ist der Rezensent von der vorliegenden Arbeit B.s sehr angetan; wird in ihr doch ‚frühzeitig' genug von theologischer Seite her ein naturwissenschaftliches Interpretationsmodell der Weltwirklichkeit auf die theologische Relevanz hin überprüft und ein Kompatibilitätsentwurf versucht. Wegen der vielen Details ist die Lektüre sehr informativ; der Text ist auch für den ‚Laien' auf dem Gebiet der hier angesprochenen Fragestellungen gut lesbar wegen der sich nicht versteigenden Sprache. Das Buch macht mit einer neuen Akzentuierung der allgemeinen und der speziellen Evolutionstheorie bekannt (innerhalb des theologischen Umfeldes) und deckt eine neue Lesart des alten Problems auf: Erschafft Gott diese Welt oder erschafft sie sich selbst?

Osnabrück / Greven-Gimbte Werner Bröker

Schneider, Michael: **Das neue Leben.** Geistliche Erfahrungen und Wegweisung. – Freiburg: Herder 1987. 279 S., kart. DM 24.80

Das Buch geht auf geistliche Unterweisungen für Priesteramtskandidaten zurück. Es bezeugt eine große Vertrautheit mit dem spirituellen Schatz der kirchlichen Überlieferung, vom altkirchlichen Mönchtum bis zum Schrifttum unserer Tage. Seiner Intention entsprechend, will es aber nicht nur Wissen vermitteln, sondern aus Erfahrung heraus – vor allem der großen geistlichen Gestalten der Geschichte – „Wegweisung" sein zu einem persönlichen geistlichen Leben auf seinen fortschreitenden Stufen. Damit bleibt es nicht auf seine ursprüngliche Hörerschaft beschränkt, sondern kann eine willkommene Hilfe sein für jeden Christen, der einen Weg in ein intensives Leben aus dem Glauben sucht.

Wie sieht dieses Leben nach dem Vf. aus? Es ist ein „neues" Leben, das nur Gott schenken kann. Um es zu erwerben, bedarf es nicht nur eines Verlangens danach und des Gebetes darum, sondern auch einer vom Sakrament unterstützten „Abkehr" von den „Göttern" des bisherigen Lebens. Diese „Umkehr" will über eine längere Zeit hindurch eingeübt sein. Nur so wird das „Neue" im Umgang mit Gott ansichtig und erfüllend. Hilfreich auf diesem Weg, der ein „geistliches Unterscheidungsvermögen" erfordert, ist ein geistlicher Begleiter, der selbst schon Erfahrung auf diesem Weg hat und Vertrauen übertragen kann, wenn es schwierig zu werden beginnt. – Das letzte Kap. handelt vom „Bleiben" im neuen Leben, in dem Gott dem Glaubenden zum Freund zu werden beginnt. Hier gibt der Vf. viele Winke, um den Alltag zu bestehen und eine erste Ahnung davon zu bekommen, daß der Christ im „Fragment" des Hiesigen schon das „Ganze" des göttlichen Lebens zu ahnen anfängt.

Wir halten das Buch bei *jüngeren Menschen ohne größere geistliche Erfahrung* nur dann für hilfreich, wenn es von einem Erfahrenen immer wieder erläutert wird. Denn es greift in seinen religiösen Ansprüchen sehr hoch. Sind es doch zum guten Teil Aussagen heiliger Menschen, die hier für die verschiedenen Stufen des Aufstiegs zu Gott als Beispiele vorgelegt werden. Das gilt vor allem von den kurzen, oft sehr prägnant formulierten Merksätzen für konkrete Situationen eines tieferen geistlichen Lebens, zumal dort, wo sie ohne ihren Zusammenhang zitiert werden. Gegenüber der sehr betont geistlichen Zielsetzung des Vf., kommt m. E. die speziell anthropologische Seite der Einführung in ein intensiveres geistliches Leben, die heutzutage ein hohes Maß psychologischer Erkenntnisse und Erfahrung voraussetzt, zu kurz.

Das hindert aber nicht unser Urteil, daß man allen Priesteramtskandidaten in unseren Seminaren eine so intensive geistliche Einführung wünscht, wie sie hier vorgelegt wird.

München Friedrich Wulf SJ

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark **Kee**. Ed. by Jacob Neusner. – Phil: Fortress Pr. 1988. XII, 368 p.; $ 39,95; p. 342–356: Bibliography H. C. Kee.

Nubia et oriens christianus. Festschrift für C. Detlef G. **Müller** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Piotr O. Scholz ... – Köln: Dinter 1988. XVIII, 454 S. = Bibliographie Nubica I; kart. DM 175,–; S. XIII–XVIII: Bibliographie C. D. G. Müller.

Religion, culture, and society in the early Middle Ages. Studies in honor of Richard E. **Sullivan**. Ed. by Thomas F. X. Noble and John J. Contreni. – Kalamazoo, Mich.: Western Michigan Univ. 1987. 256 p.; $ 14,95.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Barr, Lames: The theological case against biblical theology. – Canon theology and Old Testament interpretation. Essays in honor of B. S. Childs, Phil 1988, 3–19; p. 20–32: Gerstenberger, Erhard S.: Canon criticism and the meaning of *Sitz im Leben*; p. 32–47: Hanson, Paul D.: Biblical interpretation: Meeting place of Jews and Christians; p. 48–61: Melugin, Roy F.: Canon and exegetical method.

Childs, Brevard S.: Biblische Theologie und christlicher Kanon. – Jahrbuch für biblische Theologie 3, 1989, 13–28; S. 29–54: Lohfink, Norbert: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6; S. 83–96: Link, Hans-Georg: Der Kanon in ökomenischer Sicht; S. 97–114: Baldermann, Ingo: Didaktischer und „kanonischer" Zugang. Der Religionsunterricht vor dem Problem des biblischen Kanons; S. 115–134: Sæbø, Magne: Vom ‚Zusammendenken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments; S. 135–146: Maier, Johann: Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde; S. 147–162: Hübner, Hans: Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht; S. 163–174: Stemberger, Günter: Jabne und der Kanon; S. 175–190: Rüger, Hans Peter: Das Werden des christlichen Alten Testaments; S. 191–200: Berndt, Rainer: Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor; S. 201–216: Sieben, Hermann Josef: Die Kontroverse zwischen Bossuet und Leibniz über den alttestamentlichen Kanon des Konzils von Trient; S. 217–240: Miller, Patrick D.: Der Kanon in der gegenwärtigen amerikan. Diskussion.

2. Altes Testament

Ascribe to the Lord. Biblical & other studies in memory of Peter C(ampbell) **Craigie**. Ed. by Lyle Eslinger & Glen Taylor. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. XV, 633 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXVII; £ 30,–; p. 593–597: Bibliography P. C. Craigie; [cont.:] p. 3–10: Cunchillos, J.-L.: Que mère se réjouisse de père. Traduction et commentaire de KTU 2.16; p. 11–19: Harrison, R. K.: Philistine origins: A reappraisal; p. 21–27: Kitchen, K. A.: Of bedspreads and hibernation: From Rio de Janeiro to the Middle Euphrates; p. 29–53: Kleven, T.: Kingship in Ugarit ‹KTU 1.16 I 1–23›; p. 55–67: Pardee, D.: A new datum for the meaning of the divine name **Milkashtart**; p. 69–90: Saade, G.: La vie intellectuelle et l'enseignement à Ougarit; p. 93–98: Bordreuil, P.: *mizzēbul lô*: à propos de **psaume 49:15**; p. 99–107: De Moor, J. C.: 'O death, where is thy sting?'; p. 109–116: Dietrich, M. – O. Loretz: Von hebräisch 'm/lpny ‹**Ps 72:5**› zu ugaritisch 'm "vor"; p. 117–125: Dressler, H. H. P.: The lesson of **Proverbs 26:23**; p. 127–132: Gordon, C. H.: Ugaritic RBT / RABĪTU; p. 133–149: Parker, S. B.: The birth announcement; p. 151–177: Taylor, J. G.: A first and last thing to do mourning: KTU 1.161 and some parallels; p. 179–201: Watson, W. G. E.: Some additional wordpairs; p. 205–235: Aufrecht, W. E.: Genealogy and history in ancient Israel; p. 237–251: Auld, G.: Word of God and word of man: Prophets and canon; p. 253–264: Caquot, A.: Cinq observations sur le Psaume **45**; p. 265–287: Combs, E.: Has Yhwh cursed the ground? Perplexity of interpretation in **Genesis 1–5**; p. 289–301: Culley, R. C.: Psalm **88** among the complaints; p. 303–318: Deroche, M. P.: The *rûaḥ 'ĕlōhîm* in **Gen 1:2c**; p. 319–339: Dion, P. E.: Institutional model and poetic creation: The first song of the servant of the Lord and appointment ceremonies; p. 341–361: Eslinger, L.: A change of heart: **1 Samuel 16**; p. 363–383: Foley, C. M.: Pursuit of the inscrutable: a literary analysis of **Psalm 23**; p. 385–398: Forrest, R. W. E.: The two faces of **Job**: Imagery and integrity in the prologue; p. 399–419: Gibson, J. C. L.: On **evil** in the Book of **Job**;p. 421–455: Gray, J.: Israel in the **Song** of **Deborah**; p. 457–480: Hobbs, T. R.: An experiment in militarism; p. 481–492: Millard, A. R.: King Og's bed and other ancient ironmongery; p. 493–507: Polzin, R.: On taking renewal seriously: **1 Sam 11:1–15**; p. 509–527: Renfroe, F.: Persiflage in Psalm **137**; p. 529–543: Rogerson, J.: Can a doctrine of providence be based on the Old Testament?; p. 545–555: Sandys-Wunsch, J.: A tale of two critics: A hermeneutical story with a moral for those born since 1802; p. 557–566: Taylor, J. G.: The two earliest known representations of Yahweh; p. 567–589: Walters, S.: The light and the dark.

Westermann, Claus: Bedeutung und Funktion des Imperativs in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. – Der Weg zum Menschen. Zur philosoph. und theolog. Anthropologie. Für A. Deissler ..., Frb/B 1989, 13–27; S. 28–45: Ruppert, Lothar: „Machen wir uns einen Namen ..." ‹**Gen 11,4**›. Zur Anthropologie der vorpriesterlichen Urgeschichte; S. 46–61: Cazelles, Henri: Der persönliche Gott Abrahams und der Gott des Volkes Israel; S. 62–81: Schreiner, Josef: Unter Gottes **Treue**; S. 82–97: Scharbert, Josef: Der „Geist" und die Schriftpropheten; S. 98–109: Groß, Heinrich: Der Mensch als neues Geschöpf ‹**Jer 31**; **Ez 36**; **Ps 51**›; S. 110–133: Mosis, Rudolf: Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenden Heils nach **Hos 2,16f**; S. 134–152: Jeremias, Jörg: Tod und Leben in **Am 5,1–17**; S. 153–172: Haag, Ernst: Psalm **1**. Lebensgestaltung nach dem alttestamentlichen Menschenbild; S. 173–182: Zenger, Erich: Vom Segen der Brüderlichkeit. Überlegungen zum Verständnis des **133. Psalms**; S. 183–200: Ohler, Annemarie: Der Mann im **Hohenlied**; S. 201–216: Lohfink, Norbert: **Kohl 1,2** „alles ist Windhauch" – universale oder anthropologische Aussage?; S. 329–338: Barthélemy, D.: „Un seul", „un nouveau ou un autre"? À propos de l'intervention du Seigneur sur le cœur de l'homme selon **Ez 11,19a** et des problèmes de critique textuelle qu'elle soulève.

Schmidt, Ludwig: Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion von **Genesis 27,1–45**. – ZAW 98, 1988, 159–182; p. 183–198: Marx, Alfred: Sacrifice de reparation et rites de levée de sanction; p. 199–216: Toorn, K. van der: Echoes of Judaean necromancy in **Isaiah 28,7–22**; p. 217–243: Kottsieper, Ingo: Anmerkungen zu Pap. Amherst 63. I: 12,11–19 – Eine aramäische Version von **Ps 20***; p. 244–260: Stuhlhofer, Franz: Der Ertrag von Bibelstellenregistern für die Kanonsgeschichte; p. 261–263: Ska, Jean Louis: L'ironie de Tamar ‹**Gen 38**›; p. 264–267: Garbini, Giovanni: Le Serpent d'Airain et Moïse.

