theol


# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 1989 | 85. Jahrgang



**Teresa Berger: Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?** . . . . . Sp. 353

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 363
Sicre, Jose Luis: „Con los pobres de la tierra" (Erhard S. Gerstenberger)
Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd IV/8: Horayot Entscheidungen (George Dunbar Kilpatrick)
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection (Dieter Zeller)
Wedderburn, A.J.M.: The Reasons for Romans (Dieter Zeller)
Carrez, Maurice: La deuxième Epitre de Saint Paul aux Corinthiens (Anacleto de Oliveira)
Pesch, Rudolf: Paulus kämpft um sein Apostolat (Anacleto de Oliveira)
Schmeller, Thomas: Paulus und die „Diatribe" (Anacleto de Oliveira)
Vives, Josep u.a.: El Segrest de la Veritat (Anacleto de Oliveira)
Bammel, Ernst: Jesu Nachfolger (Thomas Söding)
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine (Hubert Frankemölle)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . Sp. 376
Klein, Richard: Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus (Christoph Jacob)
Durst, Michael: Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers (P. Th. Camelot)
Frauenmystik im Mittelalter (Arnold Angenendt)
Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie (Josef Sudbrack)
Trusen, Winfried: Der Prozeß gegen Meister Eckhart (Josef Sudbrack)
Geheimwissen des Mittelalters (Josef Sudbrack)
Visionen und Prophezeiungen (Josef Sudbrack)
Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie (Miguel Mª Garijo-Guembe)
Müller, Bernhard: Vernunft und Theologie (Philipp Schäfer)
Lessmann, Thomas: Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys (Teresa Berger)
Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich (Karsten Ruppert)

**Fundamentaltheologie, Dogmatik** . . Sp. 397
Mansini, Guy OSB: „What is a Dogma?" The meaning and truth of dogma in Edouard le Roy and his scholastic opponents (Emil Poulat)
Persona e personalismi (Elmar Salmann)
Rücker, Heribert: „Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog (Kossi-Joseph Tossou)
„Dein leuchtend Angesicht, Maria..." Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte (Franz Courth)
Beinert, Wolfgang: Unsere Liebe Frau und die Frauen (Teresa Berger)
Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? (Teresa Berger)
Die Kirchen und das Judentum (Franz Mußner)
Harder, Günther: Kirche und Israel (Clemens Thoma)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 409
Küppers, Kurt: Diözesan- Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert (Martin Persch)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 411
Mikat, Paul / Krause, Peter / Kirchhof, Paul: Der Schutz von Ehe und Familie (Klaus Lüdicke)

**Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften** Sp. 412
Lotstra, Hans: Abortion (Werner Wolbert)
Schasching, Johannes: In Sorge um Entwicklung und Frieden (Franz Furger)
Korff, Wilhelm / Baumgartner, Alois: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt (Franz Furger)
Kamphaus, Franz: Der Preis der Freiheit (Franz Furger)
Negri, Antimo: Il lavoro nel Novecento (Franz Furger)
Montini, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: Al mondo del lavoro (Franz Furger)
Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen (Franz Furger)
Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (Franz Furger)

**Pastoraltheologie, Religionspädagogik** Sp. 417
Toleranz und Repression (Wolfgang Rüfner)

**Missionswissenschaft** . . . . . Sp. 419
Hartwich, Richard SVD: Steyler Missionare in China (Karl-Josef Rivinius)
China, sein neues Gesicht (Hubert Seiwert)

**Religionswissenschaft** . . . . . Sp. 421
Waldenfels, Hans: An der Grenze des Denkbaren (Günter Riße)
Rumi, Maulana Dschelaladdin: Von Allem und vom Einen (Josef Sudbrack)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 423
Bamberg, Corona: Mönchtum in einer heimatlosen Welt (Christian Schütz)
Schruers, Paul: Frei werden von Angst (Klaus Thomas)
Benning, Alfons: Über den Trost (Peter Fiedler)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 425


## Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?

von Teresa Berger

In den letzten Jahren hat, ausgehend von den USA, ein Arbeitsgebiet in den traditionellen Wissenschaftsbetrieb Einlaß gefunden, das als Auswirkung der Frauenbewegung auf den Bildungsbereich verstanden werden kann: die Frauenforschung („Women's Studies"). Frauenforschung versteht sich als grundsätzlich interdisziplinäres Forschungsgebiet, das das ganze Spektrum traditioneller Arbeitsgebiete betrifft. Das Markenzeichen der Frauenforschung gegenüber den traditionellen Arbeitsgebieten ist ein neuer Schwerpunkt: Sowohl in Forschung und Lehre, als auch hinsichtlich der Subjekte und Objekte wissenschaftlicher Reflexion sowie der angewandten Methoden werden von der Frauenforschung bewußt die Stellung und Rolle der Frau reflektiert.[1]

Was hat die Frauenforschung mit der Liturgiewissenschaft zu tun? Der erste Eindruck mag zu einer negativen Antwort verleiten, aber bei genauerem Hinsehen muß die Antwort doch sehr viel differenzierter ausfallen. Um eine solche differenzierte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Liturgiewissenschaft und Frauenforschung geht es im folgenden Literaturüberblick. Dabei wird nicht nach einer programmatischen Verhältnisbestimmung gesucht. Der vorliegende Literaturbericht beschränkt sich auf eine deskriptive Aufgabe: Er soll skizzieren, in welcher Form heute schon die sogenannte „Frauenfrage" und Frauenforschung ein theologisches Fach wie die Liturgiewissenschaft berühren. Im fol-

[1] Ausführlicher hierzu: Hanna Beate Schöpp-Schilling, Art. „Frauenforschung", in: Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, hg. von Anneliese Lissner/Rita Süssmuth/Karin Walter, Freiburg ²1989, 334–338. Das Verhältnis zwischen Frauenforschung und feministischer Theologie würde ich folgendermaßen bestimmen: Die feministische Theologie deckt einen großen Teil dessen ab, was Frauenforschung auf die theologische Arbeit bezogen leistet. Andererseits möchte ich nicht ausschließen, daß es einen Bereich der „Frauenforschung-Theologie" gibt, der sich nicht als „feministische Theologie" versteht.

UB Tübingen

genden wird die relevante Literatur zu diesem Bereich anhand verschiedener Themenfelder[2] vorgestellt:

1. der große Bereich dessen, was als liturgische Entwürfe von Frauen für Frauen[3] beschrieben werden kann sowie der ihm zugeordnete Bereich der Erfahrungsberichte mit diesen Liturgien;
2. der Bereich der wissenschaftlichen Reflexion, der sich unterteilt in einen (schmalen) Sektor der Beschäftigung mit „Frauenfragen" innerhalb der traditionellen Liturgiewissenschaft und in einen (ständig wachsenden) Sektor einer mit der Frauenforschung dialogisierenden Liturgiewissenschaft.

Zu verweisen ist darüber hinaus in einem letzten Abschnitt auf andere wichtige Arbeitszweige der Frauenforschung, die die Liturgiewissenschaft tangieren.

Daß es durchaus schon vor dem Erstarken der neuen Frauenbewegung Verbindungslinien zwischen Liturgiewissenschaft und „Frauenfragen" gab, macht ein Blick in die Bände des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft und seines Nachfolgers, des Archivs für Liturgiewissenschaft, deutlich:

> Von Anfang an finden sich in den Registern der beiden Zeitschriften nicht selten Hinweise auf das Stichwort „Frau(en)"; es handelt sich also durchaus nicht um einen Bereich, der von der Liturgiewissenschaft ignoriert wurde. Bis Mitte der 50er Jahre sind die (primär in Rezensionen) aufgegriffenen Themen wie nicht anders zu erwarten zum großen Teil traditionell: Behandelt werden die Würde und der Adel der Frau, die Frau als Symbol der göttlichen Wirklichkeit, Maria als Urbild der Frau oder auch das „Schweigeamt (!) der Frau". Fragen nach dem Priestertum der Frau bzw. der „Frau am Altar" werden negativ beantwortet oder aber spiritualisiert. Ab Mitte der 50er Jahre bis Mitte der 70er kommt es dann zu einem auffallenden Bruch: Zum Thema „Liturgie und Frauenseele"[4] findet sich so gut wie gar keine Literatur mehr. Dies kann wohl als Indikator für die langsame Infragestellung der traditionellen Zuordnung von „Liturgie" und „Frau" gewertet werden; die alten Modelle schienen nicht mehr zu tragen, neue wurden erst entwickelt. Ab Ende der 70er Jahre finden sich im ALw dann wieder zunehmend Eintragungen unter dem Stichwort „Frau(en)", jetzt aber mit einem veränderten Tenor. Ansätze der feministischen Theologie werden registriert, und Fragen nach den liturgischen Diensten der Frau werden aufgeworfen. 1978 schrieb einer der Hg. des Archivs, Angelus A. Häußling, in einer Rezension von „dem berechtigten Postulat, daß heute die Kirche, um das Evangelium als Befreiung glaubwürdig zu verkünden, alle echten Benachteiligungen aufgrund des Geschlechts beseitigen muß und im eigenen Raum damit der Welt vorangehen sollte. Das gilt zur Gänze auch für die Liturgie, wo die traditionell mehr als Passivität empfundene participatio actuosa der Frau sich zweifellos ändern muß."[5]

Seit diese Sätze geschrieben wurden, hat sich viel geändert und zwar viel mehr, als es selbst das ALw erkennen läßt. Dies gilt besonders hinsichtlich der participatio actuosa der Frauen in der liturgischen Feier. Frauen sind, gerade in den letzten zehn Jahren, in einem ganz ungeahnten Maße liturgie-schöpferisch und liturgiegestaltend tätig geworden, wie die Fülle an Sammlungen liturgischer Entwürfe von Frauen für Frauen zeigt. Um dieses Material soll es in einem ersten Durchgang des vorliegenden Literaturüberblicks gehen. Das Material stammt, das sei hier betont, nicht aus der Frauenforschung (eher ist es als eine direkte Auswirkung der Frauenbewegung im kirchlichen Leben zu verstehen). Die Frauenforschung aber verweist die Liturgiewissenschaft darauf, diese liturgischen Entwürfe von Frauen für Frauen als Objekt liturgiewissenschaftlicher Arbeit ernst zu nehmen und kompetent und kritisch zu reflektieren. Da die Liturgiewissenschaft selbst in den letzten Jahren verstärkt auch den „Liturgien von unten" Aufmerksamkeit geschenkt hat, ist hier durchaus die Grundlage für einen Dialog zwischen beiden Arbeitsgebieten gegeben.

## 1) Liturgische Entwürfe von Frauen für Frauen

Fast gleichzeitig mit dem Erstarken der Frauenbewegung innerhalb der Kirche Anfang der 70er Jahre regte sich Unzufriedenheit mit den bestehenden liturgischen Möglichkeiten.[6] Kritisch beleuchtet wurden vor allem die traditionelle Passivität und „Unsichtbarkeit" der Frau in der Liturgie, die Androzentrik der Liturgiesprache, der Ausfall von „Frauengeschichte" in der Wahl der gottesdienstlichen Lesungen, die einseitig männlichen Gottesbilder, die nicht adäquate Repräsentation von Frauengestalten im Heiligenkalender, die Festschreibung von Rollenclichés in Liedern und der weitgehende Ausschluß der Frau von liturgischen Diensten. Schon bald folgten die ersten praktischen liturgischen Entwürfe von Frauen für Frauen, die dieser „liturgischen Androzentrik" entgegenzuwirken versuchten:

Neufer Emswiler, Sharon und Tom: Women and Worship. A Guide to Nonsexist Hymns, Prayers, and Liturgies (San Francisco [1]1974, [2]1984)

Sistercelebrations: Nine Worship experiences, hg. von Arlene Swidler (Philadelphia 1974)

Pour une Liturgie Non-Sexiste: quelques textes et expériences, hg. von „Femmes et Hommes dans l'Eglise" (Brüssel 1975)

Amundsen, Sandy / Moriarty, Irene: Woman-soul flowing: words for personal and communal reflection (Chicago 1978)

Image-Breaking / Image-Building: A Handbook for Creative Worship with Women of Christian Tradition, hg. von Linda Clark / Marian Ronan / Eleanor Walker (New York 1981)

Op water en brood, vrouwen vieren liturgie, hg. von Catharina Halkes (Baarn 1981)

No Longer Strangers. A resource for women and worship, hg. von Iben Gjerding/Katherine Kinnamon (Genf [1]1983, [4]1986); deutsche Übersetzung: Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch, hg. vom Evangelischen Missionswerk (Hamburg [2]1987); nordamerikanische Ausgabe: Women's Prayer Services, hg. von Iben Gjerding/Katherine Kinnamon (Mystic/Conneticut 1987)

Radford Ruether, Rosemary: Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (San Francisco 1985); deutsche Ausgabe: Unsere Wunden heilen / Unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche (München 1988); vgl. auch ihren Artikel: Frauenkirche. Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften, in: Conc(D) 22 (1986) 275–280.

Women celebrating Death and New Life. A women's Holy Week and Easter Celebration, hg. vom International Grail Center (Vogelenzang 1985)

Women-Church Celebrations: Feminist Liturgies for the Lenten Season, hg. von Diann Neu (Silver Spring 1985); deutsche Übersetzung: Feministische Liturgien für die Fastenzeit (Münster 1987)

Celebrating Women, hg. von Janet Morley / Hannah Ward (London 1986)

More Than Words. Prayer and Ritual for Inclusive Communities, hg. von Janet Schaffran/Pat Kozak (Bloomington [1]1986, [2]1988)

Out of the Darkness: Paths to inclusive Worship, hg. vom Australian Council of Churches (Sydney 1986)

A Seder of the Sisters of Sarah: A Holy Thursday and Passover Liturgy, hg. von Ronnie Levin / Diann Neu (Silver Spring 1986)

Aeberli, Elisabeth: Frauengottesdienste. Modelle (Luzern 1987)

Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache, hg. von der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland (Frankfurt o. J. [1987]); der einführende Beitrag von Hanne Köhler erschien auch in: Theologia Practica 22 (1987) 91–94.

Kirk, Martha Ann: Celebrations of Biblical Women's Stories. Tears, Milk and Honey (Kansas City 1987)

Kreuz der Frauen – Kreuz der Armen – Kreuz Christi. Ein Feierabendmahl, in: Das Kreuz: Baum des Lebens, hg. von Luise Schottroff / Bärbel von Wartenberg-Potter / Dorothee Sölle, Stuttgart 1987, 6–40

Winter, Miriam Therese: Resources for Ritual. WomanPrayer WomanSong (Philadelphia 1987)

Women at the Well. Expressions of Faith, Life, and Worship drawn from Our Own Wisdom, hg. von Betty Jo Buckingham (Mt. Solon 1987)

All Desires Known, hg. von Janet Morely (London 1988)

Die hier genannten liturgischen Praxisbücher werden ergänzt durch eine Vielzahl von Liederbüchern von und für Frauen, die

[2] Nicht aufgegriffen werden Themen wie Priestertum der Frau, Spiritualität und Mariologie, die alle auch im Spannungsfeld zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung angesiedelt werden könnten.

[3] Manchmal werden diese liturgischen Entwürfe unter dem Sammelbegriff „feministische Liturgien" zusammengefaßt. Er sollte verstanden werden als sachliche Umschreibung des Phänomens einer von Frauen für Frauen gestalteten „Liturgie von unten" (daß allein schon der Begriff „feministisch" für manche ein Reizwort darstellt, sollte m. E. nicht von seiner Verwendung abhalten).

[4] So ein Buch von Anton Wintersig, Liturgie und Frauenseele (EcOra 17), Freiburg [1]1925, [2]1926.

[5] Angelus A. Häußling, in: ALw 19 (1978) 352.

[6] Vgl. Nelle Morton, The Dilemma of Celebration, in: Clare Benedicks Fischer / Betsy Brenneman / Anne McGrew Bennett (Hg.), Women in a Strange Land. Search for a new Image, Philadelphia 1975, 119–127.

sich auf der Ebene des gottesdienstlichen Liedguts für eine neue Präsenz der Frauen engagieren.[7] Inzwischen gibt es aber auch Ansätze, die im Grunde programmatischer verfahren, als es die einzelnen liturgischen Entwürfe tun. So mehren sich frauengerechte Ausgaben des Psalmengebets,[8] es gibt Predigtsammlungen von und für Frauen,[9] Versuche mit frauen-gerechten Lektionaren[10] und – in einigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – mit erneuerten Hochgebeten.[11]

Zu diesem liturgischen „Primärmaterial" kommt nun noch ein literarisches Genus hinzu, das sozusagen das die liturgischen Entwürfe ergänzende Sekundärmaterial darstellt. Es handelt sich um Erfahrungsberichte, die sich im Rückblick mit dem beschäftigen, was die liturgischen Entwürfe vor- und nachzeichnen: das Erleben liturgischer Feiern von Frauen für Frauen. Obwohl diese Erfahrungsberichte zunächst wie ein unbedeutendes Randphänomen zu den liturgischen Entwürfen erscheinen mögen, bilden sie bei genauerem Hinsehen doch einen wichtigen und integralen Baustein innerhalb dieser liturgischen Neuansätze. Die Wahl dieses literarischen Genus als Form der Beschäftigung mit frauen-gerechten Liturgien ist kein Zufall. Es entspricht dem, was diese Gottesdienste leisten: Sie vermitteln und ermöglichen Erfahrung von Frauen als liturgiefeiernden Frauen. Diese Wirklichkeit wird in den Erfahrungsberichten[12] gespiegelt; aus ihnen kristallisiert sich das Proprium der liturgischen Entwürfe von und für Frauen heraus: Immer wieder verweisen Vf.innen auf die Bedeutung des „Sichtbarwerdens" der Frauen in diesen neuen liturgischen Entwürfen sowohl was die Leitung der Feier betrifft, als auch hinsichtlich der Gottesbilder, der Schrifttexte, der kirchlichen Tradition, aber auch im Blick auf spezifische Leidenserfahrungen von Frauen, die thematisiert werden.

Es ist leicht ersichtlich, daß sich hier ein neues und weites Arbeitsgebiet liturgiewissenschaftlicher Reflexion auftut. Wie dieses Feld sich darstellt, soll im folgenden Teil dieses Literaturüberblicks skizziert werden.

7 Stellvertretend für viele andere: Sing a WomanSong, hg. von Ecumenical Women's Center, Chicago o. J. Auch im deutschsprachigen Raum beginnt man, über diese Fragen zu reflektieren, vgl. Ernst Lipphold, „Ihr Christen alle, Frau und Mann". Zur Frage der inklusiven Sprache im kommenden Evangelischen Gesangbuch, in: DtPfrBL 89 (1989) 138f.

8 Gary Chamberlain, The Psalms: A New Translation for Prayer and Worship, Nashville 1984; Companion to the Breviary: A Four-Week Psalter Featuring All-Inclusive Language, hg. von Teresa M. Boersig, Indianapolis 1985; Psalms Anew in Inclusive Language, hg. von Nancy Schreck / Maureen Leach, Winona 1986.

9 Women and the Word: Sermons, hg. von Helen Gray Crotwell, Philadelphia 1978; Spinning a Sacred Yarn. Women Speak from the Pulpit, New York .1982; Women of the Word. Contemporary Sermons by Women Clergy, hg. von Charles D. Hackett, Atlanta 1985; Those Preachin' Women. Sermons by Black Women Preachers, Bd. 1–2, hg. von Ella Pearson Mitchell, Valley Forge 1985. Vgl. dazu auch: Ulrike Börsch, Von der Frau, die das Wort in den Mund nahm. Nicht nur homiletische Bemerkungen, in: ZGP 2 (1984) 10–14 (14–26: Predigtbeispiele).

10 An Inclusive Language Lectionary. Readings for Year A–C, Atlanta 1983–1985, $^{2}$1986–$^{2}$1988 (vgl. dazu Gail Ramshaw-Schmidt, An Inclusive Language Lectionary, in: Worship 58 [1984], 29–37); Lectionary for the Christian People, Cycle A–C, hg. von Gordon Lathrop / Gail Ramshaw, New York 1986–1988; siehe auch: Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste, Bd 1, hg. von Eva Renate Schmidt / Mieke Korendorf / Renate Jost, Stuttgart 1988.

11 Die Liturgische Kommission der Episcopal Church in den USA z. B. gab 1987 zwei „inklusive Hochgebete" ad experimentum heraus, die in der nächsten Zeit approbiert werden sollen.

12 Summarisch seinen hier genannt: Martha Blacklock, Popularizing non-sexist Liturgies, in: The Witness 64,2 (1981) 10f; Patricia Park, Women and Liturgy, in: Women Ministers, hg. von Judith L. Weidman, San Francisco 1981, 77–87; Diann Neu, Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung katholisch-christlicher feministischer Liturgien, in: Con(D) 18 (1982) 135–144; Diann Neu, Symbols, Celebration, Meal Energize Feminist Liturgies, in: National Catholic Reporter, 17. 6. 1984, 21; Rituals and Celebrations, in: Women's Spirit Bonding, hg. von Janet Kalven / Mary I. Buckley, New York 1984, 345-355; Ritualizing feminist theology, in: God's Fierce Whimsy. Christian Feminism and Theological Education, New York 1985, 175–179; Annemarie Brugman, Vrouwen vieren liturgie, in: Wereld en Zending 15 (1986) 329–332; Flore Dupriez, Célébration féministe et chrétienne pour un 8 mars, in: L'autre Parole 29 (1986) 6–10, 13–19; Dorothee Sölle, Frauenbewegung: Ritual und Religion, in: Orientierung 50 (1986) 1f; Kathleen Culligan, Two Catholic Liturgies: Some Feminist Reflections, in: Daughters of Sarah 13 (Nov./Dez. 1987) 22f; Irene Gysel-Nef, Frauen feiern Gottesdienste und Kirchentage, in: ThPr 22 (1987) 91–94; Angelika Elixmann u. a., Feministische Liturgien. Ein Erfahrungsbericht, in: Schlangenbrut 23 (1988) 24–31.

## 2) Die (liturgie-)wissenschaftliche Reflexion

Man muß bei einem Blick auf die liturgiewissenschaftliche Beschäftigung mit den Anfragen aus der Frauenbewegung und Frauenforschung im Grunde zwischen zwei Formen der liturgiewissenschaftlichen Arbeit unterscheiden. Zum einen ist die „traditionelle" Liturgiewissenschaft zu nennen. Sie wird soweit ich sehe von Männern (meist Klerikern) betrieben und nähert sich dem Gebiet der Frauenforschung nicht unbedingt mit Enthusiasmus. Die Argumentationsweise ist oft historisch-deskriptiv ausgerichtet, meist von einem traditionellen Frauenbild geprägt und gegenüber neuen Ansätzen, insofern sie wahrgenommen werden, kritisch.

### a) Die traditionelle Liturgiewissenschaft

Der Artikel „Mann und Frau in der Liturgie" von John Hennig[13] soll den Anfang machen bei diesem notwendigerweise kurzen Überblick, auch wenn er im Grunde nicht direkt zu dem hier behandelten Thema gehört. Der Vf. analysiert das Verhältnis von Mann und Frau, wie es in der römisch-katholischen Liturgie reflektiert wird. Sein Ansatz ist primär deskriptiv; neuere kritische Stimmen treten noch nicht in den Blick. In den 70er Jahren sieht sich die Liturgiewissenschaft dann aber doch mit dem Thema „Frauen und Liturgie" konfrontiert und zwar primär auf der Ebene der Frage der liturgischen Dienste.[14] So veranstaltete die „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker (!) im deutschen Sprachgebiet" im Jahre 1978 eine Studientagung zum Thema „Die liturgischen Dienste der Frau".[15] Auch in der Folgezeit läßt sich eine eindeutige Konzentration auf diese Themenbereiche feststellen,[16] wobei Stimmen nicht fehlen, die von der historischen Entwicklung zu begründen bemüht sind, daß Frauen in der Kirche nie einen wirklichen liturgischen Dienst am Altar versehen haben und versehen sollten.[17] In diesem Kontext ist allerdings auch auf die schon zitierten (immer noch relevanten) Bemerkungen des Hg.s des ALw zu verweisen, sowie auf den schönen Beitrag des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer: Jesus, unsere Mutter,[18] der eine ausführliche Besprechung eines Buchs aus der neuen Frauenforschung darstellt.

Eine zukunftversprechende Form der liturgiewissenschaftlichen Beschäftigung mit Frauenforschung ist hier schon angedeutet: Es handelt sich um eine Liturgiewissenschaft, die sich als mit der Frauenforschung und besonders mit der feministischen Theologie dialogisierende versteht. Eine solche Liturgiewissenschaft wird heute erst geboren und zwar (wie könnte es anders sein) vor allem von Frauen. Interessant ist, daß dieser Dialog nicht selten von Frauen initiiert wird, die als Liturgiefeiernde an diesem Thema ein existentielles Interesse haben, auch wenn sie nicht immer in der Liturgiewissenschaft selbst beheimatet sind. Die relevante Literatur erscheint dementsprechend nicht unbedingt in liturgiewissenschaftlichen Publikationen, wie der folgende Überblick deutlich machen wird.

13 John Hennig, Mann und Frau in der Liturgie, in: LJ 14 (1964) 238–250. Kritischer schon: Friedrich Winter, Mann und Frau in der Liturgie. Kritik und Korrektur, in: Theologische Versuche 6 (1975) 227–239.

14 Immerhin sahen schon 1960 die liturgischen Reformvorschläge der Theologischen Fakultät Trier für das II. Vatikanum Lektorat und Akolythat für Frauen vor, vgl. Andreas Heinz, Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution, in: TThZ 91 (1982) 179–194, hier S. 193.

15 Ein Tagungsbericht und die Referate sind veröffentlicht in: LJ 28 (1978) Heft 3.

16 Vgl. z. B. Adolf Adam, Grundriß Liturgie, Freiburg 1985, 206–208: „Die liturgischen Dienste der Frau"; und den Literaturbericht von Antonella Meneghetti, Donne e Liturgia. „Status quaestionis" della problematica in corso, in: RivLi 73 (1986) 382–391.

17 Vgl. z. B. Jean Daniélou, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, in: MD 61 (1960), 70–96; Burkhard Neunheuser, Die Frau in der Liturgie, in: Notitiae 15 (1979) 164–177; Aimé Georges Martimort, La question du service des femmes à l'autel, in: Notitiae 16 (1980) 8–16; Aimé Georges Martimort, Les diaconesses. Essai historique (BEL.S 24), Rom 1982.

18 Balthasar Fischer, „Jesus, unsere Mutter". Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit, in: GuL 58 (1985) 147–156.

b) Die mit der Frauenforschung dialogisierende liturgiewissenschaftliche Reflexion

Den Anfang soll der Beitrag eines Mannes machen: 1972 erschien ein Artikel von René van Eyden mit dem Titel: Das liturgische Amt der Frau.[19] Der Vf. (der kein Liturgiewissenschaftler ist) beklagt, daß trotz der Liturgiereform in einem wesentlichen Punkt Änderungen ausgeblieben sind, nämlich hinsichtlich „der einseitigen männlichen Darstellung in der liturgischen Feier" (107), ein Punkt, auf den schon Adriana Zarri in ihrem Beitrag: Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie aufmerksam gemacht hatte.[20] Van Eyden betont, daß die notwendige Korrektur dieser Einseitigkeit nicht allein im Interesse der Frauen liegt, sondern im Interesse der ganzen Kirche. Dieser Artikel ist ein frühes und noch vereinzeltes Beispiel für einen beginnenden Neuansatz innerhalb der liturgiewissenschaftlichen Reflexion, der sich erst einige Jahre später deutlich bemerkbar macht.

Es ist aufschlußreich, die Neuauflage des Dictionary of Liturgy and Worship auf diesen Neuansatz hin zu befragen. Dort finden sich immerhin vier Artikel, die direkt in den Bereich der „Frauenfragen" fallen (während sich in der Erstauflage von 1972 noch kein einziger Eintrag zu diesem Thema fand).

Alle Beiträge sind von Frauen geschrieben: Der Artikel von Letty Russell beschäftigt sich mit der Frage der Frauenordination,[21] der Artikel von Marjorie Procter-Smith mit dem Thema Women and Worship.[22] Ein Artikel von Rosemary Radford Ruether ist dem Thema Inclusive Language gewidmet,[23] während ein zweiter Artikel von derselben Vf.in The Feminist Liturgical Movement behandelt.[24] Dieser letzte Artikel steht anscheinend anstelle eines Beitrags über feministische liturgische Entwürfe; er situiert dieses Phänomen im weiteren Kontext einer von Frauen getragenen „Liturgischen Bewegung" (dem Thema „Frauen und liturgische Dienste" ist dementsprechend kein eigener Artikel gewidmet).

Eines macht diese Neuauflage des Dictionary of Liturgy and Worship deutlich: Anfragen der Frauenforschung an die Liturgie und ihre Wissenschaft werden inzwischen gehört; sie harren nun einer Aufarbeitung.

Zu einer solchen beginnenden Aufarbeitung haben besonders die Untersuchungen von Gail Ramshaw-Schmidt beigetragen. Ihre Artikel waren ein erster deutlicher Hinweis auf eine wachsende Offenheit der Liturgiewissenschaft bzw. einiger ihrer Vertreter/innen gegenüber der Frage nach der Androzentrik der traditionellen Liturgie. Auf dieses Thema konzentriert sich denn auch der derzeitige Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung.

1978 veröffentlichte Ramshaw-Schmidt den Artikel Lutheran Liturgical Prayer and God as Mother,[25] in dem sie sich mit der Frage beschäftigt, ob die Gottesanrede „Mutter" im liturgischen Gebet angemessen sei. Die Vf.in konzentriert sich in ihrem Beitrag auf die Vorstehergebete in der Liturgie und stellt fest, daß in diesen Gebeten die reiche Metaphorik der Gottesanrede, wie sie z. B. in Hymnen zu finden ist, fehlt. Ramshaw-Schmidt zieht aus dieser Beobachtung die Konsequenz, daß selbst wenn feminine Gottesbilder in Hymnen, Gedichten und Visionen auftauchen, damit noch nicht zwangsläufig gesagt ist, daß sie auch einen Platz im liturgischen Gebet haben. Aufgrund ihrer Untersuchung scheint ihr der Begriff „Mutter" als Gottesname im liturgischen Gebet nicht verwendbar, während sie die Metapher „Mutter" als Gottesbild auch im liturgischen Gebet für angemessen und wichtig hält, vorausgesetzt, daß sie als solche klar erkenntlich ist.

Vier Jahre nach dem eben skizzierten Artikel erschien ein weiterer Beitrag von Gail Ramshaw-Schmidt unter dem Titel De Divinis Nominibus: The Gender of God,[26] in dem sie sich mit der Berechtigung bzw. Notwendigkeit des ausschließlich maskulinen Redens von Gott in Theologie und Liturgie beschäftigt. Ramshaw-Schmidt kommt zu dem Schluß, daß metaphorische Sprache, wo immer sie eine in Gott bestehende Sexualität vorgibt, qualifiziert werden muß, während analoges Reden von Gott von Anfang an darauf basieren sollte, daß von Gott jenseits von sexuellen Bestimmungen gesprochen werden muß. Die Vf.in schlägt deshalb vor, im Reden von Gott auf Pronomina ganz und gar zu verzichten, da weder männliche noch weibliche noch sächliche Pronomina dem hohen Anspruch des Redens von Gott wirklich gerecht werden können.

Ramshaw-Schmidts Artikel haben Anklang gefunden in liturgiewissenschaftlichen Kreisen.[27] Indirekt widersprochen wurde ihr bis jetzt eigentlich nur von der Benediktinerin Mary Collins in einem Artikel mit dem Titel Naming God in Public Prayer.[28] Collins befürwortet feminine Anredeformen für Gott in der Liturgie, warnt aber vor der Gefahr, diese Redeformen stereotyp zu verwenden, so daß die feminine Terminologie immer dann herangezogen wird, wenn von Gottes Mütterlichkeit, Fürsorge, Nähe und Wärme die Rede ist.

Ein weiterer wichtiger Beitrag einer mit der Frauenforschung in Dialog stehenden Liturgiewissenschaft stammt von der Liturgiewissenschaftlerin Marjorie Procter-Smith und beschäftigt sich mit Frauenbildern im Lektionar.[29]

Die Vf.in zeigt, daß „Frauengeschichte", die es in der Heiligen Schrift sowieso nicht häufig gibt, im Lektionar noch einmal unterrepräsentiert ist. Damit scheint schon durch die Auswahl der gottesdienstlichen Lesungen signalisiert, daß Frauen für die Geschichte Gottes mit den Menschen von untergeordneter Bedeutung sind.

Zwei Jahre nach diesem Artikel veröffentlichte Procter-Smith einen Beitrag unter dem Titel Liturgical Anamnesis and Women's Memory,[30] der dem liturgischen Vergessen von „Frauengeschichte" gewidmet ist.

Nicht unerwähnt bleiben soll bei diesem Überblick über den liturgiewissenschaftliche Dialog[31] mit Anliegen der Frauenforschung bzw. der feministischen Theologie auch das Buch des Liturgik-Dozenten Keith Watkins: Transcending Sexist Language in Worship[32] (es bringt im Grunde keine neuen Erkenntnisse).

Auch der britisch-/englischsprachige Bereich konnte sich der Reflexion über das Problem einer frauen-gerechten Liturgie(-sprache) auf Dauer nicht entziehen.

1986 erschien die kleine Studie von Vivienne Faull und Jane Sinclair zum Thema Inclusive Language in Liturgy.[33] Die Vf.innen (eine ist Hochschulseelsorgerin in Cambridge, die andere doziert Liturgiewissenschaft) konzentrieren sich auf die Frage, wie die Liturgie im englischsprachigen Kontext von Gott und Menschen spricht und sprechen sollte.

Feministische Alternativen zum status quo werden entworfen in einem Beitrag der Liturgiewissenschaftlerin Janet Walton. In ihrem Artikel Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise[34] widmet sie sich einem Element der Liturgie, das in feministischen liturgischen Entwürfen vielfach eine Neubearbeitung erfährt: Frauen werden vom Objekt des Segens zu Subjekten des Segnens.

[19] René van Eyden, Das liturgische Amt der Frau, in: Conc(D) 8 (1972) 107–115.

[20] Adriana Zarri, Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie, in: Conc(D) 6 (1970) 110–117, vgl. auch ihren späteren Artikel: Sensibilità femminile e liturgia attuale, in: Rivista di Pastorale Liturgica 19 (1981) 31–39.

[21] Letty M. Russell, Art. „Ordination of Women", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship, hg. von John Gordon Davies, London 1986, 417–419.

[22] Marjorie Procter-Smith, Art. „Women and Worship", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 543–544; vgl. dazu auch Rosemary Goldie, Art. „Donne", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, hg. von Domenico Sartore/Achille M. Triacca, Rom ²1984, 395–409.

[23] Rosemary Radford Ruether, Art. „Inclusive Language", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 267–268.

[24] Rosemary Radford Ruether, Art. „Feminist Liturgical Movement, The", in: A New Dictionary of Liturgy and Worship 240–241.

[25] Gail Ramshaw-Schmidt, Lutheran Liturgical Prayer and God as Mother, in: Worship 52 (1978) 517–542.

[26] Gail Ramshaw-Schmidt, De Divinis Nominibus: The Gender of God, in: Worship 56 (1982) 117–131.

[27] Vgl. z. B. Erik Routley, Sexist Language: a View from a Distance, in: Worship 53 (1979) 2–11; Erik Routley, The Gender of God: A Contribution to the Conversation, in: Worship 56 (1982) 231–239. Zu nennen ist darüber hinaus: Gail Ramshaw-Schmidt, Naming the Trinity. Orthodoxy and Inclusivity, in: Worship 60 (1986) 491–498.

[28] Mary Collins, Naming God in Public Prayer, in: Worship 59 (1985) 291–302.

[29] Vgl. Marjorie Procter-Smith, Frauenbilder im Lektionar, in: Conc(D) 21 (1985) 420–427.

[30] Marjorie Procter-Smith, Liturgical Aanamnesis and Women's Memory: „Something Missing", in: Worship 61 (1987) 405–424.

[31] Der Dialog kann durchaus auch andere Disziplinen mit einbeziehen, vgl. z. B. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie, in: Conc(D) 18 (1982) 76–85; Norbert Greinacher, Frau und Mann beim Herrenmahl, in: Norbert Greinacher, Im Angesicht meiner Feinde – Mahl des Friedens. Zur politischen Dimension des Herrenmahls, Gütersloh 1982, 62–68.

[32] Keith Watkins, Faithful and Fair: Transcending Sexist Language in Worship, Nashville 1981.

[33] Vivienne Faull / Jane Sinclair, Count us in – Inclusive Language in the Liturgy (Grove Liturgical Study 46), Nottingham 1986.

[34] Janet Walton, Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise. Frauen als Objekte und Subjekte der Vollmacht zu segnen, in: Conc(D) 21 (1985) 124–129 (der Beitrag ist auch abgedruckt in: Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel / Annemarie Schönherr / Reinhild Traitler (Kaiser Traktate 93), München 1986, 44–57). Vgl. auch Janet Walton, The Challenge of Feminist Liturgy, in: Liturgy 6 (1986) 55–59.

Im Jahre 1987 macht sich zum ersten Mal auch eine Beschäftigung mit diesen Themen in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft bemerkbar.

Mein eigener Beitrag versucht, die nordamerikanische Diskussion für den europäischen Kontext zu skizzieren und fruchtbar zu machen.[35] Einige Monate nach seiner Veröffentlichung erschien in der Zeitschrift Gottesdienst ein Leitartikel zu dem Thema einer frauen-gerechten Liturgiesprache.[36] Aus demselben Jahr liegt auch ein kurzer Beitrag vor, der sich mit der Androzentrik eines spezifischen liturgischen Buchs beschäftigt: dem Gesangbuch. Die Vf.in beschreibt auf wenigen Seiten (in einem Sammelband mit dem passenden Titel Nennt uns nicht Brüder) den Sexismus einiger Gesangbuchlieder.[37] Ihre Analyse des evangelischen Kirchengesangbuchs zeigt, daß Frauen in den Liedern so gut wie nicht vorkommen, und daß sie dort, wo sie vorkommen, in eindeutige Rollenclichés gepreßt werden. 1988 wurde der beginnende Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauen(-forschung) auf einer Konferenz mit dem Thema „Frauen und Liturgie" fortgeführt.[38]

Damit sei der Überblick über diesen beginnenden Dialog zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung abgeschlossen. Es wird deutlich geworden sein, daß seit ungefähr 1985 eine Flut von Veröffentlichungen zu diesem Themenbereich begonnen hat (und dies international).[39] Im Zentrum des Dialogs stehen Fragen der Androzentrik der überkommenen Liturgie sowie die Suche nach einer (auch) frauen-gerechten Liturgie. – Mit den eben beschriebenen Veröffentlichungen ist aber der ganze Bereich „Liturgiewissenschaft – Frauenforschung" nur in einem kleinen Sektor erfaßt. Der vorliegende Literaturüberblick hat sich ja weitestgehend auf Arbeiten beschränkt, die sich mit der gegenwärtigen Liturgie und ihrer Wissenschaft auseinandersetzen. An dieser Stelle sei wenigstens noch kurz angedeutet, auf welchen anderen Ebenen die Liturgiewissenschaft und die Frauenforschung einander begegnen.

Hier ist zunächst der exegetische Bereich zu nennen, dem sich die feministische Theologie besonders intensiv gewidmet hat.

Liturgiewissenschaftlich relevant und bedeutsam sind vor allem die Arbeiten an Frauengeschichten in der biblischen Tradition, die Wiederentdeckung weiblicher Gottesbilder, aber auch die Untersuchungen über die Stellung der Frau innerhalb der urchristlichen Bewegung. Hier werden neue Forschungen zum zentralen liturgischen Buch, eben der Heiligen Schrift, betrieben, die die Liturgiewissenschaft nicht unberührt lassen können.

Was die historische Aufarbeitung betrifft, so tut sich ein Bereich von ungeahnten Dimensionen auf.

Er reicht von Forschungen über das patristische Bild der Eucharistie als Gottes Milch[40] über Untersuchungen zu Fest und Fasten bei Frauen des Mittelalters[41] bis zur Frauenforschung, die sich auf die Neuzeit konzentriert.[42] Hier liegt ein ganzer Forschungszweig brach, eben der Schnittpunkt zwischen „Frauengeschichte" und „Liturgiegeschichte".

Von fundamentaler Bedeutung für die Liturgiewissenschaft ist die Frauenforschung bzw. die feministische Theologie auch dort, wo sie über das Reden von Gott reflektiert – ein zentrales Anliegen liturgietheologischer Reflexion.

## Schlußbemerkung

Der vorliegende Literaturüberblick war primär deskriptiv orientiert, und doch verlangt die hier vorgestellte Literatur nach einer Einordnung in das Gesamt liturgiewissenschaftlicher Reflexion. Zunächst dürfte deutlich sein, daß sich die Liturgiewissenschaft der Herausforderung der Frauenforschung zu stellen beginnt und auch stellen muß, wenn sie nicht an den „Zeichen der Zeit" vorbeileben und -arbeiten will. Marginalisierung ist keine adäquate Option. Die Liturgiewissenschaft wird sich dem neuen Arbeitsgebiet einerseits kompetent stellen wollen (das verlangt nach einer gründlichen Einarbeitung), andererseits selbstkritisch und kritisch (auch der Frauenforschung tut Ideologiekritik not). Daß durch den Wandlungsprozeß im Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft und durch die Erweiterung des Liturgiebegriffs (von der rubrizistischen Orientierung über die historische Konzentration zur theologischen Fundierung) ein guter Ausgangspunkt für den Dialog zwischen Frauenforschung und Liturgiewissenschaft entstand, sei ausdrücklich betont.

Auf der Basis dessen, was die Frauenforschung anstrebt und aufgrund der in diesem Literaturüberblick beschriebenen Situation hält m. E. die Frauenforschung/feministische Theologie für die Liturgiewissenschaft drei spezielle Herausforderungen bereit:[43] Erstens wirft sie auf der Ebene der Subjekte die Frage auf, wer Liturgiewissenschaft betreibt und wem sie dient. Anders und programmatischer formuliert: Ohne Frauen, die gleichberechtigt liturgiewissenschaftlich forschen und lehren, wird es auch in Zukunft keine sinnvolle Verbindung zwischen Liturgiewissenschaft und Frauenforschung geben können. Zweitens beleuchtet die Frauenforschung auf der Ebene der Strukturen die Rückbindung der Liturgiewissenschaft an eine von Androzentrik nicht freie Liturgie. Sie stellt die Frage, ob die Liturgiewissenschaft sich nicht (auch) einer liturgischen Reform auf dem Weg zu einer (auch) frauen-gerechten Liturgie verpflichtet wissen muß, wenn der Dialog zwischen Frauenforschung und Liturgiewissenschaft über formale Unverbindlichkeiten hinausgehen soll. Auf der Ebene der Inhalte hinterfragt die Frauenforschung den traditionellen Themenkatalog der Liturgiewissenschaft und thematisiert ihrerseits Bereiche, die bis jetzt unterbelichtet waren. Dies geschieht sowohl am Schnittpunkt zwischen Liturgiegeschichte und „Frauengeschichte" als auch im Hinblick auf das heutige liturgische Leben der Kirchen.

Werden auch in der Zukunft Liturgiewissenschaft und Frauenforschung getrennte Schwestern sein? Man sollte nicht zu hoffnungsvoll und schnell die beiden Arbeitsbereiche zu verbinden trachten, auch wenn dies auf der theoretischen Ebene durchaus nicht schwierig sein mag. Letztlich würde dies die fundamentale Herausforderung zur Neubesinnung, wie sie die Frauenforschung für die Liturgiewissenschaft sowie den ganzen traditionellen Wissenschaftsbetrieb darstellt, nicht ernst genug nehmen. Im Augenblick scheint es sinnvoller, die Frauenforschung als eine solche Herausforderung der traditionellen Liturgiewissenschaft zu interpretieren. Vielleicht läßt sich dann eines Tages feststellen, daß das Ernstnehmen dieser Herausforderung für die zentrale Aufgabe der Liturgiewissenschaft unerläßlich war und ist: Diese Aufgabe konzentriert sich ja um den hohen Anspruch des gemeinsamen authentischen Vor-Gott-Stehens des Gottesvolkes. Dieses Volk Gottes aber sind Menschen – Frau und Mann, im Bild Gottes geschaffen.

[35] Teresa Berger, Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie". Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: LJ 37 (1987) 42–58; ich habe an dem Thema weiter gearbeitet in dem Beitrag Liturgical Language: Inclusivity and Exclusivity, in: StLi 18 (1988) 132–141.

[36] Franz Kohlschein, Eine Liturgie, die die Dinge beim Namen nennt. Zum Problem einer inklusiven und exklusiven Sprache, in: gd 21 (1987) 105–107.

[37] Katharina Knohl-Hoberg, Sexismus in den Gesangbuchliedern, in: Nennt uns nicht Brüder. Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, hg. von Norbert Sommer, Stuttgart $^{2}$1986 ($^{1}$1985), 310–314.

[38] Vgl. die Berichte in gd 21 (1988) 108f und LJ 38 (1988) 121f; Teresa Berger, Auf dem Weg zu einer „frauen-gerechten" Liturgie, in: gd 22 (1988) 29–32.

[39] Ausführlicher hierzu: Teresa Berger, Women and Worship: a Bibliography, in: StLi 19 (1989) 96–110.

[40] Vgl. Johannes Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167f.

[41] Caroline Walker Bynum, Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of Food to medieval women, Berkeley 1987.

[42] Könnte nicht das von Elisabeth Gößmann herausgegebene „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" das Interesse wecken an einem „Archiv für liturgiegeschichtliche Frauenforschung"? Ansätze zu einem solchen Forschungsprogramm werden sich finden in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. von Teresa Berger / Albert Gerhards (Pietas Liturgica), St. Ottilien 1990.

[43] In Anlehnung an Marie-Theres Wacker, Art. „Feministische Theologie", in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Peter Eicher, Bd 1, München 1984, 353–360.

**Sicre,** Jose Luis: **„Con los pobres de la tierra."** La justicia social en los profetas de Israel. – Madrid: Ediciones Cristiandad 1984. 506 S. Lw. 2225,– Peseten

Der Vf. verbirgt sein Engagement nicht: Seit Jahren hat ihn der Vers begleitet: „Con los probres de la tierra / mi suerte quero yo echar" (Mit den Elenden der Erde / möchte ich mein Schicksal teilen). Nun gibt er ihm Titel und Thema für die umfassende Studie über die soziale Gerechtigkeit bei den Propheten (vgl. 13, 453). Das soziale Engagement trübt dem Vf. aber nicht den exegetischen Blick noch verhindert es selbstkritisches Fragen.

Das Vorhaben ist gewaltig: Ein (oder d a s?) Zentralthema der alttestamentlichen Prophetie soll auf die ganze Länge, Breite und Tiefe der Tradition hin aufgearbeitet werden. Dabei soll weder der altorientalische Kontext noch der sozialpolitische Hintergrund vernachlässigt werden. Das scheint zuviel für ein Forschungsvorhaben und zwei Buchdeckel. Doch J. L. Sicre bringt die bestmöglichen Voraussetzungen mit: Er hat jahrelang mit L. Alonso Schökel und anderen an der neuen spanischen Bibelübersetzung gearbeitet (Nueva Biblia Espanola, Madrid $^{3}$1984), einen Prophetenkommentar geschrieben (Profetas, 2 Bde. Madrid 1980). Auch seine Diss. behandelt ein Prophetenthema: Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos, Madrid 1979 (Die übersehenen Götter: Macht und Reichtum bei den vorexilischen Propheten). Außerdem hat S. die Unterstützung des sehr aktiven „Institucion San Jeronimo" in Valencia, das seit 1971 in hervorragender Weise die spanische Bibelwissenschaft fördert.

S. gibt in z w e i e i n l e i t e n d e n K a p. einen sehr gerafften Überblick über die Behandlung der Themen „S o z i a l e G e r e c h t i g k e i t" und „S o z i a l f ü r s o r g e" hauptsächlich in altorientalischen Weisheitstexten (Zitate von Kernsätzen und kurze, sachgemäße Kommentierung; der Vf. will einen jüdisch-christlichen Besitzanspruch auf das prophetische, „höhere" Sozialethos abwehren) und die Sozialgeschichte Israels bis in das 8. Jh. v. Chr. Die dann ausbrechende soziale Krise ist nach seiner Meinung schon in der (Väter- und) Richterzeit angelegt, durch das Königtum nur verstärkt worden (vgl. 55ff). Sie darf nicht einfach der übernommenen kanaanäischen Gesellschaftsstruktur angelastet noch auf die „feudalistische" Verformung angeblich idealer Stammesstrukturen in der Königszeit abgeschoben werden (82). Vielmehr hat sich in Israel aufgrund komplexer sozio-ökonomischer Verhältnisse in „tragischer Weise" eine Besitz- und Wirtschaftsstruktur entwickelt, die große Bevölkerungsteile deklassiert (allerdings warnt S. wiederholt vor dem naiven Gebrauch moderner soziologischer Begriffe). Es fehlt leider ein drittes grundlegendes Kap. über die Traditions- und Redaktionsgeschichte prophetischer Texte. Die ad-hoc Behandlung dieser heiklen Frage durch die ganze Untersuchung hindurch zeigt die Unsicherheit der heutigen Forschung und gestattet den gelegentlichen Rückfall in unhaltbare biographische Interpretationen der prophetischen Botschaft.

Der H a u p t t e i l des Buches (85–436) ist den einzelnen P r o p h e t e n s c h r i f t e n gewidmet. Amos (87–168), Hosea (169–190), Jesaja (191–249), Micha (250–314), Zephanja (315–336), Jeremia (337–377), Ezechiel (378–407) und einige nachexilische Epigonen (408–436: Tritojesaja; Protosacharja; Maleachi) bekommen jeweils ein Kap. Ganz ohne Abstriche und Schwerpunktbildungen geht es also nicht ab, auch die „vorklassische" Prophetie ist bewußt ausgelassen. In den behandelten Schriften sucht S. ebenfalls die für sein Thema relevanten Stellen auf und behandelt sie in ihrem Kontext. Seine exegetische Sorgfalt und die Masse der verarbeiteten Sekundärliteratur sind erstaunlich. Jedes Kap. entfaltet sich in drei Arbeitsgängen. Nach einem kurzen biographischen und zeitgeschichtlichen Aufriß, der die prophetische Botschaft fest in der sozialen Wirklichkeit verankert (er fehlt nur in den beiden letzten Kap.), geschieht die Kleinarbeit am Text, philologisch, literarkritisch, ein wenig formgeschichtlich, archäologisch, und vor allem theologisch. Eine Zusammenschau fragt jeweils nach der Bedeutung des Sozialethos, den Unterdrückten und Unterdrückern, den speziellen Gründen für soziale Ungerechtigkeit und den prophetischen Zukunftsaussichten.

Der S c h l u ß t e i l (437–460) ist wieder zweigliedrig. Eine Gesamtzusammenfassung soll den E r t r a g d e r p r o p h e t i s c h e n S o z i a l k r i t i k darbieten. Scheint zunächst die Diversität der Einzelverkündigungen den gemeinsamen Nenner zu verdecken (439), so ist der rote Faden doch in der Sorge um Recht und Gerechtigkeit zu finden (441f). Dem entspricht die durchgängige Abscheu vor der Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen (443f). Beide Punkte sind bei S. nur noch in Listenform angedeutet (vgl. auch 447ff). Die konkreten Themen der prophetischen Botschaft lassen sich trotz aller Unterschiede in zehn Motiven zusammenfassen: Die Propheten äußern sich über das Rechtsverfahren, den Handel, die Sklaverei, den Großgrundbesitz, den Arbeitslohn, Abgaben und Steuern, Bürgschaft und Leihverkehr, Raub, Mord, Luxus und Reichtum (444ff). Für die Ungerechtigkeiten machen sie meistens die oberen Gesellschaftsschichten und die politischen und religiösen Machthaber verantwortlich (448ff). Ihre Zukunftsschau ist sehr verschieden, aber alle dargestellten Kritiker „bewahren eine Hoffnungshaltung, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung" (451).

Der prophetische Einsatz für soziale Gerechtigkeit muß konsequenzen für unsere heutige Situation haben. S. stellt sich drei Fragen: Nützt die prophetische Botschaft überhaupt etwas, verändert sie die Welt? Trotz allen gegenteiligen Augenscheins: Ja! Denn unscheinbares prophetisches Wort revolutioniert das Bewußtsein, weil es sich z. B. auf die Wurzeln des Ethos, den Gottesglauben, bezieht. Was unterscheidet prophetische von profaner Sozialkritik? Beide können zusammenfallen. Nur wird die „christliche prophetische Anklage" (455) ganz entschieden von Nächsten- und Feindesliebe ausgehen, sich auf die allerschwächsten Glieder der Gesellschaft ausrichten und die Umwandlung des ganzen Menschen fordern (445f). Korrigiert das Neue Testament die Propheten? Es gibt zeit- und gesellschaftsbedingte Unterschiede in der ntl Verkündigung. Aber Jesus „eliminiert die Botschaft der Propheten nicht, er distanziert sich auch nicht von den Problemen dieser Welt" (459). Er nimmt das Anliegen der Propheten in seine Verkündigung auf.

S.s Studie ist in ihrer Art und ihrem thematischen Umfang nach einmalig. Es wäre gut, wenn sie durch Übersetzung einem noch weiteren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht werden könnte.

Gießen E r h a r d S. G e r s t e n b e r g e r

**Übersetzung des Talmud Yerushalmi,** hg. v. Martin Hengel / Jacob Neusner, Hans Peter Rüger, Peter Schäfer, **Bd IV/8: Horayot Entscheidungen,** übersetzt von Gerd A. W e w e r s. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984. XIII, 133 S., kart. DM 80.–

Das Hauptstück dieses Bdes ist die Übersetzung des Traktats Horayoth. Die Einleitung sagt darüber: „Eine vollständige Übersetzung des Traktates Horayot des Talmud Yerushalmi in die deutsche Sprache lag bisher nicht vor".

Nach der Titelseite und dem Inhaltsverzeichnis folgt eine E i n l e i t u n g. Sie enthält Erläuterungen zur Textgrundlage der Übersetzungen, den Kommentaren und Übersetzungen, ein Literaturverzeichnis sowie Bemerkungen zur Methodik und zum Schluß eine Transskriptionstabelle.

Der Ü b e r s e t z u n g (1–114) sind hilfreiche Erklärungen und Verweise beigegeben. Abgeschlossen wird sie mit einer Übersetzung des bedeutenden Colophon der Nachschrift Hs. Leiden.

Es folgt eine Reihe von R e g i s t e r n, zuerst der Schriftstellen, dann der Mishna- und der Tosefta-Zitate, viertens der Parallelstellen des Jerusalemer Talmud, weiter der Rabbinennamen und der Orte.

Ein A n h a n g gibt Corrigenda zu vorhergehenden Bden IV 1–3,4,7 dieser Übersetzung und eine Auflistung von Ortsnamen zu IV 7.

Man muß dem Verlag Siebeck zu diesem Werk gratulieren, das eine wichtige Quelle für das rabbinische Judentum zugänglich macht, die unter gewissen Aspekten wichtiger ist als der Babylonische Talmud. Abgesehen von den nicht immer zugänglichen Originalausgaben waren wir bisher auf die französischen Übersetzung von Schwab angewiesen.

In der Einleitung wird auf Albecks Ausgabe verwiesen, aber diese wird nicht im Verzeichnis der Editionen und in der folgenden Bibliographie aufgeführt. Die Giessener Ausgabe der Mishnah, in der Horayot von Windfuhr (1914) herausgegeben wurde, scheint nicht erwähnt zu sein. Diese bietet jedoch nicht die Germara, weder die Babylonische noch die Palästinensische.

Wir sind Dr. Wewers dankbar für eine weitere Lieferung des Palästinensischen Talmuds und den Hg. und Siebeck dafür, daß sie das Unternehmen dieser Übersetzung auf sich genommen haben.

Oxford G e o r g e D u n b a r K i l p a t r i c k

(Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Tensundern)

**Wedderburn,** A. J. M.: **Baptism and Resurrection.** Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background. – Tübingen: Mohr (1987). X. 487 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 44), Ln DM 138.–

Dieses bemerkenswerte Werk eines schottischen Gelehrten ist aus langjährigen Studien erwachsen. Es untersucht mögliche Einflüsse der Mysterienkulte auf die paulinische Soteriologie, ein Thema, das zuletzt G. Wagner[1] 1962 umfassend behandelt hatte – freilich mit negativem Resultat. Auch W. kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß eine solche Ableitung der paulinischen Lehre von der Einheit mit Christus in eine Sackgasse führt (396). Im Unterschied zu Wagner läßt er sich aber zunächst auf die neuere

[1] Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11 (AThANT 39).

Hypothese ein, hellenistische Gemeinden, konkret die Korinther, hätten die Taufe – angeregt von Mysterienriten – als Sterben und Auferstehen mit Christus aufgefaßt. Paulus bekämpfe 1 Kor 15 die Folgerung, daß sich eine künftige Auferstehung deswegen erübrige und nehme die Tradition in Röm 6,3ff korrigierend auf.

Demgegenüber entwirft W. ein einheitliches Bild der Pneumatiker in Korinth wie nun gleichzeitig G. Sellin.[2] Danach vertraten sie zwar eine „(over-)realized eschatology" (vgl. 1 Kor 4,8), behaupteten aber nicht, die Auferstehung sei schon geschehen. Daran hindere sie deren leibliche Konnotation, weshalb sie sie schließlich auch ablehnten (1.2).

Das religionsgeschichtliche Material dazu durchleuchtet Kap. 3 unter dem Titel „The Spiritualizing of ‚Resurrection'". Man wird W. hier zugeben müssen, daß JosAs und 1 QH in ihrem Sprachgebrauch nicht ausdrücklich eine künftige Auferweckung in die Gegenwart verlegen. Aber es bleibt zu bedenken, warum eine solche gar nicht mehr in den Blick kommt. – W. hätte für sich auswerten können, daß die eschatologische Ordnung 1 Kor 15,23–28 kaum die Zukünftigkeit der Auferstehung für die Christen herausstellen möchte (anders 32), sondern eher ihre Gewißheit. – Kap. 4 macht vor dem Hintergrund jüdisch-hellenistischer Weisheit verständlich, weshalb die Korinther sich aufgrund magischer Auffassung der Sakramente und ekstatischer Phänomene „ewiges Leben" zuschreiben konnten (wo tun sie das eigentlich nach 1 Kor?).

Zum andern scheint Paulus in Röm 6 nicht mehr vorauszusetzen, als daß die Taufe irgendwie mit Christus vereinigt und einen Bruch mit der Sünde bedeutet. Die Rede von einer dabei bereits erfolgten Auferweckung in Eph/Kol und in gnostischen Schriften sei spätere Weiterentwicklung (1.3f). Ein wenig verkrampft wirkt hier nur die Bestreitung eines Taufbezugs in Eph 5,14 (52f). Die συν-Aussagen hingegen sind nach W. erst von Paulus formuliert, so daß dann doch wieder erst auf dieser Ebene eine Anleihe bei den Mysterienkulten erwogen werden kann.

