THEOL T BOV

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 — **1989** — **85. Jahrgang**

Mußner, Franz: Schriftauslegung im Widerstreit . . . . . Sp. 265
Goldbrunner, Josef: Um eine neue Dimension der Schriftauslegung . . . . . Sp. 271

Priesterkirche (Ernst Dassmann) . . Sp. 277
Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 281
Anderson, Gary A.: Sacrifices and Offerings in Ancient Israel (Erhard Gerstenberger)
Provan, Iain W.: Hezekiah and the Books of Kings (Ludger Camp)
Vetus Latina (Otto Wahl)
L'Évangile selon Marc (Rainer Kampling)
Neirynck, Frans: Duality in Mark (Rainer Kampling)
Porsch, Felix: Johannes-Evangelium (Thomas Söding)
Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres (Dieter Zeller)
Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (Dieter Zeller)
Aune, David E.: The New Testament in Its Literary Environment (Dieter Zeller)
Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 291
Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes (Hans Reinhard Seeliger)
Stuhlhofer, Franz: Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb (Karl Suso Frank)
Juel, Donald: Messianic Exegesis (Walter Groß)
Steinhauser, Kenneth B.: The Apocalypse Commentary of Tyconius (Norbert Brox)
Jay, Pierre: L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe" (Karl Suso Frank)
Rondeau, Marie-Josèphe: Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles) Vol. II – Exégèse prosopologique et théologie (Maria-Barbara von Stritzky)
Pontal, Odette Die Synoden im Merowingerreich (Arnold Angenendt)
Vollrath, Hanna: Die Synoden Englands bis 1066 (Arnold Angenendt)
Locke, John: A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians (Hans Hübner)
Schulz, Hartmut H. R.: Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums (Philipp Schäfer)
Jaspert, Bernd / Ratschow, Carl Heinz: Paul Tillich (Erdmann Sturm)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 308
Eilers, Franz-Josef SVD: Communicating Between Cultures (Edmund Arens)
McFague, Sallie: Models of God (Johannes Schmid)
Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment (Gisbert Greshake)
Greshake, Gisbert: Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 312
Der Sonntag (Manfred Probst)
Lodi, Enzo: Infondi lo Spirito degli apostoli (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 315
Müller, Ludger: Kirche, Staat, Kirchenrecht (Klaus Lüdicke)
Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft, hg. v. Joseph Listl und Jean Schlick,
Bd 5: Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich
Bd 6: Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich
Bd 7: Denkmalpflege und Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich (Jörg Tröder)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 317
Sein und Handeln in Christus (Hubert Dobiosch)
Horvath, Arpad: Sozialismus und Religion (Franz Furger)
Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft (Gertraud Putz)
Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie (Joachim Wiemeyer)
Morel, Julius: Ordnung und Freiheit (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik Sp. 326
Rebell, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen (Klaus Thomas)
Erstverkündigung heute (Kossi-Joseph Tossou)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 329
Ethik der Religionen – Lehre und Leben (Georg Girschek)
Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen (Ludwig Hagemann)
So sprach der Prophet (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . Sp. 331
Behre, Maria „Des dunkeln Lichts voll" – Hölderlins Mythokonzept Dionysos (Gustav Schmiz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt (Corona Bamberg)
Boulad, Henri: Alles ist Gnade (Ludwig Weimer)

Bibliographie . . . . . Sp. 337

Schriftauslegung im Widerstreit*

Von Franz Mußner

Laut dem Vorwort von Joseph Ratzinger begann die „Geschichte" dieser QD mit einer Einladung des Cardinals nach New York, um dort die jährliche „Erasmus-Lecture" zu halten. „Das Thema war mir freigestellt, aber es war mir klar, daß ich nach einer Frage suchen müsse, die alle Christen gleichermaßen angeht", und so wählte Ratzinger ein Thema, „in dem wir alle gemeinsam neu um Antwort ringen müssen, weil sich uns allen die gemeinsamen Grundlagen zu entziehen drohen. Die uns verbindende Grundlage des Glaubens und der Theologie – das ist zuallererst die Heilige Schrift." Aber da zeigt sich in ihrer Auslegung ein tiefer und schon lange währender „Widerstreit", auf den schon der Titel der vorliegenden QD hinweist. Die Vorlesung des Cardinals wurde in einem zweitägigen Workshop mit Theologen verschiedener christlicher Konfessionen diskutiert und aus diesen Diskussionen gingen die weiteren Beiträge der vorliegenden QD hervor. Was schriftgemäße Verkündigung und was schriftgemäße Theologie sei, das entziehe sich nach der Meinung R.s „immer mehr hinter der Wolke des Streits der Theologen. So erschien mir auch im Sinne meines Auftrags für das Lehramt in der Kirche ein Anlauf auf eine Klärung in dieser Frage dringlich"(9). Bei der rechten Auslegung der Bibel seien „Schichten des Verstehens im Spiele . . , die über den mikroskopischen Blick des Gelehrten hinausreichen" (ebd.). Da Vernunft mehr sei als Ratio, müsse diese sich „in ihren verschiedenen Äußerungsformen . . . in den größeren ‚Logos' integrieren lassen, um nicht jener Manipulierbarkeit des bloß Verständlichen zu verfallen, von der die Scholastiker sprachen, wenn sie sagten, die

* **Schriftauslegung im Widerstreit,** hg. v. Joseph Cardinal Ratzinger. Mit Beiträgen von J. Ratzinger, G. Lindbeck, R. E. Brown und W. H. Lazareth. – Freiburg: Herder 1989. 128 S. (Quaestiones disputatae 117), kart. DM 19.80

UB Münster 1989 21D

Logik habe eine wächserne Nase, d. h. sie lasse sich immer nach verschiedenen Richtungen herumdrehen. Sind wir heute nicht alle Zuschauer bei diesem Drehspiel des aus seinen Lebensgründen gelösten Verstandes, gerade auch im Wechsel exegetischer Hypothesen?" (9f). R. betont dabei, daß für ihn eine „Abwendung von den großen Möglichkeiten kritischer Exegese" nicht zur Debatte stand und steht. „Es geht nicht um Flucht vor der Kritik, sondern um eine kritische Kritik, die die Bedingungen und Grenzen ihres eigenen Tuns sieht . . ."(10). Er konkretisiert seine Vorstellung von der Selbstkritik der kritischen Methode an Beispielen, nämlich am Paradigma Dibelius – Bultmann, den Hauptbegründern der formgeschichtlichen Arbeit in der Evangelienforschung, wobei R. sich vor allem von der Baseler Diss. des Bo-Reicke-Schülers Reiner Blank „Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann" (Basel 1981) inspirieren ließ, wobei man wissen muß, daß Bo Reicke ein grundsätzlicher Gegner der formgeschichtlichen Arbeit war. R. will mit seiner Vorlesung an der Klärung der Frage mithelfen, wo der „Ort" der Exegese „im Ganzen" zu suchen ist(12).

Im folgenden referieren wir kurz über Aufbau und Inhalt der New Yorker Vorlesung des Cardinals, in der der Ton schärfer ist als im „Vorwort". R. bringt zunächst im 1. Teil eine Vorüberlegung über „Situation und Aufgabe" der Schriftauslegung. Einige Sätze R.s zur Kennzeichnung der „Situation":

„Die Hypothesen [der Exegeten] verzweigten sich, lösten einander ab und wurden zusehends zum Zaun, der dem Uneingeweihten den Zugang zur Bibel verwehrte. Der Eingeweihte aber liest gar nicht mehr die Bibel, sondern zerlegt sie in die Elemente, aus denen sie geworden sein soll" (15f).

R. denkt hier offensichtlich besonders an die Hypothesen, die aus den „traditionskritischen" Analysen der biblischen Überlieferung hervorgingen, und deren Zahl in der Tat Legion ist, so daß man oft den Eindruck hat: Quot capita, tot sententiae!

„Daß sich bei diesem Verfahren die Hypothesen immer mehr verzweigen und schließlich zu einem Dschungel voller Widersprüche werden, kann niemand wundernehmen. Am Ende erfährt man nicht mehr, was der Text sagt, sondern was er sagen sollte und auf welche Bestandteile man ihn zurückführen kann"(16).

In solcher Situation der neuzeitlichen Exegese entstanden naturgemäß Gegenreaktionen. R. nennt z. B. den „Fundamentalismus", und bemerkt dazu mit Recht, „daß die Forderung der ‚Wörtlichkeit' und des ‚Realismus' keineswegs so eindeutig ist, wie es den Anschein hat"(17). Er erwähnt die These der modernen Hermeneutik, nach der „Verstehen" mehr sei als „Erklären", um so zu einer Vergegenwärtigung des Textes zu kommen, „die über die historische ‚Anatomie am Gestorbenen' [E. Kästner] hinausgeht"(17). Aber R. findet in der hermeneutischen Debatte der Gegenwart noch keine „überzeugende Antwort" – er nennt Arbeiten von P. Ricoeur, P. Stuhlmacher, P. Toinet, R. Laurentin, P. Grech, P. Grelot(18); hier könnten noch viele Namen genannt werden.

Auch das II. Vatikanum habe in seiner Konstitution über die göttliche Offenbarung „zwar diese Situation nicht geschaffen, sie aber auch nicht verhindern können", was die Beobachtung des exegetischen Feldes zu bestätigen scheint.

Das Konzil habe „zum einen das Recht, ja die Notwendigkeit der historischen Methode betont", gleichzeitig aber „auch am theologischen Charakter der Exegese festgehalten" und Grundvoraussetzungen für die Auslegung genannt: Die Beachtung der „Einheit der Schrift", der „analogia fidei", „d. h. das Verstehen der Einzeltexte aus dem Ganzen heraus", was übrigens schon Schleiermacher in seinen hermeneutischen Entwürfen gefordert hat (vgl. dazu F. Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg, Basel, Wien ^{2}1976, 7).

Das Konzil habe zwei weitere methodische Hinweise gegeben: „Die Schrift ist eins von ihrem durchgehenden geschichtlichen Träger her, von dem einen Volk Gottes. Sie als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als von ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, daß die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, daß der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt"(20). Ich füge dem noch einen Satz aus „Dei Verbum" (12) hinzu: „Aufgabe des Exegeten ist es, . . . auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift"; diesen Satz aus „Dei Verbum" sollte man nicht übersehen! Denn mit ihm ist der Exegese eine hohe Aufgabe zugewiesen, ihr aber auch Vertrauen zugesagt.

Der Cardinal selbst meint, daß zur Bewältigung der Aufgaben der Exegese „wenigstens noch die Arbeit einer ganzen Generation nötig sein wird"(22). Er will einige vorwärtsführende Schritte aufzeigen:

Man müsse „über den Streit um Details hinausgehen und zur Wurzel vordringen. Was wir brauchen, ist eine Kritik der Kritik, die aber nicht von außen, sondern nur aus dem selbstkritischen Potential des kritischen Denkens, aus seinem Inneren entwickelt werden kann: eine Selbstkritik der historischen Exegese, die sich zu einer Kritik der historischen Vernunft in Fortführung und Abwandlung der kantischen Vernunftkritiken ausweiten läßt"(22). Zur Selbstkritik der historischen Methode gehört nach R. ein Abrücken „von dem Anschein einer quasi-naturwissenschaftlichen Gewißheit", zumal reine Objektivität „eine absurde Abstraktion" sei (22f) und zudem historische Vorgänge nicht „wiederholbar" seien, im Unterschied von physikalischen Experimenten. Übrigens hat schon W. Dilthey bemerkt, daß wir mit dem Verstehen „in Verfahrensweisen" eintreten, „die keine Art Analogie mit naturwissenschaftlichen Methoden haben" (Gesammelte Schriften VII, 218; dazu Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, 8). Außerdem (so R. weiter): Bei einer diachronen Lektüre der Exegesegeschichte würden „deren philosophische Voraussetzungen von selbst sichtbar"(24) – R. verweist in seinem Vorwort auf P. Piret, L'Ecriture et L'Esprit. Une étude théologique sur l'éxégèse et les philosophies (Brüssel 1987); besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das kenntnisreiche, ganz aus den Quellen erarbeitete Buch von K. Berger, Exegese und Philosophie (SBS 123/124, Stuttgart 1986), das R. nicht erwähnt.

Der 2. Teil trägt die Überschrift: „Selbstkritik der historisch-kritischen Methode am Paradigma der Methodenlehre von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann."

R. bemerkt: Zwar seien „die formgeschichtlichen Arbeiten von Dibelius und Bultmann inzwischen in mancher Hinsicht überholt und im einzelnen korrigiert worden", was den Tatsachen entspricht – man denke etwa nur an H. Riesenfeld, Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of ‚Formgeschichte' (London 1957), an E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (München 1970) (dazu F. Mußner, Grenzen der Formgeschichte, in: BZ, NF 15, 1971, 267–271), an R. und W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium (QD 88; Freiburg, Basel, Wien 1980) oder auch an W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971), der in seinem Buch mit Blick auf den üblichen Betrieb in der formgeschichtlichen Arbeit von der „Willkür der genialen Ahnungen" spricht –, ihre „methodischen Grundorientierungen bestimmen indes auch heute Methode und Weg der modernen Exegese", was m. E. nur z. T. stimmt, da es unterdessen doch die „redaktionsgeschichtliche" Methode gibt, die uns die Physiognomie der Einzelevangelien viel mehr in den Blick rückte als das früher der Fall war, und so wieder einen Weg auf das „Ganze" hin eröffnete.

Worin sieht R. die „Hauptelemente" der Methoden von Dibelius und Bultmann? Im Anschluß an seinen Gewährsmann R. Blank vor allem in folgenden Punkten:

In der Suche „nach den Gesetzen, die von den Formen des Anfangs bis zu den uns vorliegenden Texten geführt haben"(25); im „Vorrang der Predigt vor dem Ereignis" (ebd.); in der „Idee der Diskontinuität" und zwar „in allen Phasen der Überlieferung"(26); in dem leicht zu handhabenden „Parameter für die Bestimmung von Entwicklungsstadien: Je theologisch reflektierter und anspruchsvoller eine Aussage ist, desto jünger ist sie, und je einfacher etwas ist, desto mehr kann man es dem Ursprung zurechnen" (26f), ein „Grundgedanke", „der auf einer einfältigen Übertragung des naturwissenschaftlichen Evolutionsmodells auf die Geschichte des Geistes beruht"(27) – übrigens hat schon Güttgemanns in seinem oben erwähnten Werk dem Gedanken der „Entwicklung" in der frühen Formgeschichte heftigst widersprochen!

Die These von der Priorität des Wortes vor dem Ereignis birgt nach R. zwei weitere Gegensatzpaare in sich: Wort vs. Kult, Eschatologie vs. Apokalyptik. Dazu: Antithese „jüdisch" / „hellenistisch"; „Antagonismus des Prophetischen gegen das ‚Gesetzliche' und so wieder gegen das Kultische wie gegen das Kosmische"; zwar nicht „Ethos", wohl aber „Ethik" als unvereinbar mit dem Eschatologischen und Prophetischen; Dialektik von Gesetz und Evangelium anstelle des bisherigen Modells der Analogie. „Vielleicht ist diese Wende sogar der eigentliche Graben, der alte und neue Exegese trennt"(29), was mir nicht recht einleuchten will, weil ja sofort die Frage auftaucht, worin denn das „Modell der Analogie" konkret bestehen soll. Weiter (nach R.): Beschränkung (speziell bei Bultmann) der „Jesulogie" auf das bloße „Daß" mit Ausschaltung des „Was" (der apokalyptischen, sakramentalen, mystischen Elemente), wobei aus dieser Sicht der Exegese zwei Aufgaben erwuchsen: „Sie mußte erklären, wie es von dem unmessianischen, unapokalyptischen, prophetischen Jesus zur apokalyptischen Gemeinde kam, die ihn als Messias verehrte; zu einer Gemeinde, in der sich jüdische Eschatologie, stoische Philosophie und Mysterienreligion zu einem synkretistischen Phänomen verbunden hätten: So nämlich beschreibt Bultmann das Urchristentum. Die zweite Aufgabe besteht darin, die ursprüngliche Botschaft Jesu auf die christliche Existenz heute zu beziehen und damit ‚Verstehen' seines Anrufs zu ermöglichen"(30), welches „Verstehen" Bultmann bekanntlich mit seinem hermeneutischen Programm der „Entmythologisierung" des NT, inspiriert von Heideggers „Sein und Zeit", explizierte und in seinem Kommentar zum Joh-Evangelium zu exemplifizieren versuchte.

Damit rückt schon der „philosophische Ursprung der Methode" in die Überlegungen R.s.

Er fragt: „Aber welches Denken leitete sie dabei?"(32), und weist in seiner Antwort hin auf die „religionsgeschichtliche Schule" (Gunkel, Bousset!) mit ihrem „Evolutionsmodell" und dem (ebenfalls von R. bereits erwähnten) „Versuch, Methoden und Modelle der Naturwissenschaften auch im Bereich der Geschichte zur Anwendung zu bringen" (ebd.), z. B. bei Bultmann in der Frage nach dem „Weltbild". Aber: „Die eigentliche philosophische Voraussetzung des Ganzen scheint mir in der von Kant vollzogenen philosophischen Wende zu liegen", wonach „die Stimme des Seins an sich vom Menschen nicht vernommen werden" kann (32f). „Ins Theologische übersetzt heißt dies, daß sich Offenbarung ins rein Formale der ‚eschatologischen' Haltung zurückziehen muß, die dem kantischen Spalt entspricht"(33). Insofern läge in der, speziell von Bultmann inspirierten, Exegese „eine reductio historiae in philosophiam vor, eine Rückführung der Geschichte auf Philosophie und durch Philosophie" (ebd.), und somit ist die „eigentliche Frage": „Kann man die Bibel auch anders lesen? Oder richtiger: muß man der Philosophie zustimmen, die zu solcher Art von Lektüre zwingt?"

Die Bibel kann man auch anders lesen, und so bietet der Cardinal im 3. Teil seiner Vorlesung „Grundelemente einer neuen Synthese", wobei er sich bewußt ist: „Das positive Unternehmen ist zweifellos noch schwieriger als das kritische"(34), worin er ganz gewiß recht hat. Er will „ein paar erste Schneisen in das Dickicht" schlagen und zwar zunächst mit Hilfe von viri clari et probati (Gregor von Nyssa, Romano Guardini, Thomas von Aquin), mit dem voll berechtigten Postulat, „daß Wort, Wirklichkeit und Geschichte nicht voneinander getrennt" werden dürfen(39). Daraus ergeben sich nach R. „zwei wichtige Grundregeln für die Auslegung":

a) Der Dualismus zwischen Wort und Ereignis muß aufgegeben werden, wobei mit dem „Ereignis" vor allem das historische Christusereignis gemeint ist.

b) Das biblische Wort darf nicht von der Schöpfung abgeschnitten werden, damit nicht der „Sinnzusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament . . . zugunsten eines Prinzips der Zusammenhanglosigkeit" aufgehoben wird(40).

Vielmehr: „Dem Prinzip der Diskontinuität muß . . . aus dem inneren Anspruch des biblischen Textes selbst heraus das Prinzip der analogia scripturae entgegentreten . . . Texte müssen gewiß zunächst auf ihren historischen Ort zurückgeführt und in ihrem geschichtlichen Kontext ausgelegt werden. Man muß sie aber dann in einem zweiten Auslegungsgang auch von der Ganzheit der geschichtlichen Bewegung und von der Ereignismitte Christus her sehen. Erst der Zusammenklang beider Methoden ergibt Verstehen der Bibel" (ebd.). Zwar sind alle „Schriftworte . . . Menschenworte und zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen auf ‚Offenbarung', d. h. auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat des Verfassers hinausgeht"(41). Dabei macht R. darauf aufmerksam, daß man die Bibel nicht einfach „die Offenbarung" nennen dürfe. Denn: „Offenbarung ist ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch, der immer wieder nur in der Begegnung Wirklichkeit wird. Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, faßt sie aber nicht so, daß sie darin aufginge . . .", was nach R. in hermeneutischer Hinsicht bedeutet: „Ein Text kann mehr sagen, als sein Autor selbst sich dabei zu denken vermochte", was übrigens die großen Hermeneutiker Schleiermacher und Gadamer bereits vertraten. Mit Recht betont R. in diesem Zusammenhang, daß „die Ganzheit der Schrift ihren eigenen Rang" hat; „sie ist mehr als der zusammengestückelte Teppich dessen, was die einzelnen Autoren an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort selbst intendieren konnten"(41).

Nach R. hat die Exegese „in den letzten hundert Jahren Großes geleistet, aber sie hat auch große Irrtümer hervorgebracht"(42), was viele Exegeten bestätigen, aber ebenso viele bestreiten werden. Am Ende seiner Vorlesung formuliert der Cardinal folgende „Desiderate" an die Exegeten:

a) Eine gründliche neue Methodenreflexion, die ohnehin im Gange ist (R. selbst weist auf die Methodenbücher von W. Egger und W. Stenger hin),

b) selbstkritische Relativierung der Urteile der Exegeten angesichts der Exegesegeschichte (wozu ich bemerken möchte, daß auch der sog. unanimis consensus patrum unterschiedlich weit reicht),

c) Kenntnisnahme der philosophischen Implikate des Auslegungsvorgangs,

d) „keine neue Hypothesen über Sitze im Leben, über mögliche Quellen und zugehörige Traditionsvorgänge" (aber gehört das nicht zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Exegese? Die Frage sei erlaubt),

e) Besinnung darauf, daß der Ort des Exegeten in der Kirche, in ihrer Glaubensgemeinschaft ist. Deshalb muß die Exegese den Glauben der Kirche „als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen", sie muß „begreifen, daß tatsächlich der Glaube jener Geist ist, aus dem die Schrift geboren wurde und daher die einzige Tür, um in ihr Inneres einzutreten"(44).

Auf die weiteren Beiträge in der vorliegenden QD kann ich nur noch kurz eingehen. George Lindbeck ist ev.-luth. Prof. für Theologie an der Yale University in New Haven. Sein Beitrag trägt den Titel „Schrift, Konsens und Gemeinschaft". Nach einer „Einleitung" bietet er einen historischen Überblick über die „Prämoderne Bibelauslegung" und sieht dann den „entscheidenden Wandel", den die moderne Exegese mit sich brachte, „in der Vernachlässigung des narrativen Sinns der Schrift" und in der „Mißachtung der gemeinschaftlichen, unbewußten Dimensionen des Erkenntnisprozesses". Er plädiert für die „Wiedergewinnung einer konsens- und gemeinschaftsbildenden Hermeneutik". Er spricht von dem „befolgbaren" und „bewohnbaren" Text der Bibel, der gemeinschaftsstiftend wirkt.

„Die Texte entwerfen Welten, in denen ganze Kulturen leben können und gelebt haben." Ein „bewohnbarer" Text muß „in irgendeiner Weise als Denk- und Handlungsleitlinie bei der Begegnung mit sich verändernden Umständen auslegbar sein. Er muß befolgbare Anweisungen für kohärente Lebens- und Denkmuster in neuen Situationen bieten." Damit „die klassisch aber nicht anti-kritisch ausgelegte Bibel den ‚sensus fidelium' durchdringen könne", wünscht sich L. „die Entstehung von Interpretationsgemeinschaften, in denen Seelsorger, Bibelwissenschaftler, Theologen und Laien gemeinsam in der Schrift von Gott gegebene Leitlinien für ihr Leben als Gemeinschaft wie auch als Einzelmenschen suchen" (was bekanntlich in vielen Basisgruppen und charismatischen Gemeinschaften versucht wird). Dann würde die Bibel auch die entscheidende Hilfe in der ökumenischen Arbeit. „Es muß jedoch zugegeben werden, daß die Hoffnung auf eine Verwirklichung des konsens- und gemeinschaftsbildenden Potentials eines prämodernen Musters der Bibelauslegung noch als unerfüllbarer Traum erscheint."

Das ökumenische Anliegen nimmt auch R. E. Brown, ein in der ganzen Welt hochangesehener röm.-kath. Professor für NT am Union Theological Seminary in New York, auf: „Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen."

B. verfügt über eine große ökumenische Erfahrung und gilt mit Recht als hervorragender Exeget. Er bietet in seinem Beitrag zunächst einen Überblick über die historische Bibelkritik, er schreibt dann über den ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen und kommt auf die Bedeutung der historischen Bibelkritik gerade für die ökumenische Arbeit zu sprechen. Er ist der Überzeugung, daß „die historische Bibelkritik . . . zur ökumenischen Diskussion zwischen den Kirchen Wichtiges beigetragen (habe) und (sie) könne das auch in Zukunft tun". Aber: „Um hilfreich zu sein, muß die Bibelkritik angemessen und repräsentativ sein – ein Desiderat, das selten ohne das Zusammenspiel entgegengesetzter Meinungen erreicht werden kann": das weiß B. aus seiner langjährigen Erfahrung. Freilich: „Allzuoft wird die Bibelkritik als Erzeuger von Unklarheiten abgetan." Auf diesen Vorwurf antwortet B. „mit drei Feststellungen", die ich z. T. wörtlich zitieren möchte:

„a) Moderne Herausforderungen an die Kirche werden oft . . . als gesicherte Erkenntnisse dargestellt . . . [obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind]; b) der Wunsch, in der Bibel vollkommen eindeutige Aussagen zu entdecken, impliziert häufig eine Abstempelung der Vertreter eines gegenteiligen Standpunkts als Dummköpfe oder Gauner und versperrt somit den Weg zum Dialog; c) die Anerkennung der Zweideutigkeit der Bibel in bezug auf wichtige Fragen stellt m. E. den einzigen Weg dar, der jenen, die ihre Vorfahren in den getrennten Kirchen achten, aber deren Meinungsverschiedenheiten überwinden wollen, offensteht. Der Gebrauch der Bibelkritik im Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken, an dem ich persönlich teilnahm [z. B. über das Thema ‚Mary in the New Testament', als Buch erschienen], führte zu der Einsicht, daß im 16. Jahrhundert sowohl die Anhänger Luthers als auch die Theologen des Konzils von Trient einen absoluten Standpunkt in bezug auf die wahre biblische Lehre einnahmen; dabei stellte sich heraus, daß man, ohne der jeweiligen Tradition untreu zu werden, eine differenzierte Auslegung heranziehen kann, die unseren Vorfahren nicht einfiel." Dazu eine persönliche Bemerkung: Gerade eine formgeschichtliche Untersuchung des ntl Marien- und Petrusmaterials fördert wichtige Einsichten zutage, die für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung sein können (vgl. dazu F. Mußner, Lk 1,48f; 11,27f und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche, in: Catholica 21, 1967, 287–294; ders., Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen [QD 76; Freiburg, Basel, Wien 1976] 9–75).

So kann gerade die „moderne Bibelkritik" eine gute Hilfe sein, um „echte Bestandteile des biblischen Erbes, die in der jeweiligen Tradition verlorengegangen oder auf ein Minimum reduziert worden sind, wieder zu entdecken", wie B. mit Recht bemerkt. „Die Bibelkritik hat noch eine große Rolle bei der Reifung ökumenischer Beziehungen zwischen den Kirchen zu spielen": auch diesem Satz B.s ist zuzustimmen, wenn auch der Ausdruck „Bibelkritik" leicht mißverständlich ist. Wenn man zudem bemerkt, daß die katholische Kirche sich der sog. Kanonskritik bis heute enthalten hat, also stets die ganze Bibel zur Geltung bringt, so kann diese Einstellung zur Bibel auch eine große Hilfe im ökumenischen Dialog sein.

Der letzte Beitrag stammt aus der Feder von W. H. Lazareth, ev.-luth. Bischof in New York. Er trägt den Titel: „Das sola scriptura-Prinzip Martin Luthers."

Der Beitrag ist ein Plädoyer für die exegetischen und theologischen Entdeckungen und Entscheidungen des Reformators, mit vielen Zitaten aus den Werken M. Luthers. Nach L. bestand die „einmalige Leistung" Luthers „darin, daß er sich weigerte, den spannungsgeladenen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium als antithetische Heilswege im geringsten zu verändern oder in diesem Punkt Kompromisse zu schließen". Nachdem Ratzinger in seiner Vorlesung auf diesen „Gegensatz" ausdrücklich und ihn zurückweisend zu sprechen kommt (s. o.), sind auch die Ausführungen L.s ein wichtiger Beitrag zum Thema der vorliegenden QD.

Es könnte der Eindruck entstehen, als sei die New Yorker Vorlesung Ratzingers der erste Beitrag überhaupt zum Thema „Bibelauslegung im Widerstreit". Dem ist keineswegs so. R. weist selber auf verschiedene Äußerungen von Theologen und Exegeten im Streit um die Hermeneutik der Bibel hin (s. o.). Dazu einige Ergänzungen.

Ich selbst habe mich schon vor Jahren zum Thema „Bibelauslegung" geäußert in meinem Beitrag: Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, in: W. Joest u. a., Was heißt Auslegung der Schrift? (Regensburg 1966) 7–28; darin auch der Beitrag von A. Vögtle: Was heißt „Auslegung der Schrift"? Exegetische Aspekte (ebd. 29–83). Vgl. ferner H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg, Basel, Wien 1964) 35–62; K. H. Schelkle, Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 9–56 („Zur biblischen Hermeneutik"); H. Vorgrimler (Hg.), Exegese und Dogmatik (Mainz 1962, mit Beiträgen von K. H. Schelkle, K. Rahner, A. Vögtle, H. Schlier, E. Schillebeeckx, R. Schnackenburg, H. Groß, F. Mußner); R. Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik (Mainz 1965); G. Voss / H. Harsch (Hg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung (Stuttgart, München 1972); Theologische Berichte XIII: Methoden der Evangelien-Exegese (Zürich, Einsiedeln, Köln 1985) mit Beiträgen von G. Schelbert („Wo steht die Formgeschichte?"), D. Marguerat („Strukturale Textlektüren des Evangeliums"), H.-J. Venetz („Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments. Ein Bericht"), K. Füssel („Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel"), F. Mußner („Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden"); W. Kasper, Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS f. J. Gnilka) (Freiburg, Basel, Wien 1989) 508–526; H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag: ebd. 527–533; ders., Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: Christus bezeugen (FS f. W. Trilling) (Leipzig, in Druckvorbereitung). Und viele Namen wären hier noch zu nennen, allein aus dem deutschen Sprachraum.

M. E. sollte der Exeget, speziell der Neutestamentler, auf folgende sechs Punkte achten:

1) Er sollte nie die Einheit und Ganzheit der Bibel aus dem Auge verlieren, die aber eher mit Blick auf das heilsgeschichtliche „Modell" Verheißung/Erfüllung zu sichten sind als mit Hilfe der „typologischen" Methode, die zu sehr der „Willkür der genialen Ahnungen" ausgesetzt ist. Dabei darf auch nicht vergessen werden, was H. Hübner vor kurzem so formuliert hat: „Das Vetus Testamentum Graece ist mit der Rezeption durch den neutestamentlichen Autor eine neue theologische Größe geworden, nämlich das Vetus Testamentum in Novo receptum" (in seinem Beitrag: „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", in: J. Baldermann u. a. [Hg.], Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 3 [1988]: Zum Problem des biblischen Kanons, 147–162).

2) Er sollte mehr Vertrauen zur historischen Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung der Evangelien besitzen und nicht zuviel von ihr der „Gemeinde" zuschreiben.

3) Er sollte sich um die Erkenntnis der Kontinuität des von Jesus gebrachten Neuen innerhalb des Neuen Testaments bemühen, vgl. dazu etwa das geniale Werk von W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I (Düsseldorf 1981) (dazu F. Mußner in ThRev 78, 1982, 20–23).

4) Er sollte stets die „analogia fidei" beachten, was zur Folge hat, daß die Bibel nie gegen die Glaubensüberlieferung der Kirche ausgelegt werden darf.

5) Er sollte nach den geistlichen und ethischen Dimensionen der Schrift suchen (vgl. dazu jetzt auch K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988).

6) Er sollte sich der Grenzen der religionsgeschichtlichen Analogiefeststellung bewußt sein, gerade von der modernen Semantik her; nach der jedes Lexem und jeder Satz eines Literaturwerkes primär von ihrem Kontext her dem Verstehen zuzuführen sind, und nicht von einem Fremdtext her, was auch mit dem zu tun hat, was man heute „kanonische Schriftauslegung" nennt.

Was Cardinal Ratzinger mit der von mir vorgestellten QD dem Leser vorlegen will, ist nach seinen eigenen Worten „eine wirkliche ‚Quaestio disputata', keine in sich abgeschlossene These. Sie lädt zum kritischen und weiterführenden Gespräch ein, das alle theologischen Disziplinen braucht"(13). Sein Vorstoß ist also keineswegs eine „Kriegserklärung" des Präfekten der Glaubenskongregation an die Exegeten. Dafür ist ihm zu danken. Die von ihm herausgegebene „Quaestio disputata" zeugt ja selber von einem Pluralismus in der Schriftauslegung. Auf keinen Fall darf die Exegese wieder auf die Rolle einer ancilla der systematischen Theologie heruntergedrückt werden; sie hat ihren eigenen Rang und ihre eigenen Methoden. Das Rad der Geschichte läßt sich im gesamten kirchlichen Bereich nicht mehr zurückdrehen, auch nicht in der Exegese. Der Freiheitsraum, den ihr das Konzil gewährt hat, muß ihr erhalten bleiben. Gerade aber im Blick auf diesen Freiheitsraum steht der Exeget in einer besonderen Verantwortung für Theologie und Kirche.

Um eine neue Dimension der Schriftauslegung*

Von Josef Goldbrunner

I. Um diesem Buch gerecht zu werden, muß es in den theologischen Kontext eingeordnet und die Erfahrung des Psychotherapeuten berücksichtigt werden.

Das Buch will dem Auftrag des Säens des Wortes Gottes dienen. Der Same ist das Evangelium; die Exegese versucht ihn für die Verkündigung zu bereiten. Daß deren jüngste Entwicklung zur historisch-kritischen Methode sich einseitig der rationalistischen („antiochenischen") Schule zubewegt, das Evangelium mit philologischer Wissenschaftlichkeit bearbeitet und bei der Mehrheit der Exegeten nicht wenigstens ein Stück der „alexandrinischen" Richtung mit ihrem Wissen von Symbol und Allegorie zuließ – dies ist eine Ursache der allseits beklagten Wirkungslosigkeit der Verkündigung.

In diese Lücke stößt Eugen Drewermann als Theologe und Psychotherapeut. Nicht nur der Same muß bereitet werden. Wenn es um das „Glauben-können" geht, ist es ebenso wichtig, den Acker zu bearbeiten, und dazu leistet eine große Hilfestellung die Tiefenpsychologie, die wissenschaftliche Grundlage der Psychotherapie.

Tiefenpsychologie faßt zusammen die theoretischen Ergebnisse der einzelnen Schulen (Freud, Adler, Jung, v. Gebsattel, Frankl, Fromm, Rogers usw.) und sie findet dreifache Anwendung: in der Medizin als Psychotherapie, in der Pädagogik als Psychagogie (Erziehungsberatung) und in der Theologie. Hier hat sie die Aufgabe, den Acker der Seele zu bereiten für den Samen des Evangeliums, und zwar für alle Formen der Verkündigung. Die Entdeckung des Unbewußten als Erweiterung des Wissens von der Psyche verlangt den Blick zu öffnen für ein Stück neue Schöpfungswirklichkeit des Menschen. Als Folge ergibt sich die Aufgabe, Bewußtsein und Unbewußtes zu integrieren, um dadurch zu sich selbst zu finden: im Prozeß der Selbstfindung wird die eigene Mitte, der Personkern aktuiert. Dies wäre Voraussetzung für eine personale Glaubensentscheidung. Der Same des Evangeliums findet fruchtbaren Boden im Acker der Seele.

Der Prozeß der Selbstfindung läuft unter normalen, äußeren Umständen während eines langen Lebens ab, immer mehr oder weniger, und wird auch nur teilweise beachtet. Unter den zivilisatorischen Bedingungen der Gegenwart jedoch scheint er erschwert, wenn nicht gar verhindert durch das rationalistische geistige Klima, das einen Zwiespalt zwischen bewußtem und unbewußtem Leben hervorruft und den Zeitgenossen in die Not der Loslösung vom Wurzelgrund, von den Tiefenschichten der Seele stößt (575). Die Folge ist die Zunahme neurotischer Lebenshaltungen, ja der schweren Neurosen – ein verkommener Acker. Eine Antwort auf diese Not ist die Tiefenpsychologie.

In der tiefenpsychologischen Behandlung von Neurosen ist wie unter dem Mikroskop zu erfahren, was sich beim Prozeß der Selbstfindung ereignet. Diese eindringlichen Erfahrungen sind bei der Beurteilung D.s mitzusehen, sie sind der Schlüssel, um den Erfolg seines Wirkens und seiner Bücher zu verstehen.

Der „Leibes"-Arzt will Gesundung, Wohlergehen und damit Lebensmöglichkeit geben. Der „Seelen"-Arzt (Psychotherapeut) will und sieht anderes

* **Drewermann**, Eugen, **Das Markusevangelium I (Mk 1,1–9,13)**. Bilder von Erlösung. 656 Seiten, davon 43 Seiten Literaturangaben, Olten: Walter-Verlag 1987.

und mehr. Wenn Neurose als Symptom eines verfehlten Lebens verstanden wird, schuldlos oder schuldhaft, dann ist Psychotherapie mit ihrer Methode der Analyse ein Eingriff in die gesamte Lebenshaltung. Abwehr, Flucht, Übertragung, langsames Öffnen für die isolierten Bereiche der Seele und dann – nach vier Stunden bis zu vier Jahren einer Behandlung – das „Wunder" einer Wandlung bis zum Glück des endlich Zu-sich-kommens! Zur Eigentlichkeit finden, Mut zur Selbstentfaltung bekommen, Echtheit und eigene Wahrheit verkosten, von der „Vorhandenheit" zur Existenz gelangen – das erfährt der Psychotherapeut, wenn er in die staunenden Augen seines Analysanden schaut, der sich zum erstenmal selbst entdeckt hat. So schmeckt die eigene Wahrheit, so schmeckt eigene Schöpfungswirklichkeit, pures Sein.

Daß sich bei dieser Wandlung – Individuation genannt – religiöse Emotionen und Fragen einstellen, zeigt, daß zwischen Selbstfindung und Gottfindung Zusammenhänge bestehen. Es kann sich ausdrücken in der Empfindung einer „Daseinsberechtigung vor Gott", in „Begegnungsfähigkeit mit Gott", in der Erfahrung der „Erlösungsbedürftigkeit" und der Sehnsucht nach „Transcendieren" (vgl. dazu das Buch des Verfassers dieser Rezension: „Realisation", 79–206, das schon 1966 in Freiburg erschienen ist). Ebenso wichtig während der Analyse ist die Persönlichkeit des Therapeuten in der sog. „therapeutischen Kommunikation", besonders der „non-verbalen Kommunikation". Er wirkt wortlos, gleichsam als „Gleichrichter", wie durch „Osmose". Ihr entspricht die „seelsorgerliche Kommunikation". Es sei betont, daß erst durch die Erfahrung eines therapeutisch Tätigen ein Eindruck von der harten Wirklichkeit dieser seelischen Dimension, von diesen psychischen Vorgängen entsteht – besonders der Rolle der Angst (ein Schlüsselbegriff bei D.). Auch eine Lehranalyse für manche Seelsorger wäre sehr hilfreich; lernt man doch bei der Traumanalyse, in der Sprache der Symbole sprechen. Der Analysand versteht sie auf seine seelische und zugleich auf seine äußere Wirklichkeit hin angesprochen. (Deshalb werden auch Kritiker, denen solche Erfahrungen fehlen, und das sind die meisten Exegeten, dem Werk D.s kaum gerecht.) Ein noch so angestrengtes Bemühen, sich durch bloße Vorstellung in die seelischen Wandlungsvorgänge hineinzuleben, wäre auch nur ein notdürftiger Ersatz.

Die Frage ist legitim, ob nicht auch das Evangelium, das ja nicht ein systematisches, wissenschaftliches System, sondern eine Lebenslehre darstellt, in die gleiche Richtung zielt wie Psychotherapie. Dann könnte es sein, daß tiefenpsychologische Interpretation des Evangeliums wenigstens ein Stück weit parallel verläuft mit tiefenpsychologischer Hilfe zur Selbstfindung. Therapeutisches Bemühen würde dann „stimmig" sein mit christlicher Lebenslehre, vielleicht und wenigstens einen Weg lang. Das aber ist genau die Ursache des Erfolges von D. Die Menschen halten heute verstärkt Ausschau nach Hilfe in ihrer Selbstfindung, weil sie schwieriger zu werden scheint. Wenn nun das Evangelium auch in diese Richtung führen würde, dann wäre dies eine verstärkte Chance für die Verkündigung, und das Evangelium könnte auch als Leitfaden für die Individuation gelesen werden. Dies ist der Impuls, der von D.s Werk ausgeht.

Das gilt es im folgenden zu zeigen, aber zugleich auch auf die Grenzen hinzuweisen, wo das therapeutische Bemühen das heilsgeschichtliche überwuchert. Denn wenn der Hl. Schrift eine psychohistorische Struktur eignet, und dem Historischen die Priorität vor dem Psychischen zukommen soll, dann wird dies das Kriterium für die Beurteilung des Buches von D. sein.

II. Das umfängliche Buch stützt sich auf Abschriften der Mitschnitte von Predigten, Vorträgen und Betrachtungen; in allen Fällen handelt es sich um Homilien (119). Der gedruckte Text ist eine Bearbeitung für die Veröffentlichung und mit ausgedehnten Anmerkungen versehen, die fast ein Drittel des Umfanges ausmachen und in denen oft die deutlichste Äußerung D.s steht. Es liegt deshalb, nicht wie gewohnt, ein Kommentar des Markusevangeliums vor, sondern – wie der Umschlag sagt – einzelne „Bilder von Erlösung".

D. setzt den therapeutischen Ansatz voraus (244), ebenso die Arbeit der historisch-kritischen Methode, durch die die Ungeschichtlichkeit vieler Erzählungen, besonders der Wundergeschichten, feststehe (495). Sein bitterer Vorwurf aber wird immer wiederholt, daß diese Methode es dann bei solcher Feststellung belasse und somit in der Verkündigung unfruchtbar bleibe. Sie frage nicht, was die Erzählungen denn Psychisches beinhalten, wie z. B. die Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau (366–370). Es könnte sein, daß ihr körperliches Symptom (wie häufig, 368) psychogen sei, hervorgerufen durch eine negative Einstellung zur „Sexualität und der Liebe, ja der Rolle der Frau überhaupt" (368) – aus Angst davor! Sie empfindet sich als „unrein".

Das gibt D. den Anlaß, sich weitausholend über verfehlte Lebenshaltungen zu verbreiten, deren Hintergrund immer die Angst sei.

Überwindung der Angst, Befreiung davon (das ist Erfahrung des Psychotherapeuten), kann nur geschehen durch Vertrauen, ja einem bedingungslosen Vertrauen in einen bekannten Heiler, und so wagt sie die „verstohlene Kontaktnahme" mit Jesus, in non-verbaler Kommunikation, berührt den Saum seines Gewandes und sie wird gesund. Jesus der Heiler, von dem eine Atmosphäre der Freiheit von jeder Angst (in non-verbaler Kommunikation) ausgeht, befreit sie von der Angst der „Unreinheit" durch ihr Vertrauen in ihn und seinen Gott. Sie findet zu sich selbst, auch als Frau, sie wird mehr Mensch.

Es ist nun nicht mehr nötig, nach dem Historischen zu fragen, wenn wie hier die Wirklichkeit einer psychischen Wandlung erzählend dargestellt wird: So ist Jesus, so wirkt Jesus, therapeutisch. Das will er einzig: „. . . lediglich dieses Stück Menschlichkeit vor Gott lebendig machen" (246); helfen, „wie ich zu dem Leben finde, das Gott mir zugedacht hat" (274). Das Leben Jesu und sein Evangelium ist eine Botschaft, „daß Gott den Menschen inmitten dieser Welt, in seiner Schöpfung, bejaht und akzeptiert" (256).

Die Herausarbeitung der überzeitlichen, menschlichen, psychischen Spannungen läßt die Erzählung „gleichzeitig" werden; der Hörer kann sich selbst darin finden. So wirkt das Evangelium „stimmig" mit dem Drang nach Selbstverwirklichung und wird hungrig angenommen. – Wie aber, wenn es sich bei der Frau nicht um eine psychogene Erkrankung gehandelt hat?

Selbstverständlich ist auch – um ein zweites Musterbeispiel zu zeigen – an der Erzählung von der Totenerweckung des „Töchterleins" des Jairus nichts Historisches; doch die Psychodramatik der Geschichte enthält die Botschaft.

D. hakt ein bei dem Ausdruck „Töchterlein". Warum benennt der Synagogenvorsteher seine zwölfjährige Tochter, im Alter des Erwachsenwerdens und der Heiratsfähigkeit mit diesem Diminutivum? Hat übertriebene „Fürsorge der Eltern" sie aus „Angst und Sorge" unter einen „Glassturz von Behütung und Obhut" gestellt, und damit verhindert, daß ihr Kind zu sich selbst finde und ihr „eigenes Leben" führe? So daß diese junge Frau „nicht mehr zu leben weiß", sondern in ihrer Kammer „wie tot liegt" (372)? Jesus richtet sie auf, wie wenn er sagen würde: „Ich verstehe alle deine Angst, mit der man dich überhäuft hat; ich verstehe alle deine Furcht, dich auf deine eigenen Beine zu stellen; ich begreife sehr wohl, wieviel man dich an Abhängigkeit, an Fügsamkeit, an falschem Gehorsam und Sicherheitsstreben gelehrt hat . . . Steh auf", d. h. „bestimme selber die Richtung deines Lebens" (375). Mut zu sich selbst sei die Lehre dieser Erzählung und das ist „stimmig" mit dem Drang zur Selbstentfaltung. „Jesus will, daß wir selber leben" (177), „zur eigenen Wahrheit finden" (201), „das Gefühl der eigenen Nichtigkeit überwinden" (201) und das „notwendige Vertrauen in die Berechtigung des eigenen Lebens gewinnen" (326).

Wenn jedoch das Mädchen an echter Todeskrankheit gestorben und „Töchterchen" nur der Kosename des Vaters wäre? – Genauso wird eine Lähmung psychogen verstanden:

Ihr Grund liegt in der Unbeweglichkeit der Seele" (223). „Die Starre des Leibes . . . liegt in der tiefen Angst der Seele vor möglicher Schuld in der Zukunft" (223). „Jesus aber war so, wie es in der Wundererzählung (von der Heilung des Gelähmten) geschildert wird: ein Mann, der in einer Weise auf Gott vertraute, daß in seiner Nähe auch andere die Lähmung ihrer Angst und Schuld zu überwinden vermochten" (228, Anm. 7).

Wieder eine psychotherapeutische, wie auch allgemeine Erfahrung: Erstarrung aus Angst – und der vertrauensvolle Blick auf Jesus, den Heiler. Solche Geschichte geht jeden an. – Wie aber, wenn die Lähmung keine funktionelle, sondern eine rein somatische war? Einige weitere Beispiele:

Besessene sind psychisch Kranke. Isolierte, verdrängte, selbständig gewordene Seelenteile „beherrschen das Terrain der Seele" (180f; 360f) – Aussatz ist „Unreinheit im geistigen Verhalten" (209f) – Taubstumme „heute": „ihre Ohren sind vollgestopft mit Redensarten und sie sind von sich aus außerstande, für sich auch nur um Hilfe zu bitten" (495f). – Blindenheilung: „Eine bestimmte Art von Angst macht uns buchstäblich blind" (520). Jedesmal eine aufs erste faszinierende Übersetzung ins Psychische.

Der Tod Johannes des Täufers ist eine Sage, die „im äußeren Sinn kein wahres Wort enthält" (409), jedoch die „Verbindlichkeit der Bilder bleibt" (431). So sind Herodes und Salome Darstellungen von Archetypen, die „in jeder Zeit der Dekadenz . . . ein Spiegel dafür sind, was aus Menschen werden kann, wenn ihnen jeder wahre Inhalt im Leben abhanden gekommen ist" (412). – Hochzeit ist Symbol für „innere Einheit des Menschen" (254) – das Meer (See Genezareth) „ist eine Chiffre für unsere Lebenssituation überhaupt . . . Bild der Haltlosigkeit, des bodenlos Hinundhergeworfenseins . . . unser Herz" (355) mit seinen Ängsten. – Der im Boot schlafende Jesus ist „Bild der Introversion" (356, Anm. 11). Was zu lernen ist, „wäre das Schlafen im Sturm . . . Was uns rettet und leben läßt, ist Tag für Tag der stille Glaube an die ständige Gegenwart Gottes, der den Sturm beruhigt und unser Schiff dem anderen Ufer näherbringt" (359). – Die Verklärung ist „eine ganz und gar unhistorische, mythennahe Szene (588), sie ist eine „Vision vor dem Tode Jesu, mitten in seinem Leben – die Erfahrung also, wie das Leben aussieht, wenn in der Nähe Gottes alle Todesangst von einem Menschen abfällt und er allein der Wahrheit seines Wesens gegenübersteht" (593, Anm. 10).

Die Methode ist jedesmal die gleiche. Eine allgemein menschliche Situation, typisch, ja archetypisch, und damit überzeitlich, wird mit der Erfahrung des Psychotherapeuten als Hintergrund beschrieben, der damit den Leser oder Hörer, der sich als „gleichzeitig" betroffen fühlt, direkt anspricht. Die Befreiung von der krankmachenden oder lebenshindernden Angst erfolgt durch das Vertrauen in Jesus oder in den gütigen Gott, den Jesus durch sein Leben zeigt. Da bekomme der Vertrauende und Glaubende Mut zu sich selbst und „schlage die Augen auf", „höre", „spreche" und werde „rein". Er nimmt sich selbst an und weiß, daß er eine Daseinsberechtigung vor Gott besitzt.

So seien Selbstfindung und Gottfindung miteinander verbunden. Gott werde durch das Erleben der eigenen psychischen Wirklichkeit erfahrbar. Die Angst lösende Geborgenheit „in sich selbst" laufe parallel zur Erfahrung der Geborgenheit in dem Gott, den der „angstfreie" (580) Jesus durch Leben und Wort verkündet: Der Gütige, „der uns gar nicht erst erschaffen und dem Acker der Erde anvertraut hätte, wenn er nicht etwas Bestimmtes mit uns planen würde" (326). Denn „es ist ein und dasselbe, zu Gott zu finden und zu sich selbst zurückzufinden" (284). Umgekehrt findet man nur Gott, „. . . indem man zu sich selbst findet" (277). „In der Einheit mit Gott können die Menschen in sich selbst zu ihrer Ganzheit und Identität hinfinden (255). Angstfrei Gott gegenüber sein! „Einzig dies war es, was Jesus wollte, daß wir . . . von der Dauerdressur der Angst herunterkommen" (469). An Jesus ist zu sehen, „daß Gott die Angst nicht verdient" (304).

Durch Befreiung von Angst Mut zur Selbstentfaltung bekommen und einen Gott finden, der nicht Angst macht – beides läuft parallel, das ist „stimmig". Evangelium und Tiefenpsychologie scheinen ineinander überzugehen. Tatsache ist, daß solche anthropologische Themen heute faszinieren und der tiefenpsychologische Ansatz der Predigt offene Ohren findet.

III. Es ist unbestritten, daß die hl. Schriften eine psychohistorische Struktur besitzt. D.s Werk ist der erste großangelegte Versuch, den psychischen Aspekt ernst zu nehmen. Daß dabei der historische Aspekt abhanden kommt – durch Partizipation an der Position der historisch-kritischen Methode – das Historische gar nicht mehr braucht befragt zu werden, und somit die Balance zwischen Psychischem und Historischem verfehlt wird, das hat eine doppelte Folge: Heilsgeschichte verliert an Bedeutung und Tiefenpsychologie kommt in Mißkredit, indem sie ihre Grenzen überschreitet. Denn, damit Tiefenpsychologie in der Exegese ihr Maß finde, müßte sie sich an den historischen Fakten orientieren, d. h. in der psycho-historischen Struktur sollte die Priorität des Historischen gegenüber dem Psychischen festgehalten werden. Nur dann ereignet sich eine Begegnung des Menschen mit Christus, nur dann wird die Psyche mit der Offenbarung konfrontiert, nur dann wird zur Konversion der bewußten und unbewußten Seele, zum Christlichen, aufgerufen.

Das zeigt sich z. B. daran, daß erfolgreiche psychotherapeutische Behandlung, die zur Selbstfindung geführt hat, keineswegs und automatisch zur Gottfindung führt; und wenn zu einer religiösen Einstellung, dann z. B. zum Buddhismus, aber selten zum Gott der Christen! Die harte Gegenüberstellung mit dem wirklichen Gehen Jesu über das Wasser, einer tatsächlichen Verklärungsszene, einer wirklichen Brotvermehrung dagegen führt zu einem Jesus, der Christus ist, und den selbstentfalteten Menschen erst zur Frage veranlaßt: Wer ist Jesus? Warum? Wozu? Was sagt er über die Welt? Was ist das Ziel des ganzen Schöpfungsplanes Gottes? – Trotzdem: „glauben zu können", dazu hilft Tiefenpsychologie Grundlagen schaffen. Sie ist Hilfe, allerdings muß sie gekonnte Hilfe sein. Sie soll anleiten, mit den „Talenten" zu wuchern (Mt 25,14–30). Wenn sie jedoch ihre Grenzen überschreitet, wird sie auf Abwehr stoßen und verhindern, daß eine Exegese der Zukunft den psychischen Aspekt des Evangeliums berücksichtigt. Und ein Anliegen D.s, die weithin sich atheistisch oder antichristlich sich gebende Tiefenpsychologie in die Theologie zu integrieren, mit ihrer Hilfe „eine nicht mehr dissoziierende Theologie zu begründen" (38), hätte eine Chance verspielt.[1]

Weiterhin ist zu bezweifeln, ob die Zweiheit „Angst – Vertrauen" die einzigen Koordinaten eines religiösen und gar christlichen Lebens sind.

„Alle Wundergeschichten des ersten Teiles des Markus-Evangeliums sind konkreter Kampf des Menschensohnes gegen die Angst des Menschen" (30). Ein einziges Thema entscheidet darüber, „ob Menschen im Reich der Himmel oder im Reich der Hölle leben – es geht allein darum, wie wir zur Angst stehen . . . Vertrauen in den Grund des Daseins" (40) sei die einzige Arznei.

Gewiß beeindruckt in der Psychotherapie die Häufigkeit und die „Totalisierung der Angst" (476, Anm. 4) und gewiß ist in der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) der Aspekt der Angst mit herauszulesen (11f), aber Stolz und Demut, Hochmut und Unterwerfung, Selbstherrlichkeit und Gehorsam, Verzweiflung und Freude können auch ohne Angst realisiert werden, und sie sind ebenfalls Koordinaten der Heilsgeschichte und Existentiale des Christenlebens.

Weiterhin ist zu bezweifeln, ob jede Angst zurückzuführen ist auf frühkindliche Erlebnisse (79 und 174), in freudianischer Denkart. (Vielleicht liegt hier ein Problem des früheren Religionsunterrichts in bestimmten Gegenden vor.) Zudem ist der Wandel in der modernen Kindererziehung mit einzubeziehen, die weithin auf Angstfreiheit abgestellt ist.

Ein spezielles Problem in einer tiefenpsychologischen Schriftinterpretation ist die Verwendung der Archetypen.

Im Gegensatz zu seinen früheren Veröffentlichungen wird der Begriff Archetyp im Markus-Buch selten gebraucht (z. B. 81) und weithin ersetzt durch den Begriff Symbol; aber die Sache ist auch hier vorhanden. Archetypen (des kollektiven Unbewußten) sind Urbilder der Menschheit und zugleich Schlüsselbegriffe der Heilsgeschichte (z. B. Befreiung aus Gefangenschaft). Das bedeutet, wer mit Archetypen spricht, redet die Tiefenseele an, er gebraucht Urbilder (die jedermann verstehen kann) und er spricht zugleich in der Sprache der Hl. Schrift. Die Frage ist nur, ob die Archetypen, wenn sie vom Evangelium angesprochen, wachgerufen und mit der Heilsgeschichte konfrontiert werden, geradlinig in die Situation des Evangeliums einmünden, oder sich einem Prozeß des Zurechtrückens, der Konversion unterziehen müssen. Das ist am deutlichsten zu zeigen bei den Archetypen „Große Mutter" (die Überwucherung ist nur zu bannen, wenn das Maß genommen wird an den Marienszenen des Evangeliums) und dem Archetyp des Messias-Königs (und seiner Konfrontation mit der Ecce-homo-Szene: vgl. dazu J. Goldbrunner, Realisation 182–206). Auch das kollektive Unbewußte mit seinen Archetypen scheint in die Irre gehen zu können, es ist von der Erbsünde beeinflußt. Diese Konversionsprozesse werden jedoch im Werk D.s vermißt. (Vgl.: Das Drama der Kreuzigung sei „als Drama der Heilung zu verstehen". Der Archetyp des „getöteten Gottes" (64) sollte sich aber am tatsächlichen Kreuzestod orientieren. Der 2. Teil der Markus-Erklärung könnte darüber Aufschluß geben.) Es wird eine durch D. angestoßene Aufgabe der Exegese und der Pastoraltheologie sein, die Beziehung zwischen Archetypen und der Offenbarung zu klären und fruchtbar zu machen. Das wäre der Weg, Tiefenpsychologie in Exegese – und christliche Lebenslehre zu integrieren.

Des weiteren fällt auf, daß in der ausführlichen Literaturangabe Vorarbeiten von katholischen Tiefenpsychologen, die zugleich theologisch kompetent sind, fehlen und nicht zitiert werden. (Z. B. Ignaz Klug, Theodor Müncker, Josef Goldbrunner, Albert Görres, Lorenz Wachinger.) Seine Hauptzeugen sind Kierkegaard und Pfister (ev.). Vor allem fehlt Romano Guardini, der zu dem hier einschlägigen Problem „Mythos und Religion" Entscheidendes gesagt hat in seinem Buch „Religion und Offenbarung", Würzburg 1958, 117–126.

IV. Zusammenfassend wäre zu sagen, daß D.s Werk (insbesondere der hier vorliegende 1. Teil seiner Markus-Interpretation) ein großangelegter Versuch ist, die Tiefenpsychologie in die Theologie

[1] Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf eine andere Arbeit: **Jaschke**, Helmut: **„Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir".** Psychotherapie aus den Psalmen. – Freiburg: Herder 1989. 127 S. (Herder Taschenbuch 1603) kart. DM 9,90. – Tiefenpsychologische Interpretation der Psalmen sei „eine mögliche Lesart"(8). Es lassen sich Parallelen zeigen zwischen dem „eigenen Erleben, besonders im Zustand der Depressivität"(61) und den Schilderungen der Psalmen. Sodaß die Psalmen z. B. Mut machen zum Aussprechen von „Wut auf die Unterdrücker und Peiniger", welche auch als Projektionen „innerer Machthaber" verstanden werden können. Die „projektive Feindbekämpfung"(105) konfrontiere in den „Frevlern und Feinden mit der Abgründigkeit des eigenen Herzens"(79). Psalmen können deshalb als Spiegel wirken für „innere Zustände"(63), und ihre Verse Begleitung, Ermutigung, Bestätigung sein und Hoffnung geben im Heilungsprozeß von Depressionen. Aber sie heilen nicht wie mit religiöser Magie – um diesem eventuellen Eindruck vorzubeugen, hätte wohl mehr die Schwierigkeit des innerseelischen Umlagerungsprozesses bei der Therapie von Depressionen hervorgehoben werden sollen.

zu integrieren – was nicht weniger bedeutet, als die Schöpfungswirklichkeit des Unbewußten anzuerkennen.[2] Wenn dabei die Balance zwischen psychischem und historischem Aspekt der Schrift nicht gefunden wurde, hängt das gewiß mit dem gegenwärtigen Stand der Exegese mit ihrer enthistorisierenden Tendenz zusammen, von der D. abhängig ist. Der Fortgang der Wissenschaft wird mit der Zeit die falschen Gewichte zurechtrücken.