Barré, Lloyd M.: The rhetoric of political persuasion. The narrative artistry and political intentions of **2 Kings 9–11**. – Wash, DC.: The Catholic Biblical Association of America 1988. IX, 161 p. = The Catholic Biblical quarterly. Monograph series XX; $ 4,– [Diss., Vanderbilt]

Yee, Gale A.: The anatomy of biblical parody: The dirge form in **2 Samuel 1** and **Isaiah 14**. – CBQ 50, 1988, 565–586; p. 587–599: Kselman, John S.: **Psalm 146** in its context; p. 600–603: Murphy, Roland E.: Wisdom and eros in **Proverbs 1–9**.

Jeansonne, Sharon Pace: The old Greek translation of **Daniel 7–12**. – Wash, DC.: The Catholic Biblical Association of America 1988. 147 p. = The Catholic Biblical quarterly. Monograph series XIX; $ 4,–.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire de **Psaume XXXII**. – VT 38, 1988, 257–285; p. 286–292: Cogan, M.: For we, like you, worship your God. Three biblical portrayals of Samaritan origins; p. 293–301: Hubbard, Robert L.: **Ruth IV 17**: a new solution; p. 302–323: Moberly, R. W. L.: The earliest commentary on the Akedah; p. 324–332: Weinfeld, Moshe: Historical facts behind the Israelite settlement pattern.

Rofé, Alexander: The arrangement of the laws in Deuteronomy. – ETL 64 1988, 265–286.

Nielsen, Kristen: There is hope for a tree. The **tree** as metaphor in Isaiah. – Sheffield: JSOT Press 1989. 301 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXV; £ 20,–.

Schubert, Mathias: Schöpfungstheologie bei **Kohelet**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 212 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XV; sfr 54,– [Diss., Leipzig. Überarb.]

Levison, John R.: Portraits of Adam in early Judaism: from **Sirach** to 2 Baruch. – Sheffield: JSOT Press 1988. 255 p. = Journal for the study of the Pseudepigrapha. Suppl. series I; £ 30,–.

Barr, James: The variable spellings of the Hebrew Bible. – Lo: Brit. Academy; Oxford: Oxford Univ. Press 1989. 239 p. = Schweich lectures British Academy 1986; £ 27,50.

Martin-Achard, Robert: La **mort** en face selon la bible hébraïque. – Genève: Ed. Labor et Fides 1988. 136 p. = Essais bibliques XV; sfr 24,–.

Grabbe, Lester L.: Etymology in early Jewish interpretation. The **Hebrew names** in **Philo**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XVI, 268 p. = Brown Judaic studies CXV; $ 49,95.

Burgmann, Hans: Die **essenischen Gemeinden** von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier ‹130 ante – 68 post›. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 541 S., 1 Abb. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VIII; sfr 82,–.

Olyan, Saul M.: **Asherah** and the cult of Yahweh in Israel. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 100 p. = Society of biblical literature. Monograph series XXXIV; paper $ 12,95.

3. Neues Testament

Studien zum **Matthäusevangelium**. Festschrift für Wilhelm **Pesch**. Ludger Schenke (Hrsg.). – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 317 S. = Stuttgarter Bibelstudien; DM 39,–; [enth.:] S. 11–24: Böcher, Otto: Matthäus und die Magie; S. 25–46: Broer, Ingo: Bemerkungen zur Redaktion der Passionsgeschichte durch Matthäus; S. 47–77: Dautzenberg, Gerhard: Mt **5,43c** und die antike Tradition von der jüdischen Misanthropie; S. 79–106: Giesen, Heinz: Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangeliums; S. 107–126: Hahn, Ferdinand: Die eschatologische Rede Matthäus **24** und **25**; S. 127–155: Hoffmann, Paul: Der Q-Text der Sprüche vom Sorgen. Mt **6,25–33**/Lk **12,22–31**. Ein Rekonstruktionsversuch; S. 157–177: Knoch, Otto: Kenntnis und Verwendung des Matthäus-Evangeliums bei den Apostolischen Vätern; S. 179–200: Lohfink, Norbert: Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt **21,1–17**; S. 209–225: Mussner, Franz: Die Stellung zum Judentum in der „Redenquelle" und in ihrer Verarbeitung bei Matthäus; S. 227–243: Pesch, Rudolf: „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin ..." ‹Mt **18,20**›. Zur Ekklesiologie eines Wortes Jesu; S. 245–268: Schenke, Ludger: Die Interpretation der Parabel von den „Arbeitern im Weinberg" ‹Mt **20,1–15**› durch Matthäus;

S. 269–282: Schnackenburg, Rudolf: Großsein im Gottesreich. Zu Mt **18,1–5**; S. 283–297: Schneider, Gerhard: „Im Himmel – auf Erden", eine Perspektive matthäischer Theologie; S. 299–317: Zeller, Dieter: Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt **5–7**) und der hellenistische Gesetzgeber.

Text and testimony. Essays on New Testament and Apocryphal literature in honour of A. F. J. **Klijn**. Ed. by T. Baarda ... – Kampen: Kok 1988. 286 p.; hfl 75,–; [cont.:] p. 9–23: Aland, Kurt: Noch einmal: der *Rotas/sator-Rebus*; p. 24–38: Baarda, T.: 'She recognized Him.' Concerning the origin of a peculiar textual variation in **John 20,16** Sy^s; p. 39–45: Birdsall, J. Neville: The Georgian versions of the **Acts** of the **Apostles**; p. 46–55: Bouwman, Gijs: Der Anfang der Apostelgeschichte und der ‚westliche' Text; p. 56–65: Broek, Roelof van den: Der Brief des **Jakobus** an Quadratus und das Problem der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem ‹Eusebius, HE IV, 5,1–3›; p. 66–78: Charlesworth, J. H.: Biblical interpretation: The crucible of the pseudepigrapha; p. 79–90: Cirillo, L.: Le baptême, remède à la concupiscence, selon la catéchèse ps.-clémentine de Pierre: Hom. XI 26 ‹Réc. VI 9; IX 7›; p. 91–110: Drijvers, H. J. W. – G. J. Reinink: Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten; p. 111–122: García Martínez, F.: Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament; p. 123–131: Hilhorst, A.: Biblical metaphors taken literally; p. 132–141: Iersel, B. M. F. van: He will baptize you with Holy Spirit ‹**Mark 1,8**›; p. 142–151: Jonge, M. de: Jesus' death for others and the death of the Maccabean martyrs; p. 152–161: Luttikhuizen, G. P.: The Jewish factor in the development of the Gnostic myth of origins: Some observations; p. 162–169: Metzger, Bruce M.: Greek manuscripts of John's Gospel with 'Hermeneiai'; p. 170–176: Moir, Ian A.: Fam. 272 – A new family of manuscripts in the 'Pericope Adulterae' ‹**John 7,53–8,11**›?; p. 177–186: Mussies, Gerard: Joseph's dream ‹Matt 1,18–23› and comparable stories; p. 187–192: Petersen, William L.: An important unnoticed diatessaronic reading in Turfan fragment M-18; p. 193–199: Quispel, Gilles: The Gospel of Thomas and the trial of Jesus; p. 200–211: Reiling, J.: Wisdom and the spirit. An exegesis of **1 Corinthians 2,6–16**; p. 212–224: Roldanus, J.: L'héritage d'Abraham d'après Irénée; p. 225–241: Rordorf, W.: In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?; p. 242–246: Smit Sibinga, T. J.: **Acts 9,37** and other cases of ellipsis obiecti; p. 247–254: Strecker, Georg: Der Antichrist. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von **1 Joh 2,18.22**; **4,3** und **2 Joh 7**; p. 255–261: Treu, Kurt: ‚Apocryphe relatif à Jacob et Joseph' (van Haelst no. 571) und der Sitz im Leben von Apocrypha-Papyri; p. 262–275: Vorster, Willem S.: The Protevangelium of **James** and intertextuality; p. 276–285: Hilhorst, A.: A bibliography of A. F. J.: Klijn.

Aus, Roger: Water into wine and the beheading of John the Baptist. Early Jewish-Christian interpretation of **Esther 1** in **John 2:1–11** and **Mark 6:17–29**. – Atlanta, Ga: Scholars Pr. 1988. X, 76 p. = Brown Judaic studies CL; $ 25,95.

Schmithals, Walter: Der **Römerbrief**. Ein Kommentar. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 583 S.; Lw. DM 128,–.

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

Benéitez, Manuel: Algunas reflexiones en torno al «Séptimo Sello» del Apocalipsis ‹**Apc 8,1**›. – EE 63, 1988, 29–62.

Berger, Klaus: Hermeneutik des Neuen Testaments. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 456 S.; Lw. DM 68,–.

Dormeyer, Detlev: **Evangelium** als literarische und theologische Gattung. – Dmst: Wiss. Buchges. 1989. VIII, 200 S. = Erträge der Forschung CCLXIII; kart. DM 40,–.

Theissen, Gerd: **Lokalkolorit** und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitr. zur Geschichte der synoptischen Tradition. – Frb/S: Univ.–Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 333 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus VIII; sfr 84,–.

Carroll, John T.: Luke's portrayal of the pharisees. – CBQ 50, 1988, 604–621; p. 622–631: Walker, William O.: Text-critical evidence for interpolations in the Letters of Paul; p. 632–645: Johnson, Luke Timothy: The mirror of remembrance ‹**James 1:22–25**›

Luke-Acts and the Jewish people. Eight critical perspectives. Ed. by Joseph B. Tyson. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 157 p.; $ 15,95; [cont.:] p. 11–20: Jervel, Jacob: The Church of Jews and godfearers; p. 21–34: Tiede, David L.: "Glory to thy people Israel": Luke-Acts and the Jews; p. 35–50: Moessner, David P.: The ironic fulfillment of Israel's glory; p. 51–75: Sanders, Jack T.: The Jewish people in Luke-Acts; p. 76–82: Salmon, Marilyn: Insider or outsider? Luke's relationship with Judaism; p. 83–101: Tannehill, Robert C.: Rejection by and turning to gentiles: The pattern of Paul's mission in Acts; p. 102–123; p. 102–123: Cook, Michael J.: The mission to the Jews in Acts: Unraveling Luke's "Myth of the 'Myriads'"; p. 124–137: Tyson, Joseph B.: The problem of Jewish rejection in Acts.

Carroll, John T.: Response to the end of history. **Eschatology** and situation in **Luke-Acts**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VII, 208 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCII; $ 19,95. [Diss., Princeton]

Ferraro, Giuseppe: La **gioia** di Cristo nel quarto vangelo. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 308 p. = Studi biblici LXXXIII; Lire 32 000.

Beker, Johan Christiaan: Der **Sieg Gottes**. Eine Untersuchung zur Struktur des **paulinisch**en Denkens. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 108 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXII.

Houwelingen, Pieter Harry Robert van: De tweede trompet. De authenticiteit van de tweede brief van **Petrus**. – Kampen: Kok 1988. 318 blz.

Watson, Duane Frederick: Invention, arrangement, and style. Rhetorical criticism of **Jude** and **2 Peter**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XII, 214 p. = Society of biblical literature. Dissertations series CIV. [Diss., Duke]

Dschulnigg, Peter: Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die **Gleichnisse** der **PesK** im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament. – Bern [u. a.:] Lang 1988. XVII, 654 S. = Judaica et Christiana XII; sfr 79,50 [Habil.-Schrift, Luzern]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Augsburg**. Die Sign.-gruppen Cod. I. 3 und Cod. III. 1. Bearb. von Karin Schneider. – Wiesb: Harrassowitz 1988. 875, (15) S., Ill. = Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg II, 1; Lw. DM 278,–.