Hier ist m. E. zu wenig beachtet, daß 1 Ptr (vgl. den Hinweis von Siber S. 51 und von Wilckens S. 66f) 2,24 und 4,1f (nirgends bei W. erwähnt) den Abschied von der Sünde wie Röm 6,2ff, wenn auch mit etwas anderen Worten, im Tod Christi verankern. Das könnte auf eine traditionelle Taufparänese deuten.

Für diesen Vergleich bereitet das informative Kap. 2 den Boden. Entgegen gern wiederholten Urteilen zeigt W., daß die Mysterien auch schon im 1. Jh. n. Chr. einflußreich waren und man an ihrer Interpretation trotz des späteren Datums der Zeugnisse und der Schweigedisziplin nicht zu verzweifeln braucht. Eine gemeinsame „Theologie" jedoch, die etwa um die kultische Teilnahme am Geschick einer sterbenden und auferstehenden Gottheit kreist, lasse sich nicht erheben.

In den religionsgeschichtlichen Einzelheiten ist W. auf dem neuesten Stand. Vgl. auch 3.2.3 zu möglichen sterbenden und auferstehenden Gottheiten. Bei den Figuren des tanzenden Attis (205) wäre freilich noch der Beitrag von P. Pensabene in EPRO 92,86f (auch in Rom Funde!) zu berücksichtigen.

Die Arbeit von C. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (UaLG 26), Berlin 1986, konnte W. nicht mehr benutzen. Sonst beeindruckt die Fülle der herangezogenen Literatur. Ich vermisse lediglich die Diss. von K. Hoheisel.[3]

W. gelangt zu dem Schluß, daß die Mysterien höchstens über das hellenistische Judentum auf das frühe Christentum einwirken konnten (161). Eine solche Einwirkung sei aber in Röm 6 nicht zu erkennen, da – wie Kap. 5.1 dartut – in den Mysterien (abgesehen von der Selbstkastrierung der Gallen: 329) nirgends das Sterben einer Gottheit mitvollzogen wird, sondern höchstens die Trauer ihrer Partner. Wenn ein Gott zum Leben zurückkehrt, so begründet das nur Vertrauen in die Macht der belebenden Gottheit. Nicht einmal bei Osiris könne man von einer Identifikation mit dem geretteten Gott sprechen. Die Mysterienrituale hätten mit der Taufe nur die kultische Vorwegnahme des endgültigen Geschicks gemeinsam (358). Wenn dabei ein Übergang vom Tod zum Leben gefeiert wird (vgl. Röm 6,13), so sei das ein „standard pattern" von „rites of passage" überhaupt und in der Antike nicht auf Mysterienkulte beschränkt (6.2f).

So bleibt nur die Möglichkeit, daß Heidenchristen in paulinischen Gemeinden später die Texte des Apostels im Sinn ihrer früheren religiösen Erfahrung lasen (162). Aber dafür, daß ihr Heil von einer menschlichen Person abhängig war, hatten sie im Herrscherkult eine naheliegendere Anschauung (356).

[2] Der Streit um die Auferstehung der Toten (FRLANT 138), Göttingen 1986.
[3] Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum" des Iulius Firmicus Maternus, Bonn 1972.

Die alten und neuen Argumente, die W. gegen eine „Ableitung" des paulinischen Denkens von den Mysterienkulten sammelt, und seine feinen Unterscheidungen fallen sicher gewichtig in die Waagschale. Dennoch stellen sich einige Fragen.

Schon daß die ntl. Schriften – im Unterschied etwa zu Philo – Mysterienterminologie bewußt vermeiden (159f nach Nock; vgl. 394), ist kaum glaubhaft. Man vergleiche nur die harmlose Verwendung von μεμύημαι Phil 4,12. Der Hauptgrund für ihr Fehlen dürfte darin liegen, daß die christliche Lehre noch nicht den Grad von „sophistication" erreicht wie die jüdische beim Alexandriner. Anders mag es bei den Irrlehrern des Kol stehen, die W. außen vor läßt.

Vor allem interessiert sich der Religionswissenschaftler nicht nur für „Einflüsse", sondern auch für „Typen", Denk- und Vorstellungsstrukturen, innerhalb derer dann erst Differenzierung möglich ist. Und hier läßt sich nicht leugnen, daß der Christ nach Paulus seine Rettung von der Macht Gottes erwartet, die sich an Jesus schon erwiesen hat, wie der Initiand Grund und Analogie seiner Rettung in einem kultisch begangenen Heilsereignis der Vergangenheit findet. Solche Schicksalsgemeinschaft muß nicht unbedingt in συν-Komposita ausgedrückt werden; daß sie durch den Sühnetod Jesu zustande kommt, der bei den Mysteriengottheiten gewiß keine Parallele hat, muß Paulus auch nicht immer mitsagen (311 unfair!).

Einschlägig sind immer noch die Belege aus dem Osiriskult. W. handhabt die wohl mit Recht darin angesiedelte Stelle aus Firmicus Maternus 22,1 wie eine heiße Kartoffel (207f.211.330). Gerade weil das Heil hier in der Zukunft liegt, ist sie für Paulus relevant. Wenn man mit W. (vgl. 312) noch 22,3 hinzunehmen darf, so läßt die Ironie des christlichen Autors doch noch den Anspruch der Osirisanhänger durchblicken, wie ihr Gott zum Leben zu kommen. W. minimalisiert auch den Abbildcharakter der Taufe, der sie in die Nähe der Mysterienriten bringen könnte. Paulus stellt ihn aber m. E. recht künstlich dadurch her, daß er ein Begrabensein im Wasser assoziiert (anderes 343; 368 Anm. 33).

Umgekehrt überzeugt auch das Gegenmodell, das W. 5.3 anbietet, die Solidarität der Söhne mit den Vätern, nicht völlig, weil darin der Tod Christi als Heilsgrund noch weniger zur Geltung kommt als beim Mysterienmodell (344 spricht bezeichnenderweise nur von „participation in a saving event experienced . . . by one person"). Die Gleichheit im Todes- und Lebensgeschick ist in keiner Gestalt der jüdischen Heilsgeschichte, auch nicht im Messias (210 mit Wilckens zugestanden), präformiert.

Das eindrucksvolle Warnsignal W.s „Achtung, Sackgasse!" kann und darf die künftige Forschung nicht übersehen; sie sollte es aber nicht zum Vorwand dafür nehmen, in dieser Richtung nicht weiter suchen zu müssen. Über die hier herausgegriffene Hauptthematik hinaus gibt das Buch Anregungen zu vielen Problemen, auf die diese Besprechung nicht mehr eingehen kann.

Es ist übersichtlich gegliedert und wird 393–396 treffend zusammengefaßt. Der Satz (in Singapore hergestellt!) ist fast fehlerfrei. S. 271 fehlt Anm. 11. Ein reichhaltiges Verzeichnis der Primär- (Diezinger gehört allerdings nicht dazu: 400) und Sekundärliteratur sowie Indices für die biblischen und antiken Textstellen, dazu ein Autoren- und Sachregister vervollständigen den wertvollen Band.

Mainz Dieter Zeller

**Wedderburn**, A. J. M.: **The Reasons for Romans.** – Edinburgh: T. & T. Clark 1988. XII, 169 S. (Studies of the New Testament and its World), geb. £ 9.95

Obwohl der bekannte Paulusspezialist betont mehrere „reasons" für den Römerbrief sucht, liefert ihm doch die in Kap. 14–15,6 erkennbare Situation der Gemeinde den entscheidenden Schlüssel für das ganze Schreiben. Neben literarkritischen Absicherungen (Zugehörigkeit von Kap. 16, Einheit des Röm) und einer Beschreibung der Lage des Apostels ist deshalb zunächst die Analyse des Konflikts zwischen Starken und Schwachen S. 30–35 wichtig. Im Unterschied zu 1 Kor 8–10 sind die Schwachen in Rom Christen, die noch mit dem Judentum verbunden sind. Daraus wird S. 49 etwas schnell geschlossen, „that observance or non-observance of the Jewish Law lay at the root of those differences". Die „judaisierenden" Christen verlangten von den heidnischen Glaubensgenossen zwar nicht die Beschneidung, aber ein rituelles Minimum, das die Gemeinschaft zwischen Juden und Nicht-Juden in der Gemeinde ermöglichen sollte (61).

Die Vorgeschichte rekonstruiert W. S. 50–59: Der Ambrosiaster bezeuge, daß die römische Christenheit ursprünglich aus Juden bzw. Proselyten

bestand. Aus der Notiz Suetons, Claud. 25.4 folgert W. reichlich kühn, daß die paulinische Version eines gesetzesfreien Evangeliums für die Heiden schon in den 40er Jahren in Rom bekannt war und zu Unruhen unter den Juden führte.

W. geht zwar nicht so weit, in Rom bereits eine Gegenmission am Werk zu sehen (99 gegen Kettunen), nimmt aber an, daß das nach Claudius Tod erstarkende judaistische Element der paulinischen Botschaft erheblichen Widerstand entgegensetzte. Paulus sei sich dessen auch bewußt gewesen, wie etwa seine Bitte um moralische Unterstützung der Kollekte 15,30f verrate (72ff). Deshalb liest W. nicht nur den paränetischen Teil von Kap. 14 aus und stellt manchmal ziemlich gezwungene Bezüge zur Kollekte her, sondern versteht auch das Korpus im wesentlichen als Abwehr jüdischer Kritik am von Paulus propagierten Heilsweg (Kap. V).

Einige in Rom hätten behauptet, er müsse sich seines Evangeliums schämen (104 zu 1,16a).[1] Demgegenüber beanspruche Paulus, daß Gottes Kraft in seiner Predigt wirke. W. bringt diese persönliche Feststellung zusammen mit dem allgemeinen Thema der Hoffnung im Röm (105ff). Ähnlich beim zentralen Motiv der „Gerechtigkeit Gottes": Es sei dadurch hervorgerufen, daß der Apostel sich gegen die Anklage verteidigen muß, sein Dienst sei ungerecht (112). Daraus wird S. 118 der Vorwurf, er stelle Gott als ungerecht dar; entsprechend suche er Gottes Handeln zu rechtfertigen. Weil W. so die Rechtfertigungslehre in den Rahmen einer Theodizee rückt, faßt er „Gerechtigkeit Gottes" in erster Linie als „God's character"; sie beinhalte auch den Zorn Gottes (119.125). Freilich soll der griechische Begriff ein ganzes Bedeutungsfeld abdecken, zu dem auch der von Gott geschaffene Zustand der Gerechtigkeit des Menschen gehört. – Demgegenüber scheint mir, daß Paulus vom Gerechtsprechen des Sünders ausgeht und die unbestreitbaren subjektiven Genitive 3,5.25 als Ausnahmen zu erklären sind.

W. bestimmt also den Hauptzweck des Röm apologetisch,[2] wenn er auch gelegentlich eine zweite Front, die übermütigen Vertreter eines gesetzesfreien Evangeliums, ausmacht (136–139). Ich finde es problematisch, das Briefganze dermaßen von Kap. 14 her gleichsam rückwärts aufzurollen. Daß Paulus seine Rechtfertigungslehre polemisch gegen das jüdische Heilsverständnis entfaltet, ist unverkennbar. Und W. mag auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund für das Verhalten der Schwachen richtig gezeichnet haben. Aber Paulus kann es nur tolerieren, weil er es gerade nicht als gesetzlich beurteilt. Die Observanz gilt vielmehr „dem Herrn". Das Wort νόμος fällt in Kap. 14 nicht. Hätte Paulus bei den Schwachen eine gesetzliche Motivation erkannt, so wären doch die vorhergehenden gesetzeskritischen Passagen nur Öl ins Feuer der Starken gewesen.

Gesetzespraxis als Heilsweg lehnt er ab, auch in Kap. 9–11. Das verunklart W. 90f mit dem Ausdruck „Jewish traditions", die die Heidenchristen achten sollten. Paulus möchte aber hier nirgends eine „fortgesetzte Loyalität zum jüdischen Gesetz" respektabel machen. Von den Auszeichnungen Israels 9,4f bleiben am Ende als Grund für seine Rettung nur die Gnadengaben und der Ruf Gottes.

W. wird dem Befund nicht gerecht, daß Paulus der heidenchristlichen Mehrheit[3] in Rom die Heilskraft des von ihm zu verkündenden Evangeliums durchaus positiv nahebringt; der Kampf gegen Verleumdungen ist dem untergeordnet. Meine Lösung, daß dafür die den Römern zugedachte Rolle als Missionsbasis den Ausschlag gibt, wird zwar eingangs erwähnt, aber nirgends richtig bedacht. Was W. S. 43 noch für möglich hält, relativiert er S. 102: Paulus wolle auf dem Weg nach Spanien bei den Römern vorbeischauen, weil er sich für sie zuständig fühle, nicht weil er sie als Stützpunkt brauche. Hier wird doch wohl des Apostels ideologischer Anspruch gegenüber pragmatischen Notwendigkeiten überbewertet.

Die eindringliche, gut lesbare Studie vermittelt so letztlich doch eine einseitige Sicht des Röm – natürlich aus der Perspektive des Rezensenten.

Von den wenigen Druckfehlern stört, daß S. 152 die Anm. 20, die wohl in den beiden letzten Zeilen beginnt, mit Anm. 19 amalgamiert wurde.

Mainz Dieter Zeller

[1] M. E. äußert sich hier eher der Komplex des Apostels gegenüber der Weltstadt, analog zu seinen Erfahrungen in Korinth. Darauf weist auch das Stichwort „Weise" in 1,14.

[2] In diese Richtung – wenn auch ausgewogener – nun auch P. Stuhlmacher. Der Abfassungszweck des Römerbriefes, in: ZNW 77 (1986) 180–193, eine Arbeit, die W. nicht mehr vermerken konnte.

[3] Die gesteht auch W. zu. Vgl. jetzt P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT 2. R. 18), Tübingen 1987, 53ff. Er meint übrigens, daß in Rom keine judaistische Gegnerschaft besteht.

**Carrez**, Maurice: **La deuxième Epitre de Saint Paul aux Corinthiens**. – Genf: Labor et Fides 1986. 260 S. (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, VIII), kart.

C. hat seinen Kommentar über 2 Kor nach dem herkömmlichen Schema aufgebaut:

Einer Einführung in die Problematik und Thematik des Briefes in den Kap. I–IV (13–41: I. Der Text und seine Überlieferung, Einheitlichkeit oder Briefkomposition, Struktur; II. Literarische Darstellung; III. Gemeinde und Gegner; IV. Theologischer Gehalt) folgt in Kap. V (43–244) die Exegese der einzelnen Abschnitte (51 insgesamt).

Der gesamten Auslegung geht ein allgemeines Literaturverzeichnis, überwiegend Kommentare, voran, und für die meisten Themen und Perikopen werden noch spezifische Literaturangaben dargeboten. Darauf weisen noch am Schluß ein Themen- und ein Namenregister hin (245–257).

Was die literarkritsche Problematik angeht, so ist bei C. eine eindeutige Position nicht einfach zu sehen.

Zunächst folgt er der Hypothese seines Vorgängers J. Hèring, 2,12f direkt vor 7,5–16 zu stellen (16.70), schlägt aber kurz danach (17) folgende chronologische Aufteilung vor:

A. Zwischenbrief in 2,14–7,4 (mit Fragezeichen); B. Tränenbrief in 10–13; C. Apologie in 1,1–2,13; 7,5–16 (mit 2,14–7,4 unter Fragezeichen); D. Kurzschreiben nach Korinth in 8, und (fast aus derselben Zeit) E. Kurzschreiben nach Achaia in 9. In 6,14–7,1 liege wahrscheinlich ein präformierter Text vor, den Paulus selbst in sein Schreiben integrierte. 2 Kor wäre also eine Briefsammlung; über die Zeit und die Umstände ihrer Entstehung sowie die Arbeit des Redaktors wird allerdings kein Wort gesagt.

Für die chronologische Bestimmung der paulinischen Korrespondenz mit der Gemeinde (26–30) beruft sich C. auf die Zeit der Ermordung des Prokonsuls der Provinz Asien J. Silanus im Dez. 54 oder Jan. 55, ein Ereignis, das zu Veränderungen in der Provinzverwaltung geführt und die Befreiung des Apostels aus dem Epheser Gefängnis ermöglicht haben soll. Daß Lk in der Apg entgegen seiner Gewohnheit für Ephesus keinen Prokonsulnamen erwähnt und statt dessen in 19,38 sogar den Plural von Statthalter gebraucht, wäre unter solchen Umständen zu verstehen. Paulus selbst weise in 2 Kor 1,8–12 auf seine Befreiung hin (vgl. 1 Kor 15,32; Phil 1,20–24), und dementsprechend habe er also die Korintherbriefe erst in den Jahren 55–56 geschrieben.

Bezüglich der Gegner (30–33) macht C. mit Recht darauf aufmerksam, daß die Daten, die wir heute über sie haben, allein aus paulinischer Hand stammen und von daher nur mit Vorsicht, d. h. unter Berücksichtigung der antiken Rhetorik und ihrer Topik in der Auseinandersetzung mit Gegnern, anzusehen sind. Er beschränkt sich deshalb darauf, auf solche Daten hinzuweisen sowie auf die Versuche, sie z. T. religionsgeschichtlich genauer zu erklären, ohne sich mit den verschiedenen Hypothesen im einzelnen auseinanderzusetzen oder eine von ihnen zu bevorzugen.

Sowohl für die Gesamtstruktur des Briefes als auch für einige einzelne Abschnitte schlägt C. ein chiastisch-konzentrisches Modell vor. Dies geht aber kaum aus einer literarischen Analyse des Textes hervor, was m. E. zu umstrittenen Gliederungen führt. Das gilt z. B. für die Gesamtstruktur des ersten Briefteils 1,12–7,16, der so aufgeteilt wird:

„A – Explications de Paul sur son changement d'itinéraire 1,12–2,13"; „B – Le ministère de la Nouvelle Alliance 2,14–3,18"; „C – Le ministère apostolique, ses détresses et ses certitudes 4,1–5,10"; „B – Le ministère de la Réconciliation 5,11–6,13"; „A – Le changement d'itinéraire a été bénéfique 6,14–7,16" (18f).

Unverständlich finde ich hierbei zunächst die Trennung zwischen 2,14–3,18 und 4,1–6. Die Korrespondenz zwischen 2,17; 3,1 und 4,2 (Selbstempfehlung und Umgang mit dem Wort Gottes) spricht eindeutig dagegen. Außerdem kommen die Leiden des Apostels erst ab 4,7 zur Sprache, und sie beschränken sich auch nicht auf 4,7–5,10, sondern tauchen in diesem Teil des Briefes in 6,3–10 wieder auf, und zwar in einer Aufzählung, die dem Leidenkatalog von 4,8f entspricht. Eine noch deutlichere Entsprechung zwischen 6,11–13 und 7,2–4 verbietet schließlich beides voneinander zu trennen.

Empfehlenswert wäre noch, aus der literarischen Struktur Kapital für die Auslegung zu schlagen. Das geschieht tatsächlich im Falle von 2,14–16a (71–80), wobei ich jedoch den Eindruck bekomme, daß nicht die Textstruktur die Interpretation bestimmt, sondern umgekehrt. Für C. liegt nämlich in diesen Versen das symmetrisch-konzentrische Schema A (V. 14a), Aa (V. 14b), Ab (V. 14c) – C (V. 15) – Bb (V. 16a), Ba (V.16b) zugrunde. Die Zentralstellung von V. 15 erklärt er durch die Beziehung zum vorangehenden und zum folgenden Kontext: in 15a tauche in umgestellter Ordnung die Sequenz „Gott – Christus – Wir" von V. 14 wieder auf, und in 15b werde der universale Adressatenkreis der apostolischen Wirkung eingeführt, welchen V. 16a–b präzisiert, und zwar in paralleler und

nicht chiastischer Reihenfolge. Vor allem für die Korrespondenz V. 14b–16b (Aa–Ba,) sehe ich keinen Grund, außer vielleicht der Suche nach einer Bestätigung für die Verbindungen „Gerettete – Todesduft" und „Verlorene – Lebensduft", wogegen aber u. a. Folgendes spricht: 1. das adversative Verhältnis zwischen V. 16a und 16b, 2. die eindeutig „negative" Bedeutung von „Verlorene" in 4,3f, 3. die Scheidung von Kreuz (für die „Geretteten") und Auferstehung (für die „Verlorenen") im paulinischen Evangelium.

Abgesehen von einer allgemein mangelhaften Textanalyse, zeigt sich C. in seiner Exegese ansonsten sachlich begründet (vor allem in der Motivuntersuchung), theologisch orientiert und über den Stand der Forschung sehr gut informiert. Bei der Darstellung unterschiedlicher Positionen aber vermißt man bei ihm sehr oft eine klare Stellungnahme. Dadurch hätte er sicherlich eine gewisse Verschwommenheit und manche Widersprüche vermieden. Wünschenswert wäre noch eine Revision der ansonsten ziemlich umfangreichen Literaturangaben: allein auf S. 72f fielen mir insgesamt 8 (Tipp?)Fehler auf.

Münster Anacleto de Oliveira

**Pesch,** Rudolf: **Paulus kämpft um sein Apostolat**. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 192 S. (Herderbücherei 1382), kart. DM 10.90.

Mit diesem Bd schließt P. seine kleine Reihe „Paulus – neu gesehen" über die Briefkompositionen unter den kanonischen Schriften des Paulus ab: vorher über 1 Thess, Phil, 1 Kor (Herderbücherei 1167. 1208. 1291) und nun über 2 Kor.

Laut Vorwort „gehört das vierte besonders mit dem dritten Bdchen zusammen" (9). Die in beiden kanonischen Schreiben vorliegenden Hinweise auf früher von Paulus an die Gemeinde geschriebene Briefe (1 Kor 5,9.11; 2 Kor 2,3.4.9; 7,8.12) nimmt P. in der Einleitung (10–13) zum Ausgangspunkt für seine Vermutung, daß wie 1 Kor auch 2 Kor mehrere ursprünglich selbständige Briefe enthält.

Dieser Vermutung geht er in Kap. I (16) vorerst nach: er verweist auf die wachsende Bildung einer Gegnerschaft in Korinth gegen den Apostel, welche Paulus entsprechend ihren verschiedenen Konturen zunächst mit den 4 Briefen des jetzigen 1 Kor bekämpft hat und dann mit dem 2 Kor, wo der Kampf (wahrscheinlich gegen neue Gegner) einerseits den Höhepunkt erreicht, andererseits aber ebenfalls unterschiedliche Akzente aufweist.

Von diesen und anderen Unterschieden geht P., nachdem er in Kap. II (27–57) die Übersetzung des gesamten Textes von 2 Kor dargestellt und die verschiedenen Antworten unter den Exegeten sowie die von ihm anzuwendende literarkritische Methode kurz besprochen hat, in Kap. III (58–84) aus, nämlich von den Spannungen, Brüchen und Widersprüchen zwischen 2,12f und 2,14ff, 7,4 und 7,5ff, 8 und 9, 1–9 und 10–13. Spricht das bereits für eine Briefkomposition, so sei zunächst der „Tränenbrief" mit 10–13 zu identifizieren. Indiz dafür seien vor allem die Übereinstimmungen zwischen 2;7 und 10–13: u.a. der „Zwischenbesuch" (2,5; 12,4; 13,1) und die Beleidigung (2,4f; 7,12; 12,21), die der Apostel während des Besuchs durch die in 10–13 erwähnten Vorwürfe erlitt, der verlangte (2,9; 10,5f) und erlangte (7,15) Gehorsam. Während 10–13 also unmittelbar nach dem „Zwischenbesuch" geschrieben wurde, stehe 1,1–2,13; 7,5–16 mit den Hinweisen auf die Versöhnung am Ende des Konfliktes. Als Erstes habe Paulus die „Apologie" 2,14–7,4 verfaßt, wo 2,14–17 als Briefeingang gelten kann und einige Themen von 10–13 mit weniger Schärfe bereits zur Sprache kommen. Kap. 8 und 9 weisen auf unterschiedliche Phasen der Kollekte hin und seien deshalb jeweils zur „Apologie" und zum „Versöhnungsbrief" zu ziehen.

In den Kap. IV–VI bietet P. die Exegese der drei rekonstruierten Briefe dar, und zwar nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Abfassung: der „Apologie" (85–121), des „Tränenbriefes" (122–154) und des „Versöhnungsbriefes" (155–182), die nach den 4 Briefen des 1 Kor jeweils als 5., 6. und 7. Brief an die Korinther bezeichnet werden. Der Kommentar umfaßt jedesmal eine kurze Besprechung des Entstehungskontextes, die Darstellung der Brieftexte, einige Bemerkungen zu ihrer Rekonstruktion und ihrem Aufbau sowie eine zusammenfassende Auslegung.

Kap. VII (183–190) handelt von der Redaktion der Briefkomposition. Nach P. ging es dem Redaktor in erster Linie „um das Vermächtnis des Völkerapostels für die ganze Kirche" (184). In diesem Sinne habe er die Situation des Versöhnungsbriefes mit seinen zahlreichen Reise- und Besuchsberichten als Rahmen für seine Komposition gewählt. Diese orientiere sich nämlich nach den Reisenotizen und Besuchsankündigungen aller drei Schreiben. Der „Tränenbrief" wurde außerdem wahrscheinlich als Warnung vor Irrlehren interpretiert und deshalb, wie üblich bei Testamenten, an den Schluß gestellt.

Mit einem Überblick über die Entwicklung der korinthischen Gemeinde in der Zeit nach der Korrepondenz des 2 Kor schließt P. sein Buch (191f).

Wie man schon sieht, hat der Vf. im Wesentlichen nichts Neues gebracht. Die Theorie von G. Bornkamm hat er nur hinsichtlich der Kollektenkapitel leicht verändert und sonst in einer schlichten und lebendigen Ausdrucksweise dargestellt, die dem gemeinverständlichen Charakter der Reihe entspricht.

In diesem Sinne ist auch verständlich, warum jede Auseinandersetzung mit alternativen Meinungen vermieden wird. Ob aber angesichts dessen der Leser, der solche Meinungen nicht kennt, „am Verfahren der Klärung aller Zweifel" tatsächlich beteiligt wird und sich selbst am Schluß der Darlegung ein Urteil bilden kann, wie es ihm der Vf. ermöglichen möchte (56), ist m. E. zu bezweifeln.

Zweifelhaft finde ich auch die Behauptung, daß in der „Apologie" 2,14–7,4 „keine Verteidigungsrede gemäß den Regeln der antiken Rhetorik vorliegt" (71). Gerade das Gegenteil habe ich in meiner Diss. (auf dem Weg der Veröffentlichung in der Reihe NTA bei Aschendorff, Münster) versucht zu beweisen. Dadurch läßt sich auch die Plazierung des Abschnitts 6,14–7,4 erklären, den P. zwar für paulinisch hält, aber den Grund für dessen Stellung am Ende der Apologie nicht durchschauen kann (73f. 99).

Münster Anacleto de Oliveira

**Schmeller,** Thomas: **Paulus und die „Diatribe"**. Eine vergleichende Stilinterpretation. – Münster: Aschendorff 1987. X, 485 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. Bd 19), Lein.

In nur leicht veränderter Form hat S. nun seine unter der Leitung von Prof. Dr. J. Gnilka abgefaßte und von der katholisch-theologischen Fakultät der Univ. München 1985 angenommene Diss. veröffentlicht: einen Stilvergleich zwischen Paulus und der „Diatribe", und zwar in einer grundlegenden und systematischen Untersuchungsform, die die paulinische Exegese längst nötig hatte. Denn das Bild vom „Diatribenstil" bei Paulus, das sich innerhalb der Exegese vor allem seit der 1910 erschienenen Arbeit von R. Bultmann immer mehr durchgesetzt hat, ist, so der Vf., recht verschwommen: „es wird alles und nichts damit verbunden und so läßt sich auch alles und nichts für die Interpretation gewinnen" (68).

Um das zu erkennen, brauche man sich nur die von der Sekundärliteratur meist angegebenen Analogien zum Stil der „Diatribe" in den Paulusbriefen anzusehen (vgl. 70–74): es besteht zwar eine gewisse Übereinstimmung über die Zahl und den Umfang (Röm und 1 Kor, gefolgt von 2 Kor und Gal und dann Phil und 1 Thess) sowie die Art solcher Analogien (vor allem Dialogelemente und Vergleichungen); bei einer näheren Bestimmung tauchen jedoch starke Divergenzen auf, die in erster Linie darauf zurückzuführen seien, daß man mit verschiedenen Vorstellungen von „Diatribe" arbeitet.

Auch das Ziel des traditionellen Ansatzes, nämlich die Herkunft der Analogien durch den Einfluß bestimmter Vorbilder zu erklären, wurde bisher kaum erreicht. In der analytischen Forschung sei es immer noch kontrovers, inwieweit die paulinischen Briefe dem Judentum, dem Hellenismus und bestimmten Kräften dieser Bereiche nahestehen; synthetisch wäre es zwar denkbar, daß Paulus durch Schulbildung, Synagogenpredigt und öffentliche Vorträge von der „Diatribe" beeinflußt wurde, nachweisen könne man es aber nicht.

Diese relative Erfolglosigkeit des traditionellen Ansatzes ist nach S. vor allem darauf zurückzuführen, daß man sich bei dem Stilvergleich auf die Bestimmung einzelner formaler Gemeinsamkeiten beschränkt. Dagegen versuchen neuere Ansätze [zuletzt und besonders J. Zmijewski, Der Stil der paulinischen „Narrenrede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Bonn 1978] mit längeren zusammenhängenden Texten zu arbeiten und deren Anliegen über die Beziehung zwischen sprachlicher Gestalt und gedanklichem Gehalt so zu bestimmen, daß man letztlich zu einem umfassenden Stilbegriff und einer ganzheitlichen Stilbetrachtung gelangt.

An solche Ansätze lehnt S. sich methodisch an, will ihnen aber als eigenen Beitrag in einem letzten Schritt seiner Untersuchung den eigentlichen Stilvergleich hinzufügen: nachdem jeder Text der „Diatribe" und des Paulus zunächst für sich untersucht wird, soll „aus den stilistischen Gesamtbildern der einzelnen Texte . . . je ein stilistisches Gesamtbild der beiden Textgruppen (. . .) erstellt werden, in dem neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede berücksichtigt werden müssen" (65). Der darauf folgende abschließende Stilvergleich läuft somit auf der Ebene der gesamten Stilbil-

der beider Textgruppen bzw. ihres gemeinsamen Strukturprinzips. Das angestrebte Ziel sei, „zu einem besseren Verstehen der untersuchten Texte und ihres Stils zu kommen; die Frage nach Einflüssen und Abhängigkeiten dagegen wird nur mit allgemeinen Feststellungen beantwortet werden können" (66).

Vor diesen forschungsgeschichtlichen und methodischen Überlegungen befaßt sich der Vf. ebenso in Teil A (1–97) mit der Problematik der „Diatribe". Dabei bestreitet er z. T. in Anlehnung an anderen Forschern, 1. daß die Anwendung des Begriffs „Diatribe" als Gattungsbezeichnung ursprünglich sei (erst seit Ende des 19. Jh. werde „Diatribe" genannt, was ursprünglich eine Unterart der popularphilosophischen Dialexis war; deshalb sei der Terminus nur in Anführungszeichen zu verwenden), 2. daß die „Diatribeform" einen einzigen Urheber oder ein einziges Vorbild hatte (in Frage kommen neben dem philosophischen Dialog und der Rhetorik auch die Situation der mündlichen populären Moralpropaganda), 3. daß man von der „Diatribe" als Gattung sprechen darf; die dazu gerechneten Texte und Merkmale seien sowohl inhaltlich (vor allem ethische Fragen) und formal (Alltagssprache, rhetorische Prägung, Zitate, Dialogelemente usw.) als auch auf der Ebene des situativen Kontextes (Orientierungslosigkeit vor allem beim Publikum der Wanderpredigt, Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in den vorhandenen Texten) einheitlich schwer zu verstehen.

In den Hauptteilen B (98–224) und C (225–427) werden jeweils drei Texte der „Diatribe" (Bion von Borysthenes, Fragmente 16A.17.21.68; Musonius Rufus, Fragment XVII; Epiktet. Diss. I,12) und des Paulus (Röm 1,18–12,11; 11,1–24; 1 Kor 15, 29–49) untersucht, und zwar nach der erwähnten Forschungsmethode: Einer einführenden Bestimmung des situativen Kontextes folgt als eigentliche Stilbetrachtung die Analyse 1. der Gegenstände (Wissensgebiete, Richtung, Themen usw.), 2. der Mittel (Wortwahl und Satzbau, Ornatus, Stilmittel im weiteren Sinn), 3. der Art (logische und dialogische Struktur) und 4. der Wirkung (Ton, Funktion, Ziel). Die somit festgestellten übereinstimmenden und unterschiedlichen Stilelemente werden dann noch an jeweils drei weiteren Texten derselben Gruppe überprüft: an Teles, Dion Chrysostomos und Plutarch für die „Diatribe" und an Röm 8,31–39; 1 Kor 4,6–15 und 9,1–18 für Paulus.

Dabei stellt S. u. a. folgende Gemeinsamkeiten zwischen beiden Textgruppen fest: 1. beim Gegenstand die Ausrichtung theoretischer Themen auf die Praxis sowie ihre starke Traditionsbildung und ihre populäre Behandlung; 2. bei den Mitteln eine auffallende rhetorische Prägung sowie Autoritätsgewinn, Verlebendigung und Konkretisierung durch den Einsatz von Sentenzen und Zitaten; 3. bei der Art eine ausführliche Darstellung geringen rational erfaßbaren Gehalts sowie eine mangelhafte Durchdringung des Inhalts (als logische Struktur) und eine fiktive Aufspaltung der realen Redesituation eines Monologs in einen Dialog zwischen zwei Parteien mit überindividuellen Charakter sowie die Abwehr falscher und die Vermittlung richtiger Haltung (als dialogische Struktur); 4. als Wirkung die Bemühung um Subjektivierung und Personalisierung in der Übermittlung kognitiver Gehalte.

Aus dem Zusammenspiel all dieser Einzelelemente ergibt sich für S. als eigentliches Strukturprinzip des „Diatribenstils" die Umsetzung intellektueller Gehalte in existenziellen Zuspruch. Diese Umsetzung werde jedoch unterschiedlich eingesetzt: während sie in der „Diatribe" mit ihrem überwiegend zur Philosophie gehörenden und auf die Praxis stark orientierten Themen als zentrales Ziel erscheint, ist sie bei Paulus fast immer innerhalb eines theologisch spekulierenden und argumentierenden Anliegens zu finden, wird also in den Dienst der Glaubensbelehrung gestellt.

Von diesem Strukturprinzip ausgehend, bietet der Vf. im Schlußkapitel von Teil C (406–427) eine eigene Liste mit den Analogien zur „Diatribe" in den Paulusbriefen. Er unterteilt sie in besonders deutliche (die analysierten Stellen), deutliche und entfernte Analogien und findet sie vor allem in Röm und 1 Kor, und zwar in einem argumentativen Zusammenhang mit dem Kontext. Aus diesem „Relationsprinzip" erklärt er schließlich, warum Paulus theologische Argumentation in einen persönlichen Appell umsetzt: es sei weder der Bezug zur ursprünglichen Mündlichkeit der Missionspredigt allein (gegen Bultmann) noch zur Lehrertätigkeit in der Gemeindekatechese (gegen Stowers hinsichtlich von Röm) gewesen, sondern entweder die Schwerverständigkeit des theologischen Inhalts oder die Gefährdung der Kommunikation zwischen dem Apostel und den Adressaten seiner Briefe. Für die „diatribenartigen" Stellen, die keine Entsprechung zu einem argumentierenden Abschnitt aufweisen, vermutet S., daß sie sich ursprünglich in einem anderen Briefkontext befanden, welcher bei einer Briefkomposition nicht mehr berücksichtigt wurde.

Das Buch schließt mit einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse (Teil D S. 428–437), der Beigabe einiger erforschten Texte der „Diatribe" (439–460), dem Literaturverzeichnis (461–480) und einem Stellenregister (481–485) ab.

Die Untersuchung ist nicht nur aufgrund ihrer Zweckmäßigkeit zu begrüßen. Positiv ist vor allem die verwendete Methodik: den Weg von der gründlichen Stilanalyse der einzelnen Texte, wobei Form und Inhalt entsprechend den neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaft einheitlich betrachtet werden, zur abschließenden Synthese, die in dem gemeinsamen Strukturprinzip ihren Ausdruck findet. Daß das auf diese Weise festgestellte Strukturprinzip der „Diatribe", „die Umsetzung intellektueller Gehalte in existentiellen Zuspruch", die Sprachgestaltung der analysierten Texte tatsächlich bestimmt, wird m. E. auch überzeugend gezeigt. Die Berücksichtigung des situativen Kontextes ist eine Bestätigung dafür.

Auch die Einbettung der „diatribartigen" Abschnitte in einen theologisch argumentierenden Kontext, um die Aufnahme umstrittener oder schwerverständlicher Gehalte zu erleichtern und ermöglichen, ist als Erklärung für den paulinischen Gebrauch des „Diatribenstils" zumindest in den meisten untersuchten Texten wohl anzunehmen. Dies jedoch als Prinzip zu betrachten, so daß man daraus Argumente für die Lösung literarkritischer Probleme gewinnen könnte, scheint mir übertrieben zu sein. Wenn nämlich die Korintherbriefe als Briefkompositionen deswegen anzusehen sind, weil 1 Kor 6,1–11.12–18; 9,1–18.24–27; 10,12–22 und 2 Kor 6,14–7,1 im jetzigen Kontext „keine Entsprechung in einem theologisch geprägten Abschnitt" finden (424), dann wäre dasselbe für Röm 12,3–18 zu vermuten, wo nämlich nach S. dieselbe kontextuelle Relation fehlt. D. h., auch Röm sollte als Briefkomposition gelten, was von S. jedoch in der Tat nicht behauptet wird.

Eine solche Inkonsequenz wäre vielleicht zu vermeiden gewesen, wenn der Vf. in seiner Analyse der paulinischen Texte den Aspekt der möglichen rhetorischen Disposition ernster genommen hätte. Das gilt zunächst für 1 Kor 15,1–58. Hierzu bestreitet S. die von M. Bünker gesehene Disposition des Textes mit dem Grund, daß „die Parallelität der Vv. 12–19 und 29–34 nicht berücksichtigt" wird (336 Anm. 22). Gerade das Gegenteil ist aber m. E. der Fall: wenn 15,12–28 als argumentatio und 15,29–34 als peroratio zu betrachten sind, dann ist die Parallelität zwischen ihnen nicht nur vorauszusetzen, sondern sie wird sogar dadurch erklärt. Denn die peroratio hat eben die Funktion, u. a. die Argumente der Beweisführung am Ende der Rede oder Teilrede zu rekapitulieren.

Auch die Bestreitung von 15,3b–11 als narratio geschieht m. E. zu Unrecht. Die narratio ist nicht, wie S. behauptet, die „Schilderung des Streitfalls bzw. Problems" (337 Anm. 22), sondern die Darstellung der unbezweifelten Basis der folgenden Argumentation. Sie ist also gerade die Funktion, die er als Inhalt von V. 1–11 bezeichnet: „Die gemeinsame Basis: die Auferweckung Christi" (337).

Unter demselben Gesichtspunkt der rhetorischen Analyse wären noch Röm 12,3–8 und 2 Kor 6,14–7,1 zu berücksichtigen. Die erste Perikope wird von J. N. Alleti, Rom 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne, in: Bib 69 (1988), 45–62, als Teil der probatio, die 2,1–3,19 umfaßt (mit 1,18 als propositio, 1,18–32 als narratio und 3,20 als peroratio), gesehen (vgl. S. 48), und die zweite habe ich in meiner Diss. als indignatio, d. . als Teil der abschließenden peroratio 6,11–7,4, interpretiert. Das widerspricht nicht nur der Meinung, dieser Abschnitt sei nicht an seinem ursprünglichen Platz, sondern läßt auch vermuten, daß neben dem Relationsprinzip bzw. im Zusammenhang mit ihm auch die rhetorische Disposition des Textes zur Erklärung des paulinischen „Diatribenstils" beitragen kann. Denn solche Disposition hat eben den Zweck, die Leser bzw. Zuhörer zur Aufnahme umstrittener oder schwieriger Gehalte zu bringen.

Münster Anacleto de Oliveira

**Vives,** Josep / **Alegre,** Xavier / **Tun,** Oriol / **Sivatte,** Rafael de / **González Faus,** Josè I. / **Manresa,** Ferran: **El Segrest de la Veritat.** Els homes segresten la veritat amb llur injustcia (Rm 1,18). – Barcelona: Editorial Claret 1986. 151 S. (Centre d'Estudis Cristianisme i Justcia – Collecci Horitzons 14), kart.

Diese in Katalanisch geschriebene Aufsatzsammlung soll, dem Vorwort (5f) zufolge, den 1982 z. T. von denselben Professoren der theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona verfaßten Band „La justcia brolla de la fe" (vgl. ThRv 81, 1985, 269–271, über die spanische Fassung) ergänzen. Ging es damals um die Gerechtigkeit als absolute Forderung des Glaubens, so nun sozusagen um die Kehrseite der Medaille: um die Ungerechtigkeit als endgültiges Hindernis zum Glauben. Einer Einleitung in die Thematik folgen drei Beiträge zur biblischen und einer zur systematischen Reflexion; der letzte zieht Schlußfolgerungen für die Praxis.

Im Einführungsaufsatz (11–22) geht J. Vives von der Behauptung J. Habermas aus, die radikale Kritik der Erkenntnis sei nur durch eine Theorie der Gesellschaft möglich, und wendet sie auf die von der Bibel vorgebrachte Erkenntnis Gottes an: diese falle mit dem Eintritt in den Gottesbund zusammen und schließe deshalb für den Glaubenden die radikale Verpflichtung ein, die Welt so aufzubauen, daß in ihr alle Menschen in

Freiheit und Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen leben. Das stehe sowohl im Gegensatz zum modernen Atheismus, in dem die vielen Götzen allein den Einzeln- und Gruppeninteressen dienen, als auch zu den Vorstellungen, daß Gott ohne die Mitwirkung des Menschen den Gang der Welt garantiert oder für institutionalisierte Gesellschaftssysteme bürgt. Den echten Gott können nur die „sehen", die „arm" und „reinen Herzens" sind, die sich nach Solidarität sehnen.

Im ersten Aufsatz der biblischen Reflexion (23–40) bietet X. Alegre einen exegetischen Überblick über Röm 1,18–3,20, die Antithese zur in 1,16f (vgl. 3,21–26) eingeführten These des paulinischen Evangeliums. Dabei hebt er vor allem das Verhältnis hervor, welches Paulus in 1,18–32 zwischen den überwiegend sozialen Lastern der sündigen Menschheit und der Gotteserkenntnis herstellt: eine schlechte Theologie impliziere nicht nur eine schlechte Ethik (vgl. die Laster als Konsequenz des Götzendienstes 1,23 bzw. des Versuchs der Menschen, den transzendenten Gott dadurch zu manipulieren 1,25), sondern auch umgekehrt. In diesem Sinne spricht Paulus zuerst von der Offenbarung des Gotteszornes gegen „alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen" (1,18) und deutet im Zusammenhang mit der Anerkennung der Sünde aller Menschen auf die Notwendigkeit der Bekehrung als Voraussetzung für die Aufnahme der Gerechtigkeit Gottes in Christus hin. Und wie die Sünde wirke sich das neue Leben ebenso überwiegend im sozialen Bereich aus: in der Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13f).

Um dieselbe Beziehung zwischen Glaube und Liebe, nun jedoch in 1 Joh, geht es im Beitrag von O. Tun (41–61). Von der literarischen Gattung des 1 Joh (= eine „autorisierte" Interpretation vom Johannesevangelium) und den Schwerpunkten seines Inhalts ausgehend, definiert er zuerst die in ihm bekämpften Gegner als eine innerhalb der Gemeinde lebende Gruppe, die die Wichtigkeit des Erdenlebens Jesu und infolgedessen auch der Christen in Frage stellen. Dagegen hebe der Briefverfasser die engste Zusammengehörigkeit von Glauben und Liebe hervor: beides sei Objekt desselben einzigen Gebotes (3,23), das nur als Liebesgebot präzisiert wird, beides weise die gleichen Früchte auf und falle in der Erkenntnisrelation von wahrer Doktrin und konkreter Ethik sowie in der Notwendigkeit, Glaube durch praktisches Bekenntnis auszudrücken, zusammen. Die so definierte christliche Identität entstehe aus der Konformität mit Christus, in dessen Erdenleben und Tod Gott erschienen ist.

Zum Schluß der biblischen Sektion (63–77) widmet sich R. de Sivatte dem Verständnis der Werke im Abrahamsglauben bei Jakobus und Paulus. Er beginnt mit einem Überblick über den Inhalt von Gen 12–25, ohne den Text literarkritisch zu analysieren, sowie über die Hauptelemente des in ihm zum Ausdruck kommenden Abrahamsglaubens: besonders das unbedingte Gehorsamsvertrauen auf Gott gegenüber ständigen Todessituationen, welches mit dem Verhalten des „Menschen" in Gen 1–11 kontrastiere. Dann erklärt er den scheinbaren Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus (jeweils für und gegen die Werke) vor allem durch die Unterschiede in der Polemik (Glaube ohne Liebe und Gesetzeswerke als Weg zur Rechtfertigung) und im Glaubensbegriff (Akt des Intellekts und des Vertrauens), wobei Paulus dem Text von Gen nähersteht. Beide stellen aber den existentiellen Charakter des Glaubens in den Vordergrund: im Leben der Liebe und im Vertrauen auf den Gott des Lebens.

Als Beitrag zur systematischen Reflexion schreibt J. I. González Faus über „die Armen als locus theologicus" (79–120):

I. Negativ schließe die Option für die Armen (= der Liebe zum Bruder 1 Joh 4,20) die Zerstörung falscher loci theologici ein, und zwar wie bei den Frommen des Johannesevangeliums, die Jesus ungläubig ablehnen, d. h. nicht bereit sind, die Niederlage seines Hingabetodes als Heilssieg existentiell (nämlich in der Übernahme desselben Passionswegs durch Neugeburt) zu akzeptieren, wodurch sie über sich selbst das Urteil sprechen (vgl. 11,47–50; 19,7.15).

II. Positiv sei der Arme als Gottes Offenbarung zu sehen: 1. Wie das Kreuz Jesu fordert er (in seiner Armut, nicht in seiner Unschuld) den Menschen heraus, aus den eigenen Lebenssicherheiten herauszutreten zum Glaubensgehorsam hin (1 Kor 1); 2. Indem Gott sich mit ihm, dem Opfer der Unterdrückung, identifiziert (Mt 25,31ff), zeigt er seine Geduld, das Korrelat zur Freiheit des Menschen, und damit auch seine eiserne Barmherzigkeit sowie 3. seine Herrlichkeit, die darin besteht, daß der Arme lebt, d. h. daß die Menschen, wie Gott, seine Sache vertreten, wodurch auch sie dann zum Weg der wahren Freiheit gelangen.

III. Als anthropologische Entsprechung dazu sei der Arme auch als Offenbarung des Menschen zu sehen: 1. Mit seiner Existenz zeigt er als Weg zur Rechtfertigung, daß der Mensch einerseits vor Gott Sünder ist und andererseits sich Gottes Liebe im Glauben anzuvertrauen hat; 2. In der Option für die Armen hat die Kirche die Mittel zur Kritik der Aufklärung: die Solidarität anstelle der Ungleichheit im Fortschritt, den Dialog gegen den Mangel an Fraternität im Gebrauch der Vernunft, den Hinweis auf die Opfer der Unfreiheit, die die Sünde bewirkt.

Im Schlußaufsatz (121–142) stellt F. Manresa pädagogisch orientierte Betrachtungen über die Praxis des christlichen Glaubens gegenüber dem Fortschritt und der strukturellen Ungerechtigkeit des heutigen Gesellschaftsprojekts an. Dessen „rationalem Utopismus" (in der Zukunftsplanung, die nur das Nützliche und Globale in Betracht zieht und den Menschen als Objekt sieht) habe der Christ zunächst mit seiner ethischen Kritik entgegenzutreten, und zwar indem er an kollektiven Entscheidungen verantwortungsvoll teilnimmt und sich dabei dafür einsetzt, daß die Freiheit der einzelnen respektiert wird. Weiterhin stehe es ihm zu, die Grundmotivation des Prozesses der sozialen Entwicklung theologisch zu interpretieren und sich dabei der Zweideutigkeiten unserer Gesellschaft bewußt zu werden: in der Autonomie des Menschen (mit Gott auf die Transzendenz verbannt), der Absolutheit seiner Wünsche (bis zum Konsumzwang), der Unendlichkeit seiner Macht (bis zur Leere des Sinnlosen). Als christliche Alternative dazu sei der Mensch in seiner Totalität und Singularität zu sehen, eine Utopie, die von denen getragen wird, die sich dem Zauber der Macht und dem Streben nach grenzenlosem Wohlstand entziehen und die Autonomie in der Abhängigkeit von den Armen suchen. Schließlich tragen die „Kontrasterfahrungen" wegen des Leidens der Ungerechtigkeit zur eschatologischen Kritik des rationalen Gesellschaftsprozesses bei: zum Leben in Richtung einer sinnvollen Zukunft, zur Vergewisserung der sozialen Dimension der Passion Jesu, zum geschichtlich-universalen Sinn der christlichen Hoffnung.

Wie man schon dem Inhalt entnehmen kann, bieten uns die Vf. ein „unbequemes" Buch an. Das ist auch ihre Absicht: uns Christen der ersten Welt zur Unbequemlichkeit zu führen, jene Christen nämlich, die sich dem Wohlstand ihrer Gesellschaftssysteme so anpassen, daß sie dabei gegenüber den Herausforderungen der christlichen Befreiungsbotschaft unempfindlich werden und Gefahr laufen, die eigene Identität zu verlieren. Ob genau diese Unbequemlichkeit bei manchen nicht Ablehnung gegen das Buch auslösen wird?

Münster Anacleto de Oliveira

**Bammel**, Ernst: **Jesu Nachfolger.** Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums. – Heidelberg: Lambert Schneider 1988. 99 S. (Studia Delitzschiana, Dritte Folge I) kart. DM 48.–

Anders als der Titel vermuten lassen könnte, enthält das Buch weder eine begriffsgeschichtliche Darstellung des frühchristlichen Nachfolge-Verständnisses noch die Portraits bedeutender Gestalten des Urchristentums. Es handelt vielmehr vom Einfluß, den das antike Rechtsinstitut der Bestellung eines Nachfolgers auf die Autorität gewonnen hat, die in neutestamentlicher und altkirchlicher Zeit vor allem Petrus und Jakobus, aber auch anderen Jüngern und Jüngerinnen Jesu zuerkannt worden ist.

B. steckt zunächst in drei kurzen Kap. (9–23) den religionsgeschichtlichen Rahmen der christlichen Überlieferung ab. Er führt kurz die Bedeutung und die Vielgestaltigkeit vor Augen, welche die Investitur eines Nachfolgers in der Antike angenommen hat, und weist vor allem die Spannung auf, in welcher der Gedanke der natürlichen Erbfolge mit anderen Prinzipien stand: im AT dem des souveränen Eingreifens Gottes, in der römischen Politik dem des Wahlrechts, in den westlichen und östlichen Lehrtraditionen dem der Auswahl und Qualifikation von Schülern. Das 4. Kap. (24–30) will zeigen, daß Jesus sich selbst weder als Nachfolger eines anderen (etwa der Propheten oder des Täufers) verstanden habe noch als Lehrer, der eine Schultradition zu gründen beabsichtigte.

Dem stellen die folgenden Kap. gegenüber, daß dennoch im Urchristentum schon sehr bald die Vorstellung ausgebildet worden sei, Jesus habe Nachfolger gehabt, denen aufgrund ihrer Nähe zum Meister besondere Autorität, besondere Ehre und besonderes Ansehen gebühre. B. hebt vor allem Jakobus (31–51) und Petrus (52–60) hervor. Habe beim ersten die Verwandtschaft die entscheidende Rolle gespielt, so beim zweiten die Berufung zum Jünger, vor allem aber die Erstzeugenschaft der Auferweckung. Sei beim ersten das Modell der Nachfolge in dem Sinn leitend geworden, daß der Bruder an die Stelle des Verstorbenen tritt, so sei der zweite als vicarius des in seiner Gemeinde präsenten erhöhten Herrn verstanden worden. Anderen Jüngern und Jüngerinnen (Johannes, Andreas, Levi, Judas, Thomas, Maria Magdalena) werden hingegen nur gelegentlich die Züge eines Nachfolgers Jesu verliehen (61–66). B. zufolge gehört auch die Vorstellung des Parakleten in diesen Zusammenhang (67f). Nach einem zusammenfassenden Überblick, der auch einen Blick auf den Islam und die Manichäer erlaubt (67–73), ist das letzte Kap. vor allem dem „Testament" Jesu in Lk 22,27ff gewidmet. Es soll die These untermauern, daß zwischen dem genuin jesuanischen „Prinzip der Nachfolge", das allen Glaubenden gleiche Rechte und Pflichten zuerkenne, und dem geschichtlich obsiegenden „Amt der Nachfolge", das Hierarchie und Macht impliziere, ein Bruch verlaufe (74–83).

Die Ausführungen sind durchweg knapp gehalten. Auch die Literaturangaben beschränken sich auf das Nötigste; sie lenken den Blick vor allem auf ältere Titel. Das Buch enthält auf altkirchlichem Gebiet eine Vielzahl von Informationen und Beobachtungen, die für den Exegeten interessant sind, wenn er die Spätschriften und die Nachgeschichte des Neuen Testaments ins Auge faßte. B. kann mit einer Fülle von Beispielen illustrieren, wie zeitgenössische Rechtsvorstellungen vor allem die Jakobus- und Petrus-Traditionen beeinflußt und das Bild dieser, aber auch anderer Apostel mitbestimmt haben.

Was die Urteile B.'s auf ntl Gebiet angeht, müssen m. E. einige Anfragen erlaubt sein.

Ob die Christus-Partei der Korinther in Wahrheit eine Jakobus-Partei gewesen ist (32), mag dahingestellt bleiben. Nach B. spiegelt Mk 3 einen Kampf zwischen den Verwandten Jesu und den Petrus-Leuten (zu denen der

Evangelist zähle), „wer an die Stelle Jesu gehört" (57). Das ist nach dem Urteil der neueren Forschung wenig wahrscheinlich. Einige auffällige textkritische Entscheidungen (S. 28 A 23; S. 48 A 95; S. 54 A 11; S. 77; S. 80f) bedürfen genauer Prüfung.

Die Kap. über Jesus von Nazaret sind von großem Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit auch joh. Traditionen geprägt. Sie verzichten trotz der Ansätze im Schlußkapitel darauf, die Nachfolgeforderung Jesu, die Gewinnung einer Jüngerschar und die Einsetzung des Zwölferkreises zusammenhängend zu beschreiben und in ihrer ekklesiologischen Relevanz einschließlich der Amtsfrage zu reflektieren. Auf das urchristliche Apostel-Verständnis geht der Vf. nicht ein.

Gewiß hat B. ein trauriges Recht auf seiner Seite, wenn er beklagt, wie früh und wie häufig die Kirche der Versuchung der Macht erlegen ist. Zweifellos gibt es auch eine Spannung zwischen dem „Prinzip" und dem „Amt" der Nachfolge (um B.'s Schematisierung aufzugreifen). Das darf jedoch m. E. nicht dazu führen, beide als unvereinbar einander gegenüberzustellen.

Münster Thomas Söding

**Schüssler Fiorenza**, Elisabeth: **Brot statt Steine.** Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Aus dem Englischen übers. v. Karel Hermans. – Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1988. 237 S., kart. DM 34.80/sfr 30.80

Die durch zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel zu Themen des Neuen Testaments und der Feministischen Theologie bekannte deutsch-amerikanische Exegetin entwirft im vorliegenden Buch (englisch 1984) gleichsam die hermeneutische Konzeption zu ihrem fast schon Standardwerk gewordenen Buch „Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge", München-Mainz 1988 (englisch 1983), auch wenn dies nicht gesagt wird. Ging es der Vf.in dort um eine in feministischer Perspektive historisch-kritische Darstellung des Christentums zu den Frauen bis ins 3. Jh., so hier exklusiv um die bereits dort in Teil 1 angesprochene Grundlegung einer feministischen biblischen Hermeneutik. Dabei steht sie durchgehend im Gespräch mit zwei Positionen. Aus eigener, historisch-kritisch geprägter Geschichte weiß sie, wie sehr die Bibel – von Männern geschrieben – „einerseits zu unserer Unterdrückung beigetragen hat" und aufgrund ihrer Überzeugung in der Frauenbefreiungsbewegung will sie offenlegen, „welches Potential an Befreiung sie andererseits in sich birgt" (10). Gegen andere feministische Theologinnen ist sie der Überzeugung, „daß die Bibel sich nicht ‚entpatriarchalisieren' läßt" (215 Anm. 22), daß sie aber von einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik her „einem dialektischen Prozeß kritischer Lektüre und feministischer Bewertung" zu „unterwerfen" ist (14). „Dieselbe Bibel zugleich als e i n k n e c h t e n d e s u n d e i n b e f r e i e n d e s B u c h zu lesen, das ist eine der paradoxen Herausforderungen, vor denen eine feministische Bibelhermeneutik steht"; mit diesem Wort von Ann Tolbert sieht Vf.in ihre eigene Position angemessen wiedergegeben (215 Anm. 22). Daraus folgt, daß man nicht ohne weiteres davon ausgehen kann, „daß Schrift und Tradition sich einfach mit Gottes Offenbarung decken" (10).

Wo liegt das kritische „Sachprinzip" für eine Unterscheidung? „Ihren ‚Kanon' leitet kritisch feministische Hermeneutik allerdings nicht zuerst von biblischen Texten ab; sie tut dies vielmehr aus der Erfahrung des Kampfes von Frauen heute gegen Rassismus, Sexismus und Armut als unterdrückerischen Systemen des Patriarchats und durch ihre systematische Forschung in feministischer Theorie. Das ist aber nur möglich, wenn die Bibel nicht als Archetypus, sondern als historischer Prototypus bzw. als eine inspirierende Quelle, ein formatives Modell des Glaubens und des Lebens verstanden wird" (48).

Diese Grundthese, die sich mit einigen Wiederholungen durch das ganze Buch zieht, wird unter verschiedenen Aspekten in 6 Kap. entfaltet.