[2] Es wäre zu bedenken, wieweit dieses Stück Schöpfungswirklichkeit, als neue Dimension der menschlichen Natur, auch in anderen theologischen Disziplinen Berücksichtigung finden müßte, z. B. Dogmatik (christliche Anthropologie), Kirchenrecht (Verantwortlichkeit), Moraltheologie (Projektionen), Liturgik (Symbolsprache), und vor allem Pastoraltheologie (Aktuierung der Person als Integration von Bewußtsein und Unbewußtem).

Das Werk D.s ist eine Antwort auf eine Not in der Verkündigung. Und wenn sein Versuch, „Bilder von Erlösung" zu zeigen, nicht in allem gelungen ist (der Geist des Evangeliums ist trotzdem auf vielen Seiten spürbar), sein Anstoß wird bleiben: Exegese muß die Wirklichkeit des psychischen Lebens als eine Dimension der Wirklichkeit in ihr Wissenschaftsverständnis einbeziehen. Die Aufgabe heißt mit anderen Worten, die Beziehungen zwischen Mythos und Logos neu durchzudenken. Ein Wort von G u a r d i n i wird dabei ein Kriterium sein: „Mythos wiederholt sich immer wieder, Offenbarung geschieht ein für allemal." Das heißt in unserem Zusammenhang, das Mythologische, Archetypische ist im psychischen Bereich jedem zugänglich und sollte in der Verkündigung realisiert werden; die historischen Fakten der Offenbarung aber wirken als unausweichlicher Anstoß für die Konversion zum Christenleben.

Priesterkirche. Hg. von Paul H o f f m a n n. – Düsseldorf: Patmos 1987, 368 S. (Theologie zur Zeit, 3) kart. DM 34.–

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unüberschaubar angeschwollene Flut von Beiträgen über das kirchliche Amt – E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981) 201 spricht von über 4000 Titeln, die in Nijmegen gesammelt worden sind – ist inzwischen zwar merklich zurückgegangen, aber noch nicht verebbt. Nachgelassen hat vor allem, sieht man von Schillebeeckx' Arbeiten einmal ab, die Brisanz der Veröffentlichungen, weil neue Argumente und Gesichtspunkte so gut wie nicht mehr auftauchen; die Kritik hat sich erschöpft. Die neutestamentliche und frühkirchliche Zeit, in der die Grundgestalt des Amtes sich gebildet hat, ist exegetisch und historisch gründlich erforscht worden und die Standpunkte in der Beurteilung der Entwicklung haben sich verfestigt.

Das gilt auch für die exegetisch-historischen Beiträge des hier anzuzeigenden Sammelbandes.

Entsprechend nennt Paul H o f f m a n n seinen Hauptbeitrag: „Priestertum und Amt im Neuen Testament" (12–61), eine „Bestandsaufnahme . . ., die mit einigen individuellen Modifikationen und forschungsgeschichtlich bedingten Akzentuierungen Bekanntes erneut zur Diskussion stellt".

Diese Bestandsaufnahme wird sorgfältig und kenntnisreich vorgenommen, wobei sich Hoffmann weitgehend auf einen von ihm bereits früher erschienenen Artikel stützen konnte (vgl. Kirchliches Amt unter der Herausforderung der Botschaft Jesu. Zur Entwicklung der Gemeindestrukturen im frühen Christentum: Die Kraft der Hoffnung. FS Alterzbischof Josef Schneider, Bamberg 1986, (48 – 61). Vor allem der für kurze Zeit und in bestimmten Landschaften schwankende Sprachgebrauch zwischen episkopoi und presbyteroi wird einleuchtend interpretiert (vgl. 45.53).

Abgesehen von einigen für mein Empfinden verbalen Ausrutschern (54: unter der Hand des Autors der Pastoralbriefe entsteht „das Phantombild einer entmündigten Gemeinde"; 56 wird die „Hypertrophie des auf sein Martyrium versessenen Bischofs" Ignatius von Antiochien angeprangert) wird die historische Entwicklung wertungsfrei dargestellt.

Gewundert hat mich bei dieser kritischen Bestandsaufnahme die sanfte Beurteilung des E r s t e n K l e m e n s b r i e f e s, der seit Sohm und Harnack als frühestes Dokument für den Versuch gilt, das kirchliche Amt auf quasi-göttliches Recht zu gründen und damit die im Gang befindliche Entwicklung irreversibel zu machen. Hoffmann sieht dagegen in der ignatianischen Ekklesiologie die theologische Voraussetzung für den „Iurisdivini-Charakter" des Amtes grundgelegt (56). Dabei sollte man im Zusammenhang mit Ignatius wohl vom Monepiskopus, nicht aber vom monarchischen Bischof reden (45.54). Es gibt in den Ignatius-Briefen keinen Hinweis darauf, daß der Bischof Weisungsbefugnis über die Presbyter beansprucht oder ihren Gehorsam verlangt hätte (vgl. G. Schöllgen, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie: ZNW 1986, 146–151).

Der zweite Hauptbeitrag, von Elisabeth S c h ü s s l e r - F i o r e n z a, behandelt „Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht" (62–95).

Er konzentriert frühere Arbeiten der Vf.in auf die vorgegebene Fragestellung (vgl. 65f.) und muß notwendigerweise bekanntes und bereits bei Hoffmann vorgestelltes Material wiederholen. Im Gegensatz zu Hoffmann ist die Beweisführung vereinfacht, neben Argumente treten vermehrt Behauptungen. Von den Studien zur Entwicklung des kirchlichen Amtes wird ausnahmslos gesagt, sie seien „zahlreich, aber nicht schlüssig". Ihre Ergebnisse seien „sehr von ihrem theologisch-dogmatischen Ansatz abhängig" (67).

Mir scheint aber, in den Ergebnissen hat die exegetisch-historische Forschung einen erfreulichen Konsens erreicht, in der Wertung bzw. Beurteilung der Ergebnisse dagegen spielt der dogmatische Ansatz eine große Rolle.

Ob ich in der historischen Entwicklung der Kirche die Entfaltung des ihr durch Jesus eingestifteten Wesens unter dem Antrieb des Heiligen Geistes sehe oder den prinzipiellen „frühkatholischen" Abfall von ihrer Urgestalt, macht selbstverständlich einen gewaltigen Unterschied. Ich bin meinerseits bereit, alle zutreffenden „Ergebnisse" der historischen Forschung zu akzeptieren, nicht jedoch jede Beurteilung. Die hängt von meinem Glaubensverständnis über Kirche und Tradition ab, das von dem anderer Glaubensgemeinschaften, wie es sich in dem Beitrag von Edwin Brandt: „Zum Beispiel die Baptisten. Die Gemeinde Jesu Christi als Dienstgemeinschaft" (232–241) darstellt, deutlich und – nach meiner persönlichen Überzeugung – mit guten Gründen verschieden ist.

Neben dieser mehr grundsätzlichen Differenz scheinen mir etliche der von Frau Schüssler-Fiorenza aufgestellten Behauptungen historisch unbeweisbar, wenn nicht gar unhaltbar zu sein.

Dazu gehört z. B. der Satz, daß sich Informationen über Hauskirchen „hauptsächlich in der Apostelgeschichte" finden (67), die Aussage, daß nach den Pastoralbriefen die Gemeinden von einem Gremium aus Presbytern und Presbyterinnen geleitet worden seien, aus dem der episkopos zum Vorsitzenden auf Zeit gewählt wurde (77f), und viele andere, die hier nicht alle aufgeführt werden können. Verwirrend sind die Übersetzungen, wenn z. B. die liturgia von Didache 15,1 als „‚Amt' der ProphetInnen und LehrerInnen" bezeichnet wird. Groß ist das Vertrauen in Studien zur Soziologie des frühen Christentums, obwohl die Zufälligkeit und Dürftigkeit der Quellen sichere Aussagen in vielen Fällen verbieten (vgl. die Arbeiten von G. Schöllgen, zuletzt: Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks: New Test. Stud. 34, 1988, 71/82.

Andere Feststellungen wie die: „Inschriften bezeugen, daß Frauen in der Synagoge Patronats- und andere Leitungsfunktionen ausübten", bedürfen der Belege aus den Quellen und einer sorgfältigen Interpretation. Wenn ein 3 Jahre und 3 Monate altes Kind auf einem Grabstein als „archisynagogos" bezeichnet wird, spricht das eindeutig dagegen, daß mit diesem Titel eine Leitungsfunktion verbunden gewesen sein muß. Er dürfte wie die Bezeichnung „Vater. . . " oder „Mutter der Synagoge" (vgl. M. Hengel, Die Synagogeninschrift von Stobi: ZNW 57, 1966, 176) als Ehrentitel vermögenden Personen wegen finanzieller Zuwendungen verliehen worden sein (vgl. J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Iudaicarum 2 Città del Vaticano 1952 (20).

Soll man, wie es häufig geschieht (vgl. 70.88f), beim Heiligen Geist den Artikel wirklich in Anführungszeichen setzen? Das Hagion Pneuma entzieht sich in jedem Fall menschlichem Begreifen. Bei vielen anderen Anführungszeichen erfährt man nicht, wer wann was gesagt hat (71).

Bei aller Enttäuschung über den historischen Ertrag soll nicht verschwiegen werden, daß Frau Schüssler-Fiorenzas Anliegen, die Zurücksetzung der Frau dem gesellschaftlichen Umfeld der frühchristlichen Gemeinden an der Wende vom 1. zum 2. Jh. anzulasten und nicht als gottgewollt auszugeben, voll und ganz gerechtfertigt ist. Daß Frauen nicht nur in der Erlösungs-, sondern auch in der Schöpfungsordnung den Männern gleichwertig sind und daß in einer gewandelten gesellschaftlichen Situation gerade auch im kirchlichen Bereich Konsequenzen daraus zu ziehen sind, sollte unstrittig sein, was auch die Frage nach der Beteiligung von Frauen am kirchlichen Amt nicht ausschließt.

Ein dritter historischer Beitrag von Ernst Ludwig G r a s m ü c k trägt den Titel „Vom Presbyter zum Priester" und befaßt sich mit den „Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes" (96–131). Auf den ersten S. wird noch einmal ein Abriß der frühkirchlichen Entwicklung geboten, der diese notwen-

digerweise verkürzt und damit nur stark verallgemeinernd wiedergeben kann.

Wenn z. B. gesagt wird, die Gemeinde mache für den Einzelbischof geltend, daß er „in der unmittelbaren diadoche (successio) der Apostel steht. . . " (101), dann trifft das für Irenäus zu, nicht aber für Ignatius, der wohl den Monepiskopat bezeugt, ihn aber nicht mit dem Sukzessionsgedanken verbindet. Umgekehrt begründet der Erste Klemensbrief die Stellung der Episkopen-Presbyter mit der apostolischen Nachfolge, betont aber noch nicht den Einzelbischof als Gemeindeleiter. Die frühchristlichen Quellen verbieten generelle Aussagen, da sie meist Gelegenheitsschriften sind und keine thematischen Ausführungen zum kirchlichen Amt enthalten.

Wichtig erscheint mir die Feststellung, „daß im Verlauf oder gegen Ende der 2. Hälfte des 2. Jh.s der Einzelbischof (Monepiskopat) sich in allen Gemeinden durchgesetzt hat" (99).

Diese in vielen Veröffentlichungen meist negativ ausgedrückte Tatsache (es heißt: Ignatius kämpfe noch um die Anerkennung, in Rom z. Z. des Hermas müsse noch mit einer kollegialen Leitung gerechnet werden, für Ägypten fehlten die Zeugnisse) bestätigt doch eine ganz erstaunliche Entwicklung. Nach der Jahrhundertmitte hat sich die ignatianische Ordnung: in jeder Stadt (im Sinne einer römischen selbständigen Verwaltungseinheit) gibt es nur einen Bischof, dem Presbyter zur Seite stehen und Diakone helfen, durchgesetzt – und zwar von selbst, ohne Druck und überörtliche Regulierung, die es noch gar nicht gab, und ohne daß der Vorgang wegen der Schnelligkeit, mit der er vonstatten ging, noch in allen Einzelheiten historisch erfaßt werden kann. Und niemand im Raum der Catholica zweifelte damals daran, daß die entstandene Ordnung die richtige ist, dem Willen Gottes entspricht und mit der Apostolischen Tradition übereinstimmt. Die einzelnen Ämter, ihre Ordnung zu- und untereinander sowie ihre Abgrenzung gegenüber den Gläubigen (Laien) stehen damit bereits im 2. Jh. fest.

Sein Hauptaugenmerk richtet Grasmück auf den Beginn und die Stufen der Sazerdotalisierung des Amtes. Da die früheste Zeit nur sehr kurz behandelt wird (105f) und weit mehr Hinweise enthält, als Grasmück anführt, sei verwiesen auf zwei das Thema speziell behandelnde Arbeiten:

E. Dassmann, Die Bedeutung des Alten Testamentes für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Zeit: Bibel und Leben 11 (1970) 198–214, sowie B. Kötting, Die Aufnahme des Begriffs „Hiereus" in den christlichen Sprachgebrauch: FS K. Aland (Berlin 1980) = Ecclesia peregrinans 1 (1988) 356–364. Ich bin überzeugt, daß das Alte Testament auf das sazerdotale Verständnis des Amtes sicher einen ebenso großen Einfluß gehabt hat, wie der von Grasmück angeführte Einfluß heidnischer Priesterschaften in konstantinischer Zeit (106f).

Im weiteren Verlauf schildert Grasmück nicht nur die fortschreitende Sazerdotalisierung des Amtes, sondern die Wandlung des Priesterbildes, zunächst vor allem die Ausweitung der Position des Bischofs, der in staatlichem Auftrag oder bei Ausfall der staatlichen Organe in eigener Verantwortung in zunehmendem Maß Einfluß auf Verwaltung, Rechtsprechung und Versorgung der Bevölkerung nehmen muß.

Ganz kurz gestreift wird auch die Zölibatsfrage (106f). Bei der Kürze der Darstellung erheben sich notwendigerweise etliche Fragen.

Rührt z. B. die Ehelosigkeit der byzantinischen Bischöfe wirklich daher, daß „um der theologischen Bildung und Ausbildung willen seit byzantinischer Zeit die Bischöfe aus dem Mönchtum genommen werden" (107)? Die justinianische Gesetzgebung z. B. fordert, daß ein Bischof kinderlos, d.h. ohne Erben zu sein hat – was in juristischer Hinsicht durch Ehelosigkeit erreicht wird –, um das Kirchenvermögen nicht zu gefährden.

In konzentrierter Form wird der Wandel des Priesterbildes in frühfränkischer Zeit (111–114), im Hochmittelalter mit dem Abschluß der Sazerdotalisierung durch die Koppelung von Weihe und Konsekrationsvollmacht (115–120), in den Erschütterungen des Spätmittelalters und der Reformationszeit (121f) sowie in der Neuzeit (122–128) dargestellt.

Es verwundert, daß die detaillierteren Ausführungen von Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt (Düsseldorf 1985) 197–248) weder zustimmend noch ablehnend herangezogen werden.

Die Zusammenfassung (128–131) gerät, trotz gegenteiliger Beteuerung, zu einer Abfallsgeschichte, aus der höchstens das 2. Vatikanum für einen Augenblick herausragt. Die Lösung, in Frageform vorgetragen, vermag ich nicht recht zu verstehen.

Grasmück rät, nicht die spätantike Kulturreligion zu verlängern; man solle vielmehr „der religiösen Absicht des ursprünglichen Anliegens Vertrauen entgegenbringen und auf die Tragfähigkeit des Gottesbildes in seiner anthropologischen Relevanz, also der Aussagekraft und -fähigkeit über den Menschen, setzen" (131).

Der Beitrag von Heribert Wahl lautet: „‚Priesterbild' und ‚Priesterkirche' in psychologischer Sicht. Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema" (164–194).

Verständnisschwierigkeiten habe ich, wenn es z. B. im Zusammenhang mit gefährlicher Mutterbindung bei Priestern unter Punkt 4 heißt: „Während die Mutter an der Wahl eines priesterlichen Vorbildes nicht aktiv beteiligt ist, wird für den ‚areligiösen Vater' ein Priester als ‚religiöser Vaterersatz' gesucht, d. h. aber genau wieder eine religiöse Mutterfigur!" (176). Ebenso fällt es mir schwer, in dem aus Predigten erhobenen Priesterbild, das vom Catechismus Romanus geprägt sein soll und in dem „Allmachts- und Größenphantasien infantil-unreifer bzw. schwer pathologischer Art auf den apostolischen ‚Diener der Freude' (Paulus) ‚übertragen' und dort untergebracht, an ihn ‚delegiert' und abgetreten" werden (168), die vielen mir bekannten Priester unterschiedlichen Alters und Einsatzes wiederzuerkennen. Ähnliches gilt für das S. 169f angesprochene Identifizierungsproblem. Ein Priester kann m. E. schon deshalb nicht „so zum ‚Stellvertreter Christi'" werden, „daß er sich i. S. individueller Übernahme als sein ‚Erbe' versteht", weil ein Stellvertreter doch zu dem Zweck eingesetzt wird, um einen Erben überflüssig zu machen. Der Stellvertreter setzt die bleibende Existenz des zu Vertretenden voraus, der Erbe ersetzt sie (vgl. E. Bammel, Jesu Nachfolger [Heidelberg 1988] 56).

Was die Beurteilung psychoanalytischer und pastoralpsychologischer Fragen angeht, gebe ich meine fachliche Unkenntnis zu; ähnliches trifft für weitere Beiträge zu, die daher nur noch kurz erwähnt werden sollen, um die im Sammelband enthaltenen Aspekte wenigstens vorzustellen.

Michael N. Ebertz will in seinem Beitrag: „Die Bürokratisierung der katholischen ‚Priesterkirche'" (132–161) skizzieren, „wie die katholische Kirche als ein im Austausch mit seiner gesellschaftlichen Umwelt stehender priesterherrschaftlicher Sozialzusammenhang durch die gesellschaftlichen Veränderungen des 19. Jahrhunderts" in die Krise geriet und darauf „mit der Neukonstruktion des Sozialgefüges ihres Ämtersegments" erfolgreich reagierte (137).

Das Kirchenbild, das in soziologischer Terminologie dabei entworfen wird, erscheint auf den ersten Blick befremdlich (vor allem wenn man die Beschreibung des Mysteriums der Kirche durch die Kirchenväter im Ohr hat), enthält aber durchaus treffende Beobachtungen, die über den Wert und die Motivation der Veränderungen zunächst nichts zu sagen brauchen.

In seinem pastoraltheologischen Beitrag: „Das Geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze" (195–207) geht Paul M. Zulehner von dem „pastoralen Grundschisma" einer Spaltung zwischen der Kirche , die mit den Priestern „nahezu identisch" ist, und dem Volk aus (196).

Ich empfinde den Ausdruck, der bereits in dem vorliegenden Sammelband begierig aufgegriffen wird und an mehreren Stellen vorkommt, als unzutreffend und wenig hilfreich. Ein Schisma ist kirchentrennend, es beendet die eucharistische Gemeinschaft und exkommuniziert. Muß man diesen Zustand auf das Verhältnis zwischen Klerus und Gläubigen anwenden, selbst wenn er nur als Vergleich gedacht ist? Was Zulehner im Abschnitt „Futurologisches" (203–207) an „Optionen", „Wünschen" und „Visionen" aufführt, verdient diese Charakterisierung zu Recht. Zulehners Kritik an gegenwärtigen Zuständen, z. B. an der Unzulänglichkeit der Priesterausbildung „in eigenen Häusern und in den kirchenverdünnten (weil gemeindelosen) theologischen Fakultäten" (205f), ist sehr bedenkenswert; ob seine Alternative – in diesem Fall Ausbildung in einer Gemeinde, die den Anwärter für die Ausbildung zu einem Amt würdig befunden hat – durchführbar ist und die Defizite einer „in Richtung Säkularität und Moderne fortentwickelte tridentinische Kleruskirche" zu beheben vermag, weckt Zweifel.

In einem letzten „Hauptbeitrag" behandelt Norbert Mette unter dem Titel: „Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral" (208–231) die „Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche".

Er macht mit den Schwierigkeiten und Unklarheiten der hauptberuflichen Pastoralarbeit von „Laien", die ausbildungsmäßig gesehen „Spezialisten" sind, umfassend bekannt. Mettes Vorschlag zur Lösung besteht in einer Entkoppelung von kirchlichem Amt und pastoralem Beruf. Die Weihe zu einem kirchlichen Amt könnten auch Personen empfangen, die dieses Amt nur nebenberuflich oder ehrenamtlich ausüben, hauptberufliche Seelsorge und Mission andererseits müßten nicht nur innerhalb, sondern auch am Rande oder außerhalb der etablierten Pfarreien von theologisch, sozialpädagogisch oder psychologisch ausgebildeten Fachleuten ausgeübt werden. (Der Kirchenhistoriker fühlt sich an die Katechetenschule des Klemens in Alexandrien erinnert).

Neben den sieben Hauptbeiträgen enthält der Sammelband noch zehn Konkretionen sehr unterschiedlicher Qualität zu verschiedenen theologischen, pastoralen und ortsgebundenen Themen, die sich einer wissenschaftlich kritischen Beurteilung größtenteils entziehen und darum nur noch aufgezählt werden sollen.

Nach dem bereits erwähnten Beitrag zum Gemeindeverständnis der Baptisten folgen: Michael Weinrich, Das Priestertum ohne Priesteramt.

Protestantische Anmerkungen zum praktizierten Protestantismus (242–258); der Nachdruck eines Artikels von Leonardo Boff, Ämter und Dienste in einer Kirche aus dem Volk (259–270); Karl Derksen, Ein Brief aus den Niederlanden (271–278); Claus Herold, „Priesterkirche" in der DDR-Diaspora. Historische Beobachtungen und pastorale Erfahrungen der mitteldeutschen Katholiken (279–292); Otto Moosbrugger, Mehr basisfundierte Auswahl und Ausbildung von Priestern. Überlegungen und „Utopien" eines ehemaligen Regens eines Priesterseminars in der Schweiz (293–306); Josef Fischer, Von der Chance, Brüder unter Brüdern und Schwestern zu werden. Ein Erfahrungsbericht aus der Bundesrepublik (307–316); Norbert Mette und Bernhard Honsel, Mensch unter Menschen. Gespräch mit einem Pfarrer (317–326); Manfred Görg, Der Kollaps eines Klerus. Zu einem Musterfall der Religionsgeschichte (327–333; es geht um den Untergang der spätägyptischen Priesterschaft); Peter Lenz, „Ins Exil der Pfaffen wegen". Das Verhältnis zwischen Klerus und Bevölkerung im Spiegel moderner irischer Erzählprosa (334–345).

In einem kurzen Schlußteil faßt der Hg., Paul Hoffmann, unter der Überschrift: „Von der ‚Priesterkirche' zu einer Kirche des Volkes" (346–368) die „Perspektiven" der in den einzelnen Beiträgen behandelten Inhalte noch einmal zusammen. Sie enthalten viel Bedenkens- und Wünschenswertes, aber auch utopische Forderungen, von denen man sich nicht vorstellen kann, wie sie sich – sei es im Rahmen einer weltumspannenden Kirche, sei es in einer Ortsgemeinde – verwirklichen lassen. Auffallend ist ein eigenartig ungeschichtliches Denken, das trotz ständigem Rekurs auf die Notwendigkeit geschichtlichen Wandels und geschichtlicher Kontinuität am liebsten neutestamentlich-paulinische Verhältnisse wiederholen möchte. Dabei übersieht z. B. die kategorische Aussage: „Dem paulinischen Gemeindemodell gehört die Zukunft" (357), daß die charismatische Ordnung von 1 Kor 12 zum Hintergrund die apostolische Autorität des Paulus hat. Erstere läßt sich vielleicht wieder einführen, letztere nicht. Nicht ohne Grund hat die Periode frühkirchlicher Hausgemeinden mit spontan berufenen Vorstehern an der Spitze nur kurz gedauert. Die Einheit der Kirche am Ort ließ sich nicht in vielen Häusern, sondern nur in der als Einheit erlebten Kirche unter einem Bischof verwirklichen. Es gibt geschichtliche Entwicklungen, die nicht rückgängig gemacht werden können, die providentiell sind und wie die Ausbildung des dreifach gestuften Amtes in das Glaubensbewußtsein der Universalkirche Eingang gefunden und Dogmenrang bekommen haben. Es wird zwar im ganzen Sammelband nirgendwo expressis verbis gesagt, aber doch so argumentiert, als sei die kirchliche Entwicklung spätestens seit dem Ende des 1. Jh.s und bereits erschreckend greifbar in den Pastoralbriefen beständiger Abfall von der Reinheit des Ursprungs. Diese Einschätzung mag damit zusammenhängen, daß die pneumatologische Wirklichkeit der Kirche kaum in den Blick kommt, was wiederum darauf zurückgeführt werden kann, daß in keinem der Beiträge eine Theologie der Ämter aus dogmatischer Sicht geboten wird, die sie in das Gesamtmysterium der Kirche einordnet – ein Mangel, auf den Hermann Josef Lauter bereits aufmerksam gemacht hat (Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 12, 1987, 368.373). Die Reduktion der Betrachtung auf die soziologische und funktionale Gestalt von Amt und Gemeinde läßt zuweilen das Bild einer Kirche entstehen, die man kaum wiedererkennt. Die fehlende Beachtung von – oder Auseinandersetzung mit – wichtigen Arbeiten zum priesterlichen Charakter des kirchlichen Amtes bei H. Schlier, W. Pesch oder auch in der historisch-theologischen französischen Forschung (J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile = Théologie Historique 4, Paris 1966; vgl. auch die Arbeiten von Y. Congar, A. Vilela), macht sich in einem Werk, das die sazerdotale Sicht des Amtes ausdrücklich thematisiert bzw. problematisiert, doch störend bemerkbar.

Selbstverständlich schließt der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes Fehlentwicklungen und Mißstände nicht aus, die aufgespürt, angeprangert und behoben werden müssen. Dabei muß jedoch spürbar bleiben, daß alle Kritik an der Kirche mich nicht ausspart, sondern einbezieht, „denn nicht in sich selbst, nein in uns ist die Kirche verwundet" (Ambrosius, Virgt. 8,48 [PL 16,278]).

Bonn Ernst Dassmann

Anderson, Gary A.: **Sacrifices and Offerings in Ancient Israel.** Studies in their Social and Political Importance. – Atlanta: Scholars Press 1987. XIII, 160 S. (Harvard Semitic Monographs 41), Lw.

„This monograph (Anm. des Rezensenten: Diss. an der Harvard Graduate School unter F. M. Cross, W. Moran und P. Hanson) will examine the social function of ancient Israelite cult" (24). Das ist eine löbliche, sachdienliche Zielvorgabe, der leider die Arbeit selbst nicht gerecht wird. Richtig ist ohne Zweifel: Seit W. R. Smiths Untersuchungen zur Gruppengebundenheit des Kultus (The Religion of the Semites, 1889) ist das Problem gelegentlich verhandelt, aber längst nicht gelöst worden (19–22; die Forschungsgeschichte ist nur eben angedeutet). Es hat sich in der Regel das „idealistische" System J. G. Frazers (und anderer) durchgesetzt (1–19), nach dem die religiöse Entwicklung von der Magie über den Kult zum ethischen Glauben verläuft (5, 125 u. ö.). Wellhausen und – völlig unberechtigterweise – G. von Rad bekommen den Stempel „idealistisch" aufgebrannt, der letztere aufgrund eines aus dem Zusammenhang gerissenen und gräßlich falsch übersetzten Zitats von Rads „Theologie des Alten Testaments" (in Bd 1, München 1957, S. 258 steht eben nicht: „crudely materialistic" – so A. S. 33 –, sondern „von massivster Dinglichkeit", und das wird wenige Zeilen später ganz antiidealistisch erklärt.) Ironischerweise hält sich A. selbst kaum an sozialwissenschaftliche Kriterien, Verfahrensweisen und Literatur, sondern klebt an durchaus fragwürdigen Bundesvorstellungen (vgl. 2 Anm. 8: „Es gibt jedoch noch einige Forscher, welche die Bundestheologie Israels als eine Spätentwicklung ansehen.").

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus vier wenig aufeinander abgestimmten Kap.. Eins ist der Etymologie von drei Opferbegriffen (hauptsächlich minḥāh und šlāmīm) gewidmet, ein weiteres der Ehud-Eglon-Geschichte in Ri 3, das nächste der Zehntabgabe nach Gen 14,18–20 und 1 Sam 8,10–17 und schließlich eines dem Thema „Kult und Fruchtbarkeit" bei den nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja mit Seitenblicken auf Ezechiel, Micha, Nehemia u. a. Durchweg kommen altorientalische, besonders ugaritische Stellen mit zu Wort. Vier kurze lexikalische Notzin (mas'ēt, matnīeu, tenūpāh, terūmāh) und eine Bibliographie beschließen den Bd. Leider fehlen jegliche Register.

Positiv ist nach meiner Ansicht anzumerken: A. will die sozio-ökonomische Wirklichkeit in die Diskussion einbeziehen; er wehrt den schädlichen Ausschließlichkeitsanspruch für den Kult Altisraels (wie für die jüdische und christliche Kulttradition) ab; er unterscheidet zwischen kultisch-mythischer und politisch-ökonomischer Sprache und Begrifflichkeit und verweist auf die der Antike eigentümlichen Übergänge zwischen beiden Sprachebenen sowie die komplexe Integrität des damaligen Lebens. Negativ schlägt zu Buch, vom „falschen Zeugnis" gegen G. von Rad und allerlei Druckfehlern im Texten abgesehen: das traditionelle, nicht hinterfragte Vorverständnis im Blick auf Bundestheologie und exklusive Jahweglauben in vorstaatlicher Zeit und die damit verbundene gutgläubige Rückprojektion deuteronomistischer Ansichten, ferner die eklektische Behandlung weitgestreuter Texte und Themen, die entgegen der obenerwähnten Zielvorgabe nur zu punktuellen Ergebnissen führen kann.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Provan, Iain W.: **Hezekiah and the Book of Kings.** A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988. XIII, 218 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 172) Ln. DM 90.–

Die zu besprechende Arbeit ist die revidierte Fassung der Cambridger Diss. I. Provans aus dem Jahre 1986. Sie steht nicht an, den Theorien um die Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG), an denen kein Mangel herrscht, eine weitere hinzuzufügen. Daß P. dabei versucht, die existierenden Konzepte vorzustellen und kritisch zu werten, ist vorab positiv zu vermerken, insofern es geradezu als Kennzeichen der gegenwärtigen Diskussion gelten kann, daß die einzelnen Forschergruppen kaum Notiz voneinander nehmen.[1]

1. In einem ersten Schritt (1–31) nähert sich P. seiner Aufgabe, indem er die Theorien zum DtrG sichtet: Er läßt seinen Überblick dabei mit der Darstellung der Thesen M. Noths in ÜSt (1943) beginnen, die er als ‚Wasserscheide' bzw. ‚Paradigmenwechsel' (1) innerhalb der Forschung begreift. Nach P.s Ansicht sind alle neueren Ansätze lediglich Modifikationen der grundlegenden Einsichten Noths (8) von dem einen, von Dtn bis 2 Kön reichenden, nach 587 entstandenen Geschichtswerk. Eine Modifikation stellt die v. a. von F. M. Cross und sich auf ihn beziehenden Forschern vertretene These dar, daß ein vorexilisches DtrG exilisch überarbeitet und aktualisiert wird (8–14)[2], eine andere die der sogenannten Göttinger Schule (R. Smend

[1] Vgl. N. Lohfink, in: BETL 68 (1985) 32; eine Ausnahme ist A. D. H. Mayes, The Story of Israel between Settlement and Exile, 1983.

[2] Cross' Ansatz so zu deuten, heißt aber, die seiner Wurzeln, die (wie auch die Noths) in den Einsichten des 19. Jh.s gründen, zu übersehen. Dazu H. Weippert, ThR 50 (1985) 224–225. 237.

u. a.), die weiterhin von einer primär exilischen Grundschicht des DrG (DtrH), aber davon zu unterscheidenden, späteren Bearbeitungsschichten (DtrP, DtrN) ausgeht (15–21).

Alle drei[3] Modelle können nach P. aber nicht überzeugen: Forscher, die das DtrG insgesamt als einheitliches Werk konzipieren, übersehen literarkritische und theologische Spannungen (22–24). Das Göttinger Modell, P. setzt sich kritisch v. a. mit W. Dietrich (24–25) auseinander, kann zunächst nicht überzeugend die von ihm postulierten, verschiedenen dtr Schichten unterscheiden, sodann vermag es auf zwei Fragen keine Antwort zu geben: „These are, firstly, that it did not take seriously enough the evidence which exists that the book had a pre-exilic as well as an exilic form; and, secondly, that it failed to resolve the tension which exists in Kings between the conditional and unconditional understanding of the Davidic convenant" (26). Das Cross-Modell schließlich ist, so P., am ehesten geeignet, die Probleme des DtrG zu lösen. Er sieht hier allerdings die Schwierigkeit, daß eines der von Cross sogenannten Hauptthemen – „the unconditional and eternal promises to David" (28) – in dem von ihm so verstandenen Höhepunkt eines vorexilischen DtrG (2 Kön 22–23) nicht vorkommt.

Dieser Befund ist für P. Anlaß zu einer erneuten Untersuchung, wobei er sich eine Lösung dahingehend verspricht, „that the first Dtr edition of Kings does not derive from Josiah's reign at all, but was rather published during or after Hezekiah's reign" (29).

2. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist das Königsbuch. Überlegungen zu dessen Redaktionsgeschichte sind Inhalt der Kap. 2–5. Abschließend ordnet er die gewonnenen Ergebnisse ein in den Rahmen der Entstehung des Gesamtgeschichtswerks (Kap. 6).

Insofern gerade die dtr Beurteilungsformeln im Königsbuch vielfach Ausgangspunkt geworden sind für Theorien, das Gesamtwerk betreffend, beginnt P. wieder mit einem Forschungsüberblick (H. Weippert 35–38; R. D. Nelson 42–43; A. F. Campbell 44–46; A. Lemaire 47) und ausführlicher Kritik (48–55). Dabei weist er sowohl Nelson als auch Weippert m. E. schlüssig zirkelhaftes Argumentieren nach.

3. P. untersucht nun selbst zwei wichtige Themen in den Beurteilungsformeln der Könige, (a) die Höhennotiz (57–90) und (b) den Hinweis auf David (91–131).

a. Die *bāmâ/bāmôt*-Stellen lassen sich demnach zwei unterschiedlichen Schichten zuweisen. 1. Kön 3,2.3.4; 15,14; 22,44; 2 Kön 12,4; 15,4.35; 18,4.22 verstehen die *bāmôt* als jahwistische Heiligtümer, wobei trotz deren Weiterbestehen die betreffenden Könige eine gute Bewertung erhalten. Die übrigen Stellen (s. die Liste 60–61) sprechen von den *bāmôt* als Orten des Götzendienstes. P. bezieht nun die erste Schicht auf einen vorexilischen Redaktor, dem es in der Rede von den *bāmôt* um die Zentralisation des YHWH-Kultes ging; seine Autorschaft endet in 2 Kön 18–19 (Hiskija). Die zweite verweist auf einen exilischen Dtr, der interessiert war an der Abschaffung des Götzendienstes in Israel.

b. P. unterscheidet zwei Verwendungsweisen des David-Themas; er beschreibt sie als „comparative" bzw. „promissory" (91). Belege für erstere finden sich außer 2 Kön 22,2 nur bis 2 Kön 18. 2 Kön 22,2 aber erweist sich als sekundär (114–116). Ursprünglich hier: 1 Kön 3,3; 11,4; 6,33; 14,8; 15,11; 2 Kön 16,2; 18,3. Die Davidverheißung erfolgt unbedingt (v. a. in den *nîr*-Notizen 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19) bzw. bedingt (u. a. 1 Kön 2,4; 8,25; 9,4–5; 2 Kön 19,34; 20,6; 21,7–8). David als Vergleichsmaßstab sowie die unbedingte Davidverheißung werden vom P. dem vorexilischen Redaktor des Königsbuches zugeschrieben, insofern David als der ideale König Maßstab der Beurteilung für alle folgenden Könige ist (ab 1 Kön 15,11 allerdings implizit! vgl. 94) und Hiskija als der zweite David (2 Kön 18,3) den Schlußpunkt einer solchen Erstausgabe gebildet hat; bei den Königen Judas, die vom Redaktor als ‚schlecht' beurteilt werden (1 Kön 15,3; 2 Kön 8,18) und die so wie die allesamt schlecht beurteilten Nordreichkönige dem Gericht anheimfallen müßten, aber tritt die unbedingte Davidverheißung ein: „The lack of righteousness, or David-likeness, on the part of these kings is thus compensated for by the merit of David himself" (98; dieser Zusammenhang gilt wieder implizit für die ebenfalls schlecht beurteilten judäischen Könige Rehabeam 1 Kön 14,22; Ahasja 2 Kön 8,27; Ahas 2 Kön 16,2–4! vgl. 98 Anm. 16). Die unbedingte Davidverheißung ist zu verstehen als historischer Erklärungsversuch, daß trotz der Sünde einzelner Könige die davidische Dynastie Bestand hat, und als solcher nur aus der Zeit vor dem Untergang dieser Dynastie 587 zu verstehen (vgl. 96–97). Die konditionierte Verheißung demgegenüber mißtraut dieser unbedingten Zusage und versucht sie an das Tun der Gebote zu koppeln; sie gehört deshalb der Zeit des Exils an, die den Glauben an die ewige Dynastie verloren hat.

4. Daß 2 Kön 18–19 ehemals den Höhepunkt und Abschluß einer vorexilischen Ausgabe des Königsbuches gebildet hat, wird nun weiter untermauert. Zunächst sucht P. nach einem wirkungsvollen Schluß in 2 Kön 18–19[4] (122–130). Dieser findet sich in 2 Kön 18,17–37; 19,1–8.35–37. Dann hätte das Buch damit geendet „to portray Hezekiah as the ideal king. Hezekiah retains great confidence in Yahweh, although facing the overwhelming might of the Assyrian army" (129). Er wird dabei David gleich in seinem Vertrauen.

Weitere Anzeichen, daß das Königsbuch ursprünglich in 2 Kön 19,37 endete, findet P. in der Tatsache, daß (1) sich ab Hiskija (2 Kön 20,21) die Todes-/Begräbnisnotizen der Könige ändern (134–138), daß (2) in der Chronikparallele für die Könige von Manasse bis Zidkija der Name der Königsmutter nicht genannt ist und hier der Chronik eventuell eine Ausgabe des Königsbuches vorgelegen hat, die ursprünglicher war und redaktionelle Spuren deutlicher an sich trug (139–141), daß schließlich (3) in 2 Kön 21–23 kein vorexilischer Textbestand nachweisbar ist (144–152).

Die erste Ausgabe des Königsbuches ist, so P. abschließend, zu Beginn der Regierungszeit Joschijas erschienen (154) „as part of the attempt by a nationalist and proto-Dtr group at the royal court to justify their religious and political position and persuade others of its correctness" (155).

5. In einem letzten Schritt (157–170) fragt P. nun nach dem Horizont eines solchen vorexilischen Königsbuches und kommt damit auf die eingangs gestellte Frage nach dem DtrG als ganzem zurück. Er rechnet mit einem vorexilischen DtrG, welches von (Ri 17–21) 1 Sam 1,1 bis 2 Kön 19,37* gereicht hat, und mit einer exilischen Erweiterung des Geschichtswerks, das dann einen weiteren historischen Horizont bekommen hat, durch die Bücher Dtn–Jos sowie mit ausführlicher Überarbeitung des vorexilischen Textbestandes.

Ich muß gestehen, daß ich in der Meinung zu dieser Arbeit geteilt bin: Einerseits nötigt sie Respekt ab angesichts der Fülle des verarbeiteten Materials und der Bereitschaft, sich mit divergenten Ansichten auseinanderzusetzen; hier liegen auch ihre unbestreitbaren Stärken; andererseits aber scheinen mir beide Grundthesen P.s, die von einem vorexilischen DtrG, das exilisch überarbeitet wird, und die, die ein ursprüngliches Finale des Königsbuches in 2 Kön 19,37 erblickt, kaum begründbar.

Ich kann hier nicht eingehen auf Argumente, die gegen das Cross-Modell sprechen; mir scheint aber, daß P. selbst in seiner Widerlegung des bisher gründlichsten Versuchs, dieses zu rechtfertigen,[5] einen großen Teil der Arbeit getan hat.

Wie steht es unabhängig davon mit der zweiten These? Sie hat ihre Vorläufer (s. auch 29–30), so A. Jepsens These einer synchronistischen Chronik, die bis 2 Kön 18 reichte,[6] oder A. D. H. Mayes an H. Weippert anschließende Vermutung, dem deuteronomistischen Historiker habe eine bis 2 Kön 18 reichende, früh-deuteronomistische Geschichte der Königszeit vorgelegen.[7] Sind aber die von ihm vorgebrachten Argumente überzeugend? Daß die Todes-/Begräbnisnotizen ab Hiskija sich ändern, kann ja durchaus in der Sache begründet sein; wie dem auch sei, viel wichtiger ist der Nachweis, warum 2 Kön 20,21 (also die erste veränderte Begräbnisnotiz) nicht an 2 Kön 19,37 angeschlossen haben soll, zumal zur Zeit der Abfassung (Zeit Joschijas) der Hinweis auf den Tod Hiskijas eigentlich zu erwarten wäre. Die Argumentation P.s an diesem Punkt (vgl. 153–154) läßt die Schwierigkeit einer solchen Beweisführung erkennen. Gehörte aber 2 Kön 20,21 zur Erstausgabe des Königsbuches, fiele die Änderung des Formulars bereits in vorexilische Zeit. Daß die Namen der Königsmütter in der Chronik ab Manasse nicht mehr genannt werden, kann viele Gründe haben, beweisen läßt sich damit nichts. Die Analyse von 2 Kön 21–23 bei P. kann (angesichts der Fülle der existierenden Literatur und der Schwierigkeit der Sache selbst) nicht überzeugen. Wieso 2 Kön 22,2 sekundär sein soll, ist mir nicht klar geworden. Und ist das *bāmôt*-Thema nicht viel eher erst mit 2 Kön 23,8a (vgl. 2 Kön 18,4a*→21,3a→23,8a) abgeschlossen, insofern Joschija die Höhen entweiht und damit für kultische Zwecke in Zukunft unbrauchbar macht,[8] vermittelt über die (später ausgebaute) Manasse-Joschija Antithetik?[9]

Schließlich kann ich P.s Analyse von 2 Kön 18–19 nicht zustimmen; dies wäre im einzelnen zu begründen. Kurz gesagt erscheint es mir unwahrscheinlich, daß die erste der Jesaja-Hiskija-Erzählungen bereits Teil einer ersten Ausgabe des DtrG gewesen sein könnte. Sie steht in offenkundiger Spannung zu 2 Kön 18,13–16, dem annalistischen Bericht über die Ereignisse von 701 v. Chr. Dessen seit A. Kuenen beliebte Ausgrenzung (die der Vf. wiederbelebt: 122 Anm. 82) im Blick auf die Parallele Jes 36,1ff ist nicht mehr zu rechtfertigen. Dann ergibt sich die Frage, ob ein einziger Autor sowohl 18,13–16 als auch die eine viel optimistischere Sprache sprechende Jesaja-Hiskija-Erzählung eingefügt haben kann. Die Frage stellen, heißt sie verneinen. Gehörte die Erzählung aber nicht ursprünglich zum DtrG, scheint nichts dafür zu spre-

[3] Das Nothsche Modell wird kritisiert in seiner Neuauflage durch H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen, 1980.

[4] 2 Kön 20 ist dadurch, daß hier die konditionierte Davidverheißung begegnet, insgesamt sekundär (117–120).

[5] R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, 1981.

[6] A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, ²1956, 30–60.

[7] Israel between Settlement and Exile, 120–124.

[8] Vgl. C. Levin, ZAW 96 (1984) 358–359 mit Anm. 26.

[9] Vgl. H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, 1982, v. a. 196–197.

chen, zumal auch 2 Kön 18,5–7a leicht als Zusatz zu erkennen ist, in Hiskija eher als in Joschija den neuen David sehen zu wollen.

Weitere Probleme sehe ich in der Behandlung des David-Themas durch P., aber hier ist abzubrechen. Es sei nochmals betont, daß trotz der vorgebrachten Kritik das Buch mit Gewinn gelesen werden kann, und sicherlich je unterschiedlich, welcher der oben genannten Forschergruppen man (eben) angehört.

Duisburg Ludger Camp

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. 11/2: Sirach (Ecclesiasticus) 1./2. Lfg. Einleitung, Schluß, hg. v. Walter Thiele. – Freiburg: Herder 1987/1988. 1–80/81–160 S. br. DM 81,50/81,50 (Subskript. je DM 72.–)

Das Buch Sirach, das wohl wegen seiner häufigen Verwendung in der kirchlichen Belehrung auch den Namen Ecclesiasticus trägt, hat eine bewegte und komplizierte Textgeschichte aufzuweisen. Das um 180 v. Chr. in hebräischer Sprache abgefaßte Buch wurde in der frühen christlichen Zeit von der jüdischen Glaubensgemeinschaft aus dem Kanon der Heiligen Schrift verbannt und kam daher zunächst nur in seiner griechischen Übersetzung in der Kirche zum Tragen. Dort wurde das Buch bald ins Lateinische und Syrische sowie in andere Sprachen der Alten Kirche übersetzt. Die seit 1897 bekanntgewordenen Fragmente des hebräischen Sirachtextes lassen schon unterschiedliche Textformen erkennen. Das Gleiche gilt dann für den griechischen und den lateinischen Text. Durch diese unterschiedlichen Textformen, die den Textbestand, aber auch die Zählung betreffen, erweist sich das Buch streckenweise als ein undurchschaubares Labyrinth. Nachdem aber der Altmeister der modernen LXX-Forschung Joseph Ziegler (1902–1988) in seiner Ausgabe im Rahmen der Göttinger LXX – Sapientia Iesu Filii Sirach, Göttingen 1965 – viele Fragen des Sirachtextes vom Griechischen her aufgehellt hatte, und nachdem ein Jahr zuvor das Buch Sirach der kritischen Vulgata-Ausgabe erschienen war, herausgegeben von der Abbatia Pontificia Sancti Hieronymi in Urbe OSB, Rom 1964, sind nun im Rahmen der großen Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe von Walter Thiele die ersten beiden Faszikel, die Einleitung zum Band 11/2, Sirach (Ecclesiasticus) 1987 und 1988 bei Herder erschienen. Ab Faszikel 3 soll dann der eigentliche Text beginnen.

In unserer Zeit, wo auch der theologischen Forschung viele literarische und technische Hilfsmittel bis hin zum Computer wie nie zuvor zur Verfügung stehen, befindet sich aber trotzdem die theologische Basisarbeit im Bereich kritischer Textausgaben mehr und mehr auf dem Rückzug – ein deutlicher Qualitätsabfall in diesem Bereich, vor allem in der europäischen Theologie, im Vergleich zum 19. Jahrhundert und zu den Jahrhunderten zuvor. Deshalb ist dieses neue Werk im Rahmen der großangelegten Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe ein so ermutigendes Zeichen angesichts dieses genannten negativen Trends. Zugleich ist es auch ein Appell an die heutige theologische Wissenschaft, im Blick auf das noch zu Erarbeitende den Mut nicht zu verlieren, sondern an dem großen Plan mitzuarbeiten, die in den noch nicht edierten und untersuchten Textzeugen der Bibel vorhandenen Schätze zu heben. Das neue Werk von Thiele stellt jedenfalls in diesem Bereich einen weiteren großen Schritt auf das Ziel hin dar, die kritischen Ausgaben von Massoratext, LXX und Vetus Latina abzuschließen und sie als gesicherte Basis für alles theologische Arbeiten der Wissenschaft vorzulegen.

Die in den beiden Faszikeln vorliegende Einleitung zum altlateinischen Sirach umfaßt 160 S. und bespricht ausführlich sowohl die Handschriften (11–99), als auch die Textformen des Buches (99–146). Der griechische Text, die anderen alten Übersetzungen, dazu die bisher bekannt gewordenen hebräischen Textfragmente, die etwa drei Fünftel des Buchbestands ausmachen, desgleichen die Frage des Namens von Sirach in der lateinischen Überlieferung werden S. 146–159 beschrieben.

Der Abschnitt A „Die Handschriften" (1–99) ist der umfangreichste Teil der Einleitung. Hier werden die für den Sirachtext berücksichtigten lateinischen Handschriften dargestellt, wobei bei zahlreichen Textzeugen schon auf deren Beschreibung im vorausgehenden Halbband 11/1 der Vetus Latina (Freiburg 1977–1985) sowie auf zwei Monographien von P. Bonifatius Fischer OSB – Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter, Freiburg 1985, und Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte, Freiburg 1988 – verwiesen werden kann. Jeder der 136 besprochenen Textzeugen, von denen dann 99 im kritischen Text eingearbeitet sind, werden nach Umfang, Gliederung, Alter und anderen Detailfragen beschrieben. Dazu kommen reiche Literaturverweise und eine Bewertung des bisher von der Forschung Erarbeiteten. Auf S. 12 sind die Textzeugen nach Bibliotheksorten zusammengestellt; die zumeist aus dem 8. bis 11. Jh. stammenden Textzeugen kommen überwiegend aus dem französischen, deutschen, italienischen und spanischen Sprachraum. Oft bieten die Textzeugen nur kleine Textabschnitte, die z. T. aus Deckblättern und Einbänden jüngerer Bücher oder aus dem mühsam herausgearbeiteten ursprünglichen Text von Palimpsesthandschriften. Dann schließen sich zwei Exkurse an: S. 84–92 über unterschiedliche Kapitelreihen mit ihren Zwischentiteln und S. 93–96 über die Einteilung des letzten großen Abschnitts des Sirachbuchs, des sogenannten „laus patrum" (cc. 44–50), in dem vor allem die großen Gestalten der Geschichte Israels lobend hervorgehoben werden.

Der Abschnitt B beschreibt S. 99–146 die Textformen des lateinischen Sirach. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei S. 103–112 der These des bekannten Textforschers P. Donatien DeBruyne OSB geschenkt, die er in dem Artikel Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique, Revue bénédictine 40 (1928) 5–48 darlegte. Eine auf breiterem Textmaterial, als es DeBruyne vorlag, basierende Behandlung der Probleme des Sirachtextes bietet die oben erwähnte griechische Sirachausgabe von Joseph Ziegler aus dem Jahr 1965, auf die sich Thiele sehr oft stützen kann. Ziegler unterscheidet beim griechischen Sirachtext zwei große Rezensionen, Gr I, die von den meisten griechischen Textzeugen überliefert wird, und Gr II, die nur in der Origenes- und Lukian-Rezension sowie in einigen wenigen patristischen Schriften vorliegt, in enger Beziehung aber zum hebräischen Sirach steht. Auch die altlateinische Übersetzung basiert auf Gr II. Diesen altlateinischen Text in seiner ursprünglichen Gestalt möchte DeBruyne durch Ausscheiden der im Vulgatatext häufig festzustellenden Dubletten herausarbeiten, wobei er sich vor allem an dem durch Cyprian vertretenen Texttyp K hält. Nach einer ausführlichen Diskussion der These von DeBruyne anhand konkreter Textbeispiele kommt Thiele zum Ergebnis, daß diese Dubletten zumeist schon aus der griechischen Vorlage stammen, wobei allerdings manche Doppelung sekundär als innerlateinische Textänderung entstanden sein kann. Thiele schreibt, da er selbst keine umfassende und überzeugendere Lösung vorlegen kann: „An die Stelle des von DeBruyne vorgelegten Entwurfs, der durch seine Geschlossenheit so bestechend wirkt, ist zunächst nur eine Fülle noch offener Fragen getreten" (112). Diese sollen dann im folgenden Textteil nach Möglichkeit neu beantwortet werden.

Der Abschnitt C (146–149) beschreibt den griechischen Sirachtext, wobei für die Abschnitte 30,27–36,13 abweichende Zählungen von Ziegler/Swete und Rahlfs/Vulgata für Verwirrung sorgen; eine Konkordanz zu diesen unterschiedlichen Zählungen ist S. 160 geboten. Für seine eigene Ausgabe übernimmt Thiele die Textangaben und die Gruppierung der Textzeugen von Ziegler. In diesem Abschnitt werden sodann noch die wichtigsten Publikationen besprochen, die nach der Ausgabe von Ziegler (1965) erschienen sind.

Auch der Abschnitt D „Orientalische Übersetzungen" (150–152) bezieht sich weitgehendst auf die entsprechenden Angaben im Apparat der Sirachausgabe von Ziegler. Es handelt sich dabei um die armenische, die bohairische und die sahidische Übersetzung sowie um die syrischen Sirachtexte. Das Wichtigste zu Ausgaben und Abhandlungen bezüglich der hebräischen Sirach-Fragmente stellt der Abschnitt E S. 152f knapp zusammen.

Abschnitt F behandelt S. 153–159 den Titel des Buchs in der lateinischen Überlieferung. Während der griechische Titel sophia Iesou huiou Sirach lautet, ist der geläufige lateinische Titel Ecclesiasticus; bei vielen Zitaten wird allerdings als Buchtitel einfach Salomo genannt, weil auch Sirach zu den fünf dem Salomo zugeschriebenen alttestamentlichen Büchern gerechnet wird. Wie sich Ecclesiasticus, bzw. Salomo als Titel in den Textzeugen verteilen, wird S. 158f aufgelistet. Nach Aufzählung einiger Erklärungsversuche, woher der Titel Ecclesiasticus eigentlich kommt, muß Thiele diese Frage offen lassen.

Auch wenn die eigentliche Ausgabe des altlateinischen Sirach erst mit der Lieferung 3 beginnen wird, wo Thieles Entscheidungen für den ursprünglichen Text im einzelnen abgelesen werden können, muß jetzt schon, ausgehend von der besprochenen umfangreichen und wissenschaftlich so reich befrachteten Einleitung gesagt werden, daß Thieles neues Werk eines der textgeschichtlich und textkritisch schwierigsten Bücher des Alten Testaments mit allen beantworteten und noch offenen Fragen der Wissenschaft in vorbildlicher Weise zugänglich gemacht hat. So erschließt diese Arbeit das Buch Sirach, das in der Alten Kirche so sehr geschätzt und so viel verwendet wurde, auch im Blick auf seine große Bedeutung für Leben und Theologie der Kirche und desgleichen für die Erforschung der Bibel und der daraus abgeleiteten altkirchlichen Theologie als wichtige Quelle des Wissens. Mögen Kritiker dann bei der Darbietung des Textes selbst (ab Faszikel 3) und auch bei manchen Fragen der vorliegenden Einleitung im Detail auch anderer Meinung sein, so ist diese hoffentlich bald abgeschlossene Ausgabe des altlateinischen Sirach eine großartige wissenschaftliche Leistung, für die alle Benutzer dem Hg. zu großem Dank verpflichtet sind. Sie bringt wie auch schon die vorher erschienen Ausgaben des Vetus-

Latina-Instituts von Beuron die Bibelwissenschaft einen guten Schritt dem alten Ziel näher, nämlich dem Abschluß der kritischen Gesamtausgabe des Vetus Latina.

Benediktbeuern Otto Wahl

L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction, hg. v. M. Sabbe. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1988. 600 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXXIV) kart. brf 2400,–

Auch wenn die Arbeit am Markus-Evangelium in den letzten fünfzehn Jahren in Kommentaren, Monographien und zahlreichen Artikeln weitergeführt wurde, so wird man die Neuauflage des Sammelbandes begrüßen, da die darin enthaltenen Beiträge die exegetische Diskussion nachhaltig beeinflußten. Für die neue Edition sind die einzelnen Beiträge zum Teil um Literaturnachträge, zum Teil durch längere weiterführende Ergänzungen vermehrt worden.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Neirynck, Frans: **Duality in Mark.** Contributions to the Study of the Markan Redaction. – Leuven: University Presse / Uitgeverij Peeters 1988. 252 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXXI) kart. bfr 1200,–

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die erweiterte Fassung der Ausgabe von 1972, die längst zu den „Klassikern" der neueren Markusforschung gehört. Auf den S. 215–252 referiert der Vf. die Rezeption seiner Untersuchung in der wissenschaftlichen Diskussion und trägt Literatur nach.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Porsch, Felix: **Johannes-Evangelium.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1988). 231 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 4) kart. DM 19.40

Das Buch fügt sich in den Rahmen der Kommentar-Reihe: Es bietet eine allgemeinverständliche Auslegung des Johannesevangeliums, die den gegenwärtigen Forschungsstand voraussetzt, aber keine Kurzfassung eines exegetischen Fachkommentars ist, sondern die Botschaft des Evangelisten heutigen Leserinnen und Lesern nahebringen will. Die Auslegung ist, den Zielen der gesamten Reihe verpflichtet, weniger für ausgebildete Theologinnen und Theologen im Dienst der Verkündigung zugeschnitten (wiewohl sie dort ihr Publikum finden wird), als für interessierte Laien, denen sie Hilfestellungen für die persönliche Schriftlesung und für die Bibelarbeit in den Gemeinden geben will.

P. gibt einen gerafften Überblick über die Entstehungssituation des JohEv (11–22) und schreibt einen fortlaufenden Kommentar (23–225), der – bei der Reihe durchaus erwähnenswert – den gesamten Textbestand erfaßt. P. weicht freilich an einer Stelle von der joh Akoluthie ab, ausgerechnet beim Prolog, wo er 1,14–18 vor 1,1–13 behandelt. Die Exegesen, die notwendigerweise vieles nur andeuten und hinstellen können, werden durch eine recht große Zahl von Exkursen ergänzt, die in aller Kürze wichtige theologische Motive (z. B. die Ich-bin-Worte), Vorstellungen (z. B. den Dualismus) und Hintergründe (z. B. die Gestalt des Lieblingsjüngers) beschreiben. Den Schluß bilden eine sehr knappe Liste weiterführender Literatur und eine Reihe von Fragen für die Bibelarbeit (227–230).

Der Kommentar geht nach den Richtlinien der gesamten Reihe vom Text der Einheitsübersetzung aus, ohne diesen allerdings mit abzudrucken. Ob dieses Verfahren dazu führt, daß das Ev selbst gelesen wird, ist m. E. fraglich. Anders als in der „Neuen Echter Bibel" bleibt kein Raum für kritische Anmerkungen zur Einheitsübersetzung, die eine nicht unwichtige Funktion bei der Erschließung der Texte haben können.