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Katalog über die C-Sammlung. Bd. I: Handschriften C I–IV, 1–50 [Hauptbd.]; Register. – Stockholm: Almqvist och Wiksell Intern. 1988. XI, 340 p.; 162 p. = Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI = Acta Universitatis Upsaliensis.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kaiser, Philipp: Vom Sinn der Geschichte. – Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag, Ffm [u. a.:] (1988), 23–38; S. 55–66: Hagenbüchle, Roland: Paradoxes Denken: Zum geschichtlichen Wandel einer Erkenntnisform; S. 85–110: Sutor, Bernhard: „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (Pius XII.). Die Deutung eines Grundsatzes unter dem Aspekt von Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre; S. 111–120: Wilke, Jürgen: Die Kirche und ihr Nachrichtenwert; S. 121–143: Rosen, Klaus: Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung. Zur historischen Methode und Glaubwürdigkeit der Evangelien; S. 145–165: Barcelò, Pedro: Das Christentum auf dem Weg zur Staatsreligion des römischen Reiches; S. 167–176: Daltrop, Georg: Die Rezeption des Konstantinsbogens im Quattrocentozyklus der Sixtinischen Kapelle (4 Abb.); S. 177–186: Steer, Georg: Der Eichstätter Schreiber und notarius Konrad Pegner. Zu einer Forschungsperspektive der spätmittelalterlichen Bildungsgeschichte; S. 187–212: Dickerhof, Harald: Kartäusisches Apostolat in Leben und Werk des **Dionysius** von **Rijkel** (1402/03–1471); S. 213–223: Endres, Rudolf: Die Verbreitung der Schreib- und Lesefähigkeit zur Zeit der Reformation; S. 335–357: Burkhardt, Johannes: Die Anfänge des europäischen Konservativismus. Frühkonservative Argumentationsformen in der päpstlichen Diplomatie der **Ära Torrigiani** ‹1758–1769›; S. 397–419: Repgen, Konrad: Ein belgischer Augenzeuge der Judenpogrome im November 1938 in Köln; S. 443–465: Pötzl, Walter: Wallfahrten gegen das Hakenkreuz; S. 467–495: Witetschek, Helmut: Kirche und Politik im Spiegel der Hirtenbriefe der bayerischen Bischöfe in der Weimarer Zeit ‹1920–1933›; S. 497–524: Ziegler, Walter: Haben die deutschen Bischöfe im Dritten Reich versagt? Kritische Überlegungen zu einem vielbehandelten Thema.

Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. I: Varianten zu Matthäus. – Frb/B: Herder 1988. 48, 496 S. = Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel XIII; kart. DM 218,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Neymeyr, Ulrich: Die christlichen **Lehrer** im **zweiten** Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. – Lei [u. a.:] Brill 1989. X. 279 S.; hfl 108,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Quellet, Henri: Concordance verbale du De patientia de **Tertullien**. – Hild, Zü, NY: Olms 1988. 346 p. = Alpha–Omega. Reihe A: Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie XCVII; kart. DM 98,–.

Heimann, Peter: Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des **Origenes**. – Tü: Katzmann 1988. 292 S. = Theologische Beiträge und Forschungen V; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Vivian, Tim: Saint **Peter** of **Alexandria**, bishop and martyr. – Phil: Fortress Pr. 1988. XVI, 231 p. = Studies in antiquity and christianity; $ 39,95 [Diss., Santa Barbara. Univ. of California]

Hanson, Richard Patrick Crosland: The search for the Christian doctrine of God. The **Arian controversy 318–381**. – Edinburgh: Clark 1988. XXI, 931 p.; £ 34,95.

Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus **Mayer** OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Adolar Zumkeller OSA. – Wü: Augustinus-Verl. 1989. LXIV, 670 S. = Cassiciacum XL; kart. DM 248,–; [enth.:] S. 3–19: Lamirande, Emilien: Quand **Monique**, la mère d'Augustin, prend la parole; S. 21–35: Zumkeller, Adolar: Die geplante **Eheschließung** Augustins und die Entlassung seiner Konkubine. Kulturgeschichtlicher und rechtlicher Hintergrund von *conf.* 6,23 und 25; S. 37–51: Raveaux, Thomas: Aduersus Judaeos – **Antisemitismus** bei Augustinus?; S. 53–61: Doignon, Jean: Développements stoïcisants d'Augustin autour de l'‹exemplum› cicéronien d'Orata. De la peur à la vigilance et à la foi dans les Dialogues de Cassiciacum; S. 63–73: Stead, G. Christopher: Augustine's «De Magistro»: a philosopher's view; S. 75–90: Coyle, J. Kevin: Augustine's two treatises «De moribus». Remarks on their textual history; S. 91–103: Grossi, Vittorino: Ancora sull'**unità** delle **Confessioni**. Indicazioni dalla domanda antropologica?; S. 105–120: Feldmann, Erich: Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in *conf.* 5,3ff.; S. 123–151: Decret, François: Aspects de l'Eglise Manichéenne – Remarques sur le manuscrit de Tébessa; S. 153–182: Kasper, Clemens M.: Der Beitrag der Mönche zur Entwicklung des **Gnadenstreites** in **Südgallien**, dargestellt an der Korrespondenz des Augustinus, Prosper und Hilarius; S. 185–199: Bartelink, Gerard: Einige Bemerkungen über Augustins Verhältnis zur **Umgangssprache**; S. 201–216: Bastiaensen, Antoon A. R.: Quelques observations sur la terminologie du **martyre** chez saint Augustin; S. 217–230: Kursawe, Barbara: Die Bedeutung von **excitare** im Werk Augustins; S. 233–249: Pfligersdorffer, Georg: **Philokalie** und **Gottesliebe**. Eine vergleichende Annäherung von Platon und Augustinus; S. 251–266: Turienzo, Saturnino Alvarez: **Velle-posse**: Un tópico antropológico-moral agustiniano; S. 267–288: Bavel, Tarsicius Jan van: **Woman** as the image of God in Augustine's «De Trinitate XII»; S. 289–300: Soennecken, Silvia: Die Rolle der **Frau** in Augustins «De Genesi ad litteram»; S. 303–324: Berrouard, Marie-François: La permanence à travers le temps de la foi dans le Christ selon saint Augustin; S. 325–339: Bonner, Gerald: «Christus Sacerdos»: The roots of Augustine's **anti-**

Donatist polemic; S. 341–361: Dodaro, Robert: «**Christus Iustus**» and fear of death in Augustine's dispute with Pelagius; S. 363–367: Weismann, Francisco J.: Características eclesiales-comunitarias de la **Cristología** de los «Tractatus in Iohannis Evangelium»; S. 369–381: Dideberg, Dany: **Caritas**. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité; S. 383–407: Ring, Thomas G.: **Römer 7** in den «Enarrationes in Psalmos»; S. 409–423: Schindler, Alfred: Imputative **Rechtfertigung** bei Augustin?; S. 427–438: Gál, Ferenc: Augustins anbetende Schau des Mysteriums; S. 439–444: Oroz Reta, José: Conversión a la fe y virginidad de la mente. Apuntes de doctrina agustiniana; S. 445–459: Fitzgerald, Allan: **Almsgiving** in the works of Saint Augustine; S. 461–495: Klöckener, Martin: Das eucharistische **Hochgebet** bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung; S. 497–513: Studer, Basil: «**Delectare** et **prodesse**», ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus; S. 517–522: Cristiani, Marta: «Plus quam homo.» **Santità** e **umanità** dell'Evangelista Giovanni fra Agostino e Giovanni Eriugena; S. 523–527: Opelt, Ilona: Augustinus bei **Dante**; S. 529–563: Turrado, Argimiro: **Gracia** y **libre albedrío** en S. Agustín y en Lutero. La tragedia de la incomprensión en el s. 16 y la hermenéutica de la culturas; S. 565–578: Oort, Johannes van: Augustinus, Voetius und die Anfänge der **Utrechte**r Universität; S. 579–607: Eckermann, Willigis: Die «Betrachtungen» Alois **Güglers** ‹1782–1827› zu Augustins «De doctrina christiana»; S. 609–643: Biedermann, Hermenegild M.: Augustinus in der neueren griechischen Theologie; S. 645–657: Patock, Coelestin: Augustinus in der sowjetischen Lexikographie; S. 659–663: Tretter, Hannelore – Coelestin Patock: Russische Augustinus-Übersetzungen und Literatur russischer Autoren über Augustinus; S. 665–670: Madec, Goulven: Pour la documentation augustinienne.

Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des **Theodor** von **Mopsuestia**. Syrischer Text mit vollst. Wörterverzeichnis hrsg. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XXXIII, 131 S. = Göttinger Orientforschungen I, 29; kart. DM 34,–.

Evans, Gillian Rosemary: The thought of **Gregory** the **Great**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. XI, 164 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 2; £ 7,95.

Straw, Carole Ellen: Gregory the Great. Perfection in imperfection. – Berkeley [e. a.:] Univ. of California Pr. 1988. 295 p. = Transformation of the classical heritage XIV; $ 35,–.

Meyvaert, Paul: The enigma of Gregory the Great's dialogues: A response to Francis Clark. – JEH 39, 1988, 335–381.

4. Mittelalter und Neuzeit

Aspects de l'anticlericalisme du moyen age a nos jour. Hommage à Robert **Joly**. Colloque de Bruxelles, Juin 1988. Ed. par Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1988. 196 p. = Problèmes d'histoire du Christianisme XVIII, 1988; [cont.:] p. 15–22: Plard, Henri: Anticlérical, anticléricalisme: évolution de ces termes; p. 23–34: Despy, Georges: Hérétiques ou anticléricaux? Les «**cathares**» dans nos régions avant 1300; p. 35–46: Bierlaire, Franz: Erasme et Rabelais: d'un anticléricalisme l'autre?; p. 47–56: Boudin, Hugh R.: L'anticléricalisme puritain: un paradoxe?; p. 57–72: Méchoulan, Henry: L'anticléricalisme d'**Uriel** da **Costa** et de **Spinoza** face à l'orthodoxie; p. 73–86: Bernard, Bruno: «Variations sur un thème» dans l'historiographie belge des **XIX**e et **XX**e siècles: l'anticléricalisme de Patrice-François de **Neny** (1716–1784); p. 87–102: Hasquin, Hervé: L'anticléricalisme économique au **XVIII**e siècle à propos du monachisme et de la dîme; p. 103–134: Weill, Georges J.: L'affaire **Mortara** et l'anticléricalisme en Europe à l'époque du **Risorgimento**; p. 135–148: Puissant, Jean: Démocratie, socialisme, anticléricalisme, et inversement; p. 149–162: Morelli, Anne: La caricature anticléricale en **Belgique** aux **XIX**e et **XX**e siècles. Une continuité?; p. 163–192: Ferrer Benimeli, José A.: L'anticléricalisme pendant la guerre civile d'**Espagne**.