Das erste Kap. „Frauen-Kirche. Das hermeneutische Zentrum einer feministischen Bibelinterpretation" versteht sich als grundlegender Entwurf einer kritisch-feministischen Bibelhermeneutik. Im zweiten Kap. „Um ‚unseres Heils willen'. Bibelinterpretation und die Gemeinde der Gläubigen" untersucht Vf.in verschiedene Paradigmen biblischer Interpretationen und plädiert dafür, daß alle Mitglieder der Kirche Subjekt biblischer Interpretation werden müssen. Im dritten Kap. wird „Die Funktion der Schrift im Befreiungskampf. Eine kritisch-feministische Hermeneutik und die Befreiungstheologie" thematisiert. Das vierte Kap. „Nachfolge und Patriarchat. Auf dem Weg zu einer feministisch-bewertenden Hermeneutik" wird am Beispiel der sogenannten „Haustafeln" des NT, die Vf.in richtiger als „Schemata für patriarchale Unterordnung" gewertet wissen will (121), diese nicht als zeitlose Archetypen, wohl aber als Paradigmen des Kampfes zwischen Frauen-Kirche und patriarchaler Kirche verstanden. Im fünften Kap. mit dem Titel „Die Erinnerung an die Vergangenheit bei der Gestaltung der Zukunft. Historisch-kritische Wissenschaft und kritisch-feministische Interpretation" und im sechsten Kap. mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem kritisch-theologischen Selbstverständnis der Bibelwissenschaft" setzt Vf.in sich mit dem Selbstverständnis männlich geprägter Exegese und mit den Prämissen angeblicher Objektivität, Wertneutralität und vorurteilsloser Interpretation auseinander. Hier fliegen manche Späne, auch in Auseinandersetzung mit ihren ehemaligen Mitdoktoranden in Würzburg (147ff).

Es bleibt nur zu wünschen, daß das Buch von der Großzahl der männlichen exegetischen Kollegen gelesen wird, auch wenn es – je nach männlichem Vorverständnis – unterschiedlichen Widerspruch provozieren dürfte. Zwar hat Vf.in dieses Buch nicht primär geschrieben, um einen Wandel der Exegese und Theologie zu bewirken, vielmehr für Frauen im Kampf um Freiheit und Respektierung ihrer Würde in Theologie und Kirche. Das vornehmste Ziel hätte dieses Buch sicherlich im Wissenschaftsbetrieb erreicht, wenn es einen männlichen exegetischen Fachkollegen dazu bewegen könnte, in gleicher Weise über die eigenen hermeneutischen Prinzipien nachzudenken und sie in einem Buch zu benennen. Ein solcher Erfolg wäre dem Buch wirklich zu wünschen!

Paderborn Hubert Frankemölle

**Klein**, Richard: **Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus**. – Stuttgart: Steiner Verlag 1988. 264 S. (Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd 20), kart. DM 63.–

R. Klein führt hier seine aus RQ 80 (1985) 259-283 bekannten Thesen zum Problemkreis „Die frühe Kirche und die Sklaverei" in bezug auf Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo breiter aus; damit besteht die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den dort eher thesenhaft vorgetragenen Ergebnissen.

Vf. hat sich keine leichte Aufgabe gestellt: beide Autoren haben – er selbst weist wiederholt darauf hin (9, 17, 60) – die historische Einrichtung der Sklaverei (Skl.) als solche nicht problematisiert, sondern lediglich im Rahmen theologischer Aussagen als Bild oder Vergleich herangezogen. Um so verwunderlicher ist es, daß K. aus diesen Äußerungen bei Ambrosius und Augustinus je eine Theorie über „Entstehung und Rechtfertigung der Skl." ableitet. Dies muß auch deshalb bedenklich erscheinen, weil Vf. meint, die grundlegende Frage nach der theologischen Sicht der Skl. bei Ambrosius übergehen zu können. K. ist es offensichtlich entgangen, daß die ältere Forschungsmeinung, Ambrosius' theologische Begabung sei aus dem Potpourri der von ihm plagiatorisch exzerpierten Quellen zu ermessen, längst korrigiert ist. E. Dassmanns (Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand, Münster 1965) Entdekkung der theologischen Qualität der Spätschriften – Vf. versucht sie in einer nicht gerade glücklichen Formulierung zu berücksichtigen (30 Anm. 40) – bleibt ohne Auswirkung auf die Untersuchung und hindert K. nicht daran, die abschätzigen Urteile über die theologische Kraft des Bischofs von Mailand zu wiederholen (vgl. z. B. 39, 40 Anm. 1, 42 Anm. 1). Arbeiten, die Ambrosius' theologische Redaktionstätigkeit untersucht haben (vgl. insbes. H. Savon, Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif, Paris 1977), bleiben vollkommen unberücksichtigt. Wohl deshalb wird Ambrosius weiterhin von seinen Vorlagen und Quellen her beurteilt (42–51), und „die überwiegende Mehrzahl der Stellen, wo unter heilsgeschichtlich-theologischem Aspekt von der Versklavung der Menschheit durch die erste Sünde im Paradies ... die Rede ist", wird außer acht gelassen (9f Anm. 2). Dem veralteten Stand der Ambrosiusforschung entsprechend wird ein naturrechtliches Erklärungsmodell (Skl. als Folge intellektueller Inferiorität) vorgestellt, das Ambrosius seinen Vorlagen (Basilius, Philon, Aristoteles) entnommen habe und anhand biblischer e x e m p l a (Cham, Esau) vor seinen christlichen Zuhörern zu rechtfertigen suche (20, 32, 39f, 44, 50f, 95f, 218/20). Äußere sich Ambrosius dieser Gruppe gegenüber meist abschätzig, fordere er auch von den „Sklaven des Zufalls" – wiederum aufgrund naturrechtlicher Überlegungen (Cicero, Panaitios) – Gehorsam und Unterordnung, vertröste sie auf spätere Entlohnung und entledige sich der Notwendigkeit, wenigstens deren Freiheit zu fordern, indem er die Thematik spiritualisiere und relativiere, da „der Weise frei" sei (22–24, 27, 38, 40–42, 219).

Wie problematisch Vf.s Vorstellung von einer spezifisch ambrosianischen Sicht der Skl. (9) ist, mag ein kurzer Blick auf die ep. 7 (37) zeigen, wo

die Skl. angeblich auf „insipientia" zurückgeführt wird. Die Skl. als staatl. Institution wird hier nämlich überhaupt nicht thematisiert. Zu Beginn stellt Ambrosius 1 Kor 7,23 programmatisch als einen allgemeinen Aufruf zur Erkenntnis der Wahrheit dar, die von der Knechtschaft in die Freiheit führe (ep. 7,4). Daß es Ambrosius primär um den Prozeß der Befreiung von der Versklavung unter die Sünde geht, wird auch am Schluß seiner Ausführungen deutlich: „deponamus igitur tam gravem servitutis sarcinam, renuntiemus luxuriae ac deliciis, quae nos quibusdam adstringunt nexibus cupiditatem et vinculis ligant" (ep. 7,42). Aber auch die historischen e x e m p l a , die Ambrosius der Bibel (Cham, Esau; nach philonischem Vorbild) und der römischen Vorstellungswelt (die Weisen als Leiter in consultis publicis; nach Cicero) entnimmt, um die Gleichung „sapiens – Herrschaft, insipiens – Gehorsam" zu illustrieren, werden vom Vf. mißverstanden, weil er die Pointe der Argumentation übersieht; Ambrosius kommt nämlich (und hier geht er über seine Vorlagen hinaus) noch einmal auf Gen 37,40 zurück: Esau wurde der Autorität und der Mäßigung seines Bruders Jakob unterworfen, damit er „proficeret ad conversionem"; indem er das Gute zunächst „ex necessitate" tue, könne er lernen, es schließlich freiwillig zu tun (ep 7,8). Aufgrund dieser dynamischen und temporären Sicht der Unterwerfung ist es aber nicht mehr möglich, hier eine Theorie über „Entstehung und Rechtfertigung der Skl." als staatlicher Institution zu sehen (wie 17–20). Auch aus dem ersten Satz des folgenden Abschnitts geht klar hervor, daß Ambrosius in der ep. 7 die Institution der Skl. nicht problematisiert: „non igitur natura servum facit, sed insipientia, nec manumissio liberum, sed disciplina" (ep. 7,9). Von diesem Satz wird bezeichnenderweise nur das erste Drittel (als Indiz für Ambrosius' Abhängigkeit von stoischem Gedankengut) berücksichtigt. Diese wenigen Hinweise mögen genügen; dem kritischen Leser sei die Lektüre der ep. 7 als ganzer empfohlen. Er wird danach Vf.s Behauptung, daß der Begriff der Skl. bei Ambrosius „in das eigentliche, religiöse Anliegen" nicht eingebunden sei (62), schwerlich verstehen können. „Omnis sapiens liber est", so heißt es am Anfang des Briefes mit Bezugnahme auf die Disputationen der Philosophen; worauf Ambrosius mit seiner Argumentation hinaus will, wird aus dem Ende des Briefes ersichtlich: „Sapiens est igitur qui confitetur, liber cui peccatum dimissum est, nulla iam trahens aera peccati" (ep. 7,45). Das Ideal des vernunftbegabten Weisen im Menschenbild des Ambrosius von Mailand ist offenbar keineswegs so intellektualistisch und griechischen Quellen verpflichtet, wie Vf. meint (15f), sondern zeigt, wie popularphilosophisches Gedankengut christlicher (Tauf-)Theologie dienlich gemacht wird. Es hätte sich wohl doch gelohnt, die theologische Bedeutung des Wortfeldes servus, servire, servitio . . . bei Ambrosius zu untersuchen.

Daß Ambrosius die naturrechtliche Erklärung der Skl. kennt und darauf anspielt, sei unbenommen; eine Studie, die sich eine Darstellung von Ambrosius' eigener Sicht der Skl. zur Aufgabe gemacht hat, hätte sich aber nicht darauf beschränken dürfen, dazu passende (Halb-)Sätze aus seinen Schriften herauszugreifen, ohne den jeweiligen Kontext daraufhin zu befragen, zu welchem (theologischen) Zweck sie von Ambrosius angeführt werden. K.s These jedenfalls ist gerade umzukehren: nicht biblische e x e m p l a dienen der Erläuterung bzw. Legitimation paganer Theorien über Entstehung und Rechtfertigung der Skl. (32), sondern letztere werden eklektisch herangezogen, um theologisch-spirituelle Aussagen zu illustrieren. Eine Erklärung oder gar Rechtfertigung der Skl. als staatlicher Institution liegt überhaupt nicht in der Absicht des Bischofs von Mailand.

Auf die Untersuchung der Problematik bei Augustinus hat Vf. weitaus mehr Mühe verwendet. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Ambrosius (95f) und dessen von heidnischen Zügen geprägten Menschenbild (219) führe Augustinus die Entstehung der Skl. nicht auf einen Mangel an Vernunft, sondern – in einer konsequent theologischen Deutung – auf die persönliche Sünde zurück. Bei dieser heilsgeschichtlichen Erklärung stelle die „Ursünde Adams" den Wendepunkt dar, von dem an sich die mit der Schöpfungsordnung gegebene und auf unterschiedlichem Vernunftbesitz beruhende natürliche Unterordnung (Frau/Mann; Kinder/Eltern) von liebender Fürsorge in harte Unterwerfung gewandelt habe (87–93). Die Versklavung der menschlichen Natur unter die Herrschaft der Sünde sei die Voraussetzung für das persönliche moralische Vergehen einzelner (Chams) und dessen Bestrafung in der Skl.; in der p r o v i d e n t i a n a t u r a l i s nicht vorgegeben, sei die Skl. in der p r o v i d e n t i a v o l u n t a r i a d e i – und somit ausschließlich moraltheologisch – begründet (93–97). Diese „biblische" (Joh 8,34) Ursprungsdeutung der Skl. werde mit der „völkerrechtlichen" Herleitung aus dem Krieg durch einen „Kunstgriff" (99, 221; trotz 100 Anm. 31) verbunden, indem stets eine Seite für den Krieg verantwortlich gemacht werde (98–102). Anstelle der Forderung nach einer Aufhebung dieses Zustandes stehe die Festschreibung der bestehenden Verhältnisse in einer gottgewollten Friedensordnung, die nicht geändert werden dürfe, solange diese sündige Welt bestehe; für die ohne persönliche Schuld Versklavten bleibe daher nur die Aussicht auf eine Belohnung im Jenseits, sofern sie alle Gewalt demütig hinnähmen und die übertragenen Aufgaben treu verrichteten (102–109).

Wenn K. bei Augustinus dann aber doch noch Passagen entdeckt, in denen die Erklärung der Skl. anscheinend in der Tradition der durch Cicero vermittelten griechischen Naturrechtslehre steht (111–115), dann rührt das zum einen daher, daß er seine eigene bei der Herleitung der Skl. vorgenommene Differenzierung zwischen naturgegebener Unterordnung und der Korrumpierung dieses Verhältnisses durch die persönliche Sünde nicht beachtet (vgl. insbes. die Rede von der l e x n a t u r a e 113). Zum anderen ist die Interpretation der von K. angeführten Passagen keineswegs eindeutig. Civ. Dei 18,2 heißt es zwar, die Unterjochung bestimmter Völker durch andere sei nicht s i n e providentia dei geschehen; daraus folgt jedoch nicht unbedingt, daß sich diese Vorsehung nach dem Kriterium der Begabung zur Herrschaft gerichtet habe, daß der „römerstolze Bischof" die Skl. damit also doch auf die aristotelische Naturrechtslehre zurückführe (110f). Andere für diese These herangezogene Stellen, in denen Augustinus Begriffe aus dem Wortfeld „Skl." stereotyp für die Unterordnung des Körpers oder die Unterdrückung der Leidenschaften anführt, sind schwerlich als philosophische Statements zum Thema Skl. zu werten (112–115). Die Schlußfolgerung, daß bei der Erklärung der Skl. die philosophische und die biblische Linie abwechselnd sichtbar werden und Augustinus sich „nicht gänzlich von jener Lehre lösen kann, die besagt, daß Sklaven eine geistig und sittlich tiefer stehende Gruppe bilden und als solche zu behandeln sind" (114f), ist vor diesem Hintergrund überzogen.

Bedenken sind aber nicht nur gegenüber diesen von K. erarbeiteten Entstehungs- und Rechtfertigungstheorien der Skl. bei Ambrosius und Augustinus angebracht. Das Bestreben d. Vf.s, Positionen zur Sicht der Skl. als staatlicher Institution zu entdekken, führt bisweilen zu abenteuerlichen Interpretationen. So ist z. B. die Behauptung, Ambrosius würde, angeregt „durch die neutestamentliche Scheidung des schlechten vom guten Sklaven", die Institution der Skl. grundsätzlich gutheißen (27), völlig aus der Luft gegriffen. Durchweg theologische Anspielungen auf das ntl Bild vom guten Knecht werden als Beleg für folgende Feststellung angeführt: „Ambrosius ist ehrlich genug, um ein derart schlechtes Betragen nicht zu verschweigen, besonders dann, wenn er immer wieder nach dem Vorbild des Paulus den guten, gehorsamen, belehrbaren Sklaven von seinem Gegenbild, dem unbelehrbaren und daher zu Recht, verachteten absetzt" (31). Genausowenig stichhaltig sind die Belegstellen zu folgenden Ausführungen: „Es gibt in seinen Augen viele Sklaven, die nicht durch einen Appell an die Vernunft und gutes Zureden zu bessern sind. Es sind jene, die ständig zu Hader und Streit neigen und nur durch stete Furcht vor ihrem Herrn zu einer vernünftigen Arbeit gebracht werden können" (31). Obwohl als „klare und ehrliche Aussage" eingestuft, hält auch die Behauptung, Ambrosius gehe in der expos. ps. 118 12,31 so weit, alle nicht durch i n s i p i e n t i a begründbaren Fälle von Skl. als widerrechtlich zu bezeichnen (33f), einer Überprüfung am Quellentext nicht stand. Schließlich werden im Abschnitt über Augustinus die theologische und die praktisch-politische Verwendung des Begriffs Skl. in unzulässiger Weise vermischt: Der „paulinische Charakter der Theologie Augustins" ist gewiß nicht die Erklärung dafür, „daß er auch in der Frage der Beurteilung und Behandlung der für ihn lästigen Häretiker auf Bilder und Vergleiche zurückgreift, die der Sklavenwelt entnommen sind" (78). Ebensowenig kann der Vf. den Vergleich der Donatisten mit dem Sklaven, der die Schafe seines Herrn stiehlt und deren Junge mit dessen Eigentumszeichen versieht (ep. 105,1), als Beleg für tatsächliches Verhalten von Sklaven verwerten (155f). K.s Tendenz zur Überinterpretation patristischer Zeugnisse zeigt sich ebenfalls darin, daß er beiden Vätern eine ausdrückliche Billigung und ein apodiktisches Festhalten an den bestehenden Verhältnissen unterstellt (vgl. z. B. 105, 132, 160f, 187, 196–198, 219, 224), weil sie in bestimmten Situationen keine Änderung verlangen. Ambrosius und Augustinus als Anwälte des Establishments – dieses Urteil wird dem Leser immer wieder suggeriert. Bei der Darstellung der Problematik um die Circumcellionen ist dies besonders offensichtlich, erscheint Augustinus doch als der rhetorisch versierte Polemiker auf der Seite der Grundbesitzer (132), der – im Gegensatz zum „Streben nach größerer sozialer Gerechtigkeit" als „Grundanliegen der Circumcellionen" (126) – ohne Verständnis für die Notlage der Sklaven auf dem status quo beharrt (126–132).

Die Untersuchung leidet an vielen Stellen daran, daß Vf. zunächst eine Gesamtdarstellung der Problematik bei den Kirchenvätern angestrebt hat (7) und es sich nicht verwehren kann, diese Ergebnisse immer wieder in Form eines Vergleichs (passim; s. Index s.v. „Johannes Chrysostomus", „Theodoret von Kyrrhos", . . .) heranzuziehen. Diese Ost-West-Gegenüberstellungen dienen oft

der Kritik an den beiden lateinischen Vätern, da sie scheinbar unter Beweis stellen, daß auch eine andere Argumentation möglich gewesen wäre (zu dieser hermeneutischen Position des Vf.s vgl. insbes. 218). Ein Beispiel, das die darin beschlossenen Gefahren besonders gut vor Augen führt, ist K.s Interpretation von ob. Val. 58: „Ambrosius nimmt hier die erst damals eingeführte Brandmarkung als Prophylaktikum ganz selbstverständlich hin, während die östlichen Kirchenväter die aus religiösen Gründen erfolgte Flucht der Sklaven in eine Kirche billigen" (30 Anm. 11). Zum einen ist die Problematik der Skl.-Flucht und Skl.-Brandmarkung bei H. Bellen (Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971), auf den sich Vf. hier beruft, weit differenzierter dargestellt (vgl. ebd. 24–27). Zum anderen ist K.s pauschalisierende Gegenüberstellung: „Ambrosius billigt diese ‚Neuerung' zur Abwehr der Skl.-Flucht" und „östliche Kirchenväter begünstigen die Skl.-Flucht aus religiösen Motiven", historischer Argumentation mit wissenschaftlichem Anspruch schlichtweg unwürdig.

Vf. hat viel Material zusammengetragen, es jedoch nicht immer kritisch ausgewertet und verarbeitet. Es kommt vor, daß K. in den Fußnoten kommentarlos Informationen und Forschungsmeinungen referiert, die die Ausführungen im Text in Frage stellen: So wird die Tatsache, daß Ambrosius im Indicia-Prozeß widersprüchliche Aussagen zweier Sklavinnen zurückweist, im Text – wie bei K. P. Schneider (Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen, Diss. Köln 1975, 96) – als Anzeichen für Ambrosius' Geringschätzung des Skl.-Standes gedeutet (29); durch den Hinweis, daß eine Berücksichtigung dieser Zeugenaussagen einen Verstoß gegen die prozeßrechtlichen Normen bedeutet hätte (29 Anm. 5), wird diese Interpretation aber unmöglich. Ähnlich werden E. Tengströms (Donatisten und Katholiken, Göteborg 1964) Einwände gegen eine sozialrevolutionäre Deutung der Circumcellionen (ebd. 66–78) zwar (mit falscher Seitenangabe) referiert (127 Anm. 39), bei der Interpretation der entsprechenden Augustinusstellen (126f) jedoch nicht berücksichtigt; damit sind sie aber nicht nur als Einspruch gegen W. H. Frend's „einseitige Beurteilung der C." (127 Anm. 39) aufzufassen, sondern auch als Kritik an Vf.s eigenem Bestreben, einen Zusammenhang Donatismus – Sklavenflucht (82), vor allem aber Circumcellionen – soziale Gerechtigkeit (126) herzustellen.

Sind die Ergebnisse der Untersuchung zu Ambroius v. Mailand eher irreführend und bedeuten gegenüber dem gegenwärtigen Forschungsstand einen Rückschritt, wird der kritische und vorsichtige Leser dem zweiten Teil, insbes. den Abschnitten über die Skl. als staatl. Institution und die Skl. im christlichen Gesellschaftsverständnis, nützliche Einzelinformationen entnehmen können, wenn er über unzulässige Verallgemeinerungen und häufige Wiederholungen hinwegsieht. Es bleiben grundsätzliche Bedenken methodischer Art: Wenn K. sich bewußt ist, daß den Aussagen beider Kirchenväter zum Thema Skl. fast immer eine theologische Absicht zugrunde liegt (9, 17, 60), dann hätte er diese Dimension bei allen untersuchten Belegstellen in Betracht ziehen sollen, statt sie zu übergehen (bei Ambrosius) oder in einem eigenen Abschnitt voranzustellen (bei Augustinus). Außerdem hätte man sich eine systematischere Einbeziehung neuerer Forschungsergebnisse zu den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen gewünscht. Gelegentlich weist Vf. zwar darauf hin, daß die persönliche Freiheit und das Recht auf Selbstbestimmung nicht nur Sklaven, sondern auch anderen Bevölkerungsgruppen verwehrt waren (vgl. z. B. 186) oder daß Augustinus der Skl.-Freilassung wegen der dann zu befürchtenden sozialen Notlage dieser „Freien" auch skeptisch gegenüberstand (205f). Dies hätte aber auch in anderen Zusammenhängen zu einer differenzierteren Beurteilung der Äußerungen der beiden Kirchenväter führen müssen und macht so manchen Tadel, der Ambrosius und Augustinus trifft, weil sie nicht generell für die Freilassung der Sklaven eintreten, gegenstandslos.

Münster Christoph Jacob

**Durst**, Michael: **Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers**. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. – Bonn: Borengässer 1987. XLIV S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bd 1), geb. DM 58.–

Von den Historikern und Patrologen, die sich mit dem hl. Hilarius beschäftigt haben, kann man nicht sagen, daß sie sich besonders für die Eschatologie des Bischofs interessiert hätten. Demgegenüber hat sich Vf. ganz dieser Frage gewidmet und uns als Ergebnis einer beachtlichen Arbeit diesen schönen, fast 400 S. umfassenden Bd übergeben. Davon macht alleine die sorgfältig erarbeitete Bibliographie 44 S. aus! Am unteren Ende der Seite häufen sich die Anmerkungen, und für den Leser ist es so nicht immer einfach, sich zurechtzufinden.

Um es gleich zu sagen: Es geht hier nicht um Eschatologie in dem Sinne, wie sie heute von den Exegeten verstanden wird („realized eschatology", „eschatologie subsèquente" . . .), sondern um jenen Sachverhalt, den die christliche Sprache mit „die letzten Dinge" (das Eschaton) bezeichnet: den Tod, das Gericht, das Fegefeuer, die Hölle, das Paradies . . . Tatsächlich präsentiert uns D. das De novissimis des Hilarius. Entsprechend sind die drei Teile des Bandes: Tod; Unterwelt – Zwischenzustand – Totenreich; Ende und Vollendung der Welt (Auferstehung, Gericht, Himmmel).

Diese Kapitel beruhen auf einer außerordentlich gründlichen Analyse der Werke des hl. Hilarius und zwar besonders, wie es scheint, der Psalmenkommentare, des Kommentars zum Matthäus-Ev. und von De mysteriis. Um später nicht noch einmal darauf eingehen zu müssen, ist gleich hier festzustellen, daß diese Exegese, beeinflußt von Origenes, dezidiert allegorisch oder, um es zweifelsohne besser auszudrücken, ‚typologisch' ist.

Um mit seinem Autor über den T o d zu sprechen, geht D. mit Recht auf die Anthropologie des Hilarius und deren Bezüge zu Platonismus und Stoizismus ein. Der Mensch besteht aus der lebendigen Einheit von Leib und Seele. Hierbei handelt es sich nicht um einen Dualismus. Die Seele, sie ist unsterblich, ist der homo interior, der gemäß dem Bilde, dem Bild Gottes, d. h. dem Christus-Logos erschaffen wurde (41; hier berührt sich Hilarius mit Origenes). Vgl. ferner die S. 302–304 über diese Theologie der Gottesebenbildlichkeit.

Der Tod bedeutet die Trennung der Seele vom Körper, und die Auferstehung wird die Rückkehr zu dieser ursprünglichen Einheit sein.

Der Tod ist ein universales und natürliches Gesetz (58) und trotzdem eine Folge der Sünde (63). D. bemerkt jedoch, wie es mir scheint, zu Recht, daß man nicht dahin gehen kann, zu behaupten, Hilarius habe an eine Übertragung der Sünde Adams durch Zeugung auf die folgenden Generationen gedacht (65).

Was den S i e g über den Tod durch die Inkarnation und Erlösung anbelangt, kann man nur die Sorgfalt hervorheben, mit der D. das Denken von Hilarius in Beziehung setzt z. B. zu Irenäus (Rekapitulation) oder anderen wie Athanasius (‚Vergöttlichung').

Uns liegt jedoch bezüglich des Buches mehr an einem Hinweis auf die ‚e s c h a t o l o g i s c h e S p a n n u n g', die im Herzen des durch Christus gebrachten Heiles herrscht (89ff). Die gleiche Bemerkung gilt für den Glauben oder die Sakramente (Taufe, Eucharistie, Buße): zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkehr besteht eine eschatologische Spannung (117). Das Vokabular, das Hilarius in bezug auf die Eucharistie verwendet, ist in diesem Punkt bezeichnend (108: coelestis cibi panis, vitae aeternae cibus, aeternitatis esca . . .).

Unter diesem Gesichtspunkt hätte man auch die Ekklesiologie des hl. Hilarius studieren können. Die Kirche ist eine „eschatologische Heilsgemeinschaft".

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die typologische Exegese, die aus der Kirche die neue Eva macht, es Hilarius erlaubt, die Protologie mit der Eschatologie zu verbinden (127).

Der dritte Teil (E n d e u n d V o l l e n d u n g d e r W e l t) ist nicht weniger wichtig.

Mit Vf. ist zu unterstreichen, daß Hilarius auf seine Weise die allegorische Exegese (oder besser gesagt: die allegorische Arithmetik: ein Tag entspricht tausend Jahren) aufnimmt. Dies erlaubt ihm, den Zeitpunkt der Parusie vorauszusehen – obwohl er gleichzeitig aufrechterhält, daß „niemand den Tag noch die Stunde kennt" – wie die Bilder aus den Evangelien, die die Zeichen der kommenden Katastrophe am Ende der Zeiten beschreiben. Im engeren Sinne des Wortes kann man Hilarius nicht als Millenaristen bezeichnen (223).

Die Wiederkunft Christi ist, wie die Inkarnation, eine Ankunft: Hilarius folgt hier einer Tradition, die zurückgeht auf Justin und Irenäus. Man findet hier die ‚eschatologische Spannung' zwischen dem schon und dem noch nicht (225–230). Christus erscheint in der Herrlichkeit: D. denkt, daß Hilarius bei dieser Wiederkehr von einer Lichterscheinung des Kreuzes (lignum) von Golgatha spricht.

Es tauchen noch weitere wichtige Sachverhalte auf. Zum Beispiel, was den Zustand der Verstorbenen nach dem Tode betrifft, analysiert D. mit großer Sorgfalt Darlegungen von Hilarius, die abhängig sind von den biblischen und in den Evangelien enthaltenen Bildern (z. B. Lk 16,19–31) betreffs des refrigeriums (194–198), des Zwischenzustandes, der Läuterung durch das Fegefeuer etc. Ich weise nur auf eine Beobachtung hin: Bei Hilarius findet man keine Erwähnung eines Ortes, den man „Fegefeuer" nennen könnte (200). Diese Feststellung, deren Folgen bedeutend sind, müßte im einzelnen untersucht werden. In dieser knappen Rezension kann das nicht der Fall sein.

Am Ende seiner Darstellung der Eschatologie des hl. Hilarius kommt Vf. auf die Kirche als das himmlische Jerusalem, sowie die pax und tranquillitas der ewigen Kirche zu sprechen (308–309). Wiederum kann hier nicht der Ort sein, die ‚Spannung' oder die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Eschatologie aufzuzeigen.

Die Darlegung des Denkens von Hilarius, die Vf. hier vorlegt und die wir versucht haben darzustellen, könnte ein wenig unsystematisch erscheinen. Sie scheint aber genau dem Denken des Bischofs von Poitiers zu entsprechen.

Ich möchte diese Rezension mit drei mir wichtig erscheinenden Bemerkungen beschließen:

1. Im Verlaufe seiner Untersuchung kommt Vf. dazu, das Vokabular von Hilarius zu untersuchen: z. B. S. 145–152: inferi, infernum, abyssus, etc; S. 193–199: refrigerium, etc.; S. 202-203. 330: mundus, saeculum, aeternum, etc.; S. 299: gloria, honor, charitas, etc. Auf seine Weise leistet der Autor einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung des ‚christlichen Latein'.

2. Im Verlaufe dieser Arbeit erscheinen auch die Quellen von Hilarius: die lateinischen Autoren Tertullian („massiv", S. 339!), Cyprian, Laktanz, und die Griechen Irenäus und Origenes, die Hilarius während seines Exils im Orient kennengelernt haben kann. Die Übersichten der S. 341–346 verdeutlichen dies hinreichend. So kann man sagen, daß Hilarius als Zeuge der Tradition die Verbindung zwischen der lateinischen Theologie der drei ersten Jahrhunderte und jener des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus herstellt (340).

3. Schließlich darf man nicht vergessen, daß sich das Denken von Hilarius zur Zeit des Streites um den Arianismus entwickelt hat. Manchmal hindert ihn dies, wie z. B. im Fall der Auslegung von 1 Kor 15,27–28, oder der subjectio Christi. Da er nicht den Anschein erwecken möchte, als ob er den arianischen Subordinatianismus befürworten würde.

Dieses bedeutende, manchmal schwierige, Werk ist sehr lehrreich. Es dürfte Anstoß zu interessanten Diskussionen geben. Man möchte ihm zahlreiche Leser wünschen.

Dijon Pierre Thomas Camelot

(Aus dem Französischen übersetzt von Martin Gaukesbrink)

**Frauenmystik im Mittelalter.** Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Februar 1984 in Weingarten, Hg. Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer, Ostfildern: Schwabenverlag 1985; 397 S., kart. DM 58.–

Die einzelnen Beiträge – es sind die Referate einer von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehaltenen Tagung – wollen sich laut Vorwort von der Frauenforschung her als „wichtigen Beitrag zu einer neuen und befreienden (christlichen) Anthropologie" verstehen.

Peter Dinzelbacher skizziert die Frauenmystik in ihrer räumlichen und zeitlichen Verbreitung; als Typikum benennt er „ekstatisches Erleben, Vision und Erscheinung, tiefes Fühlen mit allen Kräften von Leib und Seele"; der „Anteil am rationalen, theoretischen Denken über Gott mit dem Ziel der Einung" trete dagegen zurück; dies „bleibt primär Domäne der Männer" (15). Elisabeth Gössmann stellt Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund des frühscholastischen Weltbildes dar, das man, weil sich darin Gleichheits- und Hierarchiemodelle gegenseitig durchdrängen, in ihrer Intention zumindest als ambivalent, wenn nicht als frauenfeindlich bezeichnen müsse. Das Ergebnis für Hildegard lautet: „So durchläuft jedes männliche und weibliche Stereotyp bei ihr die Skala von negativer zu positiver Wertigkeit bzw. umgekehrt, und es bedarf gar sehr genauen Einlesens, um jede einzelne Aussage Hildegards in der jeweils nuancierten Wertung zu verstehen" (35); Elisabeth von Schönau erweist sich dagegen als „angepaßter". Ein überraschendes Ergebnis legt Ulrich Köpf vor: Entgegen der immer wiederholten Behauptung von dem dominierenden Einfluß des heiligen Bernhard auf die Frauenmystik ist ein solcher nur schwer zu beweisen; weniger die Bernhard-Werke selbst, die offenbar theologisch zu schwierig waren, als vielmehr Exzerpte, Vereinfachungen oder auch Bernhard zugeschriebene Texte waren von besonderer Wirkung.

Im folgenden werden eine Reihe von Mystikerinnen einzeln vorgestellt:

so Hermann Vekeman „Beatrijs van Nazareth", Esther Heszler „Stufen der Minne bei Hadewijch", Margot Schmidt „Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn", Franz-Josef Schweitzer „Marguerite von Porète bis Mme. Guyon", Tore Nyberg „Brigitta von Schweden", Roswitha Schneider „Katharina von Siena" und Franz Wöhrer „Aspekte der englischen Frauenmystik", eine Arbeit über Juliana von Norwich und Margery Kempe. Über die „männlichen und weiblichen Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio moderna" berichtet Leen Breure: „Wenn wir ... Männer und Frauen miteinander vergleichen, scheint es, daß Frauen im allgemeinen weniger rationale Widerstände überwinden mußten, um ihren Emotionen freien Lauf zu lassen" (249). Otto Langer referiert kurz seine inzwischen in Buchform vorgelegten Beobachtungen über Meister Eckhart und die Seelsorge in den Frauenklöstern: „Die Nonnenmystik soll sich als eine Form der neuen Spiritualität der Armutsbewegungen erweisen, gegen deren experimentelle Gotteserfahrung Meister Eckhart eine von Spiritualisierung und Ethisierung bestimmte Theologie stellt" (341). Francis Rapp endlich gibt anhand der 35 insgesamt erhaltenen elsässischen Handschriften, die vom Nonnenleben berichten, einen kenntnisreichen Überblick über das tatsächliche Klosterleben und die dort gelebte Frömmigkeit. Einen Beitrag eigener Art liefert Elisabeth Vavra zum Thema Kunst mit „Bildmotiv und Frauenmystik".

Es sind im einzelnen kompetente und bestens informierende Studien.

Dem Titel nach fügte sich in die personorientierten Untersuchungen auch Peter Dinzelbachers Beitrag über „Agnes Blannbekin" ein, in Wirklichkeit bietet er einen Überblick über die Entwicklung des Genus „Vita" wie auch der Offenbarungsliteratur.

Während die Viten als „zeitlich nahe Texte" und die „rein fiktiven ‚Biographien'" als „Legenden" verstanden werden, entwickelt sich daneben im Hochmittelalter eine ausgedehnte „Erscheinungsliteratur", die sich mit der biographisch-asketischen Vita vermischt: „Der homo interior wird immer wichtiger neben dem homo exterior, die Gnadengaben, der direkte Einbruch des Göttlichen in die Seele, die Offenbarung, kurz: das subjektive Erleben bekommt eine ganz wesentliche Rolle neben dem äußeren Leben" (166).

Als „Reflexion wissenschaftlicher Methodenprobleme" versteht sich Siegfried Ringlers Beitrag über „Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem".

Näherhin ist es die Frage, welche „Realität" den Nonnenviten und den darin geschilderten Erlebnissen zugrunde liegt. Ringler unterscheidet „vorliterarische Erfahrung", „literarische Abfassung" und „redaktionelle Überarbeitung"; als Empfänger sieht er „die klösterliche Gemeinschaft", ja eigentlich „die erst noch zu formende Gemeinschaft ideal strebender Seelen" (193).

Bemerkenswert ist dabei das Eingeständnis: „Dem Leser, der in katholischer Kirchlichkeit aufgewachsen ist, sind viele Vorstellungen der Nonnenliteratur noch unmittelbar zugänglich, die dem protestantischen Forscher schon im vorigen Jahrhundert fremd waren. Sozialgeschichtlich gesehen, erweisen sich die prägenden Lebensverhältnisse des 14. Jahrhunderts – auch in städtischen und adeligen Kreisen – im wesentlichen als die einer agrarischen, traditionsgeleiteten Gesellschaft; Elemente einer solchen Gesellschaftsordnung haben in ländlichen Gebieten Deutschlands bis zur Mitte unseres Jahrhunderts weiterbestanden" (196). Die beiden Fragen allerdings, die hiermit gestellt sind, zum einen die nach dem sozio-kulturellen wie auch religionsgeschichtlichen Entwicklungsschema, zum anderen die nach der eigenen religiösen Erfahrung als Vorausbedingungen des Verstehens, werden nicht weiter reflektiert. Überhaupt fällt an dem Band auf, daß er, obwohl von einer katholischen Akademie herausgegeben, auf eine theologische Stellungnahme verzichtet. Handelt es sich bei der Mystik um ein geschichtlich vorübergehendes oder um ein allgemein religiöses Phänomen und inwiefern ist hier von Christlichkeit zu sprechen? Nur an eher versteckter Stelle, nämlich in den Anmerkungen des Beitrages von Wöhrer über die englische Frauenmystik wird auf die Forschungen von Carl Albrecht verwiesen, der sich von heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen her dem Phänomen Mystik zu nähern versucht hat.

Insgesamt ist die große Bedeutung dieses Aufsatzbandes für die weitere Erforschung der Frauenmystik hoch anzusetzen. Inzwischen ist von denselben Hg.n der Aufsatzband zu einer weiteren Tagung dieser Reihe unter dem Titel „Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter" erschienen (Köln 198).

Münster Arnold Angenendt

**Langer,** Otto: **Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie.** Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. – München, Zürich: Artemis 1987. X/312 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 91) Lw. DM 78.–

Vorliegende Bielefelder Habil.Schrift (Linguistik u. Literaturwissenschaft) von 1983 greift ein Thema auf, das seit H. S. Denifle (1886) die Eckhartforschung beschäftigt: Das Verhältnis der „Deutschen Mystik" zur dominikanischen „Cura Monialium". Langer wählt als Ausgangspunkt nicht die kultur- und literaraturgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge, die z. B. Ursula Peters in „Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum" (1988)

untersucht und dabei manche häresie-geschichtliche Schwarz-Weiß-Zeichnung „entmythologisiert". L. vergleicht schlicht auf textlicher Grundlage die „Frauenmystik" (der „Nonnenviten") mit Eckharts theologischem Entwurf und arbeitet deren theologisch-anthropologische Bedeutung heraus. Dabei dokumentiert er allerdings S. für S. seine umfassende und genaue Kenntnis der Hintergründe.

Der Weg dieser Untersuchung, „die Predigten Eckharts als historisch bedingte Antworten zu verstehen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegung und insbesondere in Eckharts Wirkungsbereich diskutiert wurden", (18) bestätigt die Grundvoraussetzungen, die in der Einleitung (1–20) skizziert werden. L. setzt sich ab von Thesen, die von Flasch/Mojsisch (Eckhart als „nur"-Philosoph), Denifle (Eckhart als wirrer Scholastiker mit pastoralem Anliegen), Muschg (Eckharts Mystik der Erkenntnis gegen magische Nonnenmystik), Wentzlaff-Eggebert (Eckharts Hoch-Mystik gegen verflachte Nonnen-Mystik) und auch Quint (Eckharts „eigenartiger mystischer intuitus") vertreten werden. Dagegen steht die Sicht, die L. mit der germanistischen Forschung (K. Ruh) teilt: Eckharts intellektuelle Mystik (A. M. Haas) hat sich entfaltet im kritischen Gespräch mit der aus der Armutsbewegung (H. Grundmann) erwachsenen Nonnenmystik.

Konsequenterweise zeichnet der I. Teil (21–155) die typischen Inhalte der Nonnenmystik nach.

Vorbereitet wird dies durch eine Analyse der „Cura monialium im Dominikanerorden" (21–46), wobei die bekannte Tatsache der Übertragung der Seelsorge an den Orden dargestellt und auf Eckhart spezifiert wird. Bei der Bestimmung der literarischen Gestalt der als Grundlage dienenden „Nonnenviten" zeigt L. seine Fähigkeit, durch geschickte Auswahl aus den Quellen und kluge Hinführung zu den Texten dem Leser von innen her ein Verständnis dieser Erfahrungen zu eröffnen: Die Nonnenviten sind nämlich als „Erbauungsbücher" im tiefen augustinischen Sinn geschrieben, also weder als Dokumentation noch als billige Anmutungshilfen, sondern als Erbauung des „templum domini, in typo quidem et in figura Ecclesiae et corporis Domini" (56). Die einzelnen Themen: Anfang und „kêr", die „üebunge", vita contemplativa und activa, unio mystica usw. werden in L.s geschickter Weise der sparsamen, aber genauen Textauswahl in ihrem anthropologisch-theologischen Sinn vorgestellt.

Der II. Teil „Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik" (156–287) zeigt nun, wie Eckhart die Themen aufgreift und umformt.

In der (hier verkürzten) Zusammenfassung von L. (19f): „Eckharts Radikalisierung des mystischen kêr; Neubesinnung von üebunge – Relativierung der Abtötung – das einzig Gute (ist) der gute Wille; Tugenden sind nicht mehr habitus des Menschen, sondern aktuale Konfiguration; Eckhart transponiert die Ethik in die Ontologie; an die Stelle eines emotionalen Erlebniskontaktes (beim Beten setzt Eckhart) die Teilhabe an einem neuen Sein; Vorbehalte gegen Visionen und Sondererfahrungen. der ekstatische jubilus (ist) zweideutig, es (kommt) nicht auf Erfahrung, sondern auf den Glauben an; das eigentliche Leiden (ist) nicht der empirische Schmerz der compassio, sondern der religiöse des Sohnwerdens, den Gott selbst mitleidet."

Auch hier versteht es L. diese metaphysischen Entwürfe Eckharts dem Leser mit gut gewählten Zitaten und knappen historischen Exkursen so nahezubringen, daß dieser Eckharts Konzeption mitvollziehen kann. Dies zeigt sich am deutlichsten bei der Mitte der Eckhartschen Mystik, bei der Erfahrungs-Lehre von der Seins-Einheit von Gott und Mensch: „Die unio ist ein Einssein der Seele mit Gott jenseits aller Zweiheit, jenseits von Erkennen und Liebe" (260) – doch in dieser absoluten Einheit wahrt Eckhart den monotheistischen Anspruch des christlichen Glaubens an Gottes ebenso absolute Transzendenz über den Menschen hinaus: „Das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ... ist ein dynamisches Abhängigkeitsverhältnis, in dem das Endliche ununterbrochen von Gott das Sein erhält. Das, was es hat, hat es nicht aus sich und als etwas ihm Inhärierendes, sondern als Leihgabe von Gott." (268).

L.s pädagogisch geschickte Hinführung des Lesers zu den gut ausgewählten Texten ermöglicht durch den sachlichen Vergleich der beiden mystischen Entwürfe eine Einführung in Eckharts Mystik. Hier allerdings hätte ich mir (über die knappe Einleitung hinaus) eine Auseinandersetzung mit anderen Eckhartdeutungen – nicht um abzuurteilen, sondern um die eigene Sicht zu profilieren – und einen Vergleich mit entsprechenden mystischen Entwürfen (von Margareta Porete über Seuse und Tauler bis zu Ruusbroec) gewünscht. Doch dies hätte wohl die Zielsetzung der Arbeit überschritten. Hinzuweisen bleibt noch auf das gute Namen- und Sachregister der wichtigen Arbeit.

München Josef Sudbrack

**Trusen,** Winfried: **Der Prozeß gegen Meister Eckhart.** Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1988. 207 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. Heft 54), kart. DM 48.–

Es ist eine erstaunliche Arbeit, die der Würzburger Rechtshistoriker erstellt hat. Erstaunlich, weil gut lesbar; erstaunlich wegen der Beherrschung des historischen und theologischen Materials; erstaunlich, weil nun wirklich der ganze Eckhart (nicht nur rechtliche Detailfragen) vorgestellt wird; erstaunlich, weil einige neue wichtige Züge ins Eckhartbild (nicht im Gegensatz, sondern in Weiterführung der bisherigen Erkenntnisse) eingezeichnet werden: Das beginnt mit der Korrektur der beliebten falschen Charakterisierung Eckharts als Lebe-Meister im Gegensatz zum Lesemeister: „Es widerspricht geradezu seiner Intention." (9f) Das zeigt sich im Aufweis (gegen J. Koch) des Ritterstandes Eckharts (14f). Das beinhaltet die Hauptargumentation Trusens, die zwei Grundaussagen einer weitverbreiteten popularisierten Eckhartrezeption (aber auch bei K. Flasch, „ein hervorragender Eckhart-Kenner", 10) widerlegt: „Einmal daß (in der Verurteilung) ein ‚unfehlbares Urteil' der Kirche nach ihrem eigenen Verständnis vorlag, zum anderen, daß damit Eckharts eigentliche Lehre getroffen wurde." (11)

Nach biographischen und anderen Vorbemerkungen beginnt T. mit der Untersuchung der „Beginenverfolgungen – Eckhart in Straßburg" (19–61). Gezeigt wird: Was auch immer man zu den Beginen und zu dem Urteil der damaligen Zeit über sie sagen mag (dazu Wichtiges bei Ursula Peters, s. die Besprechung von O. Langer). Eckhart stand in seinen Straßburger Predigten nicht in Konflikt mit der Kirche; im Gegenteil, er versuchte die vagabundierenden Erfahrungen in den Nonnenklöstern orthodox zu integrieren. Wenn es in Straßburg Schwierigkeiten gab, beruhten sie auf dem allgemeineren Konflikt zwischen Welt-Klerus und dem jungen Orden.

In „Visitation und Prozeß in Köln" (62–108) legt T. nahe, daß wohl „ordensinterne disziplinäre Gründe" den ganzen Vorgang auslösten. Es kam zu einem „kanonischen Inquisitionsprozeß" in Köln. „Es handelt sich bei dem Verfahren also nicht nur um eine Zensurierung von Schriften Eckharts. Es ist von Anfang an gegen ihn als mutmaßlichen Häretiker gerichtet." Eckhart nimmt der Anklage ihre Brisanz durch „eine wohlüberlegte und notwendige feierliche Erklärung ... für seinen Glauben". (85) Die Akten dazu befinden sich z. T. in der fälschlich so genannten „Rechtfertigungsschrift". Damit wollte er den „ursprünglichen Häretikerprozeß in ein Zensurverfahren" umwandeln (97). Aber Eckhart glaubte, „daß seine Lehren als Magister der Theologie nur der Hl. Stuhl oder die theologische Fakultät von Paris beurteilen könnten"; deshalb, und wegen der „generellen Exemption der Mitglieder des Predigerordens von der iurisdictio ordinaria" (91) appelliert er an den Papst. Ein Zwischenkap. über „Der Prozeß gegen Nikolaus von Straßburg" (109–112), den Ordens-Visitator während der Anklage gegen Eckhart, zeigt die ordensinternen und kirchenrechtlichen Komplikationen.

Das wichtigste Kap. heißt einfachhin „Avignon" (113–133). „Wir können vermuten, daß der persönliche Vorwurf, Häretiker zu sein, sehr bald fallengelassen wurde ... Man behandelte Eckhart so wie andere in der Kirche fest verwurzelte Gelehrte, die mit ihren Äußerungen angeeckt waren." (118) Dabei ging es nicht um wissenschaftliche Auseinandersetzungen, sondern darum, „daß man eine Aussage falsch verstehen konnte" (118), wenn sie mit dem schlichten Glaubenswissen des Volkes konfrontiert würden. Eckhart selbst hat auch, wie das Dokument sagt, seine Sätze „prout sonant" widerrufen, was nur konsequent ist, „wenn wir auf seine immer wieder vertretene Einstellung zur Kirche und ihrer Lehre blicken" (121). „Die Verurteilung kam gar nicht an das heran, was der Meister selbst gesagt hatte, wohl aber betraf es eine mögliche Wirkung des Meisters unter den zahlreichen Menschen ..." (122, B. Welte) Gegen Ruh zeigt T. weiterhin, daß man nicht von einem kirchlichen „Urteil ex cathedra von höchster Verbindlichkeit" sprechen darf. „Die päpstliche Bulle besitzt nicht die für die Gesamtkirche verpflichtende Publikationsformel, sondern nur diejenige für Gerichts- und Verwaltungsakte". (124f)

Im Kap. über „Heinrich Seuse als Verteidiger Eckharts" (134–163) kann T. zeigen, daß der Dominikanerorden selbst es war, der seinen großen Prediger, den er anfangs so stark unterstützte, samt seiner Lehre aus der theologischen Diskussion herauszog.

Der rechtsgeschichtliche Exkurs „Zum Häresiebegriff im Spätmittelalter" (164–183) mit der Herausstellung des unterscheidenden Merkmals der „pertinacia" zeigt, „daß der Begriff der Häresie damals ganz unterschiedliche Dimensionen besaß und sich nicht nur auf die eigentliche Glaubensgewißheit bezog" (192).

Das Ergebnis (184–193) der Arbeit wird weiter zu diskutieren sein. T. erstellt durch seine präzisen Analysen und Formulierungen auch den Forschern eine gute Argumentationsbasis, die ihm widersprechen werden. Eines aber wird nicht mehr möglich sein: Meister Eckhart in Opposition zum damaligen kirchlichen Glauben zu sehen, wie es noch weithin geschieht (zuletzt in der diesjährigen Rororo-Biographie. G. Wehrs über Eckhart, 1989). Wichtig wird sein, die überraschende Distanzierung des Dominikanerordens von

seinem großen Lehrer ideengeschichtlich zu verstehen; wahrscheinlich ist es ein Niederschlag der damals anbrechenden nominalistischen Denkweise, worauf schon J. A. Bizet (Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1947) hingewiesen hat.

München Josef Sudbrack

**Geheimwissen des Mittelalters.** Verbotenes, Verschollenes, Kurioses aus Naturwissenschaft, Magie, Philosophie und Prophezeiung, hg. v. Elmar zur Bonsen / Cornelia Glees. – Aschaffenburg: Pattloch 1988. 423 S.

**Visionen und Prophezeiungen.** Die berühmtesten Weissagungen der Weltgeschichte, hg. v. Sven Loerzer. – Aschaffenburg: Pattloch 1988. 416 S.

Nach seinem Mystik-Band versucht der Pattloch-Verlag auch mit diesen dickleibigen Bänden auf der augenblicklichen Welle von esoterischen Sensationsbüchern zu reiten. „Visionen und Prophezeiungen" wird zwar durch eine langatmige, einigermaßen korrekte Wiedergabe von Karl Rahners Untersuchung „Visionen und Prophezeiungen" eingeleitet, doch auf die Qualität der Textzeugnisse aus den „berühmtesten (!) Weissagungen der Weltgeschichte" hat dies keinen Einfluß. Da werden unterschiedslos „Zeugnisse" aus der abendländischen Geschichte wiedergegeben und mit einer kurzen Einleitung versehen. Apokryphe Prophezeiungen zum Alten und Neuen Testament (nach Kautzsch, 1900 – die neuere Forschung und die neuen Funde werden nicht berücksichtigt) stehen neben Hildegard von Bingen, Nostradamus, dem Mühlhiasl und „Der Botschaft von La Salette" (man kennt das Urteil des Pfarrer von Ars dazu). Zur Lehninschen Weissagung, die ins 13./14. Jh. datiert wird, meint die Einleitung (212) z. B.: „In Vers 93 wird Wilhelm II., der letzte Kaiser, angesprochen."

Der andere Band über das „Geheimwissen des Mittelalters" ist nicht besser. Die Einleitung: „Das Mittelalter, der Schlüssel zur Neuzeit" bringt (wohl mangels an anderem) einiges zur Kultur des Mittelalters (z. B. mit einer Wiedergabe des berühmtem St. Gallener „Idealplan eines Klosters"), das notdürftig mit dem Anliegen des Buches verbunden wird. Hildegard habe „den Grundstein für eine umfassende Bestandsaufnahme der Naturheilkraft" gelegt. „Die wissenschaftliche Verarbeitung solcher Naturkenntnisse kam jedoch im Mittelalter nur schleppend voran. Erst Albertus Magnus vermittelt ... detaillierte Beobachtungen und Erfahrungen." Die Textauswahl entspricht dem: Hexenhammer neben arabischen Texten; Abelaerd, Eckhart (vorgestellt als „Reformator vor der Reformation" nach der antikirchlichen, deutschtümelnden Büttner-Übersetzung von 1903!), Nikolaus von Kues, Albertus Magnus, Mönchsgeschichten nach Ekkehard IV. oder Caesarius von Heisterbach, Vagantenlyrik usw.

Das mag genügen. Während der Brixner-Band über „Die Mystiker. Leben und Werk" (1987) trotz Vorbehalte noch einigermaßen den Ansprüchen einer popularisierenden Literatur gerecht wird, sind die beiden hier vorgestellten Textauswahlen nicht mehr zu rechtfertigen.

München Josef Sudbrack

**Wendebourg**, Dorothea: **Reformation und Orthodoxie.** Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 425 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), kart. DM 92.–

Die Arbeit ist „die leicht überarbeitete Fassung einer Habil.schrift" (6) an der Ev.-theol. Fak. der Univ. München. Sie ist zweifellos die beste existierende Analyse über die Korrespondenz zwischen Württemberg und Konstantinopel. Auf beiden Seiten „standen sich ... Männer gegenüber, die für die Kirchen, die sie vertraten, in gewissem Maß repräsentativ waren" (11f.).

Die Untersuchung besteht aus drei Teilen.

Der erste (18-30) zeigt den „Hintergrund des Briefwechsels". Dort werden „die Stellung der Württemberger Reformation zur griechischen Kirche" sowie „die Stellung der griechischen Kirche zur Reformation" dargestellt.

Die evangelische Seite (Luther, Melanchthon usw.) lenkte ihre Aufmerksamkeit auf die griechische Kirche aufgrund mehrerer Faktoren. Der wichtigste theologische Faktor war die Tatsache, daß die griechische Christenheit eine kirchliche Gestalt besaß, die im Vergleich bestimmte Einrichtungen und Lehren der römischen Kirche als nicht kirchlich notwendig erscheinen ließ. Aber „die Berufung auf die griechische Kirche bedeutete nicht, daß man ihre Lehren und Einrichtungen für normativ gehalten hätte" (20). Diese reformatorische Meinung wird eine besondere Rolle, besser gesagt die Rolle schlechthin in den Auseinandersetzungen spielen. Auf der anderen Seite waren die Kenntnisse der Orthodoxen bezüglich der Reformation nicht ausreichend. Allgemein gesagt galten „[die] Anhänger [der Reformation] wie die gesamte Christenheit der anderen Hälfte Europas [für die Orthodoxen] als Neuerer, (neoterizontes)" (29). Die Tatsache, daß ein Tübinger Theologe, Stephan Gerlach, als Botschaftsprediger nach Konstantinopel ging, gab den Anstoß für den Briefwechsel.

Teil II analysiert den Briefwechsel als solchen: Zuerst wird (a) „der geschichtliche Verlauf" (31-151) dargestellt und dann (b) „die theologische Auseinandersetzung" (151-346).

In diesem Punkt ‚b' stellt W. zuerst die verschiedenen Schriften dar, d.h. die Confessio Augustana Graeca, die erste Antwort des Patriarchen auf die CA graeca, und die sich daran anschließenden je drei Antworten und Gegenantworten aus Konstantinopel und Tübingen. Dann analysiert sie die Streitfragen: der Ausgang des Hl. Geistes; das Heil und das Individuum (Willen, Freiheit, Glaube, Gnade und gute Werke); das Verhältnis zu den Heiligen und der Umgang mit kirchlichen Bildern; das Mönchtum; die Sakramente (Definition, Zahl und innere Abgrenzung der Sakramente) und schließlich die Tradition.

In der Darstellung des geschichtlichen Verlaufs verwendet W. Archivmaterialien, die bis heute nicht ausgewertet waren. Hier liegt eines der großen Verdienste der Arbeit.

W. analysiert sehr genau den Kommentar des Patriarchen zur Confessio Augustana und stellt fest, welche Quellen – meist in Form langer Zitate eines Kirchenvaters oder eines kirchlichen Schriftstellers – der Patriarch verwendet. „Im allgemeinen setzt [die Stellungnahme] jeweils mit einer kurzen Wiedergabe des behandelten Abschnitts oder dessen ein, was dem Patriarchen darin am wichtigsten erschien – Schlüssel zum Verständnis des Textes auf seiten der Griechen. Sie hebt dann zunächst hervor, was daran zu billigen sei, und geht schließlich zu ausführlichen Erläuterungen, Ergänzungen oder auch kritischen Einwänden über" (165).

Unter anderem sind folgende Aspekte bemerkenswert:

Obwohl CA 1 einfach von Gott, dem dreieinigen, mit Hinweis auf das Nicaenum spricht und das Thema des Hervorganges des Hl. Geistes nicht behandelt, taucht in der Antwort des Patriarchen sofort das Reizthema Filioque auf. „Wenn Jeremias auf diese Frage einging, dann tat er das zunächst, weil er die Reformation in den eingefahrenen Rastern des kirchlichen Ost-West-Gegensatzes sah" (166). Andere Beispiele dafür, daß der Patriarch die Position der Reformation durch die Brille des ihm bekannten kirchlichen Ost-West-Gegensatzes sah, finden sich auch u.a. bezüglich des Taufritus und der Azymen (vgl. 195).

Die Hervorhebung des Glaubens im Sinne des sola fide wird vom Patriarchen kritisiert „mit dem Argument, der Glaube müsse mit dem Tun Hand in Hand gehen" (167). Der Patriarch spricht deswegen vom „lebendigen Glauben, der durch die guten Werke bezeugt wird" (169). W. zieht daraus die Folgerung, daß der Patriarch die Aussage der CA wohl so verstand, „als bedeute Rechtfertigung allein aus Glauben Christsein ohne ethische Konsequenzen" (ebd.).

Sehr auffällig ist die Tatsache, daß die Antwort des Patriarchen auf CA 2, wo von der Erbsünde gesprochen wird, „zu einer Erörterung über die Taufe (wird)" (167). Das findet W. „insofern nicht erstaunlich, als die griechische Kirche nie eine systematische Lehre von der Sünde entwickelt hatte" (ebd.). „Der Patriarch (faßt) nur kurz die Aussagen des Bekenntnisses mit den Worten zusammen, dort heiße es, jeder Mensch sei der vom Stammvater ererbten Sünde verfallen (...), und stimmt dem zu; zur Bestätigung fügt er zwei Bibelzitate ein (Ps 50,7; Joh 3,5). Mehr bringt er zum Thema Erbsünde nicht vor ..." (168).

Die Abhandlung über die Mysterien ist nach der Meinung der Vf.in „das beststrukturierte und klarste Stück des ganzen Schreibens" (172). Die Gliederung laute: „Aufzählung der Mysterien; zweifache Begründung ihrer Siebenzahl; Definition von ‚Mysterion' und Angabe der für ein solches konstitutiven Bestandteile; konkrete Anwendung dieser abstrakten Bestimmung auf den Fall Taufe; Darlegung der Wirkung der einzelnen Mysterien; Angabe der Einsetzung der einzelnen Mysterien; zusammenfassende Bemerkung"(172f.). Als vom Patriarchen verwendete Quelle identifiziert W. den Traktat des Zyprioten Georgios Lapithes, der auf eine lateinische Vorlage zurückgeht. Ihn reicherte der Patriarch durch zwei Passagen Symeons von Thessaloniki an (174). Daß der Traktat auf eine lateinische Vorlage zurückgeht, zeigt am deutlichsten die Definition der Mysterien, die der Patriarch übernahm: „Mysterien werden diese genannt, weil sie in wahrnehmbaren Zeichen eine geistige, unaussprechliche Wirkung haben. Jedes dieser Mysterien aber ist von der Schrift angeordnet und hat eine festgesetzte Materie und Form. Ja auch die Wirk- oder vielmehr Instrumentalursache ist definiert" (173). Auffälligerweise gibt CA 7, wo von der Kirche gesprochen wird, dem Patriarchen Anlaß, seine Position bzgl. der Sakramente darzustellen (172)!