Seiner Zielsetzung entsprechend, führt der Kommentar nicht exegetische Diskussionen und Argumentationen vor, sondern präsentiert das Ergebnis neuerer Forschung. Was die Einleitungsfragen angeht, insbesondere die Datierung, die Beurteilung der Einheitlichkeit, die Einschätzung der Redaktion(en) und die Charakterisierung des „Lieblingsjüngers", ist P. der mittleren Linie R. Schnackenburgs verpflichtet (harmonisiert aber gelegentlich stärker als dieser). Auch die Auslegung folgt seinen Spuren. Damit ist gewährleistet, daß der Kommentar den Lesern ein vielschichtiges und stimmiges Bild der joh Theologie vermittelt. Daß der Autor einer Monographie über den Geist bei Joh diesem Thema besondere Aufmerksamkeit schenkt, versteht sich.

Selbstverständlich dient ein Kommentar in dieser Reihe nicht dazu, wissenschaftliche Kontroversen auszutragen oder deren Lösung voranzutreiben. Und daß die Meinung des Rez. an einigen Stellen (z. B. in 2,4 bei der Erklärung der „Stunde", die noch nicht gekommen ist, in 3,12 bei der Deutung des „Irdischen" und „Himmlischen", auf S. 184 bei der Absetzung von Phil 2,6–11, in 13,34f bei der Verhältnisbestimmung zwischen der Liebe Jesu und derjenigen der Jünger, in 19,30 die Interpretation der Übergabe des Pneuma) von derjenigen des Autors abweicht, ist nicht weiter erwähnenswert. P. könnte für seine Positionen Gründe anführen; er vertritt durchweg keine exaltierten Sondermeinungen und hat anerkannte Autoritäten auf seiner Seite.

Allerdings wäre m. E. trotz des verständlicherweise eng gesteckten Rahmens an einigen Stellen eine genauere Information wünschenswert. Für den Prolog z. B. stehen gerade vier Seiten zur Verfügung. Das Gefälle zwischen der Tradition und der joh Neuinterpretation wird nur von Ferne angedeutet. Ebenso bleibt trotz des Exkurses S. 79ff der joh Begriff der Erhöhung und Verherrlichung Jesu etwas unscharf. Insgesamt fällt auf, daß der Vf. den religionsgeschichtlichen Hintergrund kaum ausleuchtet. Dadurch bleiben einige der „wesentlichen Voraussetzungen" joh Theolgoie undeutlich. Schließlich tendiert der Vf. zur theologischen Integration des Evangelisten und seiner Redaktoren. Ob die Neuakzentuierung beispielsweise der Kap. 15–16 in ihren Voraussetzungen, ihren Absichten und ihren Rückbindungen an das Grund-Evangelium deutlich genug werden, kann m. E. mit Recht gefragt werden, so sehr zweifelsohne die Aufgabe eines pastoral orientierten Kommentars darin bestehen muß, das typisch Johanneische auch der Ergänzungen ans Licht zu bringen.

Der Vf. bemüht sich durchgehend, die exegetischen Analysen und Interpretationen für die Gegenwartsbedeutung des Textes transparent zu machen. Diese Funktion übernehmen viele der zahlreichen Zwischenüberschriften; sie kennzeichnen weniger den Inhalt der Textsequenzen als die allgemeine und grundsätzliche Bedeutung, die ihnen in den Augen des Autors heute zukommen müßte. P. hebt vor allem die Relevanz der dem JohEv eigenen Anthropologie und Eschatologie hervor und akzentuiert den joh Glaubensbegriff, um dessen bleibende Bedeutung für christliche Spiritualität aufzuweisen. Er sieht freilich auch den Schwierigkeiten ins Auge, die das joh Denken heutigen Leserinnen und Lesern macht, und nennt das Christusbild, das Jesus als einen über die Erde wandelnden verkleideten Gott(essohn) zu zeigen scheint, das Kirchenbild, dem Sektiererischen vorgeworfen worden ist, und den joh Dualismus. P. versucht, diese Punkte aus der Entstehungssituation des Ev heraus verständlich zu machen und dadurch zu relativieren. Damit nimmt er ihnen freilich z. T. das Provokative, das ihnen wohl schon ursprünglich eigen war. Insgesamt gesehen kann aber kein Zweifel bestehen, daß es P. in hohem Maße gelingt, das JohEv als Inspirationsquelle für heutige christliche Praxis und Spiritualität zu erschließen und zugleich eine Fülle fundierter Informationen zur joh Theologie zu vermitteln.

So ist das Buch eine gute Einführung in das JohEv, gerade für Leserinnen und Leser ohne größere Vorkenntnisse. Darüber hinaus gibt es allen, die im Religionsunterricht und in der Gemeindekatechese engagiert sind, manchen Fingerzeig, wie das Ev heute vermittelt werden kann.

Münster Thomas Söding

Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres, hg. v. David E. Aune. – Atlanta (Georgia): Scholars Press 1988. VII, 146 S. (Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, 21) Ln.

In diesem Sammelband, der die Monographie D. E. Aunes von 1987 bestens ergänzt, stellen bereits länger mit der Spezialmaterie befaßte Autoren ausgewählte – natürlich bei weitem nicht alle – antike Formen und Gattungen dar, die für das Verständnis des NT relevant sein können. Er ist für den studentischen Anfänger gedacht, bringt aber auch dem Fachexegeten manche wertvolle Erkenntnis. Auf einen Überblick über die neuere Forschung folgen jeweils wenige, dafür längere Beispieltexte in engl. Übersetzung und mit erklärenden Anmerkungen. Nach der Auswertung für das NT wird eine kommentierte Bibliographie gegeben.

V. K. Robbins legt seinem Kap. über die Chreia (1–23) ein Handbuch der Rhetorik von Aelius Theon aus Alexandrien zugrunde. Die Folgerung „Chreiai are rhetorical forms" (16) macht m. E. ihre hergebrachte formgeschichtliche Lokalisierung in der philosophischen Schultradition, wie sie auch K. Berger (ANRW II 25,2 1092–1110 – fehlt in der Bibliographie von Robbins) bei aller Kritik an M. Dibelius vertritt, nicht überflüssig. Erst sekundär dienen sie der Einübung forensischer Rede.

D. L. Balch liefert S. 25–50 bezüglich der Haustafeln K. Thraede und D. Verner ein heftiges Gefecht; seine „Herleitung" ihres Schemas aus weisheitlicher Mahnung, hellenistisch-jüdischer Homilie (eher Diatribenstil!) und Testamentenliteratur vermag aber auch nicht völlig zu überzeugen.

Aus dem hellenistischen Rahmen fällt W. R. Stegners Präsentation der altjüdischen Synagogenpredigt (51–69). Gegenüber P. Borgen differenziert er: Es gibt im NT keine ausgesprochene Proömienhomilie, die erst nach 200 in Gebrauch kam, sondern höchstens ein mit den Rabbinen gemeinsames „homiletic pattern". Größere Bedeutung jedoch habe eine gemeinsame Sicht der Wirklichkeit, bei der die Schrift als Autorität gilt (67ff).

Aus St. K. Stowers' klarer Vorstellung der Diatribe (71–83) kann der Exeget etwa des Römerbriefs lernen, nicht hinter allen dialogischen Elementen eine Beziehung auf aktuelle Gruppen in der römischen Gemeinde zu wittern. J. L. White führt in das antike Briefwesen ein(85–105). Gegenüber seinen früheren Arbeiten schätzt er nun den Einfluß der paulinischen Schreiben auf die übrige frühchristliche Briefliteratur etwas vorsichtiger ein (100).

Bei D. E. Aunes Kap. über die griechisch-römische Biographie (107–126) ist der Abschnitt „The Emphasis on Martyrdom" (122f) ausführlicher als der Hinweis in seinem Buch von 1988, S. 53. Im griechischen Roman schließlich (127–146) findet R. F. Hock nur erhellende soziokulturelle Parallelen zum NT. Für die Gattungskritik der ntl Schriften ist er offensichtlich unerheblich.

So vermittelt das Buch eine gute Anschauung von Literaturformen, die der Student gewöhnlich nur vom Hörensagen kennt. Von den Druckfehlern möchte ich nur die Bibelstellen berichtigen: S. 29 lies Tit 2:5; S. 81 Mitte lies 11:17–24.

Mainz Dieter Zeller

Bauer, Walter: **Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.** 6., völlig neu bearb. Aufl. hg. von Kurt Aland und Barbara Aland. – Berlin, New York: de Gruyter (1988). XXIV, 1796 Sp., Lw. DM 148.–

Der neue „Bauer" trägt weiterhin zu Recht diesen Namen, weil das Gerüst der Wortbedeutungen fast unverändert übernommen wurde. Er führt aber jetzt den Zusatz „-Aland"; dahinter verbergen sich nicht nur die Hg., sondern auch die Mitarbeiter am Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster, wobei die besondere Mitwirkung von V. Reichmann auf dem Titelblatt erwähnt wird. Sie haben einmal den Stellenangaben aus dem NT den Text des Nestle-Aland, 26. Aufl., zugrunde gelegt, zum anderen die „frühchristliche Literatur", wie es jetzt statt „urchristliche Literatur" heißt, vollständiger einbezogen. Sie umfaßt die Apostolischen Väter, die neutestamentlichen Apokryphen, soweit sie griechisch erhalten sind und mindestens ins 2. Jh. zurückgehen, sowie die frühen Apologeten. Das ergab 250 neue Artikel.

Machen wir eine Stichprobe s. v. χάρις! Bei den außerneutestamentlichen Wortbelegen am Kopf des Art. sind – wie das Vorwort S. VII verheißen hatte – die atl Apokryphen und Pseudepigraphen stärker vertreten: Hen 5,7; TestSal; JosAs; ApkSed 8,1 sind hinzugekommen. Dabei stört nur, daß die mit Ja. abgekürzte Ausgabe der ApkSed = M. R. James, Apocrypha Anecdota, Cambridge 1893 nicht im Verzeichnis S. XII zu finden ist. Warum genügte nicht die dort angegebene Edition von Wahl?

Von diesen Belegen aus dem zeitgenössischen Judentum werden im Art. selber noch einmal JosAs 15,14 (2b), ApkSed 8,1 (3d) und Hen 5,7 (2c) einzeln aufgeführt, eine Stelle, die die Dreiheit von χάρις, ἔλεος, εἰρήνη im Eingangsgruß ntl Briefe trefflich erläutert. Ferner ist nun aus dem griechischsprechenden Judentum noch Jos., ant. 5,281 verzeichnet. Ein Vergleich mit der neu erschienenen „Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament" von A.-M. Denis, die den Bearbeitern wohl noch nicht zur Verfügung stand, zeigt, daß fast alle relevanten Vorkommen erfaßt wurden. Denis bringt darüber hinaus nur noch zwei wichtige Stellen aus Vitae Prophetarum.

Neu ist der Hinweis auf „Apolog. außer Ar.", d. h. die Apologeten.

Für die semantische Nähe von χάρις und χαρά fügt „Aland" noch ein Wortspiel aus den Acta Pauli hinzu. Ebenso erfährt man nun in 1), daß „Anmut" in Acta Pauli auch „von der Körpergestalt" ausgesagt wird, ein an sich selbstverständlicher, aber dem NT fernliegender Aspekt.

Im ganzen Art. mehren dann Einträge aus dem Protoevangelium Jakobi, Papias, Justin, Athenagoras und Melito das christliche Material. Dagegen blieben die Belege aus der heidnischen Antike gleich; sie sind aber nach S. VII in anderen Artikeln erheblich vermehrt worden. Aelius Aristides wird z. T. nach wie vor nach der alten Ausgabe von Dindorf zitiert, nicht nach der neueren von Lenz/Behr.

Wenn, wie S. VII angekündigt, die LXX ungleich stärker berücksichtigt wurde, so wundert man sich ein wenig, warum 2b) nicht vermerkt ist, daß die Wendung εὑρεῖν χάριν παρά τινι auch dort (und in TestXII) theologisch gefüllt vorkommt.

Der Zuwachs an Stoff macht nach S. VIII mehr als ein Drittel des früheren Umfangs aus, ist aber um den Preis des weitgehenden Verzichts auf Literaturangaben erkauft worden. Dafür stehen am Ende knappe Verweise auf große neuere Nachschlagewerke.

In unserem Testfall wird aber doch die grundlegende Monographie von G. P. Wetter mehrmals erwähnt. Dagegen könnte der Hinweis 2c) „s. auch die Lit. zu χαίρω 2b" entfallen, da diese dort gestrichen sind.

Das Druckbild ist durch zusätzliche Verwendung von Klein- und Fettdruck, Absätze (z. B. in unserem Art. 4) etc. wesentlich übersichtlicher geworden. Hilfreich ist auch die Halbfettmarkierung der ntl Belege.

Offensichtlich um Wiederholungen zu vermeiden, erscheinen sie auch bei mehrmaliger Nennung nur einmal innerhalb des Art. so ausgezeichnet. So erklärt sich wohl die etwas merkwürdige Tatsache, daß am Beginn unserer Stichprobe nur die Stellen mit variierenden Lesarten halbfett gegeben sind.

So kann man höchstens kleine Inkonsequenzen bemängeln. Das trübt aber die Freude über die Neubearbeitung keineswegs. Den Hg. gebührt der Dank der ntl Wissenschaft dafür, daß sie in langjähriger Mühe ein bewährtes Lexikon auf eine breitere und sichere Grundlage gestellt und unstreitig bereichert haben. Erfreulich ist auch, daß der Preis dadurch nicht übermäßig stieg.

Mainz Dieter Zeller

Aune, David E.: **The New Testament in Its Literary Environment.** – Philadelphia, Westminster Press 1987. 260 S. (Library of Early Christianity, 8) Ln US-$ 22.95

Dieses allgemein verständlich geschriebene Buch untersucht den Einfluß antiker Gattungen und Formen auf die hauptsächlichen literarischen Typen des NT. Nachdem man jahrzehntelang die Originalität des ntl Schrifttums betonte oder es einseitig im Judentum verankerte, setzt Aune nun einen Gegenakzent, jedoch abgewogener als K. Berger in seinen kühn vorpreschenden Arbeiten. Er faßt die neuere Forschung souverän und aus eigener Quellenkenntnis zusammen und kommt zu dem Ergebnis, daß im NT aus der schöpferischen Verbindung von jüdischem Inhalt und hellenistischer Form ein *tertium quid* entstand (12).

So erweisen sich die Evangelien als Unterart der griechisch-römischen Biographie, wenn man diese Gattung nur weit und flexibel genug begreift. Diese kann unbewußt die Funktion erfüllen, ein gesellschaftliches Glaubens- bzw. Wertsystem, das in ihrem Helden personifiziert ist, geschichtlich zu rechtfertigen (35). Die Evangelien fungieren zwar nicht primär als „revelations of *character*" wie ihre antiken Vorbilder, sie dienen aber dazu, die Darbietung Jesu als Messias oder Sohn Gottes literarisch zu legitimieren (57).

Das lukanische Doppelwerk läßt sich als „general history" verstehen; während diese um die Geschichte eines bestimmten Volkes kreist, ist hier die Entstehung der Christenheit als einer identifizierbaren Gruppe beschrieben, die einer ethnischen analog aufgefaßt wird (139ff).

Für die christlichen Briefe vertritt A. die These, daß sie weitaus mehr hellenistischen als orientalischen Schreibkonventionen verdanken (180). Nähe zu offizieller Korrespondenz zeigt sich in der Titulatur des Absenders (184), der Danksagungsperiode, die funktional dem Preis des Empfängers entspricht (186), und den *parakalō*-Sätzen, die ihre nächste Parallele im diplomatischen Briefwechsel zwischen hellenistischen Königen haben (188). 202–223 analysiert A. dann die frühchristlichen Briefe nach den Prinzipien der Rhetorik, ohne sie in ein zu enges Korsett zu zwängen.

Einzig die Apokalypse des Johannes folgt weithin jüdischen Mustern (230), wenn auch die Briefe Kp. 2f nach königlichen und kaiserlichen Edikten gestaltet sind und die Hymnen ein Gegenstück zum Zeremoniell des Kaiserhofes bilden (242f).

Trefflich ist die Übersicht über die atl.-jüdischen und griechisch-römischen Modelle, die jeweils der Bestimmung der ntl Großgattungen vorausgeht. Hier werden dann knapp Einleitungsfragen erörtert; mit den Formen skizziert A. auch Inhalt und Funktion der frühchristlichen Schriften. Am Ende steht ein Ausblick auf Gattungsverwandte bei den Apostolischen Vätern und in den Apokryphen.

Statt Fußnoten gibt A. am Schluß der Kapitel eine sachlich geordnete einführende Bibliographie, die etwas auf den englischsprechenden Leser zugeschnitten scheint. Der Rezensent kann abschließend einstimmen in die Elogien exegetischer Autoritäten auf dem Umschlag: Dieses Werk erfüllt ein dringendes Desiderat der ntl Einleitungswissenschaft und dürfte in seinen großen Zügen

kaum anfechtbar sein. Bei Details kann man natürlich hie und da ein Fragezeichen setzen.

An technischen Versehen fiel mir auf: Der letzte Satz des 1. Abschnitts S. 59 gehört wohl ans Ende des 1. Abschnitts S. 58. – S. 92, 14. Z. ist die 1. Alternative ausgefallen. – S. 154 sind Titel und Jahr der Diss. von W. Radl ungenau angegeben. – S. 203 Mitte lies 1 Cor. 4:14–21. – Entgegen der Ankündigung S. 218 ist „James" nicht behandelt. – S. 220 unten lies 15:14–16:23.

Eine Übersetzung ins Deutsche wäre sehr zu wünschen.

Mainz Dieter Zeller

Hoornaert, Eduardo: **Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes** – (Aus dem Portugiesischen von Jürgen Kuhlmann). – Düsseldorf: Patmos (1987). 239 S. (Bibliothek Theologie der Befreiung. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit), kart. DM 39.80

Innerhalb der großangelegten „Bibliothek der Befreiung" präsentiert der Patmos Verlag in der Untergruppe „Gotteserfahrung und Gerechtigkeit" die erste Übersetzung eines kirchenhistorischen Werkes, das sich mit dem Zeitraum der antiken Kirchengeschichte befaßt. Das Buch erschien in der Originalausgabe 1985 in Brasilien, wo der 1930 in Belgien geborene, in Löwen zum Historiker und Klassischen Philologen ausgebildete und bei uns bereits durch die Übersetzung seiner „Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten 1550–1800" (Mettingen 1982) bekannte Autor seit 1958 lebt. Es wurde in amerikanischer Übersetzung („The Memory of the Christian People") 1988 auch bei Orbis Books, Maryknoll (N.Y.), vorgelegt.

Zwei Dinge sind an diesem Buch bemerkenswert: Zum einen die methodische Perspektive und zum anderen, daß es geeignet ist, die Auseinandersetzung um die grundsätzliche Bewertung der antiken Kirchengeschichte zu beleben, ja vielleicht sogar einen Streit zu entfachen.

I. Der Vf. hält seinen Kollegen in dreifacher Weise einen Spiegel vor, wenn er seine Zielvorstellungen wie folgt bestimmt:

1. H. betont, daß das Christentum als Religion mit der „Wahrheitshaltigkeit" seiner Erinnerungen „steht und fällt" (12). Als Träger der Erinnerungstradition bestimmt er dabei die Gemeinden. Die „Kirchengeschichte ist eine Wissenschaft im Dienst der Erinnerung des christlichen Volkes. Das heißt nicht nur, daß sie die Erinnerung aufnimmt, sie verwandelt vielmehr die Erinnerung des Volkes in einen zusammenhängenden, auf objektive Dokumente gegründeten, verständlichen Diskurs." Mit dem französischen Mentalitätshistoriker Jacques Le Goff bestimmt H.: Die „Aufgabe des Historikers ist es, die Erinnerung in Wissen zu verwandeln" (17).

2. Von hier aus kommt H. zu einer Kritik des Historismus als „totalitär" (ebd.), wie er ihn sowohl in der marxistischen Geschichtsschreibung wie in der von ihm so genannten „eusebianischen" Tradition der Kirchengeschichtsschreibung am Werke sieht. An der marxistischen Geschichtsschreibung bemängelt er die „antiintellektuelle Haltung (...), die jegliche Verständnismühe ablehnt, wo es sich um so komplexe Themen wie die geschichtlichen handelt" (ebd.), den Kirchenhistorikern der eusebianischen Tradition, die mehr die „Erinnerung an die Institutionen" als die „Erinnerung an die vielfältige christliche Praxis" (22) gepflegt hätten, wirft er ihre „Gelehrtheit" und den „monumentalen Charakter" ihrer Kirchengeschichten vor: „Häufig verbirgt der Historiker seinen Mangel an Methode erfolgreich unter dem Mangel der Bildung, indem er über den armen Studenten einen eindrucksvollen Haufen von Fakten, Datenverknüpfungen und Ereignisaufzählungen ausschüttet; so schafft er die Illusion der Objektivität" (26).

H. läßt keinen Zweifel daran, daß er zur eusebianischen Tradition der Kirchengeschichtsschreibung auch die wissenschaftlichen Traditionen von Baronius bis Jedin rechnet (23f). Seit Eusebius habe man hermeneutisch sehr schlicht gedacht und gearbeitet, gemeint, die Historie vergegenwärtige die Vergangenheit, und sich dann der Illusion hingegeben, man sei „für das Vergangene voll und ganz empfänglich". In Wirklichkeit habe man aber stets nur „die Erfahrung von heute auf die Vergangenheit angewendet" (26) und so nur unkritisch die eigenen Erfahrungen bestätigt, ohne sich dessen wirklich bewußt zu sein. Sei man sich dessen bewußt, sowie „der Unmöglichkeit, das vergangene Christentum so wiederzuerlangen, ‚wie es eigentlich gewesen ist' (...), wollen wir etwas Bescheideneres versuchen: nämlich einige Themen aufzugreifen, die mir den Fragen zu entsprechen scheinen, welche sich auf dem Wege der Gemeinden heute erheben. Ich bekenne also, daß mein Interesse um die Gegenwart kreist" (27). H. macht also im Sinne einer pragmatisch bestimmten Kirchengeschichtsschreibung aus der hermeneutischen Not der Verwicklung in die gegenwärtigen Erfahrungen eine Tugend, betont dabei aber, daß die leitenden Interessen keine individuellen, sondern „soziale" sein müssen. Es geht darum, historische Themen zu behandeln, die „heute die Hoffnung nähren" (ebd.). Mit Walter Benjamin stellt er fest: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen" (ebd).

3. Es sollte nicht erstaunen, wenn ein in Lateinamerika tätiger Historiker moniert, daß die (kirchen-)historische Geographie noch immer mit eurozentrischen Karten arbeitet, die die räumliche Perspektive der Kirchengeschichte in einseitiger Weise visualisieren. Auf diesen Karten liegt natürlich Lateinamerika am Rande. H. macht den Vorschlag, künftig die Karten so zu zeichnen, daß auch Europa am Rande liegt, indem, wie auf einer frühmittelalterlichen Karte des Beatus von Liébana das Mittelmeer, heute der Pazifische Ozean in die Mitte gerückt wird. (Leider hat der Verlag diese Karte, für die der Vf. auf ein Werk E. Rosenstock-Huessys von 1951 verweist, und anderes Bildmaterial aus diesem Buch, auf das ohne Verweis Bezug genommen wird, z. B. S. 166, nicht abgedruckt, obwohl dies nützlich und sicher möglich gewesen wäre.)

Obwohl der Rezensent viele Passagen der methodischen Ausführungen H.s mit Zustimmung gelesen hat, so möchte er dennoch einwenden, daß die Wendung H.s gegen die westliche „Verstandeskultur" (153) und sein Plädoyer dafür, „weniger zu wissen" (7), immunisierenden Charakter bekommen könnte, falls damit der Kritik vorgebeugt werden sollte. Dies würde eine fruchtbare Auseinandersetzung unmöglich machen, weshalb sich der Rezensent im folgenden durchaus erlaubt, im Schatzkästlein der europäischen Universitätstheologie zu kramen, auch wenn dort nicht alles Gold ist, was glänzt. Wieweit die kritischen Einwürfe im folgenden tragen, mag der Leser entscheiden.

II. H. präsentiert uns in seiner Darstellung der Kirchengeschichte der ersten Jh.e das Modell einer Abstiegsgeschichte. Eine gründliche Auseinandersetzung damit würde sicher monographischen Charakter annehmen, deswegen können hier im folgenden nur Fragen formuliert werden. Sie beziehen sich auf der einen Seite auf die Gesamtdisposition der Darstellung (1.) sowie andererseits auf Details, die in diesem Zusammenhang wichtig sind (2.).

1. In H.s Kirchengeschichte der Antike begegnen in ausgearbeiteter Form Entwürfe wieder, wie sie sich, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, in Andeutungen seit 1983 sowohl bei J. B. Metz (F. X. Kaufmann/J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. – Freiburg 1987, 94f) Als auch H. Küng (ders. / D. Tracy, Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma. – Zürich, Köln, Gütersloh 1984, 25) finden: der Übergang vom Judenchristentum zum hellenistischen Heiden-Christentum bzw. von der urchristlich-apokalyptischen zur altkirchlich-hellenistischen Periode wurde als „Zäsur" oder „Paradigmenwechsel" beschrieben. H. setzt den tiefen Einschnitt in der Geschichte der Kirche um das Jahr 200 an (200). Er verbindet sich für ihn mit Namen wie Klemens von Alexandrien und Origenes.

Klemens habe versucht, „auf eine Krise zu antworten, die sich im christlichen Gesellschaftskörper von Alexandrien abspielte: daß nämlich eine neue Klasse an der christlichen Mission Anteil bekam, die bürgerliche Klasse ... Die Lösung, die er fand, bestand darin, eine ‚christliche Gnosis' auszuarbeiten, die das Wissen der einfachen Leute nicht mißachtet. Trotzdem schaudert es Klemens aber vor der fundamentalistischen Bibelerklärung, und seine humanistische Bildung stößt ihn vom Umgang mit den Armen zurück ... immerhin steht fest, d a ß in Alexandrien das Christentum sich tatsächlich verbürgerlicht hat ..." (117/19).

Für das was damals entstand, findet H. in Anlehnung zum Neupythagoreismus und Neuplatonismus den Begriff „Neuchristentum" (113). Zusammen mit den Entwicklungen zum Frühkatholizismus im 2. Jh. (160; 174; „Protokatholizismus", 142, ist wahrscheinlich eine Nachlässigkeit des Übersetzers) und der späteren Verbreitung der Kirche durch Macht (188) ergibt dies eine konsequente Abstiegsgeschichte, über der das Bild der ersten „Gemeinde in Jerusalem als Urbild einer neuen Gesellschaft ohne Privateigentum und ohne gesellschaftliche Ausbeutung" (151) leuchtet.

Zweifelsohne hat H. recht, wenn er behauptet, die Kirche verbreite sich nur durch Wunder, d. h. durch das konkrete „Lebenszeugnis der Christen, oder durch Herrschaft" (188), aber ich bin nicht davon überzeugt, daß man sich bei der im wesentlichen negativen Bewertung des „Frühkatholizismus" hinter dem Bemer-

ken verschanzen kann, auf Spezialfragen brauche man nicht einzugehen, „da für uns nur die großen Linien wichtig sind; wir sollten aber denen gegenüber Stellung beziehen, die die Bedeutsamkeit dieses historischen Übergangs durch die Erklärung zu mindern suchen, er beruhe auf allgemeinen Gesetzen der Religionssoziologie; bei jeder religiösen Bewegung stehe am Beginn eine charismatische Phase des Enthusiasmus, auf sie folgten dann Perioden der ‚Normalisierung' . . ." (173). Gleichzeitig habe ich starke Zweifel daran, ob die Hellenisierung des Christentums und die damit verbundene „verinnerlichende Haltung" (200) letztlich negativ zu bewerten sind. Soziologisch erklärte Entwicklungen kann man nicht so leicht wegdiskutieren; es ist hingegen eine völlig andere Frage, wie „kanonisch" solche Entwicklungen sind. Der „verinnerlichenden Haltung" verdankt sich das Schlechteste in der europäischen Geistes- und Freiheitsgeschichte nicht. Hat sie nicht letztlich die moderne Subjektivität und das autonome Subjekt hervorgebracht – wenn auch durch manche oft als „dialektisch" bezeichnete Sprünge hindurch? Abgesehen davon, daß solche Subjektivität heute mehr denn je bedroht ist: Verdankt ihr sich nicht die Befreiungstheologie schlußendlich selbst?

2. So wie man über die Grundlinie der Interpretation der antiken Kirchengeschichte in diesem Buch diskutieren muß und kann, so auch über einzelne Akzentsetzungen.

Wie ein roter Faden durchzieht das Buch das Bemühen, die Frühgeschichte des Christentums als Erinnerung an die Religion der „Verrandeten" zu reklamieren (der Übersetzer wählt diesen Neologismus zur Übersetzung von portugiesisch „marginalizado", um den mehr emotional-existenziellen Sinn dieses Zentralbegriffs der Befreiungstheologie herauszuarbeiten: vgl. 13). H. beschreibt die frühchristlichen Gemeinden als Sozialgebilde, die „nicht in der Lage (waren), die Gesellschaftsstrukturen der Zeit zu verändern, da sie Gemeinden von Verrandeten, Armen, Handarbeitern, Sklaven, Hausfrauen, Handwerkern und Krämern waren" (12/9). Die Sicherheit, mit der hier Aussagen über die Zusammensetzung und den Charakter der frühchristlichen Gemeinden getroffen werden, erstaunt mich. Für den Anfang des 2. Jh.s lautet das Ergebnis der differenzierten sozialgeschichtlichen Untersuchungen von G. Schöllgen immerhin, daß in einer Gemeinde wie Karthago, für die die Nachrichten aufgrund des Schrifttums Tertullians reichlicher fließen als irgend anders sonst in dieser frühen Zeit, „das Gros der karthagischen Christen sozialgeschichtlich im dunkeln (bleibt)", andererseits aber „entgegen einer weitverbreiten Annahme . . . nur eine eher kleine Minderheit zur untersten Schicht gerechnet werden muß" (Ecclesia sordida? = JAC Erg.-Bd. 12, 1984, 268. Ähnliche Ergebnisse jetzt auch bei P. Lampe für Rom: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten = WUNT 2, 18, 1987). Neuerdings hat E. Plümacher (Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum – Neukirchen 1987 = Bibl.-Theol. Stud. 11) wahrscheinlich machen können, daß der Träger der christlichen Gemeinden seit der Zeit ihrer Ausbreitung in Kleinasien die sog. subdekurionische Bevölkerung war, also die wohlhabenden Kreise der hellenistischen Städte, die freilich insoweit marginalisiert waren, als ihnen die Mitwirkung an der städtischen Selbstverwaltung in römischer Zeit genommen war. Plümacher kann zeigen, wie sich in den christlichen Gemeinden ein Selbstbewußtsein von politischen Konkurrenzgebilden auf religiöser Basis ausformt (S. zu diesem Werk aber auch die Besprechung von Schöllgen in dieser Zschr. 84, 1988, 298–300).

Dem differenzierten sozialgeschichtlichen Bild gegenüber, das die frühen Gemeinden bieten, gibt sich der Vf. allerdings keineswegs ignorant. Er betont: „Wenn ich hier behaupte, daß die Urkirche eine Kirche der Verrandeten war, so will ich auch sagen, daß diejenigen aus der Oberklasse, die sich zum Christentum bekehrten, sich zur Randexistenz bekehren und das werden mußten, was Antonio Gramsci ‚organische Intellektuelle' genannt hat, d. h. Menschen, die sich auf eine echte Volksbewegung einließen" (73f). Hier ist dann die Stelle, an der die Diskussion aufzunehmen ist. Denn die Frage ist, ob so der Punkt, auf den sich, von Anfang an, die u. U. sehr verschieden empfundenen Marginalitätssituationen von Armen, Sklaven, Freigelassenen, Frauen, der gesellschaftlichen Einflußnahme beraubten Handwerkern und Händlern, von politisch unbedeutenden oder enttäuschten Senatoren spirituell und religiös bezogen, schon völlig erfaßt ist. Daß das Christentum als Erlösungsreligion groß geworden ist, scheint mir hier noch zu wenig beachtet. Die Ausführungen dazu S. 180/88 bleiben doch recht unscharf, wenngleich sich auch in den Hinweisen auf das Wunder und den „Kommunikationsraum", innerhalb dessen es plausibel ist (180), Ansätze zum weiteren Nachdenken finden. (Hierzu jetzt auch das 1. Kap. von P.-M. Spangenberg, Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. – Frankfurt 1987).

Doch weiter gefragt: entsteht nicht die „Bischofsmagistratur" (dies bezeichnet das Amt und seine organisatorischen Formen zutreffender als die geläufige Rede vom monarchischen Episkopat) genau aus den Lebensformen von geschwisterlichen Gemeinden, zu denen man sich unter dem Leitbild derselben Spiritualität bekehrt und zusammenfindet? H.-J. Drexhage (Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden, [1.–3. Jh. n. Chr.] = RömQu 76, 1981, 1/72) hat herausgearbeitet, wie diese Gemeinden nach weitestgehender wirtschaftlicher Unabhängigkeit trachteten! Derlei ist rein charismatisch nicht zu organisieren, vor allem, wenn man an die immense und kostspielige caritative Tätigkeit in den Gemeinden denkt. Man sieht, wie die Probleme sich verquicken! Und ist nicht die gemeinsame, gemeindliche Spiritualisierung unterschiedlicher Marginalitätserfahrungen auch der Ausgangspunkt aller späteren „Verinnerlichung"?

Das Problem, vor das uns dieses Buch stellt, ist also, ob man Zäsuren oder eine „Kopernikanische Revolution" (63) in der Geschichte der Alten Kirche sehen muß bzw. kann. Dies hängt natürlich von der Wahl der Perspektive ab, ist aber dennoch nicht beliebig.

Der Historiker muß mit der schwierigen Aufgabe fertig werden, die Darstellung der Vergangenheit in einer erfahrungsbindenden Geschichte so zu erzählen, daß diese Geschichte möglichst exakt zwischen ihren Präsuppositionen und ihren Referenzen spielt. Die Referenzen einer Geschichte stellen den Bezug zum antiquarisch archivalischen Material dar, das in ihr verarbeitet wird. Die Präsuppositionen nehmen auf all das Bezug, was als Erfahrungen des Erzählers und seiner Hörer der Geschichte schon vorausgeht und die Kommunikation zwischen beiden in Form der erzählten Geschichte erst möglich macht (vgl. dazu Rez., Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. – Düsseldorf 1981, 225/30). Die theologische Reflexion des Kirchenhistorikers muß diese beiden Ebenen zugleich im Blick behalten: die Erfahrungen seiner Hörer und Leser werden hineingebunden in Referentielles. Nicht anderes meint H. wohl, wenn er davon spricht, daß (Kirchen-) Geschichtsschreibung „die Erinnerung des Volkes in einen zusammenhängenden, auf objektive Dokumente gegründeten, verständlichen Diskurs (verwandelt)" (17). Über den Grad der „Objektivität", die dem dokumentarischen Material eignet, das nie für sich, sondern stets nur in Geschichten verarbeitet zu haben ist, soll hier nicht weiter gehandelt werden. Nur soviel: weder dem Material- noch dem Erfahrungsbezug gebührt die Priorität bei der Erzählung von Historie! Unter diesem Gesichtspunkt bleibt manches an der „Geschichte der Verrandeten" noch zu diskutieren.

Es sei nicht bestritten, daß in der Geschichte der Alten Kirche zwei deutlich unterscheidbare Kirchenmodelle festzustellen sind: die zunächst kleine „Kirche der Heiligen" wird im Laufe des dritten Jh.s abgelöst von der immer größer werdenden Volkskirche. Aber es bleiben Fragen: a) ob diese Entwicklung irgendwo ganz deutlich von einer Zäsur gekennzeichnet oder ob sie nicht eher langsam, stetig und konsequent gewesen ist; b) ob es angemessen ist, diese Entwicklung – sei sie sprunghaft erfolgt oder nicht – negativ zu bewerten und dabei die „Kirche der Heiligen" als die wahre Kirche des Volkes in Anspruch zu nehmen und sie gegen die spätere Volkskirche auszuspielen. Hier muß der Hinweis erlaubt sein, daß erst in der Volkskirche des 4. Jh.s das Christentum die Gestalt einer Hochreligion erlangte und damit religionsgeschichtlich die Voraussetzung seiner Weiterexistenz – bis heute.

Gut gefallen hat mir die Darstellung der früh- und altkirchlichen Mission in „Missionszyklen" (jerusalemer, antiochenischer, ephesinischer, kleinasiatischer, ostsyrischer, nordafrikanischer, ägyptischer, äthiopischer); allerdings ist zu fragen, ob statt „Missionszyklen" nicht besser „Missionskreise" zu übersetzen gewesen wäre. Die Wortwahl „Zyklus" insinuiert einen zyklischen Ablauf des jeweiligen Missionsgeschehens, wovon bei seiner Differenziertheit keine Rede sein kann.

Im Urteil über die Bedeutung der Erforschung der Apokryphen (137) und der Martyrerliteratur (138) sowie all dessen, was mit den Begriffen von Magie und Wunder zusammenhängt, sind Vf. und Rezensent genauso einer Meinung wie hinsichtlich dessen, was über den grundlegend „häuslichen Charakter" des frühen Christentums (149) und die Rolle der Bedeutung der Frau dabei (157) und zur Interpretation des Pastor Hermae zu lesen steht.

Was mich hingegen verwundert hat, ist, daß H. als Lateinamerikaner keine Parallelen zu seiner politischen Situation in den politischen Verhältnissen der Kirchengeschichte der späten römischen Kaiserzeit findet: gibt es keine Gemeinsamkeiten zwischen der vom Dominat und den Militärdiktaturen ausgeübten Zwangsherrschaft?

Einzelne Fragen und Hinweise: Ob Eusebius historisches Programm als „Unterrichtsfach" entworfen wurde (22), erscheint mit zweifelhaft. – Die „insulae" römischer Städte können nicht schlichtweg mit „slums" gleichgesetzt werden (40). In Trier stand auf einer solchen insula beispielsweise ein Gebäude, das, ausgegraben unter dem Trierer Dom, mit dem kaiserlichen Palast in Zusammenhang gebracht wird. – Die Datierung der Briefe Ignatius' von Antiochiens (83: 96–110) ist in letzter Zeit wieder in die Diskussion

geraten (vgl. R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antioche. – Bruxelles 1979 = Université libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LXIX: Datierung in die Zeit von 160 bis 170; hierzu in Kürze auch R. Hübner in Studia Patristica XIX–XXIII, Leuven [Verlag Peeters]). – Bei der Bewertung des Gnostizismus und des kirchlichen Abwehrkampfes gegen sie betont H., am Gnostizismus hätten die kirchlichen Autoren die „Arroganz im Wissen" gegenüber der „schlichten Einfalt" (56) gerügt; auf die mit dem Gnostizismus gegebene „Gefahr des christlichen Identitätsverlustes" (163) wird zwar auch hingewiesen, insgesamt kommt allerdings bei der Darstellung dieses wichtigen Themenbereichs der antiken Kirchengeschichte die seit W. Bauer unter der Überschrift „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" (Tübingen 1934, ^{2}1964 = BHTh 10) diskutierte Problematik zu kurz. – S. 101 spricht H. davon, daß die Mission in Nordafrika wie auch anderswo „eine große Volksbewegung war, die von namenlosen Leuten getragen wurde". Auf der folgenden Seite stellt er fest, daß „man dem Volk der Basis, das nicht lateinisch sprach, das Evangelium in den örtlichen Sprachen predigen (mußte). Doch das Latein erlaubte eine schnelle Verbreitung in den militärischen und Beamtenkreisen des in Afrika herrschenden römischen Systems." Hier könnte der Eindruck entstehen, daß es im antiken Afrika eine durchgreifende Mission der Berberbevölkerung in ihrer Muttersprache gegeben hätte. Dies anzunehmen wäre falsch. – Für die These, daß unter den Witwen der frühen Gemeinden häufig Frauen anzutreffen seien, die den Mut aufgebracht hätten, ihren ehebrecherischen Mann zu verstoßen und nun, ohne Unterhalt von seiten eines Mannes, von den Gemeinden versorgt wurden (145f), habe ich hinreichende Argumente nicht sehen können. – Wieso der Begriff „Bischof" jüdischen Ursprungs" ist (160), habe ich nicht verstanden. – Kann man wirklich eine Biographie Pauli „im strengen Sinn des Wortes" schreiben (167)? – Eine regestenartige Angabe zum Inhalt eines Papstbriefes sollte man nicht „Dekret" (172) nennen. (Verbessere zusätzlich: Brief 120,6 statt 210,6!). Dem allerdings, was H. zur Verdrängung der „Lehrer" durch die „Pastoren" in der Kirche inhaltlich sagt, stimmt der Rez. ganz zu. – Daß es die Katakomben gewesen seien, „wo die Christen zur Stunde der Verfolgung Schutz suchten" (214), ist sicher eine populäre, kaum aber wahrheitshaltige Vorstellung.

Der Verlag hat das Buch nicht nur übersetzen lassen, sondern gleichzeitig wurden auch die Anmerkungen und die Bibliographie überarbeitet. Wieweit dabei Eingriffe vorgenommen wurden, ist nicht zu beurteilen, da das brasilianische Original im Deutschen Leihverkehr nicht zu beschaffen ist. Müßte aber der Titel „A memória do povo christão" nicht übersetzt werden: Die Anfänge der Kirche „zur" oder „für die Erinnerung des christlichen Volkes"? Denn wer sind schon Tertullian, Irenäus oder Hegesipp „in" der Erinnerung des Volkes? – Es wäre bei der Bearbeitung so manche Verifikation von Zitaten sinnvoll gewesen (z. B. 16: Marrou oder 27: Benjamin). – Die Anm. 17 auf S. 134 ist im Text nicht zugeordnet. – S. 113 muß es im Zitat aus Rostovtzeff statt Verschwendung „Versklavung" heißen. – S. 66 Anm. 3 stünde besser statt des bloßen Hinweises auf PG 34,1106–1107 die Auflösung dieser Zitation in der sonst innerhalb des Buches üblichen Weise: Palladius, Historia lausiaca 41–43 (dt: BKV 5, 71–77). – S. 156 ist, entsprechend dem sonst benutzten patrologischen Handbuch von Altaner/Stuiber, Eteria (so im brasilianischen Original?) in „Aetheria" zu verbessern. – Die Zitation der Apostolischen Väter hätte der Bearb. von der alten Ausgabe Funks (134f u. ö.) auf die griech.-dt. Editionen in den „Schriften des Urchristentums" umstellen müssen. – Die Verweise auf Johannes Chrysostomus (PG 58,667) wie auch Hieronymus (PL 28,221–295) (206) habe ich im Zusammenhang der auf den Enkratismus bezogenen Argumentation nicht verifizieren können. (Es handelt sich um die Hom. 72 des Chrysostomus und Gen 43 – Ex 40 in der Vulgataübersetzung.) Es dürfte sich hier um Druckfehler handeln. – Das „Spinnrad", an dem sitzend man sich in der Zeit der Alten Kirche die Apokryphen erzählt haben soll (153f), ist womöglich ein Übersetzungsfehler: es kam erst im 15. Jh. auf. – Im Literaturverzeichnis fällt lediglich auf, daß Frend, The Donatist Church, nach der ersten Auflage von 1950, nicht aber nach der dritten von 1985 angeführt wird. – Neben der Beigabe von Abbildungen (z. B. 209; 212; 225; 226) habe ich besonders ein Stichwortregister vermißt. Wichtiger als im Personenregister Philipp den Schönen zu erfassen, erschiene mir, über Stichwörter z. B. Gnosis oder Didache nachschlagen zu können.

Das letzte Wort soll hier aber nicht solch vielwissender Mäkelei dienen, vielmehr möchte der Rez. der Hoffnung Ausdruck verleihen, daß die Thesen, die dies Buch vertritt, die Diskussion anregen mögen. Würfe in groben Strichen und großen Linien, die es wie hier unternehmen, ein Bild weitgehend neu zu zeichnen, sind in der deutschsprachigen kirchenhistorischen Literatur nicht eben häufig. So sollte, wer sich nicht scheut, einmal die Grundlinien der Interpretation alter Kirchengeschichte zu überdenken, sich von diesem Buch anregen und nachdenklich machen lassen. Die hier formulierten Einwände wären – das sei, um Mißverständnisse auszuschließen, zum Abschluß ausdrücklich gesagt – als Stellungnahme gegen den Einsatz der Befreiungstheologie für die Armen gründlich mißverstanden. Im Kampf um mehr Gerechtigkeit, davon ist der Rez. überzeugt, werden letztlich aber nur die Argumente Gewicht haben, die der Kritik standhalten. Dies gilt auch für (kirchen-)historische Beweisführungen.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Stuhlhofer, Franz: **Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb.** Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte. – Wuppertal: R. Brockhaus 1988. 160 S. (TVG) kart. DM 22.–

Die vorliegende Veröffentlichung greift als statistische Untersuchung in die fast endlose Diskussion um die Kanongeschichte ein. Der Vf. kennt deren wichtigste Ergebnisse (fast 5 S. Literaturangaben), respektiert sie auch, will sie mit seiner statistischen Methode verifizieren und korrigieren. Dabei dient die Zitierhäufigkeit als Maßstab der Autorität (Kanonizität) eines biblischen Buches. Dank der Schriftstellenregister in den Väterausgaben und vor allem der Biblia patristica ist die statistische Untersuchung erheblich erleichtert. Der Vf. ist sich dabei durchaus der Fragwürdigkeit der vorhandenen Register bewußt. Die statistische Methode zählt nicht einfach die Zitate, sondern berechnet ihren Stellenwert im Zusammenhang mit dem Umfang des zitierten Buches und der gesamten biblischen Zitiermasse.

Die Verwendungsintensität einzelner biblischer Bücher führt zu deren unterschiedlicher Gewichtung. Das hat schon die altkirchliche Exegese bemerkt. An diese Einteilungsprinzipien anknüpfend spricht der Vf. von Mehrklassigkeit. Damit wird deutlich, daß Kanon nicht gleich Kanon und die Theorie des Kanons von seiner Praxis verschieden ist. Die statistische Methode unterstützt hier Bekanntes. Sie korrigiert auch Weitverbreitetes. So muß die statistische Untersuchung die klassische Marcion-Hypothese entschieden ablehnen (von der heute auch schon weithin Abstand genommen wird): „Bei einer sorgfältigen Untersuchung aller Einflußmöglichkeiten (Marcions) ergibt sich jedoch, daß wir überhaupt keine sicheren Anhaltspunkte haben, um irgendeinen Einfluß in dieser Richtung anzunehmen" (75). Die Untersuchung unterstreicht auch die erstaunliche Passivität der Kirche im Prozeß der Kanonisierung. Aktiv ist sie eigentlich erst nach der ungefähren Festlegung des normativen Schriftumfangs geworden. Ebenso kann sie die überraschende Stabilität der Kirche in der Verwendung Hl. Schriften aufzeigen.

Die Kanongeschichte wird durch diese interessante Studie bereichert. Das vorgelegte Zahlenmaterial erfordert keineswegs deren Revision, führt nicht zu neuen, revolutionären Einsichten und will auch kein definitives Schlußwort sprechen. –

In ZAW 100 (1988) 244–261 hat der Vf. seine Arbeitsweise und deren Intention kurz vorgestellt.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Juel, Donald: **Messianic Exegesis.** Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity. – Philadelphia: Fortress Press 1988. VIII, 193 S., Ln.

Juel, Associated Professor für NT am Luther Northwestern Theological Seminary, versucht, diesem vieltraktierten Thema neue Aspekte abzugewinnen. In Konfrontation zu neueren Christologien, die den Ausgang vom vorösterlichen Jesus, seinem Wirken und Selbstverständnis betonen – er nennt vor allem Schillebeeckx –, will er die systematischen Theologen dazu anregen, Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen, daß entsprechend den neutestamentlichen Bekenntnisformulierungen und dem späteren apostolischen Glaubensbekenntnis die ntl Autoren in der Interpretation atl Worte, d. h. in ihrer wichtigsten Weise theologischer Reflexion, sich bei weitem häufiger auf Tod–Auferstehung–Erhöhung Jesu als auf seine Lehre oder seine Heilungen beziehen. J. selbst geht von folgenden Voraussetzungen aus: Der früheste Schriftgebrauch der Christen diente nicht der Verteidigung oder der missionarischen Plausibilisierung des Evangeliums, sondern diente dem Zweck, dieses Evangelium und seine Implikationen für die Beziehung der Christen zu Israels Gott und zur Welt zu verstehen; das Bekenntnis zu Jesus als Messias ist das schon vor dem ersten Paulusbrief ausgebildete Fundament, nicht notwendig der Inhalt der ntl Christologien; das öffentliche Wirken Jesu und seine Selbstdeutung waren unmessianisch; das Bekenntnis zu Jesus als Messias gründet aber auch nicht in den jüdischen Konzeptionen von Messianität, sondern wurde durch die unter diesen Umständen allerdings unverständliche Tatsache provoziert, daß Jesus als Messias-Prätendent gekreuzigt wurde.

Auf diesem z. T. sehr problematischen Hintergrund fragt er: Welchen Einfluß hat die Gestalt Jesu auf die Auslegungstradition ausgeübt? Wie hat die aus dem zeitgenössischen Judentum ererbte Schriftauslegung die Gestalt der ntl Christologie beeinflußt? Er wendet sich zu Recht gegen die Tendenz von Neu- wie vor allem von Alttestamentlern, mit heutigen Methoden und nach heutigen Fragestellungen, evtl. sogar aufgrund heutiger literarkritischer Behauptungen theologische Konzeptionen alttestamentlicher Texte zu erheben und Vermutungen darüber anzustellen, wie diese

Konzeption, vermittelt durch diese Texte, im NT fruchtbar wurden, dabei aber die Kontrollfrage völlig außer acht zu lassen, ob man zur ntl Zeit überhaupt die atl Texte so gelesen und diese theologischen Konzeptionen darin gefunden hat. Dagegen setzt J. seine Absicht, die frühe christliche messianische Exegese im Kontext zeitgenössischer jüdischer messianischer Exegese nach Inhalt wie Methode der Auslegung der atl Texte zu rekonstruieren, die Auswahl der im NT herangezogenen Bibelstellen zu erklären und zu zeigen, was de facto die Richtung und die Ausprägung der Auslegungstradition bestimmte. Man sollte meinen, zu diesem Zweck werde er eine stichhaltige historische Rekonstruktion versuchen und sich genauestens in die neueste judaistische Diskussion einarbeiten. Beides tut er aber eigenartigerweise in seiner auf recht knapper bibliographischer Grundlage erstellten Untersuchung nur unzureichend; er erarbeitet zu keiner Teilfrage einen umfassenden status quaestionis und vertritt das eigenartige Prinzip: „Any history [!] of christological exegesis should probably speak in terms of a logical [!] rather than a chronological development." Diese methodische Spannung durchzieht das ganze Buch und beeinträchtigt seine Ergebnisse.

Im ersten Kapitel über die messianische Exegese knüpft J. an 1 Kor 15,3–7 und Lk 24,46.47 an. Er betont, der messianische davidische König sei zwar kein unverzichtbares Element frühjüdischer eschatologischer Visionen, aber die Figur des Messias selbst sei ziemlich konstant, da nach Ausweis von Qumran, PsSal, des NT, der frühen Christen und der Rabbinen eine klar umrissene Gruppe von Texten in einem weiten Spektrum jüdischer Interpreten als messianisch anerkannt (Gen 49,10–12; Num 24,17; 2 Sam 7,10–14; Jes 11; Jer 33; Sach 6,12; Ps 2; vielleicht Dan 7 und Ps 110; erst die Christen hätten Gen 22; Jes 53; Ps 22; 31; 69 messianisch gedeutet) werde. Eine sorgfältige, dem jeweiligen Kontext und der gegenwärtigen kontroversen wissenschaftlichen Diskussion verpflichtete Analyse der Texte aus Qumran und der Apokryphen ließe die Behauptung einer konsistenten Messias-Figur kaum zu; eine entsprechende Modifikation des Ausgangspunktes der Arbeit, die ja auch z. B. J.s eigene Interpretationen von Qumran-Texten nahelegen, hätte daher die Frage nach dem Verhältnis von Messianologie und Christologie bedeutend komplexer hervortreten lassen, als dies bei J. geschieht. Insbesondere Qumran erscheint im gesamten Buch trotz stark divergierender Positionen als zugleich einheitliche und amorphe Größe; weder treten unterschiedliche Stadien der Theologie der Qumran-Leute hervor, noch werden unterschiedliche theologische Zukunftsentwürfe unterschiedlichen Gruppierungen in Qumran zugeordnet.

Das zweite Kapitel gibt eine schlichte Einführung in die Spielregeln der Schriftinterpretation im 1. Jh. n. Chr. J. überspielt allzuleicht die Datierungsprobleme bei der Auswertung von Targumim und Midraschim: „The particular interpretation, however, and the approach to the scriptural text may be typical of earlier periods."

Die weiteren Kapitel sind der frühjüdischen und der ntl Auslegung von 2 Sam 7; Ps 22; 31; 69; 89; Jes 53; Ps 110 und Dan 7 gewidmet.

Da 2 Sam 7 in Qumran messianisch verstanden wurde, die Bezeichnung „Sohn Gottes" aber schon vor dem NT messianische Konnotation besaß, findet J. auch in Belegen wie der himmlischen Stimme im markinischen Taufbericht „royal ideology". Bezüglich der ntl messianischen Verwendung der Bezeichnung „Same" betont er vor allem die Vermittlerrolle von Gen 22,18. Aber ist der Kontext von Röm 8,32 und Gal 3,14 messianisch? Werden hier die Begriffe messianisch und christologisch nicht ungebührlich vermischt? Die Interpretation endet hier, wo sie eigentlich beginnen sollte.

Die größten Probleme bereitet J.s Ansatz die Verarbeitung der Psalmen in der Passionserzählung.

Zwar bietet der in nachntl Zeit auch von Juden messianisch gelesene Ps 89 durch V. 39 die Möglichkeit, auch „Knecht" als Titel des Messias zu erkennen, und verbindet dieser Psalm in diesem Verständnis Erniedrigung und Messiasamt, aber er begegnet in den Passionserzählungen nicht einmal in Anspielungen – hier muß die eigenartige Auskunft genügen: „The priority of Psalm 89 in the tradition can be demonstrated logically [!] if not chronologically." –, vielmehr haben die im Judentum nicht messianisch gedeuteten Ps 22; 31; 69 sie geprägt. J. wendet sich sowohl gegen Geses Versuch, Ps 22 als theologische Grundlage der Passionserzählung zu verstehen als auch gegen das in der frühesten Passionserzählung angeblich leitende Theologumenon vom leidenden Gerechten. Nun ist es tatsächlich sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, ein trotz all seiner inhaltlichen Wandlungen, terminologischen Vielfalt und stark wechselnden Kontextverwobenheit konstantes Motiv des leidenden Gerechten in jungen Schriften des AT und Apokryphen nachzuweisen; aber J. macht es sich mit wenigen Verdikten gegenüber gewichtigen und von ihm z. T. nicht einmal zitierten exegetischen Untersuchungen allzuleicht. Daß die hohe Bedeutung von Ps 22 in dem Ruf Jesu am Kreuz (Mk 15,34; Mt 27,46) historisch verankert sei, lehnt J. ab. Er nennt als allzu schwache Gründe: Ps 22 ist Davidspsalm wie der messianisch gedeutete Ps 89, kann also als Aussage einer königlich-messianischen Gestalt verstanden werden (wie der Ps-Midrasch später Ps 22 zwar nicht messianisch, aber als Rede der Königin Ester auffaßt), er steht diesem (und Ps 69) im Leidensvokabular nahe; Ps 22,2a war vielleicht „a proverbial expression of distress" (!).

So bleibt nur das Eingeständnis des Autors: „the derivation of this royal exegesis remains elusive" und die Erkenntnis des Lesers: Ausgerechnet in der Passionserzählung, die mit ihrem Zeugnis, Jesus sei als Messias-Prätendent gekreuzigt worden, den Ausgangspunkt der gesamten These J.s bildet, kann J. seine Behauptung, der interpretative Rückgriff auf atl Texte gründe im Bekenntnis zu Jesus als Messias, nicht fundieren.

Eine vorchristliche messianische Deutung des YHWH-Knechts in Jes 52 hält J. für ebenso unbewiesen wie eine Spitze des Targums zu diesem Kapitel gegen dessen christliche Inanspruchnahme.

Er betont zu Recht: Die Knecht-YHWH-Lieder wurden im Judentum nicht als eigene literarische Größe wahrgenommen; der leidende Knecht begegnet dort nicht als Bezeichnung einer dadurch schon klar umschriebenen Größe; Knecht YHWHs werden verschiedene Gestalten genannt, und Zitate aus Jes 53 werden auf ganz unterschiedliche Personen bezogen.

J. hätte jedoch der wahrscheinlichen Anspielung auf Jes 53,7 in dem messianischen Text Sach 9,9.10 nachgehen sollen.

Aus Phil 2 und Röm 1,2–4 entnimmt J., die Rede von der Erhöhung Christi habe ihren Ursprung nicht von Ps 110 genommen, dieser Psalm habe aber Vorstellungs- und Sprachmaterial für dieses Theologumenon zur Verfügung gestellt. Interessant ist sein Nachweis, daß die Verwendung von Ps 110,1 in Apg 2,34.35 „a developed, sophisticated midrashic argument that cannot be classified as early or typical" darstellt. Den vielgestaltigen ntl Gebrauch des Menschensohns aus Dan 7 weist J. einem sekundären Stadium der Tradition unter Voraussetzung der christologischen Deutung von Ps 110 zu. Schon die königlichen Bilder in Dan 7 und die von Dan 7 unabhängige rätselhafte Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn in nicht-apokalyptischem Kontext könnte die ntl Verweise auf Dan 7 hinreichend motiviert haben.

Indem J. nach der Weise des argumentativen Umgangs der ntl Autoren mit dem AT in Sachen Christologie auf dem Hintergrund tatsächlich bezeugter zeitgenössischer jüdischer Verwendung des AT fragt, stellt er ein ebenso schwieriges wie bedeutsames Problem eindringlich vor. Seine Bearbeitung bleibt aber nach Methode wie Ergebnis nicht selten unbefriedigend. Nur falls die unterschiedlichen Umgangsweisen der vielfältigen Gruppen des Frühjudentums mit dem AT konkreter und ohne allzu gewagte zeitliche Extrapolationen historisch exakt erfaßt und die ntl Argumentationen textnah nachvollzogen werden, ist hier ein Fortschritt zu erhoffen. Daß sich die Deutung Jesu als Messias als alleiniger entscheidender Interpretationsanstoß erweisen wird, ist kaum zu erwarten. Der Übergang von der Messianologie zur Christologie ist noch nicht geklärt.