5. Mittelalter

Fälschungen im Mittelalter. Internat. Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986. Teil I–V. – Han: Hahnsche Buchhandlung 1988. 780 S., 748 S., 726 S., 724 S., 752 S. = MGH Schriften XXXIII, 1–5; [enth. u. a.:] Band I: S. 69–82: Eco, Umberto: Tipologia della falsificazione; S. 83–98: Fuhrmann, Horst: Von der Wahrheit der Fälscher; S. 101–119: Brown, Elizabeth A. R.: Falsitas pia sive reprehensibilis. Medieval forgers and their intentions; S. 121–132: Schmale, Franz-Josef: Fälschungen in der Geschichtsschreibung; S. 133–152: Luscombe, David: **Denis** the **Pseudo-Areopagite** in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla; S. 153–163: Brunhölzl, Franz: **Adsonis Columbinus** oder Von der Wahrheit, vom Schwindel und von der Literatur; S. 165–188: Goetz, Hans-Werner: Fälschung und Verfälschung der Vergangenheit. Zum Geschichtsbild der Streitschriften des Investiturstreits; S. 205–240: Borgolte, Michael: Fiktive Gräber in der Historiographie. **Hugo** von **Flavigny** und die Sepultur der Bischöfe von Verdun; S. 395–416: Potkowski, Edward: Fiktive Biographien in den Katalogen polnischer Bischöfe von Jan Długosz; S. 519–550: Boshof, Egon: Gefälschte „Stiftbriefe" des 11./12. Jahrhunderts aus bayerisch-österreichischen Klöstern; S. 551–585: Schmid, Karl: Namenseinträge im Codex Foroiuliensis. Bemerkungen zum Fälschungsproblem in der Gedenküberlieferung; S. 643–674: Linehan, Peter: The **Toledo** forgeries c. 1150 – c. 1300; S. 675–714: Feige, Peter: Zum Primat der Erzbischöfe von **Toledo** über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253; Band II: S. 11–49: Landau, Peter: Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian; S. 51–65: Gaudemet, Jean: «Traduttore, traditore» – Les **Capitula Martini**; S. 67–77: Reynolds, Roger E.: Pseudonymous liturgica in early medieval canon law collections; S. 79–110: Schmitz, Gerhard: Die Waffe der Fälschung zum Schutz der Bedrängten? Bemerkungen zu gefälschten Konzils- und Kapitularientexten; S. 111–127: Hartmann, Wilfried: Fälschungsverdacht und Fälschungsnachweis im früheren Mittelalter; S. 129–150: Schneider, Herbert: **Ademar** von **Chabannes** und Pseudoisidor – der „Mythomane" und der Erzfälscher; S. 151–156: Somerville, Robert: "Pope Clement in a Roman Synod" and pastoral work by monks; S. 157–190: Stürner, Wolfgang: Das Papstwahldekret von 1059 und seine Verfälschung. Gedanken zu einem neuen Buch; S. 191–215: Capitani, Ovidio: Status quaestionis dei falsi berengariani: note sulla prima fase della disputa; S. 217–240: Fornasari, Giuseppe: Verità, tradimento della verità e falsità nell'epistolario di Gregorio VII: un abbozzo di ricerca; S. 241–262: Blumenthal, Uta-Renate: Fälschungen bei Kanonisten der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts; S. 263–287: Gilchrist, John: The influence of the monastic forgeries attributed to Pope **Gregory I** (JE †1951) and **Boniface IV** (JE †1996); S. 289–300: Munier, Charles: Gratiani patristica apocrypha vel incerta; S. 301–318: Weigand, Rudolf: Fälschungen als Paleae im Dekret Gratians; S. 319–361: Duggan, Charles: *Improba pestis falsitatis*. Forgeries and the problem of forgery in twelfth-century decretal collections (with special reference to English cases); S. 363–373: Pennington, Kenneth: **Panormitanus**'s lectura on the decretals of Gregory IX; S. 375–395: Meduna, Brigitte: Ein Versuch zur Bekämpfung erschlichener Rechtstitel in der päpstlichen Kanzlei des hohen Mittelalters. Die „**non obstantibus**"-Formel in päpstlichen Justizbriefen von Alexander III. bis Innocenz III.; S. 397–411: Marchetto, Agostino: La «fortuna» di una falsificazione. Lo spirito dello Pseudo-Isidoro aleggia nel nuovo Codice di Diritto Canonico?; S. 413–490: Pohlkamp, Wilhelm: *Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung; S. 491–507: Linder, Amnon: Constantine's ‚Ten laws' series; S. 509–536: Zeillinger, Kurt: **Otto III.** und die Konstantinische Schenkung. Ein Beitrag zur Interpretation des Diploms Kaiser Ottos III. für Papst Silvester II. (DO III. 389); S. 537–544: Quillet, Jeannine: Autour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Age: Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues; S. 545–576: Nehlsen, Hermann: Der Schutz von Rechtsaufzeichnungen gegen Fälscher in den Germanenreichen; S. 577–605: Herde, Peter: Die **Bestrafung** von Fälschern nach weltlichen und kirchlichen Rechtsquellen; S. 607–626: Diener, Hermann (†): Strafvollzug an der päpstlichen Kurie im 14. Jahrhundert. Aus den Registern des päpstlichen Kerkermeisters und des Großpönitentiars; Band III: S. 69–113: Pitz, Ernst: Erschleichung und Anfechtung von Herrscher- und Papsturkunden vom 4. bis 10. Jahrhundert; S. 115–142: Anton, Hans Hubert: Der **Liber Diurnus** in angeblichen und verfälschten Papstprivilegien des früheren Mittelalters; S. 315–326: Kölzer, Theo: Zu den Fälschungen für St. Maximin in Trier; S. 327–371: Goetting, Hans: Die gefälschten Gründungsurkunden für das Reichsstift **Gandersheim**; S. 373–396: Krüger, Karl Heinrich: **Corveys** Anspruch auf Rügen im 12. Jahrhundert; S. 397–431: Theuerkauf, Gerhard: Urkundenfälschungen der Stadt und des Domkapitels Hamburg in der Stauferzeit; S. 535–549: Kraus, Andreas: **Saint-Denis** und **Regensburg**: Zu den Motiven und zur Wirkung hochmittelalterlichen Fälschungen; S. 573–582: Fuchs, Franz: Urkundenfälschungen des Augustinerchorherrenstifts **St. Mang** in Stadtamhof bei Regensburg; S. 611–624: Frenz, Thomas: Die angeblichen Gründungsprivilegien des Klosters **Kempten** und ihre Rolle im Streit zwischen Stift und Reichsstadt Kempten. Ein Beispiel spätmittelalterlicher Urkundenkritik; Band IV: S. 129–136: Battelli, Giulio: Documenti falsi introdotti dolosamente nell'Archivio e nella Biblioteca Vaticana nel 1933 e 1934; S. 159–166: Dolcini, Carlo: Il falso diploma di Carlo Magno per la Chiesa di **Ravenna** (787); S. 237–263: Weidemann, Margarete: Das Testament des Bischofs **Aldricus** von **Le Mans** – eine Fälschung?; S. 499–521: Labuda, Gerard: Über die angeblichen und vermuteten Fälschungen des Deutschen Ordens in Preußen; S. 673–702: Melville, Gert: Verwendung, Schutz und Mißbrauch des Siegels bei den **Cluniazensern** im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert; Band V: S. 11–37: Constable, Giles: Forged letters in the Middle Ages; S. 39–62: Beyer, Heinz-Jürgen: Der Papst kommt ... Science & Fiction in der **Lombardei** (1132); S. 95–120: Benton, John F. (†): The correspondence of **Abelard** and **Heloise**; S. 121–165: Silvestre, Hubert: Die Liebesgeschichte zwischen Abaelard und Heloise: der Anteil des Romans; S. 121–200: Fraioli, Deborah: The importance of satire in Jerome's Adversus Jovinianum as an argument against the authenticity of the Historia Calamitatum; S. 201–224: Bredero, Adriaan H.: Der Brief des heiligen **Bernhard** auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung; S. 225–242: Piazzoni, Ambrogio M.: Falsificazione o falsa attribuzione? Note a proposito delle opere di **Guglielmo** di **Saint-Thierry**; S. 243–260: Zaganelli, Gioia: Le lettere del **Prete Gianni**. Di un falso e delle sue verità; S. 261–282: Graus, František: Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit; S. 283–319: Scheibelreiter, Georg: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität; S. 321–343: Speyer, Wolfgang: Religiöse Betrüger. Falsche göttliche Menschen und Heilige in Antike und Christentum; S. 345–359: Machielsen, J.: Contribution à l'étude de la pseudépigraphie médiévale en matière patristique. Problèmes d'attribution et de remaniement des textes homilétiques; S. 361–368: Dekkers, Eligius: Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen Age; S. 369–384: Wood, Ian N.: Forgery in Merovingian hagiography; S. 385–401: Keefe, Susan Ann: The claim of authorship in Carolingian baptismal expositions: The case of **Odilbert** of **Milan**; S. 403–415: Heyen, Franz-Josef: Fälschung und Legende. Das Beispiel der **Trier**er Märtyrerlegende; S. 417–431: Mischlewski, Adalbert: Die Antoniusreliquien in Arles – eine heute noch wirksame Fälschung des 15. Jahrhunderts; S. 433–439: Leonardi, Claudio: Menzogne agiografiche: il caso di Chiara da Montefalco; S. 441–455: Pasztor, Edith: Falsi e tradizioni apocrife nella «quaestione francescana»; S. 457–473: Zovatto, Pietro: Il «falso» nella devozione a S. **Antonio** di **Padova**; S. 475–484: Schmugge, Ludwig: Der falsche Pilger; S. 485–504: Giese, Wolfgang: Die **lancea Domini** von **Antiochia** (1098/99); S. 505–518: Prawer, Joshua: Gefälschte hebräische Itinerarien des Heiligen Landes aus dem Mittelalter; S. 519–531: Dan, Joseph: Pseudepigraphy in medieval Jewish mysticism in Germany; S. 533–583: Lotter, Friedrich: Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 („Rintfleisch") und 1336–1338 („Armleder"); S. 585–610: Walsh, Katherine: Wie ein Bettelorden zu (s)einem Gründer kam. Fingierte Traditionen um die Entstehung der Augustiner-Eremiten; S. 611–635: Lerner, Robert

E.: On the origins of the earliest Latin pope prophecies: A reconsideration; S. 637–658: Schimmelpfennig, Bernhard: Römische **Ablaß**fälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts; S. 659–668: Boockmann, Hartmut: Ablaßfälschungen im 15. Jahrhundert.

6. Gesamte Neuzeit

Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen. Hrsg. von Heiner Timmermann. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1989. 430 S., Ill., graph. Darst. = Forum Politik VI; kart. DM 48,–.

Weber, Christoph: **Familienkanonikate** und **Patronatsbistümer**. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus im neuzeitlichen **Italien**. – B: Duncker & Humblot 1988. 326 S. = Historische Forschungen XXXVIII.

Närger, Nikolaus: Das Synodalwahlsystem in den deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1988. XVIII, 287 S. = Jus ecclesiasticum XXXVI; kart. DM 68,– [Diss., Tübingen]

7. Reformation und katholische Reform

Gerlo, Alois: **Erasmus** von **Rotterdam**. 7 studies. – Nieuwkoop: de Graaf 1988. 79 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XLI; hfl 40,–.

Ní Chuilleanáin, Eiléan: The debate between Thomas **More** and William **Tyndale**, 1528–33: Ideas on literature and religion. – JEH 39, 1988, 382–411.

Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation. Referate, gehalten am Schweizerischen Historikertag vom 23. 10. 1987 in Bern. – Basel: Schwabe 1988. 122 S. = Itinera VIII; [enth.:] S. 14–32: Fuhrmann, Rosi: Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde. Überlegungen zur historischen Entwicklung kommunaler Rechte in der Kirche und deren Bedeutung für eine Rezeption der Reformation auf dem Lande; S. 33–44: Rütte, Hans von: Von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum reformierten Glauben. Kontinuität und Bruch in der Religionspraxis der Bauern; S. 45–62: Kamber, Peter: Les paysans et leur clercs pendant la Réforme à **Zurich** ‹1522–1525›; S. 63–84: Bierbrauer, Peter: Die Prediger-Reformation im Dorf; S. 85–121: Schmidt, Heinrich Richard: „Gemeinde-Reformation." Das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation.

Steinmetz, Max: Thomas **Müntzers** Weg nach Allstedt. Eine Studie zu seiner Frühentwicklung. – B: Deutscher Verl. der Wiss. 1988. 295 S.

Wartenberg, Günther: Landesherrschaft und Reformation. **Moritz** von **Sachsen** und die albertin. Kirchenpolitik bis 1546. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988. 319 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LV; Lw. DM 115,–.

Calviniana: Ideas and influence of Jean Calvin. Robert V. Schnucker, ed. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1988. 288 p. = Sixteenth century essays and studies X; [cont.:] p. 13–32: Hesselink, I. John: Law and Gospel or Gospel and law? Calvin's understanding of the relationship; p. 33–50: Johnson, Merwyn S.: Calvin's handling of the third use of the law and its problems; p. 51–62: Graham, W. Fred: Calvin and the political order: An analysis of the three explanatory studies; p. 63–76: Gamble, Richard C.: Calvin's theological method: Word and spirit. A case study; p. 77–92: Kaiser, Christopher B.: Calvin's understanding of Aristotelian natural philosophy: Its extent and possible origin; p. 93–106: Foxgrover, David: The humanity of Christ within proper limits; p. 107–120: Baker, J. Wayne: Calvin's discipline and the early reformed tradition: **Bullinger** and Calvin; p. 121–130: Baldwin, Claude-Marie: Marriage in Calvin's sermons; p. 131–151: Armstrong, Brian G.: The changing face of French Protestantism: The influence of Pierre Du Moulin; p. 151–164: Danner, Dan G.: Calvin and Calvinism: The career of William Whittingham; p. 165–184: McKim, Donald K.: Some aspects of death and dying in Puritanism; p. 185–194: Hazlett, Ian: A working bibliography of writings by John **Knox**; p. 195–214: George, Timothy: John Calvin and Menno **Simons**: Reformation perspectives on the Kingdom of God; p. 215–234: Nischan, Bodo: The schools of Brandenburg and the "Second Reformation": Examples of Calvinist learning and propaganda; p. 235–254: Blaisdell, Charmarie J.: Calvin's and **Loyola**'s letters to women: Politics and spiritual counsel in the sixteenth century; p. 255–268: Torrance, James: Interpreting the word by the light of Christ or the light of nature? Calvin, Calvinism, and Barth.