Die Reaktion des Patriarchen auf CA 24 über die Messe ist ebenfalls bemerkenswert: Er nimmt die Feststellung der CA gegen die Privatmessen positiv auf. Andererseits geht er auf verschiedene Probleme, die dort angesprochen werden, wie z.B. den Opfercharakter der Messe, gar nicht ein (190).

Ohne auf alle Punkte einzugehen, sei hier das Urteil der Vf.in dargestellt. (1) „Es gibt erstaunlich wenig Fälle von Kritik [der] Art", daß der Patriarch einen direkten Widerspruch äußert. „Sie [die Kritik] gilt vor allem zwei Punkten, ..., den Aussagen der Lutheraner über Glauben und Werke und ihrer Einschätzung kirchlicher Traditionen" (194f.). (2) „Daneben gibt es Kritik an Aussagen, die die Confessio Augustana gar nicht macht, die der Patriarch den Lutheranern aber ... aufgrund des herkömmlichen kirchlichen Ost-West-Gegensatzes unterstellt" (195). (3) Eine dritte Art der Stellungnahme des Patriarchen besteht darin, daß er „gar nicht zu einer tatsächlichen oder vermeintlichen Ansicht der Briefpartner Stellung nimmt, sondern einfach gleichsam parallel zu den Aussagen der Confessio Augustana seine Meinung zu dem jeweiligen Thema darlegt. Auf diese Weise bringt er in taktisch geschickter Weise implizit manche Korrektur oder Ergänzung ihm falsch oder unvollständig erscheinender Sätze des Bekenntnisses vor" (ebd).

Die erste Antwort der Tübinger bietet „eine Auseinandersetzung über eine Reihe festgelegter Themen [Ausgang des Hl. Geistes; freier Wille; Glaube und Werke; Sakramente; Umgang mit Heiligen und Bildern; Mönchtum; Schrift und Tradition] auf der Basis bestimmter hermeneutischer Axiome" (162f.). Hierbei war das Thema Ausgang des Hl. Geistes vom Patriarchen Jeremias selbst in die Diskussion eingeführt worden.

Die Position der Tübinger kann folgendermaßen dargestellt werden: Entweder stellen sie die Gemeinsamkeiten fest oder behandeln die Differenzen, die das Schreiben des Patriarchen offenbar gemacht hatte. Zentral für sie ist, einen Maßstab zu benennen, nach dem theologische Fragen gelöst werden müssen. „Entsprechend dem Maßstab für theologische Aussagen, den die Tübinger angeben, begründen sie all ihre Darlegungen mit Bibelzitaten. Daneben aber führen sie ausgiebig griechische Kirchenväter an, die sie nicht vernachlässigt, wenn auch relativiert sehen wollen. Sie [die Kirchenväterzitate] sollen Aussagen belegen, nicht begründen" (197). M.a.W. durch die Antwort der Tübinger wurde die biblische Methode, der Maßstab jeder theologischen und kirchlichen Aussage, ins Zentrum gerückt.

In seiner Antwort akzeptiert der Patriarch „den Katalog von sechs strittigen Themen samt hermeneutischem Grunddissens", den die Tübinger hervorgehoben hatten. Der Stand der Diskussion nach Meinung des Patriarchen wird von W. paraphrasierend zusammengefaßt: „Alle Lehrunterschiede ließen sich auf einen einzigen zurückführen, die unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Überlieferung. Man stimme in fast allen wichtigen Punkten überein, jene Differenz aber sei von so grundlegender Bedeutung, daß sich daran das Verhältnis beider Seiten zueinander entscheide" (199). Die Antwort des Patriarchen besteht im wesentlichen aus Zitaten der Kirchenväter.

Die zweite Antwort der Tübinger wollte die Griechen zwingen, wirklich auf ihre Argumente einzugehen. Sie betonten noch einmal, daß die Basis jeder theologischen Aussage die Heiligen Schriften der Propheten und der Apostel sein müßten. Zusätzlich könne man die Kirchenväter anführen, aber nur insofern sie mit der Hl. Schrift übereinstimmten (202). In seiner dritten Antwort machte der Patriarch „den Lutheranern deutlich, daß er eine Fortsetzung des theologischen Gesprächs für sinnlos hielt": „Mit Leuten wie euch halten wir keine Kirchengemeinschaft" (203). Durch die kurze Epistel, mit der die Lutheraner das letzte Schreiben des Patriarchen beantworten, wollen sie den Griechen deutlich machen, „daß man die eigene Lehre in keiner Weise widerlegt sehe" (205).

In einem zweiten Schritt greift W. die Streitfragen systematisch auf. Die von ihr hervorgehobenen Themen stellen sehr deutlich die Probleme dar, mit denen sich auch die moderne ökumenische Theologie auseinandersetzen muß. Deshalb ist ihre Betrachtung von hoher Akutalität.

Hier seien einige wichtige Bemerkungen über diese Streitfragen gemacht.

Der Ausgang des Hl. Geistes. Der Patriarch sah in der Kontroverse mit den Tübingern über den Geistausgang eine Neuauflage des alten griechisch-römischen Streits. Drei Probleme unterscheidet W. in der Auseinandersetzung: (a) „das formale, hermeneutische Problem der Norm für die Aussage über den Ursprung des Geistes, konkret die Frage nach dem verbindlichen Wortlaut des nizänischen Glaubensbekenntnisses"; (b) „die Frage nach dem Inhalt der Trinitätslehre im engeren Sinn, m.a.W. nach der Gestalt des trinitarischen Seins Gottes"; und (c) „die Frage nach dem ontologischen und erkenntnistheoretischen Verhältnis von Gottes trinitarischem Sein und trinitarischem Handeln" (213).

Den Hinweis des Patriarchen auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa, daß man von den Aussagen der 318 Väter „nichts wegnehme(n) noch etwas hinzusetze(n)" darf, beantworten die Tübinger mit der Feststellung, daß das Konzil von Nizäa gar nichts über den Ausgang des Geistes gesagt hat (ebd.). So wird die Frage zu einer Frage über den Inhalt. Die Position der Tübinger ist sehr deutlich: Sie beziehen sich auf die Aussage der Hl. Schrift (de processione Spiritus sancti non quaerimus, quid sit a ratione alienum, sed potius, quid sacrae literae doceant, aut reiiciant (215). Und sie „ziehen Schlüsse aus den biblischen Berichten, nämlich Schlüsse vom Handeln Gottes auf sein Sein" (216), d.h. sie begründen „ihre Auffassung vom Hervorgang des Geistes aus dessen ökonomischer Stellung" (219). Die Tübinger bleiben auf der Linie der westlichen Theologie. Bei ihnen gibt es auch eine Auseinandersetzung mit der Argumentation des Patriarchen (vgl. 218) im Sinne einer Gegenantwort auf die vom Patriarchen vorgebrachten Aussagen, aber ihre Grundargumentation weist auf die Verbindung zwischen Ökonomie und innertrinitarischem Sein Gottes hin. Der Patriarch verwendet neben den auf östlicher Seite traditionellen Argumenten gegen das Filioque auch einmal eine Argumentation im Rahmen der palamitischen Energienlehre. Die Tübinger wußten damit nichts anzufangen (222).

Die zweite Streitfrage wird von W. unter dem Titel „Das Heil und das Individuum" behandelt: Die Tübinger gliedern die Problematik „im Anschluß an die Kommentare des Patriarchen zu CA 4 -6 und CA 18 unter den Stichworten ‚freier Wille' und ‚Glaube und gute Werke'; sie verfassen in ihrer ersten und zweiten Antwort je ein Kap. zu diesen beiden Punkten, der Patriarch tut in seinem zweiten Schreiben dasselbe, erörtert die anstehenden Fragen in seinem letzten Beitrag aber nur noch unter dem Aspekt der Willensfreiheit, worin ihm die Tübinger in ihrer abschließenden Antwort folgen" (223). Das Gewicht des Themas war auf beiden Seiten verschieden: für den Patriarchen handelt es sich „um eine Frage unter anderen", auch wenn sie für ihn wichtig war; für die Tübinger dagegen handelt es sich „um den Punkt, von dem her die Weichen all ihrer Aussagen gestellt werden", da es um die Rechtfertigungslehre geht, die für sie „als zentraler Inhalt der Schrift gilt" (ebd.).

W. bemerkt einerseits die Schwierigkeiten, die bei der Übersetzung der westlichen Begriffe ins Griechische entstehen: justificatio/dikaiopoiia; satisfactio/hikanopoiia usw. (225f.), und andererseits die Tatsache, daß die „Frage des Rechtseins vor Gott" zwar in der griechischen Kirche thematisiert wurde, „doch sie wurde nicht zum Brennpunkt sei es der Theologie als ganzer, sei es des Verständnisses der Buße" (225).

Hier stellt sich eine wichtige Frage auf patristischer Ebene, und zwar, inwieweit die Lehre der griechischen Kirchenväter und die des Augustinus grundsätzlich vereinbar sind. Die Antwort der Vf.in lautet: „der Kirchenvater [Augustinus] trat de facto auch in Gegensatz zur Theologie des Ostens, insofern diese in wesentlichen Zügen an der voraugustinischen Sicht festhielt" (228).

Die Probleme, die sich ergeben, analysiert W. in zwei Unterpunkten: a) Von der Freiheit des Willens (232ff.); b) Glaube, Gnade, und gute Werke (241ff.).

W. stellt fest, daß es für den Patriarchen, obwohl er „die Macht der Sünde mehr oder weniger stark (je nach Kontext) betont", „keinen Zweifel daran (gibt), daß eine Instanz im Menschen ihr nicht unterliegt: der Wille" (235; vgl. auch ff.). M.E. steht der Patriarch mit seinen Aussagen in deutlicher Kontinuität mit der Lehre der griechischen Kirchenväter, konkret mit ihrem Synergismus (vgl. die Fußnoten der S. 230f.). Hier stellt sich die ökumenische Frage, ob die Hervorhebung der Sünde (Erbsünde) von seiten der Reformation nicht die aktive Mitwirkung des Menschen unter der Wirkung der Gnade vernachlässigt. Ist es nur Zufall, daß der Patriarch der evangelischen Meinung gegenüber den Willen hervorhebt und daß sich auch Trient in seinem Dekret über die Rechtfertigung auf das Thema „liberum arbitrium" bezieht?

Was den Punkt Glaube, Gnade und gute Werke betrifft, stellt W. zuerst das Mißverständnis von seiten des Patriarchen dar: Er „unterstellt... den Tübingern, ihre Position laufe de facto darauf hinaus, daß sie die Notwendigkeit guter Werke leugneten" (241).

Der Patriarch versteht den Glauben als Verpflichtung, „das Glaubensbekenntnis (homologia) anzunehmen", gelegentlich bestimmt er ihn auch als „freimütiges Vertrauen (parhesia) Gott gegenüber", dessen Folge „das Streben nach Vollkommenheit" ist (242). Der Glaube wird der Ausgangspunkt eines menschlichen Prozesses: durch Erziehung, Reinigung, Heilung, Befreiungskampf soll der Christ sich von der Sünde entfernen, Fortschritte in der Liebe und anderen Tugenden machen. So wird er „gottähnlich (homoiosis Theou)" (243). Ohne die Einwirkung Gottes ist der Heiligungsprozeß nicht möglich. Deshalb stellt der Patriarch fest, daß „alle guten Taten auf die Gnade zurück(gingen)" (294). Er fügt hinzu: „Alles steht bei Gott, doch nicht so, daß unsere Willensfreiheit Schaden nähme"; „es steht also bei uns und bei ihm"; „denn wenn es Gnade ist, gerettet zu werden, so ist doch auch der als Urheber (aitios) beteiligt, der durch seine Anstrengungen und seinen Schweiß die Gnade an sich zieht" (244). Solche Formulierungen stellen mit Klarheit dar, warum der Patriarch den freien Willen so stark hervorhebt und hervorheben mußte.

Ihrerseits stellten die Tübinger heraus, daß „Christentum ohne entsprechendes Handeln undenkbar" sei, d.h. ohne gute Werke „könne es keinen echten Glauben geben" (244). Ihnen schien, daß das Kernproblem, nämlich daß die Rechtfertigung Gnade Gottes sei und in diesem Zusammenhang die guten Werke keinen Platz haben, von der griechischen Seite nicht

genügend berücksichtigt wird. „Versuche des Sünders, durch sein eigenes Tun etwas zur Gerechtigkeit vor Gott und damit zum Heil beizutragen, haben in diesem Rahmen keinen Platz" (247). Sehr bemerkenswert ist die Kritik der Tübinger an den Einwänden des Patriarchen gegen ihre Aussagen und die der Confessio Augustana: sie finden es „skandalös", „daß der Christ durch Gesetzeserfüllung gerechtfertigt werde und daß nur der das ewige Leben gewinne, der seine Sünden abbüße" (249). Ihrer Meinung nach ist die griechische Lehre so zu verstehen, als ob „die büßenden Christen zu ‚Teilerlösern' (ex parte aliqua redemptores/ek mèrous tinos lytrotai) neben Christus würden" (ebd.). W. kommentiert: „Die Schärfe dieser Kritik rührt nicht zuletzt daher, daß die Tübinger in den Aussagen des Briefpartners die Position ihres römischen Gegners wiederzufinden meinen, vor allem die scholastische Lehre vom Verdienst der Christen; wo sie es ablehnen, das Handeln des Menschen als Voraussetzung der Annahme durch Gott gelten zu lassen, tun sie das oft mit der Aussage, es gebe keine Verdienste (merita) der Christen, die das Heil begründen könnten" (ebd.).

Handelt es sich um ein Mißverständnis der Tübinger bezüglich der Lehre des Patriarchen? W. beantwortet diese Frage m.E. zu Recht mit einem Nein, denn deren Kritik richtet sich „gegen die Konzeption des Briefpartners selbst", da Jeremias „die Mitwirkung bei diesem Fortschritt als eigenen [menschlichen] Beitrag zum Heil an(sieht)", „obwohl er nicht von Verdiensten spricht" (250f.).

Was den Inhalt betrifft, stellt sich m.E. für die römisch-katholische Theologie deutlich dar, daß Orthodoxie und Katholizismus – selbstverständlich mit Nuancierungen – grundsätzlich übereinstimmen. Und beide Kirchen stellen auch zusammen fest: Die Rechtfertigung ist Gnade Gottes – mit der von Trient verwendeten augustinischen Formulierung – „dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er seine eigenen Geschenke an sie zu ihrem Verdienste werden läßt" (Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 16: DS 1548).

In diesem Teil verwendet W. sehr gute evangelische Literatur über die Patristik. M.E. wäre es hier notwendig gewesen, auch Studien nichtevangelischer Autoren zu verwenden.

Die nächsten beiden von W. behandelten Streitfragen lauten: „3. Das Verhältnis zu den Heiligen und der Umgang mit kirchlichen Bildern" (253-265); 4. „Das Mönchtum" (266-272).

Die Sakramente behandelt die fünfte Streifrage (272-334). Hier sei auf einige wichtige Aspekte hingewiesen. Der Patriarch verwendet die Terminologie der westlichen Scholastik, um die Mysterien zu beschreiben: Form, Materie, Instrumentalursache (273; vgl. auch 173). Die Tübinger ihrerseits geben eine Sakramentendefinition, die der des Patriarchen strukturell entspricht, d.h. „für die Württemberger handelt es sich bei einem Sakrament (auch) um eine Verbindung von Wort und sinnlich wahrnehmbarer Sache, die eine übersinnliche, gnadenhafte Wirklichkeit zugleich bezeichnet und hervorbringt, und zwar kraft der Einsetzung Christi" (276). W. stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Sakramentendefinition für die Abgrenzung der Mysterien bei Jeremias hat. Ihre Antwort: „Aus der Definition des Sakraments ergibt sich in dem zypriotischen Traktat wie in den Schriften der Tübinger eine doppelte Abgrenzung. Die eine betrifft die Zahl – nur bestimmte Riten werden der Defintion gerecht. Die andere betrifft den Vollzug – es läßt sich ein rituelles Minimum festlegen, das nach ihren Kriterien wesentlich und notwendig zu einem Sakrament gehört. Beide Abgrenzungen teilt Jeremias nicht, womit er nicht nur im Gegensatz zu seinen Briefpartnern, sondern auch zu dem von ihm selbst angeführten Traktat, kurz zu einem gemeinwestlichen Zug der Sakramentenlehre steht" (276). D.h. die Sakramentendefinition ist für die Abgrenzung der Mysterien bei Jeremias irrelevant (278).

Bei der Reformation spielt die Sakramentendefinition, vor allem die Einsetzung durch Christus mit den entsprechenden ntl.en Belegen, die entscheidende Rolle, damit bestimmte in der Kirche gefeierte Handlungen als Sakramente bezeichnet werden. Bemerkenswerterweise sprechen die Tübinger nur von zwei Sakramenten: Taufe und Abendmahl, obwohl sie an der Buße festhalten, während CA auch von der Buße als Sakrament spricht (276). „Dieser Beschränkung [bezüglich der Zahl der Sakramente] gilt Jeremias' leidenschaftlicher Protest, sie ist einer der Gründe, die er für den Abbruch der Korrespondenz angibt" (277).

Die Kontroverse zwischen beiden Seiten bezüglich der Myronsalbung zeigt m.E. deutlich die Konzeption des Patriarchen. Der Patriarch begründet die Sakramentalität der Myronsalbung mit Hinweis auf Dionysios Aeropagites als Zeugen der Apostel, d.h. den „biblischen" Dionysios (279). Die Tübinger bemerken mit Recht, daß es sich um keine ntl.e Schrift handelt. Daß die Myronsalbung kein Sakrament ist, „liege [also nach den Tübingern] an ihrem grundlegenden Mangel: Sie ‚habe zur Grundlage kein Wort Gottes, d.h. keinen Einsetzungsbefehl und keine mit ihm verbundene Verheißung' (...), deshalb könne man nicht annehmen, ihr ‚wohne irgendeine Geisteskraft inne' (...)" (291). Wie W. mit Recht bemerkt, ist „das Problem der Myronsalbung durch den Verzicht des Patriarchen auf biblische Verankerung zum konkreten Anwendungsfall des zentralen Kontroversthemas „kirchliche Tradition" geworden (292). Von hier aus sollte die von W. vertretene These über die Rolle der Definition für die Abgrenzung der Sakramentenzahl bezüglich der griechischen Konzeption in Frage gestellt werden. Der Patriarch geht von der Tradition der Kirche aus, d.h. a posteriori. Dort zeigen sich bestimmte kirchliche Handlungen als besonders wichtig. Durch die Tradition der Kirche rechtfertigt der Patriarch die Sakramentalität der Myronsalbung sowie die der Ehe und der Krankensalbung (332-334).

Die Sakramenten-/Mysteriendefinition, die er vom zypriotischen Traktat übernimmt, bietet ihm die Kategorie, in der er die kirchliche Praxis und Tradition beschreiben kann. M.E. wäre Thomas von Aquin nicht auf die Idee gekommen, daß Christus die Firmung als Sakrament „promittendo" eingesetzt hat (Summa theologiae III q. 72 a. 1 ad 1) – gegen andere mittelalterliche Autoren hebt Thomas hervor, daß die Sakramente nur von Christus eingesetzt worden sein können –, wenn er nicht davon ausgegangen wäre, daß die Firmung von der Kirche als Sakrament bezeichnet wird.

Bezüglich der Siebenzahl spielte zweifellos die byzantinische Faszination für die symbolischen Zahlen eine Rolle, da die Zahl Sieben insbesondere an die sieben Geistesgaben in Jes 11,2-4 erinnerte (278). Dieser Parallelismus findet sich bei Jeremias. Hier wäre wünschenswert gewesen, die Schritte dieser Durchsetzung der Siebenzahl bei den Byzantinern schon vor dem Patriarchen zu berücksichtigen.

Das Abendmahl. „Das Abendmahl gehört zu den Themen, bei deren Behandlung ... Mißverständnisse und das Fehlen von Antworten auf gestellte Fragen besonders stark ins Gewicht fallen" (292). Drei Themen werden behandelt: die Realpräsenz, das Azymenproblem und das Abendmahl als Opfer. Bezüglich der Realpräsenz wies der Patriarch zurück, daß die Elemente Brot und Wein erhalten blieben. Stattdessen sprach er von einer Verwandlung (metabàllesthai, metapoieisthai) und von einem Werden (ginesthai) zum Leib und Blut (301). Das Azymenproblem wurde vom Patriarchen als Thema eingebracht, obwohl die CA ihm keine Andeutungen dafür gab. Es handelt sich um eine der Fragen, die die mittelalterlichen Kontroversen zwischen Konstantinopel und Rom über das Abendmahl beherrscht hatten. Auffällig ist die Argumentation des Patriarchen: Da es sich um den wahren Leib Christi handelt, muß man gesäuertes Brot verwenden, da der Herr „nicht sagte: ‚Das ist Ungesäuertes oder ein Bild des Leibes', sondern: ‚Das ist mein Leib'" (299).

Die Diskussion über das Abendmahl als Opfer ist besonders beachtenswert. CA 13 spricht von den Sakramenten, die als Zeichen der Verheißung Gottes an uns zu verstehen sind. Deshalb müssen sie im Glauben empfangen werden. Die griechische Version bringt hier in Übereinstimmung mit CA Variata eine Verwerfung der Lehre vom Meßvollzug ex opere operato vor. Daß die Sakramente auf Glauben zielen und zum fruchtbaren Empfang den Glauben voraussetzen, wird vom Patriarchen bestätigt. Diese Aussage wird von ihm hinsichtlich des Abendmahles erläutert (182). Das ist für ihn Anlaß, seine Konzeption über das Abendmahl darzustellen. Das Abendmahl wird als Anamnese der erhabenen Herablassung Jesu Christi zu uns gefeiert. Im Vergleich mit dem Opfer Noahs wird die versöhnende Wirkung Jesu Christi dargestellt: Sie ist aber viel wirksamer als die des Alten Testamentes, denn hier versöhnt der Sohn Gottes selbst, „indem er für uns geopfert wird" (thyomenos hyper hemon) (294). Der Patriarch fügt einen großen, aber ausgewählten Zitatenschatz verschiedener Kabasilas-Texte hinzu. W. konstatiert, daß der Patriarch die meisten und wichtigsten Texte, in denen Kabasilas von Opfer spricht, schlicht ausläßt (294). Er hebt zusammen mit Kabasilas hervor, daß die Teilnehmer der Liturgie das Bild des gesamten Geschickes Christi mit allen Bestandteilen in schönster Ordnung und Harmonie vor Augen haben. W. sieht jedoch einen Unterschied zwischen Kabasilas und dem Patriarchen: Bei Kabasilas stelle „das eucharistische Opfer ein Geschehen (dar), in dem Christus noch in anderer Weise gegenwärtig sei und handle. Auch Jeremias' Zitate lassen das noch durchscheinen. Doch er hält es nicht für nötig, hier eine Abgrenzungslinie zu ziehen... Die Opfervorstellung bildete so wenig die beherrschende Perspektive in seiner [des Patriarchen] Sicht des Abendmahls, daß er sie... weder gegen CA 24 noch gegen die Briefpartner verteidigte" (295).

Die Lehre des Patriarchen kann nur richtig verstanden werden, wenn man zwei seiner Grundaussagen vor Augen hat: (1) „Das Opfer mache Gott gnädig und heilige die Darbringenden so wie jene, für die es dargebracht werde, Lebende und Tote" (ebd.); (2) „Christus selbst (vollzieht) durch das Tun des Priesters, das in sich betrachtet ein bloßes Zeichen darstellt, die Opferhandlung" (ebd.). Ergibt sich nicht aus der ersten Aussage, in der von den Darbringenden im Unterschied zu jenen, für die das Opfer dargebracht wird, gesprochen wird, daß der Patriarch eine Aktivität der Kirche voraussetzt? Die Formulierung von W.: „von der Aktivität der Kirche ist kaum die Rede" (ebd.) scheint mir dem Text des Patriarchen nicht gerecht zu werden. Aber der Patriarch erörtert nicht, „wie es [das Opfer der Liturgie] sich zu dem einmaligen Kreuzopfer Christi verhalten soll" (ebd.). W. hat Recht, wenn sie bemerkt, daß Kabasilas diese Frage behandelt. Zum von W. zitierten Kap. 32 ist auch Kap. 49,15 (PG 477 B) anzuführen, wo Kabasilas die Formulie-

rung der Basilius-Liturgie „Christus ist derjenige, der sich selbst opfert und der geopfert wird", kommentiert.

Die Tübinger verstanden den Patriarchen so, „daß er von einer – wie auch immer zu deutenden – Vergegenwärtigung des einmaligen Geschehens im liturgischen Nachvollzug spreche" (nec magnum illud sacrificium semel in cruce peractum novis adumbrationibus... ecclesiae esse figurandum) (295f.), und sie lehnten eine solche Konzeption ab, weil „auf diese Weise der liturgische Vollzug doch zu einem erneuten Opfer (gerate) (denuo sacrificare)" (ebd.).

Der Patriarch faßte die byzantinische Tradition über die Göttliche Liturgie (das Herrenmahl oder die Messe) als Opfer zusammen, jedoch ohne tief in die Problematik zu gehen, die von der Reformation hervorgehoben wurde. Die Tatsache, daß er bestimmte Formulierungen von N. Kabasilas, die viel mehr der Problematik der Reformation entsprechen, nicht verwendet, ist ein Zeichen dafür.

Die Buße. Beide Seiten stimmen überein, daß „das ganze Leben des Christen wesentlich durch die Haltung und Praxis der Buße bestimmt sein soll", und verstehen darüber hinaus „die Buße im Sinne einer eigenständigen kirchlichen Einrichtung für alle, die nach der Taufe gefallen sind" (305), obwohl die Tübinger sie nicht mit dem Terminus Sakrament bezeichnen. Die Kontroverse stellte sich bezüglich zweier Themen: des Begriffes „Genugtuung" (satisfactio/hikanopoiia) und der Verpflichtung zur Aufzählung aller Sünden in der Beichte (ebd.). De facto handelt es sich um zwei Themen der Kontroverse zwischen der Reformation und dem Katholizismus, und so mußten die Tübinger „die Aussagen ihres Briefpartners als Neuauflage beim westlichen Gegner bekämpfter Lehren verstehen und reagierten demgemäß darauf" (ebd.).

Der Patriarch setzt voraus, daß der Beichtvater ein kirchlicher Amtsträger, d.h. ein geweihter Priester, sein muß (vgl. 314, und Anm. 85).

Der byzantinischen Tradition gemäß hebt er hervor, daß der Beichtvater ein geistlicher Arzt, d.h. jemand sein soll, der sich auf das Geistliche genau verstehe. „Alle Ausführungen über die Buße (sind) bei dem Patriarchen ... von Basileios geprägt und mit Zitaten aus dessen Schriften angefüllt" (307). Das soll nicht erstaunlich erscheinen, da einerseits der Patriarch „als Mönch im Rahmen basilianischer Tradition stand" und da andererseits die monastische Bußdisziplin des Basilius von Kappadokien eine wesentliche Rolle für den Übergang von der ‚kanonischen', zur ‚privaten' Bußdisziplin spielte.

Auffällig ist die Tatsache, daß Jeremias von der Buße in seinem Kommentar zu CA 4 über die Rechtfertigung spricht (S. 169): Gegenüber dem ‚allein durch den Glauben', hebt er hervor, daß der Glaube lebendig sein müsse. Um das zu verdeutlichen, weist er auf die Aussage des großen Basileios über die notwendigen Umkehrschritte von seiten des Büßenden hin: „Die Gnade von oben werde dem nicht zuteil werden, der sich nicht bemüht ..." D.h. die Vergebung wird vom Beichtvater dem Büßenden zugesprochen, „doch nur in ‚Abhängigkeit' vom Gehorsam, vom ethischen Fortschritt des Büßenden" (308). Ist der Begriff Abhängigkeit nicht zu stark, um die Konzeption des Basilius zu beschreiben? Bezüglich der Lossprechung von der Sünde schreibt W.: „Die Art, wie sie zustande kommt, wird näher bestimmt als Erfüllung des Gebetes um Absolution, das der Seelsorger für den Fall der Besserung zugunsten des Beichtkindes an Gott richte. Der geistliche Vater vollzieht also keinen sakramentalen Akt im abendländischen Sinn einer Übermittlung der Vergebung hic et nunc, sondern er verhilft dem Büßenden durch die richtige Diagnose aufgrund der Beichte, durch die Festsetzung der angemessenen Auflage und durch das Gebet dazu, sein Verhältnis zu Gott wieder in Ordnung zu bringen" (308). Ich habe Schwierigkeiten, die Meinung der Vf.in zu akzeptieren. Beachten wir den Text des Patriarchen. In seinem Kommentar zu CA 4 stellt er den lebendigen Glauben dem „allein durch den Glauben" gegenüber. Ein Zitat des Basilius: „Die Gnade von oben wird dem nicht zuteil werden, der sich nicht bemüht", ist für den Patriarchen eine befriedigende Rechtfertigung seiner These. Der vom Patriarchen zitierte Text von Basilius führt weiter aus: „Deshalb wird auch die Macht zu lösen (exousia tou aphiènai) nicht absolut gegeben, sondern im Falle des Gehorsams des Büßenden und seines Einklanges mit dem, der sich um seine Seele bemüht. Denn es ist über dieses geschrieben ... Mt 18,19" (PG 31, 1092 BC).

Die exousia zu vergeben, ist ein klarer Hinweis auf Mt 18,18. Mt 18,19 wird hier zitert, weil in diesem Text von der gemeinsamen Bitte an Gott um Vergebung gesprochen wird.

Ein Vergleich mit dem überlieferten Text des Bußritus zeigt, daß zwei Aspekte in der eigentlichen Absolution dargestellt werden: (1) daß Christus den Aposteln (und deshalb den Amtsträgern) die exousia übermittelt habe, die Sünde zu vergeben; (2) die vom Amtsträger formulierte Bitte darum, daß Gott dem Büßenden seine Sünde vergebe (Goar, Euchologion 536ff.). Diese Bitte entspricht den deprekativen bzw. passiven Formeln für die Sakramentenspendung, wie sie schon in der griechischen Patristik bezeugt werden.

Die Behauptung von W., daß „der geistliche Vater keinen sakramentalen Akt im abendländischen Sinne einer Übermittlung der Vergebung hic et nunc vollzieht" (308), scheint mir wenigstens nuancierungsbedürftig, wenn nicht gar falsch. Dasselbe ist m.M. nach zu halten von der Aussage von W., daß der Patriarch „das Absolutionsgebet auch der allgemeinen Bußinstitution nicht als unmittelbaren Zuspruch der Vergebung" versteht (309).

Daß die byzantinische Konzeption sich von der mittelalterlichen scholastischen unterscheidet, wird oft mit Recht damit begründet, daß die östliche Konzeption von „Epitimien" und nicht von „Genugtuungen" (satisfactio) spricht. Der Patriarch verwendet den Begriff hikanopoiia: „Genugtuungen gehörten zur Buße"; er korrigiert ausdrücklich die Aussage von CA 12, wo die Genugtuungen abgelehnt werden (310). Aber der Begriff „Genugtuungen" bedeutet für ihn nichts anderes als epitimia, d.h. Bußauflagen, die er als medizinales Mittel versteht. „Jeremias' Aussagen über die ‚Genugtuungen' fügen sich also nahtlos ein in seine therapeutische Konzeption von der Buße" (310). W. distanziert sich mit Recht von der Interpretation A. Amatos (Il sacramento della penitenza..., in: Kleronomia 11 (1979) 289-316), nach dessen Meinung Jeremias in den Grundzügen die Bußlehre des Konzils von Trient vertritt (315, Anm. 89).

Das Amt. Im Briefwechsel erscheint das Thema „Amt" oft. Die Württemberger stellen eine Reihe von Gemeinsamkeiten fest: Das Amt sei notwendig für die Gemeinde; man könne es nur ausüben, wenn man rechtmäßig berufen (legitima vocatio) sei usw. Einen expliziten Widerspruch gibt es bezüglich der Frage, ob das Amt ein Mysterium bzw. Sakrament sei oder nicht: der Patriarch bejaht die Frage, während die Württemberger sie verneinen (322). Daß dem Amtsträger als Funktionen die Verkündigung des Evangeliums und das Spenden der Sakramente zukommen, wird von beiden Seiten vertreten, obwohl „die Württemberger jene Funktionen gleich stark betonen", während „der Patriarch vor allem die zweite hervor(hebt)" (324). Der Priester hat nach dem Patriarchen eine instrumentale Funktion, da Christus selbst in den Sakramenten wirkt (324). W. sieht in der Begründung der Bindung von Predigt und Sakrament an das Amt einen Unterschied zwischen dem Patriarchen und den Württembergern, die die Bindung „nicht im Rahmen der Sakramentenlehre [– das wäre der Fall beim Patriarchen –], sondern der Ekklesiologie" begründen (325). Aber kann man die Sakramente anders als ekklesiologisch sehen? Trotzdem muß man W. zugestehen, daß die Perspektive, mit der beide Partner arbeiten, verschieden ist.

W. stellt die wichtige – auch heute noch! – Frage: „Von welchem unter den im Laufe der Geschichte gewachsenen kirchlichen Ämtern sprechen die Briefpartner überhaupt?" (326). Beim Patriarchen ist die Sache sehr deutlich: „Wenn vom Amt die Rede ist, (denkt) (er) primär an das des Bischofs, in ihm also (sieht) (er) das Amt der Kirche in erster Linie repräsentiert; der Priester ist nur abgeleitet und eingeschränkt Träger des in seiner vollkommenen Form bischöflichen Amtes" (327). Die Reformation dagegen sah im Pfarramt das Amt der Kirche (und demgemäß das altkirchliche Bischofsamt) (328). Obwohl die Tübinger dieser Meinung sind, stellen sie erstaunlicherweise fest, „der minister ecclesiae, von dem sie schreiben, entspreche dem, was der Briefpartner unter Priester (sacerdos/hiereus) verstehe" (328). Hier sieht W. „eine Quelle möglicher Mißverständnisse" (331).

Die sechste Streitfrage betrifft die Tradition. „Die unterschiedliche Bedeutung der kirchlichen Tradition (zeigt sich) als die Grunddifferenz zwischen Tübingen und Konstantinopel" durch die gesamte Korrespondenz (334). Die Tübinger sahen in der griechischen Kirche „die Trägerin einer Tradition, die in vielen Punkten evangeliumsgemäßer sei als die Roms" (335). Gerade deshalb hatten sie Interesse am Kontakt mit dem Patriarchen. Sie erklären jedoch die Bibel „zur alleinigen (sola scriptura) Autorität in der Kirche und damit eben auch zum Richter (judex) und Maßstab (regula, norma) der kirchlichen Traditionen" (339). Infolgedessen stellen sie fest: „Verschiedene altkirchliche Synoden, auch ökumenische, hätten Beschlüsse verabschiedet, die mit dem Wort Gottes nicht übereinstimmten" (die Beschlüsse über Heiligenanrufung und Bilderverehrung sind Beispiele dafür); „auch etliche Kirchenväter... hätten gelegentlich Schriftwidriges verkündigt, z.B. die Notwendigkeit der Myronsalbung oder die Abhängigkeit der Rechtfertigung von den guten Werken" (337). Diese Beispiele verdeutlichen die kritische Stellung der Tübinger gegenüber der Tradition. Dieser Position gegenüber „setzt Jeremias voraus, daß die Schriftauslegung der Konzilien und Kirchenväter richtig und normativ sei". Wichtig ist zu bemerken, warum er so denkt, und zwar, mit den Worten der A.: „weil derselbe Geist im Interpretierten wie in den Interpreten wirkt" (341). „Die Tradition als normative

Interpretation der Bibel" sowie die Kirche als „Träger der ‚ungeschriebenen Überlieferung' (agraphos parádosis)" sind die zwei Prinzipien des Patriarchen (342).

Hier spiegelt sich diesselbe Diskussion wider wie zwischen der Reformation und dem Katholizismus. Der Bezug auf die Tradition enthält aber noch eine andere Diskussionsperspektive. Während der Patriarch nur auf die griechischen Kirchenväter hinweist, in dem Sinne, daß „die eigenen Kirchenväter glaubwürdiger und außerdem weit in der Überzahl gegenüber denen der Lateiner (seien)...", bekennen sich die Tübinger zu den lateinischen Vätern, selbstverständlich in dem Sinne, daß sie Zeugnisse und nicht Normen der rechten Verkündigung sind: „jene Westlichen, vor allem Augustin, hätten ungleich ‚vorzüglicher' (exquisitius) geschrieben als die des Ostens" (345).

Teil III behandelt „die Verwendung des Briefwechsels in der Polemik der westlichen Kirchen gegeneinander" (347-398). Das geschieht in drei Schritten: 1. „die Verbreitung der Kenntnis von dem Briefwechsel über den Kreis der Eingeweihten hinaus"; 2. „der Bezug auf die Kontakte ... in der Auseinandersetzung zwischen Reformierten und Lutheranern über das Abendmahl"; 3. „der Briefwechsel als Gegenstand der Polemik in der Auseinandersetzung zwischen lutherischer Reformation und römischer Gegenreformation".

Der dritte Punkt hat eine besondere Bedeutung: Von römischer Seite versuchte man mit verschiedenen Mitteln, Informationen über den Briefwechsel zu bekommen (vgl. 356ff.). „Offenbar hielten die Griechen damals noch ebenso dicht wie die Tübinger"(!), schreibt W. auf S. 357. In der Korrespondenz sah man einen Anschlag auf Rom und in der Kritik des Patriarchen einen Eingriff, den Gott selbst zugunsten seiner Kirche unternommen habe (383).

Verschiedene Autoren nahmen von römischer Seite an der Kontroverse teil. Besondere Berücksichtigung verdient der im Königreich Polen-Litauen lebende Jesuit Socolovius, der die lateinische Ausgabe der ersten Antwort von Jeremias veröffentlichte.

Er stellt fest, die Ablehnung des Patriarchen bedeute, daß die Evangelischen „ohne Verbindung mit einem apostolischen, alten Stuhl" seien, daß sie keine Sukzession nachweisen könnten und daß sie akèphaloi, d.h. „verstümmelte Glieder ohne [kirchliches] Haupt seien" (385). Das bedeutet für ihn, daß die evangelische Seite „nun nicht mehr, wie bisher, Autorität und Zeugnisse der östlichen Kirche für sich mißbrauchen" könne (386). Bemerkenswerterweise verwendet er die Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit der Orthodoxie. Es handelt sich hier „um die klassischen Kontroverspunkte des Filioque, des Primats, der Abendmahlsmaterie, der Konzilszählung usw." (385). Dagegen treten die Punkte, in denen Übereinstimmung zwischen Konstantinopel und Rom gegen die Lutheraner herrscht, weit zurück (ebd.).

Die Ablehnung des Patriarchen wird von verschiedenen römisch-katholischen Polemikern als Bestätigung der römischen Position bezüglich der Punkte, die zwischen Rom und den Lutheranern strittig waren, verstanden – die Lehre vom Primat selbstverständlich ausgenommen. „So werden die Aussagen des Patriarchen zum Anlaß genommen, die klassischen reformatorischen Kontroversthemen abzuhandeln: die Probleme der Rechtfertigung, der Wandlung und des Opfers im Abendmahl, der Verehrung und Anrufung der Heiligen, des Mönchtums, des Amtes, der vollständigen Einzelbeichte, der Satisfaktion usw." (392).

Die Arbeit endet mit einer Reflexion über das Gewicht des Briefwechsels für das gegenwärtige evangelisch-orthodoxe Gespräch (Schluß: 399-406). W. konstatiert, „daß man dem Briefwechsel ein gewisses repräsentatives Gewicht beimaß und beimißt und er nicht einfach als privater Austausch der beteiligten Individuen galt und gilt" (399). Aber die Schriften haben ganz verschiedene Bedeutung, da jede Seite mit einer anderen methodischen Vorstellung arbeitet, wie oben bezüglich der Streitfragen gezeigt wurde (vgl. auch 405).

W. stellt mit Hilfe von sehr weitreichenden Belegen (vgl. die Anmerkungen) die herrschende Meinung unter den orthodoxen Theologen über die Bedeutung der Antworten Jeremias' für die Orthodoxie heute dar. Daß diese Dokumente nicht denselben Rang wie die Aussage der ökumenischen Konzilien haben können, ist ekklesiologisch gesehen selbstverständlich. Verschiedene orthodoxe Theologen (Mesoloras, Androutsos, Michalcescu, Karmiris, Florovsky...) bemerken, daß die Antworten des Patriarchen wie andere orthodoxe Schriften, die später verabschiedet wurden, nur einen „relationalen" Charakter haben, da sie Antworten auf Fragen und Angriffe des Westens sind, und infolgedessen komme ihnen nur „relative, an die Entstehungssituation gebundene Gültigkeit" (Karmiris) zu (400).

Ihrerseits bemerkt W., daß grundsätzlich die „Schreiben [des Patriarchen] als authentischer Ausdruck der orthodoxen Wahrheit gelten" müssen, denn „weitgehend reiht er einfach patristisches Material aneinander" (402).

Zum Abschluß sei bemerkt, daß es sich um eine ausgezeichnete Arbeit handelt, in der die rein historische sowie die dogmengeschichtliche und systematische Methode mit hohem wissenschaftlichen Niveau verwendet werden. Das Gespräch zwischen den Tübingern und Konstantinopel behält m.E. auch heute noch hohe Aktualität für den ökumenischen Dialog. Hier zeigen sich sehr deutlich die Grundprobleme, mit denen der ökumenische Dialog heute konfrontiert ist.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

**Müller,** Bernhard: **Vernunft und Theologie.** Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797). – Regensburg: F. Pustet 1988. 536 S. (Eichstätter Studien NF Bd XXVI) kart. DM 98.–

Stephan Wiest war zu seiner Zeit ein bedeutender Theologe. Eine Untersuchung und Darstellung seines Werkes und seines Denkens ist längst überfällig. Die vorliegende Arbeit sucht den Theologen Wiest unter dem Thema von Vernunft und Theologie zu erfassen. Zweifellos hat Wiest die Vermittlung von Vernunft und Theologie oder von Vernunft und Glaube in der theologischen Arbeit zu seiner Zeit vorangebracht.

Nach einer Einführung über Gegenstand, Zielsetzung, Methode und Gliederung geht der Vf. in einem ersten Teil auf Wiests Lebensgang und die Einordnung in seiner Zeit und seiner Werke ein und fügt den Versuch einer ersten Würdigung bei (21–136). Zur Biographie sind keine neuen Quellen erschlossen und werden keine weiteren Untersuchungen vorgelegt. Das geistige Umfeld wird aus der bekannten Literatur zur Aufklärung zusammengestellt. Sorgfältig sind die Werke erschlossen und aufgelistet. Bisherige Werksverzeichnisse sind ergänzt.

Der zweite Teil spricht „Aspekte des philosophischen Vernunftbegriffes in theologischer Perspektive" (138–240) an. Hier wird vor allem der Vernunftbegriff und das Verständnis von Wissenschaft im Blick auf die Theologie untersucht. Es kommt das Verhältnis zu Wolff und zu Locke zur Sprache. Das Verständnis von Vernunft und Metaphysik wird in einem eigenen Kap. vorgestellt und auf die Gotteslehre bezogen.

Ein dritter Teil handelt über „Offenbarung als Grundprinzip der Theologie und ihr Verhältnis zur Vernunft" (241–391). Ausgehend vom Aufweis der Offenbarung bei Wiest wird seine Sicht des Verhältnisses von Vernunft und Glaube erkundet. Der Vf. verweist eindringlich darauf, daß die Beweisführung für die Offenbarung zunächst unter methodischer Ausklammerung des Glaubens angegangen wird, daß aber der Glaube in diesem Beweis doch andererseits vorausgesetzt wird. In der Glaubensbegründung sieht der Vf. auch im Offenbarungsbegriff eine Spannung und eine Unausgewogenheit in der Sicht des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Ein vierter Teil wendet sich dem „Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Theologie" zu (392–503). Aus den Einleitungswerken zur Dogmatik wird das Verständnis der Theologie als Wissenschaft, die Prinzipien der Theologie, Methode und Erkenntnis und schließlich Gestalt und Einteilung der Theologie vorgestellt. Auch im Verständnis der Theologie sieht der Vf. eine Unausgewogenheit zwischen Philosophie und Theologie und kommt zu dem Schluß, Religionsbegriff und Wissenschaftsbegriff seien zu wenig geklärt. Einerseits soll die Philosophie den Wissenschaftsbegriff und den Religionsbegriff begründen, andererseits darf sie sich nicht der Philosophie verdanken.

Den vier Teilen sind jeweils am Ende eine Zusammenfassung, ein Ausblick oder Anfragen angefügt. Das Ganze schließt mit „Schlußbemerkungen und Ausblick" (504–506). Ein Abkürzungsverzeichnis, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Personenregister sind angefügt.

Bisher lagen Untersuchungen zur Theologie und zum Denken des Zisterziensers Wiest aus Aldersbach nur im Rahmen größerer Untersuchungen vor. So hat die vorliegende Arbeit das Verdienst, einen ersten Zugang zu Wiest geschaffen zu haben. Die Arbeit überzeugt in der Darstellung des Verhältnisses von Wiest zu Wolffscher Philosophie und deren Wissenschaftsverständnis. Ein schwankendes spannungsreiches und von Widersprüchen nicht freies Verständnis von Vernunft und dessen Anwendung in der Theologie wird erarbeitet. Zum andern wird gezeigt, wie Wiest sich Entwicklungstendenzen der Theologie seiner Zeit, „die er als ‚modern' und ‚zeitgerecht' empfindet", öffnet (504). Das Anliegen, Theologie im Denken seiner Zeit zu erschließen, wird gewürdigt.

Die Arbeit ist sehr umfangreich ausgefallen. Der Fortgang der Darstellung wird ständig unterbrochen durch Überlegungen zur Methode, durch Versuche zur Systematisierung und Anfragen an die Theologie Wiests von heutigen Problemen des theologischen Denkens her. Diese systematischen Überlegungen stehen dem Vf. im Erfassen des Denkens Wiests hinderlich entgegen und lassen vor allem in der Darstellung Wiests Denken selbst zu wenig hervortreten. Breit wird immer wieder auf den Hintergrund der Zeit eingegangen. Dabei wird vieles angerissen und ausgebreitet, was einem interessierten Leser dieser Arbeit aus der von M. benützten Literatur bereits bekannt ist. Gearbeitet wurde vorwiegend mit den Bänden der Dogmatik, die sich mit der Glaubensbegründung befassen. Leider wurde nicht untersucht, wie Wiest in

der Darlegung des Glaubensinhaltes an der Überlieferung festhaltend die Vermittlung mit der Vernunft sucht und findet oder nicht findet. So legt man diese umfangreiche Arbeit, die etwas mühsam zu lesen ist, unbefriedigt aus der Hand. Das Verdienst Wiests an einer fortschreitenden Vermittlung von Vernunft und Glaube während der Aufklärungszeit kommt nicht deutlich genug heraus, da zu sehr von späteren Ergebnissen her geurteilt wird.

Passau Philipp Schäfer

**Lessmann**, Thomas: **Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys.** Eine Darstellung. – Stuttgart: Christliches Verlagshaus GmbH 1987. 174 S. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Bd 30) Ppb. DM 10.–

Die vorliegende Studie zur Pneumatologie John Wesleys konzentriert sich auf eine systematische Darstellung anhand vor allem der Primärquellen, die (in Übersetzung) ausführlich zitiert werden. Der Aufbau der Untersuchung folgt dem wesleyanischen „ordo salutis" und basiert auf der (unzweifelbar richtigen) Annahme einer engen Verbindung zwischen Soteriologie und Pneumatologie im wesleyanischen Denken.

Nach einer kurzen Einführung (9–13) ist das erste Kap. dem „Wirken des Heiligen Geistes in der Grundlegung des Glaubens" gewidmet (15–64). Es konzentriert sich auf eine Darstellung wesleyanischer Pneumatologie innerhalb der Lehre der zuvorkommenden, überführenden und rechtfertigenden Gnade. Ein zweites Kap. behandelt „Das Wirken des Heiligen Geistes im christlichen Lebensvollzug in der Vermittlung heiligender Gnade" (65–127). Zur Sprache kommen hier vor allem folgende Themen, deren Verwurzelung in der Pneumatologie aufgezeigt wird: Heiligung als Erneuerung in das Ebenbild Gottes, die Früchte des Geistes als treibende Motive der Heiligung, das Ende der Macht der Sünde, die Gnadenmittel und enthusiastische Erscheinungen im frühen Methodismus. Das sich anschließende dritte Kap. bietet eine „Zusammenfassung" (128–130), wobei aber auch schon den vorangehenden Abschnitten Zusammenfassungen beigegeben sind (im ganzen 11). Im vierten Kap. finden sich eine „Kritik und Würdigung" der dargestellten pneumatologischen Ansätze John Wesleys (131–145); positiv fällt hier vor allem die Einbeziehung neuerer ökumenischer Konsensdokumente in die Diskussion auf. Ein fünftes Kapites bietet das kurz gehaltene „Ergebnis" der Arbeit (145f), das im Aufweis der engen Verknüpfung zwischen Soteriologie und Pneumatologie im wesleyanischen Denken und der daraus folgenden Parallelität der Schwerpunkte zwischen wesleyanischer Soteriologie und Pneumatologie besteht.

Zur Arbeit als ganzer ist folgendes zu sagen: Im deutschsprachigen Raum gab es bis jetzt keine Darstellung der wesleyanischen Pneumatologie; die Behandlung des Themas sowie die Konzentration auf die Primärquellen sind also durchaus gerechtfertigt. Andererseits häufen sich im englischsprachigen Raum Untersuchungen zu diesem Aspekt der Theologie John Wesleys, und man wüßte gerne vom Autor, wie er seine eigene Arbeit innerhalb dieser Wesley-Studien einordnet. Eine weitere Einordnung wäre wünschenswert: Die vorliegende Studie beschränkt sich fast ausschließlich auf eine Darstellung des wesleyanischen Denkens, das dadurch fast wie in einem geschichtlichen Vakuum erscheint. Gerade was die Pneumatologie betrifft, lassen sich aber vielfältige Verbindungslinien zu anderen Traditionen herstellen (deutscher Pietismus und protestantische Orthodoxie, romanische Mystik, u. U. auch die griechische Patristik). Wesley ging ja, innerhalb seiner soteriologischen Konzentration, theologisch durchaus eklektisch vor – was auch die Pneumatologie nicht unberührt läßt. Für die vorliegende Darstellung wären deshalb Einordnungen – sowohl theologiegeschichtlicher als auch forschungsgeschichtlicher Art – hilfreich und notwendig.

Addenda et Corrigenda: Es gibt mindestens vier Diss., die direkt in das hier behandelte Arbeitsgebiet fallen und Erwähnung finden sollten: S. L. Kim, John Wesley's Doctrine of the Witness of the Spirit, or, the Assurance of Salvation, Diss. Southern Baptist Theological Seminary 1932; D. W. Baker, The Theology of the Holy Spirit in the Theology of John Wesley, Master's Thesis, Northwestern University 1953; F. T. Benner, The Immediate Antecedents of the Wesleyan Doctrine of the Witness of the Spirit, Diss. Temple University 1966; N. L. Kettett, John Wesley and the Restoration of the Doctrine of the Holy Spirit to the Church of England in the 18th Century, Diss. Brandeis University 1975. – Zu der Zitierweise der Werke Wesleys ist anzumerken, daß inzwischen eine neue wissenschaftliche Edition im Erscheinen begriffen ist, die berücksichtigt werden muß (so z. B. bei der „Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists", für die sie die erste wissenschaftlich befriedigende Ausgabe bietet). – S. 174 Z. 24: die 13 Bände der Poeticel Works kamen zwischen 1868–1872 heraus.

Durham Teresa Berger

**Loth**, Wilfried: **Katholiken im Kaiserreich.** Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düsseldorf: Droste (1984). 446 S. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd 75) kart. DM 78.–

Im Rahmen der sich inzwischen wieder abschwächenden geschichtswissenschaftlichen Diskussion über den Beitrag des Kaiserreichs zur „deutschen Katastrophe" sind seit Anfang der 70er Jahre auch zahlreiche Studien über den politischen Katholizismus erschienen. Während sich diese Arbeiten Einzelfragen oder bestimmten Regionen zuwandten, ist der Ansatz der vorliegenden Saarbrücker Habil. von 1983 umfassender. Freilich wiederum nicht so global wie der irreführende Titel suggeriert. Denn es handelt sich keineswegs um eine Sozialgeschichte des deutschen Katholizismus zwischen 1871 und 1918, sondern vorwiegend um die Darstellung der Politik der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei in der Zeit Wilhelms II. mit Schwergewicht auf der Kriegs- und Vorkriegszeit. Dieses (ursprünglich weiter gefaßte ?) Thema wird auf breiter archivalischer Grundlage, unter souveräner Beherrschung des Forschungsstands eingehend, doch ohne je die Fragestellung aus den Augen zu verlieren, behandelt. Die allgemeinpolitischen Rahmenbedingungen werden in ausreichendem Maße mitbedacht, erstaunlicherweise aber nicht die von der Entwicklung des Katholizismus gesetzten spezifischen Determinanten. Ebenfalls ist es angesichts der engen politischen, verfassungsrechtlichen und personellen Verzahnung gerade auf dem in der Arbeit zentralen Gebiet der Gesetzgebung ein Manko, daß die Verhältnisse in Preußen kaum Beachtung finden.

L. geht von der These aus, daß das Zentrum in der wilhelminischen Ära eine Schlüsselstellung zwischen den Kräften des status quo und denen der Reform gehabt habe. Von daher ergibt sich die Relevanz des Themas. Denn eine Untersuchung der vom Zentrum im Reich betriebenen Politik muß folglich einen zentralen Stellenwert haben in der geschichtswissenschaftlichen Kontroverse, wie weit es dem wilhelminischen Reich gelungen sei, eine politische Ordnung zu verwirklichen, die einer hochindustrialisierten Nation gemäß war. Dabei haben Autoren, die die Reformunfähigkeit des Kaiserreichs betonten, meist das Zentrum zu den systemstabilisierenden Kräften gerechnet, während die, die dem politischen Katholizismus Spezialuntersuchungen gewidmet haben, dessen Einsatz für Rechtsstaatlichkeit, Sozialpolitik und Parlamentarisierung herausgestrichen. L. kommt nach seiner eingehenden Analyse zu einer beide Thesen verschmelzenden neuen Position.

Von einem sozialgeschichtlichen Ansatz ausgehend macht er vier Gruppierungen aus, die in der Partei bzw. der Reichstagsfraktion um die Macht rangen. Gegen den Versuch des Adels, die Partei mit dem Ausklingen des Kulturkampfes Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre auf regierungskonformen Kurs zu bringen, machten die bürgerlichen Honoratioren aus Mißtrauen gegen die Staatsallmacht und um des eigenen Aufstiegs willen mobil. Sie hatten Erfolg, weil sie die Unterstützung der Populisten (Mittel- und Kleinbürger, Handwerker und Bauern) fanden, die sich gegen den zunehmenden Steuerdruck des Staates infolge verstärkter Rüstung wandten und die die Aversion gegen die alten Eliten einte. Die jetzt den Kurs bestimmenden bürgerlichen Zentrumsführer waren bis 1906 im Kampf gegen Ausnahmegesetze und dem Zwiespalt zwischen den Anforderungen der Weltpolitik und der Weigerung der Basis, deren Kosten zu tragen, zermürbt worden. Sie hatten aber andererseits erfolgreich alle Staatsstreichpläne von oben unterlaufen und das Zentrum endgültig zur unentbehrlichen Stütze der Reichsleitung gemacht.

Den nun erfolgenden Bruch Bülows mit dem Zentrum führt L. originell und von seinem Ansatz her konsequent auf die seit etwa 1900 erkennbare „Demokratisierung" der Partei unter dem Einfluß der Populisten zurück (sozialpolitische Verstöße, verstärkte Besteuerung des Besitzes, Unterstützung der Parlamentarisierung vornehmlich in den Bundesstaaten). Doch war dies alles nur ein Zwischenspiel, da der Bülow-Block ebenso schnell verfiel wie die Allianz von Populisten und Arbeiterschaft im Zentrum an den wirtschaftlichen Gegensätzen infolge der Depression und der während des Zentrums- und Gewerkschaftsstreits aufbrechenden ideologischen Kluft. Den nun wieder unangefochten führenden Bürgerlichen gelang es, im Verein mit Konservativen und vor allem Nationalliberalen die Reichsleitung in Abhängigkeit von der Reichstagsmehrheit zu bringen. Eine Macht, die sie vornehmlich zur Abwehr der wirtschaftlichen und politischen Ansprüche der Massen nutzten, weswegen das Zentrum zur Stütze des „bürgerlichen Klassenstaates" gemacht wird. Ein verfehlter Terminus, da es – wie gezeigt wird – die durch ihn suggerierte Ausbeutung und Entrechtung nicht gegeben hat.

Burgfriedensmentalität und Kriegsbegeisterung, die L. vornehmlich auf die Verlautbarungen der „Kölnischen Volkszeitung" gestützt, zu undifferenziert dem gesamten deutschen Katholizismus unterstellt, haben die bürgerliche Vorherrschaft zunächst stabilisiert. Sie kam erst ins Wanken, als zur Enttäuschung über nicht eingelöste Emanzipationsversprechungen, Verar-

mung und Hunger der Massen kamen. Den Gegensatz zur bisherigen Forschung deutlich akzentuierend, unterstreicht L. unter Mißachtung der militärischen und außenpolitischen Lage, daß das Zentrum sich zur Reform des preußischen Wahlrechts, Parlamentarisierung und Friedensresolution nur durchgerungen habe, um dieser revolutionären Situation zu begegnen. Weil es hier wie auch zuvor stets nur eine widersprüchliche und unaufrichtige Reformpolitik betrieben habe, statt entschieden den liberalen und demokratischen Weg zu gehen, gibt ihm L. eine erhebliche Mitschuld dafür, daß die Gegensätze nicht mehr systemimmanent überwunden werden konnten und der Weimarer Republik in ihrer ganzen Härte als Hypothek hinterlassen wurden.

Der Fortschritt dieser Arbeit gegenüber der bisherigen Forschung liegt darin, daß die Reichspolitik des Zentrums zwischen 1890 und 1918 konsequent sozialgeschichtlich analysiert und am Maßstab der Modernisierung gemessen wird. So gelingt es dem Vf., die bisherige Kenntnis der Zentrumspolitik zu vertiefen, sie stimmig zu deuten und geschlossen darzustellen. In der Stärke liegen aber zugleich die Grenzen der Studie. Die unter der Perspektive der Modernisierung gefällten Urteile mißachten zu leicht die zeitgenössischen Zwangslagen, und die Deutung des Zentrums als reiner Interessenorganisation verkennt dessen spezifische Prägung. Weil die weltanschauliche Substanz der Partei kaum beachtet wird, steht der Vf. ihren kulturpolitischen Anliegen mit einem gewissen Unverständnis gegenüber, greift er in der Deutung des Integralismus als Ausdruck kleinbürgerlicher Ängste und des Gewerkschaftsstreits als Mittel zur Domestizierung der Arbeiterschaft zu kurz, und er muß sich schließlich mehr als einmal verwundert fragen, warum die Arbeiter, deren Ziele zu vorschnell mit denen der sozialdemokratischen Kollegen gleichgesetzt werden, immer noch zur Partei hielten.