Tübingen Walter Groß

Steinhauser, Kenneth B.: **The Apocalypse Commentary of Tyconius.** A History of Its Reception and Influence. – Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1987. XVI, 430 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd 301) kart. sfr 75.–

Läßt sich der Apk-Kommentar des Donatisten und Zeitgenossen Augustins, des Tyconius, rekonstruieren und damit der erste Versuch westkirchlicher Exegese zurückgewinnen, ein System hermeneutischer Regeln zur Interpretation einer einzelnen biblischen Schrift zum Einsatz zu bringen? Der Liber regularum des Tyconius, von Augustinus mit Respekt kommentiert (doctr. christ. III 30–37), ist mit seinen sieben Auslegungsregeln erhalten (ed. F. C. Burkitt, Cambridge 1894), der ihm entsprechende Kommentar aber eben verloren. Jedoch nicht ganz: Weil Tyconius und seine Apk-Erklärung sehr viel galten, finden sich die Spuren seiner Rezeption und Nachwirkung bis ins frühe Mittelalter. Die vorliegende Studie macht sich neuerdings auf die genauere Spurensuche, um das Tyconius-Erbe zu sichern und zu isolieren. Im Prinzip hält Vf. die kritische Edition des Kommentar-Textes für möglich, hält sie aber – jedenfalls derzeit – noch für verfrüht, weil die 9 Quellen aus dem 4. bis 8. Jh., aus denen der Text zurückgewonnen werden muß, ihrerseits nur zum Teil in zuverlässigen Ausgaben vorliegen (27.265f), so daß erst nach den einschlägigen Vorarbeiten Tyconius verläßlich aus ihnen wiedererkannt werden könnte (265f).

Die 9 Schriften bzw. Autoren, denen der Apk-Kommentar noch vorlag, sind Hieronymus bei seiner Revision des Kommentars des Viktorin v. Pettau, die sog. ps-augustinischen Homilien des Caesarius v. Arles, der Apk-Kommentar des Primasius v. Hadrumetum, die Complexiones in ... Apocalypsin des Cassiodor, das ps-hieronymianische Com-

memoratorium, ein anonymes Capitulare (zum Apk-Kommentar des Tyconius) aus dem Codex Oratorii B 6, der Apk-Kommentar des Beda Venerabilis, der des Ambrosius Autpertus und der des Beatus von Liebana (so in der chronologischen Folge; die Editionsangaben 318f). In ihnen finden sich Zitate, Anspielungen, Summarien und Entlehnungen.

Was der Vf. im Untertitel als Untersuchung von Rezeptionsgeschichte und Einfluß ankündigt, ist eine vielseitige, kritische und minutiöse Durchmusterung der gesamten Literatur, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt: der eben aufgezählten, von Tyconius (mit-)abhängigen Schriften (28–196), der Handschriften, die dem Tyconius zugeschrieben werden (197–221: sc. das Turiner und das 1974 entdeckte, vom Vf. gegenüber den Editionen von M. Mezey und A. Pincherle mit etlichen Emendationen versehene Budapester Fragment), und der übrigen ihm zugeschriebenen Bücher (ohnehin nur 2 Titel, von denen nach der Unechtheitserklärung zum Sermo In natali: 223–239 nur der Liber regularum bleibt: 240–253), was die Bearbeitung einer großen Fülle von Einzelproblemen bedeutet. Nicht alles kann hier referiert werden. Und die gesamte Mühe dient den Vorbereitungen einer Rekonstruktion des Kommentars (zu Vorhaben und Methode mit der gehörigen Vorsicht: 21–27) auf dem Weg der Identifikation und Synopse der Passagen, die Tyconius zuzuschreiben sind.

Das Ergebnis der Recherchen diesbezüglich ist folgende Einschätzung der einzelnen Schriften.

Das Turiner (abgesehen von seinen Interpolationen) und das Budapester Fragment sind als originale Teile des Apk-Kommentars des Tyconius natürlich unbestritten wertvoll; es folgen der Wichtigkeit und Zuverlässigkeit nach die Apk-Auslegungen des Beatus, Caesarius, Primasius, Beda, des Capitulare und des Ambrosius Autpertus; der Liber regularum gibt als einziges erhaltenes Buch des Tyconius Einblick in seine stilistischen und thematischen Eigenarten; danach kommt dem Wert nach die Bearbeitung des Viktorin durch Hieronymus, während die Kommentare von Cassiodor und Ps-Hieronymus kaum nennenswert beitragen und die Predigt In natali nicht zu den Tyconius-Schriften gerechnet werden kann. Die Basis für eine Text-Rekonstruktion ist nicht gerade günstig, auch infolge des sehr differenten Umgangs mit der Quelle in den diversen Rezeptionen (255f). Unter quantitativ-inhaltlichem Aspekt verschiebt bzw. relativiert sich der Rang der Quellen: Das Turiner Fragment ist kurz, ebenso das Budapester Fragment sowie Cassiodor, Ps-Hieronymus, das Capitulare und Ambrosius Autpertus in ihren tyconianischen Passagen. Viel günstiger ist hier der Kommentar des Beatus mit dem größten Anteil an Tyconius-Material. Primasius enthält beachtlich viel, aber in unzuverlässigem Zustand; ähnlich steht es um Caesarius. Die Zitate bei Beda sind als solche wertvoll (261).

Die komplizierten Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den von Tyconius beeinflußten Schriften sind in einem Schaubild demonstriert (257) und stellen sich dem Vf. nach wie folgt dar:

Viktorins Kommentar ist älter als Tyconius und spielt nur in der Rezension des Hieronymus eine Rolle. Caesarius hatte Zugriff zum Original des Tyconius und zu dem des Viktorin (ohne die tyconianischen Interpolationen des Hieronymus). Primasius kannte ebenfalls Tyconius und Viktorin, letzteren aber in der Rezension des Hieronymus. Zu Primasius wieder hatten Cassiodor, Ps-Hieronymus, Beda und Ambrosius Autpertus Zugang, wobei die ersten beiden auch Tyconius kannten. Das Capitulare aus Codex Oratorii B 6 stand unter dem Einfluß des Tyconius und war seinerseits dem Beda bekannt, der wiederum die Kommentare des Tyconius, Primasius und Viktorin in der Rezension des Hieronymus las. Beatus schließlich hatte ebenfalls Tyconius und Hieronymus-Viktorin vorliegen, während Ambrosius Autpertus die Auslegungen des Tyconius, des Primasius, des Hieronymus-Viktorin und des Ps-Hieronymus vorliegen hatte.

Ob dieses Stemma in jeder Einzelheit stimmt, sei hier nicht diskutiert; in den hauptsächlichen Rezeptions-Richtungen wird es korrekt sein und die Ausgangssituation für die Rekonstruktion der Textgeschichte verläßlich spiegeln. Die Rekonstruktion der (häufig sehr korrupten) Handschriftenüberlieferung, die der Arbeit der alten Autoren zugrundelag (258–260), ist wesentlich hypothetischer.

Was die innere Struktur des Apk-Kommentars des Tyconius betrifft, muß man sich aufgrund des Wißbaren eine Vers-um-Vers-Auslegung ohne weitere Unterteilung (in Bücher o. ä.) vorstellen (263f).

Da also die kritische Edition noch nicht machbar ist, bietet der Vf. sehr nützlicherweise eine „Tyconianische Synopse" (265–316), in der er aus den aufgezählten Schriften die Tyconius-Materialien zu den einzelnen Apk-Versen auflistet (mit Hilfe der Editions-Zitationen). So hat man vorerst schon die Materialien, wenn auch nicht den textkritisch verläßlichen Wortlaut. Die Tyconius-Forschung bekommt damit schon jetzt eine breitere Text-Basis zur Verfügung gestellt. Und schließlich liegt in dieser Synopse ein Ausgangspunkt für die künftige Rekonstruktion des Kommentars zugrunde. – Wenn beim Gebrauch die notwendige Vorsicht herrscht, kann man hierin zustimmen, ohne die fragile Qualität der Basis zu unterschätzen.

Insgesamt fühlt man sich als Leser nicht ganz ausreichend kompetent gemacht durch den Vf., denn er teilt vieles sozusagen nur als Ergebnis mit, ohne es am Text vorzuführen. So verlangen die kompakten Einzelargumentationen vom Leser beträchtliche Vorkenntnisse bzw. Vertrauen zum Vf. Vieles ist recht rasch entschieden. Die Charakteristik des Liber regularum z. B., die in die Schreib- und Denkart des Tyconius einüben soll, um sie in anderen Texten wiedererkennen zu können, läßt fast nichts erahnen von den nicht geringen Schwierigkeiten, die man beim Versuch schon bloß einer klaren, in sich stimmigen Übersetzung dieses Buches bekommt. Logik und Diktion sind recht eigentümlich, die theologischen Denkfiguren fremdartiger als sich das hier spiegelt. Die vom Vf. entdeckten Ähnlichkeiten zwischen dem Liber regularum und den anderen Tyconius-Überlieferungen (250–253), die zur Wiedererkennung bzw. Sicherung von echten Tyconius-Passagen dienen sollen, bleiben nicht nur dürftig im Umfang, sondern überzeugen auch nicht sehr.

Einige Merkmale einer Erstlingsarbeit (Diss. theol. Freiburg i. B.) hätten sich vermeiden lassen, so die doppelte Wiederholung jeweils des Inhaltsverzeichnisses im Text, außerdem die patrologischen Daten zu den besprochenen Autoren und Schriften, die Ausbreitung selbstverständlicher Kriterien der Arbeit an Texten. Daß die Ergebnis-Summarien auf S. 255 und 261 m. E. nicht ganz miteinander zur Deckung gebracht sind, hat vielleicht auch hier seinen Grund. Zwei Versehen: Die Anmerkungen 1 und 2 von S. 263 fehlen auf S. 396, und sachlich wichtiger: S. 123 Z. 6 v. u. heißt es irrtümlich „Tyconius" statt „Bede".

Aber natürlich bleibt es beim wissenschaftlichen Wert der Arbeit, der in der kritischen Überprüfung der früher vorgenommenen Analysen und Rekonstruktionen liegt und im Aufgreifen und Voranbringen der rätselhaft stark vernachlässigten Tyconius-Forschung als solcher (man vergleiche die dürftigen Daten bei Altaner-Stuiber, 373, mit dem hier abgesteckten Problemfeld). Die Arbeit an der textkritischen Sicherung des Apk-Kommentars ist die eine fällige Aufgabe, eine monographische Darstellung der Hermeneutik und Theologie (sc. Ekklesiologie insbesondere) des Tyconius im Liber und im Kommentar die andere. Auch zu dieser letzteren liegt ein neuer Versuch vor, der hier freilich nicht zu besprechen ist: Bei Ch. Kannengiesser entstand die Dissertation (masch.) von Pamela Mary Bright, Liber regularum Tyconii: A Study of the Hermeneutical Theory of Tyconius – Theologian and Exegete of the North African Tradition, Department of Theology, Notre Dame, Indiana, April 1987, 155p.

Regensburg Norbert Brox

Jay, Pierre: **L'Exégèse de S. Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"**. – Paris: Études Augustiniennes 1985. 496 S., kart.

Der Exeget Hieronymus hat bis heute um seine Anerkennung zu kämpfen. Altaner-Stuiber (§ 100,3) gesteht seinen Bibelkommentaren zwar Einzigartigkeit im historisch-archäologischen Wissen zu, (doch sonst): „meist allzu rasch und flüchtig niedergeschrieben und daher unfertig in der Form und inhaltlich oft dürftig". M. Simonetti dagegen zählt die exegetische Arbeit des Hieronymus (mit der Augustins) zur Akme der westlichen Väterexegese (Diz. Patr. I 1221). Das positivere Urteil beruht auf neueren Arbeiten zur Exegese des Hieronymus, wozu ohne Zweifel auch die vorliegende Untersuchung gehört.

P. Jay stellt die exegetische Arbeit des Hieronymus an seinem Jesaia-Kommentar dar. Der Kommentar wurde in den Jahren 408–410 in Bethlehem geschrieben. Unmittelbar ging ihm der Kommentar In Danielem voraus (Chronologie der Bibelkommentare S. 49). Der lange Kommentar – in der Edition von M. Adriaen, CChrL 73/73A, füllt er 799 S. – ist Eustochium gewidmet (ebenso der Ez-Kommentar, während die frühen Kommentare der Jahre 386–393 ihr und ihrer Mutter Paula gewidmet sind). „Die fleißige Schülerin" (Com. V prol.) wird zu Beginn eines jeden Buches angeredet und um die Hilfe ihres Gebetes angegangen. Ehe Hieronymus an den großen Kommentar ging, hatte er schon Einzelstücke aus Jes erklärt: Kap. 6 in Ep. 18A/B im Jahre 381 für Papst Damasus; Kap. 13–23 im Jahre 397 für einen Bischof Amabilis (als Buch V in den Kommentar übernommen). Außerdem hatte er die Jes-Homilien des Origenes übersetzt und inzwischen auch die griechischen Kommentare zu Jes zur Kenntnis genommen. Er war

also lange Zeit unterwegs zu einem Kommentar des großen Propheten.

R. Jay hat seine umfangreiche Studie in sechs Kap. eingeteilt; angefügt sind acht Annexe (407–434), die Bibliographie (435–445, wobei ich M. Simonetti, Profilo storico dell'esegesi patristica, Rom 1981, vermisse) und mehrere Indices.

Nach dem einleitenden Kap. (Situation du Commentaire, 19–68) stellt das Kap. 2 „Philologia Sacra" (69–126) die äußere Form des Kommentars vor. Die Erklärung Vers für Vers nennt der Vf. „commaticum genus", wovon Hieronymus tatsächlich öfters spricht. In diesem Kap. werden auch die Textgrundlage mit der Bedeutung der veritas hebraica und die von Hieronymus herangezogenen Übersetzungen behandelt.

Kap. 3: L'exégèse littérale (127–214). Die Leitworte sind hier littera und historia, die nicht ganz identisch sind, beide aber sind offen zum geistigen Sinn: „Super fundamentum historiae ... spiritale extruerem aedificium" (Com. VI prol.). Zum sensus litteralis gehören die veritas hebraica, die rhetorischen Figuren und Elemente, genera litteraria usw. Zu seiner Methode: L'étude sémantique, la paraphrase, l'appui sur le contexte, l'appel au raisonnement, les techniques de la discussion (201–211). Der buchstäbliche Sinn ist nie absolut, er ist Basis und Stütze für den geistlichen Sinn. Darin liegt seine Begrenzung, aber auch seine Größe (214)!

Kap. 4: L'interprétation spirituelle (215–333). Auch hier wird zunächst das technische Vokabular vorgestellt: Allegoria, anagoge, tropologia, spiritus, umbra, imago, figura, typus, mysterium, sacramentum (215–271). Um den geistlichen Sinn aufzuspüren, bedient sich Hieronymus der Typologie, der Allegorie, der Etymologie, der Arithmologie (erstaunlich wenig) und der Zitation anderer Schriftstellen, die in diesem System immer angemessen ist, denn: „Omnis scriptura unus liber" (Com. IX 29,9–12). Das Ergebnis der geistlichen Auslegung: Christus und das Heilsereignis, die Kirche und ihr Kampf, die Eschatologie, das Leben der Seele (307–330).

Das 5. Kap. „La prophétie" (335–379) entdeckt ein neues hermeneutisches Prinzip, das von besonderem Gewicht in der exegetischen Arbeit des Hieronymus ist. Zunächst wird wiederum das Vokabular besprochen und dann die vielfältige Dimension des officium prophetale; Hieronymus sieht es vor allem in der Ansage der Zukunft.

Eine lange Zusammenfassung (395–405) schließt die umfangreiche und überaus inhaltsreiche Studie ab. Hieronymus hat in seinem Kommentar die ältere Jes-Auslegung verarbeitet. Er zeigt deshalb den Charakter „d'un éclectisme parfois irritant d'ambiguité" (405). Hieronymus hat die Jes-Auslegung jedoch auch ungemein bereichert, indem er neues Material einbrachte (besonders aus dem Judentum) und sich streng an die veritas hebraica gebunden hat.

R. Jay ermöglicht mit seiner Untersuchung einen Blick in die Werkstatt des Hieronymus; der Leser kann dem gelehrten und wissensreichen Mann bei der Arbeit zuschauen. Gleichzeitig liefert der Vf. ein beeindruckendes Zeugnis seiner eigenen Gelehrsamkeit und seiner hervorragenden Hieronymuskenntnis. Die Untersuchung ist zwar nur dem Jes-Kommentar gewidmet, tatsächlich ist sie zu einem „Handbuch" für die Exegese des Hieronymus geworden.

Der Vf. zieht den Text von Vallarsi in PL 24 der Neuausgabe von M. Adriaen vor. Zitiert wird deshalb nach PL. Gravierende Textunterschiede werden vermerkt. Die Zitation ist aus unerfindlichen Gründen nicht einheitlich: Mal Jes-Stelle, mal Kommentarstelle, meist jedoch einfacher PL-Spaltenverweis.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Rondeau, Marie-J.: **Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles).** Vol. II – Exégèse prosopologique et théologie. – Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1985. 481 S. (Orientalia Christiana Analecta 220) kart.

Nachdem die Vf.in im 1. Bd: Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles). Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan, Roma 1982 (Orientalia Christiana Analecta 219) in minuziöser Arbeit die zum Teil äußerst fragmentarische und schwer zugängliche Überlieferung der zahlreichen Väterkommentare zum Psalter zusammengestellt hat, trägt sie im vorliegenden 2. Bd ihre Forschungsergebnisse hinsichtlich der Interpretationsmethode und ihres Ertrages für die Theologie vor.

Im ersten Teil (19–93) wird, dem Ansatz von C. Andresen (vgl. ZNW 52 [1961] 1–39) folgend, die prosopologische Interpretation neben der allegorischen und der typologischen als ein wesentlicher Zugang zum Verständnis der patristischen Psalmenexegese vorgestellt.

Anfänge dieser Interpretation, die die Bedeutung der sprechenden Personen des atl Textes und ihrer Adressaten hervorheben will, lassen sich bereits im NT, sowie bei Justin feststellen (21–29). Bei Tertullian trägt sie wesentlich zur Klärung des trinitarischen Personenbegriffs bei (30–34). Insbesondere Origenes und später Hilarius von Poitiers versuchen mit Hilfe der schon von Pseudo-Plutarch für die Homerinterpretation angewendeten Methode der μεταβολὴ ποσώπων die Psalmen für die christlichen Leser zu erklären. Somit können die Personen des atl Textes verschiedene Bedeutungen annehmen, die sowohl in die Richtung der Allegorese wie der Typologie weisen (40–93).

Die Verbindung von prosopologischer und typologischer Psalmeninterpretation im Hinblick auf Jesus Christus zeigt ihre theologische Tragweite an, die die Vf.in im 2. Teil (96–388) darstellt, in dem sie die bedeutendsten Vertreter der Psalmenexegese von Origenes bis Augustin behandelt.

Überzeugend weist die Vf.in nach, daß Origenes die prosopologische Deutung für die Theologie unter christologischem und ekklesiologischem Aspekt nutzbar macht. Bereits bei ihm sind die charakteristischen Züge der Auslegung anzutreffen, durch die sich auch spätere Interpretationen auszeichnen: die christologische Perspektive, die in Phil 2,6–11 gründet, und die soteriologische Komponente, die in der göttlichen Heilsökonomie wurzelt (99–135).

Die Psalmentraktate wie auch der Commentariolus des Hieronymus stehen nach der detaillierten Untersuchung der Vf.in ganz in der Nachfolge und unter dem Einfluß des Origenes, wenn auch ein polemischer Grundzug nicht zu verkennen ist (137–167). In den Bahnen des Origenes bewegt sich ebenfalls Eusebius, wenngleich seine Psalmeninterpretation die zeitgenössische christologische Problematik widerspiegelt (169–195). Nicht wesentlich anders sieht es bei Ps. Athanasius aus, während der Brief des Athanasius an Marcellinus einen Einschnitt markiert. In der Auslegung des Alexandriners figurieren die Psalmen als Typos des menschlichen Lebens, als dessen Vorbild das irdische Leben Jesu Christi betrachtet wird. Indem der Gläubige unter diesem Aspekt die Psalmen rezitiert und dabei seine Lebenssituation reflektiert, vermag er zur imitatio Christi zu gelangen (197–222).

Die Ausführungen über Didymus zeigen, daß dieser wiederum an die mit Origenes einsetzende Tradition der Psalmenerklärung anknüpft, indem er mit Hilfe der Prosopologie seine Christologie vorträgt, die sich in einem gegen Apollinaris gerichteten Kontext bewegt (222–274).

Mit der gut strukturierten zusammenfassenden Behandlung der Psalmenexegese der Antiochener Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus ist die Vf.in der Gefahr der Wiederholung entgangen, zumal bei diesen Autoren keine neuen Gesichtspunkte auftauchen (275–321).

Merkwürdig mutet die Behandlung des Hilarius von Poitiers nach den Antiochenern an. Außerdem scheint dieses Kap. (323–364) im Vergleich zu dem folgenden über Augustin (365–388), das hervorragende Einzelbeobachtungen bietet, zu breit angelegt zu sein.

4 Appendices, die zu Einzelproblemen bei Eusebius, Tertullian und Ambrosius Stellung nehmen, und genaue Indices beschließen diesen Bd, der weiteren noch ausstehenden Studien über die Verwendung und Bedeutung der Psalmen innerhalb der Väterliteratur als notwendige Grundlage dienen wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Pontal, Odette: **Die Synoden im Merowingerreich**. – Paderborn, München, Wien, Zürich. Schöningh 1986. XXI, 346 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), geb. DM 92.–

Seit Jahren liegt in der Serie des Corpus Christianorum die Edition der merowingischen Konzilien Galliens vor, besorgt von C. Munier und C. de Clercq; beide Editoren haben ihren Ausgaben Indizes der verschiedensten Art beigefügt und damit der Interpretation wichtige Hilfsmittel zur Verfügung gestellt. So bot es sich geradezu als verlockende Aufgabe an, die Geschichte dieser Konzilien neu zu schreiben. P. hat im Rahmen der von W. Brandmüller hg. Konziliengeschichte diese Aufgabe auf sich genommen. Ihre Untersuchung liefert für die einzelnen Epochen jeweils einen kurzen allgemeingeschichtlichen Überblick, behandelt dann ausführlich die einzelnen Konzilien und bietet zum Schluß ein thematisch geordnetes Gesamtbild. Im ganzen handelt es sich um eine umfängliche, die vielfältige Materie erfassende Darstellung.

Aus der Vielzahl der Themen seien zwei Gebiete herausgegriffen, das Mönchtum und die Liturgie. Schon allgemein betrachtet behandeln die Konzilien keine „Dogmatik", sondern Fragen der Praxis, so der Lebensführung von Klerikern und Mönchen wie auch der Gottesdienste.

Von Anfang an wirkt es wenig vertrauenerweckend, daß durchweg von „Messelesen" (148, 159, 243, 270) die Rede ist, wo doch die Quellen durch das ganze Frühmittelalter von missam cantare sprechen und das „Messelesen", wie bei J. A. Jungmann nachzulesen ist, erst mit der „Stillmesse" des hohen Mittelalters Brauch wurde.

Die mehrmals wiederkehrende Ermahnung, die Eucharistiefeier „nicht vor dem bischöflichen Schlußsegen zu verlassen" (270,

vorher 82, 84), ist insofern irreführend, als dieser Segen gar nicht am Ende stattfand, sondern nach dem Paternoster und vor der Kommunionausteilung.

Das Konzil von Epaon wollte im Canon 25 nicht „die Bedeutung des Psalmengesangs in der Liturgie" herausstellen, sondern verordnen, daß kein Heiligengrab ohne liturgische Ehrung bleiben dürfe; Näheres dazu kann man bei A. Häußling (Mönchskonvent und Privatmesse) nachlesen.

Der zu Vaison (529) angeordnete Gesang des Kyrie bei Matutin, Messe und Vesper (57) bedeutete für die gallikanische Liturgie eine Neuerung, wie man wiederum etwa bei J. A. Jungmann nachlesen kann, auch wäre ein Wort zur Bedeutung von „Matutin" angebracht gewesen, da es jene Gebetszeit meint, die heute als Laudes bezeichnet werden.

Wenn zur Taufe gesagt wird, daß sie „bisher an verschiedenen Festtagen gespendet wurde", und „in Zukunft nur mehr zu Ostern am Karsamstag gespendet" (270) werden solle, wenn ferner „vor der Taufe . . . Handauflegung und Salbung mit heiligem Öl vorgeschrieben" seien und „nicht angegeben" werde, „welche Worte dabei zu sprechen sind (die Taufformel wird erst im 13. Jahrhundert endgültig festgelegt)", so sind für diese im einzelnen ganz anders zu bewertenden Vorgängen die Untersuchungen beispielsweise von J. Quasten und A. Landgraf zu berücksichtigen.

Wenn in Canon 10 des von Chlodwig zu Orléans 511 veranstalteten Konzils verlangt wird, bei häretischen Klerikern, die zur katholischen Kirche kommen, eine manus impositio (31, 264) zu vollziehen, wäre dieser bemerkenswerte Ritus, zu dem gute Untersuchungen vorliegen, zu erläutern.

Völlig abenteuerlich wird es, wenn ‚(h)ora octava' mit „acht Uhr" wiedergegeben wird (132); richtig dagegen S. 270: ‚tertia (h)ora' – „neun Uhr".

Münster Arnold Angenendt

Vollrath, Hanna: **Die Synoden Englands bis 1066.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1985. XLII, 484 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen) geb. DM 128.–

Eine Geschichte der afrikanischen, spanischen oder gallischen Konzilien zu schreiben, führt in eine große und bunte Vielzahl von Bestimmungen, sozusagen in die Urströme der Kanonistik. Damit kann allerdings die angelsächsische Kirche nicht aufwarten. Eine regelmäßige Konzilstätigkeit hat nur für die Zeit von Erzbischof Theodor von Canterbury († 690) bis zur Synode von Chelsea im Jahre 816 stattgefunden. Dann wird die Überlieferung äußerst spärlich; nur gelegentlich helfen erzählende Quellen oder Urkunden weiter, und erst im 11. Jh., in der Epoche der „Frühreformen", wird die Überlieferung wieder reicher.

Was die vorliegende Untersuchung – eine historische Habil.-Schrift aus Köln – auszeichnet, ist ihr subtiles und im Ergebnis vollauf gelungenes Bemühen, die Eigenart der frühmittelalterlichen Herrschaftsstrukturen, nämlich das weitgehende Fehlen des Institutionellen, des Amtsgedankens wie überhaupt aller „transpersonaler Staatsvorstellungen", in ihrer Wirkung auf die Synodaltätigkeit zu untersuchen und dabei das Zusammenspiel von erzbischöflich geleiteter Bischofssynode und königlich beanspruchter Kirchenherrschaft darzustellen. Für diese Thematik bietet das angelsächsische England eine höchst bemerkenswerte Situation. Da die angelsächsische Kirche ihren Ruhm immer in ihrer römischen Gründung sah, hielt sie auch die römische Kirchenstruktur hoch. Für die Synodaltätigkeit bedeutete das: Der Erzbischof versammelte in eigener, „rein kirchlicher" Kompetenz die Bischöfe und nicht, wie in allen gentilen Landeskirchen auf dem Kontinent, der König. Dies ist nun in der Tat ein äußerst wichtiger Befund, wichtig auch für den Kontinent, da nämlich die angelsächsischen Missionare, allen voran Bonifatius, diese Synodaltätigkeit und die ihr zugrunde liegende Amtsauffassung auf den Kontinent übertragen haben, wobei aber die Karolinger sofort und eindeutig die letzte Synodalhoheit für sich beanspruchten, also das Besondere der angelsächsischen Praxis gerade zunichte machten. Dagegen betont die Vf.in für die angelsächsische Synodalgeschichte immer wieder die „institutionelle Eigenständigkeit der Kirche", daß auf keiner einzigen Synode der König den Vorsitz führte, ja die Könige und Laien nur „Anwesende", nicht aber Mitbestimmende waren. Im Vergleich mit dem benachbarten Frankenreich ist dieses Ergebnis „neu und auch überraschend" (393). Als Grund sieht die Vf.in die römische Grundstruktur der angelsächsischen Kirche an wie auch – vielleicht zu wenig hervorgehoben – die Tatsache, daß es keinen gesamtenglischen Herrscher gab, der das gesamtenglische Kircheninstitut der erzbischöflichen Synode hätte vereinnahmen können. Auch ist die Vf.in vielleicht ein wenig zu sehr geneigt, diese für die Erstphase bis 816 so deutlich feststellbare synodale Eigenständigkeit auch noch für die spätere Zeit irgendwie in Geltung zu sehen.

Als Nebenergebnisse von allgemeinerer Bedeutung sind zu nennen einmal die Charakterisierung der berühmten „Synode" von Whitby im Jahre 664 als einer nurmehr „lokalen Versammlung". Ferner wird man den Streit Wilfrieds um seinen Yorker Bischofssitz künftig hier nachlesen müssen. Endlich ist die ‚synodus Lundunensis', von der Bonifatius spricht, nicht als eine Synode, sondern als südhumbrische Kirchenprovinz aufzufassen.

Einige Retuschen:

Ob der Missionar Augustinus in der angelsächsischen Kirche den römischen Ritus eingeführt hat (150), muß ungewiß bleiben; Papst Gregor empfahl dem Missionar, zu nehmen, was ihm am besten erscheine – auch Gallisches.

Ob die Synode von Clofesho „das Sprechen des Glaubensbekenntnisses in der Messe" (160) urgiert hat, ist unwahrscheinlich.

Für die Frage des frühen Benediktinertums in England (188 mit Anm. 210) wäre vor allem auch Benedikt Biscop anzuführen.

Bei der Darstellung der „Klosterreform" ist die Vorstellung des „keuschen Lebens", wie es in den zitierten Quellen immer wieder zum Ausdruck kommt (249, 260, 264, 272, 288f), als eines der treibenden Motive vielleicht doch unterschätzt; es geht hier nicht primär um die „materielle Grundlage", sondern um das so wichtige Verlangen nach kultischer Reinheit.

Sodann sollte nicht von „Konfirmation" (368) gesprochen werden, wo es sich um die Firmung handelt, da der heutige konfessionell geprägte Sprachgebrauch hier jeweils etwas anderes meint.

Am Ende bleibt der Dank für eine subtile Untersuchung, die aufgrund ihrer Vertrautheit mit dem Rüstzeug heutiger Historiographie – der Exkurs über die Mentalitätsgeschichte hätte getrost in die „Allgemeinen Vorbemerkungen" gesetzt werden können – zu bemerkenswerten, auch für den Kontinent relevanten neuen Ergebnissen gelangt.

Münster Arnold Angenendt

Locke, John: **A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians.** Ed. by Arthur W. Wainwright. Vol. 1 and 2. – Oxford: At the Clarendon Press (1987). IX, 479 S. / VIII, 483–834 S. Ln. £ 45.–/£ 40.–

Mit einer kritischen Gesamtausgabe der Werke von John Locke (L.) stand es bis vor wenigen Jahren nicht zum besten. So wurde 1963 angesichts des Fehlens einer neueren Edition die Londoner Ausgabe von 1823 im Scientia Verlag Aalen noch einmal neu aufgelegt. Seit 1975 erscheint nun endlich eine den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen voll entsprechende Edition bei Clarendon Press, Oxford. Als ersten Band gab der inzwischen verstorbene Peter H. Nidditch *An Essay concerning Human Understanding* in mustergültiger Weise heraus, und zwar mit einer hervorragend geschriebenen Einleitung, die über folgende Sachverhalte informiert: die Bedeutung der Schrift, die Ziele der Edition, die frühen Publikationen des Essay (bis 1701) und die Editionsmethoden. Ein ausführlicher Begriffsindex, ein Appendix mit Erklärungen der bibliographischen, textkritischen und typographischen Terminologie, ein Glossarium von „English words and phrases . . . which are archaic or obsolete" und schließlich ein Namensregister erhöhen die Brauchbarkeit dieser Ausgabe. Nachdem seit 1976 in editorisch gleich hervorragender Weise die Korrespondenz L.s erscheint, liegt nun inzwischen auch die hier zu rezensierende Ausgabe der Paraphrase und Anmerkungen zu den Paulusbriefen vor, hg. von Arthur W. Wainwright (W.), Prof. für Neues Testament an der Emory Universität, Atlanta/USA. Diese Ausgabe ist von gleicher Qualität wie die von Nidditch, sowohl in textkritischer Hinsicht als auch wegen der ebenso vorzüglichen Einleitung.

Selten sieht sich ein Rezensent in der Lage, sowohl ein sehr gutes als auch ein zugleich sehr notwendiges Buch anzuzeigen. Dieser erfreuliche Fall ist hier gegeben. Notwendig ist nämlich die Ausgabe, weil L.s Paulus-Paraphrase so gut wie unbekannt ist. Die Artikel „J. L." in ^{2}LThK und ^{3}RGG nennen sie nicht. Und erstaunlicherweise wird sie auch nicht von Wolfgang Röd im L.-Teil

seiner „Geschichte der Philosophie“[1] genannt. Der Leser des Abschnitts „Die Vernünftigkeit des Christentums und die Idee der Toleranz“ (62–65) muß den Eindruck gewinnen, als ob die theologische Entwicklung hauptsächlich von „An Essay concerning Human Understanding“ (1686 beendet) zur religionsphilosophischen Schrift „The Reasonableness of Christianity“ (1695) ginge. Jedoch hat Maurice Cranston, der die wohl wichtigste L.-Biographie geschrieben hat,[2] recht plastisch dessen Arbeit an der Paraphrase beschrieben und auch ausführlich deren posthum erschienene Einzelausgaben (1705–1707) und die Gesamtausgabe von 1707 genannt. Henning Graf Reventlow geht im L.-Kapitel seines Standardwerkes „Bibelautorität und Geist der Moderne“ nur ganz am Rande auf die Paraphrase ein, sagt aber in diesem Zusammenhang, daß sich L. wie schon zuvor in „Reasonableness“ so auch in der Paraphrase gegen die dicta-probantia-Methode wende; man müsse vielmehr das Hauptziel eines Briefes und den Zusammenhang der Argumente berücksichtigen (s. u.). Und mit Recht hebt Reventlow hervor, daß die Bedeutung der Paulusauslegung durch L. für die Auslegungsgeschichte noch nicht entfernt erkannt worden sei.[3]

Die von W. gegebene Einführung in die Paraphrase und Anmerkungen zu den Paulusbriefen und in das exegetische Vorgehen L.s vermittelt in der Tat Einsicht in neue Aspekte der Auslegungsgeschichte der paulinischen Briefe, aber auch Einsicht in neue Aspekte des theologischen Denkens, auch des theologischen Werdens von L. Kann man immer wieder lesen, daß er sich, wie er vor allem in „Reasonableness“ zum Ausdruck bringe, hauptsächlich mit den Evangelien beschäftigt habe, so erweist die Paraphrase in eindrucksvoller Weise, daß er auch an der Theologie der Paulusbriefe, wenigstens in seinen letzten Lebensjahren, sehr ernsthaft interessiert war. W. konstatiert vor allem „a marked change of emphasis“ im Blick auf die Beurteilung der Vernunft (32f):

„The *Reasonableness* acknowledges the limitations of reason more than does the *Essay*. While the *Essay* entertains the possibility of a logical demonstration of the laws of morality, the *Reasonableness* points out that not even the greatest philosophers have been able to deduce a system of morality comparable to that given by Jesus through revelation. The *Paraphrase* goes even further. Its strong assertions about the limitations of reason, philosophy, and human discovery mark the culmination of an important shift in Locke's attitude.“[4]

W. führt, wohl mit Recht, diesen Wandel im Denken von L. auf den Einfluß des Paulus zurück. Und er nennt noch einen weiteren Grund (33):

„He was becoming increasingly concerned with the question of his ultimate destiny, and it was on revelation rather than reason that he relied when he adjusted himself to the prospect of a future life.“

Gekonnt und glänzend aus der Paraphrase und den Anmerkungen erarbeitet sind in der Einleitung die thematischen Zusammenfassungen der dort zum Ausdruck kommenden theologischen Gedanken L.s. Hier sollen wenigstens die Überschriften genannt werden: The Bible and Revelation; Revelation and Reason; Fundamental Articles; Sin und Redemption; Christ; The Way to Salvation; The Church; Sacraments; Morality; Civil Law; The Future; Election, Grace, and Free Will; Locke's Theology in Relation to the Thought of his Day.

Wer L.s Paraphrase und Anmerkungen zur Hand nimmt – und dies lohnt sich auch für den, der sich nicht speziell mit der biblischen Auslegungsgeschichte beschäftigt –, sollte außer der lesenswerten Einleitung von W. auch das Vorwort von L. recht aufmerksam zur Kenntnis nehmen. Ich wollte, jeder Student der Theologie besäße zum Abschluß seines Universitätsstudiums ein so verantwortungsvolles hermeneutisches Problembewußtsein, wie es L. im Vorwort darlegt. Hier kann ich nur einige seiner Grundgedanken nennen.

L. geht davon aus, daß viele, die Paulus zu verstehen suchen, große Schwierigkeiten haben. Er führt dies u. a. auf die den Gesamtduktus der Briefe störende Kapitel- und Verseinteilung zurück (109f):

„. . . if any one now should write me a Letter, as long as St. Paul's to the Romans, concerning such a Matter as that is, in a Stile as Foreign, and Expressions as dubious as his seem to be, if I should divide it into fifteen or sixteen Chapters, and read of them one to day, and another to morrow, etc. it was ten to one I should never come to a full and clear Comprehension of it. The way to understand the Mind of him that writ it, every one would agree, was to read the whole Letter through from one end to the other, all at once, to see what was the main Subject and Tendency of it . . .“

Um die Kohärenz eines polemischen Schreibens zu erkennen – und Coherence, Consistency und Thread of his Discourse in each of his Epistles betont L. sehr stark, da Paulus „a coherent, argumentative, pertinent Writer“ (111) war –, gilt (110):

„. . . it (sc. to read a letter all through at one Siting) must be repeated again and again, with a close Attention to the Tenour of the Discourse, and a perfect Neglect of the Divisions into Chapters and Verses.“

Und an diese Regeln hat sich L. selbst gehalten! Und auch eine andere hermeneutische Schwierigkeit hat L. klar erkannt: Wir kennen die Situation nicht, in der ein paulinischer Brief entstanden ist. Wir können sie nur aus ihm selbst rekonstruieren. L. hat also das Problem des hermeneutischen Zirkels erkannt: Die Situation, in der, aus der und in die hinein Paulus einen Brief geschrieben hat, ist dem Brief selbst zu entnehmen, aber den Brief müssen wir wieder im Lichte dieser Situation auslegen.

Ohne daß ich hier auf Exegeten der Gegenwart eingehen kann, sei gesagt, daß L. also Probleme vor Augen hatte, die auch heute noch die exegetische Forschung vor hermeneutische Grundsatzfragen stellen. Nicht eingehen kann ich hier auf inhaltliche Fragen der Exegese L.s. Ich kann nur versichern, daß die Lektüre mit Sicherheit auch denjenigen Leser bereichert, dem es nicht primär um L., sondern um Paulus geht. Aufmerksam machen möchte ich auch noch, sozusagen appendixhaft, auf die Anmerkungen, die W. zu der Paraphrase und den Anmerkungen L.s macht. Sie sind hilfreich zum Verständnis der Ausführungen L.s, auch wenn man zuweilen in (zumeist) Kleinigkeiten etwas anderes geurteilt hätte.

Göttingen Hans Hübner

[1] Geschichte der Philosophie, Hg. W. Röd, Bd. VIII: W. Röd, Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, München 1984, 28–66.

[2] M. Cranston, John Locke, a biography, London ²1959.

[3] H. Graf Reventlow, Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (FKDG 30), Göttingen 1980, 445f; auch W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA), München ²1970, 55ff, hat auf die Bedeutung der Paulusparaphrase hingewiesen und einen Abschnitt des Vorworts ins Deutsche übersetzt.

[4] Hervorhebung durch mich.

Schulz, Hartmut H. R.: **Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums.** Ein Beitrag zur Erforschung der Theologie Semlers. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1988.

Über das Wesen des Christentums wurde vor Jahren diskutiert. In dieser Diskussion wurde auch Semler große Aufmerksamkeit geschenkt.

Der Vf. stellt zu Beginn seiner Arbeit diese Diskussion und das Ergebnis vor (5–20). Danach fragt er nach der „Vorgeschichte der aufklärerischen Frage nach dem Wesen des Christentums“ (21–41) und kann Ansätze zu dieser Frage bereits im Mittelalter unter der Diskussion der Begriffe ‚consignificatio‘ und ‚significatio‘ und in der Aufnahme eines Substanz-Akzidenz-Schemas nachweisen. Über Luther, Bucer zeigt er Spuren von der Vorstellung „eines weder an Zeit, Ort noch Personen gebundenen Christentums“ (29) bis hin zur Aufklärung auf. Nachdem die „Motive der Verwendung des Begriffs . . . und seine Bestimmung durch den frühen Semler“ (42–47) aufgezeigt sind, wird nach „Denkvoraussetzungen und Methode der Wesensbestimmung des Christentums“ gefragt (77–105). Hier wird gezeigt, wie sich Semler die Frage nach dem Wesen des Christentums in den Feldern und Gegensatzpaaren, in denen sich nach der bisherigen Forschung Semlers Theologie bewegt, gestellt und beantwortet wird. Da sich zeigt, daß Semler das Wesen des Christentums vor allem in einem Vergleich mit Heidentum und Judentum sieht, wird Semlers Vorstellung von antikem Heidentum und vom Judentum dargelegt (106–112; 113–129). So vorbereitet kann der Vf. zeigen, daß für Semler das Wesen des Christentums zum einen in dem Universalismus und der Unendlichkeit der neuen christlichen Religion (130–148) und zum andern in einem trinitarischen Glauben besteht (149–205). Freilich gehört nicht eine Trinitätstheologie zum Wesen des Christentums, sondern nur der Glaube an Gott den Vater, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, und an den Sohn als Versöhner und Erlöser und an den Heiligen Geist als die wirksame Gabe Gottes in der Schrift und im einzelnen Menschen. Sehr deutlich arbeitet der Vf. heraus, daß Semler diesen Grundzügen von Universalismus und trinitarischer Bestimmung des Christentums bis zum Ende treu bleibt. Andererseits verweist er darauf, daß Sprache und Formen, in denen dieser Glaube übermittelt wird, ja die Vermittlung dieses Glaubens, für Semler nicht zum Wesen des Christentums gehören. Zwar muß dieses Wesen des Christentums in jeder Zeit ausgesagt werden, zur Akkommodation gelagen; aber diese Vermittlung gehört nicht zum Wesen des Christentums. Dies kann dann vor allem gezeigt werden in dem Abschnitt über „Die subjektive Wesensbestimmung des Christentums“

(206–221). Das Christentum bewährt sich in dem einzelnen Glaubenden in einer aus dem Glauben an den Gott, der sich zum Menschen neigt und ihm in Christus Erlösung und Versöhnung schenkt, getragenen tatkräftigen Nächstenliebe. Von der Offenheit her, in der die Wesensbestimmung des Christentums belassen wird, kann Semler Kirche als die offene Schar derer verstehen, die im und zum Reich Gottes unterwegs sind. Konfessionelle Unterschiede in der Ausgestaltung und Vermittlung christlichen Glaubens verlieren an Bedeutung. Für ein Wachstum im Glauben öffnet sich von diesem Ansatz her ein Verständnis.

Angefügt ist in üblicher Weise ein Literaturverzeichnis mit Schriften Semlers und weiterer benutzter Literatur. Diese Verzeichnisse sind maßvoll, sachgerecht und übersichtlich angelegt.

Dem Vf. ist es gelungen, mit dieser Schrift, die sich zuchtvoll auf knappe 250 S. beschränkt, die Semler-Forschung insgesamt, vor allem aber im Bereich um die Frage nach dem Wesen des Christentums, gut voranzutreiben. Darüber hinaus ist diese Arbeit gut zu lesen. In einer disziplinierten Sprache informiert sie den Leser knapp und gründlich. Die Untersuchung ist in sich abgeschlossen. Freilich zeigen sich auch noch Fragen an Semlers Theologie:

Wie ist diese trinitarische Wesensbestimmung darüber hinaus, daß sie den Gott für die Menschen zeigt, angelegt? Wie geht der Universalismus zusammen mit der Vielfalt der Religionen? Semler betont die Notwendigkeit der Akkommodation und der subjektiven Aneignung des Christentums. Wie sieht er die Notwendigkeit der Akkommodation in der Vermittlung und Übermittlung christlichen Glaubens? Hier bleiben sicher noch offene Felder für weitere Semler-Forschungen. Die Theologie Semlers ist zu fragen, ob die Gestalt und Form, in der sich christlicher Glaube darstellt, nicht bedeutsamer ist für die Übermittlung und Vermittlung christlichen Glaubens, ob es nicht zum Wesen des Christentums gehört, daß es geschichtlich vermittelt werden will. Dann muß diesen Vermittlungen mehr Beachtung geschenkt werden.

Dem Vf. ist es gelungen, Semler als einen Theologen vorzustellen, der sich in dem Zueinander und Gegeneinander von zeitgenössischem Denken und dem im Abendland überlieferten christlichen Glauben, der sich auf die in der Schrift bezeugte Offenbarung beruft, der Anstrengung des Denkens stellt und dabei mehr Treue zum überlieferten Glauben aufbringt, als ihm zeitgenössische und spätere Gegner zugestehen wollen. Solch knapp und inhaltsreiche Untersuchungen zu Semler machen den Umgang mit diesem Theologen, der seine Gedanken sehr breit und ausladend vorlegt, leichter.

Passau Philipp Schäfer

Jaspert, Bernd / **Ratschow**, Carl Heinz: **Paul Tillich**. Ein Leben für die Religion. – Kassel: Verlag Evangelischer Presseverband 1987. 85 S. (Didaskalia Heft 32), kart. DM 9.80

Diese Veröffentlichung enthält zwei zum 100. Geburtstag P. Tillichs gehaltene Gedenkvorträge.

B. Jaspert behandelt „Die Neuentdeckung der Religion im 20. Jhdt. – Das Lebenswerk P. Tillichs" (9–56). Unter den Überschriften „Auf der Grenze", „Das neue Sein" und „Die Neuentdeckung der Religion" gibt er eine gute Einführung in das Leben und Werk P. T.s. Sein Fazit: „P. T. hat die evangelische Theologie unseres Jahrhunderts davor bewahrt, Religion, wie es eine Zeitlang den Anschein hatte, als Teufelswerk zu verurteilen" (47). Besonders hervorzuheben sind die Vergleiche mit Barth, Bultmann und Bonhoeffer sowie die reichhaltigen Literaturhinweise.

C. H. Ratschow behandelt unter dem Titel „Protestantisches Prinzip und religiöser Atheismus bei P. T." (57–81) zwei für T.s religionsphilosophisches Denken zentrale Gesichtspunkte, die in ihrem Verhältnis zueinander bisher kaum beachtet worden sind. Das protestantische Prinzip wird charakterisiert als Protest gegen alles, was als Bedingtes für sich unbedingte Geltung verlangt, als prophetische Kritik, die freilich an der Gnade eine Grenze hat, und schließlich als „Gestalt der Gnade". Im Protest stellt sich das Problem „Christentum als Religion", in der prophetischen Kritik wird die Theologie in die konkrete Situation gestellt, in der Gestalt der Gnade geht es um das Gestaltwerden des Christlichen im Gegenüber zu den staatlich-gesellschaftlichen Mächten. Im Durchdenken des Rechtfertigungsgedankens kommt T. zur Paradoxie des „Glaubens ohne Gott", der sich gegen alle mögliche Vergegenständlichung Gottes richtet. T. geht es dabei um die Begründung und Vergewisserung der Gegenwart Gottes. „Gott ist das unbedingte, unvorstellbare wie unvorgestellte Sein selbst" (78) – eine Aussage, die sich für Ratschow religionsgeschichtlich „nicht durchhalten" läßt. T. habe nicht mehr die Zeit gehabt, „diese Gedanken ausreifen zu lassen".

Beide Vorträge ergänzen sich thematisch und sind vorzügliche Interpretationen des religionsphilosophischen Denkens P. T.s.

Druckfehler: S. 28, 3. Z. v. o.: Wort Gott (statt: Wort Gottes).

Münster Erdmann Sturm

Eilers, Franz-Josef: **Communicating Between Cultures.** An introduction to Intercultural Communication. – Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana 1988. 137 S., kart. Lit. 6500

Eine Einführung in die interkulturelle Kommunikation legt Vf. vor mit dem Ziel, deren Bedeutung deutlich zu machen, bessere Einsichten in ihre Voraussetzungen zu vermitteln, sie als eine dringliche Notwendigkeit für die Kirchen aufzuzeigen, und damit, „moving from ethnocentrism to mutual respect, sharing and catholicity" (7), zu mehr Respekt und besserem Verständnis zwischen Menschen, Völkern und Kulturen beizutragen.

E. beginnt mit der Erläuterung von Grundbegriffen wie Kultur, Kultur und Kommunikation, interkulturelle Kommunikation und skizziert Elemente, Modelle und Prinzipien der Kommunikation. Als Variabeln der Kommunikation werden sodann u. a. nonverbale und verbale Kommunikation, Werte, Weltbilder und Rezeption sowie Funktion und Mittel interkultureller Kommunikation angesprochen. Schließlich kommt das Verhältnis von Kirche und interkultureller Kommunikation zur Sprache, wobei nach einigen grundlegenden Überlegungen fünf Elemente christlicher interkultureller Kommunikation beleuchtet werden.

Die Arbeit liefert einen hilfreichen Überblick über kommunikationstheoretische Ansätze und stellt wichtige Detail- sowie Grundsatzstudien zur interkulturellen Kommunikation vor. Hervorzuheben sind besonders die differenzierte Darstellung nonverbaler Kommunikation und die mittels anschaulicher Graphiken vorgestellten Wertorientierungen in verschiedenen Kulturen. Dabei hebt Vf. stark auf „Oramedien" ab, während er den Massenmedien nur eine geringe Rolle in einem wahrhaft kommunikativen Austausch zuspricht. Die theologische Dimension interkultureller Kommunikation bleibt unterbelichtet. Beschränkt sich E. zum einen weitgehend auf die Wiedergabe lehramtlicher Verlautbarungen (14f), so nimmt er die Mehrzahl theologischer Reflexionen zur und Theorien der Kommunikation (vgl. etwa die kommentierte Bibliographie von P. Soukup, Communication and Theology, London 1983) nicht zur Kenntnis. Handlungstheoretische Ansätze, dependenztheoretische und ideologiekritische Überlegungen läßt Vf. ebenfalls außer acht.

Nebenbei: Dilthey trug den Vornamen Wilhelm, nicht William (12). Leach heißt Edmund, statt Ernest (56).

Frankfurt a. M. Edmund Arens

McFague, Sallie: **Models of God.** Theology for an Ecological Nuclear Age. – Philadelphia: Fortress Press. 1987. XV, 224 S.

God has many names. Was darf man von diesem Buch erwarten? Man ist zunächst erstaunt, in einem „Theology for an Ecological, Nuclear Age" untertitelten Buch nach der theoretisch wohl notwendigen Skizze der Voraussetzungen (I, 3–87) alte Modelle wiederzufinden: Gott als Agape, Eros, Philia bzw. als Mutter, Liebhaber, Freund (II, 91–187). Indes ist der Vorstoß des Buchs anders zielgerichtet: eine Rede über die Welt als „god's body" soll es werden (mit Anregungen aus dem Buch von Grace Jantzen, God's World, God's Body, Philadelphia 1984). Kann, wer sich an so etwas versucht, einer allzu pantheisierenden Redeweise entgehen oder sie – korrekter gefragt – durch die pantheisierenden Klippen hindurchretten?

Gewichten wir die Implikationen dieses Unternehmens. „A holistic view of reality" gehört gewiß heute zu den Desideraten, die der Theologie heute als Prüfstein vorliegen. Und dies vor einem durch atomare Totalgefahr (7; 14–21; vgl. 118 u. ö.) ebenso ganzheitlich verdüsterten Hintergrund und einem in ökologischer Ganzvernetzung denkenden Interpretationsanspruch als Vordergrund (7f; 18–23; die Prozeßtheologie wird als naheliegend empfunden, aber das Buch rechnet sich nicht dazu). Das gelingt auch. Weiterhin versteht sich das Buch 1. als Herausforderung einer sich betont fraulich nennenden (XIV; 98ff; vgl. 101–116), hierarchisches Weltverstehen zurückzudrängenden Theologie, 2. als an Praxis interessierte, Befreiungstheologien einbeziehende Theorie der Weltnähe, ja des Welthandelns Gottes (46–51; 72f; 86; der Anschluß an Teilhard de Chardin wird zugegeben), und 3. als Sprachmodell, das seine Wurzeln eher im betenden Anruf Gottes schlägt als im beschreibenden Zugriff auf ihn.

Es sei gleich gesagt: dieses letztere Element kommt zu kurz. Die an sich guten Verweise, in welchem Sprachsinn Gott als Meer, Sonne usw. metaphorisiert werden kann, nämlich eben im Gebetssinn, kommen zu spät (vgl.

179–184) und erscheinen theoretisch zu wenig integriert. Damit fehlt dem Buch zuweilen eine wichtige Stütze. Die Rechtfertigung der „world als God's body" (59–63; 69ff) beispielsweise bleibt trotz des Verweises auf die Quasi-Sakramentalität dieses Bilds (61) am Ende nicht ganz überzeugend. Und daran ändert auch die gelungene Hermeneutik einer eher auf den Sehsinn als den Hörsinn bauenden Metaphorik (67) und der theologische Erweis ihrer Fähigkeit, Inkarnation zu fassen (73), nichts. Nicht einmal der Anmerkungsapparat, in dem immer wieder auf Gebetsmetaphorik rekurriert wird, kann die Lücke ganz schließen.

Zwei weitere Schwachstellen seien ebenfalls gleich hier eingefügt, weil sie diesen Bereich des Buches betreffen. Erstens: eine Personmetaphorik von der ‚imago Dei' aus auf den visuellen Sinn zu bauen (76; 82), entspricht weder dem Ebenbildlichkeitsverständnis der Schrift noch dem der Tradition. Die Kontrapunktik zu Gott als „Lord, king and patriarch" (55; 63f; passim) gerät darum auch fast zur Stereotype, wird jedenfalls der differenzierten europäischen Bildtradition weder in Theologie noch im Glaubensleben gerecht. Aber das ist ein untergeordnetes Problem. Zweitens: die latente Trinitätslosigkeit in den Gottesmodellen der Vf.in. Das ist ein ernstzunehmender Einwand. Ihr Buch kapriziert sich fast darauf, den vom Vater-Bild ausgegangenen Hierarchisierungen und Verzeichnungen andere, adäquatere entgegenzustellen. Soweit noch zulässig, wenngleich schon die Vater-Bildlichkeit die längste Zeit über trinitarisch integriert war und nur so gebraucht wurde. Aber ist grundsätzlich eine Rede von „world as god's body" heute anders möglich als strikt trinitarisch? Der Sache nach wäre sie übrigens, da ‚Körperlichkeit' oder ‚Leibhaftigkeit' im Deutschen semantisch quer zum Sehsinn besetzt sind, mit ‚Welthaftigkeit Gottes' bzw. ‚Weltwerdung Gottes' zu übersetzen. Nochmals: das Anliegen ist zu befürworten. Gott soll – und zwar eben auch anderen Sinnen, nicht nur der Vorstellungskraft – ‚in Welt' zugänglich werden. Aber wenn man sagt, „God is incarnated or embodied" (184), dann darf man wohl die Trinität nicht zu sehr als bloßes Modell verstehen, das man heute auch aus der Hand legen kann. Man tut sich dann schwer, die über das ‚Modell' Trinität evozierten wirklichen Beziehungen Gottes zur Welt zu wahren. Warum M. diese Ebene überging (nicht total, nur partiell!), die ihr nur entgegenkommen konnte, bleibt etwas unverständlich.

Eine faire Rezension muß allerdings eines in Rechnung stellen: hier ist eine neue, direkte, offenherzige Theologie am Werk, die einiges riskiert und erfrischende Akzente zu setzen versteht. Man liest die Kap. über Gott als Mutter (101–123) und Gott als Freund (157–180) mit echtem Genuß. Einfühlsam, klar und vor allem wirklichkeitsgerecht werden Zusammenhänge aufgezeigt, Wortfeldstudien (besser: Bildfeldstudien) angelegt, Implikationen eingefügt. Zu verweisen ist z. B. auf die Kritik des aristotelischen Freundschaftsbegriffs (160–166), die Passioniertheit der Liebe Gottes (126–131) oder der Konnex von Agape, Elternschaft, Schöpfung und Recht (101–109). Hier stößt man auf langerwartete Ergebnisse femininen Theologisierens! Nicht frauliche Fundamentalismen verprägen hier die Ergebnisse, sondern kreative Vertrautheit mit dem Gegenstand, Unbestechlichkeit dem Glauben gegenüber und ein flüssiger Übergang in ethisches Engagement (nicht nur Haltung!) zeichnen diese Theologie aus. Und das, was man Charakter nennen könnte: Einsichten, Überlegungen, Gedanken, die spürbar von einer Frau stammen und nicht als neutrale Formeln gepuzzelt werden! Überhaupt kann M. stets dort überzeugen, wo sie ihre Theologie in Erfahrungen zurückbettet. Die Nähe Gottes – um deren Bildvermittlung es ja geht – wirkt auf den Leser einladend und eben nicht, wie sonst oft, als nötigende Einpaukerei.

Soll man hier Schwächen und Glanzpunkte abwägen, will man das Buch redlich qualifizieren? Das würde dieser Art Theologie nicht genügend gerecht. Sie steht, soviel ist ersichtlich, noch immer im Vorstadium zu größeren Entwürfen; aber sie hat, und das ist eben auch ersichtlich, inzwischen schon viele schwere Schritte hinter sich. Der Blickfang auf die Wirklichkeit gelingt; die Sprache läßt neben Klarheit und Sachnähe auch emotionale Töne einfließen, ohne Feindbilder zu brauchen oder am falschen Ort persuasiv zu sein. Sie erreicht eine ermutigende Kollegialität zum Leser hin. Formale Qualitäten wie Anmerkungsapparat, saubere Gliederung des Materials und zügiger Gedankenweg zeigen hohes Niveau.

Das Buch ist empfehlenswert. Für den Fachtheologen, weil er unverfälscht Einblick erhält in den momentanen Stand einer Systematik, die mit viel Willenskraft aufbrach zu einer femininen Theologie hin und jetzt sich freischwimmt. Für den interessierten Christen, weil es blendende Passagen enthält über Agape, Eros und Philia. Für den Rezensenten, weil solche Bücher zu lesen Freude macht. Die Mängel? Zu übersehen sind sie nicht; aber sie sind wohl Ballast einer Theologie, die schon ganz andere Hemmschuhe auszog als diese. Bleibt als Summe: ein Buch, das Kenntnisnahme auch bei uns verdient, mit Abstrichen, die eben daran nichts ändern.