Scheld, Stefan: Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei **Calvin**. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. IX, 274 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXV. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Jørgensen, Ninna: Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur. (Aus dem Dänischen übers. von Monika Wesemann.) – Lei: [u. a.:] Brill 1988. IX, 197 S. = Acta theologica Danica XXIII; hfl 75,– [Diss., Arhus]

Ganzer, Klaus: Gallikanische und römische Primatauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient. – HJ 109, 1989, 109–163.

8. Neuere Zeit

Asselt, Willem Jan van: Amicitia Dei. Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes **Coccejus** 1603–1669. – Ede 1988: ADC. XII, 257 p.; hfl 45,– [Diss., Utrecht]

Kastl, Maria: Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. und 18. Jahrhunderts. Unters. zur Heiligenpredigt als lobender und beratschlagender Rede. – Wien: Braumüller 1988. VIII, 171 S. = Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur XIII; kart. DM 48,– [Diss., Wien]

Schmidt, Leigh Eric: "A churchgoing people are a dress-loving people": Clothes, communication, and religious culture in early America. – ChH 58, 1989, 36–51.

Williams, Charles E.: The **french oratorians** and **absolutism 1611–1641**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. XVI, 494 p. = American university studies IX, 57; kart. sfr 71,30.

Christ, Günter: Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe zum Sechzigsten. Hrsg. von Ludwig Hüttl ... – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. XI, 257 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XII; S. 234–248: Bibliographie G. Christ; DM 56,–.

Katz, David S.: The **Abendana** Brothers and the christian **hebraists** of seventeenth-century England. – JEH 40, 1989, 28–52.

Raschzok, Klaus: Lutherischer Kirchenbau und Kirchenraum im Zeitalter des Absolutismus. Dargestellt am Beispiel des Markgraftums Brandenburg-Ansbach 1672–1791. Teil I. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 625 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 328; kart. sfr 127,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Ward, W. R.: 'An awakened christianity.' The austrian protestants and their neighbours in the eighteenth century. – JEH 40, 1989, 53–73.

Willmer, Peter: **Lessing** und **Zinzendorf**. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben. – NY, Ffm, Bern, P: Lang 1989. 224 S. = American university studies I, 72; kart. sfr 46,50.

Lüpke, Johannes von: Wege der Weisheit. Studien zu **Lessings** Theologiekritik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 261 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLI; kart. DM 54,– [Diss., Tübingen]

Hänsel, Markus: Geistliche **Restauration**. Die nazarenische Bewegung in Deutschland zwischen **1800** und **1838**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 370 S.

Mehlhausen, Joachim: Das Recht der Gemeinde. Carl Immanuel **Nitzschs** Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert. – ZKG 100, 1989, 33–57.

Schneider, Dirk: Gesangbuchreform zwischen Tradition und Moderne 1815–1834. Die Entstehungsgeschichte des „Evangelischen Gesang-Buchs" für die Synodalbereiche Jülich-Kleve-Berg und Grafschaft Mark 1834. – Blf: Luther-Verl. 1988. 371 S. = Unio et Confessio XIII; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Laurant, Jean-Pierre: Symbolisme et écriture. Le card. **Pitra** et la «Clef» de Méliton de Sardes. Préface d'Emile Poulat. – P: Ed. du Cerf 1988. 368 p. = Patrimoines. Christianisme; F 195,–.

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

Gauthier, Pierre: **Newman** et **Blondel**. Tradition et développement du dogme. – P: Les Éd. du Cerf 1988. 553 p. = Cogitatio fidei CXLVII.

Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. **Deutschland 1870–1918**. – Mchn: Beck 1988. 166 S. = Beck'sche Reihe CCCLXIII.

9. Neueste Zeit

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

Hellmann, Manfred: Friedrich von **Bodelschwingh** d. J.: Widerstand für das Kreuz Christi. – Wup, Zü: Brockhaus 1988. 224 S., Ill.

Stupperich, Robert: Dibelius und **Söderblom**. Eine ökumenische Freundschaft (1920–1931). – ZKG 100, 1989, 58–70.

Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl **Barths**. Ein Symposium. Hrsg. von Heidelore Köckert und Wolf Krötke. – B: Ev. Verl.-Anstalt 1988. 192 S.; DM 19,–.

Merle, Marcel – Christine de Montclos: L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale. – P: Le Centurion 1988. 243 p. = Église et société; F 135,–.

Schlaudraff, Karl-Heinz: „Heil als Geschichte?" Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar **Cullmanns**. Mit einem Vorwort von Oscar Cullmann. – Tü: Mohr 1988. XXI, 282 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXIX; kart. DM 128,– [Diss., Tübingen]

Hoffmann, Peter: **Roncalli** in the second world war: Peace initiatives, the greek famine and the persecution of the jews. – JEH 40, 1989, 74–99.

„Zum politischen Weg unseres Volkes." Politische Leitbilder und Vorstellungen im deutschen Protestantismus 1945–1952. Eine Dokumentation. – Düs: Droste 1989. 180 S. = Veröffentlichung der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der Politischen Parteien.

Marnach, Barbara: Kirche und neue Medien. Dokumentation und Analyse der Entwicklung seit 1976 mit bes. Berücksichtigung des privaten Hörfunks. – Mchn: Fischer 1989. 210 S. = Reihe Medien-Skripten IV.

Cadorette, Curt: From the heart of the people. The theology of Gustavo **Gutiérrez**. – Oak Park, Ill.: Meyer Stone 1988. XVIII, 140 p.; $ 14,95.

Schifferle, Alois: Das Ärgernis **Lefebvre**. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. – Frb/S: Paulusverl. 1989. 252 S.; DM 24,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin. Werner Prawdzik, Hrsg. – Nettetal: Steyler Verl. – Wort und Werk 1988. 321 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXVIII; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 7–51: Prawdzik, Werner: Theologie im Dienst der Weltkirche – Eine Besinnung auf 75 Jahre St. Augustin; S. 53–65: Bettscheider, Heribert: Die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen; S. 67–88: Müller, Karl: Sinn und Ziel der Gründung Arnold Janssens; S. 89–109: Dumont, Heinrich: Die Verehrung des Heiligen Geistes – Eine missionarische Orientierung; S. 111–124: Zepp, Paul: Die Verpflichtung der Ortsordinarien für die Evangelisierung der Welt; S. 125–140: Piepke, Joachim G.: Menschwerdung im Kontext der Kulturen; S. 141–150: Salmen, Josef: Anmerkungen zur Inkulturationsproblematik; S. 151–202: Rzepkowski, Horst: Fest und Evangelisierung – Missionspastorale Anmerkungen; S. 203–217: Königsmann, Josef: Die Ehe indonesischer Katholiken zwischen der Adat und den staatlichen und kirchlichen Gesetzen; S. 219–244: Klein, Paul: Die Grenzen der natürlichen Familien-Planung in den Entwicklungsländern; S. 245–273: Zapf, Josef: Wege existentieller Verwandlung des Menschen in den Religionen; S. 279–300: Altehenger, Alfons: Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Grundeinsichten als Voraussetzungen überzeugender Glaubensgespräche; S. 301–321: Huth, Gerhard: Wandel in Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur.

Gort, Gerald D.: Syncretism and dialogue: Christian historical und earlier ecumenical perception. – Mission studies VI, 1989, 9–22; p. 23–34: Ustorf, Werner: Anti-Americanism in German missiology; p. 35–40: Krohling, Aloisio: Christian hope for liberation and popular movements; p. 41–50: Yates, T. E.: Christian approaches to other religious traditions.

Fung, Raymond: Mission in Christ's way: the Strachan lectures. – JRM 78, 1989, 4–29; p. 53–61: Hoffmann, Gerhard: Solidarity with strangers as part of the mission of the church.

Shorter, Aylward: Toward a theology of **inculturation**. – Lo: Chapman 1988. VI, 291 p.; £ 19,95.

História da evangelizaçâo na América Latina. Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunçâo. – Sâo Paulo: Ed. Paulinas 1988. 86 p. = Teologia em diálogo XIV.

Schäfer, Heinrich. Befreiung vom Fundamentalismus: Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus **Guatemalas**. Eine Fallstudie. – Mstr: Ed. liberación 1988. 189 S., Ill. = Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung V.

Herr, Theodor: Kirche auf **Cuba**. Christentum und Marxismus am Wendepunkt? – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 228 S.; DM 29,80.

Cornelissen, Johannes Fr. L. M.: Pater en papoea. Ontmoeting van de Missionarissen van het **Heilig Hart** met de cultuur der Papoea's van Nederlands **Zuid-Nieuw-Guinea** ‹1905–1963›. – Kampen: Kok 1988. XIV, 256 blz. = Kerk en theologie in context I; hfl 37,50 [Diss., Nijmegen]

Standaert, N.: Yang Tingyun, confution and christian in Late **Ming China**. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VIII, 268 p. = Sinica Leidensia XIX.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Religionswissenschaft. Eine Einführung. Hrsg. von Hartmut Zinser. – B: Reimer 1988. 300 S.; kart. DM 29,50; [enth.:] S. 6–37: Gladigow, Burkhard: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte; S. 38–54: Rudolph, Kurt: Texte als religionswissenschaftliche ‚Quellen'; S. 55–72: Stolz, Fritz: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft; S. 73–95: Lang, Bernhard: Kleine Soziologie religiöser Rituale; S. 96–113: Kehrer, Günter: Religiöse Gruppenbildungen; S. 114–130: Hoheisel, Karl: Religionsgeographie und Religionsgeschichte; S. 131–154: Colpe, Carsten: Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion; S. 155–163: Antes, Peter: Religiöse Deutungssysteme und Ethik; S. 164–184: Klimkeit, Hans-Joachim: Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte. Ein Beitrag zur problemorientierten „Religionsphänomenologie"; S. 185–196: Stentzler, Friedrich: Zur Dialektik der Säkularisierung; S. 197–215: Elsas, Christoph: Religionskritik und Religionsbegründung. Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher Offenbarungstradition und Mystik; S. 216–238: Berner, Ulrich: Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule; S. 239–251: Pye, Michael: Nationale und internationale Identität in einer japanischen Religion (Byakkô Shinkôkai); S. 252–273: Kohl, Karl-Heinz: Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen; S. 274–284: Zinser, Hartmut: Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischer Kultveranstaltungen.

Coward, Harold G.: Sacred word and sacred text. Scripture in world religions. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. X, 222 p.

Kramer, Kenneth Paul: The sacred art of dying. How world religions understand **death**. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. IV, 226 p.

Hamonic, Gilbert – Christian Pelras: En quête des dieux bugis: entre mythe et rituel, entre silence et parole. – RHR 205, 1988, 345–365; p. 367–383: Reiniche, Marie-Louise: Un nom, une forme, un lieu: l'invention **hindoue** de l'autre et du même; p. 385–398: Gonnet, Hatice: Dieux fugueurs, dieux captés chez les **Hittites**; p. 399–413: Beillevaire, Patrick: Du **panthéisme japonais**; p. 415–424: Teixidor, Javier: Dieu de la tribu ou seigneur du lieu? Aspects de la **divinité** chez les **Sémites** de l'Ouest; p. 425–446: Meeks, Dimitri: Notion de «dieu» et structure du **panthéon** dans l'Egypte ancienne; p. 447–465: Levi, Jean: Identité et bureaucratie divines en Chine ancienne.

La femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIII[e] rencontre assyriologique internationale Paris, 7–10 juilet 1986. Textes réunis par Jean-Marie Durand. – P: Ed. Recherche sur les Civilisations 1987. 201 p.; F 113,–.

Shepard, William: What is "**Islamic** fundamentalism?" = Studies in religion 17, 1988, 5–26; p. 27–40: Stover, Dale: Orientalism and the otherness of Islam; p. 41–52: Hermansen, Marcia K.: Pattern and meaning in the **qur'ānic** Adam narratives; p. 53–64: Waugh, Earle H.: Silence and the speech of God in the **Mawlid** al-Muhammadī of the Demirdāshiyya; p. 65–81: Salem, Norma: Religion et politique: l'Islam au **Maghreb**; p. 83–96: McDonough, Sheila: *Tahirah Ke Nam*: Religion, ideology and women in **Pakistan**.