Römerberg Karsten Ruppert

**Mansini,** Guy OSB: **What is a dogma?** The Meaning and Truth of Dogma of Edouard Le Roy and His Scholastik Opponents. – Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana 1985. X, 400 S. (Analecta Gregoriana, vol. 239. Series Facultatis Theologiae. Sectio B, n. 80, kart. Lit 55.000 / US-$ 35.–

Es war sicherlich wohlüberlegt, als die Hg. der Theologischen Revue mich um diese Rezension baten. Mehr als zwanzig Jahre ist es nun her, daß ich meine Arbeit an der Sorbonne, die sich auf den Kreis um Loisy beschränkte, veröffentlicht habe (Histoire, Dogme et Critique dans la Crise moderniste, Paris 1962, 696 S). Unvorsichtigerweise kündigte ich einen weiteren Bd an, der im besonderen Edouard Le Roy (1870–1954) zum Gegenstand haben sollte. Wie M. (2) bemerkt, ist er nie erschienen: Gott sei Dank, denn die Arbeit von Dom Mansini erfüllt dieses jugendliche Vorhaben, von dem er mich nun entlastet, auf weite Strecken hin, und das sehr gut.

Die Bibliographie beweist es: in bezug auf die Modernismusstudien ist Le Roy stark vernachlässigt worden. Es finden sich, bis auf einige Artikel, die sich notwendigerweise beschränken müssen, nicht mehr als 2 oder 3 Arbeiten:

T s h i b a n g u , Tharcisse: Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique. – Louvain 1965. (Le Roy nimmt hier nicht mehr als 15 S. ein, jedoch bestimmt er die Anlage des ganzen Buches.)

D u p u i s , Jean: Ed. Le Roy et le problème du miracle au début du XXème siécle. – Sorbonne 1970 (3éme cycle, unveröffentlicht, dem Vf. nicht bekannt, von durchschnittlichem Niveau).

F o k e t , Monique. – Louvain 1981 (M. zitiert nur einen Auszug).

Für diesen Sachverhalt ist ein Umstand, wenn auch nicht bestimmend, so doch von Belang: das Archivmaterial zu Blondel lagert jetzt in Louvain-la-Neuve und ist dort jedem Forscher zugänglich. Die Aufzeichnungen von Le Roy hingegen und die Aufzeichnungen von Thureau-Dangin bleiben vollkommen unzugänglich. Niemandem ist es bisher gelungen, die beiden Familien zu überzeugen.

Vf. untersucht den Kreis um Le Roy ein wenig auf die Weise, wie ich es mit dem Kreis um Loisy gemacht habe. Seinen Informationsstand, seine Methode, seine Deutlichkeit und seine Sachlichkeit kann ich nur bewundern. Die Zeit blinder Polemik und ängstlicher Verbote scheint endgültig vorbei zu sein.

Der erste Teil befaßt sich mit dem Streit, der durch den berühmten Artikel von 1905 „Qu'est-ce qu'un dogme?" hervorgerufen wurde. Der zweite Teil geht zu den Diskussionen über, die unmittelbar darauf folgten: Loisy, Blondel, Laberthonnière. Der dritte Teil untersucht den Dogmenbegriff im Kontext der Philosophie Le Roy's. Der vierte Teil befaßt sich mit seinen zwei bedeutenden scholastischen Gegnern: den Dominikanern Gardeil und Garrigou-Lagrange. Der letzte Teil versucht ein Fazit zu ziehen. Die kurze Schlußfolgerung ist einfach: jeder hat recht unter seinem Gesichtspunkt, jedoch unrecht in seiner Einseitigkeit.

Der große Unbekannte in dieser hervorragenden Arbeit bleibt – man muß dies sagen – die Hauptperson, ihr Innenleben, ihre Bildung und Umgebung. Le Roy, das ist zunächst nicht der Gegensatz von religiöser Erfahrung und theologischen Sätzen. Wenn er Modernist war, dann in einem speziellen Sinne und anders als Loisy. Genauer gesagt: Le Roy ist sicher stets ein sehr orthodoxer und traditioneller Katholik gewesen, ohne Glaubenskrise, ohne Gewissenszweifel und auf selbstverständliche Weise der kirchlichen Autorität untergeordnet. Und nun?

Genau das ist es aber: dieser Katholik war ein L a i e , und er war jemand aus dem universitären Bereich, ein Wissenschaftler, ein Mathematiker, der zum Philosophen wurde. Er war weder Theologe noch Scholastiker, selbst wenn er sich bemühte zu wissen, was auf diesen Gebieten gedacht wurde. Er war weder Historiker noch Exeget, dazu mehr als eine Generation jünger als Loisy und um 9 Jahre jünger als Blondel. Als katholischer Universitätslehrer mußte er ein Gefühl haben für das geistige Klima, das ihn umgab. Er war im 2. Grade l a i k a l , d. h., es handelte sich um ein aufgeklärtes Laientum, das sich vom christlichen Glauben gelöst hatte und ihm kritisch gegenüberstand. Das Problem, das sich ihm zwingend stellte, war ein Problem der r e l i g i ö s e n Kultur. Deshalb ordnete er sich so rasch unter. Er war bereit, für ein Problem bis zum äußersten zu gehen, nicht aber für die Lösung, die er dafür vorschlug. An dieser Stelle macht sich der Verlust der Aufzeichnungen Le Roy's schmerzhaft bemerkbar. Das, was wir besitzen, zeigt uns, daß er 1907 an der Spitze derer war, die Loisy verteidigten: es ging ihm um die gestellten Fragen und die Freiheit wissenschaftlicher Forschung, nicht unbedingt um die vorgeschlagenen Lösungen.

Vor diesem Hintergrund fehlt der vorliegenden Arbeit ein Abschnitt, der sich speziell mit der Verwurzelung Le Roy's im universitären Bereich befaßt. In jenem Artikel von 1905 bilden weder Loisy noch Blondel noch Laberthonnière den hauptsächlichen background. Ähnlich wie die Überlegungen von Blondel in L'A c t i o n (1893) – und doch wieder anders – sind jene von Le Roy bestimmt vom geistigen Zustand der französischen Universität: von ihrem Geist, ihrer Laizität und ihrer bis jetzt nur wenig behandelten Philosophie. Wie Blondel – und doch anders – nimmt Le Roy, im Gefolge von Bergson, teil an der Reaktion gegen den Positivismus: indem sie sich vom Zwang eines strengen Determinismus befreit, betont eine neue Erkenntnistheorie „die Kontingenz der Naturgesetze" und öffnet so einen Weg für die Philosophie der Freiheit.

Alle diese Universitätslehrer, seien sie nun Wissenschaftler oder Philosophen, ja selbst Bergson, sind sich darüber einig, „in den Grenzen der Erfahrung" zu denken. Auch wenn er kritisiert wird, bleibt Kant der unüberschrittene Horizont. Man braucht ihn nicht gelesen zu haben; wenn man nicht Kantianer ist, ist man v o n Kant geprägt, so will es der Zeitgeist. Ich habe dies in einem Kap. von „Critique et mystique" (Paris 1984, Le Centurion), das nach der Arbeit von Dom Mansini erschien, so erklärt: die Definition von Wissenschaft ist von Kant geprägt, ebenso ihre Praxis. Alles, was über diese Definition hinausgeht, wird von der Wissenschaft zurückgewiesen. Dies ist das Herz der „modernistischen Krise" und der Gegenstand so vieler Streitereien. Der K a n t i a n i s m u s der Philosophen ist untrennbar verbunden mit einem in weiten Kreisen geteilten K a n t i a n i s m u s , außerhalb dessen man nur an einen Fideismus verwiesen bleibt. Die Frage, der Le Roy nicht ausweichen kann, ist folgende: wie kann man in einem solchen Geisteszustand Christ, Katholik sein? Damit beschäftigt er sich bis zu seinem letzten Buch, I n t r o d u c t i o n à l ' è t u d e d u p r o b l è m e r e l i g i e u x (1944), unablässig. Er hätte gerne eine „société d'études religieuses" zur Erforschung dieser Fragen ins Leben gerufen, aber die ungünstigen Zeitumstände ließen dies nicht zu.

Zwei Fragen, die damit zusammenhängen, verdienten noch mehr Beachtung. Die Scholastiker sprechen von Analogie, und bald entwickelt sich eine „Apologetik des Zeichens". Loisy, Le Roy und andere haben den Reichtum des Begriffes im Sinne von Symbol sondiert. Warum muß dies der Orthodoxie also als verdächtig erscheinen und wie kann dies jenem Verdacht entgehen? Zweitens: ist es möglich, eine Brücke zu bauen zwischen der historischen Erforschung des Dogmas, wie sie von der biblischen Exegese, der Geschichte der christlichen Ursprünge und des Christentums,

der Geschichte des Dogmas und seiner Entwicklung betrieben wird, und der philosophischen Reflexion über das Dogma? Wenn Loisy sich nicht in den Streit um den Artikel von 1905 eingeschaltet hat, hatte dies sicher Gründe (er sagte, daß er weder Philosoph noch Theologe sei; mit Le Roy war er freundschaftlich verbunden, und da er noch verdächtiger als dieser war, konnte er ihm durch seine Kritik oder sein Lob nur schaden), jedoch lag es vor allem daran, daß er keine Verbindung zwischen dem sah, womit die eine Disziplin und die andere sich beschäftigten.

Somit stellt sich eine zentrale Frage für alle Modernismusstudien. Historisches Denken und wissenschaftliches Denken hatten sich durch den idealistischen Positivismus von Renan und Berthelot angenähert. Die Kritik am Positivismus greift zur Zeit des Modernismus in Frankreich auf die Naturwissenschaften zurück, enthält sich jedoch bis zu den dreißiger Jahren (R. Aron, H. Marrou) der Geschichtswissenschaft. Dieses universitäre Milieu, zu dem Ed. Le Roy gehörte, war keineswegs einheitlich. Worin nun besteht seine kulturelle Einheit jenseits der Besonderheiten der Disziplinen? Hiermit werden wir an die Aufklärung und ihre einzigartige Ausprägung im französischen Laientum zurückverwiesen, ein Prozeß, der je auf dem Boden mit der römischen Kirche ablief.

Paris Emile Poulat

(Aus dem Französischen übersetzt von Martin Gaukesbrink)

**Persona e personalismi.** A cura di A. Pavan e A. Milano. – Napoli: Edizioni Dehoniane (1987). XIV, 466., kart. Lir 34 000

Der vorliegende Bd ist nicht leicht zu kennzeichnen. Es handelt sich um ein Sammelwerk aus dem Umfeld des Internat. Forschungsinstituts J. Maritain und wird doch von einem Vf. (A. Milano) beherrscht, der 280 der 460 S. beisteuert. Es ist ein historischer Materialband und setzt doch systematische Akzente und Wertungen voraus, bisweilen wird gar auf originäre Weise philosophiert. Es geht um Elemente eines theologischen wie philosophischen Personenbegriffs und doch wird auf weite Strecken reine Trinitätstheologie getrieben, weshalb der Zusammenhang zwischen beiden (und erst recht zum christologischen Personbegriff) unklar bleibt. Trotz (oder gerade in) dieser Schwebe ist der Bd äußerst reizvoll und bietet zu vielfacher Reflexion Anlaß. Zunächst ein kurzer Durchgang.

A. Milano bietet eine Geschichte des Personbegriffs auf theologischer und philosophischer Ebene unter primärer Berücksichtigung der Personhaftigkeit Gottes (1–286). Die S. über die Entwicklung von Tertullian über die Kappodozier, Augustin, Boethius bis hin zu Thomas v. Aquin bieten eine verknappte Fassung seines 1984 erschienenen Werkes „Persona in teologia" (444 S.). Dann folgt der weit originellere Teil, eine Darstellung des trinitarischen Gedankens bei den Reformatoren (63–82), den Sozianern und Aufklärern, bes. Locke (83–108), wobei alle Strömungen sich in Kant treffen, dessen Trinitätslehre ‚in den Grenzen der reinen Vernunft' lichtvoll und spannend geschildert wird (108–124). Es folgen Fichte, Schelling und bes. Hegel (125–157), in sehr gedrängter und doch differenzierter und kritisch-wägender Form. Dann Schleiermacher und Barth (163–221), wobei das umfassende Offenbarungsverständnis beider und die Hegelschen Wurzeln des letzteren bes. breit dargelegt werden (203ff). Der Beitrag schließt mit einer Erörterung neuerer Entwürfe in der protestantischen und katholischen Theologie (Brunner, Tillich, Ott, Moltmann, Rahner u. a., alles recht summarisch (221–282) und einer kurzen systematischen Synthese (282–286), die in einer christologischen Perspektive zu zeigen sucht, daß Sinn und Sein von Person sich erst in der Hingabe, Selbstwerdung sich in Selbstschenkung erfüllt und darin Gegenwart des Logos Gottes geschieht. Nur so könne man den Aporien des neuzeitlichen Subjektbegriffs entgehen.

In derselben Linie bewegt sich unter Berücksichtigung von Moltmann, Rahner und Ott der Beitrag von P. Sequeri (Der Personbegriff in der Trinitätslehre, 309–332), der, um den Widersprüchen des traditionellen wie modernen Personbegriffs und der leer in sich kreisenden Diskussion um dessen Klärung zu entgehen, die Ausarbeitung einer Ontologie der Hingabe als Grundvollzug der Freiheit vorschlägt und die Trinitätsoffenbarung als absolute Metapher solcher ekzentrischer und doch reflexer Freiheit und darin als Angebot des Heils verstehen möchte. Damit gelingt ihm auf eindrückliche Weise auch der Einbezug der von ihm sehr originell konzipierten Christologie.

Pannenberg (Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität, 333–348) nimmt noch pointierter die Frage nach der Identität des Subjekts auf, das sich angesichts der Differenz von An- und Für-Sich, Individualität und Sozialität, Rolle und Wesen als kontingent erkennen und auf seine nur eschatologisch erreichbare Identität hin entwerfen muß. In der Wirklichkeit der Trinität findet solche Suche des Menschen Her- und Zukunft, Raum und Matrix, ihre ontologische und eschatologische Gewähr.

V. Melchiorre (Um eine Hermeneutik der Person, 289–308) bietet zu allem bisher Gesagten die philosophischen Grundlagen, insofern er zeigt, daß bereits im Mittelalter die Herausbildung des Personbegriffs auf einem komplizierten Zusammenspiel von Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie und in alldem auf einer Art transzendentaler Phänomenologie beruht, in welcher man das Zugleich von Subsistenz, Ekstasis und Totalität, Eigenstand und Seinseröffnetheit zu verstehen sucht.

A. Rigobello (Die spekulativen Elemente des Personbegriffs im 20. Jh., 349–370) kann zeigen, daß dieser in einer konvergenten Aspiraration von Neuthomismus (Maritain), Phänomenologie (Scheler), französ. Spiritualismus (Bergson, Mounier) und Dialogik gründet. – Der Bd schließt mit historisch-bibliographischen Beiträgen zum Personalismus in Frankreich und Italien (G. Campanini, P. Nepi, J. D. Durand), wobei auch dessen Implikationen und Folgen in der politischen Philosophie (P. Valadier) und das Scheitern aller antipersonalistischen Ideologie (E. Borne) reflektiert werden.

Der Bd ist instruktiv für alle, die sich über den Personalismus in romanischen Ländern und/oder die Grundprobleme einer Definition des Personbegriffs im Blick auf die Trinitätslehre informieren und erste systematische Leitlinien erhalten wollen. Letztere – und nur das sei hier diskutiert – bewegen sich im Feld heutigen Grundkonsenses spekulativer Theologie. Ausgehend von einer allen Vf. notwendig erscheinenden Überwindung eines streng subjektiv gefaßten, vom absoluten oder endlichen Subjekt her konzipierten (Barth, Rahner) wie eines eher naiv kommunikativen (Moltmann) Gottesbegriffs mühen sie sich um die Begründung einer kenotisch-trinitarischen Konzeption von Person wie des Wesens Gottes, um Freiheit und Kommunikation im/zwischen den Menschen, in und zwischen Gott und Menschheit denken und bewähren zu können.

Dazu im folgenden einige kritische Anmerkungen.

Der patristische Teil ist im wesentlichen eine Zusammenfassung einer Monographie des Vf.s, also zusammengestrichen und nicht neu und organisch entworfen. Er teilt somit Stärken und Schwächen jenes Buches, neue Lit. ist nicht wirklich verwertet. Dennoch ist er im Gesamtduktus sinnvoll, auch wenn die Christologie zu wenig eingearbeitet wird und damit der Aspekt der Subsistenz weitgehend wegfällt. Vgl. dazu B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 276ff. Auch in der Darstellung Augustins wäre die Integration trinitarischer, christologischer und anthropologischer Theoreme besser gelungen, wenn Milano die Bemerkungen Studers eingearbeitet hätte (201–224).

Für Thomas fehlt der wichtige Akzent der unmitteilbaren Einmaligkeit und Nicht-Benennbarkeit der Person (S. Th. I 30), dazu muß ergänzend (wie für Richard von St. Viktor und Duns Scotus) der Aufsatz von Melchiorre beigezogen werden. Es wird nur die Linie von Boethius her ausgezogen, was zu wenig ist (56–62).

In bezug auf Hegel hat Milano richtig die Zweideutigkeit von dessen Trinitätskonzeption herausgearbeitet, welche diese einmal als universales Subjekt, das sich im Prozeß der Selbstverwirklichung in seine Momente hinein verändert und so reflektiert, dann als Einheit dreier Personen kennzeichnet, die sich aneinander verlieren und gewinnen (141–157, 203ff). Anstatt aber die Spannung, die doch für die gesamte Geschichte der Trinitätsmetaphysik von Augustin bis Rahner typisch ist, aufzuarbeiten, fällt er in die üblichen Schemata der theologischen Hegel-Kritik: Vermengung innerer und ökonomischer Trinität, Auflösung der Freiheit in die Dialektik des Begriffs, Gottes in das Denken des Subjekts, beider in den Prozeß des Geistes, eine Kritik, die nach Theunissens Metakritik von 1970 nicht mehr so glatt möglich sein sollte und zudem unfruchtbar ist. Für die Lösung des gemeinsamen Problems könnte man daran denken, die Dialektik des Begriffs und des Geistes an die der Liebe (des frühen Hegel) rückzubinden und so zu einer Ontologie der Weggabe der Subjekts an- und füreinander im Geist zu kommen. Von da aus wäre es vielleicht gar möglich, eine transzendental-ontologische Differenz, einen symbolischen Spielraum zwischen absolutem, objektivem und subjektivem Geist, An-sich und Für-sich, Subjekt und Anderem, Gegenwart und eschatologischer Erfüllung offenzuhalten. Für dergleichen gegenseitige Korrektur und Hilfe zwischen Theologie und Hegel ist die Zeit mehr als reif. Pannenberg ist da einer der wenigen, der Hegel in dieser Richtung hilfreich weitergedacht hat. Damit wäre auch einer allzu naiven Fassung des Hingabecharakters der trinitarischen wie zwischenmenschlichen Vollzüge gewehrt, die in der neueren Theologie allgegenwärtig ist (Ansätze dazu 282ff). Dieser überstrapazierte Begriff der Selbsthingabe taugt ontologisch wie psychologisch nur, wenn er mit den Prinzipien reflexiver und sich erwirkender Freiheit (Sequeri) und der Geschichte einer im Geist vermittelten Identität und Integration verbunden wird (Pannenberg).

Dazu fehlt es – und das ist bei allem Ertrag die erstaunlichste Lücke – immer noch an einer sauberen zugleich phänomenologischen, transzendental-ontologischen und dialogischen Erhellung der Wirklichkeit von Person, die ein Höchstmaß an philosophischen und psychologischen Errungenschaften neuzeitlicher Forschung einzubehalten und trinitätstheologisch zu reflektieren vermöchte. Im allgemeinen beschränkt sich die Diskussion auf eine viel zu formale Erörterung des Personbegriffs und arbeitet mit unbewiesenen Behauptungen, was man heute noch (oder nicht mehr) Person nennen könnte etc. (so noch bei Rahner, Barth,

Moltmann etc.). Allein die gegensätzliche Bewertung des Verhältnisses von Person- und Subjektbegriff bei Sequeri (325) und Pannenberg (346), einmal wird man als Subjekt geboren und erst im Laufe der Freiheitsgeschichte zur Person, dann heißt es terminologisch genau umgekehrt) zeigt die ganze Verwirrung. Schlimme Folgen zeitigt dieser Grundmangel für die einfachsten (vom Rez. in der MtHZ 35, 1984, 245ff und im Buch ‚Neuzeit und Offenbarung', Roma 1986, 17ff, 271ff gestellten und einer ersten Lösung zugeführten) Fragen der Trinitätslehre und des christlichen Gottesbildes. Ob Gott ein Subjekt oder dreipersönlich ist, inwieweit die Natur geistig-reflexiv und/oder wirhaft und die drei Personen reflexiv oder nur korrelativ oder gar nur als Entfaltungsweise einer Geistdialektik zu verstehen sind, alle diese Fragen werden zwar akademisch erörtert, aber dann doch im Nebeneinander der sich ausschließenden (und höchst ergänzungsbedürftigen) Entwürfe stehengelassen und mit einem allzu schnellen Hinweis auf die ekstatische Struktur der Liebe etc. überdeckt. Wie man Rahner und Barth einerseits, Moltmann andererseits (oder die zwei Seiten der Hegelschen Spekulation) versöhnen könne, wird nicht gezeigt. In unserem Bd fehlen dafür zwei Hauptzeugen für eine solche Lösung, nämlich H. U. von Balthasar und E. Jüngel, auch der Entwurf H. Mühlens wird zu kurz abgetan. Von ihrem Miteinander wäre auf Dauer der Entwurf einer trinitarischen Ontologie zu erwarten, hier müßte die systematische Reflexion einsetzen, von einem Dienst an einem verantwortbaren Gottesbild am Ende der Neuzeit gar nicht zu reden.

Der vorliegende Bd hat zu einem solchen Gespräch wesentliches Material bereitgestellt und denkt in die zur Lösung notwendige Richtung. Außerdem dürfte hier einer der vollständigsten Überblicke zur Geschichte und Problematik des theologischen Personbegriffs in der Neuzeit vorliegen, nebst einer Einführung in den Personalismus in Frankreich und Italien, die dem deutschen Leser nur willkommen sein kann. Insgesamt also ein verdienstvolles und in vieler Hinsicht beachtenswertes Unternehmen, dessen angekündigte Fortsetzung man mit einiger Spannung erwarten darf.

Gerleve/Rom Elmar Salmann OSB

**Rücker**, Heribert: **„Afrikanische Theologie"**. Darstellung und Dialog. Innsbruck, Wien: Tyrolia 1985. 271 S. Innsbrucker Theologische Studien, Bd 14) kart. DM 58.–

Die außerabendländische Welt will, so hört man vielerorts, auch im kirchlichen Raum nicht länger in einer Zuschauerrolle verharren. Wenn die Katholizität der ungeteilten Kirche nach den Worten des Vaticanum II sich in der einträchtigen Vielfalt in besonders hellem Licht zeigt (LG 23), dann gehört es schon zur theologischen Aufgabe jeder Ortskirche, dieses Licht durch die Entfaltung der eigenen Identität immer heller werden zu lassen.

Bei der vorliegenden Arbeit, die als theologische Diss. von der Abteilung für Kath. Theol. der Ruhr-Univ. Bochum angenommen wurde, geht es dem Vf. darum, eine Zusammenschau Afrikanischer Theologie anzubieten und einen Anstoß zum Dialog, besser gesagt, zur Diskussion über neue theologische Paradigmen im afrikanischen Kontext zu geben. Der Vf. teilt seine Studie in vier Kap. auf.

Unter der Überschrift „Afrikanische Theologie als Allegorie" wird im 1. Kap. an die Anfänge einer „Afrikanisierung" im Rahmen der Missionarstheologie und an die ersten Ansätze von afrikanischen Theologien erinnert, die teils an die missionarstheologischen Versuche anschließen und teils in Opposition dazu stehen.

Die Diskussion über den richtigen Weg dreht sich hier vorwiegend um den Begriff bzw. die Theorie der „Anpassung", in deren Rahmen das Problem einer kulturellen Überfremdung der christlichen Botschaft und des Afrikaners aufgrund der Europäisierung des Christentums gelöst werden soll. Die besondere Fragestellung bei diesen ersten Anläufen hat eine theologische Grundsatzdiskussion bedauerlicherweise in den Hintergrund verdrängt zugunsten einer kulturellen Auseinandersetzung (33). Wird „Afrikanisierung" der christlichen Botschaft von Missionaren und auch von einigen Afrikanern zunächst als Anpassung an die afrikanischen Verhältnisse verstanden, wobei den Einwirkungen westlicher Kultur, die vieles wertvolle Einheimische in den Schatten gestellt haben, ein Ende zu setzen ist, so entflammt bald darauf eine leidenschaftliche Diskussion darüber, ob Einheit oder Pluralität die Theologie bestimmen soll. Hierbei muß man wohl sagen, daß der Rückgriff auf philosophische Systeme, wobei auch Parmenides, Platon und Hegel ein Tribut abverlangt wird, sich als unglücklich erwiesen und den Rahmen der Diskussion unnötigerweise belastet hat. Der Protest gegen das hierdurch erzeugte Unbehagen hat nicht lange auf sich warten lassen. In diesem Zusammenhang weist der Vf. auf das Manko, d. h. das niedrige Reflexionsniveau eines statischen ethnographischen Ansatzes (65ff) sowie auf das mangelhafte Konzept der Dialektik von Inhalt und Form und folglich der Anpassungstheologie hin: „Durch die Absicht, das Wesen der christlichen Botschaft zu bewahren und nur die äußere Form zu ändern, verdrängt die Anpassung intentionsmäßig das Wesen der afrikanischen Traditionen und ist nur an deren äußerem Phänomen interessiert. Der afrikanischen Kultur wird ein bloß didaktischer Wert beigemessen, gemäß ihrer Brauchbarkeit als Träger für den neuen Inhalt. Anpassung besteht aus Übernahme von (afrikanischem) Unwesentlichem, während das (christliche) Wesentliche nicht angepaßt, sondern rein importiert werden soll" (69f). Anpassung bleibt daher eine bloße Taktik. Und die Frage ist dann berechtigt, ob die Intention selbst von vornherein nicht Unglaubwürdigkeit ist, wenn über die inhaltliche Vermittlung der christlichen Botschaft nicht reflektiert wird, sondern diese nur Bruchstücken afrikanischer Kulturelemente unterschoben wird und sie dann unverständlich bleibt und dem Folklorismus Vorschub leistet. Der Versuch zur Überwindung der theologischen Schwäche dieser ersten Ansätze liefert das Motiv für eine neue Fragestellung im afrikanischen Kontext.

Im 2. Kap. befaßt R. mit dem „Afrikanischen Realismus". Darunter versteht der Vf. die traditionelle afrikanische Denkweise, die er vor allem mit dem Begriff „Symbol" als Strukturprinzip auszumachen versucht. Das Symbol zeigt nicht nur die Grenze der Rationalität, sondern es ist die Sprache der Wirklichkeit als Ganzheit von Sichtbarem und Unsichtbarem.

Gerade diese ganzheitliche Betrachtungsweise ist im religiösen Denken des Afrikaners besonders wichtig. Die Erfahrung der sichtbaren Wirklichkeit verdankt ihre Konsistenz der Überzeugung des Afrikaners, daß sie letztlich eine Begegnung mit dem letzten Grund aller Dinge ist. Die Wirklichkeit der sichtbaren Welt weist nicht auf sich selbst zurück, sondern über sich hinaus. In diesem Sinne versteht sich der Satz, daß die Welt Symbol Gottes ist. Das Symbol ist nicht identifizierend, gleichwohl ermöglicht es ein Reden, das zum Ziel hat, den Umgang mit der Wirklichkeit als Umgang mit Gott auszuweisen, dessen Präsenz in der Welt als überströmende Fülle einzig und allein verehrt wird. Der afrikanische „Gott ist so selbstverständlich, wie dies dem lebensfreudigen Menschen ein Ja zum Leben ist" (135).

Vor allem die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK), mit denen sich der Vf. im 3. Kap. („Symbolische Theologie") beschäftigt, haben vom afrikanischen Symbolbegriff her eine entsprechende Glaubenspraxis entwickelt, auch wenn die zugrundeliegende theologische Reflexion als noch nicht voll reif angesehen wird. Trotzdem versucht R. eine theologische Interpretation der Denkwege dieser Kirchen zu liefern, denen andere afrikanische Kirchen wertvolle Anregungen zu verdanken haben.

Nach einer kurzen Darstellung des Phänomens der AUK, deren Zahl etwa mit 6000 angegeben wird, wendet sich R. den zentralen Themen bei diesen Kirchen zu: Einheit von Heilserfahrung und Erfahrung von Heilung, Jesus Christus als Symbol Gottes, Stellenwert des Geistes Gottes, Sakramentenverständnis und Kirchengemeinschaft.

Bei allen diesen Themen spielt neben dem bereis erwähnten Symbolbegriff auch der Begriff „Leben" eine wichtige Rolle. So wird z. B. das in Jesus Christus geschehene Heil nicht nur als Befreiung von der Sünde verstanden, sondern zugleich als umfassendes Heilen, in dem die Begegnung mit Gott geschieht. Als eine solche heilende Präsenz Gottes ist Jesus Christus vor allem Mittler, Retter und Geber des Lebens, ja Immanuel. Insbesondere die Rolle Christi als wahre Vermittlung der göttlichen Wirklichkeit hat den Gedanken der zur Zeit viel diskutierten „Ahnen-Christologie" angeregt, wobei die Ahnen-Figur-Christi, wie die des afrikanischen Ahnen, nicht nur und primär in bezug auf das Menschengeschlecht, sondern vor allem als Weg zu Gott große Bedeutung erlangt.

Im 4. Kap. unternimmt der Vf. den Versuch, die Behandlung des spezifischen Christlichen in der Afrikanischen Theologie darzustellen.

Dabei wird zunächst klargestellt, daß es nicht primär um die Frage des Monotheismus oder Polytheismus geht. Letzterer ist ohnehin aus afrikanischer Sicht nicht in dem Maße zutreffend, wie eine jahrhundertelange Mißdeutung der afrikanischen Religiosität glauben macht. Den Afrikaner interessiert nicht die Frage des Numerus Gottes, sondern die Wirklichkeit Gottes als lebenspendende Relevanz, als eine ihm zugewandte Präsenz, welche als ursprungloser Ursprung aller Dinge Bestand garantiert. Daß damit die Einzigartigkeit des biblischen Gottes nicht eingeholt wird, steht außer Frage. Daher hat es von seiten des Vf.s in diesem Kap., das er mit den Worten „Afrikanische Offenbarungstheologie" überschrieben hat, einer eingehenden Klärung des Begriffs „Offenbarung" bedurft. Die spezifische Qualität des biblischen Verständnisses von Offenbarung berechtigt nicht absolut dazu, anderen Arten des Zugangs zu Gott enthüllenden Charakter abzusprechen. Differenzierung ist zulässig und schmälert nicht die Bedeutung des „Bruches" des biblischen Weges, zumal des „Bruches des Kreuzes", zu allgemeinen religiösen Wegen, deren „Zulässigkeit" erst Augen und Ohren für das Biblische öffnet und spitzt.

Mancher Leser wird in dieser Arbeit eine Fülle von Informationen über afrikanische Weltanschauung und afrikanisches theologisches Denken finden und sich dadurch zum Nachdenken angeregt

fühlen. Er wird aber auch seine Unzufriedenheit über mangelnde Verständnishilfen oder unpräzise Ausführungen in einigen Punkten nicht verbergen können. Etwa die Frage, inwieweit der afrikanische Gott ein personales Verhältnis zur Menschenfamilie und zu den einzelnen Menschen unterhält. Daß Gott für den Afrikaner vor allem Beziehung bedeutet, wird an den vielfältigen Formen des Bezugs Gottes zur Welt in der afrikanischen Vorstellung ablesbar. Hier müßte man auch die personale Beziehung der Menschen untereinander in ihrer ganzen Bedeutung für den Afrikaner ernstnehmen. Diese Beziehung ist nicht nur Sinnbild, sondern sie bedeutet die Konkretisierung – unter den Bedingungen der Menschlichkeit – des personalen Verhältnisses Gottes zu den Menschen. Selbst die sog. Anthropomorphismen sprechen nicht gegen, sondern eher für die Nähe und zugleich für die Unergründlichkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Mysteriums.

Genau dies gilt es auch im Fall der „Ahnen-Christologie" klarzumachen, die mit dem Vorwurf der Funktionalisierung belegt wird. Es muß hingegen klargestellt werden, daß dieser christologische Ansatz nicht in einer „Not" fußt, sei sie auch so noble wie eine Seinsnot. Die Anwendung des Titels „Ahn" auf Christus ergibt sich für den Afrikaner vielmehr aus dem dankbaren Empfangen seiner selbst, in dem jegliche Funktionalisierung des Titels als Mittel für sachfremde Zwecke von vornherein behoben, ja ausgeschlossen ist. Die Person Christi – wie die der Ahnen in der afrikanischen Tradition – steht im Mittelpunkt als diejenige, von der und durch die alles erbeten wird.

Versteht man unter Wahrheit ein Beziehungsgefüge unterschiedlicher Perspektiven, so läßt sich das Mysterium freilich nicht in eine einzige Formel zusammenfassen. Jede Einzelaussage steht daher notwendigerweise im fruchtbaren Spannungsverhältnis zu anderen Einzelaussagen über das Mysterium. Wichtig aber ist die Gewißheit des Zusammenstrebens auf eine gemeinsame Mitte hin. „Christus als Ahn", diese Bezeichnung steht für eine formale Bestimmung unverkürzter Weite, d. h. für eine inhaltliche Aneignungsoffenheit im Horizont einer personalen Begegnung und Annahme des geheimnisvollen „Universale Concretum". Dieses läßt sich selbstverständlich von der afrikanischen Ahnenvorstellung nicht ableiten. Die Dominanz der Schrift bleibt unangetastet.

Auch wenn in den erwähnten und anderen Punkten der Arbeit genauere Formulierungen und Diferenzierungen wünschenswert gewesen wären, so hat R. mit dem vorliegenden Bd einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der afrikanischen Gedankenwelt geleistet. Besonders wertvoll ist auch die umfangreiche und sorgfältig nach Sachgebieten aufgeteilte Bibliographie, die zur weiterführenden Beschäftigung mit den behandelten Themen anregt.

Münster Kossi J. Tossou

**„Dein leuchtend Angesicht, Maria ..."** Das Bild der Mutter Jesu in der Glaubensgeschichte. Hg. v. Wolfgang Beinert und Jürgen Hoeren. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988, 125 S. (Herder Taschenbuch, 1565) kart. DM 7.90

Das Marianische Jahr 1987/88 hat ein beachtliches Interesse an marianischen Fragen wach werden lassen. Das hat auch eine Sendereihe zum Marien-Thema des Südwestfunks gezeigt, die hiermit gedruckt vorliegt. Die Hörerzuschriften wie auch die Nachfrage anderer Sendeanstalten und auch von Verlagen haben die Verantwortlichen zu einer Buchveröffentlichung ermutigt. Die Redaktion der überarbeiteten Beiträge lag in den bewährten Händen von W. Beinert.

Entsprechend der zur Verfügung stehenden Sendezeit und der erzielten Breitenwirkung werden nur die wesentlichen Linien des katholischen Marienbildes skizziert. Wie der Untertitel des Buches schon andeutet, steht die geschichtliche Perspektive im Vordergrund. Die Sprache ist einfach; es ist eine Diktion getroffen worden, die das Thema nicht ohne Atmosphäre zu vermitteln sucht. Erfreulicherweise fehlt jeder distanziert besserwisserische Ton. Die Autoren vermitteln den Eindruck, sich mit der behandelten Thematik identifiziert zu haben.

O. Knoch (9–19) skizziert die Grundlinien des biblischen Marienbildes. Dabei gelten ihm die Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas als Zeugnisse früher urkirchlicher Marienverehrung. In zwei Beiträgen zeichnet W. Beinert das Marienbild der frühen Kirche (20–32) und das des 2. Jahrtausends (33–47). Die Titel, mit denen der Vf. die spezifische Perspektive einfangen möchte, sind interessant und diskussionsbedürftig. „Von Christus zu Maria", als Kennzeichen für den patristischen Zeitraum, und „Durch Maria zu Jesus" als mittelalterliche und neuzeitliche Blickrichtung (39f). Das Anliegen der Reformatoren bezeichnet er als Bemühen, die Gestalt Mariens an die Hl. Schrift zurückzukoppeln, was dann aber faktisch zu einer Abkoppelung geführt habe. Eine katholischerseits einsetzende Übertreibung sei die Folge gewesen. H. Schütte (48–63) hebt die christologischen und ekklesiologischen Akzente des 2. Vatikanums hervor und verfolgt ihre Linien in neuere mariologische Lehrschreiben hinein. M. Mügge (64–75) betrachtet Maria unter ökumenischem Gesichtspunkt. Positive Aussagen bei Luther und die Anerkennung der ersten Konzilien lassen die Referentin das Verbindende sehr deutlich herausstellen. Daß sie bei ihrem Bemühen nicht tastend und ungenau wird, zeigt ihre Stellungnahme zum Thema „Jungfrauengeburt" (72). Die mit der Autorin zu diskutierende Frage ist etwa die nach dem eschatologischen Hintergrund evangelischer Einwände gegen eine aktuelle geistliche Mutterschaft Mariens zu Gunsten der Kirche. Ferner wird man fragen dürfen, ob bei dem Luther des Magnificat-Kommentars der einzelne Gläubige nicht schon so isoliert gesehen wird, daß eine Heilssolidarität der Kirche, und damit auch Mariens und der Heiligen, nicht zum Tragen kommen kann. Diese Fragen wären etwa auch mit W. Beinert zu diskutieren. M. Walter (76–88) berichtet über das Marienbild der Feministischen Theologie. Angesichts deren Methodenunsicherheit stellt er mit Recht die Frage, wie sich etwa der Entwurf von Chr. Mulack biblisch verantworten läßt. Dies gilt auch für die Position von H. Wöller, die die Jungfräulichkeit Mariens nicht christologisch faßt, sondern als Aussage über die Frau und ihre Freiheit von Ideologien und Vorurteilen. W. Beinert (89–97) läßt dann einen Beitrag folgen zum Lob der Mutter Jesu heute. Die betende Hinwendung zu ihr begründet er in einem zweifachen Schritt. Es ist zunächst der Gedanke, daß unser Gebet nach Mariens Vorbild gestaltet sein soll. Die unmittelbare Hinwendung zu ihr mit der Bitte um ihre Fürsprache wird mit dem Hinweis begründet, daß wir uns in die Gemeinschaft der Heiligen ‚hineinbeten' können. Das Büchlein schließt mit einer Reihe (17) von W. Beinert zusammengestellten Mariengebeten. Sie sind gut ausgewählt und, darauf sei hier eigens hingewiesen, mit einem hilfreichen Text eingeleitet.

Insgesamt ist das Büchlein eine empfehlenswerte Veröffentlichung. Es zeigt weiten Kreisen wichtige Linien der katholischen Marienverehrung. Zugleich gibt es Anregungen, sich weiterführend dem Thema zu nähern. Neben den gestellten fachtheologischen Fragen seien zwei formale Anmerkungen gemacht. Chr. Mulack ist ev. (und nicht kath.) Theologin (77). Der Autor der jüngsten Darstellung der Marienlehre Luthers heißt Gorski (126).

Vallendar Franz Courth SAC

**Beinert**, Wolfgang: **Unsere Liebe Frau und die Frauen**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 207 S. (frauenforum) kart. DM 24.80

Der Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert hat mit dem vorliegenden Buch eine interessante (und naheliegende) Verbindung zwischen zwei Bereichen geschaffen, in denen er bereits mit verschiedenen Veröffentlichungen hervorgetreten ist: der Mariologie und der Frauenforschung (erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an das von ihm und H. Petri hg. „Handbuch der Marienkunde", Regensburg 1984 und an den von B. hg. Band „Frauenbefreiung und Kirche", Regensburg 1987). Eine solche Verbindung zwischen Mariologie und Frauenforschung bzw. spezieller auf die Theologie bezogen: der feministischen Theologie ist nicht gänzlich neu; das IV. Kap. des vorliegenden Buches von B. zeichnet unter der Überschrift „Maria in der feministischen Theologie" (111–138) die Verbindungslinien nach. Das Kap. macht deutlich, daß es heutzutage durchaus nicht ungewöhnlich ist, daß feministische Theologinnen sich auch der Mariologie zuwenden – dies nach einer anfänglichen Phase feministischen Desinteresses an Maria, das vor allem durch die Ablehnung der traditionellen Marienlehre hervorgerufen wurde. Daß Theologinnen sich im Licht der feministischen Theologie mariologischen Fragen stellen, ist also durchaus nicht ungewöhnlich – daß ein katholischer Dogmatikprofessor dies tut, ist immer noch eine Ausnahme (leider!) und verdient nicht zuletzt aus diesem Grund besondere Beachtung.

Um das Fazit vorwegzunehmen: B.s Buch besticht sowohl durch die Kompetenz des Autors in mariologischen Fragen als auch durch das Wissen und das Engagement in Fragen der feministischen Theologie. Das Buch als ganzes ist ein Hoffnungszeichen dafür, wie die Anstöße der feministischen Theologie – wenn kompetent aufgenommen und reflektiert – traditionellen Arbeitsgebieten neue Zusammenhänge und Dimensionen erschließen können und erschließen müssen.

Ausgehend von der Beobachtung, daß sich die Marienverehrung und die Achtung vor den Frauen in der Kirche indirekt proportional zueinander zu verhalten scheinen, entwickelt B. sein Thema in fünf Kap.

Das erste Kap. (11–29) hat einführenden Charakter, indem es das dem Buch zugrundeliegende Problem skizziert, eben den Widerspruch zwischen

der Zuwendung der Christen zu Maria und der Abwertung der konkreten Frauen (15f). Dieser Widerspruch wird nicht zuletzt in der Entwicklung der Marienlehre selbst lokalisiert, die Maria immer weniger als *Vorbild* denn als *Hochbild* erscheinen ließ. Die sich an diese Einführung anschließenden Kap. bieten einen geschichtlichen Aufriß der Verbindungslinien zwischen Mariologie und Frauenfrage.

Das zweite Kap. ist dem Marienbild des Neuen Testaments gewidmet (30–64); es nähert sich diesem Bild im Kontext von Anmerkungen zur patriarchalischen Umwelt der Heiligen Schrift und der Haltung Jesu gegenüber Frauen sowie den Frauen in der Urkirche (hilfreich sind hier, wie auch im restlichen Buch, Tabellen und Graphiken, die die Informationen geschickt bündeln). Als marianisches Urbild des Neuen Testaments identifiziert B. das der Jüngerin bzw. der Jüngerschaft – einen ekklesiologischen Begriff, der nicht primär geschlechtsspezifisch gefärbt ist. Auf dieser Grundlage wird dann allerdings die Tatsache bedeutsam, daß dieses Urbild der Jüngerschaft eben eine Frau ist und deshalb gilt, „daß es auf der Ebene des Heiles keine irgendwie geartete Vorrangigkeit des Mannes gibt" (64). B. liest die zentrale Botschaft des Neuen Testaments als radikal frauenfreundliche – dies nicht zuletzt aufgrund der Stellung Marias.

Ein drittes Kap. des Buches zeichnet das Bild von „Maria in der Männerkirche" (65–110). B. weist auf eine ambivalente mariologische Tradition der Kirche hin, in der sich frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte finden (66 Z. 14 muß wohl anstatt „frauenfeindlich" „frauenfreundlich" heißen), die also im Grunde die radikale Frauenfreundlichkeit des Evangeliums nicht zu bewahren wußte. Der Vf. skizziert das „Schwanken zwischen der Anerkennung der Gleichbürtigkeit und der Unterordnung der Frau, zwischen der Treue zur evangelischen Botschaft und der Einbettung in das patriarchalische Kulturmuster" (103f) nach. Dieses Schwanken läßt sich auch in der mariologischen Tradition festmachen: Maria erscheint einerseits als die unerreichbare, idealisierte Frau, von der alle anderen Frauen durch einen tiefen Graben getrennt sind, andererseits als die geschwisterliche Frau im Zentrum der Geschichte Gottes mit den Menschen.

In einem vierten Kap. analysiert B., wie zu Beginn schon erwähnt, die mariologischen Reflexionen in der feministischen Theologie (111–138). Das Kap. bietet eine knappe Einführung in die Anliegen der feministischen Theologie als Ganzer, innerhalb derer dann die unterschiedlichen mariologischen Ansätze situiert werden.

Den Schluß des Buches bildet ein Kap. über „Maria und die theologische Anthropologie" (139–168), dessen Kern Ausführungen über die theologisch-anthropologische Bedeutung der Weiblichkeit Marias darstellen. Als mariologisches Grundprinzip nennt B. die Jüngerschaft Marias (vgl. seine Ausführungen zum neutestamentlichen Marienbild), die Maria zum „signifikanten Zeichen der erfüllten Gottbegegnung des Menschen" macht (153). Ist sie somit Modell des neuen Menschen, so ist nicht zu übersehen, daß dieses Modell weibliche Züge hat. Gerade wenn Maria Modell der Jüngerschaft ist, gilt es, sie neu als „Schwester im Glauben" zu entdecken (ein Marientitel, der gerade in der liturgischen Marienverehrung sicher der Verstärkung bedürfte. Angemerkt sei hier, daß der liturgische Bereich bei B. fast vollständig ausfällt; die Stichworte „Liturgie" und „Gottesdienst" finden sich im Register nicht).

In einem kurzen Epilog geht der Vf. noch auf das päpstliche Schreiben „Mulieris dignitatem" ein, um dann im letzten Satz des Buches noch einmal den eigentlichen Impetus seiner Gedanken zusammenzufassen: „Eine kirchlich voll entfaltete Mariologie auf ekklesiologisch-anthropologischem Hintergrund würde zum Ende des Patriarchalismus in der Kirche führen" (173).

Das Buch als Ganzes bietet eine Fülle interessanter Ansätze und Gedanken. Vielleicht wichtiger als all die Einzelanstöße ist aber das Buch selber: Es zeigt beispielhaft, wie die feministische Theologie als herausfordernde Dialogpartnerin der traditionellen Theologie ernst zu nehmen und aufzunehmen ist. Dabei werden B.s Ausführungen selbst zu einer Herausforderung: Es sollte nach diesem Buch nicht mehr möglich sein, die Reflexion über „Unsere Liebe Frau" am Kontext „der Frauen" und das heißt ganz konkreter Frauenfragen auch und gerade der heutigen Zeit vorbei zu betreiben. Es bleibt zu hoffen, daß dieses Buch über den Rahmen seines Themas hinaus zum Exemplar wird (um einen marianischen Titel aufzunehmen) für eine Neuorientierung traditioneller theologischer Arbeitsweisen.

Durham Teresa Berger

**Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?** Hg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 216 S. (frauenforum) kart. DM 24.80

Der vorliegende Bd geht auf eine Tagung der Akademie der Diözese Stuttgart-Rottenburg zurück, die in dem von Papst Johannes II. ausgerufenen „Marianischen Jahr" stattfand. Die acht Beiträge der sechs Autorinnen sind aber nicht allein durch diesen Kontext angeregt, sondern situieren sich innerhalb eines neuerwachenden Interesses an der Gestalt Marias und der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Mariologie, wie sie in der feministischen Theologie und in der Frauenforschung überhaupt spürbar geworden sind.

Dabei arbeitet der Bd mit einem speziellen Blickwinkel, wie es das Vorwort (7–11; man wünscht es sich ausführlicher) hervorhebt: „In der Geschichte stand das Bild der Gottesmutter immer in engem Zusammenhang mit der Vorstellung von der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft. Dem soll im vorliegenden Bd nachgegangen werden – mit dem Ziel, Hilfestellungen für die Gegenwart anzubieten" (11).

Die zwei Schwerpunkte des Bd.s liegen auf der theologiegeschichtlichen Ebene einerseits und den Neuansätzen der feministischen Theologie andererseits – ein eigener Beitrag zum Beispiel zu den neutestamentlichen Marienaussagen fehlt. Dies scheint kein reiner Zufall zu sein: Elisabeth Gössmann, eine der Hg. des Bd.s, zeigt in ihrem Beitrag über „Mariologische Thesen in der Feministischen Theologie" (168–179) sehr klar, warum ihr gerade die Verbindung zwischen diesen beiden Ebenen von fundamentaler Bedeutung ist:

„Nur durch eine solide vertikale Achse von theologiegeschichtlicher Frauenforschung (kann) eine sich als feministisch verstehende Theologie auf Dauer Bestand haben und ihre Ziele erreichen" (168). Am Beispiel der mariologischen Entwürfe von Mary Daly und Christa Mulack verweist die Autorin darauf, daß die gegenwärtige feministisch-theologische Mariologie fast ausschließlich die mariologischen Lehren männlicher Theologen anvisiert und kritisiert, während sie die Marientradition der Frauen nicht genügend kennt – womit die feministische Theologie an diesem Punkt selbst einen Beitrag zur Marginalisierung von Frauenwerken leistet.

In ihrem zweiten Beitrag „Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte" (63–85) bietet Elisabeth Gössmann dann ein Beispiel dafür, wie eine differenzierte Aufarbeitung der theologiegeschichtlichen Marientradition aussehen kann. In eine ähnliche Richtung gehen die Beiträge von Margot Schmidt zum Marienbild bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg (86–115) und von Hanna-Barbara Gerl zur Mariologie der Renaissance. Bei aller Unterschiedlichkeit machen die drei genannten theologiegeschichtlichen Beiträge deutlich, daß eine Schlußfolgerung eines früheren Artikel des Buches zumindest nicht für die ganze Theologiegeschichte ohne Schwierigkeiten anzuwenden ist: Anne Jensen hatte in ihrem Beitrag zu Vorformen des Marienkultes in der frühen Kirche (36–62) geschrieben: „Deutlich unterschieden werden muß zwischen einer männlich-patriarchal ‚von oben' diktierten und verordneten Mario-Logie ... und einer volkstümlich von unten, gewachsenen Marienverehrung, insbesondere der von Frauen praktizierten" (62). Gössmann selbst spricht in ihrem Beitrag vorsichtiger von einer „bipolaren – um nicht zu sagen: ambivalenten mariologischen Tradition" (79).

Sicher ist, daß am Schnittpunkt von Marientradition und Frauengeschichte noch ein weites Forschungsgebiet offenliegt. Es ist das Verdienst der genannten Beiträge, hier mit den notwendigen differenzierten Detailarbeiten zu beginnen.

Mehr auf die heutige Situation blicken die beiden Beiträge von Herlinde Pissarek-Hudelist über die Chancen und Schwierigkeiten von Marienverehrung und Mariologie in Verkündigung und Katechese (146–167) und über die Mariologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Im letztgenannten Beitrag hätte man sich einen expliziteren Verweis auf das frauen-gerechte Potential der vorrangigen Option für die Armen gewünscht.

Als nämlich erst einmal erkannt und bekannt war, daß die Frauen zu den Ärmsten der Armen in Lateinamerika zählen, mußte die Befreiungstheologie sich aus ihrem ureigensten Anliegen heraus, eben dieser vorrangigen Option für die Armen, mit den Frauen zu solidarisieren beginnen. Pissarek-Hudelist bemerkt allerdings zu Recht, daß relativ wenig Material über Maria aus der Befreiungstheologie bekannt ist. Dies hängt m. E. nicht zuletzt damit zusammen, daß wir viel zu wenig das eigentliche „Lebensmaterial" der Befreiungstheologie kennen und rezipieren, nämlich die hunderte von neuen Liedern und Liederbüchern, Liturgien und Glaubensbekenntnissen, in denen der Glaube und mit denen die Glaubenden in Lateinamerika leben.

Abschließend eine Bemerkung zum ersten Beitrag des Bdes, der von der Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann stammt und zwei wichtige Gebiete miteinander verbindet: die Schrift und die Liturgie der Kirche. Die Autorin untersucht die beiden Texte Spr 8 und Sir 24 in den Lesungen an Marienfesten. Dies ist sicher ein reizvolles Thema, nur fragt man sich, warum die Autorin für ihre Untersuchung ein vorkonziliares Meßbuch heranzieht und zudem nie anmerkt, an welchen Marienfesten welcher Text gelesen wird. Dementsprechend wird auch an keiner Stelle erwähnt, daß Spr 8 auch die alttestamentliche Lesung am Dreifaltigkeitssonntag und Sir 24 die alttestamentliche Lesung am Zwei-

ten Sonntag nach Weihnachten darstellen, wo sie für die Kirche keine mariologischen, dafür aber umso wichtigere trinitarische Bezüge haben. Dies sollte insbesondere angesichts des abschließenden berechtigten Plädoyers der Autorin für den Abbau der einseitigen Männlichkeit der theologischen Symbolik nicht verschwiegen werden. Genau dies leistet die Liturgie ja an diesem Punkt.

Im ganzen bietet der vorliegende Bd eine Sammlung interessanter und wichtiger Einzelbeiträge zu den in der Frauenforschung bzw. der feministischen Theologie neu aufbrechenden Fragen um Maria und die Entwicklung der Mariologie. Man hätte, gerade angesichts der Vielschichtigkeit der Perspektiven, zu Beginn oder am Ende gerne einen Beitrag gesehen, der die gemeinsamen Linien stärker konturiert, die Impulse zusammenfaßt oder die in den Beiträgen thematisierten weiterführenden Fragen bündelt.

Durham Teresa Berger

**Die Kirchen und das Judentum.** Dokumente von 1945–1985. Hg. von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix. – Paderborn/München: Bonifatius-Druckerei/Chr. Kaiser (1988). 746 S., geb. DM 98.–

Endlich liegt der lang erwartete Dokumentenband vor, der ein Quellenwerk ersten Ranges für den weltweiten christlich-jüdischen Dialog darstellt. Der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, und der Stellvertretende Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dr. Hans-Gernot Jung, haben das Vorwort geschrieben, und die beiden Hg. die Einleitung, in der gleich zu Beginn bemerkt wird: „Die hier vorgelegte Dokumentation ist das Ergebnis einer langjährigen gemeinsamen Arbeit der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Die Initiative dazu ging von Oberkirchenrat Wilhelm Gundert aus, dem damals für diese Fragen zuständigen Referenten in der Kirchenkanzlei der EKD, und wurde vom damaligen Vorsitzenden der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums, Auxiliarbischof Karl Flügel, bereitwillig aufgegriffen." Schon hier möchte ich hinzufügen: Ein besonderer Dank gebührt Herrn Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhart von Paderborn, der die Bonifatius-Druckerei als katholischen Verlagspartner gewinnen konnte.

Was enthält dieser Dokumentenband? Alle theologisch relevanten Verlautbarungen der Kirchen zur „Judenfrage" von 1945–1985. Zunächst die katholischen Verlautbarungen, angefangen von der Weihnachtsbotschaft Pius XII. vom 24. Dezember 1949 bis hin zum „Geistlichen Wort" der deutschen Bischöfe vom 8. Mai 1985, jeweils versehen mit einer Einführung von Hans Hermann Henrix, gegliedert nach päpstlichen bzw. vatikanischen Verlautbarungen; Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskommissionen und Bischofskonferenzen sowie Synoden; Verlautbarungen deutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen, Synoden und Gremien. Es folgen die evangelischen Verlautbarungen, jeweils mit einer Einführung von Prof. Rolf Rendtorff, der auch für die Gesamtredaktion des Bandes verantwortlich war, gegliedert nach Ökumenischen Verlautbarungen, Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen, Verlautbarungen aus deutschen Kirchen. Es schließen sich jüdische Verlautbarungen und gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen an. Den Abschluß bildet ein umfangreiches Namen- und Sachregister, erstellt von Johannes Ehmann, das den Inhalt des Dokumentenbandes hervorragend erschließt. Erfreulicherweise wurde auch noch die Ansprache Johannes Paul II. beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 in den Band aufgenommen wie auch das Grußwort an den Papst von Prof. Saban und Prof. Elio Toaff. „Die Drucklegung der Dokumentation wurde ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung seitens des Verbandes der Diözesen Deutschlands und des Kirchenamts der Evangelischen Kirche in Deutschland" (26).

Den Initiatoren und Hg.n dieses umfangreichen Dokumentenwerkes gebührt der Dank aller, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt und interessiert sind. Der Dialog geht weiter und muß weitergehen. Denn: „Die große, die unvermeidliche Frage, die sich der Kirche stellt, ist die der fortdauernden Berufung des jüdischen Volkes, die seiner Bedeutung für die Christen selbst. Es genügt nicht, den Reichtum unseres gemeinsamen Erbes zu entdecken. Ohne etwas von ihrer Originalität zu verlieren, wird die Kirche sich infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich bewußt, daß sie um so mehr erblüht, als sie aus ihrer jüdischen Wurzel lebt. Der dauernde Fortbestand des jüdischen Volkes bedingt für die Kirche nicht nur ein Problem bezüglich der zu verbessernden äußeren Beziehung, sondern auch ein inneres Problem, das ihr eigenes Selbstverständnis berührt" (Roger Kardinal Etchegaray auf der sechsten Vollversammlung der Synode der Bischöfe am 4. Oktober 1983 in Rom).

Passau Franz Mußner

**Harder,** Günther: **Kirche und Israel.** Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis. Eingel. u. hg. v. Peter von der Osten-Sacken unter Mitarbeit v. Richard Scherer. – Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum 1986. 281 S. (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, 7) kart. DM 17.80

Der 1978 verstorbene evangelische Neutestamentler Günther Harder gründete 1960 das Institut Kirche und Judentum an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und leitete es bis 1974. Peter von der Osten-Sacken führt umsichtig in das Werk seines Vorgängers ein (8–18); es folgen dann 14 zum Teil zusammengezogene und unter vereinheitlichende Titel gebrachte Harder-Aufsätze, die das theologische Verhältnis zwischen Judentum und Christentum betreffen. Außerdem findet sich im Buch der Briefwechsel Harders mit Ernst L. Ehrlich zur Frage des Heilsweges (222–245).