Mömbris Johannes Schmid

Pesch, Otto Hermann. **Dogmatik im Fragment.** Gesammelte Studien. – Mainz: M. Grünewald 1987. 442 S. kart. DM 48.–

Vorab ist zustimmend herauszustellen, daß dieses Buch, ein Bd mit 13 bereits andernorts veröffentlichten Studien, seinen Titel „Dogmatik im Fragment" zu vollem Recht trägt. Es handelt sich um weit mehr als nur um eine Aufsatzsammlung; auch besteht die innere Einheit dieser Schrift nicht allein darin, daß in allen 13 Beiträgen dogmatische Themen behandelt werden. Vielmehr sind aus fast allen Traktaten der Dogmatik (und im letzten Beitrag sogar aus dem Bereich der Fundamental-„Moral") solche Studien ausgewählt, die entweder irgendwie das „Grundsätzliche" des betreffenden Traktats einfangen oder die wegen der darin ausführlich behandelten methodischen Grundfragen formal das „Ganze" eines Traktats im Blick haben. So geht es hier inhaltlich um Dogmatik im Fragment, formal aber um einen „dogmatischen Gesamtaufriß". Daß dies wohl auch in der Absicht des Vf.s lag, macht die in der klassischen dogmatischen Traktatenordnung getroffene Abfolge der Studien kund sowie die Hinzufügung eines einzigen bisher unveröffentlichten Beitrags „Das Geheimnis Jesu Christi", ein Kap. der Christologie-Vorlesung des Vf.s, das wohl deshalb hier seinen Platz fand, um auch Grundfragen des christologischen Traktats zu Wort kommen zu lassen. Nimmt man noch hinzu, daß alle Studien mit reichhaltigen einschlägigen Literaturangaben versehen sind, die für das Erscheinen dieses Bandes auf den neuesten Stand gebracht wurden, so liegt hier ein wirkliches Arbeitsbuch der Dogmatik vor.

Das Besondere dieses dogmatischen Aufrisses liegt entsprechend der spezifischen Kompetenz des Autors in der nachdrücklichen ökumenischen Akzentuierung nahezu aller Beiträge. Hier zeigt der Vf., was er gegenüber einer, den „normalen" Wissensstoff tradierenden Dogmatik, „an Eigenem vorzutragen" hat (14). Hier können und werden auch Fachkollegen von „hüben" und „drüben" sich gern von ihm an die Hand nehmen lassen und in hohem Maß dankbar von ihm zu lernen sowie seine Impulse weiterzutragen haben. Hier besteht fraglos die Stärke des vorliegenden Bandes.

Aber wie so oft liegen Stärken und Frag-Würdiges eng beieinander. So, wenn Pesch um des ökumenischen Brückenbaues willen katholische Positionen gelegentlich bis an (absolut legitime!) äußere Grenzen vortreibt, dabei aber – wie ich es empfinde – in mancherlei Einseitigkeiten gerät oder sich auf falsche Alternativen einläßt.

Einige Beispiele:

1. Heißt zur richtigen These „Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrung" (73) wirklich das Gegenstück, daß nur und erst der Glaube zur „Gewißheit der Wirklichkeit Gottes kommt" (74), und zwar ein Glaube, „der dem Augenschein jeglicher und vor allem jeder direkt gegenteiligen Erfahrung widersteht und sich sogar gegen sie durchsetzt" (ebd.) und der als solcher allererst menschliche Erfahrungen als Gotteserfahrung deutet? Gibt es nicht auch eine Erfahrung Gottes ante et praeter fidem, eine Erfahrung, in der Gott nicht notwendig „Gegenstand" wird und auch nicht notwendig in seinem spezifisch biblisch verstandenen Gottsein, wohl aber als transzendenter „Fluchtpunkt" aller Erfahrungskontingenz aufleuchtet? Gewiß, „der christliche Glaube hat nie behauptet, einem Nichtglaubenden Gott ‚vorzeigen' zu können" (86). Aber ist „vorzeigen" hier das zutreffende Wort? Hat nicht der christliche Glaube immer Wert darauf gelegt, daß der Mensch auch ante et praeter fidem „Hörer des Wortes" ist und sich als „vor Gott stehend" zu betrachten hat? In dieser Materie müßten doch wohl schärfer die Begriffe Erfahrung, Glaube und Gott differenziert werden.

2. Kann man bezüglich kirchlicher Lehrformulierungen wirklich so dezidiert sagen, daß das Dogma als „Resumée einer neuen Erfahrung der Kirche im Umgang mit der zum Verstehen aufgegebenen Heilsbotschaft zu einer bestimmten geschichtlichen Stunde ... unmittelbare Bedeutung für den persönlichen Glauben nur [!] für die Dauer dieser geschichtlichen Stunde" hat (273)? Enthält nicht – erstens – jede geschichtliche Situation auch etwas „Allgemeines", das sich als solches auch über die geschichtliche Situation hinaus durchhält? Und treibt nicht – zweitens – jede situative Neuformulierung des Glaubens die inneren Potenzialitäten der (ursprünglich ja auch in einem bestimmten historischen Kontext gegebenen) Offenbarungswahrheit heraus, bringt sie mehr zu sich selbst und läßt sie solchermaßen, auch in ihrem unmittelbaren Anspruch, ihren Weg durch die Geschichte des Glaubens weitergehen?

3. In Sachen Sakramententheologie und sakramentaler Ekklesiologie möchte Pesch – wegen möglicher und tatsächlicher Mißverständnisse der evangelischen Theologie – auf den Begriff des Zeichens, Realsymbols u. ä. sowie auf den des Ur- oder Grundsakramentes verzichten (359) und hält ein Plädoyer dafür, daß man unter dem sakramentalen Vermittlungsdienst der Kirche „nichts anderes versteht als eben die ‚Mitteilung' des Wortes Gottes in Verkündigung und sakramentaler Verkündigungshandlung" (361). Wo bleibt aber dann noch die leibhaftige (antizipatorische) Präsenz des Heils in Welt

und Geschichte? Und wenn es dann noch heißt: „Wie Worte und Glaube, so sind auch die Sakramente Ereignis jener unverfügbaren Geschichte des einzelnen und der Kirche mit Gott, welche die Überschrift trägt: Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (ebd.), scheint mir vollends jenes Moment auszufallen, das M. Kehl unter dem Thema „Kirche als Institution" so nachdrücklich behandelt hat. Im übrigen ist der Gedanke einer „Demütigung" des Menschen durch die Sakramente nicht ursprünglich thomanisch (304), sondern augustinisch. Überdies finde ich diesen Gedanken gar nicht ‚mehr erheiternd als überzeugend' (ebd.). Daß auch die Sakramente an der kenotischen Struktur der Inkarnation teilnehmen, scheint mir durchaus auch heute noch ein wichtiger und vermittelbarer Gedanke zu sein.

4. In ganz vorzüglicher Weise legt Pesch dar, daß „die Verdienstlehre ... mindestens in einer ihrer klassischen Gestalten, nämlich der des Thomas v. Aquin, nicht das (Mit-)Wirken des Menschen zum Thema [hat], sondern die Teleologie der Gnade Gottes" (359), die in und durch die Freiheit des Menschen ihre Frucht bringt und zur Vollendung kommt. Daraus aber zu folgern, daß der Indikativ „Du verdienst – selbst wenn du es gar nicht weißt –, einfach dadurch, daß du aus dem Geschenk der Gottverbundenheit heraus handelst" (414) nicht in einen Imperativ umgewandelt werden darf, scheint mir eine voreilige Konsequenz zu sein. Wenn Gott in und durch die Freiheit des Menschen handelt, diese Freiheit sich aber Gott versagen kann, dann darf und muß es auch eine legitime Herausforderung der Freiheit geben, jene Frucht hervortreten zu lassen, die Gott in ihm wirken will. Warum also soll „aus pastoralen Gründen, die auf theologischen Gründen beruhen, ... das Verdienst kein Thema der Verkündigung" sein (414), auch wenn man – hierin stimme ich Pesch zu – heute dafür andere Termini wählen wird?

5. Im Zusammenhang der Frage nach der eschatologischen Vollendung der Welt formuliert Pesch in rhetorischer Form: „Ist es so ganz sicher, daß Gottes Schöpfermacht in ihrer Freiheit nicht auch eine Schöpfung hätte aus sich heraussetzen können, die nicht auf die Kommunikation mit Menschen zuliefe und an der Gott dennoch, ganz fromm gesagt, seine Freude haben könnte?" (114). Will man mit einer solchen Bemerkung im Bereich des „frommen Sagens" bleiben, mag das angehen. Für ein transzendentales Denken jedoch ist damit etwas innerlich Unmögliches ausgesagt. Aber auch schon für ein traditionell metaphysisches Denken! Denn wenn Schöpfung unter der geradezu apriorischen Formel steht: „Non plus entis, sed plura entia", so muß Gott nicht erst aus sich heraus schaffen, um sich am Sein von unterpersonalen, d. h. ihm nicht in Freiheit antworten könnenden „Seienden" zu erfreuen.

Über all das hier nur kurz Skizzierte wie über vieles andere ließe sich gewiß weiter ein „streitig-einvernehmliches Gespräch" führen, wie der Vf. in einer Dedikation an den Rezensenten schrieb. Ich möchte jedenfalls diesen Band mit großem Nachdruck empfehlen und ihm einen weiten Leserkreis wünschen. Ich bin sicher: keiner wird dieses nicht nur theologisch weiterführende, sondern auch äußerst klar, flüssig und „charmant" geschriebene Opus ohne großen Gewinn aus der Hand legen.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Greshake, Gisbert: **Tod – und dann?** Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen. – Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1988. 93 S. (Herderbücherei 1504), broschiert, DM 7.90

In der kleinen Schrift unternimmt es der Freiburger Dogmatiker, Forschungs- und Denkergebnisse, die er in wissenschaftlichen Arbeiten schon veröffentlicht hat, einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Das ist ein verdienstvolles Unterfangen, sofern es sich bei den ausgewählten Themen um Fragen handelt, die viele Menschen sehr bewegen.

Der erste Teil läßt kritisch heute verbreitete Theorien über Sinn und Bedeutung des Todes Revue passieren:

Vorgestellt werden die These vom „natürlichen" Tod, die Hegel-Marx'-sche Theorie sowie die Auffassung vom Tod als Durchgang zur Seelenunsterblichkeit. Daran schließen sich Überlegungen auf dem Boden der christlichen Eschatologie: Christlicher Glaube an die Todesüberwindung basiert auf der Überzeugung, daß Gott so sehr Gott der Menschen ist, daß der Mensch geradezu in die Definition Gottes hineingehört. Freilich gründet diese wie auch die anderen Vorstellungen auf einer Grundoption, der Entscheidung.

Der zweite Teil geht auf die en vogue gekommene Reinkarnationstheorie ein.

Deren Attraktivität erklärt G. aus der Bindungsscheu vieler Zeitgenossen: so kommt es, daß sie als Hoffnungsfigur empfunden wird; ursprünglich (in den östlichen Religionen) galt sie als Ausdruck eines Strafvollzuges. Grundunterschied zwischen der christlichen Unsterblichkeitslehre und der Reinkarnationstheorie ist die differierende Zeitauffassung: hier wird Zeit zyklisch, dort linear gesehen. Das stimmt freilich nur auf den ersten Blick: die christliche Theologie kennt im exitus-reditus-Schema ja auch so etwas wie einen Kreislauf; freilich ist er anders als in der debattierten Lehre konzipiert. Weitere Kritikpunkte, die der Autor anführt: die biblische Leibauffassung sieht im Körper nicht nur ein Akzidens, sondern einen Wesensbestandteil des Menschen. Vor allem aber wird die Reinkarnationslehre nicht der biblischen Gnadenlehre gerecht: hinter ihr verbirgt sich ein leistungsbezogenes Denken.

Regensburg Wolfgang Beinert

Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. Festschrift für Jakob Baumgartner, hg. v. A. M. Altermatt u. Thaddäus A. Schnitker unter Mitarbeit von Walter Heim. – Würzburg/Freiburg/Schweiz: Echter/Universitätsverlag 1986. 364 S., geb. DM 39.–

Der Sonntag ist in den letzten Jahren zunehmend in den Blick der Theologen, aber auch in die gesellschaftspolitische Diskussion geraten. Für die Christen geht es um die Grundfrage, wie die Feier des Herrentages im säkularisierten Wochenende unserer Kultur begangen werden soll. Die beiden Hg. unterstreichen die Dringlichkeit der Fragestellung und das ernsthafte Ringen um eine dem Stellenwert des Sonntags angemessene Antwort (14). Es war deshalb eine glückliche Idee, die Festschrift zum 60. Geburtstag des bekannten Schweizer Liturgiewissenschaftlers Jakob Baumgartner dem Thema „Sonntag" zu widmen und es von den verschiedensten Seiten beleuchten zu lassen. In diesem stattlichen Bd geben Liturgiewissenschaftler, Exegeten, Dogmatiker, Pastoraltheologen, Soziologen und Volkskundler aus ihrem Blickwinkel Antworten auf die Frage nach dem Sonntag.

Den inhaltlichen Beiträgen geht eine treffende Würdigung des Jubilars durch den Altbischof von Basel und Kollegen Dr. Anton Hänggi voraus (9–11), in der er B. als einen Meister des gesprochenen und geschriebenen Wortes bezeichnet und die dem Jubilar eigene Begeisterungsfähigkeit herausstellt. Im darauffolgenden Vorwort (13–17) geben die Hg. Rechenschaft über den Anlaß und den Inhalt des Werkes.

Das Inhaltsverzeichnis ordnet die inhaltlichen Beiträge der Festschrift sieben Leitthemen zu.

Mit dem „Sonntag in der Geschichte" (19–98) befassen sich vier Beiträge.

Adrian Schenker erhebt von Genesis 2,3 her die Bedeutung des schöpfungstheologischen Aspektes des Sonntags, die ihm vom jüdischen Sabbat her zugewachsen ist. Der bekannte Forscher über den Sonntag, Willy Rordorf, hebt in seinem Beitrag über die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin neben dem Aspekt der Auferstehung Jesu besonders den eschatologischen Aspekt hervor, der sich mit der Sonntagsbenennung als achter Tag verknüpft. Der Zisterzienser Alberich Martin Altermatt zeigt auf, wie stark die Feier und Spiritualität des Sonntags nach der Magister- und Benediktregel von der altchristlichen Sonntagsvorstellung geprägt ist. Aus diesem Artikel wird deutlich, daß es kein Zufall war, daß eine starke Wurzel der liturgischen Bewegung unseres Jh.s aus dem Boden benediktinischer Tradition erwachsen ist. Der Beitrag von Andreas Heinz kann dagegen nur noch aufweisen, daß in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters neben dem beherrschenden trinitarischen Aspekt auch noch österliche Aspekte verblieben sind.

„Der Sonntag in den Reformen des II. Vatikanischen Konzils" (99–150) wird schwerpunktmäßig von dem Linzer Liturgiewissenschaftler Hans Hollerweger dargestellt.

Aufgrund des fundamentalen Art. 106 der Liturgiekonstitution nennt er den Sonntag die primäre Feier des Pascha. Er unterstreicht dabei seine ekklesiologische Bedeutung als Tag der Versammlung, seine christologische Bedeutung als Feier des Todes und der Auferstehung Christi und seine anthropologische Bedeutung als der Urfeiertag. Neben dem Sonntag als Tag der Eucharistiefeier weist er auch seine innere Verbindung zur Feier der Initiation und des Stundengebetes auf. Während Robert Trottmann mit seinem Neugestaltungswunsch der Messe für morgen bereits in das dritte christliche Jahrtausend hineinweist, geißelt Walter von Arx zu Recht das Überhandnehmen der Zwecksonntage, die den österlichen Charakter des Sonntags heute wieder zu verdunkeln drohen. Bodo Lang legt dar, daß die sonntägliche Psalmodie des monastischen Stundenbuchs vom Gedächtnis des Pascha-Mysteriums Christi und als Tauferinnerung der Christen geprägt ist.

„Der Sonntag in der preisenden Theologie der Hymnen" (151–174) wird von Johannes Hendricks nach dem Hymnus „Heil dem Tage" und von Geoffrey Wainwright nach Liedern der Brüder Wesley entwickelt.

Der vierte Themenblock ist der „Feier des Sonntags in den verschiedenen nichtrömischen Kirchen" gewidmet (175–212).

Peter Plank, der davon ausgeht, daß der Sonntag nirgendwo ein so dezidiert österliches Gepräge trägt wie in den orthodoxen Kirchen, interpretiert den Abendgottesdienst, den Morgengottesdienst und die eucharistische Liturgie als dreifache Steigerung der wöchentlichen Feier des Ostermysteriums. Thaddäus A. Schnitker beschreibt den Niedergang und die heutige

Rückgewinnung der eucharistischen Dimension des Sonntags in den lutherischen und anglikanischen Kirchen und demonstriert ihre allmähliche Rückgewinnung an zwei neuen Agenden. Bruno Bürki stellt Ruhe, Freude und Feier als Charakteristika des reformatorischen Sonntagsverständnisses von Johannes Calvin bis Jean-Jacques von Allmen heraus. Letzterer sei bereit, die „seit den Anfängen der christlichen Kirche zusammengehörigen Realitäten vom Herrenmahl und vom Tag des Herrn" in praktische Konsequenzen für das Leben der Kirche umzusetzen (209).

Im fünften Abschnitt „Der Sonntag in besonderen Situationen" (213–235) plädiert Reiner Kaczynski für die sonntägliche Kommunionfeier als legitimen Ausweg aus unserem hiesigen Priestermangel.

Dabei bringt er nicht nur positive Argumente für seine Überzeugung, sondern sucht auch die Argumente derer, die für reine Wortgottesdienste am Sonntag plädieren, überzeugend zu entkräften.

Mit den Fragen der Inkulturation des Sonntags in den Missionsländern beschäftigt sich der Beitrag von Ansgar J. Chupungco. Der Autor unterbreitet dafür sechs verschiedene Vorschläge

Die für Rez. interessantesten Beiträge beleuchten den Sonntag in pastoraltheologischer und soziologischer Sicht (236–289).

Alois Müller entwickelt eine Sonntagstheologie von unten. Der Autor will nicht bei den höchsten theologischen Prinzipien des Sonntags ansetzen, sondern bei seiner heutigen gesellschaftlichen Erscheinung. Unsere missionarisch katechetische Aufgabe mit dem Sonntag umschreibt er dementsprechend als Hinaufführen der periodischen „Unterbrechung" im 7-Tage-Rhythmus der Woche in ihre volle christologisch-sakramentale Wahrheit (245). Im umfangreichsten und vielleicht originellsten Beitrag geht Urs Altermatt der Entwicklung vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend nach anhand von Daten ausgewählter Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz. Wer kurzschlüssig meint, das II. Vatikanische Konzil habe den Rückgang der Gottesdienstbesucher verursacht, kann hier nachlesen, daß die Säkularisierung des Sonntags mit der aufkommenden Freizeit- und Konsumgesellschaft nach dem 2. Weltkrieg schon vor dem Konzil voll eingeleitet war. Dabei seien die kirchlichen Verluste in den 40er und 50er Jahren auf dem Lande kleiner als in der Stadt geblieben (283). Die Betonung des Individuums in der modernen Industriegesellschaft führte zu einer Konfrontation mit der Kirche und ihren Regeln, die von den Menschen als äußerer Druck empfunden und in der Folge mißachtet wurden. Die Kirche verlor ihren Einfluß über breite Sektoren der modernen Industriegesellschaft, die sich von den kirchlichen Vorschriften emanzipierte. In dem Maße, in dem der Sonntag zum Freizeit-Weekend wurde, entglitt er nach 1945 der Kontrolle der Kirche (284). Die breite Palette der Sonntagsaspekte wird abgeschlossen mit einem Beitrag von Balthasar Fischer über die Besonderheit irischer Sonntagsfrömmigkeit, den heraufkommenden Sonntag zu begrüßen und ihn dabei zu personifizieren. Walter Heim stellt Schweizer Traditionen des sonntäglichen Kirchgangs von früher dar, wobei er diesen als buntes Ensemble von Religiösem und „Weltlichem" analysiert. Man besuchte den Sonntagsgottesdienst auch wegen der damit verbundenen geselligen Erlebnisse (303).

Den inhaltlichen Beiträgen folgen eine Biographie Jakob Baumgartners in Zahlen, eine Liste der von ihm betreuten wissenschaftlichen Arbeiten sowie seine umfangreiche Bibliographie von 1953–1985; ausführliche Register zur Bibliographie wie zum Buch selbst runden das eindrucksvolle Werk ab.

Rez. hält vorliegendes Werk über den Sonntag für ein gelungenes Beispiel einer unter einem einheitlichen Thema gestalteten Festschrift. Sie scheint ihm darüber hinaus eine wichtige Ergänzung des knapp geratenen Beitrags über den Sonntag und die Woche im neuen Handbuch der Liturgiewissenschaft (vgl. Gottesdienst der Kirche, Teil V, Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, Regensburg 1983, 26–49). Was Auf der Maur dort als gegenwärtige Probleme stichwortartig nennt (48f), wird in unserer Festschrift in gediegenen Einzeluntersuchungen mit überzeugenden Lösungsansätzen dargestellt. Das gilt zum Beispiel für die Behandlung der sogenannten Sonntagspflicht im Beitrag von Hans Hollerweger, der zu Recht darauf hinweist, daß es kaum eine Weisung des Konzils geben dürfte, die eine so eindeutige Forderung aufstellt und von einem „Müssen" spricht (102). Dies sei jedoch existentiell gemeint, wobei er dies auf der ekklesiologischen, der christologischen und anthropologischen Ebene darstellt. Überzeugend auch, wie Walter von Arx das Überhandnehmen der Zwecksonntage geißelt, die in manchen Diözesen des deutschen Sprachbereichs inzwischen bis zu 30 Sonntage belegt haben!

Hinzuweisen ist auch auf die ökumenischen Konvergenzen in der Feier des Sonntags, deren Mittelpunkt die Eucharistiefeier darstellt, ohne jedoch die Widerstände in den evangelischen Kirchen gegen die (regelmäßige) sonntägliche Feier des Abendmahls zu übersehen (vgl. z. B. Gottesdienst 22 [1988] 106).

Die Festschrift enthält auch wichtige Impulse für die Ursachenforschung des Teilnehmerschwundes an den sonntäglichen Eucharistiefeiern: Urs Altermatt vertritt in seinem Beitrag die These, daß nicht einmal in den Dorfgemeinschaften, erst recht nicht in den Städten, die Menschen nur aus Frömmigkeit zur Kirche gegangen seien. „Die Menschen brauchten seit jeher weltliche Beweggründe und profane Motive" (285). Ganz ähnlich sagt es Walter Heim in seinem volkskundlichen Beitrag über den sonntäglichen Kirchgang: „Man besuchte den Sonntagsgottesdienst auch wegen der damit verbundenen geselligen Erlebnisse" (303). Der weltlichen Komponente im Ensemble Kirchgang muß nach Meinung dieser Autoren offensichtlich wesentlich mehr Aufmerksamkeit zugewendet werden als bisher.

Eine Ergänzung bezüglich der historischen Artikel sei angefügt. Johann Michael Sailer hat schon vor über 200 Jahren für die Erneuerung des Sonntags, den er als das „erste, ursprüngliche Christenfest" bezeichnete, in der katholischen Kirche gekämpft (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1976, 61, 85, 101, 214, 239, 242, 266). Es bleibt zu untersuchen, ob nicht Sailers Ideen in der liturgischen Bewegung unseres Jh.s, z. B. durch seine immer wieder aufgelegten Gebetbücher, wirksam wurden.

Den Hg. kann man attestieren, daß sie dem Jubilar eine würdige Ehrengabe geschenkt, der Wissenschaft neue Impulse und der kirchlichen Praxis hilfreiche Anregungen gegeben haben.

Vallendar Manfred Probst SAC

Lodi, Enzo: **Infondi lo Spirito degli apostoli.** Teologia liturgica-ecumenica del ministero ordinato. – Padova: Ed. Messaggero/Abbazia di Santa Giustina (1987) 191 S. („Caro Salutis Cardo". Studi, 6) kart. Lit. 20 000

Der Vf., italienischer Liturgiewissenschaftler, ist von der anerkennenswerten Absicht geleitet, in diesem Buch die Riten der Bischofs-, Presbyter- und Diakonenordination liturgietheologisch zu kommentieren und katechetisch auszuwerten, wobei er die ökumenische Problematik nicht ausklammern will.

Nachdem er einleitend den Ort der kirchlichen Dienste innerhalb der Ekklesiologie zu bestimmen versucht hat (19–32), legt er in einem ersten Teil zunächst in groben Zügen die geschichtliche Entwicklung der Ordinationsriten dar (35–39), kommt kurz auf die Vorbemerkungen zu sprechen, die die Italienische Bischofskonferenz am 25. 11. 1979 der italienischen Ausgabe vorangestellt hat (40–47), und hebt die Bedeutung des Wortgottesdienstes als Teil der Ordinationsliturgie hervor (48–57). Das Kapitel wird abgeschlossen durch eine erklärende Beschreibung des eigentlichen Weihegeschehens (58–76).

Im zweiten Teil spricht sich der Vf. für eine mystagogische, also vom liturgischen Geschehen ausgehende, die biblischen Grundlagen einbeziehende und von daher das Wesen der jeweiligen Weihestufe erläuternde Katechese zum Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt aus (79–139), bevor er abschließend einige theologische Hinweise auf die orthodoxe und die protestantische Lehre über die kirchlichen Dienste gibt (140–150).

Im dritten und letzten Teil des Buches will der Vf. die Grundlinien einer systematischen liturgischen Katechese aufzeigen (153–168). In einem kurzen Anhang sind sieben Thesen zum Amt unter ökumenischer Rücksicht wiedergegeben, die auf dem 7. Sakramententheologischen Kongreß vom 22.–24. 11. 1984 redigiert wurden (171–174).

Der Anspruch des Buches ist hoch, das Ergebnis eher bescheiden. Auch wer der italienischen Sprache mächtig ist, hat an vielen Stellen vor allem des zweiten und dritten Teils Schwierigkeiten, den Sinn der weithin kompliziert abgefaßten Schrift zu verstehen, die nicht überall einsichtig gegliedert ist und darum bisweilen konfus wirkt.

Einige Fragen, die sich dem Rezensenten bei der Lektüre stellten, seien angeführt: Kann man sagen, daß das schweigend anwesende Presbyterium bei der Bischofsweihe „nichts tut" (36)? Ob es nicht auch betet? Ist nach dem biblischen Befund das Gebet ein nur wahrscheinlich vorhandenes Element einer Ordination (52)? Müßte nicht bei der Kommentierung des sakramentalen Ritus (65f) auf das stille Gebet der Gemeinde – omnes autem silentium habeant, orantes in corde propter descensionem spiritus, sagt Hippolyt (Trad. Ap. 2: Botte 6) – „als Wesenselement des Weihesakraments" (vgl. den einschlägigen Aufsatz von Balth. Fischer: LJ 20, 1970, 166–177) mit bedacht werden? Kann man sagen, daß bei der Bischofsweihe das Evangeliar aufgelegt und damit die in der Weihe angenommene Last angezeigt wird (65, vgl. auch 38), wo doch das Evangelienbuch ursprünglich und jetzt wieder nur über dem Haupt des Erwählten geöffnet gehalten wird, um zu verdeutlichen, daß

die Weihe unter dem Wort Gottes geschieht? Muß nicht der Eucharistiefeier als dem ersten amtlichen Handeln nach der Weihe eine viel größere Bedeutung beigemessen werden (73)? Müßte nicht gerade unter Berücksichtigung des in Italien üblichen „Abusus", neu ernannte Bischöfe in ihrem Heimatort zu weihen und sie dann in ihrer Kathedrale nur zu „inthronisieren", aus ekklesiologischen Gründen die Bischofsweihe in der eigenen Kathedrale mit Entschiedenheit gefordert werden (vgl. den Aufsatz von E. J. Lengeling, De loco Ordinationis Episcopi ›Ordinari‹ et de Missa Ordinationis: Notitiae 10, 1974, 95–108)? – Sehr aufschlußreich und weiterführend ist die Lektüre dieses Buches nicht.

München Reiner Kaczynski

Müller, Ludger: **Kirche, Staat, Kirchenrecht.** Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772). – Regensburg: Friedrich Pustet 1986. 192 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd XXII), br. DM 48.–

Eine Kanonistengestalt im Zeitalter der Aufklärung wieder in das Bewußtsein der Gegenwart zu rücken, stellt sich als reizvolle Aufgabe dar. Nicht nur Vergleiche der Arbeitsbedingungen eines Gelehrten in dieser Zeit mit den heutigen Verhältnissen, sondern vor allem auch der Blick auf (damals) neue Impulse des Denkens im Bereich einer eher traditionsgebundenen Wissenschaft wie dem Kirchenrecht können dazu anregen, vermeintliche Neuansätze der Gegenwart auf ihre Originalität hin zu prüfen.

M. gibt seiner an der Univ. Eichstätt vorgelegten Diss. den Namen „Kirche, Staat, Kirchenrecht", um auf die Gegenstände hinzuweisen, die er in Zechs Lehre näher betrachten will.

Zunächst aber gibt er (nach Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis) einen Einblick in Zechs Leben und Werk (29–73). Dieser erste Teil des Buches ist sehr flüssig und anschaulich geschrieben, er versteht, Interesse an der Person und an dem Werk des Ingolstätter Kanonisten zu wecken. Nur wenig störend wirkt es, daß Vf. mehrfach über Arbeiten Zechs in Hinblick auf Verfasserschaft, Entstehungsdaten und Einzelfragen handelt, aber erst in den letzten Sätzen nachvollziehbar angibt, worum es sich handelt. So gibt erst der drittletzte Satz zu der Schrift über den Langenmosener Zinsstreit bekannt, es handelt sich „um eine Gelegenheitsschrift anläßlich des Streitfalles zwischen dem Jesuitenkollegium Neuburg und dem Freiherrn von Sandizell ..." (68).

Für den zweiten Teil, der sich mit grundlegenden Fragen der Kirchenrechtslehre Zechs befaßt, und den dritten Teil, der die Aussagen Zechs über die Verfassung der Kirche nach innen und nach außen behandelt, gibt Vf. als Plan an, seine Lehre systematisch mit einigen Vergleichen zu den Anschauungen der Jesuitenschule darlegen zu wollen. Dabei solle der Blick auf die Meinungen zeitgenössischer und späterer Kanonisten Hinweise liefern, ob Zech „im wesentlichen die bislang übliche Lehre tradiert hat, oder ob er in der Auseinandersetzung mit den gewandelten Anschauungen seiner Zeit Wege gesucht hat, die zur Lösung der strittigen Fragen beitragen konnten" (27). Um Zechs Lehre kritisch betrachten, andererseits die heutige Kanonistik an der Historie messen zu können, will Vf. Zechs Lehre mit der heutiger Kanonisten konfrontieren.

Zechs Anschauungen werden in folgender Auswahl behandelt: Philosophische und ekklesiologische Grundlagen (der Kirchenrechtslehre), Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft, Verfassung der Kirche, Verhältnis der Kirche zum Staat. Die Absichten, die Vf. vorab bekannt gab, erscheinen in diesem Bereich weitgehend realisiert, auch wenn Zech manchmal keine hinreichend klar beschreibbare Position bezieht, um die Frage nach eigenen Lösungsvorschlägen hinreichend beantworten zu können.

Störend wirkt im gegenständlichen Teil des Buches, daß Vf. hin und wieder den Versuch unternimmt, die nun den Streit wirklich richtig lösende Ansicht zu formulieren (z. B. 86 Abs. 3), womit er aus der historisch referierenden Anlage seines Werkes ausbricht und eigene Meinungen zur Sache zu Papier bringt (ähnlich 95 Abs. 2, 138 Abs. 1, 141 Abs. 1, 142 Abs. 1, 143 Abs. 1). In einem Fall unterliegt Vf. sogar der Versuchung, eine Streitfrage (nämlich die bezüglich der Fähigkeit der Laien zum Richteramt) materialiter zu prüfen, indem er Aymans' Umgang mit Schmalzgruebers Theorie korrigierend darlegt (144–146).

Es gehört zu den verbreiteten, aber dennoch bekämpfenswerten Bräuchen, in Diss. zu jedem verwendeten Begriff eine weiterführende Literaturangabe zu machen, ohne daß der Leser im Ernst aufgefordert werden soll, hier ein Nebengleis der Erörterung zu befahren. Beispiel: Zech sieht es als Aufgabe des Papstamtes an, die Einheit der Kirche zu wahren. Das klingt, wie Vf. bemerkt, „geradezu modern". Das aber glaubt man auch, ohne detailliert drei Titel zum Einheitsamt des Papstes aus der Gegenwartsliteratur nachgewiesen zu bekommen (155 Anm. 139). Oder: Der Vergleich der Kirche im Staat mit der Seele im Körper komme auch bei Bellarmin vor. Dafür gibt Vf. aber nicht etwa die Quellenstelle an, sondern vier Literaturtitel, in denen ebenfalls diese Feststellung getroffen wird (166 Anm. 207).

Unter methodischen Gesichtspunkten fällt auf, daß Vf. sich nicht entscheidet, ob er die Zitate der lateinisch schreibenden Autoren in der Originalsprache wiedergeben will oder nicht. In jedem Fall bringt er deutsche Übersetzugen im Text, z. T. findet sich dann der originale Wortlaut in der Fußnote. Sehr häufig aber ist das nicht der Fall; vielmehr wird nur die Fundstelle ohne den Vermerk angegeben, daß das Zitat eine Übersetzung ist. Zur Veranschaulichung des Gemeinten: Auf S. 179 finden sich die beiden Stile in den Anm. 289 und 290 unmittelbar nebeneinander.

Zusammenfassend kann M.s Buch über Franz Xaver Zech als gelungen bezeichnet werden. Es gewinnt nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine gute Sprache und die saubere typographische Gestaltung: Es waren nur sehr wenige Druckfehler zu bemerken. Die Person des „heute kaum noch bekannten Kanonisten des 18. Jahrhunderts" (Einbandtext) wird sichtbar, Traditionalismen und Neuansätze seiner Lehre werden vor Augen geführt. Das Buch macht neugierig, Zechs Auffassungen zu Sachgebieten kennenzulernen, die diese Arbeit nicht aufnehmen konnte.

Münster Klaus Lüdicke

Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft / Colloques franco-allemande Eglise – Etat – Société, hg. v. Joseph Listl und Jean Schlick.

Band 5 / Tome 5 (Straßburger Kolloquium 1982): **Morange,** Jean / **Rudolf,** Walter / **Brunot,** Jean-Mari / **Heinz,** Gérard / **Schätzler,** Wilhelm / **Kalinna,** Hermann E. J. / **Hollerbach,** Alexander: **Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Nouveaux médias et Eglises en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1983. 156 S., kart. DM 48.–

Band 6 / Tome 6 (Straßburger Kolloquium 1983): **Rüthers,** Bernd / **Savatier,** Jean / **Fontaine,** Nicole / **Richardi,** Reinhard / **Kaiser,** Joseph H.: **Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Les Eglises et le droit du travail en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1984. 148 S., kart. DM 48.–

Band 7 / Tome 7 (Straßburger Kolloquium 1984): **Chatelain,** Jean / **Beseler,** Hartwig / **Ray,** Lucien / **Heckel,** Martin / **Rüfner,** Wolfgang: **Denkmalpflege und Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich** / Protection et conservation du patrimoine culturel religieux en France et en République fédérale d'Allemagne. – Kehl, Straßburg, Arlington: N. P. Engel 1987. 124 S., kart. DM 48.–

Die in der Universität Straßburg seit 1978 stattfindenden Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft erfüllen eine ebenso notwendige wie schwierige und interessante Aufgabe: Die vergleichende Darstellung der Lage der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich auf dem Gebiete von Staat, Kirche und Gesellschaft. In miteinander korrespondierenden Referaten werden die Gemeinsamkeiten, aber auch die großen Unterschiede der Lage der Kirche in ihrem gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umfeld analysiert und erörtert. Der gegenseitige Erfahrungsaustausch zwischen der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich ist eher dürftig und aufs Ganze gesehen außerordentlich unbefriedigend. Die unleugbare Sprachbarriere mit allen Schwierigkeiten, die sie mit sich bringt, verhindert häufig engere Kontakte. Diese sind jedoch, insbesondere auch wegen der sich immer mehr intensivierenden Einigung Europas zwischen den beiden Nachbarländern Bundesrepublik Deutschland und Frankreich, gerade auch auf dem kirchlichen Gebiet von besonderer Bedeutung, und zwar in steigendem Maße. Es kann daher nur außerordentlich begrüßt werden, daß bei den Deutsch-Französischen Kolloquien („Straßburger Kolloquien") zentrale Fragen des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland, soweit sie für das Leben und die Wirksamkeit der Kirchen von besonderer Bedeutung sind, von erstrangigen Sachkennern behandelt und in der gleichnamigen Schriftenreihe publiziert werden. Dies belegen durchaus eindrucksvoll die drei bisher zuletzt erschienenen Bde 5–7 der Reihe.

In Bd 5 behandeln Prof. Jean Morange, Universität Limoges, und der Mainzer Staatssekretär Prof. Walter Rudolf die Situation der Kirche im französischen und deutschen Rundfunksystem. Fachleute aus beiden Ländern, auf deutscher Seite der amtierende Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat Wilhelm Schätzler, legen im einzelnen dar, welche Initiativen von der Kirche in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland auf dem Gebiete der Neuen Medien ergriffen wurden und welche Pläne und Zukunftsperspektiven auf diesem Gebiet in beiden Ländern bestehen.

Der Bd 6 befaßt sich mit der Stellung der Kirche auf dem Gebiete des Arbeitsrechts in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. Auf deutscher Seite referierten der Konstanzer Arbeitsrechtler Bernd Rüthers über die individualrechtlichen Aspekte des kirchlichen Arbeitsrechts, d. h.

über die besonderen Loyalitätspflichten, denen Dienstnehmer in kirchlichen und kirchlich-karitativen Einrichtungen unterliegen, und der Regensburger Arbeitsrechtler Reinhard Richardi über das kollektive Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Über die entsprechende Situation auf französischer Seite, insbesondere bei den in Frankreich zahlreichen Freien Schulen, berichten in eingehenden Referaten Jean Savatier, Prof. des Arbeitsrechts an der Universität Poitiers, und Frau Nicole Fontaine, Paris, Generalsekretärin des katholischen Bildungswesens in Frankreich. Ungeachtet des bedeutend höheren Organisationsgrades und auch des größeren Freiheitsraumes, dessen sich die Kirche, insbesondere auf dem Gebiete des kollektiven Arbeitsrechts, in der Bundesrepublik erfreut, zeigen die Berichte und Referate, daß sich die Kirche in beiden Ländern im Grunde mit denselben Problemen konfrontiert sieht.

Der bisher letzterschienene Bd 7 der Reihe befaßt sich mit der Denkmalpflege und dem Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. In seinem mit virtuoser Sachkenntnis verfaßten und überaus informativen Referat gibt Hartwig Beseler, Landeskonservator von Schleswig-Holstein, eine Darstellung der Grundsätze und der Praxis der Denkmalpflege und des Denkmalschutzes an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland aus der Sicht des Konservators. Der bekannte Jurist Martin Heckel, Tübingen, behandelt den Denkmalschutz an den Sakralbauten unter der besonderen Rücksicht des Kulturschutzes und der Kirchenfreiheit im säkularen Verfassungsstaat. In gleichfalls sehr fundierten und informativen Beiträgen geben Prof. Jean Chatelain, Paris, der frühere Direktor der Museen Frankreichs, und Bischofsvikar Lucien Ray, Autun, einen Überblick über die Situation des Denkmalschutzes und der Denkmalpflege an den Kirchen und übrigen Sakralbauten in Frankreich.

Die Veranstalter der Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft, die zugleich als Hg. der gleichnamigen Reihe zeichnen, verdienen für die von ihnen ergriffene Initiative Anerkennung. Die in ihrem jeweiligen vollen Originalwortlaut abgedruckten Referate vermitteln eine gute und lebensnahe Kenntnis der behandelten Materien in den beiden Nachbarländern. Die Beiträge der deutschsprachigen Referenten sind nicht nur für die potentiellen französischen, sondern gerade auch für die deutschen Leser von enorm hohem Informationswert. Besondere Erwähnung verdient dabei die Tatsache, daß allen Beiträgen eine umfangreiche und oft bis ins Detail gehende inhaltliche Zusammenfassung der Abhandlung in der jeweils anderen Sprache beigefügt worden ist. Die deutschsprachigen Resümees der französischen Abhandlungen sind weithin wörtliche Übersetzungen des französischen Referats. Die Deutsch-Französischen Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft erfüllen in der Gegenwart eine wichtige Aufgabe. Dieser Initiative ist auch vor allem auch für die Zukunft ein erfolgreicher Fortgang zu wünschen.

Düsseldorf Jörg Tröder

Sein und Handeln in Christus. Perspektiven einer Gnadenmoral, hg. v. Karl-Heinz Kleber und Joachim Piegsa. – St. Ottilien: Eos 1988. 231 S. (Moraltheologische Studien. Systematische Abt., Bd 15), geb. DM 48.–

Der Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Georg Ziegler, Mainz, geht ein Schriftenverzeichnis voran (9–20), das die vielfältigen Interessen des Jubilars widerspiegelt. Prof. Ziegler gehört zu den Protagonisten der deutsch-polnischen geisteswissenschaftlichen Beziehungen.

Seit 1971 entwickelte sich die Kath.-Theol. Fak. in Mainz zunehmend zu einem Zentrum des deutsch-polnischen Gedankenaustausches. Seit 1971 haben 108 polnische Theologen in Mainz referiert; 38 Mainzer Theologen gingen zu einer Vortragsreise an die polnischen Hochschulen. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanzierte wohlwollend einige Gastprofessuren polnischer Theologen. Dank der Robert-Bosch-Stiftung ist es möglich geworden, daß seit 1982 jeweils ein polnischer Wissenschaftler im Wechsel der Fachbereiche eine Gastprofessur an der Mainzer Universität im „Schwerpunkt Polen" versieht.

Zur Festschrift haben sieben polnische Kollegen ihre Beiträge geliefert, die allesamt mit Gastvorträgen, und einige auch schon als Gastprofessoren, an der Universität Mainz waren (siehe Autorenverz., S. 223). Sie wollten auf diese Weise ihren Dank und ihre Verbundenheit mit Prof. Ziegler, dem langjährigen Organisator des wissenschaftlichen Austausches mit Polen, zum Ausdruck bringen.

Ein wesentliches Hindernis in der Vermittlung ist die Sprachbarriere. Sie versperrt den Außenstehenden einen unmittelbaren Zugang zu den Inhalten der polnischen Theologie. Deshalb ist es so relevant, daß die Festschrift überwiegend Aufsätze polnischer Theologen beinhaltet. Sie bieten ein erweitertes Informationsangebot über die polnische Theologie, die von drei Merkmalen gekennzeichnet ist: das theopragmatische Moment, die Befähigung zu einem konkreten und reellen Dialog mit dem Marxismus, die Befugnis zum ökumenischen Gespräch mit der orthodoxen Kirche.

Der erste Beitrag stammt aus der Feder von Tadeusz Styczen, dem Schüler und Lehrstuhlnachfolger von Papst Johannes Paul II. an der Katholischen Universität Lublin. Styczen hat sich durch viele Veröffentlichungen aus dem Bereich der Metaethik hervorgetan. Diesem Anliegen dient auch sein Beitrag: „Anthropologische Grundlagen der Ethik oder ethische Grundlagen der Anthropologie?" (23–33): Auf einsichtige Weise legt Styczen dar, daß die spezielle Ethik, die Einzelanweisungen darbieten soll, die Anthropologie – das sokratische ‚Erkenne dich selbst' – voraussetzt. Diese methodologische Abhängigkeit ist aber auch umkehrbar, d. h. die Tatsache sittlicher Erfahrung in Form des Gewissens, die einen tiefen Einblick in die Personstruktur gewährt, muß zur Voraussetzung der Anthropologie gehören. Wo man das ethische und anthropologische Element bei der Darstellung des Menschenbildes künstlich auseinanderreißt, entsteht eine einseitige, irrige Theorie vom Menschen. Styczens Reflexionen dienen „eher dem Aufzeigen der ethischen Grundlagen der Anthropologie" (24). Er will seine Ausführungen „als eine philosophische praeambula zu J. G. Zieglers theologischem Werk ‚Vom Gesetz zum Gewissen' betrachten" (33). Durch mehrmaliges Sichberufen auf Karol Wojtyla gibt Styczen seiner Verbindung zum früheren Lehrmeister und jetzigem Papst Ausdruck.

Helmut Juros, der den zweiten Beitrag schrieb, ist z. Z. Rektor der Kath.-Theol. Akademie in Warschau. Er geht auf ein Thema ein, das für Deutschland und Polen, aber auch für andere Länder, zum Problem geworden ist, nämlich die Migration vieler Menschen. Hier wird sie unter ethischem Aspekt behandelt: „Migration und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? – ein ethisches Dilemma" (35–62). Juros spricht sich aus ethischer Sicht, aber auch aufgrund pragmatischer Überlegungen, für die Integration aus. Gemeint ist die Einbeziehung der Migranten „in das bereits existierende Kultursystem, bei der sie in dem System funktionieren und dabei ihre soziale und kulturelle Eigenart" bewahren (52). Sowohl eine Ghettobildung wie auch die Assimilierung soll vermieden werden. Der Vf. formuliert abschließend Rechte und Pflichten der Migranten: „Das Recht auf Bewahrung und Entwicklung des eigenen Kultursystems und die Pflicht, kulturelle Kontakte mit der eigenen ethnischen Gruppe und mit der alten Heimat zu pflegen; das Recht der Teilnahme am neuen Kultursystem der neuen Heimat und die Pflicht, dieses Kultursystem weiterzuentwickeln als eigene Identifizierungsgrundlage; das Recht auf Gründung eigener Verbände und Institutionen, auf eigene Seelsorge, die insgesamt die Pflichten der Migranten zu erfüllen erleichtern" (57). Grundlage ist die personalistische Auffassung der Menschenwürde, die durch die kirchliche Soziallehre vertreten wird. Ein Schema (61) soll das schwierige Problem der kulturellen Interaktion verdeutlichen.

Dem Thema der „Gnade im Leben des Christen" (63–75) ist der Beitrag von Jan Pryszmont gewidmet, der den Untertitel trägt: „Die orthodoxe Lehre nach Feofan dem Klausner." Dieser Einsiedler und Theologe gehört zu den „führenden Gestalten des russischen Christentums des 19. Jahrhunderts" (64). Das russische Wort ‚pasatsja', die Verwirklichung des Heils, bringt sein Grundanliegen zum Ausdruck. Das ermöglicht die Gnade, die Feofan schlicht als „göttliches Wirken im Menschen" definiert (67), ohne auf spekulative Unterscheidungen näher einzugehen. Die Wirksamkeit der Gnade manifestiert sich besonders deutlich im Bruch mit der Sünde (69). Die Art der Darlegung bezeichnet Pryszmont als „narrative Theologie" (75).

Jan Kowalski, Prof. für Moraltheologie in Krakau, informiert den Leser über den „Christozentrismus im polnischen moraltheologischen Denken" (77–85). Der Vf. setzt an mit der politischen Unabhängigkeit, die Polen 1918 erlangte (79). Den polnischen Moraltheologen verblieb allerdings nicht viel Zeit zur Entwicklung eines eigenständigen Konzepts, denn schon 1939 brach der Zweite Weltkrieg aus. Die wissenschaftliche Arbeit war nur noch vereinzelt und unter erschwerten Bedingungen möglich. Nach 1945 kam ein kommunistisches Regime an die Macht, das die Vernichtung der Kirche offen angestrebt hatte. Hierüber schweigt der Vf., denn es ist immer noch nicht möglich, darüber in notwendiger Klarheit zu schreiben. Trotz widriger Verhältnisse konnte sich die Moraltheologie entwickeln, jedoch nicht ohne Anlehnung an deutsche und französische Klassiker (82f).

Remigiusz Sobanski, Prof. an der Kath.-Theol. Akademie in Warschau, schreibt zum Thema. „‚Persona' und ‚christifidelis' im CIC 1983. Rechtsanthropologische Erwägungen" (87–99). Gleich zu Beginn betont der Vf.: „auch die Kirchenrechtler lassen schon nicht mehr die Tatsache aus den Augen, daß die Kirche eine Gnadenwirklichkeit ist", daher versteht sich die Kanonistik heute „als Glaubenswissenschaft" (87). Im vorliegenden Beitrag sollen die „anthropologischen Vorgegebenheiten" des Kirchenrechts behandelt werden, die im alten Codex (1817) im Buch „De Personis" grundgelegt waren, an dessen Stelle im neuen Codex (1983) das Buch „De Populo Dei" rückte (88). In den Vordergrund rückt die „Konstitutive Bedeutung der Taufe" (89). Der Vf. bemängelt, „daß das ‚rechtliche' Denken immer vom ‚theologischen' oder gar ‚ekklesiologischen' getrennt bleibt" (90).

Aus anderer, nämlich aus metaethischer Perspektive, behandelt Andzej Szostek das Thema „Teleologismus und Anthropologie" (101–114). Anlaß, daß der alte Streit von Theologen aufgegriffen wurde, war

das Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae vitae' im Jahr 1968. Papst Paul VI. hat in dieser Enzyklika nicht nur auf die verhängnisvollen Folgen teleologischer Begründung der künstlichen Methoden hingewiesen (Hv 17), sondern zuerst auf die Natur des ehelichen Aktes (deontologische Begründung, Hv 11–13). Den Vertretern teleologischer Begründung macht der Vf. den Vorwurf, daß sie eigentlich zwei Ansichten verteidigen, nämlich den Teleologismus in der Normenbegründung und den Relativismus, d. h. die Verneinung absoluter Inhaltsnormen, und diesen Tatbestand nicht wahrnehmen und daher auch nicht entsprechend analysieren (102). Die Grundlagen des Relativismus wie des Absolutismus liegen in einer ‚normativ bedeutsamen' Konzeption des Menschen, die jedoch mit jeweils verschiedenen anthropologischen Implikationen verbunden sind. Der Vf. versucht vor allem, diese Implikationen aufzuzeigen, um dann die anthropologischen Grundlagen zu erörtern, die für einen ‚teleologischen Objektivismus' unerläßlich sind, für den sich der Vf. ausspricht (103). Einen Ausweg in der Diskussion, die in eine Sackgasse geraten ist, sieht der Vf. in der „genaueren Beschäftigung mit der ‚normativen Anthropologie'" (114).

Im zweiten Teil des Buches ‚Konkretionen' ist der Beitrag von Bischof Nossol enthalten, der dem Thema gewidmet ist: „Buße und Versöhnung. Theologische Aspekte der Bischofssynode 1983" (175–188). Dies geschieht im Licht der später (1984) erschienenen Enzyklika ‚Reconciliatio et paenitentia', die auf den Anregungen der Synode aufbaut. Die neuen Akzente werden hervorgehoben, nämlich die Existenz der ‚strukturellen' oder eigentlich ‚sozialen Sünde' (181), die Sünde ‚gegen die Schöpfung' (182), die Unterscheidung zwischen dem ‚ordentlichen' und ‚außerordentlichen Weg' der Buße (184f). Es folgen „wichtige pastorale Implikationen" (185–188), denen die Feststellung voransteht, daß wir es mit einer „Krise der Bußpraxis, nicht aber der sakramentalen Buße" zu tun haben (185).

Den Beiträgen der polnischen Theologen sind Aufsätze deutscher Theologen angereiht.

Hans Zeimentz schiebt seinen Überlegungen zur „Vernunft und Offenbarung in der Moraltheologie nach Georg Hermes (1775–1831)" (115–128) die kritischen Auseinandersetzungen um Hermes voraus. Das geforderte Moralprinzip kann nach Hermes nur die praktische Vernunft aufstellen. Hermes formuliert es wie folgt: „Suche die Menschenwürde in dir und in Anderen rein darzustellen und zu erhalten" (123). Die theoretische Vernunft findet im Wege des „Fürwahr- und Fürwirklichkeitshalten" entschieden zur Erkenntnis Gottes als höchste Vernunft und Schöpfer des Alls; deshalb sind auch die sittlichen Gebote, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, auf Gott zurückzuführen. Die „christkatholische Theologie" muß ihre Erkenntnisse aus den positiv vorgegebenen Quellen: der Schrift, Tradition und dem Lehramt entnehmen (125); zugleich betont Hermes, daß praktische Vorschriften aus der Heiligen Schrift nicht ein Erkenntnisprinzip oder -quelle sein können. G. Braun interpretiert seinen Lehrer Hermes: „Wir müssen in der lebhaften Betrachtung bei den Inhalten der theoretischen Lehre Christi verweilen ... und sehen, ob die Vernunft oder das Gewissen eine Aufforderung an den Willen ergehen lassen" (126).

Am Schluß des ersten Teils ‚Reflexionen' stehen die Ausführungen von Joachim Piegsa über „Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des sittlichen Naturgesetzes" (129–155). Anstoß zu dieser Diskussion unter den katholischen Moraltheologen war die Enzyklika ‚Humanae vitae' von 1968, in der die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes für den Bereich des sittlichen Naturgesetzes ausdrücklich hervorgehoben wurde (in Art. 4). Die Einseitigkeiten des Fideismus und des Rationalismus müssen bei der Lösung der anstehenden Frage vermieden werden (130). Notwendig ist eine klare Herausarbeitung der „lebendigen Synthese" von Vernunft und Glaube, wobei Thomas von Aquin immer noch als maßgeblicher Gewährsmann gilt (131f). Grundsätzliche Aussagen des Vatikanum II liegen hierzu vor, die jedoch der Interpretation bedürfen. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei der Offenbarungsbezug (140f). Hinzu kommt die Unterscheidung zwischen religiösem Gehorsam und Glaubensgehorsam (143f). Der Beitrag endet mit einer konkreten Anwendung des Gesagten auf ‚Humanae vitae' (151–155).

Helmut Borok versucht, in Zieglers Konzept der Gnadenmoral die „Sittlichen Implikationen der Firmung" zu ermitteln (159–173). Den Vf. interessiert die Legitimität der Firmtheologie. Die unzureichende biblische Begründung der Eigenständigkeit des Firmsakramentes wird durch Argumente der göttlich-apostolischen Tradition unterbaut. Den entscheidenden Beleg für eine Firmtheologie findet der Vf. in der Kirchenkonstitution LG 11. Das Hauptproblem für die Erstellung der Firmtheologie ist die vom Trienter Konzil geforderte Einsetzung der einzelnen Sakramente durch Christus. Mit Rahner definiert Borok die Kirche als Ursakrament, die befähigt und ermächtigt ist, sakramentale Zeichen zu setzen. So gesehen, kann man von der biblischen Begründung der Einsetzung der Firmung als gesondertes Sakrament absehen. Aus der ontischen Komponente der Firmung (Firmgnade) ergibt sich die ethische Beauftragung als Leben aus dem Glauben. Im ontischen Indikativ: „Du bist" steckt der ethische Imperativ: „Du sollst". Die Firmung ist die sichtbare Übertragung der vollen Verantwortung in der Gemeinde. Der Gefirmte gehört gleichzeitig ganz zur Kirche und ganz zur bürgerlichen Gemeinschaft. Wer seine politische und soziale Verantwortung übersieht, wird als Christ unglaubwürdig; wer seine Berufung nur im politischen und sozialen Bereich sieht, läuft Gefahr, bald zu erlahmen (173).

Karl-Heinz Kleber unternimmt in seinem Beitrag „Unverfügbarkeit des Lebens – Anfrage an die Moraltheologie" (189–208) einen Versuch, exemplarisch entsprechende moraltheologische Prinzipien anzuführen und daraus Handlungsnormen abzuleiten. Der Reflexion über die Unverfügbarkeit liegt das christliche Menschenbild zugrunde. Leben ist mehr als nur ein biotisches Leben (200). Es ist das kostbarste Gut des Menschen, es erhält in der Menschwerdung des Wortes als Gipfelpunkt der Schöpfung einen besonderen Stellenwert (201). Die Moraltheologie unterscheidet sich von einer innerweltlichen Ethik neben der Aufgabenstellung auch durch seine Quellen: neben der Vernunft, die Hl. Schrift, die Lehrüberlieferung und das lebendige Bewußtsein der Gläubigen. Hier wäre eine gewisse Inkonsequenz anzumelden. Ungeachtet der Bestimmungen der Glaubenskongregation in der Instruktion „Über die Achtung vor dem beginnenden Leben und die Würde der Fortpflanzung" vom 3. März 1987 rechtfertigt der Vf. die In-vitro-Fertilisation im homologen System durch die intentionale Einheit zwischen Partnerschaft und Zeugung.

Johannes Reiter spricht im Aufsatz „Christliche Politik – Politik angesichts des Reiches Gottes" (209–221) das gesellschaftlich geglückte Leben an. Politik ist die hohe Kunst, das menschliche Leben recht zu ordnen. Von der Verantwortung, „mitreden zu müssen", kann sich ein Christ nicht dispensieren. Christen machen sich schuldig, wenn sie Politik ihrem Selbstlauf überlassen (210). Für das politische Handeln bringt der Vf. die Prinzipien der christlichen Soziallehre in Erinnerung: das Personprinzip und das davon abgeleitete Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip. Sie sind zwar „unbedingt starr; in der Hand dessen, der sie richtig verstanden hat und zu meistern versteht, ist ihre Anwendung (jedoch) unvorstellbar elastisch" (214). In sechs Grundsätzen umschreibt der Vf. die konkrete Bedeutung des christlichen Glaubens für die Politik und stellt abschließend die Problematik der Kernenergie und der Arbeitslosigkeit auf dem Hintergrund dieser Grundsätze dar.

Dank der Beiträge der polnischen Autoren ist die Festschrift zu einer Dokumentation des authentischen polnischen Gedankengutes gewachsen, der besondere Beachtung gebührt.

Augsburg Hubert Dobiosch

Horvath, Arpad: **Sozialismus und Religion**. Die Religion und ihre Funktion im Spiegel sozialistischer Ideologien. 1. Band: 1835–1900. – Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Peter Lang 1987. 505 S., kart.

Der aus Ungarn stammende Luzerner Philosoph Arpad Horvath hat in jahrelanger Forschung ein umfassendes, aus großem Quellenmaterial erarbeitetes Übersichtswerk zu diesem spannungs- und (historisch oft entgegen aller inneren Notwendigkeit) auch konfliktreichen Verhältnis erarbeitet, dessen erster Bd für die Zeit von 1835-1900 er nun vorlegt. Ein zweiter Bd ist für die Periode von 1900–1917 vorgesehen. Für die Abschnitte 1917–1945 und 1945–1980 sind Fortsetzungen geplant.

Der vorliegende Bd gliedert sich seinerseits in zwei Teile, wobei der erste sich mit der „Religionskritik von Marx und Engels" in der Zeit von 1835–1863 befaßt, also vom ungefähren Beginn der religionskritischen Arbeiten der beiden Protagonisten (das Datum stellt keinen Ereignisfixpunkt dar) bis zur Gründung der Lasall,schen „Allgemeinen deutschen Arbeitervereine", die eine für die hier interessierende Problematik relativ eigenständige Entwicklung einleiten. Ihre auch praktisch-politische Rolle, gerade auch in der Auseinandersetzung mit der in etwa gleichzeitig entstandenen christlich-sozialen Bewegung wird dann bis zum beginnenden Revisionismus um 1900 im zweiten Teil dargestellt. Für diesen Bd ist somit unter „Religion" eindeutig das Christentum zu verstehen. (Der allgemeinere Titel wurde im Hinblick auf die folgenden Bände gewählt).