Weber-Brosamer, Bernhard: Annam. Untersuchungen zur Bedeutung des **Essens** und der **Speise** im **vedisch**en Ritual. – Rheinfelden: Schäuble 1988. 274 S. = Religionswissenschaft und Theologien III; kart. DM 126,– [Diss., Freiburg]

Ellis Davidson, Hilda R.: Myths and symbols in pagan Europe. Early **Scandinavian** and **Celtic** religions. – Syracuse: Syracuse Univ. Pr. 1988. XII, 268 p., ill.

VI. Religionsphilosophie

Wood, Rega: **Scotus**'s argument for the existence of God. – Franciscan studies 47, 1987, 257–277.

Peña, Lorenzo: Au-delà de la coïncidence des opposés. Remarques sur la théologie copulative chez **Nicolas** de **Cuse**. – RThPh 121, 1989, 57–78.

Willers, Ulrich: Friedrich **Nietzsches** antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. – Innsbr/Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 383 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIII; kart. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Lorizio, Giuseppe: Eschaton e storia nel pensiero di Antonio **Rosmini**. Genesi e analisi della "Teodicea" in prospettiva teologica. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana; Brescia: Morcelliana Ed. 1988. 357 p. = Aloisiana XXI; Lire 42 000 [Diss., Gregoriana]

Janssen, Hans-Gerd: Gott – Freiheit – Leid. Das **Theodizee**problem in der Philosophie der **Neuzeit**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1989. 213 S. = Grundzüge LXXIV.

Moore, Ralph J. – Brooke N. Moore: The cosmos, God and philosophy. – NY [e. a.:] Lang 1988. X, 312 p. = American university studies V, 49.

Slaate, Howard Alexander: Religious issues in contemporary philosophy. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. 81 p.; $ 14,50.

Chi è Dio? A cura di Aniceto Molinaro. – R: Herder 1988. 458 p. = Dialogo di filosofia IV; Lire 45 000; [cont.:] p. 7–28: Molinaro, Aniceto: La domanda «chi è Dio?» e la proclamazione della «morte di Dio»; p. 29–44: Baldini, M.: Il Dio dei mistici; p. 45–86: Nicolosi, S.: Certezza di Dio e fondamento assoluto della scienza. La rivoluzione cartesiana del sapere; p. 87–106: Todisco, O.: Dal Dio dei filosofi al Dio di Abramo nell'apologetica di B. **Pascal**; p. 107–128: Vitiello, V.: Dove abita Dio? La divinità in **Plotino** ed **Agostino**; p. 129–144: Bosio, F.: Interrogazione filosofica e domanda religiosa su Dio; p. 145–164: Brezzi, F.: In cammino verso Emmaus; p. 165–230: Costa, F.: La logica del «che» e la logica del «chi» nella domanda su Dio; p. 231–244: Delogu, A.: Note per una fenomenologia della esperienza religiosa; p. 245–252: Franchini, R.: [Dio]: imperativo, concetto, negazione; p. 253–258: Invitto, G.: Chi è Dio; p. 259–266: Nicoletti, E.: Il problema di Dio; p. 267–288: Penzo, G.: La ragione e l'orizzonte di Dio; p. 289–326: Antiseri, D.: Metamorfosi della ragione e ragioni della fede; p. 327–352: Berti, E.: Il «Dio dei filosofi»; p. 353–366: Blandino, G.: Dio è l'ente signore di sé; p. 367–392: Mirri, E.: Risposta alla domanda «chi è Dio»; p. 393–438: Ruggenini, M.: La filosofia, la fede, la perdita di Dio; p. 439–458: Vigna, C.: Dio e il silenzio.

Dejnozka, Jan: **Zeno**'s paradoxes and the cosmological argument. – International Journal for philosophy of religion 25, 1989, 65–81; p. 83–97: Levin, Michael: Understanding the Euthyphro problem; p. 99–108: Haji, Ishitaque: God and omnispatiality; p. 109–116: Hall, Ronald L.: Hell, is this really necessary?

VII. Fundamentaltheologie

Mythos und Rationalität: Hrsg. von Hans Heinrich Schmid. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988. 396 S. = Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 15–26: Oberhammer, Gerhard: Mythos – woher und wozu? Zur Rationalität des Mythos; S. 27–41: Hübner, Kurt: Der Mythos, der Logos und das spezifische Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens; S. 44–75: Weder, Hans: Der Mythos vom Logos ‹Johannes 1›. Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung; S. 81–106: Stolz, Fritz: Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos; S. 108–122: Pannenberg, Wolfhart: Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube; S. 127–133: Heller, Jan: Das Ringen der alttestamentlichen Überlieferung mit dem Mythos; S. 134–148: Kreuzer, Siegfried: Identität in den Anfängen. Die alttestamentlichen Bekenntnisse zur Frühgeschichte Israels; S. 149–161: Noort, Edduard: Zwischen Mythos und Rationalität. Das Kriegshandeln Yhwhs in **Josua 10,1–11**; S. 163–171: Böcher, Otto: Mythos und Rationalität in der Apokalypse des **Johannes**; S. 172–194: Merk, Otto: Das Problem des Mythos zwischen Neologie und religionsgeschichtliche Schule in der neutestamentlichen Wissenschaft; S. 195–208: Pratscher, Wilhelm: Mythische Vorstellungen als Mittel der Daseinsbewältigung in der gnostischen **Jakobus**tradition; S. 209–223: Sellin, Gerhard: Mythologeme und mythische Züge in der **paulinischen Theologie**; S. 224–234: Walter, Nikolaus: Geschichte und Mythos in der urchristlichen **Präexistenzchristologie**; S. 236–264: Jacobs, Manfred: Ethische Modelle zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Das Thema der Utopie von Morus bis Fichte; S. 288–309: Deuser, Hermann: Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman; S. 310–332: Nethöfel, Wolfgang: Vom Mythos zu den Medien. Christliche Identität im konsensuellen Wandel; S. 334–350: Winkler, Klaus: Symbolgebrauch zwischen Partizipation und Regression. C. G. **Jung** und die Folgen für die **Seelsorge**; S. 352–367: Bürkle, Horst: Theologische Konsequenzen aus der Wiedereröffnung des Zugangs zum Mythos; S. 368–381: Rudolph, Kurt: Mythos – Mythologie – Entmythologisierung; S. 382–393: Büttner, Manfred: Grundsätzliches zu den Schöpfungsmythen aus religionsgeographischer Sicht.

Hick, John: An interpretation of **religion**. Human responses to the transcendent. – Hampshire [e. a.:] Macmillan 1989. XV, 412 p.; £ 12,95.

Richards, Glyn: Towards a theology of religions. – Lo: Routledge 1989. XI, 179 p. = Routledge religious studies; £ 30,–.

Navone, John: L'amore evangelico. Una **teologia narrativa**. – R: Borla 1988. 204 p.; Lire 12 000.

Hebblethwaite, Brian: The ocean of truth. A defence of objective **theism**. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. X, 165 p.; £ 7,50.

Schaumberger, Christine – Luise Schottroff: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen **Befreiungstheologie**. – Mchn: Kaiser 1988. 296 S.; kart. DM 49,–.

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

Gunton, Colin E.: The actuality of atonement: a study of metaphor, rationality and the Christian **tradition**. – Edinburgh: Clark 1988. XIV, 222 p.; £ 11,95.

VIII. Dogmatik

Herzog, Frederick: God-walk. Liberation shaping dogmatics. – Maryknoll: Orbis Books 1988. XXXII, 272 p.

Brito, Emilio: La beauté de Dieu. – RThL 20, 1989, 141–161.

Amato, Angelo: Gesù il Signore. Saggio di cristologia. – Nap: Ed. Dehoniane 1989. 504 p. = Corso di teologia sistematica IV; Lire 35 000.

Hünermann, Peter: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur **Christologie**. – Mstr: Aschendorff 1989. V, 198 S.; Lw. DM 54,–.

Deneken, Michel: Pour une christologie de la proexistence. – RSR 62, 1988, 265–290.

Ruether, Rosemary Radford: To change the world. Christology and cultural criticism. – NY: Crossroad 1988. 85 p.

Mueller, Gerhard Ludwig: Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 124 S. = Quaestiones disputatae CXIX; kart. DM 29,80.

Hughes, Philip Edgcumbe: The true image: The origin and destiny of man in Christ. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1989. IX, 430 p.; $ 19,95.

Kliemann, Peter: Glauben ist menschlich. Argumente für die Torheit vom gekreuzigten Gott. – Stu: Calwer 1989. 267 S.; kart. DM 12,80.

Angel Tábet, Miguel: La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù. – Annales theologici II, 1988, 3–34; p. 35–52: Schumacher, Joseph: L'uomo tra peccato e redenzione; p. 53–61: Tettamanzi, Dionigi: La responsabilità personale e le dimensioni del peccato.

Perry, Nicholas and Loreto Echeverria: Under the heel of **Mary**. – Lo: Routledge 1988. VIII, 434 p.; £ 30,–.

Pratscher, Wilhelm: Das neutestamentliche Bild Marias als Grundlage der Mariologie. – KuD 35, 1989, 189–211.

Ganoczy, Alexandre: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der **Gnadenlehre**. – Düs: Patmos 1989. 375 S.; kart. DM 49,80.

Walsh, Liam G.: The sacraments of **initiaton**: baptism, confirmation, eucharist. – Lo: Chapman 1988. VIII, 317 p. = Geoffrey Chapman Theology Library VII; £ 11,95.

Brändle, Werner: Hinabgestiegen in das Reich des Todes. – KuD 35, 1989, 54–68.

Davis, Stepen T.: The traditional christian belief in the resurrection of the body. – NSchol 62, 1988, 72–97.

Réincarnation, immortalité, résurrection. Louis-Vincent Thomas. – Brux: Publ. des Facultés Univ. Saint-Louis 1988. XIV, 261 p. = Publications des Facultés universitaires Saint Louis XL; FB 940,–.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Pickering, W. S. F.: Anglo-Catholicism: A study in religious ambiguity. – Lo: Routledge 1989. XIII, 286 p.; £ 35,–.

Konkordie und Ökumene. Die **Leuenberg**er Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg 18. bis 24. März 1987 hrsg. von André Birmelé. Mit Beitr. von Karel Blei [u. a.]. – Ffm: Lembeck (1988). 179 S.; kart. DM 38,–.

Neufeld, Karl-Heinz: Œcuménisme et histoire. – NRTh 110, 1988, 403–421.

Beinert, Wolfgang: Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche. – Catholica 43, 1989, 1–30.

Brinkman, B. R.: To the lengths of God. Truths and the ecumencial age. – Lo: Sheed & Ward 1988. XIII, 334 p.; £ 25,–.

Klappert, Bertold: **Bekennende Kirche** in ökumenischer Verantwortung. Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes. – Mch: Kaiser 1988. 127 S. = Ökumenische Existenz heute IV.

Lochhead, David: The dialogical imperative. A Christian reflection on interfaith encounter. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1988. VIII, 104 p. = Faith meets faith series; $ 10,95.

Aldenhoven, Herwig: Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte. – IKZ 79, 1989, 31–43; S. 44–52: Papandreou, D.: Theologischer Konsens und kirchliche Gemeinschaft. Die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche; S. 52–59: Arx, Urs von: Die Autorität der Kirche und in der Kirche / Die Synoden der Kirche; S. 59–62: Amiet, P.: Zum Text über „Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils"; S. 63–77: Arx, Urs von: Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen.

Ramos Guerreira, J. A.: El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI. – Diálogo ecuménico 24, 1989, 5–40; p. 41–71: Bronkhorst, Alex J.: La Declaración de **Toronto** 36 años después; p. 75–105: González Montes, A.: Tradición, escritura, magisterio y desarrollo doctrinal de la fe; p. 107–139: Pie y Ninot, S.: La Apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo; p. 141–189: Gesteira Garza, M.: Autoridad y obediencia en la Iglesia.

Wilson, Marvin R.: Our father Abraham. Jewish roots of the christian faith. – GrR, Mich.: Eerdmans; Dayton, Ohio: Center for Judaic-Christian studies 1989. XXI, 374 p.; $ 15,95.

Reeder, John P.: Source, sanction, and salvation. Religion and morality in Judaic and Christian traditions. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1988. X, 146 p.; $ 15,–.

Neudecker, Reinhard: Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christen u. Juden im Gespräch. – Mchn: Kaiser 1989. 132 S. = Ökumenische Existenz heute XVI; kart. DM 19,80.