H. betrieb nicht nur neutestamentliche Exegese, sondern verfolgte darüber hinaus die Geschichte von Judentum und Christentum bis hin zur Hitlerzeit, ohne dabei seine enge Bindung an die Schrift zu verlieren. Er suchte in der nachbiblischen christlich-jüdischen Geschichte die Bestätigungen und Korrekturen für seine ntl. Thesen und für sein Engagement innerhalb der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Seine Beobachtungen aus dem Studium des Barnabasbriefes (29–34), des Dialogs Justins mit dem Juden Tryphon (34–40), mittelalterlicher Vorkehrungen zu Schutz und Niederdrückung der Juden (40–47) und der Einstellung Martin Luthers zu den Juden (47–59) sind nicht überholt. Ähnliches gilt für seine Forschungen über die zunehmende politische und theologisch-christliche Verstockung in den letzten 150 Jahren dem Judentum gegenüber (68–110). Der Hauptpunkt H. war aber ein neutestamentlich-evangelisch-ökumenischer: Aufgrund von Röm 9-11 darf die Kirche das im Judentum heute noch inkarnierte Israel weder beschädigen noch auslöschen, sonst widersteht sie Gottes Verheißung an Israel und an die Völker. Deshalb stritt H. z. B. gegen ein übertriebenes Sündenbewußtsein speziell auf evangelischer Seite. Der Mensch werde da zu eng als verlorene Kreatur gewertet. Dem stellte er die faszinierende „lebendige Natürlichkeit jüdischer Religiosität" gegenüber (118). Ähnlich warb er um den Abbau des protestantischen Supernaturalismus: „Der jüdische Mensch versteht sich schon als der, der er ist – mit seinem natürlichen Dasein – als von Gott berufen und erwählt. Der evangelische Mensch versteht sich erst als der, den Gott in Wort und Sakrament neu schafft, als von Gott berufen und erwählt". Judenmissionarische Tendenzen und Ideologien bekämpfte er mit Nachdruck. Aus Röm 11,15 ergebe sich, daß die Bekehrung der Juden ein Ereignis sein werde, „das weder auf Mission noch Gespräch zurückgeführt werden kann, es ist nicht eine Lösung der Judenfrage, die menschlichem Bemühen zu verdanken wäre. Es ist schlechthin das Wunder Gottes, es ist die verborgene Zukunft, auf die man hinweisen, über die man aber nicht verfügen kann" (176f).

H. war aber weder Synkretist noch Beschöniger des Judentums. Er nahm immer wieder Paulus gegen Angriffe von jüdischer Seite in Schutz, als ob Paulus am christlichen Totalitätsanspruch schuld sei und als ob das christliche Unvermögen, mit Juden und Judentum umzugehen, auf eine von Paulus arrangierte hellenistische Verfälschung des Judentums zurückgehe (bes. 230–241).

Die Evangelische Kirche Deutschland verdankt H. sehr viel. Er war ein Vordenker der seit ca. 1960 herausgekommenen evangelischen Kirchenerklärungen über Juden und Judentum. Von H. her zeichnen sich Umrisse eines neuen theologischen Denkens ab, das die alte Substitutionstheologie beiseite läßt (172), die jüdische Gesetzesfrömmigkeit positiv beurteilt (196–207), Verständnis für die neue Einwurzelung der Juden im Lande ihrer Väter aufbringt und sich der theologisch-heilsgeschichtlichen Unentbehrlichkeit der Existenz der Juden für das Christentum bewußt ist. Nach H. muß das heutige Gespräch mit den Juden unter dem steten Bewußtsein stehen, daß auch die Jesus als Christus ablehnende Judenschaft „die lebendige Kontinuität mit dem Volke Israel darstellt. Wo man diese Kontinuität ... übersieht, besteht die Gefahr, daß das Alte Testament zu einem schweigenden, nicht mehr die Kirche bewegenden ... Buch wird" (175).

Es hätte dem Buch gut getan, wenn ihm eine kurze H.-Biographie beigefügt worden wäre. Eine Kritik an H. ist schwieriger. Er hat sich nicht mit der Realität des nicht religiösen und atheistischen Judentums auseinandergesetzt, ein Mangel, den auch andere zeitgenössische Dialogiker gegenüber dem Judentum haben. Juden haben religiös und zionistisch zu sein, (nur) dann bieten sie eine Gesprächsbasis! H. warf auch kaum Blicke auf die heutige katholische Kirche (Ausnahme: 125f), obwohl sie für die evangelische Kirche ein ähnliches Problem darstellt wie das Judentum: von der Reformation überholt und doch nicht zurückgeblieben oder gar

verworfen! Christliche Ökumene und jüdischer Dialog sind mehr ineinander verhängt, als es viele evangelische oder katholische Autoren wahrhaben wollen. Diese generelle Kritik kann die Leistung H.s aber nicht hinunterdrücken: Er war eine beispielhafte Gestalt, die mit Sachkompetenz und Engagement Gründe für das moderne jüdisch-christliche Gespräch freilegte. Dank verdient auch Peter von Osten-Sacken, der H. wieder zum Leuchten brachte.

Luzern Clemens Thoma

**Küppers,** Kurt: **Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Bibliographie.** Münster: Aschendorff 1987 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 69); XII, 182 S., kart. DM 44.–

Eine der bleibenden Errungenschaften der liturgischen Erneuerungsbewegung in der Epoche der katholischen Aufklärung mit ihren berechtigten Anliegen nach größerer Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst und dem Eintreten für die Muttersprache in der Liturgie ist die Einführung deutscher Meßgesänge. Erst diesen Bestrebungen des ausgehenden 18. Jh.s verdanken wir „eine planmäßige Förderung des kirchlichen Volksgesanges" (Josef Andreas Jungmann). Die früher als bloße liturgische Randerscheinung geduldeten deutschen Gesänge im Gottesdienst verbreiteten sich im 19. und verstärkt auch im 20. Jh. in den Bistümern der deutschsprachigen Länder. Diese Entwicklung endete vor zwei Jahrzehnten. Erst im Jahre 1967 haben die Anliegen der katholischen Aufklärung, wenn man so will, in der Frage der Stellung des muttersprachlichen Gesanges im Gottesdienst ihren endgültigen Sieg errungen: seit der römischen Instructio de musica in sacra Liturgia vom 5. März 1967 gelten muttersprachliche Kirchenlieder als liturgische Gesänge im vollem Sinn. Diese Kirchenlieder aber befinden sich in aller Regel in den diözesanen Gesangbüchern. Die wiederum enthalten natürlich nicht nur Liedgut. Diözesangesangbücher als autorisierte und von der Bischöflichen Behörde vorgeschriebene Sammlungen gottesdienstlicher Gesänge und Gebete für die Gemeinden eines Bistums regeln im Gefolge der Aufklärungszeit die Teilnahme an der Meßfeier und am Gebet der Kirche. Neben dieser gottesdienstlichen Relevanz sind sie ihrer innersten Bestimmung nach Ausdruck und Darstellung einer den einzelnen Menschen zutiefst formenden Grundeinstellung, der christlichen Frömmigkeit. Ein Diözesangesangbuch hat demnach Bedeutung für das Leben der Kirche wie des einzelnen Gläubigen. In aller Regel bekommt der katholische Christ bei seiner ersten hl. Kommunion ein solches Buch geschenkt und benutzt es ab diesem Zeitpunkt in der Gemeinschaft der Glaubenden beim Gottesdienst. In vielen Fällen ist das Diözesangesangbuch das einzige religiöse Buch einer Familie. Wahrscheinlich wird es häufiger benutzt als jedes andere religiöse Schriftgut einschließlich der Hl. Schrift.

Vor solchem liturgiewissenschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund sind die Diözesangesangbücher des deutschsprachigen Raumes es wert, daß man sich mit ihnen befaßt. Keine Gattung der deutschsprachigen Literatur ist aber bislang von der Forschung so vernachlässigt worden wie die zum Genus der Gebrauchs- und Wegwerfliteratur gerechneten Diözesangesangbücher. Ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben und nur für drei Regionen des deutschen Sprachraumes, für die Erzdiözese Freiburg i. Br. und die Diözese Trier sowie die deutschsprachigen Bistümer der Schweiz, gibt es Gesamtdarstellungen über die Geschichte der dort benützten Diözesangesangbücher. Zu recht erwarteten die Liturgiewissenschaftler daher mit einiger Spannung das Erscheinen der von Kurt Küppers bearbeiteten Gesamtbibliographie der deutschsprachigen Diözesangesangbücher.

Das Buch des Regensburger Privatdozenten gliedert sich in drei Teile.

In einem ersten kürzeren (5–55) wird eine knappe Darstellung der Geschichte der Diözesangesangbücher in chronologischer Reihenfolge geboten. Die zeitliche Spanne reicht dabei von etwa 1815 bis zum Erscheinen des Einheitsgesangbuches „Gotteslob" (1975). Im zweiten umfangreicheren Teil (56–154) werden in 1435 Nummern die einzelnen Diözesangesangbücher bistumsweise aufgelistet, wobei die Regionen, deren Bücher erfaßt wurden, alphabetisch geordnet sind. Dieser Bibliographie folgen vier Anhänge (155–170). Sie haben zum Inhalt die Bibliographien (Nr. 1436–1523) der überregional bedeutsamen Gesangbücher von Heinrich Bone (1813–1893) und Joseph Mohr SJ (1834–1892), eine Übersicht der berücksichtigten Diözesen nach Ländern und Kirchenprovinzen, eine Zuordnung der Gesangbuchtitel nach den Diözesen (z. B. „Laudate" als Diözesangesangbuch der Diözesen Augsburg, Basel, Meissen und Münster, „Orate" für St. Gallen, „Oremus" für Aachen, Fulda und Lüttich) und eine Synchronopse der einzelnen Gesangbuchausgaben. Ein während der Drucklegung erschienener Beitrag von H. Schüling (Katalog einer Sammlung kirchlicher Gesangbücher, Gießen 1985) machte einen Nachtrag (171–173) notwendig, der 101 Ergänzungen zur Hauptbibliographie aufweist. Personen-, Orts- und Sachregister (175–182) runden den handlichen, finanziell erschwinglichen Band ab.

Der größere Teil des ersten Abschnittes (Geschichte) ist der Einführung der Diözesangesangbücher in den deutschsprachigen Ländern (Deutschland, Schweiz, Österreich, Luxemburg, Straßburg, Metz, Lüttich, Böhmen, Mähren, Slowakei, Ungarn, Banat) gewidmet. Er umfaßt 44, durch die unverhältnismäßig hohe Anhäufung von Jahreszahlen nicht einfach zu lesende S.

In einem solch knapp gehaltenen Rahmen kann natürlich eine Darstellung der Geschichte einzelner Diözesangesangbücher nicht mehr als der wohlgemeinte Versuch sein, einige wenige Fakten zu vermitteln. Was etwa auf 21 Zeilen zum Trierer Diözesangesangbuch 1846–1955 geboten wird, ist inzwischen durch eine parallel zu Küppers Darstellung erarbeitete Monographie mit immerhin knapp 500 S. näher ausgearbeitet worden.[1] Erstaunlich häufig kann und muß die Darstellung auf die Amtsblätter der einzelnen Diözesen als Quellen zurückgreifen. Diese Quellengattung, oft ganz übersehen und vernachlässigt, ist vom Autor zu Recht kräftig herangezogen worden. Doch darf darüber hinaus nicht vergessen werden, daß in den Archiven folgender Diözesen z. T. sehr reiches, unausgewertetes Quellenmaterial zur Geschichte des jeweiligen Diözesangesangbuches ruht: Aachen, Bamberg, Eichstätt, Freiburg i. Br., Fulda, Hildesheim, Köln, Limburg, Mainz, Paderborn, Passau, Regensburg und Rottenburg. Selbstverständlich hätte es die Kraft eines einzelnen Autors überfordert, für einen kurzen Abriß der Geschichte der Gesangbücher all diese Materialien zu sichten und einzuarbeiten. Dies bleibt einer immer noch zu schreibenden Gesamtgeschichte der Diözesangesangbücher vorbehalten, die dann auch mehr auf Inhalte dieser Bücher eingehen kann. Etwas störend wirkt, daß S. 14 die von Balthasar Fischer 1956 aufgestellte Behauptung, das „Ehrenbreitsteiner Gesangbuch" sei im Erscheinungsjahr des ersten Trierer Diözesangesangbuches 1846 seit Jahren vergriffen gewesen, kritiklos übernommen wird. Seit Wolfgang Grandjean, Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute (Mainz 1975), 73, weiß man, daß gerade im Jahre 1846 die letzte Ausgabe dieses Vorläufers der offiziellen Trierer Gesangbücher erschien, eine Tatsache, die der Autor S. 145 Bibl. Nr. 1285 dann selbst als Information weitergibt, ohne auf die Widersprüchlichkeit einzugehen.

Ein zweites Kapitel des ersten Abschnittes, Entwicklung der Gesangbücher überschrieben, geht auf fünf S. folgenden Fragen nach: Phasen der Rezeption (bis zum ersten Vaticanum, die Zeit des Cäcilianismus, die Phase der Liturgischen Bewegung, die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis etwa zum Jahre 1957, der Zeitraum zwischen dem Zweiten Vaticanum und dem Erscheinen des „Gotteslob" 1975); Einheitsbestrebungen; fördernde Impulse (etwa infolge von Beschlüssen einzelner Diözesansynoden, von Wechseln auf dem bischöflichen Stuhl u. ä.); Hindernisse (Kulturkampf).

Der Autor dürfte die einzelnen „Wellen" des Erscheinens von Diözesangesangbüchern zutreffend charakterisiert haben. Ein Rest von Unbehagen bleibt, wenn die Einheitsbestrebungen auf einer knappen S. abgehandelt werden. Hätte man die erste deutsche Bischofskonferenz Würzburg 1848, den Namen Heinrich Bone, die Bestrebungen der Bistümer 1925ff nach einheitlichen Gebetstexten nicht wenigstens erwähnen sollen? Bei den „Hindernissen" hätte man wohl auch an dieser Stelle die Erwähnung der politischen Situation nach 1940 in Deutschland erwartet, die relativ massiv auf die Diözesangesangbücher eingewirkt hat.

Der eigentliche Schwerpunkt des Buches und die tatsächlich überragende Leistung liegt im zweiten Abschnitt. Die Bibliographie umfaßt sowohl die Vollausgaben (hier dürfte Vollständigkeit der Titel erreicht worden sein) als auch Teilausgaben (Nachdrucke, vierstimmige Ausgaben, Auszüge, Separata der Gebetsteile, Ausgaben ohne Noten u. ä.) der Diözesangesangbücher. Unberücksichtigt blieben die Militärgesangbücher (wegen einer in Arbeit befindlichen Dissertation zu diesem Gegenstand), die Bücher einzelner kirchlicher Gemeinschaften (z. B. Orden) und auch die Orgelausgaben.

Das Fehlen der Orgelausgaben ist bedauerlich, denn gerade sie zeichnen sich im allgemeinen gegenüber den ein- und vierstimmigen Ausgaben durch ausführliche Quellenangaben zu den einzelnen Liedern aus. Noch mehr aber: aufgrund der geringen Auflagenhöhe (nur etwas mehr als die Anzahl der Pfarreien einer Diözese) waren und sind sie extrem gefährdet, häufig wohl auch in den einzelnen Diözesen bereits verschollen.

Im übrigen gilt zur Bibliographie, daß die eindrucksvolle Leistung des Erfassens, Sichtens und Bewertens der einzelnen Ausga-

[1] Persch, Martin: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie. – Trier: Paulinus 1987. XLVI, 482 S. (Trierer theologische Studien 44).

ben ebenso hohes Lob verdient wie das andere Ruhmesblatt dieser Bibliographie, nämlich die sorgfältige Zusammenstellung der Literatur.

An wichtiger Literatur dürfte nur fehlen: Gustav Bereths, Die Bearbeiter der ersten Auflage des Trierer Diözesangesangbuches aus dem Jahre 1846, in: Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten von Freunden und Bekannten, Trier 1967, 31–37. Wir möchten ferner ergänzend erwähnen Karl Walter, Bausteine zur Geschichte des Kirchengesangs in der Diözese Limburg: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 13 (1898) 28–45, 14 (1899) 61–69, 15 (1900) 17–25 sowie die Rezension des Luxemburger Diözesangesangbuches von 1867 durch Utto Kornmüller in der „Cäcilia" 1868 S. 62–64.

Enttäuscht ist man etwas, daß weder in der Bibliographie noch in der geschichtlichen Darstellung Albert Gereon Steins bedeutendes „Kölnisches Gesangbuch" (1854ff) wenigstens als Vorläufer des im übrigen nie verbindlich vorgeschriebenen ersten Kölner Diözesangesangbuches (1880) gewertet wird. Es erreichte immerhin 26 Auflagen und war in nahezu einer halben Million Exemplaren verbreitet (Clemens Brinkmann, Albert Gereon Stein 1809–1881. Kirchenmusik und Musikerziehung, Köln 1974).

Fehler fand Rez. nur bei zwei Titeln: Bibl. Nr. 787: das Meissener „Laudate" von 1953 heißt richtig „Gebet- und Gesangbuch"; Bibl. Nr. 892: das Münsteraner Gesangbuch von 1949 heißt richtig „Gebetbuch und Gesangbuch". Wer je selbst die Schwierigkeit erfahren hat, die inzwischen selten gewordenen Gesangbuchdrucke des 19. Jahrhunderts ausfindig zu machen, ist dem Autor für die mitgeteilten Bibliotheksstandorte besonders dankbar. Aus eigener leidvoller Erfahrung vermeint Rez. aber den Rat geben zu sollen, in einer etwaigen zweiten Aufl. der Bibliographie ebenfalls die genauen Signaturen anzugeben. Natürlich wird bei den Teilausgaben eine Vollständigkeit in der Aufzählung nie zu erreichen sein. Da wir hoffen und wünschen, daß Küppers für die soeben angeregte zweite Aufl. zahlreiche Informationen aus den einzelnen Bistümern zugehen (werden), an dieser Stelle schon eine Ergänzung: Bibl. Nr. 1295 ist inzwischen aufgetaucht. Der Titel lautet: Lobet den Herrn. Besonderer Abdruck des Gebetbuches für die Diözese Trier zum allgemeinen Gebrauch, Trier 1880 (Exemplar im Besitz des Rez.).

Was die Anhänge anbetrifft, scheinen sie uns von durchaus unterschiedlicher Wertigkeit zu sein.

Die Gesangbücher von Heinrich Bone und Joseph Mohr haben mehr als andere für die Entwicklung der offiziellen Diözesangesangbücher verschiedener Diözesen eine bedeutende Rolle gespielt. Als Literaturangabe sei zusätzlich hingewiesen auf Franz X. Witt, J. Mohr's Gesangbücher: Musica sacra 16 (1883) 129–130. Ob eine Übersicht der berücksichtigten Diözesen nach Ländern und Kirchenprovinzen sowie die Zuordnung von Gesangbuchtiteln zu ihren Diözesen eigens in Anhängen ausgewiesen werden mußten, bleibt eine Ermessensfrage. Schließlich entschlüsseln die vorzüglich gearbeiteten Register beides. Die Synchronopse ist hilf- und lehrreich, wenn auch in der vorliegenden Form etwas mühsam zu handhaben.

Das Erscheinen des Buches war ein ganz dringendes Desiderat. Seinem Vf. gebührt das Verdienst, im bislang beinahe unübersehbaren Mare magnum der deutschsprachigen Diözesangesangbücher einmal erste Ordnung geschaffen zu haben. Darüber hinaus hat er mit seiner Publikation einen gar nicht hoch genug einzuschätzenden Beitrag zur Hymnologie geleistet. Dieser Tochterdisziplin der Liturgiewissenschaft, im katholischen Bereich bislang relativ wenig beachtet, sind nun entscheidende Hilfen geboten. Das Buch von Kurt Küppers wird in hervorragender Weise mit dazu beitragen, daß die Gesang- und Gebetbücher der Diözesen endgültig als eine wichtige Sache betrachtet und von der Liturgiewissenschaft beachtet werden.

Trier Martin Persch

**Mikat**, Paul / **Krause**, Peter / **Kirchhof**, Paul: **Der Schutz von Ehe und Familie**. – Münster: Aschendorff 1986. 179 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Begründet von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Hg. von Heiner Marré und Johannes Stüting, 21, kart. DM 30.–

Dieser 21. Bd der „Essener Gespräche" bringt die drei Referate des Gespräches vom 10. und 11. März 1986 sowie die daran anschließenden Diskussionen, Angaben über weitere Veröffentlichungen der Referenten und die Namen und Adressen der Redner.

Die Referate von Peter Krause (Ehe und Familie im sozialen Sicherungssystem) und Paul Kirchhof (Ehe und Familie im staatlichen und kirchlichen Steuerrecht) informieren fundiert und zugleich tendenzweisend über die Situation der Ehe und Familie in der Sozial- und Rechtswirklichkeit der Bundesrepublik. Besonderer Aufmerksamkeit ist das Referat von Paul Mikat (Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses) wert. Mikat weiß die Beobachtung einer zunehmenden Distanz der praktizierten Lebensweisen von den traditionellen Vorgaben des abendländischen, vor allem kirchlichen Ehebildes tiefer zu deuten denn als bloße Verfallserscheinung. Auf dem Hintergrund einer tiefgehenden Entwicklungsanalyse erklärt er den Prozeß wachsender Humanisierung der Ehe, positiver Subjektwerdung der Ehegatten und kann so das abendländische Eheverständnis als kulturellen Gewinn darstellen, den zu schützen das staatliche Recht nicht nur befugt, sondern aufgerufen ist, den zu verteidigen aber gerade auch Aufgabe der Kirche bleibt. Mikat beschränkt sich nicht auf die Warnung vor schnellebiger Anpassung an modische Zeitströmungen, sondern ordnet die überlieferten Werte so ein, daß sie als Richtschnur auch für die Zukunft überzeugend sichtbar werden.

Münster Klaus Lüdicke

**Lotstra**, Hans: **Abortion.** The Catholic Debate in America. - New York: Irvington Publishers, Inc. 1985. 339 S., Lw. US-$ 39,50

Die Diskussion um die sittliche und rechtliche Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs war und ist in den Vereinigten Staaten von Amerika besonders intensiv. Das hängt dort u. a. auch mit der Tatsache zusammen, daß die entsprechenden strafrechtlichen Bestimmungen Sache der einzelnen Staaten sind, es also im Land keine bundeseinheitliche Regelung gibt. Die gegen die Abtreibung gerichtete Position wird vielfach als die katholische apostrophiert. Das ist ungenau, insofern zum einen diese Position noch von anderen christlichen Gruppen geteilt wird, zum anderen innerhalb der katholischen Kirche nicht alle die offizielle Position teilen. Lotstra unternimmt es in seiner an der Alphonsiana in Rom gemachten Arbeit, die innerkatholische Diskussion nachzuzeichnen.

L. betont zunächst mit Recht, daß die sittliche Bewertung der individuellen Handlung und der staatlichen Gesetzgebung voneinander zu trennen sind. Entsprechend enthält sein Buch nach einem einleitenden Kapitel zwei Sektionen: I: Abortion as a Personal Option (27–151); II: Abortion as a Legal Policy (153–308).

In der ersten Sektion gibt L. zunächst einen Überblick über die Lehre der moraltheologischen Handbücher. Dabei untersucht er besonders die Aussagen über den Status des Fötus. Im Anschluß referiert er über die verschiedenen empirischen Argumente zur Frage, ob der Fötus bereits eine Person ist. Dabei ist die Einschätzung der Relevanz und Tragweite der jeweiligen empirischen Argumente ein eigenes Problem, zu dem L. ebenfalls verschiedene Meinungen referiert. Schließlich gehört in dies Kapitel auch die Problematik des Tötungsverbots selber, seiner Differenzierungen, wie sie etwa in der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung sich zeigen; auch hier wird die moraltheologische Diskussion einschließlich neuerer normierungstheoretischer Ansätze referiert.

Sektion II beschäftigt sich mit der strafrechtlichen Problematik des Schwangerschaftsabbruchs, die u. a. die grundsätzlichen Fragen nach dem Verhältnis von Recht und Moral aufwirft. Da es über den Status des Fötus, wie L. aufgezeigt hat, verschiedene Meinungen gibt, stellt sich die Frage, von welcher Voraussetzung der Gesetzgeber auszugehen hat. L. scheint (mit Grisez) der Meinung zu sein, er müsse im Zweifelsfall die Personwürde des Embryo präsumieren. Die Schwierigkeit der katholischen Position bezüglich der strafrechtlichen Regelung bezeichnet L. mit der Alternative: prophetisch oder pragmatisch (232ff). Das bedeutet: Beharrt man ohne Abstriche auf seinem Standpunkt, riskiert man, daß man auf die tatsächliche rechtliche Regelung gar keinen Einfluß hat.

Die kontroverse Diskussion über die verschiedenen Probleme wird von L. detailliert nachgezeichnet und referiert. Der Leser bekommt so einen instruktiven Überblick über die entsprechende Diskussion in Amerika. Die Arbeit beschränkt sich freilich auch im wesentlichen aufs Referieren. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen, eine Prüfung der referierten Argumente, die immerhin von sehr unterschiedlicher Valenz sind, findet praktisch nicht statt. Wer sich selber ein entsprechendes Urteilsvermögen zutraut, findet in L's Arbeit freilich eine komprimierte gut lesbare Information zu der behandelten Thematik.

Paderborn Werner Wolbert

**Schasching**, Johannes: **In Sorge um Entwicklung und Frieden.** Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. – Wien / Düsseldorf: Europaverlag / Patmos 1988. 192 S., kart.

**Korff**, Wilhelm / **Baumgartner**, Alois: **Solidarität** – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Kommentar zur Enzyklika. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 138 S., kart.

J. Schasching, langjähriger Prof. für Soziallehre und Soziologie zuerst in Innsbruck und dann an der Gregoriana in Rom, legt

seinen Kommentar zur letzten Sozialenzyklika Johannes Paul II. im Auftrag der Sozialakademie Österreichs vor. Der darin abgedruckte Text der Enzyklika ist durch Sachregister und Schlagwort-Titel an den Seitenverzeichnissen besonders gut gestaltet. „In Sorge um Entwicklung und Frieden" erinnert als interpretierende Übersetzung des Enzykliken-Namens an zwei Vorgänger-Rundschreiben, nämlich an „Pacem in terris" von Johannes XXIII. von 1963 und an „Populorum progressio" von Paul VI., zu deren 20-jährigem Jubiläum die neue Verlautbarung Ende letzten Jahres erschien. Ihre Ordnung in der Gesamttradition der Soziallehre zu zeigen, scheint denn auch ein besonderes Anliegen des ausdrücklich sehr textbezogenen Kommentars von Schasching zu sein.

Ausgehend von „Populorum progressio" wird zunächst auf die Beschreibung der aktuellen Gesellschaft eingegangen. Es wird herausgestellt, daß diese Beschreibung ausdrücklich keine umfassende Analyse sein will, sondern Schwerpunkte zu einer theologisch kritischen Reflexion bereitstellt. Dazu wird der personal umfassende Begriff von Entwicklung erläutert und vor allem der der Katholischen Soziallehre eigene, umfassende Begriff von Solidarität (der als solcher freilich in der offiziellen Übersetzung, nicht aber im lateinischen Text verwendet wird) erläutert. Damit wird auch das Leitwort der Enzyklika, Solidarität (und nicht nur Fortschritt wie in „Populorum progessio") sei ein anderes Wort für Frieden, verständlich. Unter dem Titel „Bausteine und Wege" wird schließlich auf einige konkrete Reformansätze der Enzyklika eingegangen, vor allem aber die Forderung nach einer inneren Haltungsveränderung herausgestellt. Denn – und dies wird sogar hier wohl noch zu wenig herausgestellt – Solidarität und wohlverstandenes Eigeninteresse (im Sinn der gängigen nationalökonomischen Denkvoraussetzung) sind eben wirklich nicht dasselbe. Ein knapper Pressebericht über Reaktionen auf das Erscheinen der Enzyklika beschließt diese Einführung.

„Wer das soziale Gedankengut Johannes Pauls II. kennt, wird über diese Enzyklika nicht überrascht sein. Fast alle Grundgedanken von „Sollicitudo rei socialis" sind in seinen bisherigen Enzykliken und Botschaften angesprochen. Damit erübrigt sich auch die Frage nach dem eigentlichen Verfasser dieses Rundschreibens, schreibt Schasching (83) – „Wirklich?", ist man versucht zu fragen. Denn schon rein formal ist es ja selbstverständlich, daß jeder Entwurf zu einem neuen Lehrschreiben die früheren mit einbezieht. Aber sogar in diesem Kommentar muß auffallen, wie oft auf die Kommission „Justitia et Pax" (z. B. auf ihre Papiere zur Verschuldungskrise oder zum Obdachlosenproblem [21 und 26]) Bezug genommen wird, dies sogar abgesehen davon, daß Kardinal Etchegaray, der Präsident der Kommission, das Lehrschreiben der Öffentlichkeit vorstellte.

Dazu kommt die maßvolle Offenheit der Enzyklika der Befreiungstheologie gegenüber, die deutlich der zweiten offeneren Instruktion der Glaubenskongregation von 1986 folgt. Der Papst betrachte eben, so wird gesagt (79), die Kontroverse als abgeschlossen. Man freut sich, dies zu lesen. Daß aber hier Akzente gesetzt werden, scheint in einer so harmonisierenden Lesart doch zu sehr unterzugehen. Als Einzelfrage sei schließlich noch angeführt: Genügt es, für den internationalen Waffenhandel nur an die Weltmächte zu denken (33)? Schasching als gebürtiger Österreicher hätte sich da doch leicht auch an üble kleinstaatliche Beispiele erinnern können, gerade wenn er mit Recht betont, die Enzyklika sei vor allem aus der Sicht der Länder der Dritten Welt, vorab auch Lateinamerikas zu lesen, dessen Theologen dann wohl doch bedeutsamer für den Text sein könnte als diese Einführung ahnen lassen will.

Mit dem Titel „Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt" stellen Korff und Baumgartner nicht den Titel, wohl aber das Leitmotiv der Enzyklika ins Zentrum ihres Kommentars.

Dieser betont dann auch vor allem dieses Moment, so wenn er etwa hervorhebt, daß der Bruch mit der Tradition, nur die Jubiläen von „Rerum novarum" von 1891 mit neuen Lehrschreiben zu ehren bzw. „Populorum progressio" dieselbe Ehre zu erweisen, an sich schon eine beachtliche Akzentsetzung darstelle. Wenn allerdings „progressio" nun dem Text durchaus angemessen im Deutschen statt mit „Fortschritt" mit „Entwicklung" übersetzt wird, so zeigt dies zugleich, daß hier eine kritische Akzentsetzung vorliegt. Die in der Offenbarung gründende Sorge der Kirche um die Würde des Menschen legitimiert dazu, Leitlinien und Kriterien für das Weltgeschehen festzuhalten, und zwar stets unter der besonderen Rücksicht auf die besonders Benachteiligten. Dies verweist die kirchliche Soziallehre weniger auf einzelne Sachprobleme, sondern auf die Ideologiekritik sowie auf die theologische Forschung nach den Ursachen in der Dimension der Sündhaftigkeit. Wer diese Linie übersieht, so legt dieser Kommentar nahe, habe sein Mißverständnis des Textes eigentlich vorprogrammiert.

In knappen Worten bestätigt so dieser kurze Kommentar die Sicht von Schasching. In seiner pointierten Herausarbeitung von einzelnen Aspekten (man lese dazu etwa die Hinweise auf die Bevölkerungsproblematik [118f] ist er aber doch zugleich auch eine nützliche Ergänzung, obwohl man sich trotzdem fragen muß, ob in Anbetracht der hohen Buchpreise solche Doppelungen durch eine vernünftigere Verlagskoordination nicht doch verhindert werden sollten.

Münster Franz Furger

**Kamphaus**, Franz: **Der Preis der Freiheit.** Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Hg. v. Paul Deselaers – Mainz: M. Grünewald 1987. 173 S., kart. DM 22,80

„Die Religionen, die ihre Wurzeln eindeutig in der Transzendenz haben, werden aus sich heraus politisch wirksam", schreibt der Hg. P. Deselaers im Anschluß an den amerikanischen Soziologen S. N. Eisenstadt. Nur darf dieses „Aus-sich-heraus" nicht im Sinn eines Automatismus verstanden werden. Vielmehr bedarf es seit je – die apostolischen Mahnungen im Korinther- wie im Jakobus-Brief sind dafür eindrücklicher Beleg – der aktiven Pflege und der angemessenen Entscheidung. Beides ist weder selbstverständlich noch darf man dabei auf den Beifall der Öffentlichkeit zählen. Gerade deshalb ist dazu wie z. Z. der Apostel Paränese und Appell seitens der für die Verkündigung Verantwortlichen unerläßlich.

Franz Kamphaus hat diese Dimension schon als Lehrer der Homiletik wie als Regens in Münster erkannt und vermittelt. Als Bischof von Limburg und bundesweit als Verantwortlicher für die Jugendarbeit wie für die mit Fragen der Sozialethik befaßte „Justitia et Pax" führt er sie nun mit größerer Tragweite fort. Zeugnis dafür sind seine zahlreichen, oft heftig diskutierten Ansprachen, Appelle und Gespräche, die – geordnet nach der innerdeutschen wie der weltweiten Problematik, die sie ansprechen – in diesem Bd gesammelt vorliegen. Was K. bei der Ablegung seines Amtseides als Bischof vor den Ministerpräsidenten von Hessen und Rheinland-Pfalz als „Schaden, den er im Interesse des deutschen Staatswesens zu verhüten sich verpflichte" ausführte (18–21), läßt keine Zweifel daran, was er meint: Wo Haben vor Sein steht, innerstaatlich wie weltweit, droht der Schaden des Verlusts von Menschlichkeit.

Was dies konkret bedeutet, das benennen hinsichtlich der Asylanten-, Abtreibungs- oder Friedensproblematik oder im Blick auf ein Betriebsverfassungsgesetz oder die Bedeutung der Befreiungstheologie die einzelnen Artikel.

Wie jede ethische Methode eindrücklich lehrt, sind Sozialethik als normative Reflexion und die diese vermittelnde Paränese zu unterscheiden. Sie sind aber um ihrer Heilswirksamkeit willen direkt aufeinander bezogen. K.s Stellungnahmen zeigen, wie dieser Bezug konkret wird.

Münster Franz Furger

**Negri**, Antimo: **Il lavoro nel Novecento.** – Milano: Arnoldo Mondadori Editore 1988. 309 S. (Studio) kart. Lit. 20.000

Der Vf., Prof. für Philosophiegeschichte in Rom, macht in einer ebenso zeitgeschichtlichen wie problemorientierten Analyse das soziale Phänomen „Arbeit" am Übergang von der industriellen Zeit zum postindustriellen Zeitalter zum Gegenstand seiner Forschung, die er – wie der reichhaltige Anmerkungsteil zeigt – auf einer breiten internationalen und interdisziplinären (philosophischen, historischen, soziologischen, politologischen, ökonomischen und juristischen) Literatur abstützt. Nach seinem Herkommen körperlicher, bäuerlicher Arbeit selber verbunden und von früher mit der Thematik befaßt, fühlt er sich philosophisch dem „italienischen Neuidealismus" vorab eines B. Croce (1866–1952) und G. Gentile (1875–1945) verpflichtet, der in einer letztlich kulturoptimistischen Sicht eine geistbestimmte Weltgestaltung anstrebte und eben darin der menschlichen Arbeit trotz all ihrer belastenden Momente ein schöpferisch gestaltetes Moment zubilligte.

Diese im Vorwort angekündigte und später (in Teil IV) dargestellte Option hindert N. allerdings nicht daran, eine um objektive Ausgewogenheit bemühte Übersicht zu geben, die er in vier Teile gliedert:

„Arbeit und Zeitgeist" ist der erste betitelt, der die neuzeitliche Idee von Arbeit als Wert an sich thematisiert und die Entwicklung der Industrialisierung von der Manufaktur über die Mechanisierung bis zum Beginn der Automatisierung skizziert. Ihm folgt, im zweiten Teil, sozusagen eine

Betrachtung in erster Abstraktion dieser Phänomenologie der Geschichte der Arbeit unter humanwissenschaftlichen Vorzeichen: „Von der wissenschaftlichen Organisation zur menschlichen Organisation der Arbeit". An den Namen von F. W. Taylor und H. Ford wird die genau berechnete Fließbandfertigung kritisch bedacht und die Ansätze zu einer integralen Vermenschlichung durch die direkte sozialistisch-syndikale Kritik, vor allem aber auch durch die technologische Entwicklung aufgezeigt, ohne allerdings die Gefahr von Arbeitslosigkeit zu unterschlagen. Damit ergibt sich der weitgehend „alternativ" geprägte dritte Teil, der fragt: „Wohin kam es mit der menschlichen Arbeit?" Dabei werden Gewinn und Arbeitslosigkeit, neue „antiproduktivistische Ideologien" als eine industrielle Verweigerung in Alternative, aber auch die Probleme der Behinderten, von Schule und Bildung und das für Italien besonders typische Phänomen der Schwarzarbeit thematisiert. Selbst die „Do it yourself"-Bewegung bleibt nicht unerwähnt.

Aus dieser Übersicht unstandardisierter Arbeit, die weitgehend in der Freizeit geleistet wird, scheint sich aber nicht einfach eine Negation von Arbeit abzuzeichnen, sondern eine flexible Verlagerung in den menschlichen Bereich der „Scholè", der Muße, die nun in neuer Flexibilität (ebenso als aktive Freizeit wie als Bildungszeit) im menschlichen Sinn nützlich wird. Ein vierter Teil schließlich befaßt sich mit dem Thema „Arbeit" in den Humanwissenschaften und in der Philosophie des 20. Jh., d. h. mit anthropologisch-psychologischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Arbeitstheorien sowie mit marxistischen, existentialistischen, lebensphilosophischen (H. Bergson) und den genannten neoidealistischen Ansätzen in der zeitgenössischen Philosophie, wobei auch ein eigener Abschnitt der christlichen Philosophie (J. Pieper) und der kirchlichen Soziallehre gewidmet ist.

Daß bei dieser Fülle an Stoff keine tiefschürfende Auseinandersetzung angestrebt sein kann, versteht sich. Doch das Bemühen um eine faire Darstellung der als bedeutsam erachteten Fakten und Theorien macht dieses Buch zu einer interessanten Quelle der Information, die um so wertvoller ist, als sie aus einer dem deutschsprachigen Leser eher ungewohnten Perspektive geschrieben ist. Dies gilt auch dann, wenn man den Geschichtsoptimismus des Vf. nicht in allen Teilen zu folgen vermag.

Münster Franz Furger

**Montini**, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: **Al mondo del lavoro**. Discorsi e scritti (1954–1963). A cura di Giselda Adornato. Presentazione di Giorgio Rumi. – Roma: Edizioni Studium 1988. VII, 367 S. (Istituto Paolo VI) kart. Lit. 37.500

Das Institut Paul VI. in seiner Heimatstadt Brescia hat es unternommen, Reden und Aufsätze dieses Papstes in lockerer Folge und nach Themen geordnet zu publizieren. Auf diese Weise erschienen bisher u. a. geistliche Ansprachen, 2 Bd.e mit Reden zum Konzil, oder eine vom Sekretär Johannes' XXIII., L. F. Capovilla, erstellte Auswahl der Korrespondenz der beiden seit der Jugend des Jüngeren sich freundschaftlich verbundenen Kirchenführer. Auf einen Bd mit Stellungnahmen zu Wissenschaft und Technik folgt nun der hier als Heft 6 vorzustellende Bd mit Beiträgen zur Welt der Arbeit aus den Jahren 1954–1963, d. h. also aus der Zeit, als der frühere Substitut und Prostaatssekretär Pius' XII. zum Erzbischof von Mailand ernannt wurde und diesem Bistum im wichtigen Industrie- und Handelszentrum Italiens bis zu seiner Wahl zum Papst vorstand.

Dabei ist die Konfrontation mit der „sozialen Frage" für Montini keineswegs ein Thema unter anderen. Vielmehr war schon die Familie Montinis für politische und soziale Fragen aufgeschlossen. Der Vater Giorgio war als Anwalt in Brescia nicht nur politisch auch als Abgeordneter dem Gründer der katholischen Partei, dem „Partito popolare", dem Vorläufer der heutigen „Democrazia cristiana" verbunden, sondern leitete auch als Redaktor während langer Jahre die der kämpferischen sozialen Bewegung nahestehende Tageszeitung „Il Cittadino di Brescia". Sein älterer Bruder Ludovico gehörte als Abgeordneter und später als Senator zu den führenden Köpfen des linken Flügels der DC und war wesentlich an deren „Öffnung nach links" beteiligt; d. h. er befürwortete die Regierungskoalition mit den nichtkommunistischen Linksparteien, wie sie mit dem Kabinett A. Moro 1963 zustande kam.

Die hier vorliegenden Reden und Aufsätze sind daher auf diesem Hintergrund zu verstehen. Denn Giovanni Montini, der Priester und päpstliche Diplomat, stand schon während seines Dienstes am Staatssekretariat dieser Richtung so nahe, daß manche ihn ganz offen den „Monsignore rosso" nannten. Ebensowenig war es kein Geheimnis, daß seine „Beförderung" auf den Bischofssitz des hl. Ambrosius von gewissen Vertretern der klassischen katholischen Soziallehre durchaus als entlastend empfunden wurde. Wenn der neue Erzbischof daher trotz seines eher schüchternen Wesens den direkten Kontakt mit Arbeitern suchte, Gottesdienste auch in Fabrikhallen abhielt und vor allem die katholische Arbeiterbewegung (ACLI), aber auch die Unternehmer und Bankiers ansprach, ja sogar an der großen Mailänder Mustermesse, der „Fiera Campionaria di Milano", sich zu Wort meldete (nach dieser Abfolge der Adressaten sind die Texte in der hier vorliegenden Sammlung denn auch zusammengestellt), dann entspricht dies einer inneren Konsequenz, die später auch in den großen sozialen Lehrschreiben des Montini-Papstes (Populorum progressio [1967] und Octogesima adveniens [1971]) sowie den entsprechenden von ihm autorisierten Konzilsdokumenten weiter geführt wurde.

Insofern stellt diese Dokumentation für eine gerade im deutschen Sprachraum weniger bekannte Linie kirchlicher Soziallehre eine wichtige Quelle dar, auch wenn die Hg.in keine Vollständigkeit anstrebt. Ein ausführliches Register, ein chronologisches Verzeichnis der eingebrachten Dokumente und eine ausführliche Einleitung in Geist und Spiritualität dieser teilweise bisher noch nicht veröffentlichten Texte vervollständigen diese für ein differenziertes Verständnis der Katholischen Soziallehre und vor allem ihrer romanischen Tradition ungemein wertvolle Sammlung.

Münster Franz Furger

**Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen**. Hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 113 S.

Der Band dokumentiert die 10. Vortragsreihe der Akademie für Völker und Kulturen, St. Augustin, von 1987/88, die im Vorfeld der 200-Jahr-Feier der für Europa besonders bedeutsamen französischen Menschenrechtserklärung über die eigenen Grenzen hinaus die mit der UNO-Erklärung von 1948 seit 40 Jahren weltweit gewordene Idee in ihrem jeweiligen weltanschaulich kulturellen Horizont zur Diskussion stellen wollte.

Für die parteipolitische Linie trotz Perestroika und Glasnost skeptisch, aber von der Basiskultur des Volkes her dennoch nicht ohne Hoffnung beurteilt W. Pfeiler die Lage im Sowjetkommunismus, während H. Goldstein den prägenden Einfluß der befreiungstheologischen Aufbrüche für die Sache der Menschenrechte in Lateinamerika darstellt. Daß auch hier die Hoffnung für eine Veränderung trotz aller politischer Rückschläge durch korrupte Machteliten an der Basis ansetzt, versteht sich vom befreiungstheologischen Verständnis her. Sie ist aber als Parallele wohl doch eigens hervorzuheben, wobei als Detail noch zusätzlich auffällt, wie Pfeiler auf die Literatur und Goldstein auf entsprechende, von aufgeschlossenen Bischöfen propagierte populäre Gospellieder als Träger der entsprechenden Bewußtseins- und Gewissensbildung des Volkes hinweisen. F. Böckle skizziert dazu abschließend die nach einer mühsamen und verzögerten (also ungemein belastenden) Rezeptionsgeschichte als moraltheologische Forderung nun auch kirchlich als grundlegende Verpflichtung eingesehene Menschenrechtsdimension christlicher Ethik.

Zwischen diesen der christlich abendländischen Kultur verpflichteten Beiträgen stehen drei Berichte zur Situation in Afrika (G. Grohs), im Islam (G. Höver) und in Indien (H. J. Klimkeit). Allerdings bleibt es problematisch, wenn Europäer, also religiös-kulturell Außenstehende, über ein fremdes Ethos berichten, besonders, wenn es sich wie bei den Menschenrechten um die Rezeption einer von ihrem geistigen Ursprung her abendländische ethische Idee handelt. Gerade von der von der SVD (= „Steyler")-Gemeinschaft getragenen Akademie St. Augustin hätte man hier gern eine Art „autochthones Feedback" erwartet, zumal sie in den betreffenden Weltgegenden mit theologischen Ausbildungsstätten mit zunehmend einheimischen Personal präsent ist. Obwohl diesbezüglich also ein Desiderat angemeldet werden muß, geben die Beiträge (sowohl was die Rezeption der modernen Menschenrechtsidee im Sinn der UNO betrifft wie hinsichtlich der diesen entgegenkommenden kulturellen Vorgegebenheiten, etwa im islamischen Gottesverständnis und dessen ethisch sozialem Gesetz, der Scharia, aber auch hinsichtlich der hinduistischen kosmischen Harmoniefrömmigkeit) einen guten und kritischen Überblick. Etwas erstaunen muß dabei, daß die 1968 von der UNESCO angeregte, von J. Hersch unter dem Titel „Le droit d'être un homme" hg. Sammlung weltweiter Spruchweisheit zum Menschenrechts-Gedanken nirgends erwähnt ist.

Münster Franz Furger

**Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft**. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des internationalen Forschungszentrums in Salzburg. Hg. von Paul Weingartner. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1987). 391 S., kart.

Die Idee zu dieser aus einem „integrierenden Forschungsseminar" des jubilierenden Salzburger Zentrums herausgewachsenen Sammlung von Aufsätzen sei „eine zweifache: von verschiedenen

Wissenschaften aus einen Beitrag zu einem Thema zu leisten und zur Themenbetrachtung einer Disziplin die kritischen Gesichtspunkte der anderen einzubringen" (Vorwort). Thema und Bezugsdisziplin ist dabei die christliche Ethik, die verschiedenen Gesichtspunkte dagegen sind der Glaube als deren Basis, die religiösen (nicht nur die christlichen) Werte in gesellschaftlichem Wandel, philosophische Rückfragen sowie die Kommunikationsmöglichkeiten dieser Ethik mit der modernen Gesellschaft.

Allerdings erscheint dem Leser diese synthetische Idee bald einmal als ein eher nachträgliches Konzept zu einer an sich eher zufälligen Sammlung von Aufsätzen eher zufällig vereinigter Vf., für die im übrigen keine Personalangaben beigefügt sind. Dies sagt natürlich nichts über die Qualität der einzelnen, übrigens auch in ihrem Umfang sehr unterschiedlichen Artikel (er schwankt von 10 bis nahezu 70 S.). Aber man fragt sich eben doch, warum etwa der ausgezeichnete Artikel „Islamisches Sittengesetz und pluralistische Gesellschaft" von L. Bernhard, der die prägenden Ansätze in der Beduinen-Moral, deren Bündelung durch Mohammed und deren Umprägung durch die in der gewaltigen Expansion des Islams entstandenen Kontakte mit Hochkulturen in Ost und West sehr eindrücklich herausarbeitet, mit dem Beitrag „Religiös motivierter Widerstand österreichischer Frauen gegen den Nationalsozialismus" von E. Weinzierl in einem Abschnitt zusammenkommt. Denn die hier und wiederum in eindrücklicher Sorgfalt gesammelten Fakten wollen gerade noch nicht einen abschließenden Überblick geben, sondern müssen „noch lange Gegenstand intensiver Forschung sein" (136). Solche Beispiele ließen sich weiterführen: Die von F. N. Schmölz für eine menschliche Politik geforderte Tugendethik hat ihre Quellen zwar bei christlichen Autoren, beruht aber dort mehr auf Einsicht, also auf „philosophischer Analyse", als auf Glauben, während J. Fuchs' Plädoyer gegen die Glaubensethik und für eine autonome Moral und der Beitrag von M. Langer zu deren Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik doch wohl besser nicht durch fast 300 S. getrennt wären.

Kurz: Diese Zusammenstellung an sich wertvoller Arbeiten zeigt das Problem mancher Sammelbände: Nützlich ohne Zweifel als eine Art Protokoll für die am Entstehungstermin Beteiligten, weckt der gewählte Titel (der Begriff „Pluralistische Gesellschaft" ist hier z. B. nirgends thematisiert, ja nicht einmal historisch festgelegt; Die Überlegungen von U. Faust zur „Toleranz im 4. Jh." stehen neben den genannten Beiträgen zu aktuellen Fragen oder ethischem Verhalten in der Nazi-Zeit) bei Außenstehenden falsche Erwartungen und versteckt gleichzeitig den Eigenwert der einzelnen Beiträge.

Münster Franz Furger

**Toleranz und Repression.** Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften. Hg. von Johannes Neumann und Michael W. Fischer. – Frankfurt/New York: Campus Verlag 1987. 349 S.

Der Sammelband faßt die Ergebnisse eines internationalen wissenschaftlichen Symposions in Zeist/Niederlande zusammen, an dem 1985 Historiker, Juristen, Religionswissenschaftler, Philosophen, Soziologen und Theologen teilgenommen haben.

Nach der Einleitung der Hg. wird in Teil I „Freiheit und Toleranz" thematisiert.

Die Abhandlung „Toleranz. Ein Rekonstruktionsversuch ihrer kognitiven Bedingungen" vom M. W. Fischer (17–32) gipfelt in der Feststellung, Unmenschlichkeit breche stets dort aus, wo eine letzte Wahrheit nicht nur zum Maßstab für die mitmenschliche Gemeinschaft erhoben, sondern exekutiert werde.

W. Pölz „Religion in der offenen Gesellschaft" (33–43) befaßt sich mit der Anziehungskraft der neuen religiösen Bewegungen, die er vor allem in zwei Punkten sieht: Der Jugendliche wird akzeptiert und erfährt ein Gemeinschaftserlebnis, das ihm an anderer Stelle nicht geboten wird. Ihm wird ein ganzheitlicher Lebensentwurf vorgestellt, der freilich nicht auf individuelle Entfaltung gerichtet ist und viele Möglichkeiten des Lebens aus der Betrachtung und der Realisierung ausscheidet. Der Vergleich, den der Vf. mit der früheren Funktion der Orden anstellt, mag problematisch sein. Er ist jedoch weniger als Vorwurf an die Kirche zu verstehen, sich ähnlicher Praktiken wie die neuen religiösen Bewegungen bedient zu haben, denn als Feststellung, daß die Kirchen ein Bedürfnis nicht mehr zu befriedigen zu vermögen, dem sie vor der Anpassung an den Pluralismus entsprechen konnten. Liberale Freiheit mit den Bedürfnissen des Menschen nach Bindungen im Leben in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen, ist offensichtlich weder dem Staat noch der Kirche gelungen.

B. E. Pfeiffer „‚Religionsfreiheit' in Europa heute" (44–59) fordert eine volle Parität aller Religionsgemeinschaften. Insbesondere sollten religiöse Minderheiten nicht mehr diskriminiert werden, auch nicht durch die Bezeichnung als Sekten.

V. Winterfeldt „Minderheiten: Ein Problemaufriß" (60–68) zeigt das Minderheitenproblem als ein jeder Gesellschaft inhärentes Problem, das im übrigen – hier stimmt er mit dem Vorwort der Hg. überein – nicht nur quantitativ, sondern qualitativ (Minderheit als minderberechtigte, unterdrückte Gruppe) zu verstehen ist.

Den juristischen Problemen sind in Teil II „Recht und Toleranz" vier besonders ausführliche Beiträge gewidmet.

Zunächst zeichnet J. Neumann „Toleranz als grundlegendes Verfassungsprinzip" (71–98) das Bild der Religionsfreiheit im modernen Verfassungsstaat mit besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik. Er hebt die Wertungsprobleme hervor, welche der Begriff der Religionsausübung und auch die Frage der Sozialverträglichkeit religiöser Handlungen aufwerfen. Sein abschließendes Plädoyer für die Achtung der Freiheit auch neuer und kleinerer Religionsgemeinschaften verdient ernstgenommen zu werden, wird aber dem Problem der neuen religiösen Bewegungen schwerlich voll gerecht.

D. Pirson „Religiöse Minderheiten nach der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland" (99–117) untersucht eingehend die Situation der Minderheiten. Er sieht im Fehlen des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, der im übrigen auch für kleinere Religionsgemeinschaften erreichbar ist, keinen entscheidenden Nachteil, wenn nicht Kirchensteuererhebung angestrebt wird. Probleme liegen eher darin, daß Religion und Religionsausübung nicht rein subjektiv definiert werden können und es deshalb neuartige Formen sowohl der Religion wie der Religionsausübung schwer haben. Vor allem sind kleinere Religionsgemeinschaften überall dort benachteiligt, wo es um öffentliche Wirksamkeit, Beteiligung an öffentlichen Einrichtungen und staatliche Finanzierung geht. Größer als die Gefahren, die sich aus politischen Zielsetzungen des Staates ergeben, sind diejenigen aus dem gesellschaftlichen Bereich und aus einer bewußt oder unbewußt negativen Haltung gegenüber Religionen ausländischer Herkunft oder neuartigen Zuschnitts, auf deren Eigenart Rechtsordnung und gesellschaftliches Leben nicht eingestellt sind.

K. Dilger „Die Rechtsstellung des Islam in der Bundesrepublik Deutschland" (118–135) beschreibt die Probleme der Anerkennung islamischer Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Die annähernd 1,8 Millionen Muslime in Deutschland sind, wenn überhaupt, nur unübersichtlich organisiert. Es wäre derzeit verfrüht, ihren Vereinigungen die Qualität einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen.

B. R. Wilson „Religion nach englischem Recht" (136–151) stellt dar, wie das englische Recht bis heute zwischen einer Anerkennung der staatlichen Neutralität und der Bevorzugung christlicher oder wenigstens monotheistischer Religionen schwankt.

Im Teil III werden „Gesellschaftliche Realität und Toleranz" in Geschichte (A) und Gegenwart (B) behandelt.

B. Lang „Das früheste Christentum im Konflikt mit dem jüdischen Strafrecht" (155–169) stellt die Schwierigkeiten der Judenchristen dar, die sich wie Paulus nicht von der jüdischen Gemeinde trennen wollten. – E. Geldbach „Religiöse Polemiken gegen ‚neue Religionen' im Deutschland des 19. Jahrhunderts" (170–197) berichtet über literarische Auseinandersetzungen zwischen Freikrichen und Verteidigern der anerkannten evangelischen Kirchen. – Auch J.-F. Mayer „Religiöse Polemiken gegen die Heilsarmee in der Schweiz des 19. Jahrhunderts" (198–212) befaßt sich nur mit literarischen Angriffen gegen die Heilsarmee und findet Parallelen zu den heutigen Argumenten gegen die neuen religiösen Bewegungen. – W. Kahle „Sektantstvo in Rußland und der Sowjetunion" (213–229) berichtet über die Bedingungen und die Verfolgung nichtrussischer religiöser Minderheiten im alten Rußland und unter dem Regime seit 1917.

Es folgen Beiträge zu den gegenwärtigen Verhältnissen.

K. Dobbelaere, G. Voet und H. Verbeke „Neue religiöse Bewegungen im Spiegel der belgischen Presse" (230–244) befassen sich mit den Auseinandersetzungen in der Presse, ohne im übrigen auf die Verhältnisse einzugehen. – R. Flasche „Gefahrenmomente für die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland" (245–272) sieht derzeit in der Haltung offizieller Stellen keine Gefahren für die Religionsfreiheit, fürchtet aber ähnlich wie Pirson, daß Fehlinformationen und Unduldsamkeit gegenüber neuen religiösen Bewegungen zu einer Gefährdung der Religionsfreiheit führen könnten. – Den neuen religiösen Bewegungen ist auch der Art. von G. Ambrosio „Neue religiöse Bewegungen in Italien" (313–335) gewidmet, der die große Unsicherheit zeigt, mit der die katholische Kirche, der Staat und die Presse den neuen religiösen Bewegungen in Italien begegnen. – T. Witteveen „Begrenzung staatlicher Toleranz in der niederländischen Gesellschaft" (336–347) beleuchtet mehr das allgemeine Problem der staatlichen Toleranz, und auch dies in sehr allgemeiner Form, als die besonderen Verhältnisse in den Niederlanden. – E. Barker „Religiöse Minderheiten in Großbritannien" (273–286) zeigt die Auswirkungen der Bevorzugung der Staatskirche auf die rechtliche und tatsächliche Behandlung der Minoritäten, wobei letztere nicht ungünstiger ist als in den USA, welche jede Bevorzugung einer Religion verbieten. – Dies bestätigt R. Wallis „Zum Problem religiöser Minoritäten in Großbritannien und in den USA" (387–412), der meint, das Vereinigte Königreich sei in einem früheren Stadium repressiv, die Rechtsstellung der Minoritäten sei schlechter gesichert, insgesamt aber herrsche in Großbritannien das tolerantere Klima.

Die Gesamtbeurteilung eines Sammelbandes mit so heterogenen Themen ist schwierig. Der Informationswert der einzelnen Abhandlungen ist unterschiedlich und in einigen Beiträgen über die Situation im Ausland nicht sehr hoch, da allgemeine Überlegungen die Schilderung der Situation im jeweiligen Land überdekken. Es wird dem Leser nicht immer klar, auf welcher tatsächlichen Grundlage sich die Haltung in den einzelnen Ländern gebildet hat. Der Rezensent ist geneigt, die allgemeineren, insbesondere die juristisch und die historisch ausgerichteten Beiträge für die am besten gelungenen zu halten.

Köln Wolfgang Rüfner

**Hartwich,** Richard, SVD: **Steyler Missionare in China.** III: Republik China und Erster Weltkrieg 1911–1919. Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk 1987. 638 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin, Nr. 40).

Der in rascher Folge vorgelegte dritte Bd zur Geschichte der katholischen Mission in Süd-Shantung hat einen bewegten Zeitraum zum Gegenstand: eine Periode schwerwiegender nationaler und internationaler Ereignisse. In ihm vollzog sich der tiefgreifende politische und gesellschaftliche Transformationsprozeß Chinas vom Kaiserreich zur Republik, der sämtliche Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens erfaßte. Durch den Ersten Weltkrieg und seine Auswirkungen erhielt er eine besondere Qualität. Darum verwundert es nicht, daß diese Vorgänge gleichfalls das Werk der Glaubensverbreitung empfindlich beeinträchtigten. So erschwerte bzw. verhinderte der kriegerische Konflikt beispielsweise die Lieferung dringend benötigter Sachgüter, das Bereitstellen der notwendigen Finanzmittel, außerdem den Zuzug von Missionspersonal aus Europa. Die Steyler Missionare, bar jeglicher Protektion von seiten des Deutschen Reichs, konnten trotz der ungünstigen Situation und Rahmenbedingungen ihrer Arbeit im großen und ganzen ungehindert nachgehen, selbst im ehemaligen deutschen Schutzgebiet Kiaochow im Osten der Provinz Shantung, das die Japaner am 7. November 1914 erst nach erbittertem Widerstand zu erobern vermocht hatten (281). Bevölkerung und Behörden brachten den christlichen Glaubensboten teilweise sogar größere Sympathie entgegen als früher. Unter der Leitung des intelligenten, erfahrenen und allseits anerkannten Apostolischen Vikars Augustinus Henninghaus konnten die Missionare erfreuliche Erfolge verbuchen: Die Zahl der Getauften und die der chinesischen Mitarbeiter wuchs im hier zur Diskussion stehenden Zeitraum progressiv. Im Gefolge des für Deutschland verlorenen Kriegs drohte für einige Zeit über allen Deutschen die Gefahr der Ausweisung wie ein Damoklesschwert (526). Dank einflußreicher Fürsprecher, vor allem amerikanischerseits (531–538), durften jedoch die meisten Missionare im Land bleiben und ihre Tätigkeit weiter ausüben (543). Lediglich ein kleines Kontingent hatte mit anderen Deutschen China verlassen müssen. Ihnen fiel es zum Teil sehr schwer, sich in der Heimat wieder zu integrieren. Denn, wie man damals feststellte, „paßten sie nicht mehr" in die Missionshäuser (545).