In seiner Einleitung gibt H. Rechenschaft über sein Vorgehen:

Nicht von einem eigenen christlich theologischen sondern von einem marxistischen, bzw. sozialistischen Religionsverständnis sollte ausgegangen werden, und zwar so, daß dieses im konkreten Klassenkampf und damit auch in den „vulgären und polemischen Schriften" als philosophisch relevant erfaßt wird. Damit kann nur eine dynamisch historische und nicht eine abstrakt monistische Interpretationsweise als Vorgehen infrage kommen. „Denn etliches, dem der Religionsphilosoph oder der Theologe die Unparteilichkeit religiöser und theoretischer Immanenz zuspricht, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als theoretische Abstraktion der jeweiligen raum- und zeitbedingten Praxis des gesellschaftlichen Lebens" (14) wobei hier die Religion als soziologische Erhebung im Sinn des marxistischen Wissenschaftsbegriffs stets auch als Religionskritik zu verstehen ist. H. will also von innen her „in kognitiver Nächstenliebe" verstehen, ohne allerdings deshalb sich einfach neutral des Urteils enthalten zu wollen. Vielmehr will er mit in die Arena der Auseinandersetzung steigen und seine Sympathie denen zuwenden, „die korrekt gekämpft und weniger ideologisch argumentiert haben" (21).

Diesem Vorhaben wird man zwar grundsätzlich zustimmen. Gelegentlich wäre der Leser dennoch froh, wenn ihm das Urteil über die Fakten selber überlassen bliebe, ja gelegentlich fragt er sich, ob diese für das Urteil hinreichen.

So wird etwa (276) zwar behauptet, nur eine genaue Analyse könnte im verwirrenden Labyrinth der sozialistischen Reaktionen auf den Kulturkampf

klare Linie herausfinden, dann aber wird doch ein Vergleich gezogen mit dem damaligen sozialistischen Lob an regimekritische Katholiken und der Anerkennung, die „senkrechte Antikommunisten" heute dem CSSR-Führer des 1968er Frühlings Dubcek zollen. Die beachtliche Absicht, die Parallele der Studie zur Aktualität engagiert zu finden, kann vielleicht ohne eigenen Hinweis nicht immer zum Tragen kommen. Zu rasch aber sollte sie wohl nicht zur Hand sein.

Unter christlich sozialethischem Gesichtspunkt interessiert in dieser durch Register gut erschlossenen Analyse aber dann natürlich vor allem der zweite Teil, wo die Konfrontation der sozialistischen Bewegung (Lasalle und Bebel) mit den vor allem auf Bischof Ketteler zurückgehenden christlich-sozialen Aufbrüchen zur Sprache kommt.

Neben teilweise erschreckendem Unverständnis seitens kirchlicher Amtsträger (man vergleiche die allerdings nicht auf primären Quellen sondern auf einer einschlägigen Monographie von H. Grote aufbauende Darstellung des „Kirchenstreits von Dünnwald" [268–71]), wo man sich nicht einmal scheute, Teile von Briefen Kettelers zu unterschlagen, kommt hier auch der Konkurrenzneid gegenüber dieser weltanschaulich anderen Position deutlich zum Vorschein. Dieser wird auch durch gewisse Sympathiebekundungen in Anbetracht des Bismarck'schen Kulturkampfes seitens der Sozialisten (wie angedeutet) kaum verdeckt. Die in der deutschen Einheitsgewerkschaft teilweise bis heute bemerkbare Spannung hat offensichtlich hier ihre Wurzeln. Das Interesse am Wohl der Arbeiter droht da stets neu der einheitlichen Ideologie und der damit verbundenen Machtbasis hintangestellt zu werden.

Anzumerken bleibt hier aus sozialethischer Sicht, daß die durch religiöse Bindung notwendigerweise sich einstellende Relativierung von Ideologie und Macht auch für den an sich gerechten Interessen verpflichtenden Sozialismus gilt. Religionsfeindlichkeit wird damit damals wie heute an sich fragwürdig und dies hätte wohl doch etwas deutlicher thematisiert zu werden verdient. Wie anregend die Studie aber an sich ist, zeigen gerade solche Hinweise. Man erwartet daher gern die folgenden Bände.

Münster Franz Furger

Büchele, Herwig: **Christlicher Glaube und politische Vernunft.** Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. – Düsseldorf/Wien: Patmos/Europaverlag 1987; 254 S., kart. DM 28.–

Ein Grundanliegen des Buches ist es, Antwort zu geben auf die Frage: Wie kann sich die Kirche „‚konkret als Institution gesellschaftskritischer Freiheit bewähren . . ., ohne bei konkreten Fragen am innerkirchlichen Pluralismus politischer Meinungen zu scheitern und ohne indirekt doch wieder illegitime politische Ansprüche zu stellen und sich auf die Ebene der Parteienpolitik und der Interessenvertretung zu begeben'"? (11)

Herwig Büchele Sj, 1935 in Feldkirch geboren, ist Prof. für Sozialethik an der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck und Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie in Wien.

In 5 Abschnitten geht der Vf. an das Thema heran:
- Katholische Soziallehre: Erwartung und Wirklichkeit
- Ursachen der mangelnden politischen Wirkkraft der kirchlichen Soziallehre
- Grundzüge einer künftigen kirchlichen Soziallehre
- Politik aus dem Glauben
- Erkenntnisgrundlagen der christlichen Soziallehre

Der Vf. beschränkt sich mit seiner Untersuchung auf Österreich und die Bundesrepublik Deutschland in der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil.

Im ersten Abschnitt (13–25) stellt der Vf. die These auf, daß die politische Funktion der katholischen Soziallehre von ihrer strukturkonservativen Variante bestimmt ist und daß die Wirksamkeit der lehramtlichen Texte äußerst gering ist.

Im zweiten Abschnitt (26–58) zählt B. einige Gründe für die mangelnde politische Wirkkraft der kirchlichen Soziallehre auf. Es sind dies: Unverständliche Redeweise in den Dokumenten, das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, die Scheu, Konflikte auszutragen und die Ansicht, daß es nicht Aufgabe der Kirche ist, eine Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorzunehmen.

Im dritten Abschnitt kommt das zentrale Anliegen des Vf. zur Sprache. Es geht um die Frage: Wie sieht eine Soziallehre aus, „die in ihrer Allgemeinheit so reich ist, daß sie nicht nur hinsichtlich besonderer Verhältnisse relevant, sondern in sich vieldimensional ist, ohne unbestimmt zu sein?" (123).

Für die Zukunft gilt es somit, zwei Weisen von „Soziallehre" zu entwikkeln, „eine für die Fragen ‚innerhalb der Gemeinden', die zugleich ihren Bezug zur Gesamtgesellschaft mitreflektiert, und eine für die Gesamtgesellschaft und ihre Teilsysteme" (68).

Durch das Konzept einer „komponierenden Ethik", d. h. einer Ethik, die Anleitung für komponierendes Handeln gibt, sieht B. die Chance, „Normen und Aktionsvorschläge an die Gesamtgesellschaft heranzutragen, die deutlich, relevant und durch das Leben in den Kontrastgesellschaften (Anm. d. Vf.: kleine christliche Gemeinden, wie die Basisgemeinden) vor allem auch glaubwürdig sind" (84).

An den Beispielen Rüstung, Werbung und Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand werden die Methoden einer „komponierenden Ethik" verdeutlicht . (Vgl. 94–113)

Im vierten und fünften Abschnitt erarbeitet der Vf. eine theologische, d. h. biblische Grundlegung der christlichen Soziallehre. Es wird der Frage nachgegangen, was die Bergpredigt uns in den Handlungsfeldern Politik und Ökonomie zumutet und es geht um die Begründung der Kompetenz der Kirche, zu gesellschaftspolitischen Fragen inhaltlich Stellung zu beziehen.

B. ist bekannt für seinen Mut, Defizite im Bereich der Soziallehre aufzuzeigen und darüber hinaus neue, gangbare Wege zu suchen. Im vorliegenden Buch bleibt der Vf. seiner Linie treu. Wenn er Defizite der katholischen Soziallehre aufzeigt, sind sie zum einen Teil berechtigt, wie z. B. das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis und die Scheu vor Konfliktaustragung. Zum anderen Teil sind manche dieser Vorwürfe nicht haltbar. Einige Beispiele dazu:

Der Autor beschränkt sich in seiner Untersuchung zwar auf den Zeitraum nach dem 2. Vatikanum. Aber die sozialethischen Aussagen der Jahre seit „Rerum novarum" (Leo XIII., 1891) können so nicht einfach abgekoppelt werden. D. h. es kann nicht allgemein von einer geringen Wirksamkeit der Soziallehre gesprochen werden, wenn man die Diskussionen von „Laborem exercens" miteinbezieht. Das Umsetzen von Theorie in Praxis setzt einen langen Wachstumsprozeß voraus. (Vgl. 24)

Ebenso kann dem Vf. nicht zugestimmt werden, wenn er die politische Funktion der herkömmlichen Soziallehre einfach als von ihrer strukturkonservativen Seite her bestimmt beiseiteschiebt (vgl. S. 24); ebenso muß der globale Vorwurf, daß sich die strukturbewahrenden Kräfte langfristig gesehen als lebenszerstörend erweisen (vgl. S. 16), erst einmal bewiesen werden.

Eine weitere Passage bedarf der Klärung:

„Es liegt darum der Vergleich der kirchlichen Soziallehre mit einem einigermaßen unvollständigen Rechtssystem wie dem Völkerrecht nahe. Hehre Absichtserklärungen werden verkündet und feierliche Verpflichtungen zu gewaltfreien Streitregelungen werden eingegangen, wobei das Verwirklichen dieser Normen auch dort der Verantwortung der einzelnen Staaten überlassen bleibt, wo diese Normen den Interessen von Staaten zuwiderlaufen. Man kennt das praktische Ergebnis" (32).

Dazu sei angemerkt, daß man – nach logischen Prinzipien – nur gleiches mit gleichem miteinander vergleichen darf und kann. Und dies trifft in diesem Fall nicht zu. Das Völkerrecht ist Staatenrecht (mit Ausnahme des Flüchtlings- und Asylrechts). Die Soziallehre bezieht sich auf die ganze Gesellschaft und auf die Einzelnen.

Der Vorwurf, daß für die meisten Adressaten kirchliche Aussagen oft nur eine Variation von „Geräusch" sind, „weil nichts vorliegt, was die Aussagen von Lebensbedürfnissen her als bedeutsam erscheinen . . . läßt" (29), ist wohl nicht der einzige Grund für das Desinteresse vieler an den Aussagen der Soziallehre. Der Mensch von heute lebt seine Religion vielfach vom Leben her getrennt, wie es B. richtig auf S. 211 sieht, und wenn hier nicht ein Umdenkungsprozeß einsetzt, wird noch so betreffende und treffende Rede der kirchlichen Soziallehre von den meisten Christen nicht gehört und gelebt werden.

B.'s Vorschläge, wie eine „kompensierende Ethik" auszusehen hat und wie sie in der Praxis verwirklicht werden kann, sind zu bejahen. Aber, die Praxis, das tägliche Leben, lehrt uns etwas anderes. Ein Beispiel:

Der Vf. zeigt auf, wie anhand der Werbung eine heile Welt selbst von einer Chemieindustrie (deutscher Verband der chemischen Industrie) vorgegaukelt werden kann. Sein Vorschlag für die Umsetzung der Sozialethik in die Praxis: das Organisieren von Gegenwerbung (105–109). Dieses Vorhaben der kompensierenden Ethik wird als realistisch bezeichnet, realistisch „indem sie einen konkreten Mißstand herausgreift und Aufmerksamkeit für eine Gegenstrategie in der Öffentlichkeit weckt, die aus kleinen Anfängen beginnt, aber verallgemeinerbar ist. Realistisch ist das Vorhaben vor allem auch darin, daß sich sehr leicht die gesellschaftlichen Kräfte bestimmen lassen, die dafür zu aktivieren sind; vor allem auch Gruppen aus Teilen des Establishments, auf deren heimliche Komplizenschaft man immer bauen kann. Der Erfolg wird weitere Folgen haben. Neue Verbündete werden gewonnen, die nicht der ursprünglichen ‚Gesinnungs'-Gruppe angehören und sich mit anderen Begründungen engagieren. Lernprozesse werden ausgelöst, die Menschen befähigen, auch auf Veränderungen in anderen Aktionsfeldern zu drängen" (109).

Der Rezensent kann diesen Optimismus nicht teilen. Es stellen sich hier die Fragen: Wer ist fähig und gewillt, eine so angelegte Werbung zu organisieren? Wer übernimmt die Kosten? Und wer weiß, wieviel eine so angelegte Werbung kostet, wird nicht umhin können, Skepsis für die Realisierbarkeit anzumelden.

Andere Passagen des Buches zeigen die tiefe, theologische Basis des Vf.s und sind faszinierend zu lesen. (Vgl. die Kap. 4 und 5)

Der Rez. kommt zu folgendem Urteil: Im Ganzen gesehen ist das Buch ein wertvoller Anstoß zum Nachdenken und Überdenken der Aussagen der katholischen Soziallehre. Wenn auch nicht immer Realutopie, so doch eine wertvolle Hilfe, die eigene Position einmal zu durchleuchten.

Durch die einfache Sprache, den Verzicht auf einen umfangreichen Fußnotenapparat und eine gut ausgesuchte, weiterführende Auswahlbibliographie ist das Buch für einen großen Leser- und Interessentenkreis konzipiert und wird, wie schon andere Bücher des Vf., als Diskussiongrundlage für genug Zündstoff sorgen.

Fachleute allerdings werden ihre Bedenken haben.

Salzburg Gertraud Putz

Ockenfels, Wolfgang: **Politisierter Glaube?** Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. – Bonn: Inst. f. Gesellschaftswissenschaften Walberberg / Verlagsgesellschaft MBH 1987. 346 S. (Sammlung Politeia Bd XXXIII) Lw. DM 93.–

Die vorliegende Untersuchung stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung der Habil.schrift des nun in Trier als Prof. für Christliche Sozialwissenschaft tätigen Dominikaners dar. Sie ist der Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie (PT), wie sie von J. B. M e t z in verschiedenen Schriften in den letzten 20 Jahren entwickelt wurde, gewidmet. Sie beschränkt sich ausdrücklich nur auf seine Position, ohne Arbeiten seiner Schüler oder anderer Autoren der PT (z. B. Sölle, Moltmann) zu behandeln. Da die fundamentaltheologisch ausgerichtete PT und die Katholische Soziallehre (KS) sich üblicherweise auf zwei verschiedenen Ebenen der Argumentation, besonders im Hinblick auf eine gesellschaftliche Konkretion, bewegen, stellt sich das Problem, eine gemeinsame Gesprächsebene zu finden. O. beschäftigt sich daher nicht mit den sonst in der KS üblichen Themenfeldern, etwa der Wirtschaftsethik, sondern mit Grundlagenfragen, die die KS normalerweise von kirchenamtlichen Stellungnahmen bzw. deren Reflektion in anderen theologischen Disziplinen übernimmt.

O. hat seine Untersuchung so aufgebaut, daß er zu den einzelnen Themenfeldern zunächst die Position der PT darstellt, um ihr dann lehramtliche Aussagen der Päpste gegenüberzustellen. Gelegentlich werden diese Aussagen noch mit Positionen wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der PT angereichert. Die Untersuchung ist in fünf Kap. gegliedert:

Im 1. Kap. (25–49) über „KS und PT im Überblick" wird Geschichte und Programmatik von PT und KS skizziert.

Im 2. Kap. (51–78) über „PT und KS im Horizont von Neuzeit, Aufklärung und Säkularisation" wird dann die Stellung von PT und KS zur Moderne behandelt. Dabei wird vor allem die Frage diskutiert, wieweit sich in der Neuzeit und der Aufklärung originär christliche Positionen, häufig gegen den Widerstand der Kirche, durchgesetzt haben, oder ob diese Phänomene eher konträr zum Katholizismus stehen.

Im 3. Kap. über „Glaube und Welt" (79–173) wird zunächst das Menschenbild in beiden Konzeptionen angesprochen. Weitere Themen sind dabei das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Naturrecht. Ebenso wird die Problematik einer Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien durch die Theologie behandelt.

Das 4. Kap. unter dem Titel „Theologie und Politik" (175–231) geht zunächst auf den Politikbezug des monotheistischen und trinitarischen Glaubens ein. Dem schließen sich dann Fragen des Politikbezugs von Eschatologie sowie des Zusammenhangs von Eschatologie, Politik und Ethik an. Die politische Relevanz des Gottesbegriffes sowie die Problematik des Zusammenhangs bzw. der Unterscheidung zwischen Erlösung und Befreiung runden das Kap. ab.

Im 5. Kap. über „Kirche und Politik" (235–304) stehen ekklesiologische Fragen, etwa hinsichtlich der Problematik von Amts- und Basiskirche sowie die politische Funktion der Kirche bzw. die Aufgabenteilung zwischen Lehramt, Klerus, einzelnen Laien und Laienverbänden im Mittelpunkt. Ebenso wird das Verhältnis von Kirche und Staat behandelt. Abschließend werden unterschiedliche Politikbegriffe in PT und KS herausgearbeitet.

O. hat mit seiner Untersuchung eine eingehende, systematische Analyse und Aufbereitung zentraler Themenfelder in der Diskussion zwischen PT und KS geleistet. Er arbeitet an vielen Stellen zutreffend heraus, daß Begriffe und Ansätze der P T zum Teil vage sind und noch einer systematischen Entfaltung und Präzisierung bedürfen. Ebenso zeigt er auf, daß die PT bisher nur einige Aspekte des Glaubens im Rahmen ihrer Konzeption aufgearbeitet hat und etwa hinsichtlich der Schöpfungstheologie Defizite bestehen. Die aufgezeigten Schwächen liegen nicht zuletzt darin begründet, daß es in der PT bisher an einem systematisch entfalteten, geschlossenen Werk fehlt und ihre Ideen nur in Vorträgen, Aufsätzen und Aufsatzsammlungen publiziert wurden. Eine solche geschlossene Untersuchung könnte zur Präzisierung ihrer Ansätze und zur Klärung vieler von O. und anderen aufgeworfener Fragen führen. Es wäre wünschenswert, daß sich die PT dieser Aufgabe nicht mit dem Argument des raschen Wandels der geistigen Situation der Zeit entzieht.

Dabei dürfte die Frage nicht ausgeklammert werden, was, über eine Gesellschaftskritik hinaus, auch an p o s i t i v e n, gestaltenden Elementen eingebracht werden kann. Hier zeigt sich die Schwäche der PT mit ihrer Anlehnung an die „Kritische Theorie" der Frankfurter Schule. Diese hat bisher über eine Artikulation von Unbehagen über die Gesellschaft hinaus keine konstruktiven Beiträge erbracht. Daher ist sie bei den Sozialwissenschaften, wie der Nationalökonomie, die sich um die Verbesserung gesellschaftlicher Institutionen mit dem Ziel von mehr Freiheit und Gerechtigkeit für die Menschen bemühen, zu Recht weitgehend unbeachtet geblieben. Dementsprechend werden wichtige sozialethische Fragen wie Arbeit, Menschenrechte sowie Solidarität, in der Form der Institutionalisierung im modernen Sozialstaat, in der PT nicht behandelt. Die institutionenkritische Sicht beachtet nicht, daß richtig gestaltete Institutionen in der modernen Gesellschaft – auch unabhängig von den individuellen guten oder schlechten Motiven der gerade handelnden Menschen – Garanten für Freiheit und Gerechtigkeit sind. Die zentrale sozialethische Frage ist also, wie positiv zu wertende Institutionen (z. B. Grundrechte der Verfassung) bewahrt und ungerechte zu mehr Freiheit und Gerechtigkeit verändert werden können.

Wenn Christen sich besonders für Arme und Unterdrückte einsetzen sollen, was PT und KS übereinstimmend betonen, müssen sie über ein Instrumentarium verfügen, das ihnen sagt, was in einer konkreten Gesellschaft Armut und Unterdrückung heißt, wie Arme und Unterdrückte identifiziert, und wie Armut und Unterdrückung am wirkungsvollsten beseitigt werden können. Angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften liegen viele Privilegien und Ungerechtigkeiten keineswegs offen zu Tage. Die hier bestehenden Lücken der PT sind daher nicht zufällig von einigen ihrer Anhänger sowie in einigen Varianten der Befreiungstheologie mit Ansätzen des klassischen Marxismus-Leninismus gefüllt worden.

In seiner Auseinandersetzung mit der PT konstatiert O. auch einige D e f i z i t e der KS, wenn er feststellt, daß sie bisher „keine allgemeine Theorie der Neuzeit, Aufklärung und Säkularisation hervorgebracht" hat (60). Ebenso stellt er zutreffend fest: „Die KS hat eine eigene philosophisch-theologische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie nur in Ansätzen entfaltet, die bisher aber nicht systematisch rekonstruiert und ausgearbeitet worden sind" (146). Dies liegt z. T. daran, daß der weiterentwickelte Diskussionsstand in der Moraltheologie, z. B. über Naturrecht, in der wiss. Soziallehre (einschl. O.) weitgehend unbeachtet geblieben ist. Auch die These der KS, sich über das Naturrecht in einer pluralistischen Gesellschaft Gehör verschaffen zu können, trügt, wenn z. B. der Kern naturrechtlicher Aussagen, nämlich der Freiheit und gleichen Würde aller Menschen, wie schon die Abtreibungs- und Gentechnologieproblematik zeigt, bei der Definition des Menschen gesellschaftlich nicht konsensfähig ist.

Kritische Anfragen an O. richten sich auch an seine Vorgehensweise der Konfrontation lehramtlicher Aussagen mit der PT. Wenn man die Aufgabe der Theologie nicht auf die Exegese biblischer oder lehramtlicher Aussagen beschränken will, sondern diese auch in der Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Zeit nach dem Wort des Apostels Paulus „Prüft alles, und behaltet das Gute" (1 Thess 5,21) besteht, stellt der Ansatz der PT, sich mit dem Neomarxismus, vor allem der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule auseinanderzusetzen, einen legitimen Versuch dar. Ein solches Beschreiten von wissenschaftlichem Neuland hat dabei naturgemäß vorläufigen und hypothetischen Charakter, so daß die aufgezeigten Divergenzen zwischen lehramtlichen Verlautbarungen aus den letzten Jh.en und der PT in der Natur der Sache liegen. Solche Hypothesen bedürfen zunächt vor allem einer intensiven innerwissenschaftlichen Diskussion.

Angesichts der Renaissance liberaler Ideen in den Geistes- und Sozialwissenschaften und vor allem auch der politischen Praxis der USA und Großbritanniens wäre ein der PT vergleichbares Unternehmen in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus wünschenswert. Die zentrale, auf einer Metaebene zu klärende Frage wäre dann, nach welchen Kriterien legitime Formen eines „Aggiornamento" des christlichen Glaubens von einer Anpassung an den Zeitgeist mit der Gefahr der Aufgabe grundlegender Glaubenswahrheiten zu unterscheiden wären.

Für die Legitimität des Versuchs der PT spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß die PT mit dem von Metz konzipierten Synodendokument „Unsere Hoffnung" eine gewisse kirchenoffizielle Anerkennung gefunden hat. Dieses Dokument bleibt bei O. unberücksichtigt, was dazu führt, daß er der PT vorhält (217), Gott als Richter spiele bei ihr keine Rolle, obwohl in „Unsere Hoffnung" dieser Thematik ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Bei der Behandlung historischer Aspekte kontrastiert die Darstellung von O. und der PT. Während die PT eher dunkle Flecken und Fehlentwicklungen in der Kirchengeschichte herausstreicht, bevorzugt O. eine harmonisierende Darstellung.

Allerdings hätte ihm eine nüchterne Betrachtung der Entwicklung der lehramtlichen wie der wissenschaftlichen Soziallehre sowie der katholisch-sozialen Bewegung und des politischen Katholizismus in Deutschland deutlich machen können, daß Irrtümer, Fehlentwicklungen, Kompetenzüberschreitungen und Konflikte nicht ausgeblieben sind. So ist Lothar Roos z. B. der Auffassung, daß im Sozialkatholizismus des 19. Jh.s „die liberale Theorie nur in ihren negativen Aspekten, nicht aber in ihren positiven Möglichkeiten (Menschenrechte!) gesehen wird. Damit wird das echte Anliegen der liberalen Theorie verkannt und mit ihr auch die richtigen Einsichten der ‚klassischen' Nationalökonomie." (Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus, Bd 2, München 1982, 88f). Verfehlte Überlegungen zur Reorganisation einer ständischen Gesellschaftsordnung nach mittelalterlichen Vorbild werden selbst vom päpstlichen Lehramt durch Paul VI. in der Ansprache zur 75 Jahrfeier von Rerum Novarum konstatiert, wenn es heißt: Die Kirche habe „eine gewisse theoretische und historische Vorliebe für korporative und bipolare Formen überwunden". (Texte zur Katholischen Soziallehre I, 4 Kevelaer 1977, 431). Konflikte zwischen Laien und Klerikern, Hierachie und Basis sind keine Neuerung der PT oder Befreiungstheologie, sondern sie äußerten sich auch im Gewerkschaftsstreit nach der Jh.wende, im Konflikt um das 3-Klassenwahlrecht in Preußen, im Zusammenstoß zwischen Kardinal Faulhaber und Adenauer auf dem Münchner Katholikentag 1922, in Konflikten zwischen Zentrumspartei/-fraktion und den Bischöfen sowie dem Vatikan. Die von O. geschilderte Abgrenzung der Aufgaben zwischen Lehramt und Klerus, sowie Laien und Laienverbänden auf politischen Gebiet stellt eine konfliktäre Durchsetzung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche dar. Dieses gilt genauso für die Liturgische Bewegung und die Liturgiereform.

Eine selbstkritische Anfrage nach den Ursachen, weshalb die PT in der Bundesrepublik, nicht zuletzt unter Theologiestudenten, zeitweise größeren Anklang als die KS gefunden hat, hätte nicht schaden können. Vielleicht wäre dann eine unzureichende und verzögerte Rezeption der neueren KS, sowohl bei den Vertretern der Wissenschaft, die sich besonders der von ihren Lehrern formulierten Soziallehre Pius XI. und Pius XII. verbunden fühlten, als auch den Katholischen Sozialverbänden deutlich geworden, so daß nicht zuletzt der Eindruck entstand, diese könnten zu neueren drängenden sozialethischen Themenfeldern (z. B. Dritte-Welt- oder Umweltproblematik) wenig beitragen. Ein Indiz für ein überholtes Verständnis der Soziallehre bei O. könnte sein, daß er diese als „Dritten Weg" bezeichnet, was kurz nach dem Erscheinen seines Buches durch die Enzyklika „Solicitudo rei socialis" in Nr. 41 ausdrücklich zurückgewiesen wird.

Bei der Problematik eines politischen Engagements der Christen, das von der PT gefordert, von O. aber eher distanziert behandelt wird, stellt sich die Frage, ob nicht zwischen PT und KS ein Konsens möglich ist. Während die PT bei ihrer Forderung von Situationen wie in Lateinamerika und anderen Ländern der 3. Welt sowie in Deutschland von der Zeit des Nationalsozialismus ausgeht, hat O. die Situation der Bundesrepublik vor Augen, wo Kernelemente der KS wie Menschenrechte, Demokratie und Sozialstaat in der Grundstruktur der Gesellschaft verankert sind. In einer Situation tiefgreifender Verletzungen der Menschenrechte und grober sozialer Ungerechtigkeiten, die das Leben vieler Menschen bedrohen, dürfte das politische Engagement der Christen zur Überwindung einer solchen Situation ein authentischer Ausdruck und eine nachdrückliche Verpflichtung des Gebotes der Nächstenliebe sein. Ein solches politisches Engagement, besonders wenn es nicht Prestige und Macht, sondern Leiden und Verfolgung eventuell bis hin zum gewaltsamen Tod mit sich bringt, muß als zeitgerechte Form der (Kreuzes-) Nachfolge betrachtet werden.

O. ist zuzustimmen, wenn er eine weitere Diskussion zwischen PT und KS auf der wissenschaftlichen Ebene fordert und durchaus Verdienste der PT anerkennt, indem er ihr „oft größere, religiös stimulierte Sensibilität für Gegenwartsfragen, als manchen Interpreten der KS" (304) bescheinigt. Er weist zutreffend darauf hin, daß Problembewußtsein und Handlungsmotivation aber auch der Handlungsnormierung im Hinblick auf die Gestaltung der Institutionen der Gesellschaft bedürfen, was einen unverzichtbaren Auftrag einer christlichen Sozialethik darstellt.

Münster Joachim Wiemeyer

Morel, Julius: **Ordnung und Freiheit.** Die soziologische Perspektive. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 175 S., kart. DM 26.–

„Haben diejenigen Recht, die ‚Disziplinlosigkeit und Schrankenlosigkeit der neuen Generation' beklagen und nach ‚law and order' rufen – oder diejenigen, die gegen Unterdrückung und zeitlose Reglementierung kämpfen?" – die Frage, die der Vf., Ordinarius für Soziologie an der rechts- und staatswissenschaftlichen Fak. der Univ. Innsbruck auf die Klappe seines Buches drucken läßt, deutet ein Doppeltes an: Einmal und vor allem läßt sie ahnen, daß einfache Antworten nicht weiterführen; die Titelbegriffe Ordnung und Freiheit sind komplementär: Freiheit ohne Struktur entartet in die reine Beliebigkeit der Veränderung ohne Woher und ohne Ziel. Ordnung ohne Freiheit endet in lebloser Starre. Zweitens insinuiert die Frage aber auch eine gewisse Sympathie auf der Seite der Freiheit, die zwar nicht Ungebundenheit, aber eben doch eine das Reglement übersteigende Dynamik erschließt.

„Soviel Ordnung wie nötig, soviel Freiheit als möglich", der zwar pragmatische, aber gerade so altbewährte Leitsatz realistischer Sozialethik spiegelt sich hier also als „soziologische Perspektive" in einem Buch, zu dessen Begegnung der Vf. in höflicher Geste in einem ersten Teil „einlädt", um sich alsdann grundsätzlich mit der Ordnung als dem normativen Moment menschlichen Zusammenlebens zu befassen. Im dritten Teil folgen entsprechend die personalen Momente der Freiheit, die sich dabei aber selber als bemessende Norm den ordnenden Regel-Normen so gegenüberstellt, daß sich konkrete soziale Regelungen als möglich und nützlich ja notwendig erweisen (davon handelt der vierte Teil), um der „Freiheit im Sozialen" eine Zukunft zu erschließen (fünfter Teil).

Obwohl das Buch wissenschaftlich sorgfältig bearbeitet und belegt wird (25 S. Anmerkungen und Literaturangabe im Anhang belegen es), folgt der „Einladung" ein angenehmes, von heiterem Ernst der Sache geprägtes Beisammensein in der Lektüre. Entstanden aus der konkreten Lehrtätigkeit und damit im methodologischen, für die Humanwissenschaften typischen Bewußtsein, Sachwissen in einem Werthorizont vermitteln zu müssen und doch den Studierenden nicht über die größere Fachkompetenz vereinnahmen zu dürfen, bietet diese Studie zum Thema einer Optimierung von Freiheit in und dank Ordnung zugleich eine Art Einleitung in Grundbegriff, Denkweisen, Grenzen und anthropologische Voraussetzungen (vgl. dazu das knappe aber instruktive Sachregister) dieser Sozialwissenschaft. Hart am konkreten Beispiel erläutert, bietet sie Ideologiekritik ohne Wertskepsis. Dem humanen Anliegen so verpflichtet ist eine solche Selbstdarstellung von Soziologie im Vollzug dann auch für die Sozialethik als Teil der Moraltheologie ungemein relevant. Denn wenn Erlösung etwas mit Befreiung des Menschen von Zwängen zu tun hat, kann mit einer Ordnung, die als Regelsystem sich selbst zu genügen begänne, wirklich nur „etwas nicht in Ordnung sein".

Münster Franz Furger

Rebell, Walter: **Psychologisches Grundwissen für Theologen.** Ein Handbuch. – München: Chr. Kaiser 1988, 288 S., kart. DM 49.–

Der Vf. ist für die Aufgabe seines Buches doppelt qualifiziert: Als Diplompsychologe unternimmt er in dem ersten Hauptteil einen „Überblick über die Arbeitsgebiete und Richtungen der Psychologie", deren fast unübersehbare Fülle von über 300 Methoden er geschichtlich und systematisch mit sorgfältig gesetztem Schwerpunkt in der Bedeutung für die praktische Theologie und Seelsorge darbietet.

Die Psychologie teilt der Vf. nach Studien- und Prüfungsordnung in ihre Hauptfächer ein, nämlich die allgemeine Psychologie, die Entwicklungspsychologie, die Persönlichkeitspsychologie einschließlich ihrer Tests, die Sozialpsychologie einschließlich Gruppen(dynamik), die pädagogische Psy-

chologie und die „klinische Psychologie", deren enger Rahmen von 36 S. über 300 Psychotherapiemethoden wenigstens zusammenfassend genannt und zutreffend beurteilt werden.

Den Begriff der Psychologie faßt er dabei so weit, da er nicht nur die Wege der Tiefenpsychologie und die Schulen der Psychotherapie einbezieht, sondern auch unter dem Stichwort Psychopathologie weite Gebiete der Psychiatrie, der Geisteskrankheiten einschließen will.

Der zweite Hauptteil berichtet, wie die psychologischen Erkenntnisse in der theologischen Praxis angewandt werden können und sollten:

Die Religionspsychologie (mit den Arbeiten von Girgenson und Gruehn und die Religionspsychopathologie werden ausführlich und mit dem Problem der „ekklesiogenen Neurosen" auf der Grundlage der Forschungen des Referenten behandelt (150–165).

Pastoralpsychologie, Psychotherapie und Seelsorge werden mit ihren Hauptvertretern genannt und miteinander verglichen (168–182), dabei wird die Transaktionsanalyse des „simplen Hedonismus" entlarvt (182–183). Ein negatives Beispiel autoritativer pastoralpsychologischer Seelsorge wird mit einem positiven der Gesprächspsychotherapie von Rogers verglichen (188–197), doch sind dem Rezensenten nicht minder negative von Rogers' „non directive counselling" bekannt. Damit wird die Grundthese des Vf.s unterstrichen: die seelsorgerliche Gesprächsführung liegt mitsamt ihrer Ausbildung im argen und bedarf dringend der Erneuerung, die nicht ohne sorgfältige Ausbildung möglich ist.

Mit Recht weist der Vf. in diesem Zusammenhang auf die noch immer maßgebenden Bücher des früheren Berliner Nervenarztes und Psychologen Fritz Künkel hin (198). Mißgriffe der „Gruppendynamik" werden gegeißelt (199–206).

Eine neue Form der Gruppenseelsorge, das „Bibliodrama" nach H. Petzold will biblische Inhalte spielend darstellen und für den einzelnen fruchtbar erfassen lernen, z. B. einen Streit zwischen den Anhängern des Paulus und solchen des Jakobus (218–222).

Anhand der Arbeiten von Theissen und von Drewermann wird die Bedeutung der Psychologie für das häufige Verstehen und Verkündigen der Heiligen Schrift deutlich gemacht. Auch im Lichte der Transaktionsanalyse läßt sich die Haltung manches Predigers besser verstehen (258–263).

Auf eine zusammenfassende Auswertung der Hauptergebnisse seines Werkes verzichtet R., vielleicht weil es ohnehin ungemein straff geschrieben ist.

Das Buch ist ein großartiger Wurf. Es gelingt ihm durch den Mut zur Kürze in die unübersichtliche Fülle der Begriffe und Methoden eine überschaubare Ordnung zu bringen, die dem Theologen erlaubt, sich zurechtzufinden und auch – nach einiger Erfahrung – Stellung zu beziehen.

Einige Anmerkungen zu Einzelheiten und ein grundsätzlicher Wunsch bleiben dann hinzuzufügen. Das Buch setzt sich, wie es heute als modern gilt, für die „Ambiguitätstoleranz" ein, also für die „Fähigkeit, daß man in der Haltung des Suchens bleibt" (171). Paulus bezeugt eine überwältigende Heilsgewißheit (z. B. „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ... mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn." Röm. 8,38). Hier dagegen wird ein Toleranzbegriff vertreten, der auf Lessing zurückgeht. Es sind aber die entscheidenen Unterschiede, die Lukas (4,12: „Es ist in keinem anderen Heil") und Paulus so gewiß machen, daß wir nur mit ihrem ansteckenden Glauben in der Seelsorge den vielen Auswegsuchenden den notwendigen Halt vermitteln können.

Eine andere Bemerkung scheint nach lebenslanger Erfahrung in beiden Bereichen notwendig: Gewiß überschneiden sich die beiden Kreise von Psychotherapie und Seelsorge, aber keinesfalls dürfen wir mit Stollberg die Seelsorge als kirchliche Psychotherapie ansehen. Die Heilung von seelischen Erkrankungen kann sich als Folge der Seelsorge einstellen, ist aber nicht ihr Hauptziel. Und wenn die Seelsorge sich politischer Methoden bedient, statt am Wort Gottes ausgerichtet zu bleiben (das die Seelsorge nicht ständig im Mund führen muß), dann unterscheidet sich eine fromme Kurpfuscherei ihrem Wesen nach kaum von einer andersartigen, aber nicht minder bedenklichen Verwechslung der Ziele und Wege.

Hier vermißt der Leser eine weitergehende Klärung der Begriffe von Psychotherapie und Seelsorge, aber auch von gesund und krank. Unter den Psychotherapiemethoden findet sich an zwei Stellen die Hypnose genannt. Das wird jedoch ihrer gegenwärtigen Bedeutung als einer der Hauptpsychotherapiemethoden der Welt nicht mehr gerecht, zumal sich zahlreiche Grenzgebiete zur Seelsorge und anderen religiösen Fragen ergeben.

Ein grundlegender Einwand aber muß der Behandlung der Depressionen in diesem Buch gelten. Sie lassen sich nicht einem Oberbegriff der Neurosen zuordnen (118), sondern gehören dem Bereich der Psychiatrie zu (der in diesem Buch ohnehin viel zu wenig berücksichtigt wird) und bedürfen fast stets der antidepressiven pharmakopsychiatrischen Behandlung. Sie wird in dem Buch nicht erwähnt.

Die Depressiven aber bilden auch in der Seelsorge eine der häufigsten Gruppen der Ratsuchenden. (In unserer Telefonseelsorge sind es noch immer seit der Gründung vor 33 Jahren und in unserer Ärztlichen Lebensmüdenbetreuung ein Drittel der Patienten.) Die Hälfte von ihnen sind in Selbstmordgefahr, und darum kommt dieser Frage eine buchstäblich lebenswichtige Aufgabe zu.

Über die Seelsorge an Drepressiven schrieb kürzlich Frau Ingrid Weber-Gast ein vorbildliches Buch: Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst: Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 4. Aufl. 1980, 109 S.) Von den vorbildlichen Erkenntnissen dieses Buches wünschen wir uns in einer Neuauflage des vorliegenden Handbuches möglichst viel aufgenommen und berücksichtigt.

Das Buch darf also bei kritischen Lesern auch einige Wünsche wecken, die jedoch insgesamt den hervorragenden Gesamteindruck des Buches nicht trüben können: hier liegt erstmals eine sachkundige und umfassende Gesamtübersicht über die Forschungsbereiche und Anwendungsgebiete der modernen Psychologie vor (bei zurückhaltender Erwähnung der seelsorgerlichen Parallelen), die für den Pfarrer als psychologischen Laien ein unentbehrliches Grundlagen- und Nachschlagewerk bietet.

Berlin Klaus Thomas

Erstverkündigung heute. Hg. von Paul Zepp. – Nettetal: Steyler Verlag (1985) 241 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 34), kart. DM 29,50

In diesem Buch sind sieben Vorträge zusammengestellt, die im Rahmen einer Studienwoche an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin über das durch „Evangelii Nuntiandi" neugeprägte Thema „Erstverkündigung" (prima nuntiatio) gehalten wurden.

In dem 1. Beitrag bietet K. Müller eine Bestandsaufnahme über „Sinn und Stellenwert der Erstverkündigung in der heutigen missionstheologischen Diskussion".

Ausgehend von der durch die Verlautbarungen des Vatikanum II erneut ins Blickfeld gerückten „missionarischen Dynamik" als wesentliche Bestimmung der Kirche – auch wenn diese Verlautbarungen leider immer noch nicht entscheidend dazu beigetragen haben, „das Feuer, das sich im Konzil entzündet hatte, wachzuhalten und den nachkonziliaren Diskussionen als tragendes Fundament zu dienen" (9) – analysiert der Vf. dann die besonderen Akzente des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi" Papst Pauls VI., das weit über den römisch-katholischen Raum hinaus positives Echo fand. Entscheidend in diesem päpstlichen Dokument ist die Tatsache, daß Evangelisierung als „jene Tätigkeit, durch welche der wahre Glaube bei den Nichtchristen und bei den Christen vertieft wird" (11), verstanden wird. „Glaubenserweckung und Glaubensvertiefung beschreiben umfassend die inhaltliche Bestimmung der Sendung der Kirche. Dennoch läßt sich ein verbreitetes Unbehagen an der Mission („Sendung") nicht übersehen, wie der Vf. an einschlägigen Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis dokumentiert. Dem Vf. ist dabei eine gewisse Wehmut anzumerken, auch wenn er eine Pioniermission wie in den vergangenen Jh. heute zu Recht nicht mehr als geeignet ansieht. Quasi als Gegenreaktion auf dieses Unbehagen konstatiert der Vf. die große Vitalität der sogenannten „jungen Kirchen" außerhalb Europas und Nordamerikas. Sie wird mit Zahlen belegt, die jedoch eine doppelte Sprache sprechen: Sie sind Anzeichen von Wachstum und zugleich eine Herausforderung zur Besinnung auf den Sinn der Erstverkündigung.

Den „Sachverhalten und theologischen Begründungen" dieser Erstverkündigung geht G. Schneider im NT nach. Hier stehen die Verkündigung Jesu und die Missionstätigkeit des Apostels Paulus im Mittelpunkt der Ausführungen.

H. Döring erläutert im Anschluß daran die Bedeutung der Erstverkündigung als „Selbstvollzug" der Kirche.

In einem fundamentaltheologisch recht interessanten Überblick wird die hier zur Diskussion stehende Problematik von verschiedenen Gesichtspunkten her beleuchtet. Eingeführt durch einige Bemerkungen zum Diskussionsstand auf evangelischer und katholischer Seite konzentrieren sich die Überlegungen zum Thema auf die sakramentale Struktur und Grundbestimmung der Kirche als Grundlage für die zentrale missionarische Tätigkeit. Hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang die heilswirkende Präsenz Gottes in der „Zeichenfunktion" und in der „Ausdrucksfunktion" der Kirche als Sakrament des Heils (42ff.). Wenn damnach die Erstverkündigung als „erste Grundfunktion oder Kirche" genannt wird, dann deswegen, weil die eigentliche theologische Dimension der missionarischen Tätigkeit die

Verkündigung des Wortes Gottes ist und nicht die bloße Ausweitung einer soziologisch weltweit erfaßbaren Plausibilitätsstruktur (50–60). „Erstverkündigung" kann daher auch nicht nur als „Primärsozialisation" verstanden werden (58).

Dem ökumenischen Aspekt des Problems im Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Evangelikalen ist der Beitrag M. Lehmann-Habecks gewidmet, der Analogien zu dem durch „Evangelii nuntiandi" geprägten Begriff „Erstverkündigung" herausstellt.

Knapp, aber präzis skizziert N. Wolf die „missionarische Weltlage" in Zusammenhang mit theologischen, gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die weltweit die „Erstverkündigung" in eine neue Situation gebracht haben. Der Vf. begnügt sich nicht damit, diese Tatsache nur als Krisenerscheinung, sondern auch als Möglichkeit zu bewerten, ein neues Verständnis zu gewinnen, aus dem dann neue Ansätze im Blick sowohl auf die Träger als auch auf das Gebiet der missionarischen Tätigkeit erwachsen sollen.

Einen Rückblick auf die theologischen Ansätze und Strömungen, die bis zum Vatikanum II den Missionsgedanken geprägt haben, bietet H. Rzepkowski anhand einiger Ereignisse und Gestalten der Missionstheologie. Erinnert wird u.a. an das Vatikanum I, an die sogenannte „Warneck-Ära" (auf evangelischer Seite) und an J. Schmidlin, den Vater der katholischen Missionswissenschaft.

Das Buch schließt mit einer „Anfrage an die Dritte-Welt-Theologie" ab (125–141). In diesem in drei Schritten ausgearbeiteten letzten Beitrag befaßt sich der Vf., H. Waldenfels, zunächst mit der „Sinnbestimmung heutiger Erstverkündigung". Diese läßt sich heute nicht mehr in einem monolithischen Denksystem erfassen. Sie ist vielmehr im Rahmen einer pluralistisch denkenden Weltzivilisation von verschiedenen Faktoren bestimmt. Von dieser Verständnisgrundlage her wird die Dritte-Welt-Theologie als kontextuelle Theologie mit unterschiedlichen Akzentuierungen nach Kontinenten und Schwerpunktthemen kurz dargestellt und schließlich dann versucht, das Verhältnis der Erstverkündigung zu dieser Theologie zu bestimmen.

Insgesamt stellt das Buch einen guten Überblick über das Rahmenthema dar, auf das es sich neu zu besinnen lohnt.

Münster Kossi J. Tossou

Ethik der Religionen – Lehre und Leben. Band 3: Gesundheit. Unter Mitarbeit von H.-J. Becken, P. Gerlitz, K.-H. Gottmann u. a. hg. von Michael Klöckner und Udo Tworuschka. – München/Göttingen: Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 189 S., kart. DM 19.80

Autoren verschiedenster wissenschaftlicher Herkunft präsentieren Definitionsversuche und Stellenwerte der menschlichen Gesundheit sowie praktische Vorschläge zur Gesundheitssicherung in Judentum (9–33; Autor: Janos Paál), Katholizismus (34–52; Friedrich Trzaskalik), Protestantismus (53–68; Adolf Köberle), Islam (69–90; Monika Tworuschka), Buddhismus (91–109; Karl-Heinz Gottmann), Japanischen Neureligionen (110–121; Peter Gerlitz), Afrikanischen Stammesreligionen (122–135; Hans-Jürgen Becken) und ausgewählten kleineren Religionsgemeinschaften (136–153; Udo Tworuschka). „Überlegungen zum Verhältnis von Gesundheit und Religion(en)" (154–173; Michael Klöcker/Udo Tworuschka) schließen die Darstellung ab. Es folgen „Anmerkungen" (174–187), ein „Vergleichendes Themenregister" (188–189) und ein „Verzeichnis der Mitarbeiter" (190).

In klarer Sprache und flott-beredtem Stil geschrieben, versteht sich der Bd „nicht nur als Ergänzung, sondern auch als Konkretisierung der gängigen Ethik-Standardwerke" (7, Vorwort der Hg.). – Manche Behauptungen, die in ihrer Form vielleicht durch Zeitdruck der Vf. bedingt sind, sähe man gern näher erläutert. Z. B. ist es mißverständlich, Seneca mit der hier nicht relevanten Bemerkung: „Er bejahte den Selbstmord als Befreiung aus dem Leibeskerker" (43) als Anreger einer christlichen Körperabwertung zu kategorisieren mit dem Schluß: „Das heißt: irdische Gesundheit, die auch den Körper miteinschließt, wurde nicht geschätzt; Maßnahmen zu ihrer Erhaltung hatten zu unterbleiben" (ebd.) – hat Seneca doch wohl eher der Gesundheit zwar einen niedrigeren Rang als Werten wie Weisheit, Seelenruhe etc. eingeräumt, sie gleichwohl aber nicht mißachtet. – Im Kap. über Gesundheit im Islam wird behauptet, daß Muslime gern „am christlichen Sündenverständnis u. a. das [kritisieren], was T. Moser als ‚Gottesvergiftung' und A. Görres als katholische Entartung beschrieben haben" (70). Leider arbeitet die Vf.in hier mißverständlich und ungenau, indem nur allgemeine Aussagen bzw. isolierte Zitate aus Sekundärliteratur verwertet werden, dem christlichen Sündenverständnis selbst aber wird das Wort nicht erlaubt. – Ferner scheint mir wahllos interpretiert, daß die Universalreligion im Gegensatz zur Volksreligion den Menschen „vom [...] Heil isoliert" (155) sieht. Der Standort, von dem aus eine solche Deutung unternommen werden kann, ist doch zu willkürlich gesucht. Ist der Adressat der Religion von ihrem Wesen her nicht immer zunächst der Heillose, dem nun ein Heilsweg angeboten wird?

Diese kritischen Anmerkungen wollen dennoch nicht über den begrüßenswerten Versuch der Hg. und Vf. hinwegsehen, den Gehalt der Religionen zum Thema „Gesundheit" mit Fleißarbeit griffig aufzubereiten.

Münster Georg Girschek

Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, hg. v. Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Walbert Bühlmann, Adel Theodor Khoury, Martin Kämpchen, Arnold Angenendt. – Altenberge: Telos Verlag 1988. 145 S.

Die in diesem Sammelband enthaltenen Beiträge sind auf der Fortbildungstagung des Verbandes katholischer Religionslehrer an Gymnasien in West- und Norddeutschland e. V. 1987 in Limburg vorgetragen worden.

Auch wenn – das Wort sagt es bereits – Weltprobleme umfassend sind, ist in den einzelnen Religionen nicht überall das nötige Problembewußtsein vorhanden. Als zentrales Weltproblem wird in den drei behandelten Weltreligionen Christentum (W. Bühlmann, 17–49), Islam (A. Th. Khoury, 50–79) und Hinduismus (M. Kämpchen, 80–104) der Frieden angesehen, wohingegen die Relevanz der Umweltproblematik weder im Islam und noch weniger im Hinduismus als solche erkannt ist. Auch bzgl. der Entwicklungshilfe gehen die Interessen im Raum der genannten Religionen auseinander: Während das Bewußtsein der Christenheit in bezug auf die Notwendigkeit der Entwicklungshilfe für die Länder der Dritten und Vierten Welt in den letzten Jahrzehnten geschärft worden ist, kennt der Islam volle Solidarität nur unter Muslimen; der Hindu beschränkt sie gar vornehmlich auf die eigene Familie, die Kaste und das Dorf, und das trotz der 1947 durch die indische Verfassung verfügten Aufhebung des Kastenwesens.

In seinem Beitrag „Was tut ihr da Besonderes?" kontrastiert A. Angenendt abschließend aus historischer Perspektive die Botschaft Jesu mit dem Gesetz des genauen Ausgleichs, der Gabe und Gegengabe, in früheren Epochen (105–145).

Insgesamt geben die einzelnen Beiträge erwägenswerte Anregungen und Verstehenshilfen für jene, die sich im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts, der Gemeindekatechese oder der Erwachsenenbildung mit den großen Weltproblemem befassen.

Würzburg Ludwig Hagemann

So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 368 S. (GTB Siebenstern 785) kart. DM 34.–

Das islamische Recht stützt sich auf vier Quellen, den Koran als das unerschaffene Wort Gottes, die Propheten-Traditionen (Hadith), den Analogieschluß (Qiyas) und den Konsens der Gemeinde (Idjmà). Während es sich bei den beiden letztgenannten Quellen im Grunde um rechtliche Techniken handelt, sind Koran und Hadith kanonische Texte. Als mit dem Tode des Propheten Muhammad 632 die Offenbarung des Korans abbrach, stellte dieser den Muslimen heilige Text eine Richtschnur für deren religiöses, soziales, wirtschaftliches und politisches Leben dar. Er reichte jedoch nicht für alle Lebensumstände der in einem ständigen Wandel befindlichen Gemeinde der Muslime aus. Vieles war im Koran nicht thematisiert worden, was für die Gläubigen in ihrem stetigen Bemühen um ein Gott wohlgefälliges Leben wichtig erschien. In dieser Situation gewann die Tatsache eine besondere Bedeutung, daß der Prophet nach muslimischer Auffassung ein von Sünden freier Mensch war. Sein Vorbild (Sunna) war es, dem man nacheiferte. Daher begann man, Informationen über das Verhalten Muhammads, seine politischen und rechtlichen Entscheidungen und seine gesamte Lebensführung zu sammeln und zusammenzustellen. Auf diese Weise entstand ein Corpus von Informationen, die für die Muslime Vorbildcharakter erhielten und noch heute besitzen. Dies Corpus hat nicht die Autorität des Korans, was aber ohne Bedeutung ist, da die Traditionen dem Buch Gottes nicht widersprechen. Sie decken jedoch einen großen Bereich des täglichen Lebens der Muslime normativ ab, den der Koran nicht behandelt. Wir haben damit im übrigen auch eine hervorragende Quelle der früh-islamischen Kulturgeschichte vor uns, wie sie für kaum einen anderen kultur-historischen Bereich vorhanden ist. Das ist in mancherlei Hinsicht genutzt worden. Man denke nur an

die zahlreichen, von Hans Wehr angeregten Dissertationen über die materielle Kultur und die Gesellschaft des Frühislams.

Angesichts der Bedeutung der Hadith-Sammlungen muß es verwundern, daß es zwar zahlreiche deutsche Koran-Übersetzungen gibt, eine vergleichbare Arbeit im Bezug auf die Prophetentraditionen bisher aber noch nicht geleistet worden ist. Ursache dafür mag vielleicht die Tatsache sein, daß die Gesamtheit aller Prophetentraditionen etliche Tausend Seiten ausmacht und die Frage der Auswahl außerordentlich kompliziert ist. A. Th. Khoury hat diese schwierige Aufgabe auf sich genommen und bewundernswert gelöst.

Er gibt zunächst einen Überblick über die Bedeutung, Entstehung, die Überlieferungsgeschichte und Kritik, sowie die Hauptthemen der Prophetentraditionen. Zum besseren Verständnis des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs folgt eine kurze Einführung in den Islam als religiöses System, wobei auf seine Gottesvorstellung und sein Weltverständnis eingegangen wird, der Totalitäts- und der Universalitätsanspruch des Islams nicht unerwähnt bleibt und das Verhältnis von Christen und Muslimen behandelt wird. Dieser Einleitung folgt dann eine Textauswahl, die das gesamte Themenspektrum der Hadith-Literatur umfaßt. Der Leser lernt Texte zu den Themen Glauben, Gott und Muhammad kennen. Er erfährt etwas über die „Ausführungsbestimmungen" der durch den Koran festgelegten Glaubenspflichten des Gebets, Almosengebens, Fastens und der Pilgerfahrt. Einen wichtigen Bereich der Hadith-Literatur machen Fragen von Ehe und Familie aus. Auch er wird in dieser Zusammenstellung berücksichtigt, das Richteramt wird besprochen, die heikle Frage des „Heiligen Kriegs" nicht ausgespart. Ergänzungen zu den im Koran festgelegten Strafbestimmungen bei Apostasie, Tötungsdelikten, Diebstahl, Sexualdelikten und dem Konsum von Wein werden ebenfalls dargestellt. Dem folgen Themen aus dem Bereich der Ethik. Den Abschluß bilden einige schöne Beispiele von Gebeten Muhammads.

Die gesamte Auswahl überzeugt ob ihrer Repräsentativität der ausgewählten Themen. Sie ist in ein angenehmes, gut lesbares Deutsch übertragen und mit den notwendigen Quellenangaben versehen, die es dem Fachmann leicht machen, mit den üblichen Hilfsmitteln die entsprechenden Belegstellen aufzusuchen. Es ist nicht zu erwarten, daß sich jemand in Zukunft jene unendliche Mühe der Sichtung der Hadith-Literatur machen wird, für die wir A. Th. Khoury aufrichtigen Dank wissen. Schon jetzt wird man feststellen können: Wir haben es mit einem Standard-Werk zu tun.

Münster Peter Heine

Behre, Maria: **„Des dunkeln Lichtes voll"** – Hölderlins Mythokonzept Dionysos. – München: Wilhelm Fink Verlag 1987. 283 S., kart.

1. Der aktuelle Kontext: Mythenrezeption der Gegenwart: Die Beschäftigung mit dem Mythos hat in den Geisteswissenschaften – von der Theologie und Philosophie über die Literaturwissenschaften hin bis zur Kunstwissenschaft und Architektur – Konjunktur. Glaubte die klassische Aufklärung sich darüber versichert zu haben, daß i. S. der programmatischen Geschichtsformel „Vom Mythos zum Logos" ein ultimativer, irreversibler Sprung vom bloß Märchenhaften zum rein Vernünftigen getan sei, regt sich schon im späten 18. Jh. – auch bei durchaus der Aufklärung verpflichteten Geistern – daran Zweifel. In den Anstrengungen des Subjekts um Vergewisserung seiner selbst wird für die „Arbeit am Mythos" eine genuine, anhaltende Leistung gesehen, derer der Logos, will er nicht einer Selbsttotalisierung verfallen, gedenken muß.

Für Herder etwa hat die Beschäftigung mit dem Mythos den Sinn einer „poetischen Heuristik", in der der Mythos – gleichsam als eine Hieroglyphe menschlichen Bewußtseins – wie dann Forster formuliert, als „neugeprägte Bilder des Möglichen wieder in Umlauf" gebracht werden soll. Für die, die sich im Kontext der Neuzeit „immer noch" mit dem Mythos beschäftigen, ist die Überzeugung gemeinsam, daß der Mythos für die späteren Fragen transportiert, die, selbst wenn die ursprünglichen Antworten obsolet geworden sind, den geschichtlichen Sinn bewegen und produktiv in Unruhe halten. Auch die gegenwärtige Rezeptionsforschung verfolgt das Wirkpotential des Mythos als „Leitfossilien" umfasssenden menschlichen Selbstverständnisses, wie nämlich mythische Gehalte fern ihres Ursprungs immer wieder als Motive des menschlichen Sinnhorizonts aufgegriffen, an- und umverwandelt werden.

2. B.s Ansatz einer Hölderlin-Interpretation: Ein deutscher Dichter, Philosoph und Theologe der Neuzeit, bei dem eine höchst reflexive, künstlerisch-produktive und auch existentiell bedeutsame Beschäftigung mit der An- und Umverwandlung des Mythos vorliegt, ist ohne Frage Friedrich Hölderlin. Dies eindringlich wiederum in die Diskussion der gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Mythenrezeption gerückt zu haben, ist Absicht der vorliegenden Arbeit, die – vom Cusanus-Werk gefördert – 1985/86 von der Phil. Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde. Hölderlin soll als „Mythopoet" ernst genommen werden, für den Dionysos – als poetisches und philosophisches Mythologem – von zentraler konzeptueller Bedeutung für das Gesamtwerk ist (7f).

Historisch und systematisch läßt sich die Vf.in von Nietzsche als „Wegweiser" (259) den Anstoß geben, Hölderlin über Dionysos zu verstehen (8ff). Zwischen den beiden Dichtern bestehe eine „Geistesverwandtschaft" (15f), für beide sei das Bild- und Deutepotential „Dionysos" eine regelrechte Denk-, Kunst- und Lebensform (20f), die in Anschauung und Begriff die Erfahrung der Individuation ermögliche.

Daß Dionysos tatsächlich diese (eigentlich schon eher: die!) zentrale paradigmatische Bedeutung für die Konstellation des gesamten Hölderlinschen Werkes (z. B. 23) habe, versucht B. durch mehrere triftige Perspektiven aufzuweisen. Historisch-biographisch etwa habe sich der Dichter ein Leben lang am Deutepotential des Mythologems abgearbeitet, Spuren davon – dies wird die Vf.in auch dann am Textmaterial zeigen (63ff) – ziehen sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. „Dionysos" sei in einer genetischen Entfaltung als „Programm" (252), das Ästhetik, Philosophie, Theologie und politisches Denken Hölderlins durchdringt, zu verfolgen. „Dionysos" sei insofern hermeneutischer Konvergenzpunkt, von dem her und auf den hin vielfältige interpretatorische Inblicknahmen zusammenzuführen seien.