Yagi, Seiichi: Die Front-Struktur als Brücke vom **buddhistischen** und **christlichen** Denken. – Mchn: Kaiser 1988. 101 S. = Ökumenische Existenz heute III; kart. DM 16,80.

Larentzakis, Grigorios: Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie. – Orthodoxes Forum 2, 1988, 227–238; S. 239–257: Döring, Heinrich: Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie; S. 259–274: Plathow, Michael: Die Bedeutung der „Ortskirche" in der lutherischen Ekklesiologie.

The Niagara Report. Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcope Niagara Falls, september 1987 by the Anglican-Lutheran Intern. Continuation Committee. – Lo: Church House Publ. 1988. 71 p.; £ 3,50.

Hoenig, Elisabeth: Die **Eucharistie** als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 299 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LIV; DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Beyond unity-in-tension. Unity, renewal and the community of women and men. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publ. 1988. XI, 171 p. = Faith and Order Paper CXXXVIII; sfr 18,–.

X. Moraltheologie

Delhaye, Philippe: Enseignement et morale au **XII**e siècle. – Frb/S: Ed. Universitaires; P: Ed. du Cerf 1988. VII, 134 p. = Vestigia I; sfr 16,–.

Flecha Andres, José Roman: La problemática ética en España y la enseñanza de la moral cristiana en el postconcilio. – Salmanticensis 35, 1988, 243–283; p. 285–299: Frahling, Bernhard: La vocación como categoría ética fundamental: interpelación del II Concilio Vaticano a la Teología Moral actual; p. 309–314: Dreier, Wilhelm: La amenaza neocolonialista de la paz. Perspectivas ético-sociales.

Rigali, Norbert J.: Moral pluralism and christian ethics. – Louvain studies 13, 1988, 305–321.

Gatti, Guido: Temi di morale fondamentale. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1988. 246 p. = Corso di teologia morale I; Lire 17 000.

Curran, Charles E.: Tensions in moral theology. – Notre Dame, In.: Univ. of Notre Dame Pr. 1988. VII, 214 p.; $ 19,95.

Höver, Gerhard: Sittlich **handeln** im Medium der **Zeit**. Ansätze zur handlungstheoret. Neuorientierung der Moraltheologie. – Wü: Echter 1988. II, 361 S.; kart. DM 148,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Gillen, Erny: Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. – Wü: Echter Verl. 1989. 215 S.; kart. DM 39,– [Diss., Louvain-la-Neuve]

MacNaughton, David: Moral vision. An introduction to ethics. – Oxf, NY: Blackwell 1988. VIII, 214 p.; £ 7,95.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theol. Ethik. Bd. I: Normative Grundlegung. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1988. 335 S. = Studien zur theologischen Ethik XXV; DM 34,–.

Ashley, Benedict: Scriptural grounds for concrete moral norms. – Thomist 52, 1988, 1–22.

Engels, Eve-Marie: Soziobiologie und Ethik. – ZevE 1989, 162–175; S. 176–185: Deuser, Hermann: Schöpfung und Schöpfungsethik; S. 186–192: Mortensen, Viggo: K. E. **Løgstrup**. Dänischer Theologe und Ethiker; S. 193–203: Løgstrup, K. E.: Ansätze einer Orientierungsethik; S. 204–226: Müller, Wolfgang Erich: Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas; S. 217–232: Frey, Christofer: Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik.

Elizari, F. Javier: Conductas sexuales y SIDA. Aproximación moral. – Moralia 10, 1988, 379–408; p. 409–443: Moya, José: La homosexualidad: aspectos biológicos y psicológicos, p. 445–466: Flecha, J.-R.: Estatuto eclesial del teólogo moralista; p. 467–484: Lopez Azpitarte, E.: Modelos morales. Significado de san **Alfonso** en la historia de la moral.

Alvarez Verdes, Lorenzo: El metodo sociologico en la investigacion biblica actual. Incidencia en el estudio de la ética biblica. – Studia moralia 27, 1989, 5–41; p. 43–76: Roosen, Antoon: Service de la Parole et service des pauvres dans *Actes* 6,1–7 et 20,32–35; p. 77–102: Petrà, Basilio: La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola **Cabasilas**; p. 103–140: Regan, Augustine: Grappling with the fundamental option; p. 141–157: Kennedy, Terence: Alan **Donagan** on human action in the judeo christian tradition; p. 159–178: Botero Giraldo, J. Silvio: Comunion y partecipación: presupuestos para una nueva imagen de **familia**; p. 179–204: Lippert, Peter: Problemsituation im geistlichen Leben „durchschnittlicher" Christen. Überlegungen zur Methodologie einer Theologie des geistlichen Lebens.

Martino, Joseph P.: A fighting chance. The moral use of nuclear weapons. Foreword by Edward L. Rowny. – San Francisco: Ignatius Pr. 1988. XV, 283 p.; $ 15,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Castro, Secundino: El sorprendente Jesús de **Marcos**. – Revista de espiritualidad 47, 1988, 9–48; p. 49–64: Brändle, Francisco: El Jesús que transformó a Pablo; p. 65–89: Martín, Santiago: Cristo en San **Francisco**; p. 91–119: Guerra, Augusto: Resucitar a los crucificados de este mundo. Cristología de la liberación; p. 121–166: Ros, Salvador: Jesús en el marxismo humanista.

Herbert, Maire: **Iona, Kells**, and **Derry**. The history and hagiography of the monastic familia of **Columba**. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XIII, 327 p.

Joanta, Romul: Roumanie. Tradition et culture hésychastes. Préface d'Olivier Clément. – Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1987. 318 p., ill. = Spiritualité orientale XLVI = Sprititualité orientale et Vie monastique; F 150,–.

St. Cuthbert, his cult and his communtiy to AD 1200. Edited by Gerald Bonner, David Rollason and Clare Stancliffe. – Woodbridge: Boydell 1989. XXIII, 484 p., ill.; £ 49,50.

La spiritualità del Medievo. Di Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire, Antonio Blasucci. Introduzione di Gennaro Bove. – R: Borla 1988. XIV, 507 p. = Storia della spiritualità IV; Lire 40 000.

Casey, Michael: Athirst for God. Spiritual desire in **Bernard** of **Clairvaux**'s Sermons on the Song of Songs. – Kalamazoo: Cistercian Publ. 1988. V, 390 p. = Cistercian studies series LXXVII; $ 25,95.

Carney, Margaret: **Francis** and **Clare**. A critical examination of the sources. – Laurentianum 30, 1989, 25–60; p. 61–83: Spiterts; Jannis: La contemplazione del creato nel cristianesimo orientale e in s. Francesco; p. 84–115: Mauzaize; Jean: Etude sur les sceaux franciscains de France; p. 116–127: Chooi, Frank: A psychobiographical approach to Franciscan hagiography.

García Oro, José: **Francisco** de **Asis** en la España Medieval. – Santiago de Compostela: Convento de San Francisco 1988. 558 p. = Liceo Franciscano XLI, 121–123; pes 2000.

Enríquez Chillón, A.: Los desensueños de San Franciso: – Naturaleza y gracia 35, 1988, 289–340.

Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus d. Mittelhochdeutschen übertr. u. mit einen Nachw. und Anmerk. von Niklaus Largier. – Zü, Mch: Artemis 1989. 278 S.; kart. DM 39,80.

Geagea, Nilo: **Maria** madre e decoro del Carmelo. La pietà mariana dei **Carmelitani** durante i primi tre secoli della loro storia. – R. Teresianum 1988. XIV, 669 p., fig. = Institutum Historicum Teresianum. Studia IV.

Damiata, Marino: Pietà e storia nell'arbor vitae di **Ubertino** da **Casale**. – Firenze: Ed. "Studi Francescani" 1988. 359 p. = Biblioteca di Studi Francescani XIX; Lire 40 000.

Lapauw, Camillus: **Johannes** vom **Kreuz**, Glut der Liebe. Kommentar zu den Werken Geistlicher Gesang, Lebendige Liebesflamme. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 275 S.; kart. DM 36,–.

Ri, Pius: „Erleuchtung" in der Mystik des Juan de la Cruz. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XXVI, 332 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 353; sfr 70,– [Diss., Würzburg]

Antolin, Fortunato: Anotaciones sobre las Constituciones de las **Carmelitas Descalzas**. Las Constituciones de **1590**. – Teresianum 39, 1988, 389–447.

Schneider, A., OMI: The ecclesiological importance of religious life in German publications after Vatican II. Survey and evaluation. – Claretianum 28, 1988, 277–328.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Rauscher, Anton: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung. Bd I. II. – Wü: Echter 1988. 723 S.; 735 S.

Secularisatie in theologisch perspectief. Onder red. van G. Dekker en K. U. Gäbler. – Kampen: Kok 1988. 173 p. = Reeks van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit te Amsterdam XVII; hfl 32,50; [cont.:] p. 16–30: Meuleman, G. E.: Het begrip secularisatie; p. 31–48: Dekker, G.: Secularisatie in de westerse samenleving; p. 49–67: Houtman, C.: Secularisatie in het oude Israël?; p. 68–81: Helderman, J.: Secularisatie en het Nieuwe Testament. De ontgoddelijkte wereld in 1 Cor. 8; sterken en zwakken in een ander perspectief; p. 82–96: Augustijn, C.: Secularisatie in de zestiende eeuw; p. 97–115: Rooden, P. T. van: Heeft de verlichting de secularisatie bevorderd?; p. 116–130: Egmond, A. van: Reacties in de theologie; p. 131–148: Kuitert, H. M.: Secularisatie en moraal; p. 149–163: Hendriks, J.: De kerk als cognitieve minderheid; p. 164–173: Heitink, G.: Secularisatie en het individuele geloofsleven.

Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen: Hrsg. von Johann Baptist Metz und Peter Rottländer. – Mch: Kaiser; Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 170 S. = Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie VIII; kart. DM 22,80; [enth.:] S. 23–47: Boff, Leonardo: Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken; S. 48–60: Gutiérrez, Gustavo: Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung; S. 61–74: Scannone, Juan Carlos: Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika; S. 75–90: Kaufmann, Franz-Xaver: Die Rolle der Religion in mitteleuropäischen Gesellschaften; S. 91–106: Almeida Cunha: Rogério de: Prozesse der Gemeindebildung in der Perspektive der brasilianischen Arbeiterpastoral; S. 107–120: Steinkamp, Hermann: Prozesse der Gemeindebildung: Exemplarische Schwierigkeiten in der Bundesrepublik; S. 121–134: Dussel, Enrique: Ethnische Fragen und die Campesinofrage im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums; S. 135–145: Wagua, Aiban: Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der **Kuna**.

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

Calvez, Jean-Yves: Une **éthique** pour nos **sociétés**. Vues actuelles de l'Église sur la vie, la famille, le travail et l'économie, la culture, l'État, la paix, le tiers monde. – P: Nouvelle Cité 1988. 191 p., F 85,–.

Bleistein, Markus. Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutschen Presse. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 233 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XXVI; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull'enciclica "Sollicitudo rei socialis" di Giovanni Paolo II offerti a don Giuseppe **Gemmellaro**. Contributi di T(arcisio) Bertone . . . A cura di Mario Toso. – Leumann: Elle Di Ci 1988. 230 p.; Lire 14 000.

Maes, Daniel: Christelijke gezinnen met toekomst. Over de synode van 1980 en de apostolische aansporing **"Familiaris consortio"**. – Brugge: Tabor 1988. 187 blz.; hfl 28,50.

Baggio, Antonio Maria: **Lavoro** e cristianesimo. Profilo storico e problemi. – R: Citta Nuova Ed. 1988. 174 p.; Lire 12 000.

Géradin, Paul: L'**économie** en perspective. Entreprises – sociétés – écosystèmes. – P: Ciaco Éd. 1988. 206 p.; F 115,–.

Schegget, G. H. ter: Volmacht in onmacht over de roeping van de christelijke gemeente in de **politiek**. – Barn: Ten Have 1988. 348 blz.

Molnar, Thomas Steven: Twin powers. Politics and the sacred. – GrR, Mich: Eerdmans 1988. XI, 147 p.; $ 9,95.

Forrester, Duncan B.: Theology and politics. – Oxf, NY: Blackwell 1988. IX, 182 p. = Signposts in theology; $ 7,95.