Angesichts der sozio-ökonomischen Rückständigkeit des Landes im Vergleich mit Europa, den USA und Japan bemühte sich die junge chinesische Republik intensiv, möglichst bald an den modernen Wissens- und technischen Leistungsstand sowie an die westlichen Essentials Anschluß zu finden. Deshalb schenkte man der Reform des Erziehungs-, Bildungs- und Unterrichtswesens, das durch die Abschaffung des traditionellen Prüfungssystems im Jahr 1904 bereits einen ersten Modernisierungsschub erfahren hatte, höchste Aufmerksamkeit. Von daher wird leicht einsehbar, warum die Steyler Mission in dieser Periode ebenfalls enorme Anstrengungen auf dem Bildungssektor, auf schulischem Gebiet, im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit sowie im Presse- und Publikationswesen unternommen hat (vgl. etwa: 36–42, 134–161, 217, 222f, 233–246, 296ff). Europäische und einheimische Ordensschwestern widmeten sich in besonderer Weise der Erziehung von Mädchen und Frauen, um sie den gewandelten Zeitverhältnissen gemäß zu unterweisen und zu befähigen, mit den an sie gestellten Erwartungen und Anforderungen fertig zu werden. Überflüssig ist eigentlich anzumerken, daß all dies nicht reibungs- und problemlos vonstatten ging.

Wie bei den voraufgegangenen Bd.en breitet der hier anzuzeigende im chronologischen Ablauf eine Detailfülle von Informationen aus. Sie stammen aus offiziellen Berichten an die oberste kirchliche Missionszentrale in Rom und an die Ordensleitung in Steyl, aus Briefen und Erlebnisschilderungen der Missionare, aus Veröffentlichungen in der Presse und den Zeitschriften der Steyler Kongregation. Dadurch erhält der Leser sehr ins einzelne gehende Aufschlüsse über die Ereignisse in diesem ostasiatischen Land, über Interna der Süd-Shantung-Mission, ihre Organisation und Administration, über das reguläre Leben der Missionare und ihre vielfältigen Aktivitäten wie auch über die diversen internen und externen Probleme und Hemmnisse.

Der Materialzusammenstellung der einzelnen Jahre gehen jeweils statistische Angaben zum Personalbestand der Mission voraus, dann folgen im zeitlichen Nacheinander die Kompilationen von Vorgängen und Geschehnissen, von Daten und Fakten aus den verschiedenen Distrikten des Steyler Missionsgebiets. Eine Landkarte der Provinz Shantung, ein Index der Personen- und Ortsnamen (605–627) sowie ein Sachregister (628–638) schließen das Buch bequem auf.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

**China, sein neues Gesicht.** Hg. von Bernhard Mensen SVD. – (Nettetal): Steyler Verlag – Wort und Werk (1987). 184 S. (Vortragsreihe 1986/87; Akademie Völker und Kulturen St. Augustin)

Absicht des vorliegenden Bd.es ist es nach den Worten des Hg.s, „das heutige Gesicht Chinas aufzuzeigen und zum besseren gegenseitigen Verständnis beizutragen". Die sechs veröffentlichten Vorträge sind in Themenstellung und Methode sehr heterogen und dienen so der Zielsetzung nicht alle in gleichem Maße. Sie reichen von literaturwissenschaftlichen Betrachtungen bis zu wirtschaftswissenschaftlichen Analysen.

Wolfgang Kubin („Die fremde Frau, der fremde Mann. Zum Bild Chinas in der neueren deutschsprachigen Literatur") behandelt Darstellungen Chinas in der deutschsprachigen Belletristik des 20. Jahrhunderts, wobei das Schwergewicht auf der Nachkriegszeit liegt. Dabei wird deutlich, daß das Bild von China nach wie vor in hohem Maße durch die Befindlichkeit der Autoren geprägt ist. Waren es zunächst vor allem westliche Ängste, die die Wahrnehmung Chinas dominierten, so seien es in neuerer Zeit vor allem westliche Sehnsüchte (vor allem Suche nach der fremden Frau, dem fremden Mann), die als „Projektionsschirm" dienten.

„Europa in chinesischer Sicht" ist das Thema Helwig Schmidt-Glintzers. Er legt das Schwergewicht seiner Ausführungen auf das Bild, das im traditionellen China von Europa bestand, um dann die Ansätze zu einer Überwindung des sinozentrischen Weltbildes im 20. Jahrhundert zu illustrieren. Ähnlich wie im umgekehrten Fall des europäischen Bildes von China wird deutlich, daß die Wahrnehmung Europas durch die Chinesen wesentlich von den Bedingungen in der eigenen Gesellschaft geprägt wird, so daß seit der Mitte des letzten Jahrhunderts das jeweilige Europabild „vor allem etwas über die politisch-soziale oder außenpolitische Option dessen, der dieses Bild formuliert", verrät (36).

Der bei weitem längste Beitrag stammt von Rüdiger Machetzki („Volksrepublik China: Wirtschaft im Wandel – Grenzen der Reform"). In der sehr faktenreichen Darstellung werden die ökonomischen Bedingungen des gegenwärtigen Modernisierungsprozesses im Detail analysiert, gleichzeitig aber auch die politischen und sozialen Implikationen dieses Prozesses und Perspektiven der Entwicklung aufgezeigt. Machetzki gelingt es in seiner sehr soliden, sowohl empirisch gut begründeten als theoretisch reflektierten Argumentation, eine Reihe von in der westlichen Öffentlichkeit bestehenden Mißverständnissen der chinesischen Verhältnisse auszuräumen. So spricht nach seiner Auffassung bei genauer Analyse der sozialen und politischen Strukturen, die, bei allem Neuen, doch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit denen des traditionellen China besitzen, wenig dafür, daß eine erfolgreiche ökonomische Modernisierung gleichzeitig eine politische Reform im Sinne westlicher Vorstellungen von „Liberalisierung" und „Demokratie" bedeuten müßte. Vielmehr böten die in China verwurzelten gesellschaftlichen Strukturen durchaus die Möglichkeit einer ökonomischen Entwicklung, die in sozialer und politischer Hinsicht einen anderen Weg beschreite als der Westen. Diesem sehr lesenswerten Aufsatz gelingt es aus der Sicht des Rez. in vorbildlicher Weise, das „heutige Gesicht Chinas aufzuzeigen" und für westliche Betrachter verständlich zu machen.

„Ist China noch marxistisch?" lautet die provozierende Frage, mit der Oskar Weggel seinen Beitrag überschreibt. Die Antwort ist negativ: China sei heute weder eine sozialistische noch eine kapitalistische Gesellschaft, sondern eine Übergangsgesellschaft auf dem Weg zum „Metakonfuzianismus". Auch Weggel betont also die Kontinuität, in der sich das moderne mit dem traditionellen China befindet, wobei er jedoch die ideologische Komponente in den Vordergrund stellt. Die als „Metakonfuzianismus" bezeichnete Werthaltung stelle eine eigenständig-chinesische Antwort auf die Herausforderung des Westens dar. „China befindet sich in einer Art Renormalisierungsprozeß, der freilich nicht in die Vergangenheit zurückführt, sondern die Möglichkeit zur Ich-Findung in der modernen Industriegesellschaft eröffnet" (128).

Für Theologen von besonderem Interesse dürften die beiden letzten Beiträge sein.

Wilfried Glüer („Zur Situation des Christentum im heutigen China") gibt einen sachlichen Überblick über die Entwicklung der christlichen

Kirchen seit der Gründung der Volksrepublik China und schildert die Probleme, denen sie sich gegenüber sehen. Leider verzichtet der Vf. auf jede Form des Quellenverweises.

Roman Malek („Theorie und Praxis der chinesischen Religionspolitik. Eine frappierende Kontinuität") gibt zunächst einen Überblick über die Haltung der staatlichen Autoritäten zu den Religionen im traditionellen China und betont, daß es niemals zum Aufstieg einer unabhängigen religiösen Macht gekommen sei. Die verschiedenen Maßnahmen zur staatlichen Kontrolle der Religionen in der Volksrepublik China könnten als eine Fortsetzung dieser traditionellen Politik angesehen werden.

Maleks Analyse ist in ihren Grundzügen zuzustimmen, es gibt jedoch einige Unstimmigkeiten in der Argumentation. So legt er großen Wert darauf, den Kommunismus als Faktor der antireligiösen Tendenzen im heutigen China herauszustellen (z. B. S. 170), was in gewisser Weise gegen die These von der Kontinuität spricht. Auch die Analyse des Verhältnisses von Religion und Staat im kaiserlichen China ist nicht ganz frei von Inkonsistenzen. Die Kennzeichnung des Konfuzianismus als „Staatsorthodoxie", die in der Form des Staatskultwesens eine „offizielle, kaiserliche, chinesische Religion" entwickelt habe (154), steht im Widerspruch zu der Feststellung, daß der Konfuzianismus in der Form der Staatsorthodoxie insofern „areligiös" gewesen sei, „als er sich gegen die Religiosität gleichgültig verhielt" (155). Auch die These einer „scharfen Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie" (153) ist höchst problematisch, wie Schmidt-Glintzer gezeigt hat, auf den sich Malek seltsamerweise beruft. Vielleicht wird durch die unbestreitbaren Parallelen in der religionspolitischen Praxis etwas der Blick für die unterschiedliche gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung von Religion im traditionellen und modernen China verstellt. Gleichwohl liefert Malek, insbesondere durch die Darstellung der neueren theoretischen Ansätze chinesischer Politiker und Wissenschaftler zur Frage der Religionen einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis des heutigen China. Störend ist indes, daß innerhalb des Aufsatzes zwei verschiedene Systeme zur Transkription des Chinesischen (Wade-Giles und Pinyin) nebeneinander benutzt werden.

Hannover Hubert Seiwert

**Waldenfels,** Hans: **An der Grenze des Denkbaren.** Meditation – Ost und West. – München: Kösel 1988. 208 S., kart. DM 29.80

In dem von H. Waldenfels, Fundamentaltheologe in Bonn, hg. Buch sind Vorträge und Einzelpublikationen zum Verhältnis von asiatischer und christlicher Meditation zusammengetragen. „Die Fragen zum Verhältnis von asiatischer und christlicher Meditation beschäftigen den Vf., seit er im Herbst 1959 von H. M. Enomiya-Lassalle zur Teilnahme an einem Sesshin, einer Zenmeditationswoche, im Kloster seines verstorbenen Meisters Harada in Obama am Japanischen Meer eingeladen wurde, mit H. Dumoulin in freundschaftlichem Gespräch steht und von japanischen Lehrern und Freunden in Kyoto, K. Nishitani und Y. Takeuchi, M. Abe, Sh. Ueda und K. Tsujimura lernte, daß es außerhalb des Christentums ein philosophisches Denken gibt, das aufgrund der Zenerfahrung an die Grenze des Denkbaren und Sagbaren führt und das Letzte, nicht mehr Sagbare als die große, beglückende ‚Leere' anspricht" (11).

Im I. Kap. „Auf der Suche nach dem Ort des Heils" wird zunächst der Versuch einer Diagnose unserer Zeit vorgenommen, ein Krankheitsbild unserer Gesellschaft diagnostiziert und im Anschluß daran nach der therapeutischen Funktion des Christentums gefragt. Es zeigt sich, daß in unserer Gesellschaft dem Christentum eine therapeutische Funktion abgesprochen, den Religionen Asiens jedoch zugesprochen wird. Die Religionen Asiens haben Hochkonjunktur; nicht wenige zeigen geradezu eine Euphorie in ihrer Hinkehr zu den Schätzen Asiens. Ohne sich selbst sogleich den Religionen Asiens zuzuwenden, geht es W., dem Kenner des asiatischen Kulturraumes und seiner Religionen, im Rückgriff auf seinen fundamentaltheologischen Ansatz (vgl. Kontextuelle Fundamentaltheologie. Schöningh: Paderborn $^{2}$1988), einmal mehr darum, in einer Standortbestimmung die Chance des Christentums in dem Bedürfnis und Verlangen nach Glauben darzulegen. Das Christentum ist nicht chancenlos, es hat die Chance Glauben zu wecken und zu stillen, therapeutisch zu wirken und zu sein, wenn im Blick auf das Glaubensverständnis des Christentums dreierlei deutlich gemacht wird: „(1) Das genuin christliche Glaubensverständnis ist längst dabei, sich als Grundhaltung ins Allgemein-Menschliche hinein zu integrieren: Glaube ist überall dort am Werk, wo der Mensch auf vielfältige Weise und mannigfachen Wegen nach einem festen Grund sucht. (2) Dagegen erfordert das inhaltliche Angebot des Christentums eine Entscheidung: Ausbruch, Hinkehr, Sprung – ‚auf dein Wort hin' (Lk 5,5). Im Aufruf zum Sprung – ‚gelegen oder ungelegen' (2 Tim 4,2) – aber liegt (3) (...) die uneinholbare Chance des Christentums, weil ihm die Verheißung gegeben ist, nicht fehlzugehen" (29).

Nach der Standortbestimmung wendet sich der Vf. im II. Kap. „Erfahrungen der Grenze zwischen Wort und Schweigen" dem Vergleich von Buddhismus, speziell dem Zen-Buddhismus, und dem Christentum zu. Sind Sprache und Wort Kennzeichen des Christentums, bezeichnen Sprachlosigkeit und Schweigen das Wesen des Buddhismus. Im Anschluß an die Lehrschrift des Zen-B. von Vimalakîrti, die lehrt, daß die zu erstrebende Erleuchtung nur im Schweigen zur Vollendung gelangt, fragt W. nach der Erfahrung des Schweigens im Christentum und der Erfahrung des Wortes im Zen-B. Wort und Schweigen liegen – so das Resultat des Vf. – „näher beieinander, als Buddhisten und Christen es auf den ersten Blick vermuten möchten. Zwar wird jeder sich bemühen müssen, den anderen zunächst den sein zu lassen, der er sein zu müssen glaubt. Der Buddhist bekennt von sich nicht, das Wort eines Gottes vernommen zu haben. Sein Wort verstummt im Schweigen, weil kein Du ihm entgegengetreten ist und ihn angesprochen hat. Der Ganz-Andere erscheint antlitz- und namenlos als das Ganz-Andere. Demgegenüber bekennt der Christ sich zu einem Gott, der seinen Namen kundgetan, der in Jesus von Nazaret ein Antlitz erhalten hat und als Logos offenbar geworden ist. Ihn anzurufen ist der Christ aufgefordert, auch wenn Gottes Antlitz sich ihm oft genug wieder verbirgt" (107).

Erst wer um seinen Standort, um das Trennende und das Einende weiß, kann sich der Meditation des Zen zuwenden. Denn wer meditiert, muß sich darüber klar sein, wen und was er meditiert, will er nicht auf Abwege geraten. Das III. Kap. ist denn auch überschrieben „Wege und Abwege der Meditation". Mit Merksätzen und Hinweisen, die das Buch beenden, wird der Weg zur Praxis der Meditation gewiesen.

Die vorliegende Veröffentlichung steht im engen Zusammenhang mit der Arbeit von W. über das Hauptwerk des japanischen Religionsphilosophen K. Nishitani „Absolutes Nichts". Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg $^{3}$1980 – vgl. ThRv 74, 1978, 71) und führt weiter aus, was der Vf. in „Faszination des Buddhismus" (Mainz 1982 – vgl. ThRv 80, 1984, 503–506) in mehr theoretischer Weise vorgetragen hat. Wer sich der Meditationspraxis zuwenden möchte oder darin schon Erfahrungen gesammelt hat, kommt an diesem aus der Praxis und für die Praxis verfaßten Buch nicht vorbei. Die Einladung an den Leser, Meditation zu wagen, einmal selbst an die Grenze des Denkbaren vorzustoßen, immer aber unter Beachtung der Vorgabe seines christlichen oder – als Buddhist – seines buddhistischen Kontextes, dies ist dem Vf. in Gänze gelungen.

Bonn Günter Rißе

**Rumi,** Maulana Dschelaladdin: **Von Allem und von Einem.** Fihi ma fihi. Aus dem Persischen und Arabischen von Annemarie Schimmel. Kalligraphische Gestaltung Shams Anwari-Alhosseyni. – Köln: Eugen Diederichs 1988. 382 S., geb. DM 39.80

Der arabische Titel des Buchs: Fihi ma fihi, „Darin ist, was darin ist" umschreibt sein literarisches Profil: „ein Potpourri von Gegenständen aller Art", eine lockere Sammlung von Gesprächen über alles Mögliche, und zugleich stets über das Eine: über Gott!

Maulana (unser Herr) Rumi (der Romäer) gilt als der größte mystische Dichter der islamischen Welt. Geboren nach 1200 in Balch (Afghanistan), vor dem Zugriff der Mongolen über Mekka und Syrien nach Anatolien geflüchtet, übernahm er 1231 in Konya (Zentralanatolien) einen Lehrstuhl. Doch bestimmend für sein Leben war – neben anderen – die Begegnung mit dem Wanderderwisch Schamsaddin 1244, die Rumi zum „unvergleichlichen Sänger der mystischen Liebe" machte. Frau Schimmels Einführung (7–48) bringt nach einer kurzen Skizze von Rumis Leben und Werk (grundlegend in: The Triumphal Sun. A Study of Mowlana Jalaloddins Life and Work, London 1980) eine Hinführung zu vorliegenden Gesprächen aus der Spätzeit Rumis, der 1273 starb.

Es sind 66 Aufzeichnungen, bei denen das erzählende Subjekt wechselt: mal spricht Rumi selbst, mal wird von einem Gespräch berichtet. Immer aber kreist es um Geschichten. Die erste Kenntnisnahme läßt eine Verwirrung zurück: es wird unmittelbar berichtet; sprunghaft von diesem zu jenem übergegangen; Beispiele werden – mit oder ohne Erklärung – erzählt; oft versteht man ihren Sinn kaum; und immer wieder wird gefragt, geantwortet usw. Man findet sich in Geschichten aus Tausendundeine Nacht wieder oder in den Vätergesprächen des Kassian; bei vielem muß der religiöse Tiefgang erraten werden. Doch im Vertrautwerden mit dieser Literatur gewinnt man die Kapitel liebt; man entdeckt auch immer mehr die Nähe Rumis zur geistlichen Weisheit christlicher Tradition, wobei Rumis Lehren paradoxer, hintergründiger, auch „narrativer" sind.

Auch das typisch-Islamische tritt hervor: „Nun ist der Mensch wie ein Bogen im Griff von Gottes Allmacht ... Wie mächtig ist der Bogen, der sich bewußt wird, in wessen Hand er ist!" (319) All-Halladschs Spruch: „Ich bin die Göttliche Wahrheit" (von Massignon als theistisch im vollen Sinn rehabi-

litiert; man denkt an Eckhart) „ist in Wirklichkeit große Demut ... das heißt, ‚Ich bin nichts, alles ist Er; nichts existiert als Gott; ich bin ganz und gar Nicht-Sein, ich bin nichts' – darin ist die Demut größer", als wenn man sagt: „Ich bin Gottes Diener" (107). Bei Rumi stehen diese Erfahrungen in der Liebesmystik. „Auf keine Weise kann (die menschliche Seele) von Zweifeln und Schwierigkeiten befreit werden, außer wenn sie eine Liebende wird ... Deine Liebe zu etwas macht dich blind und taub" (182).

Frau Schimmel führt in der Einleitung in dieses Dichten und Denken Rumis ein. Man spürt (noch mehr in ihrer poetischen Übersetzung), wie sehr ihr Stil von Rumis Poesie geprägt ist. Viel Wichtiges und Erhellendes sagt sie darin: über die Rolle des Schmerzes in der Mystik; über das Lachen; über das Geheimnis; über Jesus und vieles andere. Wichtiger aber sind die liebenswert übersetzten Gespräche selbst. Wie tief führt doch die Deutung der Nicht-Erhörung der Gebete: „Gott der Erhabene hat einem seiner vertrauten Diener gesagt: ‚O mein Diener, ich würde dein Gebet und deine Klage rasch beantworten, aber die Stimme deiner Klage klingt mir süß im Ohr. Meine Antwort ist aufgeschoben, damit du mehr klagen mögest'" (98). Wie erhellend das „Schmetterlinggleichnis" (vgl. Teresa) für mystisches Erfahren: „Deshalb ist der Mensch, der es ohne Gott aushalten kann ..., überhaupt kein richtiger Mensch; aber falls er Gott begreifen könnte, wäre das nicht Gott. Deswegen ist der wahre Mensch einer, der ... ruhelos und unaufhörlich um das Licht der Majestät und Schönheit Gottes kreist. Und Gott ist es, der den Menschen verbrennt und ihn zunichte werden läßt ..." (96).

Ein Sachverzeichnis hätte den spirituellen, mystischen Reichtum dieser Gespräche erschließen können. Aber Frau Schimmel scheut wohl – Rumis Poesie folgend – davor. Ihre Übersetzung aber führt vor Augen, wie primitiv und oberflächlich dasjenige ist, was im esoterisch-mystischen Boom heute als Mystik, auch als Sufismus, angeboten wird. Das ruhige, meditative Lesen der Gespräche Rumis wird auch den Christen tief in die monotheistische Liebesmystik einführen und ihn ahnen lassen, wo eine wahre Ökumene der Religionen zu suchen sei.

München Josef Sudbrack

**Bamberg,** Corona: **Mönchtum in einer heimatlosen Welt.** – Würzburg: Echter 1984. 50 S. kart. DM 6.80

Dem Geleitwort zufolge handelt es sich bei diesem Bändchen um einen Vortrag auf der Jahrestagung der Bayerischen Benediktiner-Akademie aus dem Jahr 1983. Es spürt der Erfahrung der Unbehaustheit des modernen Menschen, dem daraus resultierenden Interesse für das Kloster als gesellschaftlichen Freiraum sowie deren Verhältnis zu der dem Mönchtum auferlegten Treue zum Ursprung und gleichzeitigen Sensibilität für wesentliche Erfahrungen und Bedürfnisse der Zeit nach.

Die Überlegungen beginnen mit einer Diagnose der Heimatlosigkeit und Unbehaustheit der Menschen heute. Die allenthalben zu konstatierende soziale, gesellschaftliche und umweltbedingte Entwurzelung verweist auf ein bisher nicht gekanntes Grund-Mißtrauen, das durch eine Reihe von Mechanismen gefördert wird und auf das fehlende Gegengewicht eines aus dem Glauben stammenden selbstverständlichen Vertrauens aufmerksam macht. Diese Situation zeigt ihr wahres Gesicht, wenn man bedenkt, wie sehr für den Menschen eine nicht zu beseitigende Verflochtenheit von Heimat und Heimatlosigkeit charakteristisch ist, die der Christ noch abgründiger erfährt, sofern ihm Weltverantwortung und Weltdistanz zugleich auferlegt sind.

Bevor auf die darin enthaltene Herausforderung christlichen Mönchtums geantwortet werden kann, ist auf die diesem selber immanente enge Verzahnung von Heimat und Heimatlosigkeit zu achten.

Der Mönch sucht von seiner Berufung her die künftige Stadt und macht damit christliche Heimatlosigkeit zeichenhaft deutlich; das geschieht aber nicht ohne das in der menschlichen Natur grundgelegte Verlangen nach einer vorläufigen irdischen Beheimatung. Das Mönchtum kennt sowohl die Lebensform der stabilitas wie die der peregrinatio; beide können ihre Identität nur dann wahren, wenn sie von einer entsprechenden spirituellen Haltung begleitet werden: „Monastische Berufung verlangt menschlich wie christlich beides: den ständigen Aufbruch im Bleiben und das Ausharren in allem Aufbruch" (37).

Was hat Mönchtum einer heimatlosen Welt anzubieten?

An erster Stelle wird hier das Zeugnis jenes Grundvertrauens genannt, das aus dem gelebten Glauben stammt und ein gesundes Gegengewicht gegen das verheerende Mißtrauen unserer Zeit bildet; es wäre allerdings verkehrt, wollte man dieses Vertrauen mit einer naiven oder harmlosen Geborgenheit in Gott verwechseln. Als weiterer Schritt wird die Solidarität im Leiden an der Unbegreiflichkeit Gottes empfohlen; dazu kommt die Aufgabe des gemeinsamen Aufbaus von Grundvertrauen, indem man selbstlos und fraglos einander Vertrauen schenkt.

In all dem steckt ein höchst zeitgemäßes Programm von monastischer Gastfreundschaft. Der aufmerksame Leser wird die kritischen Töne nicht überhören, die sich gerade an das Selbstverständnis und die Bereitschaft unserer monastischen Kommunitäten richten. Wird man dort die Stimme der Zeit hören (wollen)? Hier wird sicher ein wesentlicher Punkt jenes „aggiornamento" tangiert, in dem die ureigene Berufung des Mönchtums sichtbar wird.

Schweiklberg Christian Schütz

**Schruers,** Paul: **Frei werden von Angst.** Wege zum inneren Frieden. München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1986, 100 S., kart. DM 12.–

In diesem Büchlein läßt uns ein erfahrener und frommer Exerzitienmeister Anteil nehmen, wie wir gegen „Unversöhnlichkeit", „Heftigkeit", „Aggressivität", „Unmut", „Zerstreuungen" (10–13), „Unfreiheit" (17), „Feindschaft" (21), den „Verlust der Mitte" (41) dennoch innersten Frieden finden und einander weitergeben können. Vermutlich setzt der Vf. die genannten Begriffe in recht großzügigem psychologischem Verständnis mit Angst gleich. Diesen negativen Begriffen stellt er den innersten Frieden (95–100), nämlich Barmherzigkeit nach dem Vorbild des Franz von Assisi (88–94), Versöhnung (30), wahre Mystik (43), das „Beten um den Frieden" (58–60), Offenherzigkeit gegenüber. Inmitten dieser Vielfalt geistlicher Themen bleibt für die Behandlung der Angst fast kein Raum.

Der Titel legt die – freilich enttäuschte – Erwartung nahe, das Buch könnte eine Unterscheidungshilfe bieten zwischen gesunden und krankhaften Ängsten, also z. B. Hinweise, welche (selbstmordgefährdenden und psychotischen) Ängste unbedingt ein Facharzt behandeln muß, oder für welche konfliktbedingten Ängste zum Überwinden psychologische Sachkenntnis erforderlich ist (z. B. auf dem häufigsten Gebiet von Liebe, Ehe und Sexualität).

Die Heilung von aller Angst geschieht nach dem Buch, „weil wir nach den Worten der Frohen Botschaft in Jesus konkret geliebt sind" (31). „Nicht der Mut, sondern die Sanftmut heilt uns schrittweise von der Angst" (32).

So enthält das Buch geistlich tiefe theologische Gedanken, aber keine Anleitung zum Unterscheiden und Überwinden von Ängsten.

Das Freiwerden von Angst, das haben uns die Ratsuchenden in der Seelsorge gelehrt, erfordert aber nicht nur Anteilnahme, sondern auch Sachkunde.

Berlin Klaus Thomas

**Benning,** Alfons: **Über den Trost.** Ein Essay zur Anthropologie und Theologie des Trostes. – Löningen: Verlag Dr. A. Benning (1988). 32 S. (Reihe praktisch-theologischer Schriften, Nr. 5), br. DM 7.50

Einfühlsam und mit klarem Blick spürt B. den vielfältigen Erscheinungsformen des Tröstens und Getröstetwerdens nach. Sie gehören zum menschlichen Leben wie das tägliche Brot. Angesichts der Versuchungen zu Selbstüberschätzung hier, Verzweiflung dort geht es darum, in konkret erfahrenen Nöten und Bedrängnissen, in Angst und Tod ja zu sagen zu den Begrenzungen des Daseins. Das prägnant erhobene biblische Zeugnis vom Tröster-Gott, der dem Christen im Auferstandenen, seinem Wort und seinem Geist, begegnet, verweist auf den tragenden Grund solchen Trostes und Getrost-Seins. Er läßt auf einen letzten Sinn vertrauen, auch wenn er oft verborgen bleibt. So macht der Vf. Mut, die einem jeden auf seine Weise geschenkte Gabe des Tröstens in sich neu zu entdecken, sie voller Phantasie und Gottvertrauen für den leidenden Nächsten einzusetzen. Mit seinem Reichtum an Lebenserfahrung und Spiritualität vermag dieser Essay, der aus Akademievorträgen hervorgegangen ist, gleichermaßen die zu bereichern, die nach Trost verlangen, wie auch die, von denen andere erwarten, daß sie Trost mitteilen, ihr Getröstet-Sein mit Trost-losen teilen.

Freiburg i. Br. Peter Fiedler

# Theologische Bibliographie

**Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten**

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

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

## I. Allgemeines

Martyria. Festschrift zum 60. Geb. von Peter **Beyerhaus** am 1. 2. 1989. In Zs.arb. mit Walter Künneth u. Joachim Heubach hrsg. von Jörg Kniffka. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 272 S., Abb.; kart. DM 29,80; S. 256–270: Bibliographie P. Beyerhaus.

Amicus Dei. Essays on faith and friendship. Presented to Karl A. **Olsson** on his 75th birthday. Ed. by Philip J. Anderson. – Chic, Ill.: Covenant Publications 1988. XV, 293 p. = The Covenant quarterly XLVI, 2–3, May/August 1988; $ 13,95; p. 215–293: Bibliography K. A. Olsson.

Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. **Severus** OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. 8. 1988 dargeboten. – Mstr: Aschendorff 1988. 368 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums. Suppl. Bd. V; Lw. DM 68,–.

## II. Bibelwissenschaft

### 1. Allgemeines

Creative biblical exegesis. Christian and Jewish hermeneutics through the centuries. (Conference, 16th and 17th Dec. 1985 at Tel-Aviv-Univ.) Ed. by Benjamin Uffenheimer and Henning Graf Reventlow. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 225 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. series XLIX; £ 27,50; [cont. e. a.:] p. 13–29: Banitt, Menahem: Exegesis or metaphrasis; p. 31–38: Carny, Pin'has: **Philo's** uniqueness and particularity; p. 39–54: Dubois, Marcel: Mystical and realistic elements in the exegesis and hermeneutics of **Thomas Aquinas**; p. 55–62: Flusser, David: 'Today if You Will Listen to this Voice.' Creative exegesis in **Hebrews 3–4**; p. 63–70: Frey, Christopher: The function of the Bible in recent protestant ethics; p. 71–79: Hoffman, Yair: The technique of quotation and citation as an interpretive device; p. 81–88: Levinger, Jacob: **Maimonides'** exegesis of the Book of **Job**; p. 89–101: Liwak, Rüdiger: Literary individuality as as problem of hermeneutics in the Hebrew Bible; p. 103–113: Raiser, Konrad: A new reading of the Bible? Ecumenical perspectives from Latin America and Asia; p. 115–130: Smolinsky, Heribert: The Bible and its exegesis in the controversies about reform and Reformation; p. 131–147: Touitou, Elazar: Courants et contre-courants dans l'exégèse biblique juive en France au moyen-age; p. 149–160: Wallmann, Johannes: **Luther** on Jews and Islam; p. 161–174: Uffenheimer, Benjamin: Some reflections on modern jewish biblical research; p. 175–191: Reventlow, Henning Graf: Humanistic exegesis: The famous Hugo **Grotius**.

### 2. Altes Testament

Jônsson, Gunnlaugur A.: The image of God. **Genesis 1:26–28** in a century of Old Testament research. – Lund: Almqvist & Wiksell Intern. 1988. XVI, 253 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXVI; scr 188,–.

Ha, John: **Genesis 15**. A theological compendium of Pentateuchal history. – B [u. a.:] de Gruyter 1989. XII, 244 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXXI; kart. DM 82,– [Diss., Roma. Pont. Bibl. Inst. Überarb.]

Smelik, K. A. D.: Vertellingen in de Hebreeuwse Bijbel; De benadering van het bijbelse verhaal door Palache, Beek en diens leerlingen. – Amsterdame cahiers voor exegese en bijbelse theologie IX, 1988, 8–21; p. 22–34: Polak, F. H.: Het bijbelverhaal als palimpsest: Over de rol van de diachronie in de structurele analyse; p. 35–46: Deurloo, K. A.: Abraham, profeet ‹**Gen. 15 en 20**›; p. 47–58: Siebert-Hommes, J. C.: Twelve women in **Exodus 1** and **2**; The role of daughters and sons in the stories concerning Moses; p. 59–76: Soest, H. J. van: "Jullie broeders trekken ten strijde en jullie willen hier blijven?". Landtoewijzing voor het aangezicht van JHWH in **Numeri 32**; p. 77–89: Dorp, J. van: De tempelrestauratie van Joas ‹**2 Koningen 12**›. Het gebruik van een motief in het boek Koningen; p. 90–96: Dicou, A.: Geen wijsheid meer in Edom; **Jeremia 49,7** en **Obadja 7–8**; p. 97–116: Hemelsoet, B. P. M.: De verzoeking van Jesus in de woestijn; p. 117–135: Bogaard, L. W. F. P. van den: Vertalen van metaforen en vergelijkingen, met name in **Hooglied**.

Fischer, Georg: Jahwe, unser Gott. Sprache, Aufbau u. Erzähltechnik in der Berufung des Mose ‹**Ex 3–4**›. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 262 S. = Orbis biblicus et orientalis XCI; kart. DM 98,– [Diss., Roma. Pont. Bibl. Inst.]

Schnabl, Heinrich: Die „Thronerzählung" Davids. Untersuchungen zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzung und Intention von **2 Sam 21,1–14**; **9–20**; **1 Kön 1–2**. – Rgb: Roderer 1988. XXVII, 223 S. = Theorie und Forschung LV = Theologie und Philosophie IV; kart. DM 56,– [Diss., Regensburg]

Bechmann, Ulrike: Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu **Richter 5**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. IX, 287 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXIII; kart. DM 29,90 [Diss., Bamberg]

Seitz, Christopher: The prophet Moses and the canonical shape of **Jeremiah**. – ZAW 101 1989, 3–27; S. 28–49: Neef, Heinz-Dieter: Der Sieg Deboras und Baraks über Sisera. Exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von **Jdc 4,1–24**; S. 50–58: Fischer, Alexander: David und Batseba. Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu **II Sam 11**; S. 59–70: Snyman, S. D.: Cohesion in the Book of **Obadiah**; S. 71–84; Seybold, Klaus: Vormasoretische Randnotizen in **Nahum 1**; S. 85–112: Talmon, Shemaryahu, und Weston W. Fields: The collocation ועזוב משתין בקיר ועצור and its meaning.

The structural analysis of biblical and Canaanite poetry. Ed. by Willem van der Meer & Johannes C. de Moor. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. IX, 423 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXIV; £ 22,50; [cont.:] p. 1–61: Korpel, Marjo C. A. – Johannes C. de Moor: Fundamentals of Ugaritic and Hebrew poetry; p. 62–82: Spronk, Klaas: The legend of Kirtu (KTU I.14–16). A study of the structure and its consequences for interpretation; p. 83–118: Koopmans, William T.: The poetic prose of **Joshua 23**; p. 119–155: Korpel, Marjo C. A.: The literary genre of the Song of the Vineyard ‹**Isa. 5:1–7**›; p. 156–171: Hoop, Raymond de: The book of Jonah as poetry. An analysis of **Jonah 1:1–16**; p. 172–185: Moor, Johannes C. de: **Micah 1**. A structural approach; p. 186–206: Grol, Harm W. M. van: Classical Hebrew metrics and **Zephaniah 2–3**; p. 207–234: Meer, Willem van der: **Psalm 110**: A psalm of rehabilitation?; p. 235–264: Lugt, Pieter van der: Strophes and stanzas in the Book of Job. A historical survey; p. 265–293: Lugt, Pieter van der: The form and function of the refrains in **Job 28**. Some comments relating to the 'Strophic' structure of Hebrew poetry; p. 294–396: Renkema, Johan: The literary structure of **Lamentations** ‹I–IV›; p. 397–422: Moor, Johannes C. de: The reconstruction of the Aramaic original of the Lord's prayer.

Loretz, Oswald: **Ugarit**-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders **Baal-Jahwe** ‹Ps 24,7–10; 29; 47; 93; 95–100 sowie Ps 77,17–20; 114›. Erweiterte Neuaufl. von „Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht" (UBl 2, 1984). – Mstr: Ugarit-Verl. 1988. XIV, 550 S. = Ugaritisch-biblische Literatur (UBL) VII.

Keel, Othmar: Das **Hohelied**. – Zü: Theologischer Verlag 1989. 268 S., 168 Abb. = Zürcher Bibelkommentare AT XVIII; kart. sfr 33,50.

Alexandre, Monique: Le commencement du livre **Genèse I–V**. La version grecque de la Septante et sa réception. – P: Beauchesne 1988. 408 p., ill. = Christianisme antique III; F 372,–.

Stansell, Gary: **Micah** and **Isaiah**: a form and tradition historical comparison. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. VIII, 165 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXV; $ 10,95 [Diss., Heidelberg]

Hayes, John Haralson: **Amos**. The eighth-century prophet. His times and his preaching. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 240 p.; $ 13,95.

House, Paul R.: **Zephaniah**. A prophetic drama. – Sheffield: The Almond Pr. 1988. 146 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXIX. Bible and literature series XVI; £ 22,–.

Strauß, Hans: Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 105 S. = Biblisch-theologische Studien XII.

Schneider, Christoph: Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten **falschen Prophetie** im Alten Testament. – B: Evang. Verl.-Anst. 1988. 139 S. = Theologische Arbeiten XLVI; kart. M 11,–.

Krispenz, Jutta: Spruchkompositionen im Buch **Proverbia**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 188 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 349; sfr 43,– [Diss., München]

Zohar, Noam: Repentance and purification: The significance and semantics of חטאת in the Pentateuch. – JBL 107, 1988, 609–618; p. 619–639: De Vries, Simon J.: Moses and David as cult founders in **Chronicles**; p. 641–656: Eskenazi, Tamara C.: The structure of **Ezra-Nehemiah** and the integrity of the Book; p. 657–661: Mason, S. N.: Priesthood in Josephus and the "Pharisaic Revolution"; p. 663–675: Marcus, Joel: Entering into the kingly power of God.

Stone, Michael E.: **Enoch**, Aramaic Levi and sectarian origins. – Journal for the study of Judaism 19, 1988, 159–170; p. 171–214: Feldman, L. H.: Josephus' version of Samson; p. 215–229: Baarda, T.: Qehath – 'What's in a Name?'. Concerning the interpretation of the name '**Qehath**' in the Testament of **Levi 11:4–6**; p. 230–240: Lachs, S. T.: Why was the "Amen" response interdicted in the Temple?

Fowler, Jeaneane D.: Theophoric **personal names** in ancient Hebrew. A comparative study. – Sheffield: JSOT Pr. 1988. 410 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XLIX; £ 27,50.

Boyce, Richard Nelson: The **cry** to **God** in the Old Testament. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. IX, 93 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CIII; $ 16,95 [Diss., Virginia Union Theol. Seminary]

Neusner, Jacob: **Torah**. From scroll to symbol in formative Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. XXI, 181 p. = Brown Judaic studies CXXXVI; $ 32,95.

Kasher, Aryeh: **Jews**, **Idumaeans**, and ancient **Arabs**. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the frontier and the desert during the Hellenistic and Roman era (332 BCE – 70 CE). – Tü: Mohr 1988. XIX, 264 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XVIII; DM 118,–.

Williams, Jacqueline A.: Biblical interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1988. 220 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXIX; $ 15,95 [Diss., Yale Univ.]

Lys, Daniel: Treize énigmes de l'Ancien Testament. Le livre, le peuple, le message. – P: Ed. du Cerf 1988. 261 p. = Initiations; F 138,–.

### 3. Neues Testament

Belle, Gilbert van: **Johannine** bibliography **1966–1985**. A cumulative bibliography on the 4th Gospel. – Lv: University Pr.; Peeters 1988. XVII, 563 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXII.

Davies, William David – Dale C. Allison: A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint **Matthew**. Vol. I: Introduction and commentary on Matthew I–VII. – Edinburgh: Clark 1988. XLVII, 731 p. = The international critical commentary; £ 27,50.

Matera, Frank J.: The incomprehension of the disciples and Peter's confession ‹**Mark 6,14–8,30**›. – Biblica 70, 1989, 153–172; p. 173–193: Kilgallen, John J.: The function of **Stephen**'s speech ‹**Acts 7,2–53**›.

Baarda, T.: **Luke 22:42–47a**. The emperor Julian as a witness to the text of Luke. – NovT 30, 1988, 289–296; p. 297–320: Hill, C. E.: Paul's under-

standing of Christ's kingdom in **I Corinthians 15:20–28**; p. 321–338: Lührmann, Dieter: Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463.

Guelich, Robert A.: **Mark 1–8:26**. – Dallas, Tx.: Word Books 1989. XVI, 454 p. = Word biblical commentary XXXIV A; $ 25,–.

Jong, M. de: Paulus, struikelblok of toetssteen. Een studie van **2 Korintiërs 2:12–4:6** als bijdrage in het gesprek met Israël. Academisch proefschrift. – Kampen: Uitg. Mondiss 1989. 235 blz.; hfl 37,50 [Diss., Brüssel]

Vollenweider, Samuel: Zeit und Gesetz – Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus. – ThZ 44, 1988, 97–116; S. 117–131: Rebell, Walter: Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum. **I Kor 14,24f.** als Schlüsselsituation.

Bartolomé, Juan J.: El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de **Gal 2,5.14**. – R: LAS 1988. 170 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXII; Lire 20 000.

Farahian, Edmond, SJ: Le «Je» Paulinien. Etude pour mieux comprendre **Gal. 2,19–21**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 305 p. = Analecta Gregoriana CCLIII = Ser. Fac. Theol. Sectio A n. XXX; Lire 47 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana)

Montagnini, Felice: Echi di parenesi cultuale in **Ef 4,25–32**. – RBibl 37, 1989, 257–282; p. 283–303: Conti, Valentina: Paolo ad Efeso.

Michaels, J. Ramsey: **1** [First] **Peter**. – Waco, Tex.: Word Books Publ. 1988. LXXV, 337 p. = Word biblical commentary XLIX; $ 25,–.

Matera, Frank J.: The prologue as the interpretative key to Mark's gospel. – Journal for the study of the New Testament 34, 1988, 3–20; p. 21–46: Moessner, David P.: The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's rejection of Jesus according to Luke; p. 47–69: Gilchrist, J. M.: **Paul** and the **Corinthians** – The sequence of letters and visits; p. 71–76: Hanson, A. T.: The origin of Paul's use of παιδάγωγος for the law; p. 77–86: Steenburg, Dave: The case against the synonymity of *Morphē* and *Eikōn*; p. 87–103: Winter, Bruce W.: The public honouring of Christian benefactors: **Romans 13.3–4** and **1 Peter 2.14–15**; p. 105–123: Downing, F. Gerald: Pliny's prosecutions of Christians: **Revelation** and **1 Peter**.

Myers, Ched: Binding the strong man. A political reading of **Mark's** story of **Jesus**. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1988. XXXIII, 500 p.; $ 16,95.

Orton, David E.: The understanding scribe. **Matthew** and the **apocalyptic ideal**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 280 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXV; £ 25,–.

Hemer, Colin J.: The **Book** of **Acts** in the setting of Hellenistic history. Ed. by Conrad H. Gempf. – Tü: Mohr 1989. XIV, 482 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLIX; kart. DM 128,–.

Loader, William: The **christology** of the **Fourth Gospel**. Structure and issues. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. 303 p. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XXIII; sfr 65,–.

Lupieri, Edmondo: **Giovanni Battista** nelle tradizioni sinottiche. – Brescia: Paideia Ed. 1988. 125 p. = Studi biblici LXXXII; Lire 45 000.

Schiavone, Pietro: Il discernimento evangelico oggi. "Cercare e torvare la volontà di Dio". – Messina: E.S.U.R.; R: C.I.S. 1988. 292 p.; Lire 20 000.

Cunningham, Philip A.: **Jesus** and the **evangelist**s. The ministry of Jesus and its portrayal in the Synoptic Gospels. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1988. VIII, 240 p.; $ 11,95.

Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage u. theologische Deutung. Von Josef Blank ... Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 236 S. = Quaestiones disputatae CXII; kart. DM 39,50; [enth.:] S. 11–40: Gnilka, Joachim: Der Prozeß Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus mit einer Rekonstruktion des historischen Verlaufs; S. 41–83: Müller, Karlheinz: Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret; S. 84–110: Broer, Ingo: Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus; S. 111–130: Schneider, Gerhard: Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54–23,25). Redaktionskritik und historische Rückfrage; S. 131–147: Radl, Walter: Sonderüberlieferungen bei Lukas? Traditionsgeschichtliche Fragen zu Lk 22,67f; 23,2 und 23,6–12; S. 148–182: Blank, Josef: Die Johannespassion. Intention und Hintergründe; S. 183–190: Ritt, Hubert: Plädoyer für Methodentreue. Thesen zur Topographie und Chronologie der Johannespassion; S. 191–261: Lentzen-Deis, Fritzleo: Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der„pragmatischen" Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden.

Downing, Francis Gerald: **Christ** and the **Cynics**. Jesus and other radical preachers in 1st-century tradition. – Sheffield: JSOT Press 1988. XIII, 232 p. = JSOT manuals IV; £ 18,50.

Kloppenborg, John S.: Q parallels. Synopsis critical notes and concordance. – Sonoma, Ca.: Polebridge Pr. 1988. XXIII, 249 p. = Foundations and facts. Reference series; $ 19,95.

Ponsot, Hervé: Une introduction à la lettre aux **Romains**. – P: Ed. du Cerf 1988. 218 p. = Initiations; F 125,–.

Holland, Glenn S.: The tradition that you received from us: **2 Thessalonians** in the Pauline tradition. – Tü: Mohr 1988. 172 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIV; kart. DM 98,– [Diss., Chicago]

Lohse, E.: Wie christlich ist die Offenbarung des Johannes? – NTSt 34, 1988, 321–338; p. 339–363: Gerhardsson, B.: The narrative Meshalim in the Synoptic Gospels; p. 364–377: Beker, J. C.: Paul's theology: Consistent or inconsistent?; p. 378–396: Légasse, S.: La soumission aux auctorités d'après **I Pierre 2,13–17**: Version spécifique d'une parénèse traditionelle; p. 397–410: Arai, S.: Zum ‚Tempelwort' Jesu in **Apostelgeschichte 6,14**; p. 411–430: Lategan, Bernard: Is Paul defending his apostleship in Galatians?; p. 442–460: Kingsbury, Jack Dean: Reflections on 'the reader' of Matthew's Gospel; p. 461–471: Shanor, J.: Paul as master builder. Construction terms in First Corinthians.

The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark **Kee**. Ed. by Jacob Neusner. – Phil: Fortress Pr. 1988. XII, 368 p.; $ 39,95; [cont.:] p. 3–16: LaFargue, Michael: Sociohistorical research and the contextualization of biblical theology; p. 17–38: Anderson, Bernhard W.: The apocalyptic rendering of the Isaiah tradition; p. 39–49: Rofé, Alexander: The onset of sects in postexilic Judaism: Neglected evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi; p. 50–68: Freyne, Seán: Bandits in Galilee: A contribution to the study of social conditions in first-century Palestine; p. 69–77: Saldarini, Anthony J.: The social class of the Pharisees in Mark; p. 78–90: Stowers, Stanley K.: Social typification and the classification of ancient letters; p. 91–106: Neusner, Jacob: Beyond myth, after Apocalypse: The Mishnaic conception of history; p. 109–125: Luedemann, Gerd: Acts of the Apostles as a historical source; p. 126–141: Borgen, Peder: Catalogues of vices, the apostolic decree, and the Jerusalem meeting; p. 142–161: Jewett, Robert: Paul, Phoebe, and the Spanish mission; p. 162–177: Sampley, J. Paul: Paul, his opponents in **2 Corinthians 10–13**, and the rhetorical handbooks; p. 178–206: Räisänen, Heikki: Paul, God, and Israel: **Romans 9–11** in recent research; p. 207–218: Moxnes, Halvor: Honor, shame, and the outside world in Paul's letter to the Romans; p. 219–232: Hartman, L.: Some unorthodox thoughts on the "Household-Code Form"; p. 235–263: Riches, John: Parables and the search for a new community; p. 264–289: Dunn, James D. G.: Pharisees, sinners, and Jesus; p. 290–310: Anderson, Hugh: Jesus: Aspects of the question of his authority; p. 311–326: Chilton, Bruce: Shebna, Eliakim, and the promise to Peter; p. 327–341: Tiede, David L.: "Glory to Thy People, Israel": Luke-Acts and the Jews; p. 342–356: Greenwald, Michael R., and Douglas R. Edwards: Howard Clark Kee: A bibliography to september 1, 1986.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Hagenmaier, Winfried: Die deutschen mittelalterl. Handschriften der Universitätsbibliothek und die mittelalterl. Handschriften anderer öffentl. Sammlungen. – Wiesb: Harrassowitz 1988. 516 S. = Die Handschriften der Universitätsbibliothek und anderer öffentl. Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung Teil IV = Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau I; kart. DM 232,–.

Fragmenta latina codicum in Bibliotheca Seminarii Cleri Hungariae Centralis. Rec. Ladislaus Mezey cum sociis in opere Adriana Fodor ... – Wiesb: Harrassowitz 1988. 252, 47 p. = Fragmenta codicum in bibliothecis Hungariae I, 2; Lw. DM 188,–.

Hölscher, Lucian: Geschichte und Vergessen. – HZ 249, 1989, 1–17.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Steck, Odil Hannes: Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive. – Vernunft des Glaubens. Wissenschaftl. Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift ... Wolfhart Pannenberg, Gö (1988), 231–252; S. 253–288: Koch, Klaus: Qädäm. **Heilsgeschichte** als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament; S. 289–321: Kretschmar, Georg: Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen. Überlegungen zum Verlauf des **Arianischen** Streites; S. 322–335: Lohse, Bernhard: Zur theologischen Methode **Anselms** von **Canterbury** in seiner Schrift „Cur Deus homo"; S. 336–356: Berkhof, Hendrikus: Die Welterfahrung des Glaubens. Artikel 2 des Niederländischen Glaubensbekenntnisses ‹Confessio Belgica› gedeutet und bedacht; S. 357–376: Timm, Hermann: Geerdete Vernunft. Johann Gottfried **Herder** als Vordenker der Lebenswelttheologie in Deutschland; S. 377–405: Graf, F. W.: Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre; S. 406–435: Rohls, Jan: Credo ut intelligam. Karl **Barth**s theologisches Programm und sein Kontext; S. 436–453: Mühlenberg, Ekkehard: Dogmatik und Kirchengeschichte.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Frvctvs centesimvs. Mélanges offerts à Gerard J. M. **Bartelink** à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire publiés par A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens. – Steenbrugge: In Abbatia S. Petri 1989. XXXIII, 427 p. = Instrumenta patristica XIX; [cont.:] p. VII–XXXIII: Bibliographie de Gerard J. M. Bartelink; p. 1–16: Aubineau, Michel: **Ps.-Chrysostome**, *In S. Stephanum* ‹PG 63, 933–934›: Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne; p. 17–36: Bastiaensen, A. A. R.: Les désignations du martyr dans le Sacramentaire de Vérone; p. 37–47: Bremmer, Jan: Why did early Christianity attract upper-class women?; p. 49–60: Brouwers, J. H.: Lucan über Cato Uticensis als exemplar virtutis; p. 61–67: Datema, C.: The rôle of the martyr in the homilies of **Severian** of **Gabala**; p. 69–82: Blois, L. de: **Plotinus** and **Gallienus**; p. 83–89: Dehandschutter, B.: Some notes on **1 Clement 5,4–7**; p. 91–104: Dekkers, E.: MONAXOΣ: solitaire, unanime, recueilli; p. 105–113: Demeulenaere, R.: Le sermon 283 de saint **Augustin** en l'honneur des martyrs massilitains; p. 115–124: Boeft, Jan den: «Martyres sunt, sed homines fuerunt»: Augustine on martyrdom; p. 125–140: Vogüé, Adalbert de: «Martyrium in occulto»: Le martyre du temps de paix chez **Grégoire** le **Grand**, **Isidore** de **Séville** et **Valerius** du **Bierzo**; p. 141–151: Doignon, Jean: Le «progrès» philosophique d'Augustin dans l'otium de Cassiciacum d'après la Lettre 4; p. 153–165: Engels, L. J.: Verses on St. Arnulf of Metz ‹Walther Nr. 6440›; p. 167–176: Evenepoel, Willy: The Vita Felicis of **Paulinus Nolanus** and the beginnings of latin hagiography; p. 177–192: Hilhorst, A.: «Servir Dieu» dans la terminologie du judaïsme hellénistique et des premières générations chrétiennes de langue grecque; p. 193–205: Kneepkens, C. H.: «Nil in ecclesia confusius quam ymni isti cantantur»: A note on hymn pangue, lingua, gloriosi; p. 207–216: Leclercq, J.: La sainte **Radegonde** de **Venance Fortunat** et celle de Baudovinie: Essai d'hagiographie comparée; p. 217–237: Mayer, C.: «Attende Stephanum conservum tuum» ‹Serm. 317, 2, 3›. Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins; p. 239–258: Nuchelmans, J.: A propos de ΑΓΙΟΣ avant l'époque hellénistique; p. 259–267: Oosthout, Henri: La vie contemplative; vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez **Athanase** d'**Alexandrie** et **Grégoire** de **Nazianze**; p. 269–277: Orbán, A. P.: The afterlife in the visions of

the *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*; p. 279–296: Parmentier, M. F. G.: Non-medical ways of healing in eastern Christendom: The case of **St. Dometios**; p. 297–313: Sanders, Gabriel: Une visée massmédiatique d'Augustin: L'acrostiche épigraphique du diacre martyr Nabor; p. 315–324: Van der Aalst, A. J.: A l'origine du monachisme syrien: Les «ihidaye» chez **Aphraat**; p. 325–332: Hooff, Anton J. L. van: Caring for the old: 'Quid pro quo' or 'omnia pro Deo'?; p. 333–341: Iersel, B. M. F. van: Mark 9,43–48 in a martyrological perspective; p. 343–362: Van Uytfanghe, Marc: Platonisme et eschatologie chrétienne: Leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles ‹IIe–VIe s.›; p. 363–371: Wischmeyer, Wolfgang: Der Bischof im Prozeß: **Cyprian** als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul.

Schur, Nathan: History of the **Samaritans**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 305 p. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XVIII; kart. sfr 65,–.

The Samaritans. Ed. by Alan D. Crown. – Tü: Mohr 1989. XXI, 865 p.

Dassmann, Ernst: Archäologische Spuren frühchristlicher Paulusverehrung. – RQ 84, 1989, 271–298.

Légasse, Simon: La polémique antipaulinienne dans le judéo-christianisme hétérodoxe. – BLE 90, 1989, 5–22. 85–100.

Droge, Arthur J.: Homer or Moses? Early christian interpretations of the history of culture. – Tü: Mohr 1989. XIV, 220 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXVI; DM 98,– [Diss., Chicago]

Williamson, Ronald: Jews in the Hellenistic world: **Philo**. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 312 p. = Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200. I, 2.

Robinson, Thomas A.: The Bauer thesis examined. The geography of heresy in the early Christian church. – Lewiston, Queenston: Mellen Pr. 1988. XI, 248 p. = Studies in the Bible and early Christianity XI; $ 49,95.

Gesteira Garza, Manuel: La **eucaristía**, como sacrificio incruento en la tradición patrística. – EE 64, 1989, 401–432.

Hofmann, Johannes: Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom. – HJ 109, 1989, 1–23.

Troeger, Karl-Wolfgang: Das Christentum im zweiten Jahrhundert. – B: Evangel. Verl.-Anst. 1988. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 2; DM 13,50.

Durst, Michael: **Hegesipps** „Hypomnemata" – Titel oder Gattungsbezeichnung? Untersuchungen zum literarischen Gebrauch von „Hypomnema" – „Hypomnemata". – RQ 84, 1989, 299–330.

De Bruyn, Odile: Onomastique chrétienne et culte des martyrs dans la Rome des IIIe–VIe siècles. – RTL 20, 1989, 324–335.

Seeliger, Hans Reinhard: Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre **312**. – ZKG 100, 1989, 149–168.

Wenk, Wolfgang: Zur Sammlung der 38 Homilien des **Chrysostomus Latinus** (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33). – Wien: Verl. der österr. Akademie der Wiss. 1988. 214 S. = Wiener Studien. Beiheft X.

VanParys, Michel: **Abba Silvain** et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et dans la première moitié du Ve siècles. – Irén 61, 1988, 315–331.

Lienhard, Joseph T.: **Acacius** of **Caesarea**: Contra Marcellum. Historical and theological considerations. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 1–22.

Caesarius Arelatensis: Œuvres monastiques. Tome I: Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau. – P: Éd. du Cerf 1988. 508 p. = Sources chrétiennes CCCXLV; F 257,–.

Mathisen, Ralph W.: Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century **Gaul**. – Wash, DC: Catholic Univ. of America Pr. 1989. 347 p.; $ 44,95.

Modesto, Johannes: **Gregor** der **Große**. Nachfolger Petri und Universalprimat. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. III, 409 S. = Studien zur Theologie und Geschichte I; kart. DM 43,– [Diss., München]

### 4. Mittelalter und Neuzeit

House, Francis: Millenium of faith. Christianity in **Russia**, AD **988–1988**. – Crestwood, NY: St. Vladimirs Seminary 1988. 133 p.; $ 9,95.

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

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

Tremp, Ernst: Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs **Thegan**. – Han: Hahn 1988. XVI, 224 S., 1 Kt. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXXII; Lw. DM 78, – [Habil.-Schr., Frb/B]

Glaubensprozesse – Prozesse des Glaubens? Religiöse Minderheiten zwischen Toleranz und Inquisition. Hrsg. von Titus Heydenreich und Peter Blumenthal. – Tü: Stauffenburg-Verl. 1989. VIII, 338 S., Ill. = Erlanger romanistische Dokumente und Arbeiten I; kart. DM 68,–.

Studien zum **Humanismus** in den **böhmischen Ländern**. Hrsg. von Hans-Bernd Harder und Hans Rothe. Unter Mitwirkung von Jaroslav Kolár und Slavomir Wollman. – Köln, Wien: Böhlau 1988. VI, 566 S. = Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien XI; Lw. DM 158,–.

Martin, J. W.: Religious radicals in Tudor England. – Lo: Hambledon Pr. 1989. XV, 237 p.; £ 28,–.

### 5. Mittelalter

Fleckenstein, Josef: Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. X, 601 S.