B. nennt diese hermeneutische Zentralkategorie „Mythokonzept Dionysos", so auch der Untertitel der Diss. Der Begriff „Mythokonzept" zielt auf das „sinnlich erfaßbare Bild eines denkerisch erfaßbaren Begriffs" (39), auf die Einheit „intellektueller und naturaler Anschauung" (259), die sich im Fall des Dionysischen hin auf eine Bildwelt konkretisiert, die z. B. Wein als Einheit eines Natur- und Kulturphänomens, als Einheit von Göttlichem und Irdischem bestimmt.

3. Aufbau der Untersuchung: Soweit im Kern der methodisch-hermeneutische Zugriff B.s.

Der Vollzug des Gedankens baut sich in der Untersuchung wie folgt (s. 13f) auf: Als wirkungs- und forschungsgeschichtlicher Ausgangspunkt wird zunächst Nietzsches Konzept des Dionysischen als Rezeptionshintergrund der Entdeckung des „Mythokonzepts Dionysos" bei Hölderlin exponiert. Sodann erfolgt eine Entwicklung des Begriffs „Mythokonzept". Dem schließt sich die Darstellung der Rezeptionsgeschichte des Dionysos-Mythologems in Philosophie und Literatur vor Hölderlin an. Die Vf.in schlägt darin einen Bogen von antiken Konstellationen bis zum frühen 18. Jh. und schließlich bis zur Klassik, um mit den Antike-Konzepten der Stiftskameraden Hölderlins, nämlich Hegel und Schelling, an das Hölderlinsche Werk anzuschließen. Dieser motiv-, begriffs- und problemgeschichtliche Längsschnitt vermochte den Rezensenten besonders zu überzeugen und macht das Buch auch für Theologen und Philosophen lesenswert. Sodann konzentriert sich der Blick auf Hölderlin: Der genuine Ansatz des Dichters wird im Rahmen einer systematischen Orientierung der Textbeobachtungen im Blick auf die Bindung an Natur- und Kulturerfahrungen im Kontext des Weinmotivs und durch Veranschaulichung systematischer produktionsästhetischer Kategorien verdeutlicht (63ff). Vier konkretisierende Durchgänge sollen die Gehalte entbindende, produktive hermeneutische Kraft des methodischen Zugriffs unter dem Leitmotiv des Dionysos „unter Beweis stellen" (13):

– in einem „mythophysischen Motivfeld" (Kap. 3.1: „Der Wein und sein Gott": Weinkultur-, trinken und -wirkung in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen des einzelnen mit und in der Gemeinschaft, Weinkult des Dionysos u. a. m.),
– in der „mythopoetischen Heuristik" (Kap. 3.2: Fünf Mythenelemente des Dionysischen werden als strukturbildend für Hölderlinsche Texte herausgearbeitet: Zeit des Lebenslaufes in Zeugung, Kindheit und Wanderung / Rhythmus der Natur / Kult als Austragen der Nähe und Ferne zum Göttlichen),
– in einer „mythophysischen Hermeneutik" (Kap. 3.3: Als gemeinsamer Nenner der Dionysischen Erfahrung wird der Gesichtspunkt der hermeneutischen Zeitigung, d. h. ein Hervorbringen im Prozeß der Reifung, expliziert; „gezeitigt" werden im Kontext des Dionysos z. B. Gottesbilder, Naturerscheinungen, Naturanschauungen, Kunstorte, Sprachformen, Gemeinschaftskonstituion),
– in einer „mythopoetischen Interpretation" (Kap. 4: Hier werden exemplarische Interpretationen aus dem Gesamtwerk im Lichte des „Mythokonzepts Dionysos" gegeben: Gedichte der verschiedensten Phasen, zum Briefroman „Hyperion", zum „Empedokles"-Drama, zur „Antigonä"-Übersetzung).

4. Kritische Würdigung: Der Rezensent kann den Einzelinterpretationen der breiten textauslegenden Kap. 3 und 4 im großen und ganzen folgen, hier liegen die eigentlichen Stärken der Untersuchung, hier vermag die Vf.in ihr fundiertes, solides und durch den spezifischen Akzent der Arbeit pointiertes literaturwissenschaftliches Handwerkszeug zur Anwendung bringen. Dankbar

nimmt man auch die Strukturierung komplexer Problemstellungen Hölderlins in übersichtliche Schemata (etwa zum „Wechsel der Töne", 113; eine „Erdkarte" der mythischen Topologie Hölderlins, 128; zu Gedankenentwicklungen in den großen Gedichten u. a. m.) zur Kenntnis, – ein Angebot an den Leser, das in der germanistischen Wissenschaft leider außer Mode gekommen ist. Dankenswerterweise gibt B. in einem „Schluß-Kapitel" noch einmal einen rückblickhaften Überblick (259ff) über den Duktus des Erarbeiteten.

Folgende kritische Anfragen wären aus der Sicht des Rezensenten an B. zu richten:

Sich einen Zugang zu Hölderlin über einen anderen, späteren Dichter (hier: Nietzsche) geben zu lassen, hat auf den ersten Blick etwas Faszinierendes. Es ist jedoch zu fragen: Ist die „Analogie" (19) zwischen beiden nicht eine, bei der die Differenz stärker als die Identität wiegt? Kann B., obwohl gewisse Differenzen der „Geistesverwandten" konstatiert werden (19), so weit gehen zu sagen, die „literarisch-philosophische Fassung des Dionysischen bei Nietzsche determiniere die Betrachtung der Dionysos-Gestalt bei Hölderlin"?(!) (15) – Gibt es wirklich e i n e n exklusiv favorisierbaren – so der Eindruck, den der Leser über 260 Seiten der Lektüre bekommen muß – Zugang zu Hölderlin, der eine Gesamtschau des Werkes (7, 23, 261, 40, 21) strukturiert, und ist diese zentrale Kategorie in Dionysos gegeben? Liegt in diesem Exklusivanspruch nicht eine Überforderung eines – zugegebenermaßen wichtigen – Motivs vor? Liegen bei Hölderlin nicht neben der antikmythischen Motivik – im spannungsreich-produktiven Wechselverhältnis – auch gewichtige Einflüsse der aufklärerischen Philosophie (z. B. die folgenreiche Auseinandersetzung mit Kant, dem „Moses der Nation" oder mit Schillers Kunsttheorie) und christlicher Theologie vor?

Der eben zuletzt genannte Aspekt sei – mit Blick auf den eher theologisch gebildeten Adressatenkreis dieses Rezensionsorgans etwas deutlicher angerissen: Die perenne Frage, ob Hölderlin ein „christlicher Dichter" sei (wenn es so etwas überhaupt gibt), sei hier gar nicht grundsätzlich gestellt oder gar beantwortet. Dennoch ist korrigierend entgegen der (Über-?)Pointierung des Dionysos-Motivs bei B. festzuhalten, daß christliche Theologie – freilich nicht immer in einer kirchenamtlich-dogmatischen Lesart (!) im Werk des Dichters, dies bezeugen nicht zuletzt auch seine Briefe durchgängig – eine zentrale Rolle spielt. Hier sei etwa nur auf die Bedeutung der johanneischen Liebes- und der paulinischen Geist-Theologie – die B. zwar mitbeleuchtet, aber m. E. unterrepräsentiert – hingewiesen. Auch der „Liebes"-Begriff, von dem her sich Hölderlin die Überwindung der Dichotomien seines Zeitalters verspricht (vgl. „Hyperion", „Systemprogramm"), und das deutlich eschatologische Geschichtsverständnis (bei B. das Geschichtsverständnis von einem mythischen Horizont her entwickelt!) können und wollen christlichen Einfluß nicht verleugnen. Als weitere – unterbelichtete, aber unverzichtbare – Motive wären hier zu nennen: der eucharistische Aspekt („Brot und Wein"!, Blick auf christliches Abendmahlverständnis S. 65 zu knapp), der jüdisch-christliche Hintergrund für Hölderlins zentralen Topos des Sabbat („Feiertag", vgl. S. 81f) und der Bezug zum christologisch-kenotischen Moment („Der Vorgang des Herablassens von der Höhe in die Tiefe", S. 72 / Opfer und Selbsthingabe als Selbstgewinn, S. 73 rein mythologisch interpretiert!).

Christliche Bezüge werden oft eher versatzstückhaft aufgegriffen, etwa beim Komplex: Wandlung von Wasser zu Wein (Anm. 67, S. 16) oder im Kontext pietistischer Lichtmetaphorik (Anm. 28, S. 69) eher illustratives Zitieren von Bibelsprüchen (Anm. 87–90, S. 91). Im Extremfall theologisch schlichtweg falsch bzw. an der neueren Forschung vorbei, was bei einer vom Cusanuswerk geförderten Arbeit eher peinlich wirkt, z. B.: „Durch die späte Datierung des Johannesevangeliums kann, anders als bei den Synoptikern, schon von einer Konstitution der Kirche ausgegangen werden" (161, sic!). Unterm Strich überwiegen jedoch die o. g. Stärken dieser Untersuchung, der Rezensent hat sie mit Gewinn zur Kenntnis genommen und kann sie allen an Hölderlin und/oder an der aktuellen Mythendiskussion Interessierten empfehlen.

5. Bedeutung für die theologische Diskussion, Ausblick: In der geistigen Situation unserer Zeit hat die Diskussion um den Mythos wieder Konjunktur. Dies sieht der Rezensent mit einem weinenden und einem lachenden Auge zugleich: Einerseits verkommt in diesem Kontext manches zu leicht zur modischen Attitüde, andererseits bietet diese allgemeine Gesprächsbereitschaft auch die Chance, rationalistisch-enggeführte Plausibilitätsstrukturen kritisch zu beleuchten – nicht zuletzt aus der Perspektive des christlichen Glaubens und seiner Theologie. In die gegenwärtige Diskussion um die „neuen Mythen" sollte die Theologie ohne Berührungsängste in den offenen Dialog mit der Philosophie – eigentlich ein altes und bewährtes Gespräch – aber auch mit der – oft stiefmütterlich behandelten – Literatur eintreten. Für letzteres gilt es jedoch, „alte" Fehler zu vermeiden, die m. E. in zwei extremen Positionen bestehen: Zum einen eine mehr oder minder offene Umarmungsstrategie eines theologischen Annexionstyps, der alles Mythisch-Poetische als „praeparatio evangelii" vollenden und „heimholen" will (klassisch dafür etwa H. Rahner in seiner Deutung mythischer Dichtung), andererseits eine eher exkludierende Lesart, die dem Poetischen – entspricht es nicht der „reinen Lehre" bis aufs Jota – „das Christliche" letztlich absprechen will (so z. B. die Quintessenz der Hölderlin-Deutung Guardinis). Tastende, aber erfolgversprechende Gesprächsanstöße, die die genannte Skylla und Charybdis zu meiden suchen, gehen z. Z. eher etwa von den Arbeiten K.-J. Kuschels aus, auf die hier für an diesem Komplex Interessierte hingewiesen sei.

Die theologische Wissenschaft sollte sich rückhaltlos mit ihrem kritischen und zugleich tröstenden Potential in die o. g. Diskussion einbringen: „kritisch", weil sich in wortführenden Positionen der gegenwärtigen Mythendebatte (vor allem Blumenberg und Marquard) ein neuer Status quo im Sinne eines erhaltenden skeptischen Indifferentismus zum weltanschaulichen Programm spätbürgerlicher Philosophie entwickelt, der in einer „polymythischen Gewaltenteilung", Sinnangebote depotenzierend, aufeinander prallen lassen will, um diese einander paralysieren zu lassen, so daß am Ende Sinnansprüche „sinndiätetisch", gleich-gültig nebeneinander stehen bleiben und das Subjekt so in seine vermeintliche Freiheit entkommen kann. Und „tröstend", weil sich in der Diskussion um die „neuen Mythen" eine mehr oder minder verborgene Sehnsucht nach Lebensauslegung und -praxis jenseits empiristisch-enggeführten Positionen anmeldet. Hier sollte christlicher Glaube versuchen, sich – behutsam werbend – einzubringen. So spricht gerade Hölderlin im bekannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" – gemeinsam mit den jungen Kommilitonen Hegel und Schelling – seine tiefsten Hoffnungen aus, wenn er im Blick auf die Aufhebung der Dichotomien seiner Zeit eine „neue Mythologie" fordert, die er auf eine Perspektive einer „neuen", „sinnlichen Religion" hin konkretisiert. Ein solches Projekt ist uns Heutigen immer noch nicht gegeben, sondern aufgegeben.

Kriftel Gustav Schmiz

Wulf, Friedrich: **Gott begegnen in der Welt.** Erfahrungen des Glaubens. – Würzburg: Echter 1988. 202 S., DM 34.–

Der Rang dieses Sammelbandes ist vermutlich nicht genügend gekennzeichnet, wenn er in der sehr weit gespannten Rubrik „Spiritualität" erscheint. Jedenfalls ist er kein Erbauungsbuch im üblichen Sinn. Geht es doch um Glaubensfragen, die konstitutiv sind für Menschsein, wie es umgekehrt um humane Erfahrungen geht, die das Christliche in seiner Tiefe erst ganz ansichtig machen; beides so dargestellt, daß es für Menschen von heute nachvollzogen werden kann, sie sich darin wiederfinden. Ein Lebensbuch also, das auf dem Fundament theologischer Anthropologie unter Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils den Primat Gottes gerade darum ungeschmälert hervortreten läßt, weil es den Menschen so ernst nimmt.

Zwei Grundthemen durchziehen das Buch, dessen Beiträge zum größeren Teil in langen Jahren herangereift sind, zum anderen Teil in jüngster Zeit erarbeitet wurden: Zum einen die geschaffene und geschichtliche Welt als Ort christlicher Gottesbegegnung, zum andern die Verflochtenheit des Humanen und Christlichen in sogenannten rein menschlichen Haltungen und Handlungen wie Verstehen, Verzeihen, Aushalten und Trösten, in der Suche nach Identität und innerer Lebensgestalt, im personalen Reifungsprozeß, in der Hoffnung, in der Liebe.

Was das e r s t e T h e m a angeht, ist vor allem der großangelegte 2. Beitrag „Die irdischen Güter auf dem Weg des Glaubenden zu Gott" (21–48) der Beachtung wert, namentlich im gegenwärtigen Ringen der Theologie wie der christlichen Lebenspraxis um die rechte Weise der Öffnung zur Welt. An drei Gestalten: Franz von Assisi, Ignatius von Loyola und an dem erst in unserem Jahrhundert in seiner ganzen Bedeutung erkannten englischen Dichter (Lyriker) Gerard M. Hopkins (1844–1889) wird in kritischer Auseinandersetzung mit der Schöpfungsspiritualität der christlichen Überlieferung gezeigt, daß und wie Nähe des gläubigen Christen zur Welt und ihren Gütern möglich ist und wachsen kann. Eng damit zusammen hängt die einleitende Deutung des christlichen Grundwortes „G o t t a l l e i n" (9–20); sie könnte nicht zuletzt monastisch-kontemplativen Orden helfen, in ihrer Reflexion und Praxis zu der durch Christus erwirkten „Tiefendimension des irdischen Daseins vorzudringen, in der Gott und Welt zu liebender Einheit geworden sind" (18). Ähnlich fundamental für die Erfassung des „einen und unteilbaren Mysterium(s) von Schöpfung und Heil" (49) könnte sich die Hinterfragung des alten, in der Bibel begründeten Topos vom „G a s t sein auf Erden" (49–55) auswirken, das heute sein human-christliches Gegengewicht braucht und findet in der Entschlossenheit zur Erde, ohne daß die Pilgerschaft in dieser Zeitlichkeit verkürzt würde. Die Rez. kennt nicht viele Veröffentlichungen, in denen mit vergleichbarem historischem wie theologischem Sachwissen die epochal neue Fragestellung ausgehalten und nach Antworten

gesucht wird, Antworten, die nicht einfach nachzuschlagen sind im überlieferten Glaubensgut, sondern die erst dort erhofft werden könnten, wo einer sich bei aller Treue zur Schrift und Tradition ganz Gott und ganz der Welt aussetzt und die „Radikalität der Spannung zwischen beiden an sich selbst erfahren hat" (11).

Ähnlich sachkundig und mit gleich tiefer existenzieller Erfahrung wird das zweite Grundthema im Ringen um einen abstrichlosen Glauben angegangen und in breitem Spektrum ausgefaltet: Vom „zwiespältigen Menschen" (56–62) und der „Krise der Lebensmitte" (63–69), vom „Verlangen" des heutigen Menschen „nach Erlösung" (70–77) reicht der Bogen über „Tugenden der Humanität" (78-96), „Trost und Tröstung" (97–105), „Liebe und Tod" (106–113), über den „Geist der Armut" (114–128), die „Hoffnung" (129–139), die dem „Menschen zumutbare Wahrheit" (140–153) und die Frage nach der zu erringenden „inneren Gestalt" des Glaubenden (154–170) bis hin zur „Dialektik von Geborenwerden und Sterben" (171–193), in dem die verschiedenen Phasen des Menschseins mit christlichen Augen in der Tiefe erkannt und angenommen werden. Den Abschluß bildet der meisterhafte Essay „Mein Leben – ein Augenblick" (194–202).

An den Überschriften bereits läßt sich Vielfalt und Einheit des Bandes ablesen. Die Vielfalt verdankt sich der lebenslangen, nicht zuletzt seelsorglichen „Spurensuche" des Vf.s, die Einheit dem Glauben, der aber auf neue Weise, als heute nachvollziehbare Erfahrung vermittelt wird. Eine keineswegs nebensächliche Hilfe bietet die sensible Verwendung großer zeitgenössischer Literatur, wobei es ebenso wohltuend wie konsequent ist, daß diese nicht steil und zu schnell vereinnahmt wird für das christliche Anliegen, sondern zunächst einmal nach ihrer menschlichen Aussage abgehorcht und abgetastet wird. So paßt es zur Gesamtausrichtung des Buches. Gerade so liefert es einen nicht zu entbehrenden Beitrag zur Theologie und Praxis christlicher Spiritualität heute. „Gott begegnen in der Welt", das kann nur der Christ, der sich auch als Mensch einläßt auf diese Welt, in die Gott ein für allemal eingegangen ist, um sie zu erlösen. Das nicht theoretisch, sondern als Summe des eigenen Lebens in einer anspruchsvollen Denk- und Sprachkultur darzubieten ist Anliegen und Verdienst dieses wichtigen Buches.

Herstelle Corona Bamberg

Boulad, Henri: **Alles ist Gnade.** Der Mensch und das Mysterium der Zeit. Aus dem Französischen von Hidda Westenberger (L'homme et le mystère du temps). – Wien: Herold 1988. 244 S., kart. DM 17.80 / öS 228.–

Es handelt sich bei dem Werk des ägyptischen sozialengagierten Regionaloberen der Jesuiten nicht um einen neuen Gnadentraktat mit einer denkerischen Durchdringung der Zeitlichkeit des Handelns Gottes, wie die Titel hoffen lassen, also etwa um eine Ausführung des Axioms, die Gnade setze Geschichte voraus (W. Dirks), sondern um einen theologisch-psychologischen Essay als Exerzitienbuch mit philosophischen wie auch predigtartigen Passagen. Man könnte es als therapeutische Meditation (eine Art Erbauungsbuch als Antwort auf die neue Kosmologie und die Daseinserfahrung in einer Metropole voller Gegensätze) übergehen, wären da nicht zwei Gründe, das Werk als Besinnungs-Buch auch für die Wissenschaft ernst zu nehmen: 1. Die konsequente Fragestellung nach der Erlösung von der Zeitlichkeit (= dem Tod), die so noch nie einen Gnadenbegriff durchtränkt hat. 2. Die Tatsache, daß des Vf.s Antworten auf diese Grundfrage uns veranlassen müßten, über einige Theologumena nachzudenken, die sich heute weithin in sogenannten spirituellen Büchern als angeblich kirchliches Glaubensgut finden, die aber dogmatisch höchst strittig sind und erst einmal im theologischen Diskurs geklärt werden müßten, bevor sie praktisch umgesetzt werden dürften.

Der philosophische Ansatz des Vf.s, der zu einer ‚eschatologischen Lebensqualität' führen soll, läßt sich mit der einfachen Maxime wiedergeben: „Nicht durch die Flucht entgeht man der Zeit, sondern durch gute Aufmerksamkeit" (24). Die vom Subjekt zyklisch oder fließend-linear erlebte Zeit lasse sich durch „wirklichkeitsandächtig(es)" (51) Gegenwärtigsein mit der Ewigkeit im Jetzt verbinden (66). Daß Zeit gelassen und zu lassen ist (Wachsen, Ruhe, Kontemplation) und daß wir in der Erinnerungskraft das Vergangene mittragen, wie auch die Toten uns tragen, erlaubt B. einen Übergang zur Erklärung, wie die Kraft der Gnade wirkt und was der Himmel sein könnte: „dieser ewige Augenblick des Wiedererinnerns an all das, was wir gewesen sind, und wie wir es in der Anwesenheit unseres Schöpfers gelebt haben, in der Gottesgegenwart" (136).

Die Sehnsucht nach der Einheit dieser und jener Welt und nach dem Festhalten des Zeitlichen führt den Vf. dann zu einer Deutung des Sieges über das Böse mit Hilfe der Reue: „Getilgte Vergangenheit", „Erlösung von der Zeit" (137). An diesem Punkt muß das Problem der Allerlösung auftauchen: Ist alles Böse dem Tod zu entreißen, durch Läuterung zu retten? Ist so auch das Böse letztlich Gnade? Wenn aber auch die Sünde Gnade genannt wird (187), wenn alles, der ganze Kosmos ein „Gnaden-Ozean" ist (186), wozu hilft dann noch ein Gnadenbegriff, der doch um der Unterscheidung willen geschaffen wurde (unterscheiden, um richtig zu einen)? Welchen Gnadenbegriff legt der Vf. zugrunde?

„Die Gottesliebe . . . hinter allen Erscheinungen" (224) wirke als Geist wie eine „Zulage seelischer Substanz" (84) z. B. darin, daß alles „geläutert" werden könne (148) oder daß die Reue vom Gesetz begnadigt (158). Gnade bedeute Leben in der zweiten Schöpfung, Gotteskindschaft, die ein weltgemeinschaftliches Zusammenleben („en famille") ermögliche (176), soziale Hilfe (Beispiel: erbetteltes Auto für die Pastoralaktion in Afrika, 184). Natürlich nennt B. auch die Anstöße für die Reform der Kirche: die Gnade der Verfolgung (193), sogar der Häresien und Schismen (195). Was ich „Gnade des Anreizes", „der Herausforderung" genannt habe (L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, Freiburg i. Br. ^{2}1982, 521), heißt bei B. (196) „Ansporn" („la gaffe" in den zwei Bedeutungen Mißgriff und Stange der Flußschiffer). So kennt er einerseits den unterscheidenden Ort, an dem ein Geschehen in der Welt als gnadenhaftes Handeln Gottes reflektiert wird, das „Gottesvolk" (174), andererseits liquidiert er durch das Theologumenon, seit dem Kreuz Jesu sei alles Gnade (173, 222), leichtfertig dieses interzessorische sacramentum mundi.

Man muß mit seinem Teilhardschen Optimismus übereinstimmen, um den paradoxen Früchten der Armut (Entwicklung der Solidarität) und des Krieges (durch Katastrophen lernen, Entwicklung der Technik, Bekehrungen in Kriegsperioden) ihren „Gnadenaspekt" abgewinnen zu können (197f).

Der Satz „Alles ist Gnade, sogar das Böse, der Tod und die Sünde" (186) wird gefährlich, weil B. zuwenig die Bedingungen für die Erkenntnis und Deutung des Negativen als Gnade reflektiert und die gläubige Kurzformel wie eine magische Formel präsentiert: „denn Jesu Tod war ein Heilstod" (187).

Er muß sich daher zurückziehen: „Keineswegs können wir verstehen, wie aus irgendeinem Bösen – und insbesondere der Sünde – jemals das Gute hervortreten soll" (189). Es fällt denn auch auf, daß die gesellschaftliche Seite der Gnade (trotz des biographischen Bezugs) nicht zur Sprache gebracht wird. „Hier ist spiritueller Friede gemeint . . ., denn die verwandelnde Kraft des Christustodes bewirkt in uns dieses Friedenswunder" (220 f). Auch das sola gratia steht in einer gewissen Gefahr: die Umkehrforderung durch ein Angenommen-so-wie-ich-bin zu ersetzen; zumindest verwendet es der Vf. so im individualistischen Sinn, daß die Themen Kirche und Kirche für die Welt fast ausfallen.

B. beschwört in Metaphern die „Zeichen göttlicher Alchemie", die ständige „Umschmelzung" und „Umarbeitung" des Menschen, aber sein Wort dafür: „Gott tauft uns ununterbrochen" (192) verrät, welch eine Differenz zwischen interpretieren und verändern besteht. Es gelingt ihm nicht, auch kognitiv einzulösen, wer eigentlich handelt, Gott oder der Mensch bzw. wie beide ineinander handeln. Ich fand nur eine einzige explizite Stelle: „Die Zeit der Gnade aber ist diejenige, in der sich der Mensch bewußt zur Ewigkeit hin öffnet, die aus dem Innern um ihn wirbt" (67). Das betritt aber kein Neuland.

So wird die Stärke des exerzitienorientierten Buches, lebensnah, auf den einzelnen bezogen zu sein, auch zu seiner theologischen Schwäche. B. spricht von zwei Bibeln, der heilsgeschichtlichen und der persönlichen Geschichte, der Botschaft des eigenen Lebens (116 f). „Weil ich Mensch bin und über der Zeit stehe, kann ich mich jederzeit neu erschaffen. So lautet die Botschaft des Evangeliums an uns alle" (151), – das hat seine Entsprechung in einer sehr kurzschlüssigen Christologie:

„Die Tatsache, daß Christus Mensch ist, Menschensohn, der vollendete Mensch, der totale Mensch, bewirkt, daß alles, was sich in Ihm selbst vollzog, sich auch in uns vollzogen hat" (78). Ist dieser Schlüssel mehr als eine Tautologie? „Ich glaube an den Menschen, weil ich an Jesus Christus glaube. Ich glaube an Jesus Christus, weil ich an den Menschen glaube" (83).

B. setzt offensichtlich eine gläubige Deutung der Evolution zum Menschen und des Menschen voraus: Gott hat ihm das capax Dei eingestiftet, und was in einem Exemplar der Gattung gelungen ist, ist damit (automatisch?; prinzipiell?) für alle gelungen. „Schöpfung, Evolution, Inkarnation, Geschichte, Eschatologie sind wesensmäßig ein und dasselbe Geschehen" (65). Man wird dagegen einwenden müssen: Und wo, wie wird in einer Welt mit der Freiheit zum Bösen der neue Mensch an möglichst viele vermittelbar?

Gerade auf das Praktische zielende Bücher mit ihrer Tendenz, den Verheißungsglauben möglichst plausibel zu machen, offenbaren notwendig die Schwachstellen unserer Theologumena.

München Ludwig Weimer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Weite des Herzens, Weite des Lebens. Beiträge zum Christsein in moderner Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Abtsjubiläum des Abtes von St. Bonifaz München/Andechs Odilo **Lechner** OSB. Bd. I–II. – Rgb: Pustet 1989. 674 S., 531 S.; DM 68,–.

Sinngestalten. Methaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich **Coreth** SJ. Herausgegeben von Otto Muck SJ. – Innsbr-Wien: Tyrolia-Verl. (1989). 408 S.; Lw. DM 58,–; S. 389–408: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Emerich Coreth 1946–1989.

Personalist morales. Essays in honor of Louis **Janssens**. Ed. by Joseph A. Selling, F. Böckle [e. a.] – Lv: Univ. Press; Peeters 1988. VIII, 344 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXIII; F 1200: p. 329–334: Louis Janssens bibliography.

Martin **Buber** ‹1878–1965›. Internationales Symposium zum 20. Todestag. Werner Licharz, Heinz Schmidt (Hrsg.). Bd. I: Dialogik und Dialektik. Bd. II: Vom Erkennen zum Tun des Gerechten. – Ffm: Haag + Herchen Verl. 1989. 301 S.; 326 S. = Arnoldshainer Texte LVII; LVIII; kart. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

It is written: scripture citing scripture. Essays in honour of Barnabas **Lindars**, SSF. Ed. by D. A. Carson . . . – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1988. XX, 381 p.; £ 37,50; p. XIII–XVI: Bibliographical notes: B. Lindars; [cont.:] p. 1–23: Marshall, I. Howard: An assessment of recent developments; p. 25–38: Williamson, H. G. M.: History; p. 39–55: Day, John: Prophecy; p. 56–66: Anderson, A. A.: Psalms; p. 67–83: Clements, R. E.: Wisdom; p. 87–98: Brock, S. P.: Translating the Old Testament; p. 99–121: Alexander, Philip S.: Retelling the Old Testament; p. 122–140: Chilton, B. D.: Commenting on the Old Testament; p. 141–169: Chester, Andrew: Citing the Old Testament; p. 170–189: Rowland, Christopher: Apocalyptic literature; p. 193–204: Wilcox, Max: Text form; p. 205–219: Stanton, Graham: Matthew; p. 220–230: Hooker, Morna D.: Mark; p. 231–244: Barrett, C. K.: Luke/Acts; p. 245–264: Carson, D. A.: John and the Johannine Epistles; p. 265–291: Smith, D. Moody: The Pauline literature; p. 292–302: Hanson, A. T.: Hebrews; p. 303–317: Bauckham, Richard: James, 1 and 2 Peter, Jude; p. 318–336: Beale, G. K.: Revelation.

2. Altes Testament

Canon, theology, and Old Testament interpretation. Essays in honor of Brevard S(prings) **Childs**. Ed. by Gene M. Tucker . . . – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1988. XIX, 347 p.; $ 39,95; [cont. e. a.:] p. 62–74: Wilson, Robert R.: Approaches to Old Testament ethics; p. 75–91: Birch, Bruce C.: Old Testament narrative and moral address; p. 92–110: Petersen, David L.: Israel and monotheism: The unfinished agenda; p. 111–130: Seters, John van: "Comparing Scripture with Scripture": Some observations on the Sinai pericope of **Exodus 19–24**; p. 131–146: Coats, George W:. Healing and the Moses traditions; p. 147–165: Whedbee, J. William: On divine and human bonds: The tragedy of the house of David; p. 166–188: Long, Burke O.: A figure at the gate: Readers, reading, and biblical theologians; p. 189–200: Clements, Ronald E.: Patterns in the prophetic canon: Healing the blind and the lame; p. 201–216: Tucker, Gene M.: The law in the eighth-entury prophets; p. 217–229: Jeremias, Jörg: **Amos 3–6**: From the oral word to the text; p. 230–245: Anderson, Bernhard W.: "God with Us" – In judgment and in mercy: The editorial structure of **Isaiah 5–10(11)**; p. 246–261: Rofé, Alexander: How is the word fulfilled? **Isaiah 55:6–11** within the theological debate of its time; p. 262–284: Sheppard, Gerald T.: True and false prophecy within scripture; p. 285–298: Sibley Towner, W.: **Daniel 1** in the context of the canon; p. 299–311: Luther Mays, James: **Psalm 118** in the light of canonical analysis; p. 312–328: Pope, Marvin H.: Metastases in canonical shapes of the super song; p. 329–336: Trotti, John B.: Brevard Springs Childs: A bibliography.

Hupper, William G.: An index to **English periodical literature** on the Old Testament and ancient Near Eastern studies. Vol. II. – Metuchen, N.J.; Lo: The American Theol. Libr. Assoc. and The Scarecrow Pr. 1988. XXXVII, 502 p. = ATLA Bibliography series XXI; $ 45,–.

Heller, Jan: An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament. Mit e. Geleitwort von Werner H. Schmidt. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 287 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums X; sfr 58,–. S. 267–287: Bibliographie J. Heller.

Schunck, Klaus-Dietrich: Altes Testament und Heiliges Land. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde. Bd. I. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 275 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVII; sfr 60,–.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger – Georg Steins: Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung ‹**Ijob 1f;42**›. – BZ N.F. 33, 1989, 1–24; S. 25–42: Höffken, Peter: Grundfragen von **Jesaja 7,1–17** im Spiegel neuerer Literatur; S. 43–59: Heininger, Bernhard: Der böse Antiochus. Ein Studie zur Erzähltechnik des **4. Makkabäer**buchs.

Johnson, Dan G.: From chaos to restoration. An integrative reading of **Isaiah 24–27**. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 150 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXI; £ 11,95.

O'Connor, Kathleen M.: The confessions of **Jeremiah**: their interpretation and role in chapters **1–25**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XV, 183 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCIV; $ 10,95 [Diss., Princeton Theol. Seminary]

Albertz, Rainer: Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu **Daniel 4–6** in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1988. 239 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXI; kart. DM 41,80.

Van Leeuwen, Raymond C.: Context and meaning in **Proverbs 25–27**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XI, 171 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCVI; $ 14,95 [Diss., Univ. of St. Michael's College]

Klein, Lillian R.: The triumph of irony in the Book of **Judges**. – Sheffield: The Almond Pr. 1988. 260 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXVIII = Bible and literature series XIV; £ 26,50.

Harner, Philip B.: Grace and law in **second Isaiah**. 'I am the Lord.' – Lewiston, Queenston: The Edwin Mellen Pr. 1988. VIII, 193 p. = Ancient near Eastern texts and studies II; Lw. $ 49,95.

Seitz, Christopher R.: Theology in conflict. Reactions to the **Exile** in the book of **Jeremiah**. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XI, 329 p = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXVI; Lw. DM 138,– [Diss., Yale Univ. Geh.]

Flanagan, James W.: **David**'s social drama. A hologram of Israel's early Iron Age. – Decatur, GA: Almond Pr. 1988. 373 p., graph. fig. = The social world of biblical antiquity series VII = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXIII; paper £ 14,95.

Michaud, Robert: **Ben Sira** et le judaïsme. – P: Éd. du Cerf 1988. 216 p. = La littérature de sagesse III = Lire la Bible LXXXII; F 90,–.

Kvanvig, Helge S.: Roots of apocalyptic. The Mesopotamian background of the **Enoch** figure and of the **Son** of **Man**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. XV, 656 p. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXI. [Diss., Oslo]

Sicre, José Luis, Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico. – EstB 46, 1988, 421–456.

Krašovec, Jože: La **justice** ‹SDQ› de **Dieu** dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 452 p. = Orbis biblicus et orientalis LXXVI.

Strothmann, Werner: Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanischen Schriften des Alten Testaments in der Peshitta. Bearb. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1988. XII, 492 S. = Göttinger Orientforschungen I, 27; kart. DM 86,–.

3. Neues Testament

Apocalyptic and the New Testament. Essays in honor of J. Louis **Martyn**. Ed. by Joel Marcus and Marion L. Soards. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 351 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIV; £ 25,–; [cont.:] p. 17–48: Sturm, Richard E.: Defining the word 'Apocalyptic': A problem in biblical criticism; p. 49–68: Marcus, Joel: 'The time has been fulfilled!' ‹**Mark 1.15**›; p. 69–94: Schaberg, Jane: **Mark 14.62**: Early Christian Merkabah imagery?; p. 95–112: Brooks, Stephenson H.: Apocalyptic paraenesis in **Matthew 6.19-34**; p. 113–124: Cope, O. Lamar: 'To the close of the age': The role of apocalyptic thought in the Gospel of **Matthew**; p. 125–146: Scroggs, Robin: Eschatological existence in Matthew and Paul: *Coincidentia Oppositorum;* p. 147–168: Boomershine, Thomas E.: Epistemology at the turn of the ages in Paul, Jesus, and Mark. Rhetoric and dialectic in apocalyptic and the New Testament; p. 169–190: Boer, Martinus C. de: Paul and Jewish apocalyptic eschatology; p. 191–216: Hays, Richard B.: 'The righteous one' as eschatological deliverer: A case study in Paul's apocalyptic hermeneutics; p. 217–236: Kovacs, Judith L.: The archons, the spirit, and the death of Christ: Do we need the hypothesis of gnostic opponents to explain 1 **Corinthians 2.6-16**?; p. 237–254: Soards, Marion L.: Seeking ‹*zētein*› and sinning ‹*hamartōlos* and *hamartia*› according to **Galatians 2.17**; p. 255–278: Anderson, Charles P.: Who are the heirs of the new age in the **Epistle** to the **Hebrews**?; p. 279–296: Duff, Nancy J.: The significance of Pauline apocalyptic for theological ethics.

Boer, Martinus C. de: The defeat of death: apocalyptic eschatology in **1 Corinthians 15** and **Romans 5**. – Sheffield: Sheffield Acad. Press 1988. 278 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXII.

Reichert, Angelika: Eine urchristliche praeparatio ad martyrium. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des **1. Petrus**briefes. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. V, 614 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XXII; sfr 85,– [Diss., Münster]

White, Leland Jennings: **Jesus** the Christ. A bibliography. – Wilmington, Del.: Glazier 1988. 157 p. = Theological and biblical resources IV; $ 8,95.

Bowden, John: Jesus: The unanswered questions. – Lo: SCM Pr. 1988. XXI, 259 p.; £ 9,50.

Freyne, Sean: Galilee, Jesus and the gospels. Literary approaches and historical investigations. – Dublin: Gill & Macmillan 1988. 311 p.

Piper, Ronald: Wisdom in the Q-tradition. The aphoristic teaching of Jesus. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. IX, 325 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXI; £ 30,–.

Richard, Earl: Jesus: one and many. The christological concept of New Testament authors. – Wilmington, Del.: Glazier 1988. 546 p.; $ 29,95.

Oster, Richard E.: When men wore veils to worship: the historical context of **I Corinthians 11.4**. – NTSt 34, 1988, 481–505; p. 506–535: Genest, O.: L'Interprétation de la mort de Jésus en situation discursive; p. 536–549: Cosgrove, C. H.: Arguing like a mere human being: **Galatians 3.15–18** in rhetorical perspective; p. 550–572: McCant, Jerry W.: Paul's thorn of rejected apostleship; p. 573–603: Schenke, L.: Der ‚Dialog Jesu mit den Juden' im Johannesevangelium: Ein Rekonstruktionsversuch; p. 604–610: Andersen, T. David: The meaning of ΕΧΟΝΤΕΣ ΧΑΡΙΝ ΠΡΟΣ in **Acts 2.47**; p. 611–622: Miller, Robert J.: Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke; p. 622–629: Zaas, P.: Catalogues and context: I **Corinthians 5** and **6**.

Black, C. Clifton: The **disciples** according to **Mark**. Markan redaction in current debate. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 392 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXVII; £ 25,– [Diss., Duke Univ.]

Feuillet, André: Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet. – Div 33, 1989, 16–43; p. 107–130. 217–244: ~: Les promesses johanniques de l'Esprit Paraclet.

MacDonald, Margaret Y.: The Pauline churches: A socio-historical study of institutionalisation in the Pauline and Deutero-Pauline writings. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1988. XII, 286 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LX; £ 27,50.

Taeger, Jens-Wilhelm: **Johannesapokalypse** und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der **Lebenswasser-Thematik**. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XI, 236 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. LI; Lw. DM 96,–.

Buchholz, Dennis D.: Your eyes will be openend. A study of the Greek ‹Ethiopic› **Apocalypse** of **Peter**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 482 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XCVII; paper $ 19,95,– [Diss., Claremont]

Onuki, Takashi: Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum **Apokryphon** des **Johannes**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. X, 196 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus IX; DM 82–.

Vollständige **Synopse** der **Evangelien**. Nach dem Text der Einheitsübersetzung. Mit wichtigen außerbiblischen Parallelen. Hrsg. von Otto Knoch unter Mitarbeit von Eugen Sitarz. – Stu: Kath. Bibelanstalt 1988. XXIV, 325 S.; DM 48,–.

Lamau, Marie-Louise: Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au Ier siècle. Préface d'Edouard Cothenet. – P: Ed. du Cerf 1988. 379 p. = Lectio divina CXXXIV; F 150,–.

Mateos, J.: Análisis de un campo lexemático. Ἐυλογία en el Nuevo Testamento. – Filologia neotestamentaria I, 1988, 5–25; p. 27–34: Hilhorst, A.: Termes chrétiens issus du vocabulaire de la démocratie athénienne; p. 35–61: Rius-Camps, J.: Pentecostés versus Babel. Estudio crítico de **Hch 2**; p. 63–76: Marco, A. di: Κοινωνία πνεύματος ‹**2 Cor 13,13; Flp 2,1**› πνεῦμα κοινωνίας. Circolarità e ambivalenza linguistica e filologica.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Lackner, Franz: Datierte Handschriften in niederösterreichischen Archiven und Bibliotheken bis zum Jahre 1600. Teil I: Text. Teil II: Tafeln. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1988. 127 u. 131 S. = Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich VIII.

Andersson-Schmitt, Margarete – Monica Hedlund: Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek **Uppsala**. Katalog über die C-Sammlung. (Hauptbd.); Bd. II: Handschriften C 51–200. Register. – Stockholm: Almqvist och Wiksell. 1989. 313 S.; 142 S. = Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI = Acta Universitatis Upsaliensis.

Daniel, David P. – Charles P. Arand: A bibliography of the Lutheran confessions. – Saint Louis, Mo.: The Center for Reformation Research 1988. IV, 216 p. = Sixteenth century bibliography XXVIII.

Fitzmyer, Joseph A.: Historical criticism: Its role in biblical interpretation and church life. – TS 50, 1989, 244–259.

Winkler, Gerhard B.: Kirchengeschichte als historische Theologie. Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie. – ThPQ 137, 1989, 148–154.

Köhler, Oskar: Katholische Geschichtsschreibung allgemeiner Geschichte. Heute noch möglich und notwendig? – Schwerte: Katholische Akademie 1989. 32 S. = Akademievorträge XXXIII; kart. DM 5,–.

2. Ganze Kirchengeschichte

Devos, Paul: La translation de S. **Jean Chrysostome** BHG 877h: une œuvre de l'empereur Léon VI. – AnBoll 107, 1989, 5–29; p. 30–32: Huxley, George: Saint **Basil** the Great and Anisa; p. 33–38: Brunner, Theodore F.: Hapax and non-hapax legomena in **Palladius'** life of Chrysostom; p. 39–64: Rosenqvist, Jan Olof: Some remarks on the Passions of St. **Eugenios** of Trebizond and their sources; p. 65–127: Dolbeau, François: Recherches sur les œuvres littéraires du pape **Gélase** II. A/Une Vie inédite de Grégoire de Nazianze (BHL 3668 d), attribuable à Jean de Gaète; p. 129–159: Townsend, David: An eleventh-century life of **Birinus** of **Wessex**; p. 161–170: Lifshitz, Felice: The privilege of St. **Romanus**. Provincial independence and hagiographical legends at Rouen; p. 171–188: Philippart, Guy: Les fragments palimpsestes de l'Évangile de Nicodème dans le *Vindobonensis 563* ‹Ve s.?›; p. 189–209: Straeten, Joseph van der: Catalogues de manuscrits latins. Quinzième série.

Gatz, Erwin: Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988. – RQ 83, 1988, 3–18; S. 25–43: Deckers, Johannes G.: Kult und Kirchen der Märtyrer in **Köln**. Begann die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert? (Tf. 9–12); S. 44–57: Wolff, Arnold: Vermutung über die frühesten christlichen Bauanlagen unter dem Kölner Dom; S. 58–75: Seeliger, Hans Reinhard: Einhards römische Reliquien. Zur Übertragung der Heiligen **Marzellinus** und **Petrus** ins Frankenreich (Tf. 13–15); S. 76–98: Drobner, Hubertus R.: Die Anfänge der Verehrung des römischen Märtyrers **Pankratius** in Deutschland; S. 99–133: Klein, Richard: Hinc barbaries, illinc Romania. Zum Wandel des **Romdenkens** im spätantiken und frühmittelalterlichen **Gallien**; S. 134–166: Schumacher, Walter Nikolaus: Die Grabungen unter S. **Sebastiano** 95 Jahre nach den Entdeckungen Anton de Waals (Tf. 16–32); S. 167–179: Saxer, Victor: Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten; S. 180–194: Maser, Peter: Eine protestantische Verschwörung in Rom? Die preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom zu Beginn des 19. Jahrhunderts; S. 195–210: Baumeister, Theofried: Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der **Michaelsverehrung**; S. 213–235: Reinhardt, Rudolf: Die hochadeligen **Dynastien** in der Reichskirche des **17.** und des **18.** Jahrhunderts; S. 236–251: Maier, Konstantin: **Bischof** und **Domkapitel** im Lichte der Wahlkapitulationen in der Neuzeit; S. 252–264: Greipl, Egon Johannes: Zur weltlichen Herrschaft der **Fürstbischöfe** in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation; S. 265–295: Lang, Peter Thaddäus: Die katholischen **Kirchenvisitationen** des **18.** Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument; S. 296–336: Tropper, Peter G.: Pastorale **Erneuerungsbestrebungen** des süddeutsch-österreichischen Episkopats im **18.** Jahrhundert. **Hirtenbriefe** als Quellen der Kirchenreform; S. 337–344: Gatz, Erwin: Das **Collegium Germanicum** und der Episkopat der Reichskirche **nach 1648**; S. 345–364: Zinnhobler, Rudolf: Bischöfliche **Seminare** als Stätten der Priesterausbildung – Vom Barock bis zur Säkularisation; S. 365–378: Minke, Alfred: Der **„belgische" Episkopat** nach 1648 – ein Vergleich; S. 379–396: Karp; Hans-Jürgen: Die **Bischöfe** von **Ermland** und **Kulm** als Mitglieder des Episkopats der Krone Polen **1644–1772**.

Henn, William: Interpreting Marian doctrine. – Gr 70, 1989, 413–437.

Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hubert Ch. Ehalt. – Wien, Köln: Böhlau 1989. 266 S., Ill. = Kulturstudien X; kart. DM 46,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Sanders, Gabriel – Marc van Uytfanghe: Bibliographie signalétique du **latin** des chrétiens. – Turnhout: Brepols 1989. XI, 188 p. = Corpvs christianorvm. Lingua patrum I.

Martin, Luther H.: Roman mithraism and christianity. – Numen 36,1989, 2–15.

Images of the feminine in Gnosticism ‹Papers, 1985›. Ed. by Karen L. King. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House; Phil: Fortress Pr. 1988. XXI, 455 p. = Studies in antiquity & christianity; $ 44,95.

Edwards, M. J.: Gnostics and Valentinians in the church fathers. – JThS 40, 1989, 26–47.

Die Didache. Erklärt von Kurt Niederwimmer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 329 S. = Kommentar zu den Apostolischen Vätern I.

Quacquarelli, Antonio: L'ecclesiologia nella esegesi di **Cromazio**. – VetChr 26, 1989, 5–22; p. 23–48: Guinot, Jean-Noël: Sur le vêtement du grand prêtre: le δῆλος était-il une pierre divinatoire?; p. 49–58: Manns, Frédéric: Une altercation doctrinale entre les rabbins et les judéo-chrétiens au début du troisième siècle: Sifre Dt 32,1 ‹§ 306›; p. 59–68: Mazzoleni, Danilo: La **mariologia** nell'epigrafia cristiana antica; p. 69–87: Otranto, Giorgio: Tra letteratura e iconografia: note sul Buon Pastore e sull'Orante nell'arte cristiana antica ‹II–III secolo›; p. 89–114: Peretto, Elio: **Clemente Romano** ai Corinti. Sfida alla violenza; p. 115–136: Simonetti, Manlio: Roma cristiana tra II e III secolo.

Hart, Trevor H.: The two soteriological traditions of **Alexandria**. – EQ 61, 1989, 239–259.

Hill, C. E.: Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The authorship of the fragment of *De Universo*. – VigChr 43, 1989, 105–126; p. 127–137: Doignon, Jean: Comment **Hilaire** de **Poitiers** a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3,21?; p. 138–154: Trumbower, Jeffrey A.: **Origen**'s exegesis of John 8:19–53: The struggle with Heracleon over the idea of fixed natures; p. 155–165: Schlatter, Frederic W.: The text of the **mosaic** of **Santa Pudenziana**; p. 166–187: Sheerin, Daniel: The Theotokion Ὁ ΤΗΝ ΕΥΑΟΓΗΜΕΝΗΝ; its background in patristic exegesis of Luke 15.8–10, and western parallels; p. 188–190: Quispel, Gilles: **Hermes Trismegistus** and **Tertullian**.

Viciano, Alberto: Grundzüge der Soteriologie **Tertullians**. – ThGl 79, 1989, 147–161.

Thümmel, Hans-Georg: Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert. – B: Ev. Verl.-Anstalt 1988. 135 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 4; kart. M 9,–.

Birrer, Jakob: Der Mensch als Medium und Adressat der Schöpfungsoffenbarung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Frage der Gotteserkenntnis bei **Irenäus** von **Lyon**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 268 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIX; kart. sfr 53,50.

Frey, Martin: Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers **Elagabal**. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 125 S. = Historia. Einzelschriften LXII; kart. DM 36,–.

Nicholson, Oliver: Flight from persecution as imitation of Christ. **Lactantius'** Divine institutes IV, 18, 1–2. – JThS 40, 1989, 48–65.

Simpson, Jane: Women and asceticism in the fourth century: A question of interpretation. – JRH 15, 1988, 38–60.

Davies, P. S.: The origin and purpose of the persecution of 303 A.D. – JThS 40, 1989, 66–94.

Quellensammlung zur Religionspolitik **Konstantins** des **Großen**. Übers. und hrsg. von Volkmar Keil. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. IX, 244 S. = Texte zur Forschung LIV; kart. DM 64,–.

Winling, Raymond: La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* de **Grégoire** de **Nysse**. – REAug 35, 1989, 12–43; p. 44–82: Nauroy, Gérard: Le martyre de Laurent dans l'hymnodie et la prédication des IVe et Ve siècles et l'authenticité ambrosienne de l'hymne «Apostolorum supparem»; p. 83–103: Dulaey, Martine: La sixième **Règle** de **Tyconius** et son résumé dans le *De doctrina christiana*; p. 104–119: Weismann, F. J.: The problematic of freedom in St. **Augustine**: Towards a new hermeneutics; p. 120–127: Crosson, Frederick J.: The structure of the *De magistro*; p. 128: O'Donnell, J. J.: Augustine: *Confessions*, 12.28.38; p. 129–134: Troncarelli, Fabio: L'*Ordo generis Cassiodororum* e il programma pedagogico delle *Institutiones*; p. 135–150: Deproost, Paul-Augustin: La mort de Judas dans l'*Historia Apostolica* d'Arator ‹I, 83–102›.

Budzik, Stanislaw: Doctor pacis, Theologie des Friedens bei Augustinus. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1988. 412 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIV; DM 58,–. [Diss., Innsbruck]

Raudenbush Olmsted, Wendy: Philosophical inquiry and religious transformation in **Boethius**'s The consolation of philosophy and Augustine's Confessions. – JR 69, 1989, 14–35.

Martin, Vincent: Aspects théologiques du «Filioque». – Irén 62, 1989, 36–50.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Religious contacts in byzantine Palestine. – Numen 36, 1989, 16–42.

Diversorvm postchalcedonensivm avctorvm collectanea. I: **Pamphili** theologi opvs. **Evstathii** monachi opvs. Ed. José H. Declerck (Pamphilius) et Pauline Allen (Eustathius). – Turnhout: Brepols 1989. 476 p. = Corpvs christianorvm. Ser. graeca XIX.

Sancti **Isidori** episcopi hispalensis De ecclesiasticis officiis. Edidit Christopher M. Lawson. – Turnhout: Brepols 1989. 163*, 160 p. = Corpvs christianorvm. Series latina CXIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schreiber, Hermann: Unsere frühen Bischofssitze. – Ffm: Umschau-Verl. 1989. 180 S., zahlr. Ill. = Deutschland – das unbekannte Land VIII.

Hausberger, Karl: Geschichte des Bistums **Regensburg**. Bd. I: Mittelalter und frühe Neuzeit. Bd. II: Vom Barock bis zur Gegenwart. – Rgb: Pustet 1989. 715 S., 100 Abb., 8 Farbtafeln; Lw. DM 68,–.

Stadt und Bischof in **Augsburg**, 15.–17. November 1985. Hrsg. von Bernhard Kirchgässner und Wolfram Baer. – Sigmaringen: Thorbecke 1988. 190 S., Kt. = Arbeitstagung / Südwestdeutscher Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung XXIV = Stadt in der Geschichte XIV; kart. DM 44,–.

The evolution of the Carthusian statutes from the Consuetudines Guigonis to the tertia compilatio. Documents, Vol. II: Secunda pars statuorum antiquorum. Tertia pars statuorum antiquorum. Statuta nova. Vol. III: Tertia compilatio statutorum Ordinis Cartusiensis. Repertorium statutorum Ordinis Cartusiensis per ordinem alphabeti. Hrsg. v. James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1989. IV, 321 S., S. 322–509. = Analecta Cartusiana IC.

Geistliche Texte des Kölner Kartäuserpriors Johannes **Reckschenkel** ‹1525–1611›. Transkription der Handschrift (1221/6178°) der Stadtbibliothek Trier, mit einer biographischen Einleitung und einem Überblick über die von Reckschenkel verfaßten Schriften. Hrsg. von Katharina Zey. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1989. III, 117 S. = Analecta Cartusiana CXXIII.

Boetticher, Manfred von: Kloster und Grundherrschaft **Mariengarten**. Entstehung und Wandel eines kirchlichen Güterkomplexes im südlichen Niedersachsen vom 13. bis ins 19. Jahrhundert. – Hild: Lax 1989. VIII, 267 S., graph. Darst., 4 Kt. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXIV = Quellen und Untersuchungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Niedersachsens in der Neuzeit I; kart. DM 68.

The churches, **Ireland** and the Irish. Ed. by W. J. Sheils and Diana Wood. – Oxf: B. Blackwell 1989. XIV, 418 p. = Ecclesiastical history society. Studies in church history XXV; £ 32,50.

5. Mittelalter

Les canons des **conciles mérovingiens** ‹VIe–VIIe siècles›. Texte latin de l'édition C. de Clerq. Introduction, traduction et notes. Tome I et II. – P: Ed. du Cerf 1989. 636 p. = Sources chrétiennes CCCLIII et CCCLIV.

Mittelalterliche **Visionsliteratur**. Eine Anthologie. Ausgew., übers., eingeleitet und kommentiert von Peter Dinzelbacher. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. XI, 227 S.; kart. DM 59,–.

Scott, D. A.: Medieval christian responses to Buddism. – JRH 15, 1988, 165–184.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kings. Boys and monks in the early middle ages. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. XVII, 265 p., 38 ill. and graph. fig. = Studies in history and culture II; kart. sfr 82,50.

Olson, Lynette: Early monasteries in **Cornwall**. – Woodbridge: Boydell 1989. XXIV, 135 p. = Studies in celtic history XI; £ 32,50.

Greene, J. Patrick: **Norton Priory**. The archaeology of a medieval religious house. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIII, 176 p., ill.; £ 35,–.

Clark, Francis: The authorship of the gregorian dialogues: An old controversy renewed. – HeyJ 30, 1989, 257–272.

Instrumenta lexicologica latina. **Pascasius Radbertus**: Expositio in lamentationes Hieremiae. Cetedoc. Universitas catholica Lovaniensis Lovanii novi. – Turnhout: Brepols 1989. 76 p., 8 microfiches = Instrumenta lexicologica latina A, 49.

Thelen, Christian: Das **Dichtergebet** in der deutschen Literatur des Mittelalters. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 726 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVIII.

Droste, Claus-Dieter: Das **Polyptichon** von **Montier-en-Der**. Kritische Edition und Analyse. – Tr: THF, Verlag Trierer Histor. Forschungen 1988. 203 S. = Trierer historische Forschungen XIV.

Papsturkunden **896–1946**. Band III: Register. Bearb. von Harald Zimmermann. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1989. XVI, S. 1184–1564 = Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften CXCVIII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission V.

Rosenwein, Barbara H.: To be the neighbor (!) of Saint Peter. The social meaning of **Cluny**'s property, 909–1049. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. 258 p.; $ 32,50.

Schreiner, Klaus: **Mönchsein** in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spirituellem Selbstbehauptung und sozialer Anpassung. – HZ 248, 1989, 557–620.

Goetz, Hans-Werner: Zum Geschichtsbewußtsein in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronistik des hohen Mittelalters ‹11.–13. Jahrh.›. – DA 44, 1988, 455–488.

Struve, Tilman: Kaisertum und Romgedanke in salischer Zeit. – DA 44, 1988, 424–454.

Ruh, Kurt: Die Augen der Liebe bei **Wilhelm** von St. **Thierry**. – ThZ 45, 1989, 103–114; S. 115–124: Blackwell, Daniel F.: The *artes liberales* as remedies: Their order of study in **Hugh** of St. **Victor**'s *Didascalicon*; S. 125–141: Widmer, Berthe: Zum Frauenverständnis **Hildegards** von **Bingen**; S. 142–151: Schmucki, Oktavian: Zur Überlieferung der Vogelpredigt des Hl. **Franziskus** von **Assisi**; S. 152–159: Hammer, Karl: Petrus Valdes und Franz von Assisi – oder: Verschiedene Armutsideen des Mittelalters; S. 160–174: Wick, Niklaus: Die *intellectus agens*-Lehre **Philipps** des **Kanzlers** (*1236); S. 175–191: Haas, Alois M.: Von der Eigenart christlicher Mystik. Meister **Eckhart** als Maßstab; S. 192–206: Macken, Raymond: La personnalité, le caractère et les méthodes de travail d'**Henri** de **Gand**; S. 207–215: Lochman, Jan Milič: Eschatologische Initiativen der frühen Reformbewegung in Böhmen und Mähren; S. 216–230: Haug, Walter: Die Mauer des Paradieses. Zur *mystica theologia* des **Nicolaus Cusanus** in *‚De visione Dei'*; S. 231–243: Oberman, Heiko A.: *Duplex misericordia:* Der Teufel und die Kirche in der Theologie des jungen Johann von **Staupitz**; S. 244–260: Stegemann, Ekkehard: Meister Eckhart beim *magister memoriae*. Zu zwei Gedichten Paul Celans; S. 261–266: Ott, Heinrich: Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott. Ein Versuch über Apologetik im Blick auf **Anselm** von **Canterbury**.

Morris, Colin: The papal monarchy. The western church from 1050 to 1250. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XVII, 673 p. = Oxford history of the christian church; £ 55,–.

Ernst, Stephan: Subjektivität und Rationalität. Der Glaubensbegriff Peter **Abaelards** ‹1079–1142›: Eine Frucht des geistigen Aufbruchs im 12. Jh. – ThGl 79, 1989, 130–146.

Mayer, Hans Eberhard: Die **Hofkapelle** der Könige von Jerusalem. – DA 44, 1988, 489–509.

St. Magnus Cathedral and Orkney's twelfth-century renaissance. Ed. By Barbara E. Crawford. – Aberdeen: Aberdeen U.P. 1988. XVIII, 283 p.