XIII. Kirchenrecht

Bajada, Joseph: Sexual impotence. The contribution of Paolo **Zacchia** ‹1584–1659›. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 204 p. = Analecta Gregoriana CCLII = Ser. Fac. Iur. Can. Sect. B. L; Lire 33 500.

Mörsdorf, Klaus: Schriften zum Kanonischen Recht. Hrsg. von Winfried Aymans . . . Zu Ehren von Klaus Mörsdorf dem geistlichen Gelehrten u. wegweisenden Anreger der Kanonistik aus Anlaß der Vollendung des 80. Lebensjahres am 3. April 1989. – Pa [u. a.:] Schöningh 1989. XVI, 912 S.

Staat und Kirche im **19.** und **20.** Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik. Hrsg. von Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber. – B: Duncker & Humblot 1988. XLIII, 884 S.; Lw. DM 258,–.

Koonamparampil, Josef: Clerical obligations applied to the religious. An exegesis of can. **672**. – ComRel 69, 1988, 111–144. 365–383.

Counce, Paul de: The deferral of infant baptism according to canon **868**. § **I,2°**. – Louvain Studies 13, 1988, 322–340.

Dole, Georges: Nature juridique des émoluments cultuels. – RDC 38, 1988, 189–223; p. 224–251: Gaudemet; Jean: La coutume en droit canonique; p. 252–295: Candelier, G.: L'importance juridique de l'amour dans le mariage; p. 296–329: Legrain, Michel: Les esclaves, la mariage et l'Eglise.

Örsy, Ladislas: Integrated interpretation; or, the role of theology in the interpretation of Canon Law. – Studia canonica 22, 1988, 245–264; p. 265–304: Mendonça, Augustine: The theological and juridical aspects of marriage; p. 305–325: Schoovaerts, M. Gustaaf: L'amour et le mariage selon les lettres d'Yves de Chartres; p. 327–338: Wood, Susan: The theological foundation of episcopal Conferences and collegiality; p. 339–358: Austin, Rodger J.: The particular church and the universal Church in the 1983 Code of Canon Law; p. 359–379: Jacobs, Ann: Les associations de fidèles dans l'Église; p. 381–424: D'Mello: James I.: The dual religious marriage celebration in India.

Hölzl, Franz: Die **Sakramente** der Eingliederung in ihrer rechtl. Gestalt u. ihren rechtl. Wirkungen vom 2. Vatikan. Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. – Rgb: Roderer 1988. 277 S. = Theorie und Forschung LXVII = Philosophie und Theologie VII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Leisching, Peter: Die **Bischofskonferenz** in der kirchlichen Kodifikation von 1983. – Die Bischofskonferenz. Theol. u. juridischer Status . . ., Düs (1989), 158–177; S. 178–195: Schmitz, Heribert: Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion; S. 196–235: Schmitz, Heribert: Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß c. **753** CIC; S. 236–255: Müller, Hubert: Zum Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof; S. 256–270: Krämer, Peter: Das Verhältnis der Bischofskonferenz zum Apostolischen Stuhl; S. 271–292: Fürer, Ivo: Die Bischofskonferenzen in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Della Rocca, Fernando: Nuovi saggi di **diritto processuale** canonico. – Padova: Milani 1988. XX, 291 p.; Lire 31 000.

Rodrigo, Romualdo: Manual para instruir los procesos de **canonización**. – Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1988. 327 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CIV; pes 2250.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd I: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Unter Mitarb. von Johannes Haas . . . – Düs: Patmos Verl. 1989. 334 S., Ill.; kart. DM 49,80.

Gerkin, Charles V.: Implicit and explicit faith: Practical theology in dialogue with object relations théory. – Pastoral sciences 7, 1988, 13–29; p. 31–56: Bégin, Benoît: La dimension sociologique dans la pastorale du divorce; p. 57–62: Geets, Claude: Le travail du deuil; p. 69–80: Wicks, Robert J.: Entering the cave of the tiger. A psychological analysis of North American middle class' resistance to liberation theology's call to conversion to the neighbor; p. 81–96: Gauthier, Jacques: La spiritualité de Patrice de La Tour du Pin; p. 97–109: Grecco, Richard. "Women-Church" in the parish.

On being the church: essays on the Christian community. Edited by Colin E. Gunton and Daniel W. Hardy. – Edinburgh: Clark 1989. 263 p.; £ 12,95; [cont.:] p. 21–47: Hardy, Daniel W.: Created and redeemed sociality; p. 48–80: Gunton, Colin: The church on earth: The roots of community; p. 81–109: Jeanrond, Werner G.: Community and authority: The nature and implications of the authority of Christian community; p. 110–155: Schwöbel, Christoph: The creature of the word: Recovering the ecclesiology of the reformers; p. 156–224: Roberts, Richard H.: Lord, bondsman and churchman: Power, integrity and identity; p. 225–256: Ford, David F.: Faith in the cities: Corinth and the modern city.

Schaller, Lyle E.: It's a different world! The challenge for today's **pastor**. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1988. 239 p.; $ 10,95.

Pieper, J. Z. Th.: God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsycholog. onderzoek rond het kerkelijk huwelijk met pastoraaltheolog. consequenties. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1988. 279 blz.; hfl 40,– [Diss., Heerlen]

Grethlein, Christian: **Taufpraxis** heute. Prakt.-theol. Untersuchung zu einer theol. verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1988. 291 S.; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

Ludwig, Karl Josef: Kraft und Ohnmacht des Glaubens. Seelsorgliche Begleitung in der Krise der **Krankheit**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1988. 220 S.; kart. DM 29,80 [Diss., Würzburg]

Fuchs, Ottmar: Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen **Medienpolitik**. Mit einem Vorw. von Peter Düsterfeld. – Mstr: Ed. Liberación 1989. 280 S.; kart. DM 34,80.

Religionsunterricht heute. Seine elementaren theolog. Inhalte. Hrsg.: Albert Biesinger, Thomas Schreijäck. Mit e. Nachwort von Günter Biemer. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 269 S.; kart. DM 19,80.

Reil, Elisabeth. Aurelius **Augustinus** De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. X, 361 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIII; kart. DM 39,– [Diss., Augsburg]

Niggli, Alois: **Familie** und religiöse Erziehung in unserer Zeit. Eine empirische Studie über elterliche Erziehungspraktiken und religiöse

Merkmale bei Erzogenen. – Bern [u. a.:] Lang 1988. XI, 375 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 351; sfr 79,–.

Behrens, Christa: **Friedenlernen** im Religionsunterricht? Versuch einer friedenspädagogischen Grundlegung des Evangelischen Religionsunterrichts. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 341 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 364; sfr 70,– [Diss., Duisburg]

XV. Liturgiewissenschaft

Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum. Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. Sept. 1987. Bd. I–III. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1988. 192 S., 159 S., 96 S. = Analecta Cartusiana CXVI; [enth. u. a.:] Bd. I: S. 7–33: Wickstrom, John B.: The **antiphons** ad **psalmos** of Carthusian lauds; Bd. II: S. 41–62: Bauer, Erika: Struktur und liturgische Aspekte des **Ps.-Eusebius-Briefes** über den Tod des Hieronymus; S. 63–70: Török, Joseph: Liturgie et spiritualité chez les chartreux **hongrois** au début du **XVI**ème siècle; S. 83–100: Baier, Walter: Das liturgische Werk des Kartäusers Matthias **Mittner** ‹1575–1632›; S. 101–108: Hogg, James. The manuscripts conserved in St. Hugh's Charterhouse Library, Parkminster. Bd. III: S. 41–52: Hogg, James: A Mauerbach missal donated to a chapel at Kritzendorf (18 fig.)

Van Biervliet, Lori: James **Weale** als liturgist, zijn relatie met Edmund **Bishop** en het Weale-archief in Downside Abbey. – Sacris erudiri 29, 1986, (ersch. 1988), 241–415.

Wegmann, Hermann: De gebeden van de paastijd in het missaal van 1970. – TTh 28, 1988, 349–370.

Muschalek, Georg: Kult, Kultur und christliche Liturgie: Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. – St. Johann bei Tü: van Seth-Verl. 1988. 71 S. = Bild und Gleichnis VI; kart. DM 8,50.

Salachas, Dimitri: La comunione nel culto liturgico e nella vita sacramentale tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità Ecclesiali. – Angelicum 66, 1989, 403–421.

Zeilinger, Franz: Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der neutestamentlichen **Cantica** im **Stundenbuch**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1988). 256 S.; kart. DM 36,80.

Pastore e comunità per una liturgia viva nel XVI centenario del battesimo di sant'Agostino. Atti della XXXVIII Settimana Liturgica Nazionale Bergamo, 24–28 agosto 1987. A cura del Centro di Azione Liturgica: – R: Casa Ed. «La Rocca» 1988. 197 p.; Lire 18 000; [cont. e. a.:] p. 28–43: Meloni, Pietro: Parola, sacramenti, comunità nella pastorale di Sant'Agostino; p. 44–63: Biffi, Inos: S. **Ambrogio** pastore e mistagogo; p. 64–98: Magrassi, Mariano: I Salmi nell'assemblea liturgica; p. 99–117: Ghidelli, Carlo: Pastore e comunità per una liturgia viva. Dai documenti della Conferenza Episcopale Italiana; p. 136–148: Liberto, Giuseppe: Il Salmo responsoriale; p. 149–161: Ponzini, Domenico: Servizio di presidenza e stile celebrativo.

Triacca, Achille M.: Esemplarità della presenza di **Maria** SS. nella celebrazione del Mistero di Cristo. – ELit 102, 1988, 406–435.

Jörns, Klaus-Peter: Der **Lebensbezug** des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchl. u. kulturellen Kontext. – Mchn: Kaiser 1988. 282 S.; kart. DM 49,–.

Donghi, Antonio: Celebrazione liturgica e realtà create. – Rassegna di teologia 29, 1988, 558–579.

Steffen, Uwe: **Taufe**. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus. – Stu: Kreuz-Verl. 1988. 198 S., Ill. = Symbole; kart. DM 29,80.

Verheul, A.: L'Eucharistie mémoire, présence et sacrifice du Seigneur d'après les racines juives de l'eucharistie. – QuestLit 69, 1988, 125–154; p. 155–162: Hanson, Anthony: The eucharist as sacrifice; p. 163–184: Parre, P.: Présence réelle et modes de présence du Christ; p. 185–192: Toy, John: Who should celebrate?; p. 193–206: Lamberts, J.: Who should communicate? or: The act of communion as the summit of active participation.

Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen **Gesanges** nach den Autoren der Karolingerzeit. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1987. XXVI, 194 S. = Bibliotheca theologiae practicae XLI; scr 141,– [Diss., Uppsala]

Lickleder, Christoph: **Choral** und figurierte Kirchenmusik in der Sicht Franz Xaver **Witts** anhand der „Fliegenden Blätter" und der „Musica sacra". – Rgb: Feuchtinger & Gleichauf 1988. 278 S., Notenbeisp. = Documenta Caeciliana III; kart. DM 36,– [Diss., Regensburg]

Duchesneau, Claude – Michel Veuthey: Musique et liturgie. Le document Universa Laus. – P: Éd. du Cerf 1988. 192 p. = Rites et symboles XVIII; F 89,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, D-4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, D-8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, D-8400 Regensburg; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Alte Gasse 54, D-6507 Ingelheim; Dr. Helmut Hoping, Hausserstr. 146, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Abt Dr. Laurentius Klein, Ökumenisches Institut, Abtei Sion, P.O.B. 22, Israel Jerusalem; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, D-5300 Bonn; Dr. Peter Thaddäus Lang, Lammerbergstr. 53, D-7470 Tailfingen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, DDR-7022 Leipzig; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg 1; Dr. Heinrich J. F. Reinhardt, Horsteberg 20, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hans-Christoph Schmitt, Kochstr. 6, D-8520 Erlangen; Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfram von Soden, Gluckweg 19, D-4400 Münster; Prof. Dr. A. M. J. M. Herman van de Spijker, Peter Schunkstraat 1346, NL-6418 VP Heerlen; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 23 03, Palottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Jared Wicks SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Dr. Joachim Wiemeyer, Institut für Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, D-4790 Paderborn; Dr. Friedrich Wulf, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10 D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, D-6500 Mainz 21.

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

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Stuttgarter Biblische Aufsätze" (Kath. Bibelwerk)
und „Publikationen des Instituts für Europäische Geschichte" (Verlag Steiner)