Popes, teachers, and canon law in the middle ages. Ed. by James Ross Sweeney. – Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. 342 p.; $ 47,50.

The records of the medieval ecclesiastical courts. Reports of the working group on Church Court Records. Pt. I: The continent. Ed. by Charles Donahue, Jr. – B: Duncker & Humblot 1989. 241 p. = Comparative studies in continental and Anglo-American legal history VI; kart. DM 184,–.

Riedinger, Rudolf: Der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber. – Dordrecht: Kluwer Academic Publ.; Steenbrugge: Abbatia S. Petri 1989. 108 S., 60 Taf. = Instrumenta patristica XVII.

Schneider, Wolfgang Christian: Ruhm, Heilsgeschehen, Dialektik. Drei kognitive Ordnungen in Geschichtschreibung und Buchmalerei der Ottonenzeit. – Hild [u. a.:] Olms 1988. XVI, 398 S., 131 Ill. = Historische Texte und Studien IX; kart. DM 78,– [Diss., Stuttgart]

Künzel, Susanne: Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II. – Mchn: tuduv 1989. 127 S., 21 Ill. = Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München XLIII; kart. DM 24,80.

Brueck, Anton Philipp: Serta Moguntina. Beiträge zu mittelrheinischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Helmut Hinkel. – Mz: Verl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1989. XII, 380 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LXII.

Fanning, Steven: A bishop and his world before the Gregorian Reform: **Hubert** of **Angers**, **1006–1047**. – Phil: The American Philosophical Society 1988. 193 p. = Transactions of the American Philosophical Society LXXVIII, 1, 1988; $ 28,–.

Vodoff, Vladimir: Naissance de la Chrétienté Russe. La conversion du prince **Vladimir** de **Kiev** ‹988› et ses conséquences ‹XIe–XIIIe siècles›. – P: Fayard 1988. 489 p.; F 150,–.

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

Schönberger, Rolf: Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo. – FZPhTh 36, 1989, 3–46.

Wilkinson, John: **Jerusalem** pilgrimage **1099–1185**. John Wilkinson with Joyce Hill and W. F. Ryan. – Lo: The Hakluyt Society 1988. XI, 372 p.

Sierra, Sergio J.: Il commento di **Rashi** all' **Esodo** e l'esegesi giudaica medievale. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 23–39.

Binns, Alison: Dedications of monastic houses in **England** and **Wales**, **1066–1216**. – Woodbridge: Boydell 1989. 225 p. = Studies in the history of medieval religion I; £ 22,50.

Kluncker, Karlhans: Die **Templer**: Geschichte und Geheimnis. – ZRGG 41, 1989, 215–247.

See, Klaus von: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. – Hei: Winter 1989. 167 S. = Skandinavistische Arbeiten VIII.

Jordan, William C.: The french monarchy and the jews. From Philip Augustus to the last Capetians. – Phil., PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1989. 369 p. = Middle ages; $ 39,95.

Longère, Jean: Les sermons latins de **Maurice** de **Sully**, Évêque de Paris †1196. Contribution a l'histoire de la tradition manuscrite. – Dordrecht: Kluwer Academic Publ.; Steenbrugge: Abbatia S. Petri 1988. 491 p. = Instrumenta patristica XVI.

Lesnick, Daniel R.: Preaching in medieval **Florence**. The social world of franciscan and dominican spirituality. – Athens, GA: Univ. of Georgia Pr. 1989. 306 p.; $ 40,–.

Burr, David: **Olivi** and franciscan poverty. The origins of the Usus Pauper controversy. – Phil, PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1989. 211 p. = Middle ages; $ 29,95.

Lorenz, Soenke: Studium generale **Erfordense**. Zum Erfurter Schulleben im **13.** u. **14.** Jahrhundert. – Stu: Hiersemann 1989. XVI, 403 S., 2 Abb. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXXIV; Lw. DM 298,– [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Guillelmus de la Mare: Scriptum in primum librum sententiarum. Hrsg. v. Hans Kraml. – Mchn: Bayerische Akad. der Wissenschaften 1989. 85*, 593 S. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt XV.

Guardiola Alcover, Conrado: **Juan** de **Gales**, Cataluña y Eximenis. – Anton 64, 1989, 330–365.

Kaluza, Zénon: Les querelles doctrinales à **Paris**. **Nominalistes** et **realistes** aux confins du **XIV**e et du **XV**e siècles. – Bergamo: Lubrina 1988. 204 p. = Quodlibet II; Lire 30 000.

Arnau, Ramon: Determinantes cristológicos en las eclesilogías del siglo **XIV**. – EE 64, 1989, 335–364.

Wood, Diana: **Clement VI**: The pontificate and ideas of an Avignon pope. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XVIII, 255 p., ill. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 13; £ 27,50.

Swanson, R. N.: Church and society in late medieval England. – Oxf: Blackwell 1989. XII, 427 p., ill.

### 6. Gesamte Neuzeit

Die Einheit der Neuzeit. Zum historischen Werk von Heinrich **Lutz**. Hrsg. von Alfred Kohler und Gerald Stourzh. – Mchn: Oldenbourg 1989. 256 S. = Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit XV; kart. DM 58,–.

Guelluy, Robert: La permanence, depuis le XVIe siècle, de deux sensibilités théologiques. – RTL 20, 1989, 308–323.

Gelhaus, Hermann: Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert. Mit der Identifizierung Friedrich Traubs. – Tü: Niemeyer 1989. XIV, 317 S. = Reihe germanistische Linguistik LXXXIX.

Senyk, Sophia: L'hésychasme dans le monachisme ukrainien. – Irén 62, 1989, 172–212.

Alwast, Jendris: Geschichte der Christian-Albrechts-Universität **Kiel** 1665–1965. Bd. II: Geschichte der **Theologischen Fakultät**. Teil 2: Vom Beginn der preußischen Zeit bis zur Gegenwart. – Neumünster: Wachholtz 1988. 247 S., 8 Ill.; Lw. DM 48,–.

### 7. Reformation und katholische Reform

Die **Territorien** des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession **1500–1650**. I: Der Südosten. Hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. – Mstr: Aschendorff 1989. 152 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLIX.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des 16. et 17. siècles. T. X: Michael **Servetus**. Ed. by Gordon Kinder. – Ba-Ba: Koerner 1989. 167 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXVI.

Radical tendencies in the Reformation. Divergent perspectives. Ed. by Hans J. Hillerbrand. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1988. 140 p. = Sixteenth century essays and studies IX; [cont.:] p. 9–24: Laube, Adolf: Radicalism as a research problem in the history of early Reformation; p. 25–42: Hillerbrand, Hans J.: Radicalism in the early Reformation; p. 43–54: Looß, Sigrid: Radical views of the early Andreas **Karlstadt** ‹1520–25›; p. 55–84: Gritsch, Eric W.: Thomas **Müntzer** and **Luther**: A tragedy of errors; p. 85–98: Hoyer, Siegfried: Lay preaching and radicalism in the early Reformation; p. 99–116: Vogler, Günter: The **Anabaptist Kingdom** of **Münster** in the tension between Anabaptism and imperial policy; p. 117–134: Stayer, James M.: Christianity in one city: Anabaptist Münster, 1534–35.

Whiting, Robert: The blind devotion of the people. Popular religion and the English Reformation. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 302 p. = Cambridge studies in early modern British history; £ 30,–.

Hammann, Konrad: Ecclesia spiritualis. **Luther**s Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von **Alveldt** und Ambrosius **Catharinus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 330 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIV; kart. DM 58,–.

Goertz, Hans-Jürgen: Thomas **Müntzer**. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär. – Mchn: Beck 1989. 215 S., 24 Ill.; kart. DM 34,–.

Barnes, Robin Bruce: Prophecy and gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation. – Stanford, Ca.: Stanford Univ. Press 1988. VIII, 371 p.; $ 39,50.

Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. – Stu: Steiner 1989. X, 241 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte CXXXVII; DM 42,– [Diss., Helsinki]

Black, Christopher F.: **Italian confraternities** in the sixteenth century. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIV, 314 p., ill.; £ 35,–.

Horst, Ulrich: Die *Loci theologici* Melchior **Canos** und sein Gutachten zum *Catechismo Christiano* Bartolomé Carranzas. – FZPhTh 36, 1989, 47–92.

Campen, M. van: Leven uit Gods beloften. Een centraal thema bij Johannes Calvijn. – Kampen: De Groot Goudriaan 1988. 183 blz.; hfl 27,50.

Barton, F. Whitfield: **Calvin** and the Duchess. – Phil, PA: Westminster Pr. 1989. 247 p.; $ 12,95.

Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchton – Brenz – Vehus. Hrsg. von Rolf Decot. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 90 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft XXVI; kart. DM 30,–.

La dispute de **Lausanne** ‹1536›. La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin. Textes du Colloque international sur la Dispute de Lausanne (29 septembre – 1er octobre 1986) réúnis par Eric Junod. – Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise 1988. 232 p. = Bibliothèque historique vaudoise XC; sfr 50,– [cont.:] p. 13–22: Junod, Eric: De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne; p. 23–35: Higman, Francis: La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française; p. 36–45: Honée, Eugène: Gespräch statt Disputation: Formen der „Religionsvergleichung" kurz vor und nach der Disputation von Lausanne; p. 49–60: Blaser, Klauspeter: L'Ecriture, son rôle et son interprétation selon la Dispute de Lausanne; p. 61–69: Bellucci, Dino: *Justitia Dei* et *fides in Christum* à la Dispute et chez Luther; p. 70– 77: Béné, Charles: La musique religieuse chez Erasme et dans la Dispute de Lausanne; p. 78–87: Blough, Neal: La Dispute de Lausanne, l'anabaptisme et le pouvoir civil; p. 91–103: Locher, Gottfried W.: Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument Zwinglischer Theologie; p. 104–112: Gerber, Ulrich J.: Elèves de Zwingli en terres romandes; p. 115–122: Higman, Francis: Un scénario pour la Dispute de Lausanne: *De la tressaincte Cene de nostre Seigneur Jesus: et de la Messe qu'on chante communement*; p. 123–132: Bavaud, Georges: Les interventions de Pierre **Viret** à la «Dispute» en rapport avec son enseignement ultérieur; p. 133–141: Peronnet, Michel: Guillaume **Farel** à Lausanne en 1536; p. 142–148: Wiley, David N.: The Dispute of Lausanne and the theology of William **Farel**: the doctrine of justification and its sources; p. 149–158: Hofer, Arthur-Louis: Farel et l'histoire de l'Eglise à la Dispute de Lausanne (octobre 1536); p. 159–169: Jacobs, Elfriede: Die Begriffe „Wahrheit", „Einheit" und „Frieden" in der Theologie Wilhelm Farels; p. 170–177: Braekman, Emile-Michel: Les interventions de **Calvin**; p. 178–188: Backus, Irena: Médecine et théologie. L'argumentation de Claude **Blancherose** à la Dispute de Lausanne; p. 189–199: Muetzenberg, Gabriel: Christophe **Fabri** et les débuts de la Réforme dans le Chablais; p. 203–206: Reymond, Bernard: La Dispute de Lausanne dans la controverse confessionnelle de 1936; p. 207–228: Morel, Anne: Essai de bibliographie autour de la Réformation du Pays de Vaud.

Otto, Wolfgang: Juan de **Valdés** und die Reformation in Spanien im 16. Jahrhundert. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 347; sfr 82,–.

Welti, Manfred: Das Zwischenspiel zwischen Humanismus und Konfessionalismus. – HZ 249, 1989, 19–52.

Freudenberger, Theobald: Die Fürstbischöfe von **Würzburg** und das Konzil von Trient. – Mstr: Aschendorff 1989. XVI, 227 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXVIII; kart. DM 58,–.

### 8. Neuere Zeit

Traitler, Hildegard: Konfession und Politik. Interkonfessionelle **Flugschriftenpolemik** aus Süddeutschland u. Österreich ‹**1564–1612**›. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XVI, 406 S. = Europäische Hochschulschriften III, 400; sfr 81,– [Diss., Wien]

Krause, Katharina: Der „Voeu de Louis XIII." Die Chorausstattung von **Notre-Dame** in **Paris** unter Ludwig XIV. – Mchn: tuduv-Verl.-Ges. 1989. 297, 24 S., Ill. = tuduv-Studien, Reihe Kunstgeschichte XXXIII.

Kremer, Bernd Mathias: Der **Westfälische Friede** in der Deutung der Aufklärung. Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Hl. Röm. Reich Dt. Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1989. XV, 329 S. = Jus ecclesiasticum XXXVII.

Hugenottenkultur in Deutschland. Hrsg. von Jürgen Eschmann. – Tü: Stauffenburg-Verl. 1989. 92 S. = Erlanger romanistische Dokumente und Arbeiten II; kart. DM 34,–.

Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich **Reitz**' „Historie der Wiedergebohrnen" und ihr geschichtlicher Kontext. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 635 S. = Palaestra CCXXXV; kart. DM 198,–.

Ceyssens, Lucien: La bulle **Vineam domini** ‹1705› et le Jansénisme français. – Anton 64, 1989, 398–430.

Raab, Heribert: Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus, kirchl. Reunionsversuche, Reichskirche im **18**. Jh., Säkularisation, Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgew. Aufsätze. – Frb/S: Universitätsverl. 1989. XVIII, 529 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXVIII; sfr 78,–.

Balmer, Randall H.: A perfect Babel of confusion. Dutch religion and English culture in the middle colonies. – NY: Oxford Univ. Pr. 1989. 258 p. = Religion in America series; $ 24,95.

Berger, Teresa: Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der ‚Collection of hymns for the use of the people called Methodists' (1780). – Altenberge: Telos Verlag 1989. 234 S. = Münstersche Theologische Abhandlungen VI; kart. DM 29,80.

Hansen, Eric C.: Nineteenth-century european catholicism. An annotated bibliography of secondary works in English. – NY: Garland Publ. 1989. XXV, 558 p. = Garland reference library of the humanities 965; $ 65,–.

Rabinowitz, Richard: The spiritual self in everyday life. The transformation of personal religious experience in nineteenth-century New England. – Boston, MA: Northeastern Univ. Pr.; Ithaca, NY: Cornell Univ. Pr. 1989. XXXI, 315 p. = New England studies; $ 40,–.

Stagliano, Antonio: La "teologia" secondo Antonio **Rosmini**. Sistematica – critica – interpretazione del rapporto fede e ragione. – Brescia: Morcelliana 1988. 429 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXIX; Lire 50 000 [Diss., Gregoriana]

Britt, John: Henry **Newman**'s rhetoric. Becoming a discriminating reader. – NY [u. a.]: Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21.

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

Schumacher, Joseph: Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule. – TThZ 98, 1989, 207–226.

Hermann **Cremer** – Haupt der „Greifswalder Schule". Briefwechsel und Dokumente. Hrsg. von Robert Stupperich. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 586 S. = Mitteldeutsche Forschungen XCVII; Lw. DM 128,–.

Hoover, Arlie J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY: Praeger; Westport, CT: Greenwood 1989. 156 p.; $ 39,95.

### 9. Neueste Zeit

Graf, Friedrich Wilhelm: Friedrich **Gogarten**s Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick. – ZKG 100, 1989, 169–230.

Winling, Raymond: La théologie catholique en **France** au **XXe** siècle. Évolution et renouvellement. – NRTh 111, 1989, 537–555.

Broun, Janice: Conscience and captivity. Religion in eastern Europe. – Wash, DC: Univ. Pr. of America 1989. 376 p.; $ 37,50.

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

Maurer, Ernstpeter: Sprachphilosophische Aspekte in Karl **Barth**s „Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik". – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 358 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 357; sfr 70,– [Diss., Bonn]

Lapomarda, Vincent A.: The **jesuits** and the **Third Reich**. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr. 1989. 375 p. = Texts & studies in religion XXXIX.

Huntemann, Georg: Der andere **Bonhoeffer**. Die Herausforderung des Modernismus. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 318 S. = ABC-Team.

DeGruchy, John: Dietrich Bonhoeffer. Witness to Jesus Christ. – Lo [e. a.:] Collins 1988. X, 308 p. = The making of modern theology; £ 12,95.

Müller, Christine-Ruth: Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel (1933). Ein lutherischer Versuch. – Mchn: Kaiser 1989. 210 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte VII; kart. DM 49,–.

Bunnenberg, Johannes: Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves **Congars**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. XXXIX, 390 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe XIV; DM 54,– [Diss., Bochum]

Bianchi, Enzo: Israele e la chiesa. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 77–106 p. 107–127: Menozzi, Daniele: Il sinodo sui laici e i "nuovi movimenti": il "caso **Lazzati**".

The theology of Wolfhart **Pannenberg**. Twelve American critiques, with an autobiographical essay and response. Carl E. Braaten ... (ed.). – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1988. 352 p.; $ 29,95; p. 337–352: Bibliography W. Pannenberg.

Dorn, Luitpold A.: **Paul VI**. Der einsame Reformer. – Graz, Wien, Köln: Styria 1989. 296 S., Ill.; kart. DM 34,80.

Cox, Harvey: The silencing of Leonardo **Boff**. The Vatican and the future of world Christianity. – South Humphrey: Meyer-Stone Books 1988. X, 208 p.; $ 9,95.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für George W. **Peters** zu seinem achtzigsten Geburtstag. Hans Kasdorf / Klaus W. Müller (Hrsg.). – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1988. 504 S., Ill. = Veröffentlichungen der Freien Hochschule für

Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Missionen. Reihe C: Vorträge und Aufsätze I; DM 34,80; S. 43–50: Bibliographie G. W. Peters.

Stevenson-Moessner, Jeanne: Theological dimensions of maturation in a missionary milieu. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 278 p. = European university studies XXIII, 346; sfr 49,50.

Sanneh, Lamin: Translating the message. The missionary impact on culture. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XIV, 255 p. = American Society of missiology series XIII; $ 17,95.

Aarflot, Andreas: Let the church be the church. The voice & mission of the people of God. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1988. 128 p.; $ 9,95.

Uka, E. M.: Missionaries go home? A sociological interpretation of an African response to Christian missions. A study in sociology of knowledge. – Bern [e. a.:] Lang 1989. 313 p.; sfr 59,–.

Pereña, Luciano: **Francisco de Vitoria**: conciencia de América. – CTom 116, 1989, 213–233; p. 235–269: Hernández, Ramón: Doctrina americanista de Domingo **Báñez**; p. 271–290: Pérez, Isacio: El «tiempo dorado» de la primera evangelización de América, hechura del P. **Las Casas**; p. 291–316: Barreda, Jesús A.: Primera evangelización y bautismo en Bartolomé de Las Casas; p. 317–332: Sastre, Lázaro: Teoría esclavista de **Tomás de Mercado**; p. 333–363: Angel Medina, Miguel: La primera comunidad de domínicos en Filipinas y la defensa de los derechos de los naturales (1587–1605); p. 365–378: Gutiérrez, Gustavo: La evangelización de América Latina ante el año 2000.

González Montes, Adolfo: España en América. Evangelización y defensa de la dignidad humana. – Salm 36, 1989, 209–232.

Présence de l'église en **Haïti**. Messages et documents de l'épiscopat, 1980–88. – P: Ed. S.O.S. 1988. 351 p., cartes, ill.; F 120,–.

Collet, Giancarlo: „Das Schicksal der Armen teilen." Zum Werdegang von **Medellín**. – NZM 45, 1989, 162–173; S. 174–197: Amstutz, Josef: Medellín: Die eine Absicht in den vielen Beschlüssen; S. 198–221: Goldstein, Horst: Medellín – Wirkungsgeschichte und Bedeutung für europäische Christen.

Wan-Tatah, Victor: Emancipation in African theology: an inquiry on the relevance of Latin American liberation theology to Africa. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1988. X, 225 p. = American university studies VII, 14; sfr 50,20 [Diss., Harvard Divinity School]

Evers, Georg: Mission und interreligiöser Dialog. Erfahrungen mit theologischen Partnern in Asien und Afrika. – ZMR 73, 1989, 161–181; S. 182–194: Waldenfels, Hans: Mission und interreligiöser Dialog: Was steht auf dem Spiel?; S. 195–209: Gensichen, Hans Werner: Erwartungen der Religionen an das Christentum.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Geschichte der nichtchristlichen Religionen. – Ffm: Fischer 1989. 391 S. = Das Fischer Lexikon = Fischer-Bücherei 4564; kart. DM 19,80.

Staten, John C.: Conscience and the reality of God. An essay on the experiential foundations of religious knowledge. – B [e. a.:] de Gruyter 1988. XVII, 162 p. = Religion and reason XXXVI; DM 88,–. [Diss., Chicago]

Koch, Klaus: Das Wesen **altägyptischer** Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung vorgelegt in der Sitzung vom 1. Juli 1988. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 106 S. = Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg VII; 1989, H. 1.

Brunner, Hellmut: Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Hrsg. von Wolfgang Röllig. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. X, 427 S., = Orbis biblicus et orientalis LXXX; kart. DM 145,–.

Schneider, Ulrich: Einführung in den **Hinduismus**. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1989. 275 S. = Orientalistische Einführungen.

The experience of **Hinduism**. Essays on religion in Maharashtra. Eleanor Zelliot . . . ed. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1988. XXIII, 387 p.; $ 16,95.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae attidisque (CCCA). VI: Germania, Raetia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Thracia, Moesia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia et Sarmatia. With a frontispiece, 21 figures and 146 plates. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1989. XXIX, 224 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L, 6.

Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. Teil II. – Tü: Mohr (1989). VI, S. 374–765. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLVIII.

Zhuo, Xinping: Theorien über Religion im heutigen **China** und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 246 S. = Religionswissenschaft II; sfr 53,– [Diss., München]

Sang-Woo, Han: Die Suche nach dem Himmel im Denken **Koreas**. Eine religionsgeschichtliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 512 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 325; sfr 77,–.

Lanczkowski, Günter: Die Religionen der **Azteken, Maya** und **Inka**. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1989. VII, 126 S., 17 Ill.; Pp. DM 29,80.

Sturm, Jutta: Agrarische Götter und Rituale bei den heutigen **Maya**völkern. – Münster: Lit 1988. V, 202 S., Kt. = Ethnologische Studien VI.

Heusch, Luc de: Myth as reality. – Journal of religion in Africa 18, 1988, 200–215; p. 216–236: Barnard, Alan: Stucture and fluidity in Khoisan religious ideas; p. 237–254: Shain, Richard: The Black and the White.

## VI. Religionsphilosophie

Dolby Múgica, María del Carmen: El problema del mal en san **Agustín** y la racionalidad de lo real. – Revista Agustiniana 30, 1989, 437–454.

Berman, David: A history of **atheism** in **Britain**: from Hobbes to Russell. – Lo [e. a.:] Croom Helm 1988. X, 253 p.; £ 30,–.

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

Kreiml, Josef: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten **Schelling**. – Rgb: Roderer 1989. 259 S. = Theorie und Forschung LXXI = Philosophie und Theologie VII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Sell, Alan P. F.: The philosophy of religion **1875–1980**. – Lo [e. a.:] Croom Helm 1988. 252 p.; £ 35,–.

Rava, Eva Carlota: La ricerca di Dio: Albert **Camus** e **Agostino** a confronto. – Lateranum N.S. 55, 1989. 69–133.

Brown, Laurence: The psychology of religion. An introduction. – Lo: SPCK 1988. X, 150 p.; £ 6,95.

Alessi, Adriano: Metafisica. – Roma: LAS 1988. 338 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXI.

Buckley, Michael J.: Experience and culture: A point of departure for American atheism. – ThSt 50, 1989, 443–465.

Religion in context. Recent studies in Lonergan. Timothy P. Fallon . . . – Lanham [e. a.:] University Press of America 1988. 201 p. = Resources in religion IV; $ 31,–.

Existence of God. Essays from the basic issues forum. Ed. by John R. Jacobson . . . – Lewiston, NY [e. a.:] Mellen 1988. VII, 337 p., ill. = Problems in contemporary philosophy IX.

Finance, Joseph de: Le sensible et Dieu: en marge de mon vieux catéchisme. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1988. 340 p. = Bibliothèque des archives de philosophie. N.S. XLIX; F 210.–.

Basinger, David: Divine power in process theism. A philosophical critique. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1988. VIII, 135 p. = Suny series in philosophy; $ 12,95.

## VII. Fundamentaltheologie

Raden, Matthias Johannes: Das relative Absolute. Die theol. Hermeneutik Paul **Ricœurs**. – Ffm [u. a.:] Lang 1988. 332 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 323; sfr 66,– [Diss., Basel]

Prammer, Franz: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1988. 237 S. = Innsbrucker theologische Studien XXII; DM 56,– [Diss., Wien. Erw.]

Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique **Dussel** und Karl **Rahner** im Vergleich. – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. XIV, 625 S. = Freiburger theologische Studien CXXXVII; kart. DM 89,– [Diss., Luzern]

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

Penner, Hans H.: Impasse and resolution: a critique of the study of religion. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. X, 239 p. = Toronto studies in religion VIII; sfr 62,50.

Christentum und Anarchismus. Beitr. zu einem ungeklärten Verhältnis. Hrsg. von Jens Harms. – Ffm: Athenäum 1988. 288 S.; kart. DM 39,80.

Tracy, David: Plurality and ambiguity. Hermeneutics, religion, hope. – Lo: SCM Pr. 1988. XII, 148 p.; £ 6,95.

Layock, Steven W.: Foundations for a phenomenological theology. – Lewiston, NY [e. a.]: Mellen 1988. 273 p. = Problems in contemporary philosophy VIII.

Siebert, Rudolf J.: From critical theory to communicative political theology: universal solidarity. - NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. VIII, 305 p. = American university studies VII, 52; sfr 57,–.

Williams, Trevor: Form and vitality in the world and God. A Christian perspective. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. 356 p.; £ 10,95.

Keeping the faith. Essays to mark the centenary of Lux mundi. Edited by Geoffrey Wainwright. – Phil: Pickwick Publ. 1989. XXV, 339 p.

L'evidenza e la **fede**. Giuseppe Angelini . . . A cura di Giuseppe Colombo. – Milano. Glossa 1988. 470 p. = Quaestio; Lire 48 000.

Scilironi, Carlo: Possibilità e fondamento della fede. – Padova: Ed. Messaggero 1988. 318 p. = Studi religiosi VII; Lire 20 000.

Kreeft, Peter: Fundamentals of the faith. Essys in Christian apologetics. – San Francisco: Ignatius Pr. 1988. 300 p.; $ 10,95.

Gerstenberger, Erhard S.: Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. – Stuttgart [u. a.:] Kohlhammer 1988. 171 S.; kart. DM 20,–.

Góźdź, Krzysztof: Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg. – Rgb: Pustet 1988. 284 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXV; kart. DM 68,– [Diss., Eichstätt]

Bader, Günter: Symbolik des Todes **Jesu**. – Tü: Mohr 1988. X, 258 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXV; DM 89,–.

## VIII. Dogmatik

Meslin, Michel: L'expérience humaine du divin. Fondements d'une **anthropologie** religieuse. – P. Ed. du Cerf 1988. 421 p. = Cogitatio fidei CL, F 179,–.

Schenk, Richard: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1989. 638 S. = Freiburger theologische Studien CXXXV; kart. DM 98,– [Diss., München]

Haacke, Rhaban Maurus: Beiträge zur **Marien**kunde. – Siegburg: Respublica-Verl. 1988. 122 S. = Siegburger Studien XXI.

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

Lefebure, Leo D.: Toward a contemporary wisdom **christology**. A study of Karl **Rahner** and Norman **Pittenger**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1988. XVII, 279 p.; $ 28,– [Diss., Chicago]

Amato, Angelo: Gesù il Signore. Saggio di cristologia. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 504 p. = Corso di teologia sistematica IV; Lire 35 000.

Horvath, Tibor: Jesus Christ, the eschatological union of time and eternity. – ScE 40, 1988, 179–192.

González, Carlos I.: María, evangelizada y evangelizadora: **mariología**. – Bogotá: CELAM 1988. 489 p. = Teología para la evangelización liberadora en América Latina IV, 2.

Visages de l'église. Cours d'**Ecclésiologie**. Ed. par Patrick de Laubier. Collaborateurs: M.-A. d'Avout . . . – Frb/S: Ed. Universitaires 1989. 388 p.; sfr 29,–; [cont.:] p. 9–24: Bedouelle, Guy: L'Eglise du Concile de Trente; p. 25–47: Torrell, Jean-Pierre: L'Ecclésiologie de Vatican I; p. 49–71: Bavaud, Georges: L'Ecclésiologie de Vatican II; p. 73–89: Gerosa, Libero: L'Evêque dans les documents de Vatican II; p. 91–101: Thurian, Max: L'Ecclésiologie dans la recherche du Conseil Oecuménique des Eglises; p. 103–123: Dupire, Bernard: Ecclésiologie comparée: Catholicisme – Orthodoxie; p. 125–139: Fellay, Jean-Blaise: Un presbytérianisme de droit divin: L'Eglise, le pouvoir et l'Etat dans l'Ecclésiologie de Théodore de Bèze; p. 141–168: Cottier, Georges-Martin: La sainteté de l'Eglise; p. 169–194: Schoenborn, Christophe v.: L'Eglise de la Terre, le Royaume de Dieu et l'Eglise du Ciel; p. 195–211: Corecco, Eugenio: Le rapport Eglise particulière / Eglise universelle; p. 213–232: Laurentin, René: La relation Marie – Eglise; p. 233–250: Philippe, Marie-Dominique: L'Eglise: aspects marial et eschatologique; p. 251–274: D'Avout, Marie-Alain: L'Eglise des sacrements; p. 275–305: Laubier, Patrick de: Sociologie des saints canonisés et béatifiés; p. 307–325: Defois, Gérard: L'expérience ecclésiale française: avant 1950 – de 1950 à nos jours; p. 327–351: Emonet, Fernand: L'expérience ecclésiale suisse: 1960–1980; p. 353–372: Spieker, Manfred: L'expérience ecclésiale allemande: 1960–1980; p. 373–386: Negri, Luigi: L'Eglise italienne du Concile Vatican II à Jean-Paul II.

Kimme, August: Rechtfertigung und Heiligung in christologischer Sicht. – Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1989. 223 S.; kart. DM 35,–.

Krusche, Werner: Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution. – EvTh 49, 1989, 20–38; S. 39–52: Forte, Bruno: Kirche, Charismen und Dienste in der Erneuerung der katholischen Ekklesiologie; S. 52–76: Volf, Miroslav: Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive; S. 76–94: Luz, Ulrich: Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht; S. 95–110: Lohmann, Theodor: Charisma und Institution aus religionswissenschaftlicher Sicht.

Dobbelaere, K.: Een miderheidskerk? Enkele sociologische bedenkingen. – Collationes 18, 1988, 258–268; p. 269–286: Vergote, A.: De huidige geloofssituatie. Een godsdienstpsychologische belichting; p. 287–314: Michiels, R.: Kerk van Jezus Christus. Een exegetisch-ecclesiologische bijdrage; p. 315–334: Boudens, R.: De wording van een minoriteitskerk. Een historische benadering; p. 335–361: De Kesel, J.: Kerk in de moderne samenleving. Een ecclesiologische bezinning.

Reich Gottes und Kirche. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1988. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg XII; kart. DM 14,–.

Rheinbay, Georg: Das ordentliche **Lehramt** in der Kirche. Die Konzeption Papst **Pius** XII. u. das Modell Karl **Rahner**s im Vergleich. – Trier: Paulinus-Verl. 1988. IV, 298 S. = Trierer theologische Studien XLVI; kart. DM 75,– [Diss., Trier]

Antón, Angel: ¿Ejercen las Conferencias Episcopales un *Munus Magisterii*? – Greg 70, 1989, 439–494.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dictionary of **pentecostal** and **charismatic** movements. Ed.: Stanley M. Burgess, Gary B. McGee. Assoc. ed.: Patrick H. Alexander. – GrR: Regency Reference Library 1988. XI, 914 p., fig.; $ 29,95.

Van Buren, Paul Matthews: Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses (Discerning the way, dt.). Darst. der Aufgaben u. Möglichkeiten. Aus dem Amerikan. übers. u. für die dt. Ausg. red. bearb. von Eva Sacksofsky. – Mchn: Kaiser 1988. 220 S.; kart. DM 48,–.

Das jüdisch-christliche Religionsgespräch. Hrsg. von Heinz Kremers . . . Mit Beiträgen von Leo A. R. Bakker . . . Sachsenheim [u. a.:] Burg-Verl. 1988. 234 S. = Studien zur Geistesgeschichte IX; kart. DM 38,–.

Christen und Juden im Gespräch. Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel. Von Manfred Görg . . . – Rgb: Pustet 1989. 108 S.; kart. DM 19,80.

Willis, Robert E.: Why christian liturgy needs an enduring Jewish presence. – JESt 25, 1988, 22–38; p. 39–55: Seth Adams, William: Christian liturgy, scripture, and the Jews: A problematic in Jewish-Christian relations; p. 56–73: Isser, Stanley: Studies of ancient Jewish messianism: Scholarship and apologetics.

Bauer, Jörg: Einig in Sachen **Rechtfertigung**? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" – Tü: Mohr 1989. IX, 110 S.; kart. DM 29,–

Forte, Bruno: Il trattato di ecclesiologia: una impostazione ecumenica. – Studi ecumenici 6, 1988, 153–166; p. 167–182: Cereti, Giovanni: Contributo dei dialoghi fra le Chiese per un trattato di ecclesiologia; p. 183–192: Rostagno, Sergio: Ecclesia abscondita. Appunti su un concetto controverso; p. 193–206: Salachas, Dimitri: L'ecumenismo nello schema del futuro Codice di Diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche; p. 207–238: Altissimo, Lorenzo C.: Mille anni di cristianesimo in Russia; p. 239–252: Gruppo di S. Andrea: Itinerari ecumenici.

East meets West. The **Jesuits** in **China**, **1582–1773**. (Papers read at a symposium sponsored by Loyola Univ., Chicago, Oct. 1982). Ed. by Charles E. Ronan and Bonnie B. C. Oh. – Chic: Loyola Univ. Pr. 1988. XXXIII, 332 p.; maps, fig.; $ 19,95.

Neo-Hindu views of Christianity. Ed. by Arvind Sharma. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VIII, 217 p.; hfl 80,–.

Pieris, Aloysius: Love meets wisdom. A Christian experience of **Buddhism**. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1988. XII, 161 p.; $ 13,90.

Light from the East. A Symposium on the Oriental Orthodox and Assyrian Churches. Compiled and ed. by The Rt Rev Henry Hill. – Toronto: Anglican Book Centre 1988. 164 p.; $ 9,95.

Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. – Ffm: Lembeck 1989. 192 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau LIX; kart. DM 24,80.

Am Beginn des theologischen Dialogs. Dokumentation des römischen, des Wieners und des Salzburger Ökumenismus. Zehn Pro Oriente-Symposien 1982 bis 1985. Festschrift zum 75. Geburtstag von Theodor **Pfiffl-Percevic**. Hrsg. . . . von Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1987. 420 S., Ill. = Pro Oriente X.

Instruments of **unity**. National Councils of Churches within the One Ecumenical Movement. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publ. 1988. VIII, 178 p.; sfr 15,–.

Willebrands, Johannes: Mandatum unitatis. Beiträge zur Ökumene. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 363 S. = Konfessionskundliche Schriften XVI.

## X. Moraltheologie

Personalist morals. Essays in honor of Prof. Louis **Janssens**. Ed. by Joseph A. Selling. – Lv: University Pr. 1988. VIII, 344 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXIII; FB 1200,–; [cont.:] p. 9–22: Janssens, Louis: Time and space in morals; p. 25–44: Mahoney, Jack: Reflections on experience as a source of moral theology; p. 45–60: Böckle, Franz: Nature as the basis of morality; p. 61–70: Schüller, Bruno: Autonomous ethics revisited; p. 71–85: Knauer, Peter: A good end does not justify an evil means – even in a teleological ethics; p. 87–107: Häring, Bernard: Sin in post-Vatican II theology; p. 109–132: Burggraeve, Roger: Responsibility precedes freedom: In search of a biblical-philosophical foundation of a personalistic love ethic; p. 135–146: McCormick, Richard A.: Searching for the consistent ethic of life; p. 147–165: Kelly, David F.: Individualism and corporatism in a personalist ethic: An analysis of organ transplants; p. 167–184: Schotsmans, Paul: Responsible involvement and conscientious freedom: A relational approach to medical ethics; p. 185–198: Sporken, Paul: The doctor-patient relation: Responsibility in tension; p. 199–212: Renaer, Marcel: Reflections on the teaching and implementation of medical ethics; p. 213–222: Ghoos, Jozef: Death in contemporary Christian understanding; p. 225–241: Maertens, Guido: Ethical aspects of modern technology; p. 243–264: Selling, Joseph A.: Evolution and continuity in conjugal morality; p. 265–278: De Clercq, Bertrand J.: The christian profile of christian social ethics; p. 279–300: De Tavernier, Johan: Eschatology and social ethics; p. 301–317: Verstraeten, Johan: From just war to proportionate defense: A critical reassessment of a singificant tradition; p. 318–328: Jans, Jan: Some remarks on the work of Louis Janssens; p. 329–334: Louis Janssens, bibliography.

Beach, Waldo: Christian ethics in the Protestant tradition. – Atlanta: John Knox Pr. 1988. 149 p.; $ 9,95.

Knapp, Andreas: **Soziobiologie** und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989. XIV, 455 S.; DM 58,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Verspieren, Patrick: Experimentación humana. Recomendaciones internacionales y doctrina católica. Aplicación concreta de estas directrices – Moralia 11, 1989, 275–296; p. 297–314: Johnstone, Brian V.: La tecnología genética: perspectiva teológico-moral; p. 315–330: Boeckle, Franz: La relación entre ética teológica y ciencias naturales; p. 331–370: Vidal, Marciano: Panorama bibliográfico de moral en **1988**. El tema de la moral en las revistas.

Bruguès, Jean-Louis: La **fécondation artificielle** au crible de l'éthique chrétienne. – P: Fayard 1989. 301 p. = Communio; F 98,–.

Mattheeuws, Alain: Union et procréation. Développements de la doctrine des **fins** du **mariage**. Préface du Godfried Danneels. – P: Ed. du Cerf 1989. 286 p. = Recherches morales. Positions; F 109,–.

La pace: sfida all'Università Cattoloca. Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma nell'Anno Internaz. della Pace, 3–6. XII. 1986. A cura di Franco Biffi. – R: Herder – FIUC 1988. 914 p.; Lire 85 000.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Burini, Clara – Elena Cavalcanti: La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri. – Bologna: Ed. Dehoniane 1988. 304 p. = Storia della spiritualità IIIc; Lire 25 000.

Gozier, André: L'expérience bénédictine dans le miroir de la Bible. Une lecture de la **Règle** de saint **Benoît**. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul 1988. 237 p.; F 100,–.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kings. Boys and monks in the early Middle Age. – NY [e. a.:] Lang 1988. XVII, 265 p. = Studies in history and culture II; sfr 82,50.

Miquel, Pierre: Le **vocabulaire Latin** de l'expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de **1050** à **1250**. Préface de Jean Leclercq. – P: Beauchesne 1989. 275 p. = Théologie historique LXXX.

Lewis, Gertrud Jaron: Bibliographie zur deutschen **Frauenmystik** des Mittelalters. Mit einem Anh. zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von Frank Willaert u. Marie-José Govers. – B: Schmidt 1989. 447 S. = Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters X; DM 138,–.

Peters, Ursula: Religiöse **Erfahrung** als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte u. Genese frauenmyst. Texte d. 13. u. 14. Jh. – Tü: Niemeyer 1988. VIII, 212 S. = Hermaea. N.F. LVI; kart. DM 60,–.

Boerner, Egid: **Dritter** Orden und **Bruderschaften** der Franziskaner in **Kurbayern**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1988. 464 S. = Franziskanische Forschungen XXXIII; kart. DM 89,– [Diss., München]

Rehe, Bernd Ulrich: Der Reifungsweg des inneren Menschen in der Liebe zu Gott. Zum Gespräch bereit: Johannes **Tauler**. – Bern [u. a.:] Lang 1989. V, 253 S. = Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 VI; sfr 55,70.

Kügler, Hermann: Exerzitien als Individuationsprozeß. Die Deutung der Geistlichen Übungen des hl. **Ignatius** durch C. G. **Jung**. – ThPh 64, 1989, 334–363.

Bakker, F. J.: **Bedelorden** en begijnen in de stad **Groningen** tot **1594**. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1988. IX, 379 blz. = Groninger historische reeks III; hfl 49,50.

American **Jesuit** spirituality. The Maryland tradition, **1634–1900**. Ed. by Robert Emmett Curran. – NY, Mahwah N.J.: Paulist Pr. 1988. VIII, 339 p. = Sources of American spirituality; $ 19,95.

Le royaume de Jésus. Saint Jean **Eudes**. 1637–1987. Etudes [par] Gilles Ouellet . . . – Montréal: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1988. 255 p., fig.

La piedad Mariana en **España**. Siglos XIX y XX ‹**1800–1960**›. – Salm 1988: Impr. Kadmos. 341 p. = Estudios Marianos LIII; pes 755,–.

Estrada Robles, Basilio: Los **Agustinos ermitaños** en España hasta el siglo **XIX**. – Madr: Ed. Revista Agustiniana 1988. 746 p. = Memoria historica I; pes 3500.

López-Melús, Francisco M.: Las bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana. – Salm: Ed. Sígueme 1988. 598 p. = Nueva allianza CIX; pes 1187,–.

Walgrave, Jan Hendrik – P. Moyaert: Mystiek en liefde. – Lv: Univ. Pers Leuven 1988. VI, 290 blz. = Wijsgerige verkenningen V; FB 495,–.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Losinger, Anton: "**Iusta autonomia**". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1989. 270 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVIII; kart. DM 51,– [Diss., Augsburg]

Marcic, René – Ilmar Tammelo: **Naturrecht** und Gerechtigkeit. Eine Einf. in die Grundprobleme. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 357 S. = Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie IX; sfr 75,–.

Coles, Robert: Harvard diary. Reflections on the sacred and the secular. – NY: Crossroad Publ. 1989. IX, 204 p.; $ 16,95.

Northcott, Michael S.: The church and secularisation. Urban industrial mission in North East England. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 238 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXI; sfr 49,–.

Lapointe, Roger: Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité. – Genève: Droz 1988. 258 p. = Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie LXVI; sfr 35,–.

The quest for purity. Dynamics of **Puritan** movements. Ed. by Walter E. A. van Beek. – B: [e. a.:] Mouton de Gruyter 1988. 273 p. = Religion and society XXVI; DM 98,–; [cont. e. a.:] p. 1–33: Thoden van Velzen, H. U. E. and Walter E A. van Beek, Purity, a greedy ideology; p. 35–61: Broeyer, Frits G. M.: A pure city: Calvins **Geneva**; p. 63–87: Staples, Peter: Patterns of purification: the New England Puritans; p. 91–105: Meiden, Anne van der: Puritanism and the second Reformation in the **Netherlands**; p. 107–128: Post, Piet: Purifying Holland: the quest for purity among the Dutch Evangelicals.

Fraling, Bernhard: Desiderate des Moraltheologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung. – JbChrSozWiss 30, 1989, 11–34; S. 35–60: Wils, Jean-Pierre: Tugend und Strukturveränderung; S. 61–84: Heimbach, Marianne: Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthilds von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog; S. 85–112: Münk, Hans-Joachim: Umweltschutz zwischen individualethischer Verantwortung, personalzwischenmenschlichem Anspruch und strukturalen (legislatorischen) Maßnahmen; S. 113–134: Baldas, Eugen: Nur caritativ? Oder: Ist Caritas politisch?; S. 135–148: Höffe, Otfried: Normative Gerontologie. Der tauschtheoretische Entwurf einer neuen Disziplin der Sozialethik; S. 149–188: Lienkamp, Andreas: Der sozialethische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas; S. 189–200: Bondolfi, Alberto: Individualethische Ideale und sozialethische Komplexitäten in der Arbeit der europäischen „Justitia et Pax"-Kommissionen.

Ecumenical reflextions on political economy. Compiled by Catherine Mulholland. – Geneva: WCC Publ. 1988. VIII, 75 p.; sfr 16,–.

Hermanni, Horst O.: Evangelische Kirche – Wirtschaft und Politik. Zwischen Konsens und Dissens. Hrsg. von Helmut Müller . . . im Namen des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in der Bundesrepublik Deutschland (AEU). – Köln: Dt. Instituts-Verl. 1989. 332 S.; DM 32,–.

Rohrmoser, Guenter: Religion und Politik in der Krise der Moderne. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1989. 206 S.; DM 34,80.

Leitlinien politischer Ethik. Christliche Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Wertkrise in Ost und West. Mit Beitr. von Eberhard Amelung . . . Hrsg. von Josef Thesing . . . Melle: Knoth 1988. 279 S.; DM 19,–.

Christliche **Demokratie** in **Europa**. Grundlagen u. Entwicklungen seit d. 19. Jh. Hrsg. von Winfried Becker u. Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S.; kart. DM 28,–.

Buss, Andreas: Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums. – Heid: Winter 1989. 107 S.; kart. DM 30,–.

## XIII. Kirchenrecht

Pakter, Walter: Medieval canon law and the Jews. – Ebelsbach: Gremler 1988. XIV, 379 S. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftl. Grundlagenforschung LXVIII = Münchener Universitätsschriften; DM 128,–.

Recchi, Silvia: Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal concilio al codice. Prefazione di J. Beyer. – Milano: Ed. Ancora 1988. 247 p. = Vita consacrata; Lire 17 000.

Schmitz, Heribert: Relative Mehrheit bei Wahlentscheidungen. Zur Interpretation von c. **119** n. 1 CIC. – AkKR 157, 1988, 39–72.

Celeghin, Adriano: Obligationes, iura et associationes clericorum. – PerRMCL 78, 1989, 3–53; p. 55–112: Coccopalmerio, Francesco: De parochis; p. 113–142: Ghirlanda, Gianfranco: Iusta autonomia et exemptio Institutorum religiosorum: fundamenta et extensio; p. 143–153: Beyer, Jean B., SJ: Responsum Pontificiae Commissionis Codici iuris Canonici authentice interpretando.

Schulz, Winfried: Nichtkatholische Christen als Mitglieder in katholischen **Vereinen**? – ThGl 78, 1988, 334–352; S. 353–365: Dütz, Wilhelm: Kirchliche Vereine nach neuem Kirchenrecht; S. 366–396: Kaiser, Matthäus: Laie und Laienrecht im CIC/1983; S. 397–414: Marré, Heiner: Zur Loyalität im Dienst der Kirche; S. 415–: Mai, Georg: Bemerkungen zu den Apostolischen Administratoren und Administrationen.

Urrutia, Francisco: The challenges on canonical doctrine on marriage arising from Africa. – Studia canonica 23, 1989, 5–26; p. 27–38: Lejeune, Michel: Le droit canonique: règle de droit ou règle d'Église?; p. 39–60: Nedungatt, George: The teaching function of the Church in Oriental Canon Law; p. 61–83: Johnson, John G.: On the retroactive force of canon **1098**; p. 85–100: Woestman, William H.: Daily **eucharist** in the postconcilliar Church; p. 101–118: Walf, Knut: La relation des facultés de théologie catholique avec l'État et la société: le cas de la République fédérale d'Allemagne; p. 119–148: Fischer, Kenneth E.: Respondeat superior redux: May a diocesan bishop be vicariously liable for the intentional torts of his priests?; p. 149–166: Farrelly, Adrian: The diocesan finance council: Functions and duties according to the Code of Canon Law; p. 167–: Harrington, Thomas J.: The local Church at Rome in the second century: A common cemetery emerges amid developments in the "Laboratory of Christian Policy".

Labandeira, Eduardo: Tratado de **derecho administrativo** canónico. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 785 p. = Colección canónica.

Der „**Protos**" und seine Jurisdiktion – le „protos" et sa juridiction. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. – Wien: Verl. des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1989. 216 S. = Kanon IX, 1989; [enth.:] S. 9–16: Papandreou, Damaskinos: Die Stellung des Ersten in der orthodoxen Kirche; S. 17–50: Greshake, Gisbert: Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie; S. 51–81: Grocholewski, Zenon: Die Canones über den Papst und das Ökumenische Konzil in dem neuen Codex des Kanonischen Rechtes; S. 83–97: Örsy, Ladislas: The development of the concept of protos in the ancient church; S. 99–111: Gallagher, Clarence: The concept of "Protos" in the Eastern Catholic churches; p. 113–130: Thériault, Michel: La position du **Patriarche** chez les théologiens et canonistes latins à l'époque de l'union de Florence ‹**1439**›; S. 131–137: Bestawros, Adel Azer: The concept of Protos "Patriarch" in the Coptic Orthodox Church; S. 139–161: Dura, Nicolae V.: The Protos in the Romanian Orthodox Church according to its modern legislation; S. 163–179: Mutafyan, Mesrob: An Armenian Protos in the fifteenth century; S. 181–188: Phidas, Vlassios: Primus inter pares; S. 189–196: Thomas, Philip H. E.: The concept of primacy in the Anglican Communion; S. 197–206: Tsetsis, Georges: Le Patriarche Oecumenique en tant que «Protos» dans l'Eglise orthodoxe; S. 207–216: Poptodorov, Radko: "Protos" and conciliarity.

## XIV. Pastoraltheologie und Katachetik

Grözinger, Albrecht: Erzählen und Handeln. Studien zur einer trinitarischen Grundlegung der Prakt. Theologie. – Mchn: Kaiser 1989. 130 S. = Kaiser Taschenbücher LXX; kart. DM 14,80.

Leyener, Thomas: Konkrete Kontingenz: zur Theorie einer wachstumsorientieren seelsorgl. Begleitung d. Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1988. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 341; sfr 75,– [Diss., Würzburg]

Deparochie. Hoofdlijnen voor de structuren van en geloofsgemeenschap. Werkgroep Nederlandstalige Canonisten. – Leuven [e. a.]: Acco 1988. 215 blz.

Die **Predigtanalyse** als Weg zur Predigt / Rudolf Bohren; Klaus-Peter Jörns (Hrsg.). – Tü: Francke 1989. 188 S.; kart. DM 38,–.

Lubahn, Erich: Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung. Mit Beitr. von Otto Michel. – Stu: Christl. Verl.-Haus 1988. 176 S. = Theologische Studien I; kart. DM 19,80.

Greidanus, Sidney: The modern preacher and the ancient text. Interpreting and preaching biblical literature. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1988. XVI, 374 p.; $ 19,95.

Barié, Helmut: Predigt und Arbeitswelt: Analyse u. prakt. Anregungen. – Stu: Calwer 1989. 133 S., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

Thils, Gustave: Les **laïcs** et l'enjeu des temps «post-modernes». – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Fac. de Théologie 1988. 120 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XX; FB 400,–.

Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung. Hrsg. von Hermann Stenger unt. Mitarb. von Karl Berkel . . . – Frb/B [u. a.:] Herder 1988. 286 S.; kart. DM 29,80.

Häring, Bernhard: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1989. 96 S.; kart. DM 14,80.

Heymel, Michael: Das Humane lernen. Glaube u. Erziehung bei Sören **Kierkegaard**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 286 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XL; DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Farley, Edward: The fragility of knowledge. Theological education in the church and the university. – Phil, Pa.: Fortress 1988. XII, 194 p.

Klaushofer, Johann W.: Gestalt, Ganzheit und heilsame Begegnung im Religionsunterricht. Eine Auseinandersetzung mit der **Gestaltkatechese** von Albert **Höfer**. – Salzburg: Müller 1989. 251 S.; kart. DM 42,80.

Schlüter, Richard: Wider die „Tradierungskrise des Glaubens" – eine Herausforderung für den Religionsunterricht. – ThGl 79, 1989, 114–129.

Weidinger, Norbert: Elemente einer Symboldidaktik und -hermeneutik für Berufliche Schulen. – Religionspädagogische Beiträge 24, 1989, 3–25; S. 26–44: Fleckenstein, Wolfgang: Religionsunterricht für einen „heiligen Rest" oder „für alle". Die diakonische Funktion des Religionsunterrichts als Zukunftsperspektive; S. 45–62: Senft, Josef: Ökoethik statt Sozialethik? Überlegungen zu den ethischen Leitlinien des Religionsunterrichts; S. 63–81: Klenk, Gerald: Religiöse Erziehung als Erziehung gegen Schöpfungsverlust. Ökologische Aspekte der Religionspädagogik; S. 82–97: Schreijäck, Thomas: Der Gott der Hoffnung und der Kontinent des Todes. Befreiung und Befreiungspraxis in der lateinamerikanischen Theologie; S. 98–110: Ven, Johannes van der: Religiöse Symbole

des Leidens; S. 111–125: Oser, Fritz: Symbolerziehung der Maria Oderisia Knechtle – Ein vergessenes Programm?; S. 126–144: Kollmann, Roland: Gesundheit, Sport und Religion. Ein religionspädagogisch wichtiger Zusammenhang; S. 145–175: Adam, Gottfried: Grundlagenforschung in der evangelischen Religionspädagogik; S. 176–190: Angel, Hans-Ferdinand: Naturwissenschaft und Technik als Arbeitsbereich für die religionspädagogische Grundlagenforschung.

Neuberger, Thomas Maria: Lebensorientierung und religiöse Deutungssysteme. Zu den Voraussetzungen des Religionsunterrichts an der gymnasialen Oberstufe. – Ffm: Lang 1989. 171 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 12; sfr 34,– [Diss., Frankfurt/M]

Moennich, Annette: Der **Religionslehrer**. Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. – Altenberge: Telos-Verl. 1989. XI, 221 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen IV; kart. DM 29,80 [Diss., Münster]

## XV. Liturgiewissenschaft

Two Anglo-Saxon pontificals: (The Egbert and Sidney Sussex pontificals) edited by H. M. J. Banting. – Lo: Bradshaw Society, 1989. LI, 185 p. = Publications, Henry Bradshaw Society CIV; £ 27,50.

Boyce, James John, OCarm: The Carmelite choirbooks of **Florence** and the liturgical tradition of the Carmelite Order. – Carmelus 34, 1988, 67–93.

Pontiggia, Virginio: "La stagione completa dello spirito." Il commento di mons. Montini al Lezionario Festivo nell'anno liturgico 1930–1931. – SC 116, 1988, 201–246.

Meyer, Hans Bernhard: Der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas **Jungmann** SJ. Eine biographische Skizze. – ZkTh 1989, 258–273; S. 274–294: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Die Bedeutung Josef Andreas Jungmanns als Katechetiker; S. 295–304: Fischer, Balthasar: Josef Andreas Jungmann als akademischer Lehrer der Liturgiewissenschaft; S. 305–359: Pacik, Rudolf: „Das ganze Christentum konzentrieren." Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913–1917.

Visonà, G.: Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della Passione. – ELit 102, 1988, 259–315.

Wegman, H. A. J.: De romeinse euchologie in de Quadragesima. Verandering van paradigma? – Jaarboek voor liturgie-onderzoek 4, 1988, 5–40; p. 41–65: Sentenie, W.: De werkzaamheid van de ritus. Antoon Vergote over structuur en werkzaamheid van de christelijke ritus; p. 67–89: Lukken, G. M.: De plaats van de vrouw in het huwelijksritueel van het Rituale Romanum en van Vaticanum II: van ondergeschiktheid van de vrouw naar een zekere evenwaardigheid van man en vrouw; p. 91–105: Lukken, G. M.: Het genootschap voor Liturgiestudie in een nieuw spanningsveld.

Chauvet, Louis-Marie: La notion de **tradition**. – MD 178, 1989, 7–46; p. 47–79: Selles, Jean-Marie: La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique: une textualité de l'oralité; p. 81–92: Clerck, Paul de: La tradition en Acte. La prière eucharistique; p. 93–106: Gy, Pierre-Marie: Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale; p. 107–127: Beyron, Georges: Une tête et un cœur quand J. S. Bach «dit» sa foi; p. 129–144: Renier, Louis-Michel: Les missels français pour les fidèles depuis le Concile Vatican II; p. 145–166: Sarda, Odette: Quelle catéchèse liturgique dans les missels pour enfants?

Bonaccorso, Giorgio: Il ritmo **silenzio**-parola nel rito. Riflessione antropologica. – Rivista liturgica 76, 1989, 329–339; p. 340–351: Zan, Renato de: Silenzio, ascolto e parola di Dio. – Appunti di spiritualità biblica; p. 352–369: Tamburrino, Pio: Esperienze liturgiche del silenzio; p. 370–380: Maggiani, Silvano: Il silenzio: per celebrare «in Spirito Santo»; p. 381–396: Magnoli, Claudio: La norma del silenzio nella «nuova» liturgia. Per una tipologia del silenzio liturgico; p. 397–412: Rainoldi, Felice: Promozione e respetto del silenzio liturgico; p. 413–428: Mazza, Enrico – R. Falsini: Il silenzio nell'adorazione eucaristica.

LaCugna, Catherine: Can liturgy ever again become a source for theology? – Studia liturgica 19, 1989, 1–13; p. 17–27: Chryssavgis, John: The sacrament of marriage: an Orthodox perspective; p. 28–46: YarbroCollins, Adela: The origin of Christian baptism; p. 47–59: Weaver, F. Ellen: Liturgy for the laity: The Jansenist case for popular participation in worship in the seventeenth and eighteenth centuries; p. 60–77: Franklin, R. William: The people's work: anti-Jansenist prejudice in the Benedictine movement for popular participation in the nineteenth century; p. 78–95: Brand, Eugene L.: The Lutheran Common Service': Heritage and challenge; p. 96–110: Berger, Teresa: Women and worship: a bibliography.

---

**Anschriften der Mitarbeiter**

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. P. Th. Camelot, 3, rue Turgot, F-2100 Dijon; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 230, Palottistr. 3, D-5414 Vallendar; Prof. Dr. Peter Fiedler, Langen Wangen 2, D-7800 Freiburg 34; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. für christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Prof. Dr. Miguel Garijo-Guembe, Kath.-Ökumen. Institut Abt. II, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-6300 Gießen; Dr. Christoph Jacob, Heekweg 45, D-4400 Münster; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Dr. Anacleto de Oliveira, St.-Mauritz-Freiheit 44, D-4400 Münster; Dr. Martin Persch, Bistumsarchiv, D-5500 Trier; Prof. Dr. Emil Poulat, 14–18, rue de Bièrre, F-75005 Paris; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Günter Rieße, Peter-Ruster-Str. 4, D-5300 Bonn 1; Dr. Karsten Ruppert, Hochschule für Verwaltungswissenschaften, Postfach 14 09, Freiherr-vom-Stein-Str. 2, D-6720 Speyer; Prof. Dr. jur. Wolfgang Rüfner, Hagebuttenstr. 26, D-5309 Meckenheim; Prof. Dr. Elmar Salmann, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-8358 Vilshofen; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 25 40, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Hubert Seiwert, Kollenrodtstr. 16, D-3000 Hannover 1; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. Thomas Söding, Tondernstr. 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Clemens Thoma, Dufourstr. 26, CH-6003 Luzern; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

---

**Rezensionsexemplare bitte direkt senden an**
**review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à**
**Theologische Revue – Schriftleitung**
**Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster**

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise: Einzelheft 20,– DM, jährlich 104,– DM, Studenten-Abonnement 83,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1989 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1989

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" (Verlag Aschendorff) bei