Iammarrone, Giovanni: Il IV Centenario dell'elevazione di S. **Bonaventura** a «Dottore della Chiesa». – MF 88, 1988, 6–20; p. 21–46: Pompei, Alfonso: Cristo e il sapere umano secondo S. Bonaventura; p. 47–107: Targonski, Francesco: Fede e scienza. Ai margini delle «Collationes in Hexaëmeron» di S. Bonaventura; p. 108–121: Overton, Troy: Saint Bonaventure's illumination theory of knowledge.

Zweerman, Theo: Prolegomena zur Lektüre von Texten Bonaventuras über das Buch der Schöpfung. – FS 71, 1989, 29–41.

Ferraro, Giuseppe: La pneumatologia di San **Tommaso** d'**Aquino** nel suo commento al quarto Vangelo. Aspetti di dottrina e di esegesi del dottore angelico. – Ang 66, 1989, 193–263.

Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister **Eckhart**. – Frb/S: Univ.-Verl. 1989. XI, 153 S. = Dokimion IX; kart. sfr 25,–.

Heath, Peter: Church and realm 1272–1461. Conflict and collaboration in an age of crises. – Lo: Fontana 1988. 432 p. = Fontana history of England; £ 5,95.

Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris. Eingeleitet, übers. und erklärt von Kurt Flasch. – Mz: Dieterich 1989. 320 S. = Excerpta classica VI; kart. DM 32,–.

Swanson, Jenny: **John** of **Wales**. A study of the works and ideas of a thirteenth-century friar. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XI, 307 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 10; £ 32,50.

Pattin, A.: Pour la biographie de **Guillaume** de **Moerbeke** O. P. Étude a l'occasion du 700e anniversaire de sa mort. – Ang 66, 1989, 390–402.

Nicolas Cabasilas: La vie en Christ. Livres I–IV. Introduction, texte critique, traduction et annotation. Par Marie-Hélène Congourdeau. – P: Ed. du Cerf 1989. 357 p. = Sources chrétiennes CCCLV.

Witte, Karl Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein ‚In-Principio-Dialog'. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition. – Zü, Mchn: Artemis 1989. IX, 250 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XCV; Lw. DM 58,–.

De Cella in seculum. Religious and secular life and devotion in late medieval England. Ed. by Michael G. Sargent. – Cambr: Brewer 1989. 244 p., ill.; £ 45,–.

Banker, James R.: Death in the community. Memorialization and confraternities in an Italian commune in the late Middle Ages. – Athens, GA: Univ. of Georgia Pr. 1988. 292 p.; $ 40,–.

6. Ganze Neuzeit

Tibesar, Antoine: The king and the pope and the clergy in the colonial spanish empire. – CHR 75, 1989, 91–109.

Sommerville, John C.: The destruction of religious culture in pre-industrial England. – JRH 15, 1988, 76–93.

Richebächer, Wilhelm: Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. VIII, 414 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 350; kart. sfr 74,–.

Smend, Rudolf: **Deutsche Alttestamentler** in drei Jahrhunderten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 336 S., 18 Ill.; Lw. DM 78,–.

Pirouet, Louise: Church history. IV: Christianity worldwide. AD 1800 onwards. – Lo: SPCK Pr. 1989. X, 246 p., ill. = TEF study guides XXII.

Nicholls, David: Deity and domination. Images of God and the state in the nineteenth and twentieth centuries. – Lo: Routledge 1989. XIV, 321 p.

7. Reformation und katholische Reform

George, Timothy: Theology of the Reformers. – Nashv, Tenn.: Broadman 1988. 337 p.

Krawarik, H.: Neue Methoden zur Erforschung konfessioneller Strukturen der Frühen Neuzeit. – AKuG 70, 1988, 375–410.

Müller, Gerhard: Causa reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin **Luthers**. Zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebass. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 588 S.; kart. DM 68,–.

Bayer, Oswald: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1989. 376 S.

Wicks, Jared: Living and praying as *Simul justus et peccator*. A chapter in Luther's spiritual teaching. – Gr 70, 1989, 521–548.

Stolt, Birgit: Lieblichkeit und Zier, Ungestüm und Donner. Martin Luther im Spiegel seiner Sprache. – ZThK 86, 1989, 282–305.

Maron, Gottfried: Martin Luther und Epikur. Ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 66 S. = Berichte

aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg Jg. 6, 1; kart. DM 16,–.

Hammann, Konrad: Ecclesia spiritualis. **Luther**s Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin v. **Alveldt** und Ambrosius **Catharinus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 330 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIV.

Hammann, Gottfried: Martin **Bucer** 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. – Stu: Steiner Wiesbaden 1989. 387 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte CXXXIX; Lw. DM 68,–.

The transmission of ideas in the Lutheran reformation (Conference, Trinity College, Dublin, November 1983). Ed.: Helga Robinson-Hammerstein. – Kill-o't'-Grange: Irish Acad. Pr. 1989. 192 p.; £ 32,50.

Zimmermann, Gunter: **Calvin**s Auseinandersetzung mit **Osiander**s Rechtfertigungslehre. – KuD 35, 1989, 236–256.

Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag **1530**. Melanchthon – Brenz – Vehus. Hrsg. v. Rolf Decot. – Stu: Steiner Wiesbaden 1989. 90 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Religionsgeschichte, Beiheft XXVI; kart. DM 30,–.

Strier, Richard: Sanctifying the aristocracy: "Devout humanism" in **François de Sales**, John **Donne**, and George **Herbert**. – JR 69, 1989, 36–58.

Bardgett, Frank D.: Scotland reformed. The reformation in **Angus** and the **Mearns**. – Edinburgh: J. Donald Publ. 1989. XI, 195 p.; £ 20,–.

Jockenhövel, Klaus: Rom – Brüssel – Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in **Nordeuropa 1622–1637**. – Neumünster: Wachholtz 1989. 245 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins XCIII; Lw. DM 40,–.

8. Neuere Zeit

Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics **1603–1642**. Ed. by Richard Cust and Ann Hughes. – Harlow: Longman 1989. IX, 271 p.; £ 15,95.

Delbanco, Andrew: The puritan ordeal. – Cambr, MA: Harvard Univ. Pr. 1989. 306 p.; $ 30,–.

Hall, David D.: Worlds of wonder, days of judgment. Popular religious belief in early New England. – NY: Knopf/Random House 1989. 316 p.

Ceyssens, Lucien: Autour de la **Bulle Unigenitus**. La déclaration, dernière illusion et ultime désillusion de Louis XIV. – RHE 84, 1989, 5–29.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: le cardinal Guillaume **Dubois** (1656–1723). – REAug 35, 1989, 151–170.

Letters of Charles **O'Conor** of **Belanagare**. A catholic voice in eighteenth-century Ireland. Ed. by Robert E. Ward. – Wash, DC: Catholic Univ. of America Pr. 1988. XXXIV, 537 p.; $ 59,95.

Färber, Konrad: Kaiser und Erzkanzler. Carl von **Dalberg** und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland. – Rgb: Mittelbayer. Drruck- u. Verl.-Ges. 1988. 215 S., Ill., Kt. = Studien zur Geschichte Regensburgs V.

De Vries, Dawn: **Schleiermacher**'s christmas eve dialogue. Bourgeois ideology or feminist theology? – JR 69, 1989, 169–183.

Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von **Wessenberg** (1774–1860). Hrsg. von Karl-Heinz Braun. – Zü: Schnell & Steiner 1989. 106 S.

Schatz, Klaus: Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution. – StZ 114, 1989, 445–459.

Poupard, Paul Card.: L'Eglise et les libertés à l'époque révolutionnaire ‹1789–1848›. – Ang 66, 1989, 373–389.

Gibson, Ralph: A social history of **french catholicism 1789–1914**. – Lo: Routledge 1989. XIV, 322 p. = Christianity and society in the modern world; £ 35,–.

Washington, Joseph R.: **Race** and **religion** in early nineteenth century **America, 1800–1850**. Constitution, conscience, and calvinist compromise. Vol. I. II. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1988. 996 p. = Studies in American religion XXXIX, 1–2; $ 99,95.

Washington, Joseph R.: **Race** and **religion** in mid-nineteenth century America, **1850–1877**. Protestant parochial philanthropists. Vol. I. II. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1988. 711 p. = Studies in American religion XL, 1–2; $ 99,95.

Seng, Ulrich: Die **Schulpolitik** des **Bistums Breslau** im **19.** Jahrhundert. – Wiesb: Harrassowitz 1989. VI, 522 S. = Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund IV.

Ker, Ian: John Henry **Newman**. A biography. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XIII, 762 p.; £ 48,–.

Biemer, Günter: John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk. – Mz: M.-Grünewald-Verl. 1989. 202 S., Ill.; kart. DM 36,–.

Brants, Adrian: Erkenntnis und Freiheit. Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J. E. **Kuhn**s. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 455 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 363; sfr 75,–.

Madges, William: D. F. **Strauss** in retrospect: His reception among roman catholics. – HeyJ 30, 1989, 273–292.

Potts, David B.: **Baptist colleges** in the development of American society, **1812–1861**. – NY: Garland Publ. 1988. 369 p. = Harvard diss. in American history & pol. science; $ 70,–.

Grenner, Karl-Heinz: Die **Katholikentage** als politisches Forum des organisierten Katholizismus. – Schwerte: Katholische Akademie 1989. 30 S. = Texte und Thesen IV; kart. DM 5,–.

Jadoulle, J.-L.: Anthropologie et vision de la société chez Antoine **Pottier ‹1849–1923›**. Jalon pour une histoire de la pensée démocrate chrétienne. – RHE 84, 1989, 30–47.

Neuner, Peter: Laienspiritualität im Reformkatholizismus. Friedrich von **Hügel**: Frömmigkeit und Weltverantwortung. – MThZ 40, 1989, 115–127.

Barmann, Lawrence: Friedrich von Hügel as modernist and as more than modernist. – CHR 75, 1989, 211–232.

Holland, James C.: "Toleration" intolerable. **Simpson**'s suppressed essay. – CHR 75, 1989, 21–54.

Ross, Kenneth R.: Church and creed in **Scotland**. These Free Church case **1900–1904** and its origins. – Edinburgh: Rutherford House 1988. XII, 412 p. = Rutherford studies in historical theology; £ 27,–.

9. Neueste Zeit

Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II. Associazione italiana dei Professori di storia della Chiesa. – R: Ed. Dehoniane 1988. 468 p.; Lire 32 000; [cont.:] p. 15–105: Martina, Giacomo: La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II; p. 107–126: Garofalo, Salvatore: Gli **studi biblici** in Italia da Leone XIII a Pio XII ‹**1878–1958**›; p. 127–173: Veneruso, Danilo: Uno dei centri della riflessione teologica e della spiritualità tra le due Guerre: **Genova** tra il **1920** e il **1940**; p. 175–194: Dovere, Ugo: La cura **pastorale** a **Napoli** tra '800 e '900; p. 195–216: Palese, Salvatore: La **parrocchia** a **Bari** tra metà Ottocento e metà Ottocento Novecento; p. 217–238: Zito, Gaetano: La **cura pastorale** a **Catania** tra il Vaticano I e il Vaticano II; p. 239–294: Rocca, Giancarlo: Riorganizzazione e sviluppo degli **Istituti Religiosi** in Italia dalla soppressione del 1866 a Pio XII ‹1939–58›; p. 295–317: Oberti, Armando: Gli **Istituti Secolari** in Italia e la loro attività; p. 319–341: Malgeri, Francesco: La **stampa** quotidiana e **periodica cattolica** in Italia fra le due Guerre; p. 343–358: Zaghini, Franco: «Il Lavoro d'Oggi», settimanale cattolico forlivese, 1901–1908; p. 359–373: Zovatto, Pietro: «Vita Nuova» e cattolicesimo a **Trieste** ‹1920–1936›; p. 375–382: Venturini, Nereo: «Le **Missioni** della **Compagnia** di **Gesù**»; p. 383–389: Sciortino, Antonio: «Famiglia Cristiana» dalla nascita fino agli anni '50: Una catechesi in «Lingua Rotocalco»; p. 391–428: Acerbi, Antonio: Chiesa, Cultura e Società nell'itinerario intellettuale di G. B. **Montini**; p. 429–441: Brovelli, Franco: L'applicazione della **Riforma liturgica** in Italia; p. 443–462: Riccardi, Andrea: La **CEI** alle origini della chiesa italiana.

Alvarez, David: The professionalization of the papal diplomatic service, 1909–1967. – CHR 75, 1989, 233–248:

Vogel, Wieland: Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik. – Mz: Grünewald-Verl. 1989. XXVI, 371 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLVIII.

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der 20er Jahre. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XXI, 288 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 15; kart. DM 64,– [Diss., München]

Güsgen, Johannes: Die katholische **Militärseelsorge** in **Deutschland** zwischen **1920** und **1945**. Ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter bes. Berücks. ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen. – Köln, Wien: Böhlau 1989. LXIX, 526 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XV; DM 76,–.

Hastenteufel, Paul: Katholische Jugend in ihrer Zeit. Bd. II: **1919–1932**. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1989. 614 S., Ill.; kart. DM 74,80.

Kenneally, James J.: Women divided. The catholic struggle for an equal rights amendment, 1923–1945. – CHR 75, 1989, 249–263.

Cárcel Ortí, V.: La persécution religieuse en **Espagne** de **1931** à **1939** dans l'historiographie ancienne et récente. – RHE 84, 1989, 48–96.

Gruß, Heribert: Die „politische Klausel" bei der Neubesetzung des Paderborner Bischofstuhls im Jahre 1941. Kirchenpolitische Probleme in der Kriegsphase des Dritten Reiches. – ThGl 79, 1989, 162–177.

Bodewig, Herbert: Die russische Patriarchatskirche. Beitr. zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958–1979. – Mchn: Wewel 1988. 274 S., 17 Ill. = Wewelbuch 139 = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Moritzen, Niels-Peter: Wie gewinnt die Mission ihre Gewißheit? – Martyria, Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Bayerhaus . . ., Wup, Zü 1989, 45–51; S. 52–58: Hille, Rolf: Ist Mission intolerant?; S. 58–63: Killus, Dorothea R.: Die missionstheologische Dynamis des Alten Testaments; S. 64–71: Scheurer, Erich: Der Bogen auf der Erde und in den Wolken (6 Abb.); S. 72–82: Betz, Otto: Das Gnadenamt des Jüngers und Apostels; S. 83–87: Peters, George: Der Seelsorgerdienst des Paulus; S. 88–92: Maier, Gerhard: Inwiefern ist der Jakobusbrief missonarisch?; S. 93–115: Padberg, Lutz E. von: Konfrontation oder Akkommodation. Zu den Missionsinstruktionen Papst **Gregor**s des **Großen** und ihrer Wirkungsgeschichte im früheren Mittelalter; S. 116–121: Sakrausky, Oskar: Primus **Truber** (1508–1586) – Reformator der Slowenen und Missionar der Kroaten und Türken; S. 122–129: Dormann, Johannes: Joseph **Schmidlin** (1876–1944) – Begründer der katholischen Missionswissenschaft; S. 142–148: Berneburg, Ehrard: Zum Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie; S. 149–155: Wetmore, Hugh: Die Mission der Kirche in **Südafrika**. – Evangelisation und Unterweisung; S. 156–165: Oosthuizen, Gerhardus C.: Genossenschaftliche Vereine als alternative Form von Kirche in Südafrika; S. 166–170: Melzer, Friso: Das Fürwort „ich" in religiöser Rede. Eine theo-philologische Besinnung, mit Beispielen aus Indien und Deutschland.

Autour de **Las Casas**. Actes du colloque du V[e] centenaire, 1484–1984, Toulouse, 25–28 oct. 1984. – P: Tallandier 1987. 248 p. = In-texte.

Friedli, Richard: Inkarnation der christlichen Botschaft in den Kulturen der Welt. Die Ortskirche als Ort evangelischen Handelns. Sinn, Notwendigkeit und Grenzen von Inkulturation. – FZPhTh 36, 1989, 159–172.

Wilfred, Felix: World religions and Christian inculturation. – Indian theological studies 25, 1988, 1, 5–26.

Henkel, Reinhard: Christian missions in Africa. A social geographical study of the impact of their activities in **Zambia**. – B. Reimer Verl. 1989. 236 p. = Geographia religionum III; kart. DM 48,–.

Kailing, Joel B.: Inside, outside, upside down: In relationship with African Independent Churches. – International Review of Mission 77, no. 305, 1988, 38–58.

Bujo, Bénézet: Can morality be Christian in Africa? – Chiea: African Studies 4, 1988, 1, 5–39.

Lee, Peter K. H.: Some critical issues in Asian theological thinking. – Ching Feng 31, 1988, 124–152.

Santos Hernández, Ángel: Acción misionera de los jesuitas en la América Septentrional española. – MiscCom 47, 1989, 131–156.

Stroebele-Gregor, Juliana: Dialektik der Gegenaufklärung. Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen aymara in **La Paz** ‹Bolivien›. – Bonn: Holos-Verl. 1988. XI, 369 S. = Mundus-Reihe Ethnologie XXIV; kart. DM 41,– [Diss., Berlin, F.U.]

Evers, Georg: Die theologische Problematik der katholischen Kirche in **China**. – Verbum SVD 29, 1988, 327–354; p. 355–370: Pomykol, Jan: The inculturation of the Church in **Japan** in and by means of the community; p. 371–385: Kirby, Jon P.: Anthropology and mission in **Ghana**: The first 50 years; p. 387–399: Bettscheider, Heribert: Tendenzen und Strömungen auf dem 13. Generalkapitel; p. 401–413: McHugh, Peter: Report to the thirteenth general chapter 1988 of the Secretary for formation/education; p. 415–428: Müller, Karl: Mission in der Weise Jesu.

Loewe, Michael: Imperial China's reactions to the Catholic missions. – Numen 35, 1988, 179–212.

V. Religionswissenchaft und -geschichte

La mémoire des religions. Par Jean-Claude Basset ... Etudes réunies et éd. par Philippe Borgeaud. – Genève: Ed. Labor & Fides 1988. 147 p. = Religions en perspective II; sfr 25,–; [cont.:] p. 7–20: Borgeaud, Philippe: Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse; p. 21–35: Stolz, Fritz: Tradition orale et tradition écrite dans les religions de la **Mésopotamie** antique; p. 37–62: Rudhardt, Jean: Mnémosyne et les Muses; p. 63–78: Bouvier, David: L'aède et l'aventure de mémoire: Remarques sur le problème d'une dimension religieuse de la mémoire dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*; p. 79–90: Starobinski-Safran, Esther: La mémoire, son inscription dans les actes et sa signification spirituelle dans la tradition **juive**; p. 91–104: Basset, Jean-Claude: L'anamnèse: aux sources de la tradition chrétienne; p. 105–113: Tardieu, Michel: Théorie de la mémoire et fonction prophétique; p. 115–134: Keller, Carl-A.: Le rôle de la mémoire dans les traditions mystiques de l'**Inde**; p. 135–144: Scherrer-Schaub, Cristina Anna: Quelques questions relatives à la mémoire dans le **bouddhisme indien**.

Pilgrimage in world religions. Presented to Angelika **Sievers** on the occasion of her 75th birthday. Ed.: S(urinder) M. Bhardwaj and G. Rinschede. – B: Reimer 1988. 200 p., Kt., graph. Darst. = Geographia religionum IV; kart. DM 38,–; [cont.:] p. 11–20: Bhardwaj, S. M. – G. Rinschede: Pilgrimage – A world wide phenomenon; p. 21–40: Tanaka, Hiroshi: On the geographic study of pilgrimage places; p. 41–64: Nolan, Mary Lee: Pilgrimage and perception of hazard in western Europe; p. 65–98: Rinschede, Gisbert: The pilgrimage center of **Fátima**/Portugal (21 fig.); p. 99–116: Stoddard, Robert H.: Characteristics of Buddhist pilgrimages in **Sri Lanka**; p. 117–158: Oberdiek, Ulrich: Sādhus in Gangotrī; p. 159–188: Bhardwaj, Surinder M. – Madhusudana Rao: Emerging Hindu pilgrimage in the United States: A case study; p. 189–199: Prorok, Carolyn: Patterns of pilgrimage behavior among **Hindus** of **Trinidad**.

Loucas, Ioannis: La déesse de la prospérité dans les mythes mésopotamien et égéen de la «descente aux enfers». – RHR 205, 1988, 227–244.

Idel, Moshe: Studies in ecstatic **Kabbalah**. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1988. XI, 178 p. = SUNY series in Judaica; $ 12,95.

Halm, Heinz: Die **Schia**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1988. X, 261 S.

Bechert, Heinz: Neue buddhistische Orthodoxie: Bemerkungen zur Gliederung und zur Reform des **Sangha** in **Birma**. – Numen 35, 1988, 24–56; p. 238–259: Clooney, Francis X.: "I Created Land and Sea": A Tamil case of God-consciousness and its Śrīvaisnava interpretation; p. 260–279: Urubshurow, Victoria: Transformation of religious symbol in Indian Buddhism: Reflections on method from a reading of Mus's *Barabudur*.

Glucklich, Ariel: The royal scepter ‹Danda› as legal punishment and sacred symbol. – RHel 28, 1988, 97–122; p. 123–134: Dargyay, Eva K.: Buddhism in adaptation: Ancestor Gods and their tantric counterparts in the religious life of **Zanskar**; p. 135–150: Ridington, Robin: Images of cosmic union: Omaha ceremonies of renewal.

Muth, Robert: Einführung in die **griechische** und **römische** Religion. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1988. X, 347 S.

Keller, Mara Lynn: The **Eleusinian** mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, sexuality, and rebirth. – Journal of feminist studies in religion 4, 1988, 27–54.

VI. Religionsphilosophie

Zoffoli, Enrico. "Mistero della sofferenza di Dio?" Il pensiero di S. **Tommaso**. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1988. 82 p. = Studi tomistici XXXIV; Lire 10 000.

Siebrand, H. J.: **Spinoza** and the Netherlanders. An inquiry into the early reception of his philosophy of religion. – Assen/Maastr, Wolfeboro, N.H.: Van Gorcum 1988. X, 239 p.; hfl 69,50.

Ruehle, Volker: Verwandlung der Metaphysik. Zur systematischen Darstellung des Absoluten bei **Hegel**. – Mchn: Fink 1989. 129 S. = Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen XVI.

Piolanti, Antonio: Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob **Clemens** ‹† 1862›. Con la riedizione della Commentation "Philosophia theologiae ancilla". – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1988. 157 p. = Studi tomistici XXXV; Lire 18 000.

The philosophy of Franz **Rosenzweig**. Meeting held Apr. 20 – May 2, 1980 in Jerusalem. Ed. by Paul Mendes-Flohr. – Hanover [e. a.:] Univ. Pr. of New England 1988. X, 260 p. = Series from the Tauber Institute for the Study of European Jewry VIII.

Greisch, Jean: Dieu avec l'être. Approche de la problématique ontologique du Père Dominique **Dubarle**. – RSPhTh 73, 1989, 41–60.

Lenz, Hubert: Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard **Weltes** religionsphilosoph. Anstöße zur Erneuerung des Glaubens. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. XII, 339 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIII; DM 46,–.

Staten, John C.: Conscience and the reality of God. An essay on the experiental foundation of religious knowledge. – B, NY, Amst: Mouton de Gruyter 1988. XVII, 162 p. = Religion and reason XXXVI; DM 88,–.

Alston, W. P.: Referring to God. – International Journal for philosophy of religion 24, 1988, 113–128; p. 129–142: Appleby, P. C.: Reformed epistemology, rationality and belief in God; p. 143–158: Gilman, J. E.: Rationality and belief in God; p. 159–188: Leftow, B.: A modal cosmological argument.

Rossi, Fabio: Teologia filosofica e filosofia della religione. – RFN 80, 1988, 242–290.

González, Angel Luis: Filosofia di Dio. Prefazione de C. Fabro. – Florenz: Lemonnier 1988. VIII, 282 p. = Filosofia e realtà; Lire 30 000.

VII. Fundamentaltheologie

Wagner, Falk: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff u. Thema in der Neuzeit. – Gü: Gütersloher Verl.haus Mohn 1989. 504 S.; DM 148,–.

Raschke, Carl: Theological thinking. An in-quiry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. X, 159 p. = Studies in religion LIII; paper $ 12,95.

Habermas und die Theologie. Beitr. zur theolog. Rezeption, Diskussion u. Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hrsg. von Edmund Arens. Mit Beitr. von Edmund Arens ... – Düs: Patmos-Verl. 1989. 270 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–38: Arens, Edmund: Theologie nach Habermas. Eine Einführung; S. 39–64: Peukert, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie; S. 65–95: Siebert, Rudolf J.: Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung; S. 96–114: Davis, Charles: Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung; S. 115–144: Schüssler Fiorenza; Francis: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion; S. 145–159: Simpson, Gary M.: Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion; S. 160–178: Mette, Norbert: Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung; S. 179–198: Höhn, Hans-Joachim: Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre; S. 199–223: Eicher, Peter: Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns; S. 224–240: Wenz, Gunther: Verständigungsorientierte Subjektivität. Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher; S. 241–270: Lamb, Matthew L.: Kommunikative Praxis und Theologie. Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus.

Gill, Robin: Theology: A social system. Models for a systematic theology. – JTh 42, 1989, 1–26.

Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hrsg. von Maria Kassel. – Stu: Kreuz Verl. 1988. 320 S.; kart. DM 29,80.

Kruhöffer, Gerald: Grundlinien des **Glaubens**. Ein bibl.-theolog. Leitfaden. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 326 S. = Biblisch-theologische Schwerpunkte I; kart. DM 38,–.

Smith, Stephen G.: Trying to believe and the ethics of belief. – Religious studies 24, 1988, 439–450; p. 451–462: Sykes, Rod: Inwardness and the identity of Christianity; p. 463–482: Ellis, Robert: God and 'Action'; p. 483–496: Pearl, Leon: Miracles and theism.

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

Schaeffler, Richard: Das **Gebet** und das **Argument**. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einf. in die Theorie der religiösen Sprache. – Düs: Patmos 1989. XII, 346 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft; kart. DM 44,80.

Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Von Edmund Arens ... Hrsg. von Rolf Zerfass. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 203 S. = Quaestiones disputatae CXVI; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 13–27: Arens, Edmund: „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?" (Ps 106,2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive; S. 28–51: Müller, Karlheinz: Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer „narrativen Theologie"; S. 52–86: Fuchs, Gotthard: „Ein Abgrund ruft den anderen" (Ps 42,8). Das eine Glaubens-Geheimnis und die vielen Dogmen-Geschichten; S. 87–123: Fuchs, Ottmar: Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln; S. 127–141: Wachinger, Lorenz: „Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler" (S. Minouchin). Zur therapeutischen Funktion des Erzählens; S. 142–158: Sill, Bernhard: „Sinn für die mögliche Wirklichkeit" (R. Musil). Ars narrandi und ethische Predigt; S. 159–170: Siller, Hermann Pius: Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören. Zum biographischen Erzählen des Zeugen; S. 171–185: Stock, Alex: Bilder – Geschichten – Bilder. Zur Ausbildung der Einbildungskraft; S. 186–197: Zeller, Eva: Heilungsversuche durch Schreiben.

Espeja, Jesús: Cómo llegó la salvación. ‹Diálogo entre las teologías europea y latinoamericana›. – CTom 115, 1988, 441–467.

VIII. Dogmatik

Gozier, André: Dieu – source. Du Dieu caché au Dieu de la surabondance. – P: Ed. du Cerf 1989. 154 p. = Epiphanie; F 70,–.

Haymes, Brian: The concept of the knowledge of God. – NY: St. Martins Pr. 1988. XI, 201 p.; $ 29,95.

Pozo, Cándido: Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II. – Scripta theologica 20, 1988, 405–438; p. 439–456: Aranda, Antonio: Revelación Trinitaria y misión de la Iglesia; p. 457–490: Aranda Pérez, Gonzalo: Utilización del patrimonio bíblico en la trilogía trinitaria; p. 491–522: Rovira

Belloso, Josep M.: La Teología del Padre; p. 523–550: Mateo-Seco, Lucas F.: Cristo, Redentor del Hombre (Análisis de la cristología contenida en la trilogía trinitaria de Juan Pablo II); p. 551–568: Schönborn, Christoph: «Es el Señor y da la vida»; p. 569–586: Scheffczyk, Leo: La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza); p. 587–626: Domínguez Asensio, José Arturo: La Teología del Espíritu Santo; p. 627–642: Morales, José: El Espíritu Santo «Creador» en la Encíclica «Dominum et vivificantem»; p. 643–666: Illanes, José Luis: Antropocentrismo y Teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II; p. 667–680: Caldera, Rafael Tomás: El Don de Sí; p. 681–708: Moreno, Fernándo: La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II; p. 709–726: García de Haro, Ramón: Presencia Trinitaria y obrar moral; p. 727–744: Villar, Josea R.: El Magisterio de la Iglesia en la trilogía trinitaria de Juan Pablo II; p. 745–770: Blázquez, Ricardo: La Trinidad Santa y los Sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia; p. 771–798: Ocáriz, Fernándo: María y la Trinidad; p. 799–824: Hervé Nicolas, Jean: Trinidad y vida espiritual.

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

Fernández García, Bonifacio: Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. **Moltmann**. – Salamanca: Universidad Pont. de Salamanca 1988. 323 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CV; pes 2150.

González, Carlos Ignacio: Cristología. Tu sei la nostra salvezza. – Casale Monferrato: Piemme 1988. 428 p. = Grande Corso di Teologia fondamentale e dogmatica; Lire 45 000.

Christologie und Metaphysikkritik. Peter **Hünermann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Hattrup . . . – Mstr: Aschendorff 1989. VI, 162 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 1–33: Hoping, Helmut: Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie; S. 35–57: Bausenhart, Guido: Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens; S. 59–87: Hattrup, Dieter: Ekstatik der Geschichte. Identität im Licht der Christologie Bonaventuras; S. 89–122: Willers, Ulrich: „. . . wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!" Nietzsches Auflösung der Christologie; S. 123–143: Hauser, Linus: Christologie in „nachchristlicher Zeit". Karl **Rahners** transzendentale Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus; S. 141–157: Eckholt, Margit: Bibliographie Peter Hünermann.

Udoh, Enyi Ben: Guest christology. An interpretative view of the christological problem in Africa. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 284 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LIX; sfr 65,– [Diss., Princeton. Theol. Seminary]

Schöndorf, Harald: Jungfrau und Mutter. – ZkTh 110, 1988, 385–413.

Hoffmann, Klaus: Der Streit um die **Taufe**. Neues Licht auf eine alte Frage. – Asslar: Schulte & Gerth 1989. 272 S.; kart. DM 26,80.

Luyten, Norbert A.: Ewigkeit des Menschen? Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das **Leben** nach dem **Tod**. Im Nachlaß hrsg. von Hildegard Christoffels. – Frb/S: Universitätsverl. 1988. 191 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The study of **Anglicanism**. Ed. by Stephen Sykes . . . Lo: SPCK; Phil: Fortress Pr. 1988. XVIII, 468 p.; £ 17,50.

Lods, Marc: **Protestantisme** et tradition de l'Église. Éd. par J.-N. Pérès et J.-D. Dubois. Ouvrage publié sous les auspices et avec l'aide de l'Institut protestant de théologie Paris-Montpellier. – P: Éd. du Cerf 1988. VII, 368 p. = Patrimoines christianisme; F 220,–.

The truth shall make you free. The **Lambeth Conference 1988**. The reports, resolutions & pastoral letters from the bishops. Published for the Anglican Consultative Council. – Lo: Church House Publ. 1988. 345 p.

Die **orthodoxe Kirche** in **Rußland**. Dokumente ihrer Geschichte ‹860–1980›. Hrsg. von Peter Hauptmann und Gerd Sticker. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 958 S.; kart. DM 280,–.

Zugänge zur **Orthodoxie**. Mit Beiträgen von Eugen Hämmerle . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 304 S. = Bensheimer Hefte LXVIII.

Klenicki, Leon – Richard John Neuhaus: Believing today. Jew and Christian in conversation. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. VIII, 108 p.

Brockway, Allan R.: Learning christology through dialogue with Jews. – JESt 25, 1988, 347–357; p. 358–369: Clooney, Francis X.: In joyful recognition: A Hindu formulation of the relationship between God and the community and its significance for christian theology; p. 370–382: Coward, Harold: The possibility of paradigm choice in buddhist-christian dialogue; p. 383–398: Samartha, Stanley J.: Relgions, cultures, and the struggle for justice: Aspects of north-south dialogue.

Schuettke-Scherle, Peter: From contextual to ecumenical theology? A dialogue between Minjung theology and "Theology after Auschwitz". – Ffm [e. a.:] Lang 1989. XI, 232 p = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LX; sfr 51,–.

Ramón Villar, José: La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945–1959). – Scripta theologica 20, 1988, 11–64.

Bilheimer, Robert S.: Breakthrough. The emergence of the ecumenical tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publications 1989. IX, 235 p,, ill.; sfr 17,95.

Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? – Mchn: Kaiser 1989. 205 S. = Kaiser-Taschenbücher LXIII; kart. DM 20,–.

Neue ökumenische Eiszeit? Mit Beitr. von Franz Annen . . . Hrsg.: Hans Halter. – Zü: Benziger 1989. 153 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 19–44: Annen, Franz: Ein Herz und eine Seele? Paulus ringt um die Einheit der Kirche; S. 45–68: Gasser, Albert: Rache des Unverdauten. Geschichtliche Anmerkungen zu hintergründigen Hemmnissen der Ökumene; S. 69–95: Vischer, Lukas: Das Papsttum in evangelischer Sicht; S. 97–122: Flury, Johannes: Gemeinsam beten und handeln – getrennt beim Abendmahl. Was hindert die Kirchen am gemeinsamen Abendmahl?; S. 123–145: Ebneter, Albert: Die bekenntnisverschiedene Ehe zwischen den Fronten; S. 147–153: Hotz, Robert: Der Standpunkt der Orthodoxie.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Luther** – Chance oder Hindernis im ökumenischen Dialog über die Eucharistie? – LJ 39, 1989, 89–104.

Cullmann, O.: Unidad en la diversidad a la luz de la «jerarquía de verdades». – Diálogo ecuménico 24, 1989, 237–247; p. 249–288: Ramos Guerreira, Julio A.: El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica de Pablo VI (y II); p. 289–319: Ulrich, Lothar: La provocación eclesiológica de la renovación ecuménica.

X. Moraltheologie

Lupo, Tiburzio: Linee generali di storia della morale. Dalle origini all'inizio della scolastica. – Torino: Società Ed. Internaz. 1988. 248 p.; Lire 28 800.

Freppert, Lucan: The basis of morality according to William **Ockham**. – Chicago, Ill.: Franciscan Herald Pr. 1988. VII, 191 p.; $ 8,95.

Richard, Lucien: Is there a Christian ethics? – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. III, 139 p.; $ 7,95.

Kainz, Howard P.: Ethics in context. Towards the definition and differentiation of the morally good. Foreword by Vernon J. Bourke. – Lo [e. a.:] Macmillan 1988. XV, 162 p.; £ 8,95.

Barth, Hans-Martin: Die ekklesiologische Dimension der Ethik. – KuD 33, 1988, 42–59.

Begründung ethischer Normen: Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9.–12. September 1987 in Tübingen. Helmut Burkhardt (Hrsg.). – Wuppertal: Brockhaus; Gießen, Basel: Brunnen 1988. 187 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 29,–.

Manenschijn, Gerrit: Geplunderde aarde, getergde hemel. Ontwerp voor een christelijke **milieu-ethiek**. – Baarn: Ten Have 1988. 206 blz.

Defois, Gérard: Pour une **ethique** de la **culture**. – P: Le Centurion 1988. 132 p. = Église et société; F 85,–.

Leers, Bernardino – Antonio Moser: Moraltheologie – Engpässe und Auswege (Teologia moral, dt.) (Übers. aus d. Portug.: Horst Goldstein. . . .) – Düs: Patmos-Verl. 1989. 280 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte; DM 44,80.

Ziegler, Josef Georg: Christozentrische Sittlichkeit – christusförmige Tugenden. – TThZ 97, 1988, 290–312.

Schörner, Gabriele E.: Von der Freizeit des Urteils. Untersuchungen zu Konzepten moralischer Autonomie. – Mchn: Profil Verl. 1989. 354 S. = Reihe Wissenschaft; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Dissent in the church. Ed. by Charles E. Curran . . . NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. VIII, 541 p. = Readings in moral theology VI; $

Shannon, Thomas Anthony – Lisa Sowle Cahill: Religion and **artificial reproduction**. An inquiry into the Vatican "Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of human reproduction". – NY: Crossroad 1988. IX, 201 p.; $ 14,95.

The Vatican and **homosexuality**. Reactions to the "Letter to the bishops of the Catholic Church on the pastoral care of homosexual persons". Ed. by Jeannine Gramick and Pat Furey. – NY: Crossroad 1988. XXI, 226 p.

LaCroix, Wilfred Lawrence: **War** and international ethics. Tradition and today. – Lanham, MD [e. a.:] University Pr. of America 1988. X, 305 p.

Finnis, John: **Nuclear** deterrence, morality, and realism. John Finnis, Joseph Boyle, Germain Grisez. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. XV, 429 p.

O'Donovan, Oliver: **Peace** and certainty. A theological essay on deterrence. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. IX, 125 p.; $ 7,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

La spiritualità del Nuovo Testamento. Di Mauro Pesce . . . A cura di Rinaldo Fabris. – Roma: Borla 1985. 439 p. = Storia della spiritualità II.

Burini, Clara – Elena Cavalcanti: La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri. – Bologna: E.D.B. 1988. 304 p. = Storia della spiritualità IIIc; Lire 25 000.

Dolby Múgica, María del Carmen: Agustín de Tagaste: El itinerario de la sabiduría. – Revista Agustiniana 29, 1988, 435–500; p. 501–545: Langa, Pedro: Usar y compartir los bienes según san Agustín; p. 547–592: García Álvarez, Jaime: Oración y conversión en san Agustín; p. 593–609: Vicent, Monique: Actualité de la doctrine de saint Augustin su la prière; p. 611–656: Sahelices, Paulino: Para una relectura del carisma agustiniano; p. 657–684: Oroz Reta, José: El espíritu de reforma en san Agustín; p. 685–724: Morales Borrero, Manuel: Presencia de san Agustín en la poesía española del Siglo de Oro; p. 725–736: Lobato, María Luisa: El ideal de mujer en los escritores doctrinales agustinos de los siglos XV y XVI.

Daniele, Ireneo: San **Prosdocimo** vescovo di Padova nelle leggenda, nel culto, nella storia. – Roma: Herder Ed. 1988. 264 p., 12 tav. = Fonti e ricerche di storia ecclesiastica Padovana XVII; Lire 35 000.

Haas, Alois Maria: **Gottleiden – Gottlieben**. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. – Ffm: Insel Verl. 1989. 518 S.; kart. DM 78,–.

Davies, Oliver: God within. The mystical tradition of **Northern Europe**. Foreword by Rowan Williams. – Lo: Darton, Longman & Todd 1988. XI, 224 p.; £ 7,95.

Jantzen, Grace M.: **Julian** of **Norwich**. Mystic and theologian. – Lo: SPCK 1987. X, 230 p.; £ 9,95.

Pelphrey, Brant: Christ our mother. Julian of Norwich. – Lo: Darton, Longman & Todd 1989. 271 p. = The way of the christian mystics.

Zschoch, Hellmut: Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von **Zenn** OESA † 1460 und sein Liber de vita monastica. – Tü: Mohr 1988. VIII, 272 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXV; Lw. DM 124,–.

Divination et controverse religieuse en **France** au **XVI**e siècle. – P: Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles 1987. 158 p. = Collection de l'Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles XXXV = Cahiers V. L. Saulnier IV.

Evdokimov, Michel: **Pèlerins russes** et vagabonds mystiques. – P: Ed. du Cerf 1987. 208 p. = Patrimoines. Orthodoxie; F 85,–.

Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry **Newman** = Newman's teaching on Christian holiness. Günter Biemer ... (Hrsg.) – Sigmaringendorf: Regio-Verl. Glock u. Lutz 1988. 314 S. = Internationale Cardinal-Newman-Studien. Folge XII; kart. DM 60,–.

Religiosidad popular en **América Latina**. Akten d. Fachtagung „Volksreligiosität in Lateinamerika" d. Arbeitsgemeinschaft Dt. Lateinamerika-Forschung (ADLAF) vom 28. – 31. 5. 1985 an d. Kath. Univ. Eichstätt. Karl Kohut, Albert Meyers, eds. – Ffm: Vervuert 1988. 330 S. = Americana Eystettensia. Ser. A. Kongreßakten IV; DM 36,–.

Laplace, Jean: L'esprit et l'eglise. Aux sources de la vie spirituelle. – P: Desclée; Montr: Ed. Bellarmin 1987. 192 p.; FB 752.

Wolff-Salin, Mary: No other light. Points of convergence in psychology and spirituality. – NY: Crossroad 1988. XI, 234 p.

Wulf, Friedrich: Gott begegnen in der Welt. Erfahrungen des Glaubens. – Wü: Echter Verlag 1988. 202 S.; Lw. DM 34,–.

Brown, Robert McAfee: **Spirituality** and **liberation**. Overcoming the great fallacy. – Phil: The Westminster Pr. 1988. 158 p.; $ 9,95.

Klein, Christoph: Das Gebet in der Begegnung zwischen westlicher und ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit. – KuD 34, 1989, 232–250.

Schaller, Jean-Pierre: La **mélancolie**. Du bon usage et du mauvais usage de la dépression dans la vie spirituelle. – P: Beauchesne 1988. 211 p. = Le point théologique L; F 150,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kleindienst, Eugen: Wege aus dem **Säkularismus**. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft. – Donauwörth: Auer 1988. 139 S.; kart. DM 16,80.

Gelpi, Donald L.: Grace as transmuted experience and social process, and other essays in North American theology. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1988. 202 p.; $ 13,50.

Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt (Enzyklia **Sollicitudo rei socialis**, dt.) Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 138 S.; kart. DM 12,80.

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis. Hrsg. von Karl Gabriel ... – Düs: Patmos-Verl. 1988. 329 S. = Arbeiterbewegung und Kirche IX; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–31: Hoefnagels, Harry: Die Weltsituation verlangt eine neue Solidarität; S. 32–41: Kerber, Walter: Katholische Soziallehre und Wirtschaftswissenschaft; S. 42–57: Krämer, Werner: Ethische Forderungen ohne Theoriendiskussion? Wertimplikationen in den verschiedenen Entwicklungstheorien; S. 58–70: Senft, Josef: Über die weltweite soziale Verantwortung der Kirche und den Fortschritt der Völker. Zwei Enzykliken im Vergleich; S. 71–84: Gabriel, Karl: Kirchliche Sozialverkündigung im Umbruch der Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus. Wissenssoziologische Anmerkungen zur Enzyklika; S. 85–101: Lesch, Walter: Zur Sprache der Enzyklika. Eine rhetorische Analyse in ethischer Absicht; S. 102–116: Klein, Wolfgang: Ein neues Modell der Einheit. Die theologische Sicht der Menschheit als eine solidarische Gemeinschaft; S. 117–136: Eichinger, Werner: „Strukturen der Sünde." Zur theologischen Argumentation von Sollicitudo rei socialis; S. 137–153: Kruip, Gerhard: Befreiung und Entwicklung. Zum Verhältnis von Soziallehre und Theologie der Befreiung; S. 154–167: Lay, Michael van: Der Verzicht auf Gegengewalt in Sollicitudo rei socialis; S. 168–186: Dinkel, Bernhard: Zur akutellen Marxismus-Diskussion in der kirchlichen Soziallehre; S. 200–204: Schlee, Günther: Das Weltmodell der Enzyklika; S. 205–218: Nuscheler, Franz: Weltwirtschaft als „Struktur der Sünde"?

L'enseignement social chrétien. Dimensions actuelles. Ed. par Patrick de Laubier. – Frb/S: Ed. Universitaires 1988. 258 p. = Prémices IX.

Prophetic visions and economic realities. Protestants, Jews, and Catholics confront the bishops' letter on the economy. Ed. by Charles R. Strain. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIII, 257 p.; $ 19,95.

Pico, Juan Hernández: Valor humano, valor cristiano de la solidaridad. – EE 64, 1989, 193–221; p. 223–248: Manzanera, Miguel: Liberación y democracia. Aporte filosófico-teológico desde América Latina; p. 249–269: Sobrino, Jon: Los «signos de los tiempos» en la Teología de la Liberación.

Steinbrecher, Ruthtraut – Gudrun Wolff: **Religion** und **Sozialisation** in **Israel** unter bes. Berücks. einiger ihrer spezifischen Zusammenhänge in Familie, außerschulischen pädagogischen Institutionen und Schulen. – Ffm: Haag + Herchen 1988. 191 S.; kart. DM 28,–.

Wegner, Gerhard: Alltägliche Distanz: zum Verhältnis von Arbeitern und Kirche. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1988. 338 S.; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Der Mensch in der **Arbeitswelt**. Unsere Verantwortung als Kirche heute. Österreich. Pastoraltagung, 28. – 30. 12. 1987. Im Auftr. d. Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1988. 164 S., Tab.; kart. DM 24,80.

Stein, Rolf: Familiale Bedürfnisorientierung in sozialökologischen Kontexten dargestellt für den Bereich des Kolpingwerk Deutscher Zentralverband. – Köln: Kolping Verl. 1988. 446 S. [Diss., Koblenz, Erziehungswissenschaftliche Hochschule]

Haan, Roelf: The economics of honour. Biblical reflections on **money** and **property**. Transl. by Nancy Forest-Flier. – Geneva: WCC Publ. 1988. X, 71 p.; sfr 9,90.

XIII. Kirchenrecht

Liber canonum diuersorum sanctorum patrum siue Collectio in CLXXXIII titulos digesta. Summatim ed. Joseph Motta. – Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1988. LXVIII, 391 p. = Monumenta Iuris Canonici. Series B: Corpus collectionum VII; Lire 55 000.

Schreiner, Josef: „Deklaratorische Formel" und rechtsgültige Feststellung im Alten Testament. – Ius et historia. Festgabe für Rudolf Weigand ..., (Wü 1989), 46–63; S. 64–101: Kozur, Waltraud: Index alphabeticus singulorum capitulorum Decreti **Burchardi** Wormacensis; S. 102–120: Kuhlkamp, Placidus: Die erste Glossenkomposition zu C. 16 des Decretum **Gratiani**; S. 121–142: Kann, Beate: Die **Rufinglossen** zu den Causae 27–30 des Decretum Gratiani; S. 143–157: Höhl, Norbert: Computer und Rechtsgeschichte: Die quantitative Methode als Instrumentarium für die Erforschung der frühen Dekretglossen; S. 158–169: Brieskorn, Norbert: Die Kirche in der Gesellschaft des frühen 13. Jahrhunderts – zwischen Kollaboration und Protest: Auskünfte, entnommen der Summa „Tota celestis philosophia" (Paris B.N. ms. lat. 3258); S. 252–270: Borchardt, Karl: Zu den zwei Würzburger Kanonisten in **Perugia** ‹14.–18. Jahrhunderb; S. 332–341: Gollor, Martin: Theologie des Kirchenrechts – Gedanken zum Sinn einer theologischen Grundlagenforschung; S. 390–396: Müller, Hubert: Das **Konzil** im Verfassungsgefüge der Kirche – Vom II. Vatikanum zum Codex Iuris Canonici von 1983; S. 397–409: Berzdorf, Franziskus: Die Mitwirkung der **Mönchskapitel** an der Leitung ihres Klosters; S. 410–418: Hillenbrand, Karl: Tägliche Eucharistiefeier des Priesters und Zelebrationshäufigkeit an Sonn- und Feiertagen – Überlegungen im Beziehungsgefüge von Spiritualität, Pastoral und Kirchenrecht; S. 434–441: Grimm, Benno: Der Ehenichtigkeitsgrund **„arglistige Täuschung"** im neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche; S. 442–453: Zapp, Hartmut: Zivilehe Formpflichtiger – eine „Nichtehe"?

Gaudemet, Jean: Théologie et droit canonique: Les leçons de l'histoire. – RDC 39, 1989, 3–13; p. 15–30: Sublon, Roland: Théologie et loi; p. 31–41: Wackenheim, Charles: L'influence des modèles juridiques sur la théologie catholique; p. 43–54: Resweber, J.-P.: Les fonctions du droit dans l'Eglise et dans l'Etat; p. 55–63: Zimmermann, Marie: Théologie du droit ou perversion du droit?; p. 65–68: Franck, B.: Intervention; p. 69–92: Bernhard, Jean: Théologie et droit matrimonial; p. 93–109: Werckmeister, Jean: Théologie et droit pénal.

Gerosa, Libero: **Charisma** und **Recht**. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. – Eins, Trier: Johannes Verl. 1989. 303 S. = Sammlung Horizonte. N.F. XXVII; kart. DM 42,–. [Habil.-Schrift, Eichstätt]

Huber, Christian: Das Grundrecht auf **Freiheit** bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. **219** des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS Verl. 1988. 158 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe II; kart. DM 22,80 [Diss., München]

Lo Castro, Gaetano: Le **prelature personali**. Profili giuridici. – Milano: Giuffrè 1988. 296 p.; Lire 23 000.

Kalumbu Ngindu, Gilbert: Les **Conférences Episcopales** Internationales. Une lecture de C.D., 38,&[i.e.$]5[a] et du can. 448,&[i.e.$]2. – Kinshasa [e. a.:] Publications Universitaires Africaines 1988. XXX, 347 p. = Académie de la Pensée Africaine. Sect. X. Sér. A 1. [Diss., Roma. Urbaniana]

Müller, Hubert: Diözesanbischof – Bischofskonferenz. Kanonistische Aspekte eines verfassungsrechtlichen Spannungsverhältnisses. – ThQ 168, 1988, 215–229.

Celeghin, Adriano: Obligationes, iura et associationes clericorum. – PerRMCL 78, 1989, 3–53; p. 55–112: Coccopalmerio, Francesco: De parochis; p. 113–142: Ghirlanda, Gianfranco: Iusta autonomia et exemptio Institutorum religiosorum: fundamenta et extensio; p. 143–153: Beyer, Jean B.: Responsum Pontificiae Commissionis Codici iuris Canonici authentice interpretando.

Da Costa Gomes, Saturino: O direito de associação na vida religiosa. – ComRel 69, 1988, 55–110. 251–270. 347–364; p. 225–250. 321–346: Kiwior, Wieslaw K.: I requisiti soggettivi per l'ammissione al Noviziato nell'attuale legislazione codiciale ‹cc. **597** e **642**›; p. 111–144. 271–284. 365–383: Koonamparampil, Josef: Clerical obligations applied to the Religious. An exegesis of can. **672**.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Carr, Wesley: The **pastor** as **theologian**. The integration of pastoral ministry, theology and discipleship. – Lo: SPCK 1989. XIX, 233 p. = New library of pastoral care; £ 6,95.

Noyce, Gaylord: **Pastoral ethics**. Professional responsibilities of the clergy. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 220 p.; $ 12,95.

Tacke, Helmut: Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten **Seelsorge**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. 272 S.; kart. DM 34,–.

Weymann, Volker: **Trost**?: Orientierungsversuch zur Seelsorge. – Zürich: Theol. Verl., 1989. 109 S.; kart. DM 17,–.

Schneider-Harpprecht, Christoph: **Trost** in der Seelsorge. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. XII, 368 S.; kart. DM 74,– [Diss., Kirchliche Hochschule Bethel]

Jordahl, David: Das Verhältnis zwischen kirchlicher Beratungsarbeit und Seelsorge. Mit bes. Berücks. der Beratungsarbeit in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. II, 400 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 326; sfr 74,– [Diss., Marburg]

Speck, Peter W.: Being there. Pastoral care in time of illness. – Lo: SPCK 1988. XI, 164 p. = New library of pastoral care; £ 4,95.

Damblon, Albert: Zwischen Kathedra und Ambo. Zum **Predigt**verständnis des II: Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten. – Düs: Patmos Verl. 1988. X, 416 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 32,80 [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Basisgemeinden in Österreich. Hrsg. von Wolfgang Bahr; Hans-Peter Hurka. Mit Beitr. von Helmut Blasche ... – Graz, Wien, Köln: Verl. Styria 1989. 175 S., Ill.; kart. DM 19,80.

Schipani, Daniel S.: Religious **education** encounters liberation theology. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1988. 276 p.; $ 14,95.

Sawicki, Marianne: The **gospel** in history. Portrait of a teaching church. The origins of Christian **education**. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. III, 298 p.; $ 12,95.

Coke, Mary: Le **mouvement catéchétique**. De Jules Ferry à Vatican II. – P: Ed. du Centurion 1988. 239 p. = Chrétiens dans l'histoire; F 135,–.

Marlé, René, SJ: Les quartre piliers de la catéchèse. Instructions sur le symbole des Apôtres, le Notre Père, les commandements, les sacrements. – P: Libr. Fayard 1988. 225 p. = Des Chrétiens; F 79,–.

Anselm, Helmut: Perspektiven des Religionsunterrichts. Theolog. **Religionspädagogik** als Fragment. – Gü: Gütersloher Verl.haus Mohn 1989. 352 S. = Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster.

Neuberger, Thomas Maria: Lebensorientierung und religiöse Deutungssysteme: zu den Voraussetzungen des Religionsunterrichts an der gymnasialen Oberstufe. – Ffm, Bern, NY, Paris: Lang 1989. 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 12; sfr 34,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Fiedler, Peter: Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum. – ALW 30, 1988, 229–237; S. 238–264: Kohlschein, Franz: Liturgiegeschichte als Liturgie-Kritik. Zur Bedeutung Friedrich **Brenners** (1784–1848) als Liturgiker; S. 265–277: Neunheuser, Burkhard, OSB: Ein Vierteljahrhundert Liturgiereform. 25 Jahre „Sacrosanctum Concilium".

Eder, Karl – Hans-Joachim Ignatzi: Liturgie und **Raum** heute. – LJ 39, 1989, 1–4; S. 5–18: Stock, Alex: Gotteshaus und Kirchgang; S. 19–36: Lukken, Gerard: Die architektonischen Dimensionen des Rituals; S. 37–48: Rennings, Heinrich: „Herbergssuche".

Borobio, Dionisio: Leitourgía y Diakonía. La Liturgia como expresión y realización de las cuatro dimensiones de la misión. – Salm 36, 1989, 135–156.

Jennings, Theodore W.: The **liturgy** of **liberation**. The confession and forgiveness of sins. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 192 p.; $ 12,95.

Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, hrsg. von Hans Bernhard Meyer. Teil VII, 1: Kleinheyer, Bruno: Sakramentliche Feiern. 1: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. – Rgb: Pustet 1989. 266 S., Abk.verz. (31 S.); DM 44,–.

Peri, Vittorio: La **Cresima** ieri e oggi – Considerazioni storiche e pastorali. – Rivista liturgica 76, 1989, 153–213; p. 214–231: Tragan, Pius-Ramon: Le radici bibliche del sacramento della **Confermazione**; p. 232–243: Maggiani, Gabriele: La proposta celebrativa del nuovo «Rito della Confermazione»; p. 244–254: Riccioni, Gabriele: Per una mistagogia dei simboli rituali. 1: La mano/le mani e l'epiclesi; p. 255–276: Sorci, Pietro: Per una mistagogia dei simboli rituali. 2: La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente; p. 277–291: Valenziano, Crispino: Per una mistagogia dei simboli rituali. 3: «Chrismatis hostia».

Comunicazione e ritualità. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione. A cura di Luigi Sartori. G. Ambrosio . . . – Padova: Ed. Messaggero; Abbazia Santa Giustina 1988. 357 p. = Caro salutis cardo. Contributi IV; Lire 30 000; [cont.:] p. 7–17: Sartori, Luigi: Comunicazione e ritualità: il messaggio liturgico nella fase della «receptio»; p. 21–109: Joos, André: Alle sorgenti della comunicazione: per una pastorale liturgica oggi; p. 111–146: Ruffini, Eliseo: Liturgia: comunicazione del mistero; p. 149–203: Babolin, Sante: Semiotica, base elementare per qualisiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale; p. 205–241: Terrin, Aldo Natale: Il linguaggio simbolico liturgico nella deriva dei significanti religiosi oggi. Per una teoria dei significanti simbolico-religiosi in liturgia; p. 243–260: Bonaccorso, Giorgio: Le regole conversazionali di Grice: verifica su alcuni testi liturgici; p. 261–280: Sandre, Italo de: Proposta celebrativa e azione dell'assemblea. ‹Agire comunicativo ed espressività rituale›; p. 281–302: Ambrosio, Gianni: Valore socializzante della liturgia per la comunità cristiana; p. 313–332: Babolin, Sante: Dalla semiotica alla pastorale. Per una analisi e valorizzazione dei diversi messaggi della liturgia.

Meßner, Reinhard: Die **Meßreform** Martin **Luthers** und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitr. zu einer systemat. Liturgiewissenschaft. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 240 S. = Innsbrucker theologische Studien XXV; DM 44,– [Diss., Graz]

Lescrauwaet, J.: „Doop, Eucharistie en Ambt." De Eucharistie in het Wereldraad-document. – TLit 72, 1988, 263–273; p. 274–286: Lanne, Emmanuel: De eucharistieviering van Lima; p. 287–308: Verheul, Ambroos: De eucharistie. Gedachtenis, aanwezigheid en offer van de Heer vanuit de joodse wortels van de eucharistie; p. 309–317: Mayland, J. M.: Eucharistieviering volgens „The alternative service book"; p. 318–327: Boon, Rudolf: De dienst van de heilige dis in de hervormde kerk; p. 328–340: Overbosch, Willem: „Samen op weg" ter godsdienstoefening; p. 341–356: Ditmarsch, J. N. van: Liturgie in beweging – een bewogen zaak. Een tussentijds bericht uit de oud-katholieke kerk.

Mayland, Jean: The Eucharist as found in the alternative Service Book 1980. – QuestLit 69, 1988, 223–231; p. 232–243: Ward, Anthony: The lectionary of the Ambrosian rite; p. 244–260: Lebourlier, Jean: Le sacrement de Confirmation. Essai de réflexion théologique.

Ausel, Monika: Monumente des **Tod**es – Dokumente des Lebens? Christl. Friedhofs- u. Grabmalgestaltung heute. – Altenberge: Telos-Verl. 1988. 260 S., Abb. = Münsteraner theologische Abhandlungen I; DM 34,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Dr. Corona Bamberg, Postfach 5127, Abtei Herstelle, D-3472 Beverungen; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg; Ludger Camp, In der Ruhrau 18/20, D-4100 Duisburg; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-5300 Bonn-Röttgen; Dr. Hubert Dobiosch, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Bürgerwehrstr. 17, D-7800 Freiburg i.Br.; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-6300 Gießen; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln 1; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, D-8124 Seeshaupt; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburger Str. 107, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Walter Groß, Mallestr. 24, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät,; Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Prinzipalmarkt 38, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-3433 Neu-Eichenberg-Hermannsrode; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-8000 München 22; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Gertraud Putz, Universitätsplatz 1, A 5020-Salzburg; Dr. Johannes Schmid, Krohbergweg 18, D-8752 Mömbris; Dr. Gustav Schmiz, Taunusstr. 35 A, D-6239 Kriftel; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 2540, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-4400 Münster; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Jörg Tröder, Königsallee 6, D-4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Otto Wahl, Don-Bosco-Str. 1, D-8174 Benediktbeuern; Dr. Dr. habil. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str.18, D-8000 München; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Niels Stensen" (Verlag Aschendorff) bei.